



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
UNIVERSITY OF BANJA LUKA

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Милијана Сладојевић-Малеш

**СЛОБОДА И ПРАВДА У ХОБСОВОМ
ЗАСНИВАЊУ МОДЕРНЕ МИСЛИ О
ДРУШТВУ**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Бања Лука, 2022.



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
UNIVERSITY OF BANJA LUKA

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Milijana Sladojević-Maleš

**LIBERTY AND JUSTICE IN HOBBS'S
FOUNDING OF MODERN POLITICAL
THOUGHT**

DOCTORAL DISSERTATION

Banja Luka, 2022.

Информације о ментору и докторској дисертацији

Ментор: проф. др Радивоје Керовић, редовни професор, Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет

Наслов докторске дисертације: Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву

Резиме: Усред непрегледног тематског и садржајног плуралитета Хобсовог опуса, овај рад се тематски ограничава на Хобсово поимање и обликовање појмова слободе и правде, чија се специфичност у виду инверзије обима ових појмова, њиховог мјеста и улоге у ширем поретку свијета и живота, те њиховог међусобног односа, добрим дијелом састоји у њиховом потпуно контраинтуитивном захватању произашлом из нове математичке и механичке методолошке поставке коју Хобс усваја и врло ригидно спроводи. Циљ рада тако није да се изврше и прикажу поређења са претходним или каснијим третирањима исте теме код различитих других аутора, од Аристотела до Ролса, нити да се прати линија утицаја претходних мислилаца на Хобса или његовог утицаја на потоње мислиоце, него да се појмови слободе и правде покушају представити, разумјети и растумачити у својој специфичности управо унутар и из саме Хобсове филозофије. Тиме су у исти мах одређени како структура самог рада, тако и доминантан методолошки приступ у виду аналитичко-синтетичког и генетичког покушаја да се одговори на питање у којем контексту се ови појмови појављују, шта их одређује, зашто их Хобс рјешава на начин на који то чини, те у каквом међусобном односу се они код њега налазе и зашто. Упркос Хобсовој прокламованој аисторичности, те инсистирању на чистој синтетичкој демонстрацији из принципа, сама историја, непосредно политичко искуство и наслијеђе Хобсовог хуманистичког образовања утицали су на обликовање његових филозофских рјешења много више него што је Хобс могао или био рад да призна. У томе се, истовремено, састоје главна теза и нит водилја реконструкције појмова слободе и правде код Хобса. На том реконструктивном путу настојаће се указати и на унутрашње противрјечности саме његове филозофије, произашле из кориштеног метода, али покушати и самог Хобса освјетлити из традиције против које тако оштро устаје, имајући у виду прије

свега наслијеђе његовог хуманистичког образовања. Тиме ће главни методолошки приступ бити допуњен и контекстуалистичким методом, јер би се без одговарајућег историјског и духовног контекста Хобсова мисао тешко могла смислено растумачити.

Резултати би требало да покажу како су неки од централних Хобсових увида, попут нужности свеопштег рата слободних појединаца, или нужности удруживања правде и силе, потпуно недоследно изведени, тј. до њих се није могло доћи чисто демонстративним путем, уплив искуства и историје био је неизбјежан. То, истовремено, има последице и по уговорно разумијевање правде, при чему се показује да је у њеном разумијевању и одређењу могуће заћи иза строго државне и уговорне логике.

Кључне ријечи: Слобода, правда, једнакост, уговор, природно стање, узроци сукоба, геометријски метод, историја

Научна област: Филозофија

Научно поље: Историја филозофије

Класификациона ознака: H001

Тип одабране лиценце креативне заједнице: Ауторство – некомерцијално - без прерада

Information regarding mentor and doctoral dissertation

Mentor: prof. dr Radivoje Kerović, full professor, University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

Doctoral dissertation title: Liberty and justice in Hobbes's founding of modern political thought

Summary: Research focus of this dissertation centers on Hobbes's understanding and shaping of the notions of liberty and justice, which distinctive feature in form of the inversion of the scope of these notions, their place and role in the wider order of things and life, as well as their mutual relationship, largely rests upon Hobbes's counterintuitive approach to these notions which itself arises from the new mathematical and mechanical methodological setting that he adopts and very rigidly implements. Specific aim of this dissertation, therefore, is not to make and present comparisons with previous or later treatments of the same topic by various other authors, from Aristotle to Rawls, nor to follow the line of influence of previous thinkers on Hobbes or his influence on the latter thinkers, but rather to try to present, understand and to interpret the notions of liberty and justice within and from Hobbes's philosophical enterprise itself. This directly determines both the structure of the dissertation and the predominant methodological approach in the form of analytical-synthetic and genetic attempt to discern the context in which these concepts emerge, what determines them, why Hobbes solves them in the way he does, how do they relate to one another within the scope of his philosophical approach and why. The research shows that, despite Hobbes's proclaimed ahistoricism coupled with his insistence on a purely synthetic demonstration from principles, he failed to produce consistent philosophical system based solely on such approach, and that immediate political and historical experience, as well as Hobbes's own background in *Studia Humanitatis*, influenced the shaping of his philosophical solutions far more than Hobbes could or was willing to admit. This represents the main thesis and guiding thread of the dissertation's reconstruction of the concepts of liberty and justice in Hobbes. On the course of this reconstructive path, the focus will be on tracing the internal contradictions of Hobbes's philosophical solutions, arising mostly from the method he used and insisted upon, but also in an attempt to try to illuminate Hobbes himself in the light of the tradition that he so vehemently opposed, by accentuating the legacy of his humanistic education. Thus, the main methodological approach will be supplemented by the contextualist framework, considering that without the appropriate historical and socio-cultural context Hobbes's thought could hardly be meaningfully interpreted. The results should demonstrate inconsistencies in Hobbes's deducing of some of his central insights, such as the necessity of a general war among free individuals in the state of nature or the necessity of pairing justice and common power. This, in turn, reveals that Hobbes's conclusions regarding these insights could not have been reached in a purely demonstrative way – in order to reach

them, Hobbes had to have been influenced by the experience and history he previously explicitly excluded. Such a discernment has also effects on contractual understanding of justice that allows a possibility of going beyond its strictly state contractual logic in the pursuit of understanding of its origins.

Keywords: Liberty, justice, equality, contract, state of nature, causes of conflict, humanistic studies, geometric method, rhetoric, history

Scientific field: Philosophy

Scientific sub-field: History of philosophy

Classification code: H001

Type of selected Creative Commons license: Autorship – non-comercial - without processing

САДРЖАЈ

УВОД	1
1. ХОБС И НОВА НАУКА	14
1.1. Потрага за методом	14
1.2. Хобс и промјена научне парадигме	16
1.3. Проблем метода и заснивање научног система	22
1.4. Геометријски метод и грађанска филозофија	28
1.5. Одвојивост грађанске филозофије од остатка система.....	36
2. ХУМАНИСТИЧКО НАСЛИЈЕЂЕ И ИСТОРИЈА	44
2.1. Хобс и ренесансни скептицизам	44
2.2. Хобс и ренесансна хуманистичка наука.....	47
2.2.1. Употреба реторичких средстава.....	51
2.2.2. Емблемата.....	55
2.3. Историја као <i>magistra</i>	57
2.4. Историја као <i>ancilla</i>	61
3. ЗАСНИВАЊЕ ГРАЂАНСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ КАО НАУКЕ	66
3.1. Проблем правде	66
3.2. Научна анализа правде	69
3.3. Природно стање	74
3.3.1. Једнакост као истост.....	77
3.3.2. Природно право и слобода као неометаност кретања.....	80
3.4. Узроци сукоба	86
3.4.1. Једнакост из крхкости живота	87
3.4.2. Такмичење	90
3.4.3. Слава	92
3.4.3.1. Слава и њени искуствени елементи	94
3.4.3.2. Слава из механицистичке перспективе	96
3.4.3.3. Таштина	98
3.4.4. Од славе ка превентивном нападу	101
3.4.5. Подозрење и превентивни напад.....	104
3.4.5.1. Разумска основа сукоба.....	106
4. ХОБСОВА ТЕОРИЈА ПРАВДЕ	111
4.1. Одрицање од слободе и појава правде.....	111
4.2. (Не)компатибилност разума и правде	119
4.3. Де фацто окрет	123
4.4. Историјска димензија апстрактног контрактуализма	136
4.5. С ону страну уговорне правде	141

5. КОМПАТИБИЛИСТИЧКО ОДРЕЂЕЊЕ СЛОБОДЕ.....	147
5.1. Слобода као неометаност кретања тијела	149
5.2. Слобода као делиберација	152
5.3. Слобода воље као апсурд.....	157
5.4. Слобода од принуде	162
5.5. Грађанска слобода поданика	166
 ЗАКЉУЧАК.....	174
ЛИТЕРАТУРА.....	188
БИОГРАФИЈА	197

УВОД

Када се прелиста каква историја филозофије, стиче се утисак да је Хобс један од „нижеранжираних“ мислилаца, чија се дјелимична релеванција састоји само у његовом зачињању модерне политичке науке у форми теорије друштвеног уговора, али да је чак и на том пољу мање релевантан у односу на Лока, Русоа или Канта. Уколико се, с друге стране, превазиђу такве, углавном краће и уопштене оцјене (које из истог разлога нису нужно и погрешне или неоправдане, али ипак јесу недостатне), те упусти у истраживање Хобсове мисли, запаћиће нас обим и распон његовог опуса, као и количина интерпретативне литературе, и стећи ћемо утисак да мало шта поред Хобса уопште постоји. Једном када се потрудимо заћи иза тривијализоване доскочице према којој је човјек човјеку вук, преко које се даље поједностављено (и потпуно некоректно) постулира или илуструје урођена људска неваљалост или злоћа, те консеквентно оправдава и сваки апсолутизам власти – а то је уобичајено виђење и најчешћа асоцијација на Хобса - открићемо ученог, угледног, озбиљног, систематичног и свестраног мислиоца чији се ставови и размишљања никако не могу и не би смјели свести на упроштене формуле или истрошене флоскуле, те тиме у цјелини и заобићи.

Хобс нам се, прије свега, појављује кроз призму мултидисциплинарности, и то у двоструком смислу – како по предмету интересовања сопствених истраживачких напора, тако и по бивању предметом интерпретативних захвата из перспективе различитих дисциплина.¹ Његов опус покрива (и открива се као) потпуно невјероватан и фасцинантан крајолик, унутар којег се Хобс врло способно и самоувјерено креће кроз геометрију, механику, физику, оптику, класичне језике, реторику, историју, право, историографију, политичку мисао па, на крају крајева, и теологију те библијску егзегезу. Поврх свега тога, његово захватање овако широких и на први поглед неповезаних тема није стихијско, импровизовано или спорадично, него потпуно промишљено, организовано,

¹ Tom Sorell, "Introduction", *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 1-3. Тим мултидисциплинарним приступом водио се и професор Том Сорел у приређивању овог изврсног зборника, настојећи да на најбољи начин обухвати цјелину и разноврсност распона Хобсовог мишљења.

синтетично и систематично, те коначно и јединственим математичким методом повезано у цјеловит филозофски/научни систем заснован на механистички схваћеном појму кретања. Хобс, код којег је филозофија коначно и проговорила енглески,² из ове перспективе представља, такорећи, читавог једног Нијемца у англосаксонској филозофији.

У непрегледном тематском и садржајном плуралитету Хобсовог опуса, ми смо се у овом раду тематски ограничили на Хобсово поимање и обликовање појмова слободе и правде, чија се специфичност у виду инверзије обима ових појмова, њиховог мјеста и улоге у ширем поретку свијета и живота, те њиховог међусобног односа, добрим дијелом састоји у њиховом потпуно контраинтуитивном захватању произашлом из нове математичке и механичке методолошке поставке коју Хобс усваја и врло ригидно спроводи. Циљ рада тако није да се изврше и прикажу поређења са претходним или каснијим третирањима исте теме код различитих других аутора, од Аристотела до Ролса, нити да се прати линија утицаја претходних мислилаца на Хобса или његовог утицаја на потоње мислиоце, него да се појмови слободе и правде покушају представити, разумјети и растумачити у својој специфичности управо унутар и из саме Хобсове филозофије. Тиме су у исти мах одређени како структура самог рада, тако и доминантан методолошки приступ у виду аналитичког и генетичког покушаја да се одговори на питање у којем контексту се ови појмови појављују, шта их одређује, зашто их Хобс рјешава на начин на који то чини, те у каквом међусобном односу се они код њега налазе и зашто. Резултат тих испитивања требало би да покаже колико је сам Хобс заправо био досљедан сопственом методу, тј. у којој мјери су закључци до којих долази резултат чисте синтетичке дедукције из принципа.

Обзиром да је поменута математичка методолошка поставка захтијевала и потпуно апстрактан, тј. аисторичан приступ којим Хобс дедуктивно изводи своју нову политичку науку, унутар које се појављују и наши појмови слободе и правде, ми ћемо цијелим реконструктивним путем њиховог постанка и извођења настојати указивати управо на она мјеста која су историјски или искуствено

² William Sacksteder, "Teaching Philosophy to Speak English" *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978), no. 1: 33–45; Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), vii

обојена, тј. гдје Хобсова импресивна дедуктивна творевина ипак показује прекиде или пукотине који су нужно попуњавани историјом и искуством. Сама историја, непосредно политичко искуство и наслијеђе Хобсовог хуманистичког образовања утицали су на обликовање његових филозофских рјешења много више него што је Хобс могао или био рад да призна. У томе се, истовремено, састоје главна теза и нит водиља наше реконструкције ових појмова код Хобса. На том реконструктивном путу покушаћемо указати и на унутрашње противрјечности саме његове филозофије, произашле из коришћеног метода, али покушати и самог Хобса осветлити из традиције против које тако оштро устаје, имајући у виду прије свега наслијеђе његовог хуманистичког образовања. Тиме ћемо главни методолошки приступ допунити и контекстуалистичким методом, јер би се без одговарајућег историјског и духовног контекста Хобсова мисао тешко могла смислено растумачити.

Обзиром да ће Хобсов непосредни лични, духовни и историјски контекст бити захваћен у самом тијелу рада, те да смо на њега доминантно и концентрисани тамо гдје се служимо контекстом, можда би на овом мјесту било примјерено, а и потребно, да се Хобс макар у општим потезима стави и у шири контекст нововјековне филозофије, унутар чијег оштег духа и ствара. Тај шири нововјековни контекст обиљежен је снажним отпором према класичној научној и филозофској традицији, а тај отпор, и по Хобсовом сопственом саморазумијевању, одсудно обиљежава и његову филозофију. У основи таквог нововјековног заокрета од традиције, који резултира промјеном цјелокупне духовне парадигме, налазе се бројни и значајни резултати природних наука које су се у својим истраживањима водиле углавном математиком, а од којих и сам Хобс првобитно полази и из којих црпи инспирацију, иако се на њима неће и зауставити.

Нова наука XVII вијека, у виду нове физике и нове космологије прије свега, али и оживљеног (и реформисаног) античког атомизма, преузима примат у односу на дуго важеће и неупитне аристотелијанске научне поставке, те у складу с таквом промјеном поставља пред филозофију захтјев за њеним новим и одговарајућим утемељењем. У том напору легитимације нове науке, али и сопственог самоутемељења, филозофија се прије свега морала суочити са

изазовом утемељења извјесности сазнања, пред који су је нови научни резултати ставили. Корпускуларно схватање материје, које смјењује аристотелијански појам природе, повукло је за собом и питање основних својстава материје, могућности њиховог сазнања и, на крају крајева, утемељења или извјесности независног физичког свијета као таквог. Укратко, „плодотворан брак између нове механике и корпускуларизма“³ довео је у питање адекватацију наших идеја и предмета сазнања. Обзиром да емпиријска методологија није могла посредовати потпуну извјесност добијених сазнања, чега су и сами „експериментални“ научници били свјесни, филозофи су овај проблем утемељења сазнања настојали ријешити проналаском поузданог универзалног метода, који не би имао емпиријски, него општеважећи и нужан карактер, потпуно независан од сваке емпирије и контингенције.

Обзиром да упоришна тачка утемељења цјелокупне стварности и њене спознаје није могла да се пронађе у искуству, док су се рјешења научних ауторитета прошлости одбацивала као недостатна и превазиђена (ако не и потпуно погрешна), једино преостало мјесто за утемељење извјесности био је човјек сам.⁴ Нови фундамент стварности, нови организациони принцип живота и спознаје, проналази се у самом човјековом разуму који је, ослобођен свих стега ауторитета прошлости, коначно спреман не више да се саображава, било вишем поретку стварности или ауторитетима прошлости, него да гради из себе и на себи самом.⁵ Велики и револуционарни резултати природних наука, остварени значајном примјеном математике, усмјерили су пажњу ослобођеног разума на поузданост математике и њезину специфичну отпорност на скептицизам, те се на том мјесту проналази и извор новог метода којим ће се разум водити при изградњи и учвршћивању свијета. Извјесност стварности и спознаје на крају налазе своје утемељење у самом њиховом произвођењу од стране разума, који се

³ G. A. J. Rodžers, *Nauka i britanska filozofija: Bojl i Njutn* u *Britanska filozofija i doba prosvjetiteljstva*, *Istorija filozofije* V, prir. Stjuart Braun, prev. Predrag Milidrag (Beograd: Plato, 2008), 81.

⁴ Уп. Фриц Хајнеман, „Криза садашњости и филозофија“, прев. Корнелиа Тањга, у *Филозофски годишњак* бр. 2, (Бањалука: Филозофско друштво Републике српске, 2004), 438.

⁵ Уп. Радивоје Керовић, *Историја филозофије*, књига прва (Бања Лука: ЈУ Књижевна задруга, 2006), 437-448.

у том стваралачком процесу води непогрешивим и надмоћним математичким геометријским методом.⁶

Рефлектујући општи дух времена и Хобс настоји започети наново, изводећи елементе своје филозофије искључиво ослањањем на геометријски метод пронађен у новој природној науци, којој истовремено покушава дати и шире филозофско утемељење у виду система, чинећи све то у врло оштром противставу према традицији. Математички метод му омогућује да декартовском мисаоном разградњом допре до првих и недјеливих узрока или принципа, тј. тачке извјесности из које може поуздано да гради, а да цијели процес притом остане потпуно слободан од свих претходних (и већ компромитованих) учења или ослањања на претпоставке прошлих ауторитета. Једини ауторитет који Хобс здружено признаје и заговара јесте ауторитет самог разума, који је у математичком методу коначно пронашао и одговарајући кључ организације и спознаје природе. Дедуктивно синтетичко извођење из јасно дефинисаних и неупитних првих принципа тако постаје основ и гарант легитимације сваке научне спознаје код Хобса. Претпоставка таквог разумијевања науке, као и извјесности или истинитости њених резултата, јесте потпуно „математизовање“ разума, као и премјештање истине у субјект, тј. човјеково коректно разумско оперисање језиком.

Математички метод, међутим, није ограничен само на поље природних наука у којима се првобитно проналази и препознаје, он за Хобса практично нема нити познаје границе, па се са поља природних наука настоји у непромијењеном облику протегнути и на проучавање проблема човјековог језика, психе, страсти, морала и политичког живота. Проблем је, наравно, у томе да ли се, и како, један чисто математички метод може успјешно примијенити на поље које традиционално измиче било каквим егзактним мјерењима и пројекцијама – подручје страсти, слободе, воље, врлина и сл. Хобс ће овај проблем покушати ријешити утемељењем цјелокупног човјековог духовног и друштвеног живота на највишем природном закону – закону кретања. Уколико се и све људске одлике могу у крајњој линији свести на кретање, или материју у кретању, што Хобсова

⁶ Уп. Мартин Хајдегер, „Доба слике света“ у *Шумски путеви*, прев. Божидар Зеџ (Београд: Плато, 2000), 60-91.

апсолутистичка материјалистичко-механистичка замисао свијета не само дозвољава него и захтијева, онда се из кретања могу извести и објаснити сви облици његовог живота и понашања, од аутономног нервних система до изградње апсолутне државе.

Промјена нововјековне спознајне парадигме, према којој је субјект сада у основи стварности, и то тако што је производи и одређује из себе и према себи самом, праћена је код Хобса и промјеном антрополошке, а посљедично и политичке парадигме. Ове промјене биле су револуционарног карактера, како по разумијевању самог човјека, у чијој сржи се сада налази нагон за самоодржањем подређен закону кретања, тако и по разумијевању државе, која на темељу ових антрополошких схватања постаје ауторски вјештачки производ људске воље, којом се истовремено једино и легитимише.⁷ Утемељујући модерну политичку науку на новој механичкој антропологији, Хобс прави врло оштар и прилично упечатљив рез према класичном и традиционалном разумијевању човјекове друштвености, према којем се та друштвеност потпуно саморазумљиво и неупитно смјештала у саму његову природу.

У основи саме човјекове природе Хобс више не налази упућеност на заједницу, унутар које он тек „постиже савршенство своје природе“⁸, или остварује тежњу за срећом и животом пуним врлина, него искључиво нагон за самоодржањем. По својој природи, човјек сада представља слободно крећућу јединку вођену нагоном за самоодржањем, чија се срећа састоји у континуираном задовољавању жеља, те увећању моћи као услову могућности њиховог задовољења, при чему се и сврха свих његових спознајних напора исцрпљује у увећању те исте моћи. Нема више никаквог посезања за вјечним и непромјенљивим поретком ствари који би човјека надилазио и одређивао његово мјесто. Посљедице нагона за самоодржањем, који се испољава као страх од смрти, за човјека су ипак деструктивне, обзиром да се људи у покушају да се одрже међусобно врло брутално обрачунавају. Отуда и потреба стварања државе која би силом могла зауздати овај порив у његовом деструктивном испољавању. Држава више не служи томе да се на најбољи начин испољи или оствари оно што је

⁷ Dieter Henrich, „Темелјна структура модерне филозофије“, у *Филозофија у времену*, прир. Abdulah Šarčević, прев. Željko Pavić (Sarajevo: Veselin Masleša, 1991), 7-9.

⁸ Leo Strauss, *Природно право и историја*, прев. Milica Lučić (Sarajevo: IP „Veselin Masleša“, 1971), 159.

истинска људска природа, него постаје вјештачко средство којим аутодеструктивна људска природа има да се ограничи и заузда.

Појединац се сада разумијева тако као да у цјелини својих природних одлика и одређења претходи заједници, а не добија их од ње, или их не остварује тек на основу ње. Као такви, ти претполитички појединци су потпуно слободни, једнаки и практично самодовољни. Сва ова одређења потпуно су незамислива у класичном схватању политике. О једнакости и слободи свих људи као таквих не може бити ни говора, а о било каквом схватању слободе ван политичке праксе полиса ни поготово, док се појединац изван заједнице практично не може ни замислити - за такву врсту самодовољности способне су само звијери или богови.⁹ Код Хобса су, напротив, људи не само способни, него чак природно и нагонски одређени за живот изван заједнице, то је њихово природно стање и основно природно одређење. Самосталан и усамљенички живот их, међутим, излаже бројним опасностима и они их се, захваљујући разуму, настоје ратосиљати нерадим али нужним удруживањем у друштво/државу, тешко се одричући своје слободе у виду природног права свију на све. Да би био друштвено биће, нововјековни Хобсов појединац мора снажно, организовано и дисциплиновано да се окрене управо против сопствене природе. Та нова, вјештачка стварност, коју човјек ради сопственог опстанка конструише против сопствене природе, тешко се гради и још теже одржава. Отуда и потреба за политичком науком која би, полазећи од овако схваћене људске природе, ударила сигурне и непогрешиве темеље такве грађевине.

Повлачећи линију између природног и вјештачког на овај начин, Хобс је у изградњи нововјековне политичке науке направио нечувен преседан, према којем људска друштвеност више не спада у његове природне одлике или склоности, него је вјештачког и изразито противприродног карактера.¹⁰ Иако се оваквим ставом радикално разилази са традиционалним политичким мишљењем, Хобс ипак чврсто стоји унутар те исте традиције макар у једној тачки - самим увјерењем да је наука о политици могућа и потребна.¹¹

⁹ Aristotel, *Politika*, prev. Tomislav Ladan (Zagreb: Globus/Sveučilišna naklada Liber, 1988), 5.

¹⁰ Tom Sorel, „Sedamnaestovekovni materijalizam: Gasendi i Hobs“ u *Renesansa i racionalizam sedamnaestog veka*, Istorija filozofije IV, prir. Dž. H. R. Parkinson, prev. Predrag Milidrag (Beograd: Plato, 2007), 281.

¹¹ Уп. Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, 145.

Унутар Хобсове наново засноване политичке теорије, појмови слободе и правде попримили су нова одређења, али и стављени у нов и друкчији међусобни однос. Слобода више није везана за практични живот у полису, нити за њена метафизичка одређења из перспективе хришћанске доктрине, него се, потпуно у складу са механистичко-материјалистичком концепцијом стварности, одређује као неометаност природног кретања тијела. Ова механистичка перспектива неометаности кретања задржаће се чак и на нивоу разматрања слободе појединаца/поданика у државном стању. Слобода код Хобса, заправо, никад неће попримити одлике етичког, политичког или метафизичког појма. Правда, са своје стране, такође више није везана за шири космички или божански поредак којем се појединац саображава, из којег и појединац и држава тек добијају своје мјесто и улогу, него се у потпуности редукује на поље државе и поштовања њених закона, чиме правда постаје искључиво људски производ. Слобода, тако, стоји у основи, као полазна тачка и претполитички почетак, а тек њеним ограничењем и споразумним установљењем државе појављује се и правда, и то у виду поштовања споразума и позитивних закона, која као таква у потпуности зависи од државне гаранције силе.

У настојању да што обухватније и детаљније реконструиремо овај Хобсов ход од слободе до правде, рад смо подијелили у пет поглавља, те почели од мотива и реконструкције Хобсове потраге за методом. Прво поглавље рада тако приказује контекст нововјековне науке из којег су одређена и сва Хобсова филозофска стремљења и рјешења, с тим да је нагласак у цјелини на постанку и општим одликама Хобсове филозофије, одређењу схватања науке, обликовању метода, те његовог покушаја да геометријски математички метод природних наука примјени и на пољу проучавања друштва, унутар којег се касније појављују и наши централни појмови слободе и правде.

У другом поглављу рада, као дио овог контекстуалистичког приступа, тематизује се Хобсова интелектуална позадина, и то прије свега у виду наслијеђа његовог хуманистичког образовања. Премда критички, Хобсов однос према ренесансној хуманистичкој традицији ипак је комплекснији и изнијансиранији од простог и једнозначног одбацивања цјелокупне те традиције, а њена улога у обликовању и представљању Хобсовог мишљења углавном се превиђала и

остајала крајње подцијењена. На комплексност тог односа, као и на значајно присуство елемената хуманистичке традиције у Хобсовој номинално геометријској и аисторијској грађевини, покушаћемо указати управо на подручју Хобсове политичке теорије, која је пословично мјесто потпуно новог научног приступа те најрадикалнијег раскидања са историјом и сваком традицијом. Отуда ћемо се при реконструкцији Хобсовог „хуманистичког периода“¹² циљано задржати на реторици и историји, јер су међу хуманистичким дисциплинама ове двије у најдиректнијој вези са политиком, и обје су, управо из визуре те везе, биле предмет великог отпора и критике од стране самог Хобса. Обје су, опет, на различите начине остале присутне у његовом дјелу и након „побуне“ против овог наслијеђа, те су имале много значајнију улогу него што је Хобс био спреман да сам препозна или вољан да призна. Овдје ће нарочито бити ријечи о различитим реторичким елементима против којих упозорава и којима се отворено противи, али које ипак и сам обилато користи да би задобио пажњу или склоност публике за своје идеје, као и о крајње комплексном и неразријешеном односу према историји као науци, коју заправо искључује из подручја наука али се њоме врло страствено и заинтересовано бави током читавог живота.

Иако „научни“ Хобс историју разликује од науке/филозофије, те је као помоћну дисциплину одстрањује из система филозофије, само разликовање ових дисциплина било је присутно и у Хобсовом хуманистичком периоду, само што је тада имало потпуно другачији вриједносни предзнак.¹³ За разлику од каснијег одстрањивања историје из науке, ограничења њеног мјеста и улоге као епистемолошки инфериорне и педагошки дубиозне, Хобс се у раном периоду, услед незадовољства схоластичком аристотелијанском филозофијом ренесансе окреће управо историји. За раног и „хуманистичког“ Хобса, филозофија са својим универзалним и апстрактним моралним начелима нема готово никаквог стварног утицаја на човјека, док је довољан један историјски примјер таквог начела у

¹² Да се Хобсов интелектуални живот дијели у три или четири периода, од којих се први назива *хуманистичким периодом* и датира до 1630. године, тј. прије Хобсовог активног интереса за природне науке, као и учешћа у спровођењу различитих научних експеримената (али и генерално о периодизацији Хобсове мисли и интересовања, као и корисним повезницама у том смислу), погледати у Juhana Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy* (Lanham. Toronto. Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2012), 4-5.

¹³ На ово подцјећа Лео Штраус, уп. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*, transl. Elsa M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 79/80.

пракси да покрене и мотивише срца и вољу људи. Отуда се Хобс, разочаран схоластичком филозофијом, okreће хуманистички схваћеној историји и њеној улози праве учитељице која, тек преко примјера из искуства, апстрактне и хладне филозофске налоге може учинити живим и дјелатним.¹⁴ Хобс, тако, прави неку врсту пуног круга – од филозофије до историје и назад до филозофије, трансформишући у том кретању разумијевање и једне и друге. Филозофија којој се враћа није више аристотелијанска филозофија од које је кренуо, а историја није више никаква учитељица, најмање на моралном и политичком плану, него помоћница на нови начин схваћене филозофије којој треба да обезбиједи, најпоузданије што може, тачне чињенице. Не треба више да нас покрене и убиједи емотивна бура изазвана историјским примјерима, такве буре на политичком пољу одвећ су честе, непредвидљиве и углавном веома погубне, отуда праву вриједност и право важења може и треба да има само гвоздена досљедност геометријског резоновања. С једне стране, историја се одбацује као контрапродуктивна и научно неупотребљива, с друге стране, без историје се не може јер је политичка наука по природи свог предмета нужно усмјерена на њу, обзиром да од историје добија материјал за своја истраживања.¹⁵ Ову пат позицију Хобс је ријешио тиме што је заснивањем политичке науке на геометријском методу историју посве заобишао, а у њеној илустративној употреби настојао бити веома опрезан. То, наравно, и даље не значи да су историја и искуство у Хобсовом дјелу заиста и играли споредну и помоћну улогу која им је била намијењена.

Након овог широког контекстуалног увођења, у трећем поглављу рада позабавићемо се детаљном реконструкцијом Хобсовог геометријског утврђивања основних принципа и изградње државе, које отпочиње аналитичким захватом растварања човјекове политичке и друштвене стварности. Служећи се геометријским методом анализе/разградње објекта истраживања на његове најпростије саставне дијелове, Хобс је покушао задобити увид у основне и поуздане принципе на којима ти саставни дијелови почивају, и из којих би се онда тај објект наново саставио, али овај пут уз правилне претпоставке и строгу

¹⁴ Исто, 79/80.

¹⁵ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012), 79.

логичку досљедност извођења која не оставља мјеста грешкама, нити простора да се сумња у тако добијене резултате. Разлажући тако „грађанску власт“ на њене просте елементе, а то су људске индивидуе у природном стању, Хобс долази до основног начела људске природе које се, овај пут не теоријском произвољношћу него евиденцијом „правилног расуђивања“, показује као неповјерење и страх од других, тј. као борба за самоодржање.¹⁶ Имајући тиме у рукама основне принципе људске природе, и одмјеривши све људске одлике у погледу њихове подобности или погубности по друштвени живот, Хобс коначно може започети „научно“ заснивање људске друштвене стварности. Предност и корист таквог једног подухвата, у „моралној филозофији“ никад прије прописно учињеног, како каже Хобс, величанствена је и узбудљива – коначно бисмо у рукама имали све што је потребно да се окончају сукоби и крвопролића, те постигне стање трајног мира.¹⁷ Ова потрага за миром, која резултира утемељењем апсолутне државе као његовог гаранта, почиње хипотетичком сликом застрашујућег метежа и свеопштег рата слободних појединаца у природном стању, чијим узроцима и детаљној реконструкцији смо посветили нарочиту пажњу. Унутар овог поглавља се, коначно, појављује и људска слобода, чију крајњу консеквенцу представља управо поменуто злогласно природно стање, као и појам правде (иако само почетно).

Правда, од које се само почетно аналитички кренуло у трећем поглављу, своју пуну разраду има у четвртом поглављу које је овом проблему номинално и посвећено. Аналитички растачући правду, не ради ње саме него ради утврђивања основних узрока или принципа државе, Хобс утемељење, као и границу правде налази управо у држави самој. Обзиром да је држава човјеков продукт који се (вољним и слободним) уговорним пристанком индивидуа обликује као једно вјештачко тијело, а таква држава услов је могућности и истинско мјесто правде, тиме и правда постаје аутохтони људски производ и разумијева се разочаравајуће уско - као поштовање уговора, односно поштовање закона државе чији смо поданици. Да би настала држава, а онда и закони у чијем поштовању се састоји и правда, све природно једнаке и слободне индивидуе морају се одрећи управо

¹⁶ De Cive, 58.

¹⁷ De Cive, 57.

доброг дијела своје слободе, чиме Хобс слободу и правду ставља у изненађујуће оштар противстав – оне се дословно међусобно искључују. Поред одређених унутрашњих проблема и противрјечности који прате овакво Хобсово одређење правде, покушаћемо још указати и на извјесне историјске и искуствене елементе који су у представљању овог појма ипак присутни, упркос Хобсовом врло формалном, апстрактном и потпуно аисторијском приступу истој. Покушаћемо, коначно, указати и на могућност, или чак нужност, једног ширег разумијевања правде код Хобса које би надилазило апстрактну и чисто уговорну државну логику.

Посљедње, пето поглавље, експлицитно је посвећено питању слободе, и та позиција овог питања није случајна. За разлику од правде, мјесто слободе код Хобса није потпуно јасно фиксирано, иако је њена (углавном) рушилачка улога више него јасно приказана. Реконструишући појмове слободе и правде кроз процес изградње државе, у раду смо генерално пратили Хобсов редослијед и логику те изградње, а она је диктирала да се слободом позабавимо онда и тамо гдје ју је и Хобс увео, пратећи њену улогу и функцију у датом контексту. Обзиром да Хобс о слободи не расправља нарочито систематски и детаљно, те да се она у његовој политичкој филозофији појављује готово спорадично и по потреби, углавном као механички или физички принцип, а не као појам који има еманципаторни политички потенцијал, ставили смо себи у задатак да та становишта сами систематизујемо и прегледно прикажемо у овом посебном поглављу.

По угледу на Хобсову дедуктивну и системску логику, и наш приказ слободе одвијаће се на три нивоа: на нивоу тијела као таквих, на нивоу човјека као специфичног тијела и, коначно, на нивоу човјека као поданика суверене власти. Хобсово првобитно, а по њему и једино право одређење слободе, дато је у потпуности из механистичко-физичке перспективе која подразумијева неометаност или одсуство отпора/препреке кретању тијела. Хобс ће ту механистичку перспективу, пошто-пото и без имало флексибилности, покушати задржати и на друга два поменута нивоа одређења слободе. Његов највећи напор, као и крајњи циљ, овдје се потпуно исцрпљују у покушају да слободу прикаже, не као концепт који је противан, него као концепт који је потпуно компатибилан

са материјалистичко-механистичким детерминизмом. Хобс то постиже механизујући саму слободу, тј. показујући да је слобода компатибилна са нужношћу управо зато што се и сама састоји само у неометаном одвијању нужности коју диктира строго детерминистички каузални ланац. У свом детерминистичком и ултрамеханистичком схватању слободе, Хобс је ствари често доводио готово до апсурда.

Без обзира што су основни принципи морала и политике код Хобса заиста конзистентни са позадином механистичког материјализма, ипак је тешко показати или доказати да су из њега математички заиста и дедуковани, или да је то уопште и могуће, упркос таквој Хобсовој тврдњи и намјери.¹⁸ Његова упорност и нефлексибилност у материјалистичком детерминизму, крутост и тврдоглавост у примјени геометријског метода на свим пољима, одбијање или немогућност да мисли и третира проблеме изнијансирано и ступњевито, инсистирање на све-или-ништа приступу, често су га доводиле до врло чудних резултата и удаљавале од могућности да понуди плоднија и продуктивнија рјешења.¹⁹ Његова геометријска извођења често иду толико далеко, или их води тако запрепашћујуће педантно и детаљно да их тиме и обесмишљава, чиме губе сваку способност давања доприноса разматраном проблему, претварајући се у самосврховиту игру или логичку вјежбу. Логичка недоследност и противрјечност заиста девалвирају сваки резултат у филозофији, али Хобс је жив примјер тога да га и формализам геометријске логичке досљедности може девалвирати, такође.

¹⁸ Tom Sorel, „Sedamnaestovekovni materijalizam: Gasendi i Hobs“, 286.

¹⁹ Уп. Roland J. Pennock, “Hobbes's Confusing ‘Clarity’—The Case of ‘Liberty’” in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 116.

1. ХОБС И НОВА НАУКА

1.1. Потрага за методом

Грозница потраге за подесним методом, као светим гралом седамнаестовјековне филозофије, није мимоишла ни Хобса. Овој потрази, међутим, Хобс ће се прикључити на себи својствен начин и под сопственим условима. Њега неће толико интересовати проблем утемељења стварности, или проблем могућности и домета знања о људској пракси, или знања уопште, али ће зато врло страствено, цијели свој живот и кроз главне политичке списе настојати утемељити извјесност људске праксе.²⁰ Ако су га проблеми људског знања (или некаква антропологија уопште) и занимали, онда је то било углавном зато и у оној мјери у којој су имали политичке импликације. Ни једна човјекова одлика не испитује се из прости радозналости или безинтересне научне тежње да се она боље и исправније разумије сама због себе, него због тога што је човјек основни градивни елемент друштва/државе па се као такав мора упознати у свим својим одликама и то из перспективе погодности или погубности за изградњу друштвеног живота.²¹ То је можда и најочигледније из *Левијатана* који је експлицитно политички спис, а чији се цијели први дио састоји од анализе наизглед међусобно неповезаних (а са политиком нарочито неповезаних) тема људске психе, говора, мотивације, знања, незналаштва, дефиниција, употребе ријечи, грешака у расуђивању, страсти и сл. Анализа ових елемената убрзо се показује смисленом и оправданом, јер Хобс у њима проналази како разлоге и узроке сукоба и неспоразума – метежа и рата, у крајњем случају – тако и путоказе ка евентуалном постизању мира једном када се исправно разумију узроци

²⁰ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012), 31.

²¹ Tomas Hobs, „O građaninu. Filozofski osnovi vlade i društva.“, u Tomas Hobs, *Čovek i građanin*, prevod Natalija Mićunović (Beograd: Hedone, 2006), 63. Обзиром да је у интерпретативној литератури стандард да се на ово Хобсово дјело реферира као на *De Cive*, било да се заиста користи латински изворник или превод на енглески (или било који други језик), и ми ћемо га се придржавати. Сва будућа реферисања на ово дјело, како у тексту тако и у фуснотама, биће као на *De Cive*, уз одговарајући број странице из наведеног превода, осим ако друкчије није назначено.

размирица.²² Укратко, код Хобса је све у томе да се необориво и једном за свагда утврде „услови могућности“ потпуног прорачуна свих људских дјеловања (и тиме њиховог свеобухватног „урачуна“ од стране државе), и тиме коначно и трајно заснује извјесност саме људске праксе.²³

Најозбиљнију тешкоћу у истраживању ове области људске стварности, према Хобсовим сопственим ријечима, представљају збрка и произвољност у мишљењима учених људи, које добрим дијелом произилазе из погрешног приступа и недостатности (или чак непостојања) метода којим су се користили. Његово незадовољство одсуством одговарајућег метода јавља се врло рано, претходећи његовом научном раду и дефинисању сопствених научних циљева и стремљења у цјелини. Још као студент на Оксфорду, Хобс јасно изражава своје негодовање начином аргументовања и закључивања који је, захваљујући још увијек снажном схоластичком утицају, практиковала већина његових професора и „академских“ филозофа тога доба уопште. Он им приговара недоследност и произвољност у употреби појмова и термина,²⁴ као и мањкавост при закључивању, гдје се истинитост или снага резултата нису заснивали на сопственом пажљиво и досљедно изведеном расуђивању, него на простом позивању на ауторитет ранијих мислилаца.²⁵ Не може се, сматра касније и зрели Хобс, почињати произвољно „са које год тачке, као у кругу“, ²⁶ него од принципа, нити се закључци могу изводити било како друкчије осим строгим и нужним (логичким) слиједом једних из других, почевши од принципа, који једини могу бити гаранција њихове истинитости. Недопустиво је тек тако замишљати или призивати идеално друштвено стање, свако према сопственим склоностима и нахођењу, градећи у ваздуху²⁷ и на претпоставкама до којих нисмо дошли

²² Погледати у Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan* (London: Routledge, 2008), 41.

²³ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 31.

²⁴ Нпр. употреба противрјечних израза („нематеријална супстанција“), празних термина који заправо не значе ништа („хипостатички“), прављење категоријалних грешака и сл. Уп. Tomas Hobz, *Levijatan*, prevod dr Milivoje Marković (Beograd: Kultura, 1961), 36. На ово Хобсово дјело у фуснотама ћемо се реферисати само као на *Левијатан*, уз одговарајући број стране наведеног превода, осим ако друкчије није назначено.

²⁵ Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986), 4; такође *Levijatan*, 27, 38, и на бројним другим мјестима.

²⁶ *De Cive*, 54.

²⁷ Thomas Hobbes, „Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body“ (The Epistle Dedicatory), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I, Sir William Molesworth (ed.), London: John Bohn, 1839. Обзиром да је у интерпретативној литератури стандард да се на ово Хобсово дјело

самостално и поузданим путем. Узимање претпоставки различитих ауторитета здраво за готово, без икаквог критичког преиспитивања истих скандалозно је, неприхватљиво и знак је (не)научне површности и неозбиљности.²⁸ Према оваквом „понашању“ у науци Хобс се нимало не либи изразити бескрајан презир и такве посленике, као и резултате њиховог рада, огласити потпуно безвриједним. Штавише, они не само да су безвриједни већ су и штетни, јер таквим привидним радом често понављају старе грешке и запречују пут истини.²⁹ Хобс ће, стога, инспирацију за подесан и задовољавајући метод истраживања људске друштвене стварности потражити другдје – у природним наукама, којима се одушевљено приклања јер су у то доба, ослободивши се схоластичког утицаја, остваривале завидне и поуздане резултате.

1.2. Хобс и промјена научне парадигме

Научна парадигма у 16. и 17. вијеку мијења се у толикој мјери да цијели овај период оправдано носи ознаку научне револуције. Омеђена Беконом на почетку и Њутном у свом зениту, наука овог доба озбиљно преиспитује важеће научне поставке античких мислилаца, а одговоре о природи и свијету престаје тражити искључиво у дубоким промишљањима могућих и вјероватних узрока и законитости. Умјесто тога, филозофи природе окрећу се прецизним алатима, мјерењима, експериментима и посматрањима, те на њима заснивају своја запажања и сазнања о природним законима. Ти резултати не служе само задовољењу теоријске радозналости и уздицању духа кроз досезање истине, него томе да се њиховом примјеном овлада макар неким природним процесима, те

реферира као на *De corpore*, и ми ћемо га се придржавати. Сва будућа реферисања на ово дјело, како у тексту тако и у фуснотама, биће као на *De corpore*, уз одговарајући број странице из наведеног тома Хобсових сабраних дјела на енглеском језику.

²⁸ *Levijatan*, 27

²⁹ Tomas Hobs, „О човеку“, у Tomas Hobs, *Човек и грађанин*, превод Natalija Mićunović (Београд: Nedone, 2006), 31. Обзиром да је у интерпретативној литератури стандард да се на ово Хобсово дјело реферира као на *De Homine*, било да се заиста користи латински изворник или превод на енглески (или било који други језик), и ми ћемо га се придржавати. Сва будућа реферисања на ово дјело, како у тексту тако и у фуснотама, биће као на *De Homine*, уз одговарајући број странице из наведеног превода, осим ако друкчије није назначено.

унаприједи и олакша живот људи. Бекон својим *Органоном* указује на прави пут и нови индуктивни метод науке, а Декарт тај метод утврђује и проширује појмом анализе, чврсто вјерујући да нема проблема који се не би могао расвијетлити исправном употребом разума и примјеном математике.³⁰ Математика и астрономија су науке из чијег окриља ова револуција и креће, а убрзо им се придружује и физика која, уз обилату примјену математике, настоји пронаћи и објаснити универзалне законе кретања и промјене. У којој мјери истраживање кретања сматра одсудним по науку у цјелини, свједочи пасус из *De Corpore*, у којем Хобс (научни) почетак астрономије датира са Коперниковим учењем о кретању Земље, да би онда прешао на одавање почasti Галилеју:

„[...] Галилеј је у наше вријеме, борећи се с том тешкоћом (*слободно падање тијела, прим.прев*), био први који нам је отворио капије универзалне природне филозофије, а то је познавање природе *кретања*. Стога доба природне филозофије ником другом не дугује више него њему.“³¹

На једном од својих путовања Европом, Хобс се по свему судећи и срео са Галилејем, а у Паризу је дошао у додир са Мерсеном и научницима који су га окруживали, те с овим посљедњим остао у контакту и након повратка у Енглеску.³² Касније ће се, бјежећи од грађанског рата и склањајући се у Париз, и директно укључити у рад овог кружока. Хобс се тако нашао у интелектуалном жаришту седамнаестовјековне науке, и у току је практично са свим научним напорима који се у то вријеме предузимају како на континенту, тако и у његовој родној Енглеској. Отуда не изненађује што се и он, понесен таквим развојем и резултатима, у својим промишљањима ентузијастично приклања материјалистичком и механистичком објашњењу свијета и појава, на чијем

³⁰M Pilar Gil, “Science in the 17th century: From Europe to St Andrews“, доступно на: https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/HistTopics/Science_17C/, приступљено 5.7.2021.

³¹ *De Corpore*, viii

³² Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (New York: Cambridge University Press, 1970), 8/9.

темељу настоји изградити цијели филозофски систем, дајући (али и наглашавајући) сопствени допринос различитим научним областима.³³

Иако је за Хобса једино право научно знање и даље познавање узрока ствари (како су то, уосталом, сматрали Аристотел и посљедично схоластичари), сам појам узрока више није схоластички схваћен и разумијева се искључиво из механистичке перспективе природних наука, тј. редукован је на принципе кретања и дјеловања материје/тијела. Различити други схоластички/класично схваћени узроци, као што су формални или финални, на примјер, немају мјеста у научним објашњењима природних појава јер су „недемонстративни“, тј. не могу се на поуздан и провјерљив начин представити нити подучавати.³⁴ Схоластичка „апстрактна суштаства“, која постоје одвојено од тијела чији су узроци, за Хобса представљају заблуду преузету из „јалове филозофије Аристотелове“, чији резултат су бројне друге апсурдности у које су се схоластичари нужно запетљали.³⁵ Свијет као васиона, као цјелокупна маса свега што постоји, за Хобса је тјелесан, односно представља тијело које има димензије величине,³⁶ а сваки дио тога тијела такође је тијело са истим таквим димензијама:

„Према томе, и сваки део васионе јесте тело, а оно што није тело није део васионе. И пошто је васиона све, оно што није део васионе *није ништа*, па стога и *није нигде*.“³⁷

Само тијело, пак, дефинише се као „оно што, независно од нашег мишљења, коинцидира или се поклапа са неким дијелом простора“.³⁸ Све друго

³³ Хобс је писао много, веома информисано, самоувјерено и на најразличитије теме. Сматрао је да је својим разматрањима дао допринос унапређењу и рафинисању бројних наука, а двије у потпуности сам пронашао/изградио – оптику и тзв. грађанску филозофију. Више у Tom Sorell, „Introduction“, у *The Cambridge Companion to Hobbes*, прир. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.

³⁴ Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, у *The Cambridge Companion to Hobbes*, прир. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 86/87.

³⁵ *Levijatan*, 586, 588, 589.

³⁶ То су дужина, ширина и дубина.

³⁷ *Levijatan*, 586.

³⁸ *De Corpore*, 102.

што евентуално постоји на неки нематеријалан/бестјелесан начин, представља само акциденције или атрибуте ума - простор и вријеме, на примјер, само су „менталне“ репрезентације протежности и кретања.³⁹ У овако тјелесно схваћеном свемиру, кретање је највиши и самоочигледни узрок свих ствари, гдје се ни само кретање „не може разумјети тако као да би имало било који други узрок осим кретања.“⁴⁰ Значај кретања се код Хобса напросто не може прецијенити, обзиром да му је, као највишем природном узроку, намијенио улогу централног начела на којем гради и које би требало да обједини његов филозофски систем.⁴¹ Све у природи се, стога, може и мора моћи демонстративно објаснити и представити полазећи од појма тијела и принципа кретања, барем уколико смјера на то да буде научно објашњење.

Хобсови ставови о науци и оном што сматра научним објашњењем расути су дуж цијелог његовог опуса. Кроз различите списе, често и на различитим мјестима унутар истих списа, наилазимо на разрађеније или, чешће, раштркане и спорадичне напомене о науци. Без обзира на присутне разлике у дефиницијама, поретку и обиму наука, све њих уједињује сцијентистичко безрезервно уздизање и ентузијастично повезивање науке са свим добробитима човјечанства, како досадашњим тако и будућим.⁴² Ову тему Хобс намјенски и најцјеловитије разрађује у *De Corpore*, гдје на самом почетку дјела плански приступа дефинисању науке и њеној систематизацији. Обзиром да ово дјело представља први дио Хобсовог трипартитног система филозофије, те да га пише „накнадно“, тј. након објављеног трећег дијела и потпуно мимо замишљеног редослиједа система⁴³ (али и после других дјела у којима се позабавио овом проблематиком – *Левијатана*, на примјер), оправдано је претпоставити да је речено у *De Corpore* истовремено и Хобсова коначна ријеч о томе.⁴⁴ Како свој систем излаже као

³⁹ Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, 63.

⁴⁰ *De Corpore*, 70.

⁴¹ Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, 64.

⁴² Tom Sorell, „Hobbes's scheme of the sciences“, у *The Cambridge Companion to Hobbes*, прир. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 47/48.

⁴³ Свој научни систем Хобс је, по угледу на Еуклида, назвао *Елементима филозофије*, те планирао да га сачини из три дијела и слједећим редослиједом: *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*. Међутим, грађански рат и опште политичке неприлике у Енглеској помутиле су му планове, па су дијелови система писани и објављивани мимо замишљеног редослиједа. Умјесто пројектованог, редослијед објављивања је слједећи: *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1658).

⁴⁴ Сорел напомиње како Хобса ништа није спречавало да на том мјесту ревидира и рафинира све своје дотадашње ставове о науци, уколико је то желио. Такође, почетак дјела које стоји на почеку

Елементе филозофије, Хобс ће га и отпочети дефиницијом филозофије коју готово увијек користи синонимно с науком:

„Филозофија је оно знање о посљедицама или појавама које стичемо исправним извођењем закључака из претходног знања о њиховим узроцима или постанку, и опет, о могућим узроцима или постанку на основу претходног познавања њихових посљедица.“⁴⁵

Слична дефиниција појавила се четири године раније у *Левијатану*, с тим да је у њу улазило и одређење сврхе овог знања као произвођења „оних резултата које људски живот изискује“, ⁴⁶ а пропраћена је и примјерима успјешне примјене таквих научних знања. У *De Corpore* примјена знања није дио дефиниције филозофије, а њено појашњење сконцентрисано је на оцртавање јасних граница онога што се може сматрати науком у строгом смилу. Описивање ових граница, међутим, извршено је споља и у форми негативне дефиниције, из које више сазнајемо о томе шта све не спада у науку, него шта она јесте - тако при одређењу науке постепено сазнајемо да наука није искуство, није знање чињеница и сл.

О научном статусу одређене области знања одлучује подобност њеног предмета за научно истраживање. Наиме, предмет истраживања мора бити такав да се знања о њему могу стећи (али и представити) демонстративно, тј. да се јасно могу показати кораци у непрекинутом ланцу закључивања од познатих или вјероватних узрока према њиховим посљедицама, и обратно. Таква знања, дедукује Хобс даље из дефиниције филозофије, могућа су само о материјалним и „провјерљивим“ стварима, тј. о тијелима. Тиме се, потпуно очекивано, теологија нашла на челу листе научно дисквалификованих подручја знања – будући

система најприродније је мјесто за коначно очитовање о науци у цјелини и њеној организацији. Видј. Tom Sorell, „Hobbes's scheme of the sciences“, 45/46.

⁴⁵ *De Corpore*, 3.

⁴⁶ *Levijatan*, 579.

бестјелесан, безузрочан и непровјерљив, бог као њен „предмет“ не подлијеже демонстрацији, тј. не може се научно проучавати нити поучавати.⁴⁷

Поред овог формалног разлога, Хобс свакако има и друге мотиве за обрачун с теологијом, према којој врло рано почиње исказивати нескривени презир и нетрпељивост. Наиме, Хобсу је нарочито стало до самосталности науке и њене транспарентности засноване на неприкосновеном ауторитету људског разума, а против црквених отаца и институција који су, тврдећи (за себе) тај примат, својим мутним истинама често кочили научни развој или преусмјеравали његов природан ток. Рачуница је једноставна - уклањањем теологије из опсега науке, одузима се и основ за било какве њене претензије на науку. Поред тога, теолози су му се замјерили и тиме што су својим закучастим и често апсурдним ставовима мање смјерали на Бога, а више настојали око тога да људе држе у страху и потчињености сопственом ауторитету, свјесно умањујући „зависност поданика од суверене власти њихове земље“, ⁴⁸ подривајући тиме ионако увијек крхко стање мира.

Групи знања која немају научни статус и коју предводи теологија, Хобс придружује све оно до чега се није дошло строго рационалним извођењем, него је резултат искуства, ауторитета, откровења, надахнућа, вјере и сл. Стављајући бројне области знања ван науке, Хобс ипак не смјера на то да их у цјелини деградира и тако њихов предмет скине са мапе ствари вриједних било каквог истраживања. Нека од тих знања заиста су научно безвриједна (астрологија), док су друга потпуно комплементарна с науком и Хобс се похвално изражава о њима (историју, на примјер, не сматра науком, али је сматра веома корисним и крајње незаобилазним помоћним средством науке).

⁴⁷ Сорел напомиње да ово не имплицира да таква знања не постоје, да су немогућа или у крајњој линији, непотребна, те да Хобс само тврди да не могу бити сматрана научним. Tom Sorell, „Hobbes's scheme of the sciences“, 47.

⁴⁸ *Levijatan*, 588.

1.3. Проблем метода и заснивање научног система

Процесом постепене елиминације свега онога што није наука, као и опсежним дефинисањем основних појмова, Хобс коначно стиже и до шестог поглавља *De Corpore* у којем се посвећује јасном одређењу метода, структурисању нацрта система (правих) наука, као и одговарајућег редослиједа њиховог изучавања.

Схватање метода повезано је са дефиницијом филозофије у толикој мјери да Хобс на почетку поглавља о методу дословно понавља поменућу дефиницију, и то понављање оглашава нужним условом разумијевања метода. Метод се, потом, врло штуро одређује као најкраћи начин да се постигне оно што у тој дефиницији филозофије стоји:

„Према томе, метод у филозофском проучавању *представља најкраћи начин да се сазнају посљедице преко њихових познатих узрока, или узроци преко њихових познатих посљедица*.“⁴⁹

Било да се полази од познатих принципа/узрока, или да се они настоје пронаћи полазећи од познатих посљедица (што је чешћи случај у природим наукама), коначни циљ је увијек демонстративно представити знање полазећи од принципа. Обзиром да наука није просто знање о посљедицама (чињеницама постојања ствари), него је прије свега знање о њиховим узроцима, метод је потребан да би се ти узроци пронашли а онда повратно пажљиво и досљедно довели у везу са чињеницама, тј. „да се постигне повезаност између тврдњи о узроцима и тврдњи о њиховим посљедицама“.⁵⁰ Тек тиме позната посљедица постаје и спозната, а знање представља научно знање. И тамо гдје су узроци првобитно познати, и не мора их се тражити, метод је још увијек потребан да би се пажљивим и непрекинутим резонаовањем извеле све њихове импликације, тј. јасно и недвосмислено показало како и које све посљедице из њих произилазе.

⁴⁹ *De Corpore*, 66.

⁵⁰ Richard A. Talaska, „Analytic and synthetic method according to Hobbes“, *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 2 (April 1988): 211.

Наука је управо такав један корпус знања који је демонстративно представљен, тј. у којем се показује међусобна повезаност свих тврдњи на такав начин да се полази од принципа и непрекинутим ланцем повезаних тврдњи указује на њихову посљедицу, односно на све потенцијалне посљедице које принципи сами собом могу произвести.

Једини метод који на овакав (задовољавајући) начин може испосредовати научно знање јесте тзв. геометријски или аналитичко-синтетички метод:

„Према томе, не постоји метод којим сазнајемо узроке ствари, а да није *композитивни* или *резолутивни*, или *дијелом композитивни а дијелом резолутивни*. Резолутивни се обично назива *аналитичким* методом, као што се и композитивни назива *синтетичким*.“⁵¹

Већ сами ови термини које Хобс почетно користи при ближем одређењу метода (*композитивни/резолутивни* метод) упућују на извор овог метода код Галилеја, односно тзв. падованске школе под чијим снажним утицајем је Галилеј био. Најпроминентнији припадник ове школе, Јакопо Забарела, развио је тзв. *regressus* метод који је од стране (италијанских) ренесансних аристотеловаца сматран одговарајућим методом за стицање знања у теоријским наукама.⁵² То је метод који комбинује резолуцију и композицију, а састоји се у томе што се цјелина разлаже на своје саставне дијелове, тј. из познате посљедице закључује се према постојању њеног принципа (*demonstratio quia*), а у другом кораку се ти

⁵¹ *De Corpore*, 66.

⁵² Бројна су спорења о вези између Галилеја и Забареле, обзиром да Галилеј ни у једном свом дјелу експлицитно не исказује дуг Забарели, нити се на њега уопште позива. Поред тога, Забарела је ортодоксни аристотеловац, док је Галилеј критички настројен према аристотеловској традицији и њене научне тврдње у својим дјелима у потпуности доводи у питање. Било како било, Галилеј у својим истраживањима примјењује аналитичко-синтетички поступак који је идентичан композитивно-резолутивном методу италијанских аристотеловаца, с том разликом што он своје налазе потврђује експериментом док се аристотеловци задовољавају теоријским корацима резолуције и композиције. Занимљиво је да и код Хобса доминирају углавном „теоријски кораци“ анализе и синтезе, док примат увијек даје ригорозној демонстрацији из принципа, а не експерименталној потврди, иако је заклето антиаристотеловац који са отвореним дивљењем говори о Галилеју, за којег, опет, хипотезе непотврђене искуственим експериментима не вриједје много. Не само да постоје неслагања око тога да ли Галилеј и колико дугује Забарели, неслагања постоје и око тога колико су Галилеј или Забарела (непосредно или преко Галилеја) заправо утицали на Хобса, обзиром да је аристотелијанска терминологија била општеприсутна у мишљењу касног средњег вијека и ренесансе. Више у Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, 95/96.

дијелови наново састављају и граде цјелину, тј. закључује се од принципа према његовим посљедицама (*demonstratio propter quid*). Од почетка 16. вијека поменути италијанским аристотеловцима постаје јасно да је потребно уметнути и међукорак, тзв. интелектуално разматрање, како би се избјегло циркуларно закључивање. Овај трећи корак, или међукорак, Забарела назива *examen mentale*. Задатак овог међукорака је да разлучи и учини јасним побркано и нејасно знање о узроцима до којих се дошло првим, резолутивним кораком. То чињење јасним, или трансформација из нејасног у јасно знање о узроцима, одвија се кроз пажљиву анализу дијелова цјелине до којих смо дошли примјеном резолуције, и представља специфичну способност људског ума. Задатак композитивног дијела метода, као посљедњег корака, сада је поћи од узрока, тј. саставних дијелова и наново изградити цјелину истраживаног предмета, овај пут уз јасно познавање његових узрока. Предмет (истраживања) се тако спознаје преко његових узрока или принципа, тј. на научни начин.⁵³

Иако Хобс често говори о два метода, о врстама метода, о двама облицима расуђивања, суштински је ријеч о једном, аналитичко-синтетичком методу, који је двокомпонентан или двофазан, гдје су анализа и синтеза само два различита смјера расуђивања у узрочно-посљедичном ланцу. Расуђивати аналитички значи кренути од посљедица према узроку, док синтетички начин расуђивања прати природан каузални поредак и креће се од узрока према посљедицама.

Само разликовање анализе и синтезе постојало је задуго као стандардна ствар у математици (геометрији) и прије Хобса, он ту разлику свакако није пронашао, али је његово схватање разлике ова два (дијела) метода, изнијансирано преко појмова узрока и посљедице, саобразило „стари“ математички метод духу нове природне науке тог доба.⁵⁴ Узроци, како смо претходно видјели, нису било који и било какви, него за Хобса увијек представљају неки облик кретања. Аналитичко-синтетички метод, повезан са узроцима, а ови са кретањем као највишим природним узроком, превазилази строго геометријске границе и настоји се у својој логичкој строгости примјенити у свим природним наукама.

⁵³ Mikkeli, Heikki, "Giacomo Zabarella", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/zabarella/>>. Приступљено 23.12.2020. Доступно на: <https://plato.stanford.edu/entries/zabarella/#RegrMeth>

⁵⁴ Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, 92.

Процесом анализе, или разлагања познате ствари која јесте, долазимо до посљедњих и неразложивих узрока који такође јесу, али за које није потребан никакав даљи узрок из којег би били изведени, јер су нам непосредно схватљиви као такви:

„Узроци најопштијих ствари (барем оних које имају неки узрок) очигледни су сами собом [...] тако да им уопште није потребан метод, јер све оне имају само један најопштији узрок, а то је кретање.“⁵⁵

Анализа се тако зауставља код најопштијих ствари и њиховог самоочигледног узрока, чиме се обезбјеђују одговарајући услови за примјену друге компоненте метода – синтезе. Највиши самоочигледни узрок свега је кретање, то значи да је свака посљедица изазвана неким кретањем, сада је још само потребно анализом утврдити о каквом се тачно кретању ради, а онда синтезом показати како оно различитим процесима производи дату посљедицу. Синтеза, или демонстративно извођење из јасних и истинитих принципа, једини је исправан начин представљања науке, али и њеног подучавања и „састоји се од таквог редослиједа говора који почиње од примарних или најопштијих тврдњи, које су самоочигледне, и наставља се непрекинутим повезивањем тврдњи у силогизме, док на крају онај који учи не схвати истину траженог закључка.“⁵⁶ Није, дакле, довољно аналитички доћи до неразложивих дијелова цјелине и њихових узрока, потребно је у синтетичком кораку показати да су они у потпуности довољни за задовољавајуће објашњење феномена од којег се кренуло.

У геометрији су принципи довољни за потпуно и задовољавајуће објашњење свега што се из њих може извести. Они су нам унапријед познати, као што нам је познат и начин на који фигуре конструишемо, отуда су они и нужни и довољни за потпуно објашњење свих могућих „посљедица“. У објашњењу природних појава, међутим, узроци до којих смо дошли анализом нужни су, али често не и довољни за потпуно објашњење посљедица/појава. Њима се, у том случају, придружује одређена хипотеза која, заједно са утврђеним условима, на

⁵⁵ *De Corpore*, 69.

⁵⁶ Исто, 81.

задовољавајући начин у потпуности објашњава последицу. Хобс овакву употребу хипотеза сматра нужном и научно оправданом, при чему се подразумева да су у питању врло пажљиво изведене и оправдане претпоставке, а не некакви *deus ex machina* експланаторни принципи. Ово одобравање употребе (нужних) хипотеза у науци је нешто чиме се Хобс разликује и одскаче од великог броја „природних филозофа“ Енглеске тога доба и што га је, између осталог, коштало мјеста и признања у тој научној заједници.

Метод, како се испоставља, има двоструку функцију: служи томе да се кретањем од познатог ка непознатом пронађу или открију узроци ствари, тј. стекну нова знања; али служи и као средство поучавања, тј. демонстрацијом се та стечена знања представљају (другима) на начин да се покаже повезаност низа закључака са првим принципима.⁵⁷ Кад Хобс каже да је синтетички метод најпогоднији за подучавање, или да је то једини прави начин подучавања, то свакако не значи да се синтетички метод своди само на подучавање, него да се свако право подучавање своди на „синтетичку демонстрацију“. Хобс притом предлаже да се приликом поучавања у облику демонстрације, као сувишни, изоставе аналитички кораци којима смо првобитно дошли до узрока.⁵⁸ Метода и истраживања очигледно нема без аналитичког разлагања на саставне дијелове у потрази за узроцима, али аналитички дио метода по свему судећи има секундарну улогу, јер служи само томе да се дође до елемената потребних за право научно извођење – а то је синтетичка демонстрација из принципа.⁵⁹ Јединство метода тако не подразумева и једнаковриједност његових елемената, а значај синтезе је такав да далеко превазилази њену чисто педагошку функцију - праву научну

⁵⁷ Richard A. Talaska, „Analytic and synthetic method according to Hobbes“, 210.

⁵⁸ *De Corpore*, 80.

⁵⁹ Научни примат хипотеза и демонстрације из принципа, које претпоставља експерименту и посматрању (иако их нимало не багателише), Хобса је чинило ближим континенталним мислиоцима него „природним филозофима“ Енглеске окупљеним око Краљевског друштва, који су га због тога углавном остракирали. Као предмет интереса те научне заједнице, Хобсова методологија појављивала се само у облику предмета оспоравања, те тако никада није стекла признање или научни дигнитет. Подједнако мало утицаја имао је и на развој европске науке, у којој углавном пролази незапажено, иако је једно вријеме био активан члан Мерсеновог круга. Хобс је, свакако, у научним круговима Енглеске и Европе био препознат као темељан и учен мислилац/природни филозоф, вриједан саговорник и незанемарив опонент, али ипак без признања значајније вриједности његових научних резултата. Вид. Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, 102, 107.

вриједност, или научни примат, у строгом смислу има само синтетичка компонента метода.⁶⁰

У складу с методом, Хобс ће покушати систематизовати и све науке тако да покаже како се све оне демонстративно могу извести из принципа кретања, постављајући их у одговарајући хијерархијски поредак. На почетку се, тако, налазе најопштије дефиниције основних појмова које, заједно са оним што се из њих може директно извести, чине прву филозофију. За њом слиједе геометрија, која третира просто кретање, механика која се бави учинцима дјеловања тијела једних на друге, физика која се бави кретањима дијелова тијела, укључујући дејства која на чула врше кретања спољашњих тијела, морална филозофија која се бави страстима и вољним радњама (које такође представљају извјесна кретања духа), те коначно, грађанска филозофија која би требало да посредује знања о узроцима и нужности успостављања државе, те правима државе и дужностима поданика.⁶¹ Редослијед није случајан и он мора строго да се испоштује, јер свака сљедећа наука у низу при истраживању и разумијевању свог предмета зависи од познавања резултата науке која јој претходи. Ово посебно важи за поље *природне филозофије* (геометрија, механика, физика), јер „они који изучавају природну филозофију, чине то улудо, ако не почињу од геометрије.“⁶² Ово правило поштовања редослиједа добрим дијелом важи и за етику (иако Хобс није увијек јасан или досљедан око тога), која долази након физике, док се грађанској филозофији дозвољава могућност самосталности, о чему ће свакако бити ријечи нешто касније.

Грађанска филозофија, или грађанска наука, представља најважнију од свих наука јер њени резултати представљају смјернице ка обезбјеђењу мира, који је услов могућности постојања наука уопште, као и очувања њихових достигнућа и стварања повољних околности за евентуални даљи напредак. Без обзира какви резултати били у свим другим наукама, рат их поништава јер из њега „проишлазе крвопролиће, усамљеност и недостатак свих ствари.“⁶³ Отуда и толико Хобсово инсистирање на научном заснивању грађанске филозофије: само као наука, тј.

⁶⁰ Richard A. Talaska, „Analytic and synthetic method according to Hobbes“, 214.

⁶¹ *De Corpore*, 71-74.

⁶² Исто, 73.

⁶³ Исто, 8.

демонстративно - правилним закључивањем и извођењем импликација из неупитних првих принципа, грађанска филозофија може продуковати истините и употребљиве резултате који назначавају одговарајући правац за постизање мира. Демонстрабилност тако постаје императив за Хобса, а геометријско знање, управо због своје потпуности, транспарентности и демонстративности, профилише се као идеал научног знања уопште.

1.4. Геометријски метод и грађанска филозофија

Хобсово релативно касно откривање геометрије и потпуно одушевљење које је услиједило, нашироко је позната и најчешће навођена биографска идиосинкразија.⁶⁴ Он геометрији приписује готово сва цивилизацијска достигнућа, а његово необуздано одушевљење и повјерење су толики да ову науку дословно назива јединим божанским даром људима.⁶⁵ Отуда не изненађује да ће се математички геометријски метод наметнути као најинструктивнији модел и у проучавању друштва - његове истине су демонстративно извјесне и као такве свима доступне и провјерљиве, његови резултати у тзв. природним наукама су бројни и поуздани, а њихова примјена у свакодневном животу људску стварност трајно је промијенила на боље.⁶⁶ Могу ли се само замислити благодети које би примјена овог (или макар оваквог) метода донијела човјеку у погледу истраживања и поуздане изградње његовог друштвеног/државног живота, пита се Хобс у свом првом објављеном политичком спису,⁶⁷ предузимајући одмах самоувјерено такав један подухват.⁶⁸

⁶⁴ Ријеч је о томе да се Хобс са геометријом први пут сусреће кад је имао већ 40 година, те да је остао потпуно запрепаштен читајући доказ за теорему у Еуклидовим *Елементима*, за коју му се првобитно чинило да је немогућа за доказати. Извор овог податка који се свуда и често наводи је биограф Обри (John Aubrey, Brief Lives, I:332)

⁶⁵ *De Cive*, 54; *Levijatan*, 26.

⁶⁶ *Levijatan*, 579; *De Cive*, 54; *De Corpore*, 7.

⁶⁷ *De Cive*, 54.

⁶⁸ Од овако револуционарног подухвата Хобс није очекивао само научничку славу и промјену теоријске парадигме, већ је је рачунао (или се макар озбиљно надао) са могућим промјенама политичке стварности Енглеске на темељу својих научних налаза. Једнако као што су резултати природних наука својом примјеном унаприједили живот људи, то исто би требало да постигну и резултати политичке науке.

Оно што геометрију издваја и поставља далеко изнад свих других људских знања јесте, с једне стране, то што су њени појмови тако јасно и прецизно дефинисани да су резултати извођења из њих непобитни, а са друге стране, то што је предмет истраживања у потпуности познат геометричару, јер овај познаје његове узроке, тј. он расуђује и закључује на основу линија и облика које сам црта.⁶⁹ Другим ријечима, он у потпуности познаје предмет само зато што га као творац у потпуности има у својим рукама, и разумије његове узроке као узроке који то јесу, а не само као оне за које претпоставља како би то могли бити, као што је то случај са природним тијелима чије узроке настојимо сазнати из познатих последица, при чему нисмо учесници у њиховом стварању.⁷⁰ Из овога је тек потпуно јасно зашто Хобс сматра да је геометријски метод савршено примјењљив на изучавање људске друштвене стварности – наиме, „грађанска филозофија је демонстрабилна, јер ми сами стварамо државу.“⁷¹ Учење о држави коначно може научно да се заснује управо зато јер су људи творци државе, па су тако у ситуацији да непосредно познају њене принципе, тј. „узроке, постанак и изградњу.“⁷²

Потребно је само пажљиво расвијетлити те прве принципе, јасно и прецизно их дефинисати, а онда „демонстрирати“ настанак и уређење државе који логичком нужношћу произилазе из датих принципа. Колико год неочекивано било, водећи се геометријским методом, грађанска филозофија би могла получити цјеловитије и поузданије резултате од многих природних наука, обзиром да су тражени узроци у нашим творачким рукама. Тако у цјелокупном научном систему само геометрија, која стоји на почетку, и грађанска филозофија, која стоји на крају, имају то преимућство „да се могу показати а priori“, тј. само се оне баве „оним стварима чије настајање зависи од воље самих људи“, па су стога „одувјек и заувјек доказиве“.⁷³ Другим ријечима, само геометрија и грађанска филозофија могле би да представљају комплетне и завршене науке. Обзиром да геометрија постоји у свом мање-више з(с)авршеном облику још од

⁶⁹ Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, 87.

⁷⁰ Thomas Hobbes, „Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics“ (The Epistle Dedicatory), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VII, Sir William Molesworth (ed.), (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1845), 184.

⁷¹ Исто, 184.

⁷² Исто, 184.

⁷³ *De Homine*, 28.

Еуклида,⁷⁴ задатак утемељења и истовременог довршења политичке науке Хобс самоувјерено преузима на себе.

Да би оправданост и бенефите свог подухвата учинио што очигледнијим, Хобс држи за пробитачно претходно указати на невоље и сукобе који произилазе из погрешних и нејасних грађанских принципа,⁷⁵ као и на грешке и застрађења у мишљењу које су довеле до таквих принципа, уз обећање и наду да се примјеном геометријског метода све ове замке у које су претходни мислиоци упали дају отклонити или избјећи.⁷⁶ Ово је од изванредне важности зато што невоље које проистичу из погрешних или мањкавих принципа нису само теоријске природе, и не тичу се само уског и затвореног свијета академије, нити се њихове посљедице исцрпљују у нарушеном кредибилитету, научном угледу или повријеђеној таштини мислиоца. Оне су, заправо, врло материјалне и опипљиве:

„Међутим, неизбежно се дешава да не само због грешака, већ и из непознавања ствари (...) произилазе увреде, отимања, чак и покољ. (...) Колико је грла пререзао погрешан став да принца из неког разлога може група људи сменили! И какво је крвопролиће изазвала погрешна доктрина да краљеви нису изнад мноштва (...) Коначно, колико је побуна узроковало гледиште које подучава да знање о праведности и неправедности краљевих наредби припада обичним људима(...)“⁷⁷

Помисао да било ко и у било којем тренутку, самостално или заведен од стране другог, може довести у питање легитимност власти и угрозити мир, за Хобса је неподношљива. Цјелокупан његов напор зато ће ићи у смјеру одузимања оваквих ослонаца за сукобе и побуну, доказивањем да су неваљано изведени или, најпосто, погрешни. У том напору профилишу се два главна разлога неспоразума и оба се, на различитим нивоима, тичу језика: то су некритичко преузимање туђих учења, чиме се уз евентуалне истине преузимају и њихове грешке, а грешке

⁷⁴ О Хобсовој идеји проширења геометријских дефиниција тако да укључују и кретања којима се фигуре производе погледати у Douglas Jesseph, „Hobbes and the method of natural science“, 87/88.

⁷⁵ *De Cive*, 56.

⁷⁶ Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, 40.

⁷⁷ *De Cive*, 56.

углавном произилазе из некоректних или мањкавих дефиниција кориштених појмова; други разлог је недоследна употреба језика, тј. неразумијевање значења ријечи и неспособност увиђања њиховог поријекла.

Људи се, тврди Хобс, редовно сукобљавају око увјерења која граде на сопственој интерпретацији смисла и значења ријечи, и то често дајући исто име различитим стварима, односно различита имена једној те истој ствари у зависности од сопствених страсти.⁷⁸ Ово је нарочито карактеристично за поље морала и одређење тзв. врлина, гдје се људи размећу тврдњама о добру, злу, праведности и сл.⁷⁹ Оно што се углавном превиђа, наглашава Хобс, јесте да ти појмови или имена нису ништа узети сами за себе, они чак не говоре ништа ни о стварима самим, него само о нашем односу или нашој перцепцији ствари базираној на реакцијама наших страсти, „јер један човек назива *мудрошћу* оно што други назива *страхом*; а један *свирепост* што други *праведношћу*;⁸⁰ и сл. Отуда ове непостојане ријечи око чијег значења нема никаквог консензуса, тј. које су само израз тренутних реакција наших страсти, никада не могу полагати право на вишу истину, нити бити основ било каквог закључивања/научног сазнања, а тиме не би смјеле бити ни основ било каквог (политичког) дјеловања.

У свом номинализму Хобс покушава показати управо то: нема ничега што вјечно, стварно или непромјенљиво стоји иза ријечи „добро“, „зло“, „правда“ и сл., и на шта бисмо се, као на вишу и објективнију стварност, могли позивати. *Добро* је само опште име за све што је жељено, утолико уколико је жељено, а *зло* за све оно што се избјегава, и увијек се односе на појединачне ствари и околности.⁸¹

„*Добро* и *зло* су називи који означавају наше апетите и аверзије различите код разних нарави, обичаја и доктрина људских. [...]”⁸²

Поријекло и значење ових узвишених назива у потпуности је субјективно, тј. одређени су искључиво реакцијама наших страсти – у тој мјери субјективно да

⁷⁸ *Levijatan*, 31, 88.

⁷⁹ Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, 39.

⁸⁰ *Levijatan*, 31

⁸¹ *De Homine*, 30

⁸² *Levijatan*, 140

се једнозначност и досљедност у њиховој употреби не може пронаћи чак ни унутар живота једне једине индивидуе: „Па чак и један исти човек, у разна времена, разликује се од себе самога, те једном хвали, то јест назива добрим нешто што други пут куди и назива злим.“⁸³ Ова номиналистичка позиција, наравно, има директне политичке импликације. Ако нема универзалног добра или зла, правде или неправде која би се заснивала на некаквој оностраничности или могла оправдано и увјерљиво бранити вишом моралношћу наше савјести, онда би истовремено престали да постоје сви они изговори за супротстављање власти и смјену владара који резултирају политичком нестабилношћу, безакоњем и крвопролићем.

Несигурност у сопствено расуђивање, непознавање природних узрока, непознавање значења ријечи итд. чини људе лаковјерним и претјерано склоним да се, умјесто на сопствену природну моћ расуђивања, ослањају на различите ауторитете чије ставове о религији, моралу или политици узимају искључиво на повјерење.⁸⁴ Постојање великог броја различитих доктрина и ауторитета, од којих сваки тврди примат истинитости својих тврђења, а која се не преиспитују сопственим напором расуђивања него се само слијепо преузимају и бране, нужно ће довести до поларизације, хаоса и сукоба у друштву.⁸⁵ Отуда и Хобсово инсистирање на врховном ауторитету не било којег појединца или учења, него саме људске моћи расуђивања⁸⁶ као критеријума истине, чијој скрутинизацији у форми геометријског метода мора бити подвргнуто свако учење које претендује на то да буде истинито/научно. Оваква Хобсова позиција повукла је за собом и промјену у разумијевању појма истине.

Истина није више никакво слагање мисли и ствари, нити има икакве везе са непромјењљивим, вјечним, утемељујућим, свеопштим поретком

⁸³ Исто

⁸⁴ Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, 38; *Levijatan*, 87. У том случају се, тврди Хобс, не ради о знању (истине) него о вјери, и то вјери у човјека који је изриче. Не зна се да ли је неко учење истинито, то се не провјерава нити доводи у питање, него се само вјерује у истинољубивост онога који га изриче, тј. исказује се повјерење у њега као истинољубивог човјека. (*Levijatan*, 55)

⁸⁵ Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, 38.

⁸⁶ Овдје се свакако не мисли на некакав колоквијални здрав разум који би се ослањао на искуство, мудрост, домишљатост, окретност и сл. Ради се о изображеној способности расуђивања или о „разлогу“ који се стиче „марљивошћу у исправном давању имена, и друго стицањем ваљане и сређене методе“ *Levijatan*, 36.

ствари/постојања који нас надилази и одређује, а гдје би нама само преостало да га као таквог откријемо и евентуално му се саобразимо.⁸⁷ Истина се код Хобса у цјелини сели у језик у којем се, заправо, тек производи - и то правилним манипулисањем именима/ријечима чије дефиниције претходно сами постављамо.⁸⁸ Обзиром да је истина исправно распоређивање имена у нашим тврђењима, од неизмјерне је важности да се јасно и тачно утврди шта представља или значи свако име, те да се у складу с тим и употребљава:

„Тако, дакле, у исправном дефинисању имена лежи прва употреба говора; то значи стицање знања; а у неисправним дефиницијама или у одсуству дефиниција лежи прва злоупотреба; отуда долазе све лажне и бесмислене догме;“⁸⁹

Уколико се ријечи употребљавају произвољно у свом обиму и значењу, тј. уколико је на дјелу злоупотреба говора, како је Хобс зове, онда се не можемо ни почетно испетљати из самих ријечи, а камоли их још адекватно повезати, утврдити нешто (истинито) и то другима саопштити или их томе подучавати. Могућност стицања знања уопште, као и његовог саопштавања и преношења другима, у директној је вези са прецизним дефинисањем имена које прије свега подразумијева јасно одређивање опсега њихових значења. Обзиром на опсег њихових значења, имена се на одговарајући начин повезују у тврдње и даље у силогизме те од њиховог тачног повезивања зависи и тачност тј. истина исказа:

⁸⁷ У строгом смислу, Хобс не одриче могућност таквог чега, он само одриче нашу могућност/способност да такво нешто сазнамо. Знање је за човјека могуће само о тјелесним/материјалним стварима, јер је почетак сваког знања у чулном искуству, али чак ни ту нема гаранције да оно што знамо заправо увијек одговара ствари самој. Шта и како примамо из чулног искуства доминантно зависи од одлика самих наших чула и начина њиховог функционисања, а не нужно од особина саме ствари. У складу с тим, све што можемо знати јесу само наше реакције на ствар(ност)и које називамо различитим именима. Истина због тога може бити само људска истина или „за нас“, а једино могуће мјесто за такву истину јесте језик којим човјек влада и у којем је и производи. Она представља неку врсту консензуса (зависи од нашег дефинисања имена и правила расуђивања) али ипак није потпуно арбитрарна (способност расуђивања и његова правила заједничка су свим људима, тј. универзална су).

⁸⁸ О радикалности Хобсовог разумијевања језика и истине, те номинализму и механистичкој психологији из којих оно произилази погледати Gordon Hull, „Nominalism Redux“, у *Hobbes and the Making of Modern Political Thought* (Continuum. 2009), 70-87

⁸⁹ *Levijatan*, 27.

„Овим одређивањем имена, неких са ширим, других са ужим значењем, ми преобраћамо рачунање са последицама ствари замишљеним у свести, у рачунање са последицама назива.“⁹⁰

Истинито тако може бити само оно што је језички/логички досљедно, тј. истина се тиче правилности дефинисања, слагања и повезивања ријечи обзиром на степен њихове општости, а не слагања мисли и ствари. Отуда Хобс може рећи да истинито и лажно представљају атрибуте говора, а не атрибуте ствари, те да „тамо гдје нема говора тј. повезивања имена и ријечи, тамо нема ни истинитога ни лажног.“⁹¹ Уколико дефиниције ових имена и ријечи нису пажљиво и ваљано изведене, сав каснији напор биће узалудан, јер ће неваљане дефиниције производити грешке у закључивању а цијели напор резултираће апсурдношћу. Овдје ваља примијетити да (научној) истини, у строгом смислу, није супротстављено лажно, или погрешно, него управо оно што је немогуће или незамисливо, тј. апсурдно:

„Али кад резонујемо помоћу речи које имају опште значење, и изведемо изврстан општи закључак који је неисправан, иако се то обично назива *грешком*, то је, у ствари, *апсурдност* или бесмислен говор.“⁹²

Грешка се догађа тамо гдје се у „рачунању“ не користимо ријечима (тј. не бавимо науком у смислу аналитичког утврђивања узрока, јасног дефинисања тих узрока и одговарајућих појмова из којих онда синтетичком дедукцијом, тј. одговарајућим повезивањем ријечи кроз тврдње и силогизме показујемо како појава/последица произилази из датих узрока), него се ослањамо на изглед неке ствари, на примјер, па на основу тог изгледа претпостављамо шта јој је претходило или шта ће слѣдовати. Уколико се претпостављено испостави нетачним, онда говоримо о грешкама којима су сви људи подједнако подложни. Код грешке, међутим, ствар стоји тако да оно што смо претпоставили, чак и ако није тачно, у себи није садржавало никакву противрјечност или унутрашњу

⁹⁰ Исто, 25.

⁹¹ Исто, 26.

⁹² Исто, 34.

немогућност. За разлику од грешке која представља неку врсту заблуде, апсурд представља такву врсту неисправног општег тврђења чија је сама могућност незамислива. Апсурдности је, међу свим бићима, подложен искључиво човјек, а међу свим људима највише су јој подложни они који се баве филозофијом и то управо зато што своја закључивања не отпочињу од дефиниција и јасног одређења појмова којима се служе, а „што представља метод који се употребљава само у геометрији, па су зато закључци у геометрији и постали неоспорни.“⁹³

Из ове визуре је тек потпуно јасно зашто се Хобс тако посвећено и (готово заморно)⁹⁴ детаљно позабавио језиком и у својим политичким списима: имена/ријечи су неизмјерно важне управо због тога што треба да представљају аналогон аксиомима у геометрији, тј. ријечи су основни градивни елемент политичке науке.⁹⁵ У математици је основна јединица од које се полази аксиом, у проучавању друштвене стварности тај аксиом је (јасно и прецизно дефинисана) ријеч. Математичка аналогија се протеже и на људско расуђивање, па о резонувању уопште као способности духа Хобс говори као о рачунању, тј. о „сабирању и одузимању закључака из општих имена о којима смо се сложили за означавање и саопштавање наших мисли.“⁹⁶ Сабирају се и одузимају не само бројеви, линије, површине, углови и сл., него и ријечи, закључци, споразуми, правна правила и чињенице.⁹⁷ Па тако поред аритметичара и геометричара, рачунају и логичари, правници и политички писци. Ова аналогија се детаљно, озбиљно и намјенски разрађује и далеко је од обичне стилске фигуре. Све то треба да укаже на постојање извјесне подударности између предмета геометрије и предмета грађанске науке, или макар на самјерљивост њихових основних елемената, која би онда оправдала и примјену истог метода.

Оно што геометријски метод на пољу политичке науке са сигурношћу може учинити јесте проказивање свих грешака у мишљењу, као и апсурдних закључака и мањкавих дефиниција на којима политички и морални неспоразуми

⁹³ Исто, 35

⁹⁴ Рецимо анализа у *Левијатану* у којој се нагађа како су ријечи морале настати посматрањем говорног апарата, како је нужда мати језика, како нас Бог није научио језику него прије показао како да га формирамо, о одричним замјеницама и сл. (*Levijatan*, 21-31)

⁹⁵ Glen Newey, *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*, 39.

⁹⁶ *Levijatan*, 32; Видјети такође и *De corpore*, 3-5.

⁹⁷ *Levijatan*, 32.

углавном почивају. Исправне дефиниције и логички коректно резонување неће сами по себи разријешити људске сукобе, Хобс је тога потпуно свјестан, али ће се правилним сагледавањем тих сукоба, тј. увиђањем њихових стварних узрока, коначно увидјети и прави смјер у којем треба тражити рјешење.

1.5. Одвојивост грађанске филозофије од остатка система

Упркос томе што гради јединствен систем у којем све науке имају тачно одређено мјесто и улогу, упркос захтјеву да се при истраживању тај редослијед строго поштује, те инсистирању на примјени истог метода у свим научним областима којим се јединство система и настоји осигурати, Хобс ипак дозвољава могућност извјесне „аутономије“ грађанске науке.⁹⁸ Таква могућност, посљедично, доводи у питање јединство политичке филозофије и природних наука, тј. доводи у питање оправданост и могућност примјене геометријског метода на друштвеном пољу.

У четвртом поглављу *De Corpore*, у којем установљује поредак наука и у којем се грађанска филозофија појављује посљедња, слиједећи науку о моралу, Хобс додаје како „*грађанска и морална* филозофија нису тако блиско повезане, и могу се одвојити.“⁹⁹ На том мјесту, колико год изненађујуће дјеловало, тјешњом се чини/приказује веза између моралне филозофије и физике која јој непосредно претходи, него ли између моралне филозофије и политичке науке која јој сљедеће и са којом чини одређену цјелину.¹⁰⁰ Наиме, физика се бави разним видљивим и невидљивим облицима кретања, па у њено поље спада и проучавање дејстава тијела и предмета на људска чула, јер се и та дејства или рецепција дејстава одвијају као кретање. Морална филозофија се бави људским страстима, а страсти заправо представљају извјесне облике атракције и репулзије, односно врсте кретања ума, па је „разлог због којег их се разматра након физике тај што су

⁹⁸ *De corpore*, 73; *De Cive*, 60; *Levijatan*, 4.

⁹⁹ *De corpore*, 73

¹⁰⁰ Хобс је све науке разврстао у два главна дијела филозофије – *природну* и *грађанску*. Све науке које изучавају природна тијела спадају у *природну филозофију*, а оне које изучавају државу (која је вјештачко тијело) спадају у *грађанску филозофију*. *Грађанска филозофија* се тако састоји од етике и грађанске филозофије у ужем смислу, тј. политике. (*De Corpore*, 11)

њихови узроци у чулним осјетима и имагинацији, а ови су предмет разматрања физике.¹⁰¹ Грађанска филозофија, међутим, може да се изучава након моралне филозофије, слиједећи установљени поредак наука, али и одвојено од ње (а тиме и свих других природних наука које јој у систему претходе), јер су принципи за којима трага доступни и на „пречи“ начин, а не само синтетичком дедукцијом из најопштијих првих принципа.

Човјеково дјелање и понашање, а то је оно за шта је грађанска филозофија заинтересована, произилазе из страсти које су сваком од нас непосредно познате из искуства и доступне интроспекцијом. Отуда за познавање и разумијевање њихових принципа, као и закључивање на основу њиховог познавања, није нужно да кренемо од првих и најопштијих принципа геометрије (иако се из њих „морају моћи“ извести), довољно је само да пажљиво и досљедно анализирамо сопствено искуство и тиме ћемо увидјети принципе који му леже у основи. На основу резултата добијених таквом анализом, у синтетичком кораку можемо демонстрирати нужност успостављања државе, као и њеног одговарајућег уређења (у смислу обавеза поданика и прерогатива власти), а да се при том геометрија или физика не морају чак ни познавати.¹⁰² Довољно је само руководити се правилима (аналитичко-синтетичког) метода, и исправни резултати из анализе страсти, несумњиво компатибилни са „најопштијим првим принципима“, не би смјели изостати.

Наше страсти се, према томе, могу посматрати и изучавати двоструко, а од одабраног приступа страстима зависи и очигледност везе између природног и политичког поља, не и њено постојање. Уколико их се посматра у њиховом поријеклу и начину функционисања – као механистички схваћена кретања чији принципи се изводе из највиших принципа геометрије, утолико је и поље политичког, које је у потпуности одређено нашим страстима, у блиској и очигледној вези са пољем природног, и то нам јасно посредује Хобсова разрађена теорија страсти у *De Homine*. С друге стране, уколико страсти посматрамо из непосредног искуства и само у свјетлу њихових посљедица или учинака, истраживање и утврђивање основних политичких принципа из наших страсти

¹⁰¹ *De Corpore*, 72/73.

¹⁰² Исто, 74.

може стајати и прилично самостално у односу на претходеће науке у систему, тј. поље политичког не мора бити у очигледној блиској вези са физиком, односно геометријом, нити захтијевати њихово познавање. То што се политика донекле и може изучавати самостално, ипак не значи да је веза између природног и политичког поља произвољна, усиљена, лабава или непостојећа:

„Човек није само *природно* тело, већ и део државе или (како ја то кажем) део *политичког тела*; због тога се мора посматрати и као човек и као грађанин, то јест први принципи физике морали су да се споје са принципима политике (...)“¹⁰³

Ово спајање принципа физике са принципима политике, тј. експлицитно повезивање два научна поља – природног и друштвеног, Хобс проводи управо преко етике, тј. разрађене (механистичке) теорије страсти садржане у *De Homine*.¹⁰⁴ Релативном самосталношћу политике заправо се само уважава извјесна специфичност њеног предмета која заиста постоји, али ипак није толика нити таква да би ова два поља могла оправдано стајати одвојено. Свакако није без значаја да Хобс горње ријечи о повезивању ових поља пише након што је написао сва три главна политичка списа, чиме се још једном засвједочава блиска повезаност природног и политичког поља, или макар Хобсова увјереност у исту.

Хобсов често понављани захтјев да се у (свакој) правој науци увијек почиње од најопштијих првих принципа, те тврдња да у случају политичке науке ово није нужно, по свему судећи нису узајамно искључиви, а разлог и објашњење су троструки: леже у резултату истраживања, двострукости карактера метода, те специфичности истраживаног поља. Прво, резултат у виду нужности успостављања апсолутне државе, њених овлаштења и одговарајућих обавеза поданика потпуно је исти и не мијења се, било да у истраживању кренемо од најопштијих првих принципа геометрије, тј. од почетка, или од анализе

¹⁰³ *De Homine*, 25. (Епистоларна посвета из 1658)

¹⁰⁴ *De Homine* је етичко дјело које се у оригиналној замисли система требало појавити након *De Corpore* а прије *De Cive*. Међутим, из већ поменутих разлога грађанског рата, али и Хобсове исцрпне и исцрпљујуће кореспонденције са другим научницима на пољу природних наука, као и јавног одговарања на реакције неких од савременика на његове идеје, ово дјело је објављено посљедње, тек 1658.

непосредног искуства самих страсти, тј. „из средине“. Све док резултати нису у колизији са најопштијим првим принципима, тј. све док се, уколико би се то жељело, могу непротиврјечно, оправдано и досљедно из њих извести, или довести у везу с њима – Хобс не види противрјечност. Друго, метод је такав да дозвољава кретање у оба смјера (тамо гдје је то могуће), па се у истраживању може кренути синтетички, демонстрирајући из првих принципа геометрије, али и аналитички, полазећи од страсти чијом анализом опет долазимо до основних политичких принципа на основу којих приступамо синтетичком кораку извођења њихових консеквенци. Треће, поље друштвеног/политичког специфично је утолико што је човјек архитект, извођач и „материја“ изградње државе, па је у истраживању овог вјештачког тијела могуће и сасвим оправдано кренути од човјека, тј. непосредног познавања његових страсти које одређују његово дјелање, и тако задобити политичке принципе, а да њихово извођење или разумијевање не зависи од познавања свих претходећих наука у систему, тј. не зависи од знања о страстима као одређеним облицима кретања и њиховим специфичностима, иако оне то јесу. Све што је потребно знати о страстима, а што је релевантно за постизање политичког знања, заправо се нимало не ослања на њихову механичку природу или поријекло.

Управо ће ово извјесном броју аутора, попут Сорела (Tom Sorell), послужити као аргумент за тврдњу да је политика лабаво или никако повезана са пољем природних наука. Ако страсти, као извјесни облици кретања ума, и јесу механичке природе, знање о томе да јесу механичке природе, тј. да су *кретања*, ни на који начин није нужно да би се постигли/разумјели принципи политике.¹⁰⁵ Довољно је знати шта страсти без икаквих ограничења принуде чине, и до чега доводе, док знање за њих као за механистички схваћене врсте кретања (ума) не мијења дословно ништа у погледу разумијевања њихових политичких импликација, тј. нужности закључка о успостављању државе са (готово) неограниченом влашћу и дужношћу поданика да се беспоговорно покоравају. У том случају, тврди Сорел, тешко је уочити икакву озбиљнију повезаност између ова два научна поља, а камоли њихово јединство. У прилог ставу да су грађанска и природна филозофија ипак одвојени подухвати, те да је њихово повезивање у

¹⁰⁵ Tom Sorell, „Hobbes's scheme of the sciences“, 56.

најмању руку усиљено, Сорел наводи и то да није без значаја што је разрађена теорија о страстима изостала у једном од три главна политичка списка, и то у *De Cive*, који је „увијек био Хобсова преферирана верзија представљања његове грађанске науке.“¹⁰⁶ Иако Сорел своје резервације о повезаности природног и политичког поља износи врло утемељено, овај посљедњи аргумент би се могао и обрнути, па у прилог ставу о повезаности ових поља констатовати сљедеће: можда није без значаја што је разрађена теорија страсти присутна у два од три главна политичка списка – и то у првом и посљедњем.

Поменуто Хобсово преферирање *De Cive*, међутим, има сасвим конкретне разлоге који се нимало не тичу везе између ова два научна поља. Хобс дјело пише и првобитно намјењује уско научној заједници/публици, прије свега, па се дичи чистим, апстрактним језиком и логицирањем минимално оптерећеним описима или литерарним украсима. У том смислу дјело је сачињено по највишим и најчистијим научним стандардима, и Хобс не може бити поноснији. Такође, у ауторовом предговору читаоцу у *De Cive*, Хобс експлицитно каже да га је неминовност надлазећег грађанског рата приморала да „стигне прво оно што је посљедње по реду“, те да је управо то разлог што је дјело „срочено тако да буде засновано на сопственим принципима довољно познатим из искуства да му нису потребни претходни делови као увод.“¹⁰⁷ Разлози за изостанак теорије страсти из *De Cive*, како видимо из реченог, нису нужно теоријског, него су прије историјско-прагматичког карактера.¹⁰⁸

Овдје би на дјелу била, напосто, економија напора и изгледност постизања циља, поготово у ситуацији када се шира, а не само научна јавност настоји на све начине убиједити да је држава којој се дугује апсолутна послушност нужна, и да једино у том облику може да испуни своју сврху. Тема је то која у датим околностима захтијева извјесну деликатност и хитноћу, па ако ће њеној убједљивости и лакшем прихватању помоћи да се изоставе дужи и комплекснији кораци повезивања са свим осталим наукама, за које сви потенцијални читаоци немају нужно слуха, довољно широког образовања или

¹⁰⁶ Исто, 57.

¹⁰⁷ *De Cive*, 60.

¹⁰⁸ Четири мјесеца након објављивања овог дјела, рат којег се Хобс прибојавао и због којег је напустио Енглеску, почиње.

времена, утолико је ствар оправдана. Колико год да му је важно да се представи научној јавности (у којем случају је лако показати како се и грађанска филозофија доводи у везу са највишим првим принципима, те свједочи јединству система и генијалности примјењене методе), толико му је важно и да што прије и убједљивије допре до што већег броја читалаца (у чему позивање на непосредно познавање страсти сваког појединачног човјека свакако може помоћи, прије него ли први принципи геометрије и природни закони кретања). Чињеница да страсти у свом извору и суштини представљају извјесне облике кретања, у овом случају напросто није релевантна обзиром на циљ који спис има пред собом – избјећи грађански рат.

Иако је Хобсово објашњење могућности аутономије грађанске филозофије смјерало на то да покаже како она не производи противрјечности у погледу јединства система и установљене хијерархије наука, ствар је далеко од разријешене. Интерпретативна литература подједнако убједљиво и озбиљно показује, на једном полу лепезе, како су у питању двије међусобно лабаво повезане или потпуно неповезане концепције, али исто тако, на њеном другом полу, како је веза међу њима неразлучива јер се метод природних наука директно и без модификација релативно успјешно примјењује и на објашњење људске политичке стварности. Заступници сваке од ових теза имају врло озбиљне и убједљиве аргументе, у тој мјери да утемељеност аргументације такође признају једни другима и тамо гдје директно опонирају једни другима. Питање, свакако, није ни било погодити Хобсову намјеру, она је прилично очигледна - нису то два одвојена свијета упркос специфичностима, него процијенити (не)успјелост извођења и (не)оправданост примјене суштински математичког и нефлексибилног метода на пољу друштвене стварности, на којем увијек дјелује већи и непредвидљив број чинилаца баш зато што се мора рачунати са људским страстима и вољом.

Хобс је овај проблем, којег је итекако био свјестан, настојао превазићи детаљном анализом свих људских страсти и одлика, анализом која би била тако свеобухватна да јој не би промакло ништа што би се касније могло појавити као неурачунати реметилачки фактор, што би му коначно дозволило да дедукује такво уређење које би могло узети у обзир чак и евентуалне несводиве преостатке

људске слободе, те их успјешно амортизовати. Овако тражена извјесност људске праксе није се могла постићи ослањањем на уобичајена морална мњења, разна митска или религијска објашњења човјековог поријекла, одлика и сврхе, његовог повлаштеног природног положаја и сл. Хобс је, како каже Вајнбергер (Weinberger), био „двоструко у праву кад је локус политичког проблема пронашао у проблему природне супериорности.“¹⁰⁹ Управо у таквим схватањима човјека, баштињеним још од антике, добрим дијелом лежи и разлог грешака и неуспјеха свих дотадашњих теорија о друштву и његовој успјешној организацији - поред одсуства одговарајућег метода, наравно.

Овакве грешке могу се избјећи само непристрасном и беспопштеном анализом човјека какав јесте као дио природе, без икаквих претпоставки његовог вишег поријекла, сврхе или одлика, искључиво одговарајућим методом који се састоји у досљедном логицирању темељеном на јасним и извјесним принципима. Уколико треба да се уреди стварност у којој постојимо и дјелујемо, онда морамо поћи управо од човјека какав у тој стварности јесте, а не од тога каквим га се замишља да јесте или прижељкује да буде. Хобс то настоји постићи декартовском разградњом свог објекта истраживања – људске политичке стварности. Објект се, дакле, мора свести на последње, неразградиве елементе (појединце у природном стању) и почевши од њих поуздано и пажљиво, поштујући принцип извјесности, изградити чврсту, поуздану и неупитну цјелину (у виду апсолутне државе, како се код Хобса испоставило).

Проблем који је много већи, и којег је Хобс свакако свјестан, јесте како људе обавезати на понашање које резултати истраживања испостављају као научну истину, јер ни истине геометрије неће спријечити сукоб из интереса страсти:

„Из два основна дела природе, Разума и Страсти, насташе две врсте учења, *математичко* и *догматско*: прво је слободно од свих контроверзи и спорова, јер се састоји само у поређењу кретања и бројки; и ту се истина и интерес људски не сударају: но, у овом другом нема ничега што спору

¹⁰⁹ J. Weinberger, "Hobbes's Doctrine of Method." *The American Political Science Review* 69, no. 4 (1975): 1338.

није подложно, јер оно пореди људе и меша се у њихово право и добит; а ту, колико је често разум против човека, толико је и човек против разума.“¹¹⁰

Рјешење је да се научне истине и резултати презентују као преферибилни, тј. од највише користи нашим страстима и интересима, а да се поред тога пронађе и задовољавајући начин гаранције и спровођења ових преферибилних понашања. И то је управо оно што анализом природног стања Хобс настоји постићи: вођени страстима и интересом за самоодржање, људи завршавају у свеопштем међусобном рату који поништава саму сврху самоодржања; разум, с друге стране, предлаже законе којима ћемо се избавити неизвјесности природног стања, постићи мир формирајући државу и тиме увећати шансе за самоодржање, па чак и угодан живот, али налаже и апсолутну послушност власти, те неограничену моћ државе као нужан услов и средство одржања стања мира. У најбољем је интересу самоодржања, дакле, формирати државу одричући се природног права на све, заузврат ће сама та држава на коју права преносимо држати под контролом разорне учинке наших страсти и гарантовати мир.

Хобс у оваквом свом приступу не види никакав атеизам, никакву јерес, ништа „што би било противно речи Божјој, или добрим обичајима, или ичег што би водило ремећењу јавног мира.“¹¹¹ Напротив, за Хобса је схватање политичке филозофије које је развио коначно права наука вриједна универзитетског поучавања, у чију корисност (у погледу могућности обезбјеђивања мира) и изврсност (у погледу начина извођења) није сумњао ни тренутка. Ова самоувјереност, испоставиће се, била је без покрића, барем кад је у питању рецепција његових ставова међу савременицима у седамнаестом вијеку, али и током читавог наредног вијека.¹¹²

¹¹⁰ Thomas Hobbes, „Human Nature, or the Fundamental Element of Policy“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol.IV, William Molesworth (ed.) (London: John Bohn, 1840), епистоларна посвета из 1640. (превод наведен према Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštackom čoveku“, 29/30). Упоредити такође и *Levijatan*, 89.

¹¹¹ *Levijatan*, 620.

¹¹² Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, 147.

2. ХУМАНИСТИЧКО НАСЛИЈЕЋЕ И ИСТОРИЈА

2.1. Хобс и ренесансни скептицизам

Опште политичко и друштвено стање у Европи и Енглеској крајем шеснаестог и почетком седамнаестог вијека турбулентно је, напето и обиљежено бројним политичким и вјерским сукобима. Пропаст италијанских република, шпанско контролисање поменутих република војним пријетњама, уцјенама и подмићивањем, империјалистичка експанзија те вјерски и политички сукоби и ратови широм Европе након реформације,¹¹³ компромитовали су идеал части и моралности удружених са политиком, те идеал републике као такве, а пољуљали су и вјеру у све моралне и политичке претпоставке епохе, те довели у питање све њене универзалне истине и вриједности. Ово резултира и промјеном духовне климе у којој хуманистичке идеале ране ренесансе смјењује вал скептицизма, а огледа се и у оживљеном интересу за класични скептицизам и стоицизам, као и генерално за класичне ауторе који боље кореспондирају са непосредним политичким и друштвеним искуством.¹¹⁴

Ако су се неке претходне генерације, због сопствених идеала које су живјеле или вјеровале да су могући, заносиле Цицероном и његовом визијом историје, касни 16. и 17. вијек окрећу се Тукидиду и Тациту, те њиховом начину писања историје, у којем акценат није на уљепшавању и прилагођавању историјских чињеница, реторичкој префињености и узвишености израза, већ на

¹¹³ За разлику од Европе у којој су вјерски ратови бјеснили, постојећа напетост између католицизма и протестантизма у Енглеској није одмах резултирала и вјерским ратовима, иако је играла велику улогу у политичким сукобима који су се углавном одвијали кроз смјењивање владара приклоњених католицизму или протестантизму. Друга половина 16. вијека у Енглеској је обиљежена владавином краљице Елизабете I, која је била прилично омиљена и чију владавину одликују блиска сарадња са парламентом, економска стабилност и просперитет, културни процват те неки вид вјерске толеранције. Велики проблеми и политичке напетости отпочињу у првој половини 17. вијека, када након Елизабете I на трон долазе Џејмс I, а онда и његов син Чарлс I, који су покушали ограничити права парламента те за себе приграбити апсолутну власт. Ова растућа напетост између парламента и круне око права на власт на крају је резултирала грађанским ратом који почиње 1642. године.

¹¹⁴ Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 5-14.

реализму приказа који је у потпуности лишен „моралистичких илузија“.¹¹⁵ Схватање историје која нас на основу прошлог искуства поучава понашању у садашњости и опомиње у погледу будућности, идеализујући одређене вриједности и начин живота те прилагођавајући представљање историјских догађаја овим вриједностима, преокреће се у скептички аргумент против сваког тврђења вјечних и правих вриједности. Наиме, ако нас историја ичему учи, онда је то потпуни релативизам и несталност било каквих универзалних вриједности и идеала. Отуда и тако огорчен израз потпуног разочарења и губитка вјере у било какве универзалне вриједности код Монтења, Паскала или Јустуса Липсијуса, који са много ироније и врло резигнирано говоре о истини, правди или врлинама којима су границе планине, ријеке или временске епохе.¹¹⁶

Ни Хобс није остао неокрзнут тектонским поремећајима епохе, без обзира на привилегован, релативно заштићен и удобан живот који је водио. Управо му је позиција сарадника, секретара, татора, финансијског представника, сапутника и савјетника, које је повремено или најчешће паралелно обављао код Кавендиша,¹¹⁷ као и краткотрајно асистирање Френсису Бекону, омогућило привилегован увид у све актуелне политичке проблеме и дилеме, као и непосредан увид у нова духовна и научна струјања епохе. И то не само у родној Енглеској, него и на простору Европе коју је са овом племићком породицом у неколико наврата и на дуже периоде походио.

На првом таквом пропутовању Хобс се, заједно са својим штићеником Виљемом Кавендишем, будућим другим ерлом од Девоншира, нашао и у Венецији, и то највјероватније око 1614. године.¹¹⁸ Сустрет са водећим

¹¹⁵ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012), 80-81.

¹¹⁶ Quentin Skinner, “Hobbes on Rhetoric and the Construction of Morality” у *Visions of Politics*, 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 109-113; Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, 5-14; A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 81-82; Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 41-56.

¹¹⁷ Кавендиши су били велика, богата, угледна, врло утицајна те политички и војно активна аристократска породица са титулом ерлова од Девоншира и ерлова од Њукасла. Хобс је намјештење код лорда Виљема Кавендиша, касније првог ерла од Девоншира, добио одмах по завршетку студија, 1608. године, и уз краткотрајне прекиде остао у служби исте породице близу 70 година, све до смрти 1679. године.

¹¹⁸ Постоји мањак података о Хобсом животу у периоду између 1610. и 1615. године. Па иако се посјета Венецији одиграла у том периоду, тачна година или период саме посјете предмет је нагађања. Мартинич, међутим, преко индиректне архивске грађе у виду плаћених рачуна из тог

политичким писцима и политичарима Венеције тога доба,¹¹⁹ који су били укључени у борбу против папске доминације Венецијом, те били заинтересовани за енглеска искуства по истом питању, резултирао је дуготрајном, интензивном и екстензивном кореспонденцијом између Венецијанаца и Кавендиша након повратка у Енглеску, у којој је Хобс играо кључну улогу.¹²⁰ Наиме, сва писма која су долазила из Венеције Хобс је преводио са италијанског на енглески да би их његов послодавац могао читати, док је истовремено асистирао Бекону, преведећи неке од његових есеја на латински. Чак је и Хобсово асистирање Бекону резултат „притиска“ Венецијанаца који су, веома заинтересовани за његове ставове по питању атеизма, тражили од Кавендиша да Бекону обезбиједи помоћ и сарадника не би ли се убрзало превођење Беконових дјела на латински и тиме учинило доступним европским читаоцима.¹²¹

Тај непосредан увид у размишљања и проблеме венецијанских политичара првобитно му је и скренуо пажњу на неадекватност класичног хуманистичког приступа политици и писању историје базираном углавном на Цицерону и моралистичкој улози историје, те усмјерила његову пажњу на Тацита и Тукидида као далеко инструктивније ауторе.¹²² Отуда, по свему судећи, и његов превод Тукидида на енглески језик 1629. године, који је пропраћен врло надахнутим предговором у којем Хобс издваја и наглашава све Тукидидове врлине како историчара, прије свега у погледу вјерног и чињеничног преношења догађаја без икакве пристрасности или идеолошких прилагођавања, који су иначе били класична препоручена норма историјског приказивања догађаја. Овај превод и пратећи предговор су дјело којим се Хобс први пут представља научној публици, и то као врстан филолог, преведећи „ноторно тешког Тукидида“ директно са

периода и сл. прилично увјерљиво смјешта ову посјету у 1614. годину. Вид. А. Р. Martinich, *Hobbes: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 29-30.

¹¹⁹ Fulgenzio Micanzio, а посредно и Paolo Sarpi, Вид. А. Р. Martinich, *Thomas Hobbes* (London: Macmillan Education UK, 1997), 5-6.

¹²⁰ Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, 5-14, А. Р. Martinich, *Thomas Hobbes*, 5-6.

¹²¹ Richard Tuck, исто

¹²² Ричард Так (Richard Tuck) скреће пажњу на то да су Венецијанци, без обзира на уважавање Тацита, ипак промовисали и фаворизовали изучавање Тукидида, управо зато што је његов приказ сукоба Атине и Спарте много боље кореспондирао са проблемима италијанских модерних република и покушаја разумијевања узрока њихове пропасти. Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, 5-14.

грчког и демонстрирајући у најбољем свјетлу своје хуманистичко образовање и настројеност.¹²³

2.2. Хобс и ренесана хуманистичка наука

Хобсово рано образовање било је сконцентрисано око класичних језика (и реторике¹²⁴), у којима је бриљао,¹²⁵ а интерес за *Studia Humanitatis* слиједио је и касније на универзитету (у мјери у којој је то било могуће и доступно обзиром на тада доминантан аристотелијанско-схоластички курикулум), као и након формалног окончања образовања, када Хобс са великим жаром и посвећеношћу самостално надокнађује све пропуштено.¹²⁶ Такође, у свом „професионалном“ животу татора у племићкој породици Кавендиш, Хобс је углавном био сконцентрисан на исту тематику, о чему свједочи силабус који је саставио за једног од својих штићеника а који се, поред мањег и повременог удјела аритметике, географије и логике, највећим дијелом састојао од граматике, реторике и поезије.¹²⁷ Његови први писани кораци били су управо преводилачки и поетски, те је интерес за преводилаштво и изражавање у стиху, за које је имао изванредан таленат, задржао читавог живота.

¹²³ Претходно постојећи превод овог дјела на енглески, онај Томаса Николса (Thomas Nicolls) из 1550. године, био је сачињен према француском преводу са латинског превода овог Тукидидовог дјела. Хобс се подухватио тешког и изазовног задатка да ово дјело преведе на енглески језик директно са грчког изворника, чиме се моментално етаблирао као врстан филолог. Више у Quentin Skinner, “Hobbes and the Humanist Frontispiece”, у *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 247.

¹²⁴ У Елизабетанским школама тог времена, које је и Хобс похађао, уобичајени курикулум састојао се од интензивног увјежбавања у класичним језицима и реторици. Иако о Хобсовим успјесима на пољу савлађивања латинског и грчког постоје биографска свједочанства (Хобсов биограф Обри наводи да је овај са само четрнаест година превео Еурипидову *Медеју* са грчког на римски јамб), за претпоставити је да је имао прилично успјеха и са реториком. Више у Quentin Skinner „Hobbes’s changing conception of civil science“ у *Visions of Politics*, 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 67.

¹²⁵ Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, 1.

¹²⁶ Скинер врло опширно и уз велики број детаља реконструише тај период Хобсовог “самонауковања”, отприлике између 1615. и 1628. када се он, након намјештења код Кавендиша, посвећује пажљивом изучавању сваког од пет научних поља тзв. *Studia Humanitatis*. Quentin Skinner, “Hobbes and the Studia Humanitatis” у *Visions of Politics*, 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 40-45.

¹²⁷ Исто, 47.

Хобс је, како то каже Скинер, одњегован на хуманистичким идеалима, што није било без посљедица по његов интелектуални развој, без обзира што се као мислилац формирао углавном у противставу према њима. На први поглед, могло би изгледати да Хобс врло јасно и безболно раскида са хуманистичком традицијом, обзиром да се као оригиналан мислилац појављује 1642. године дјелом којим је потпуно негира – *De Cive*. Отворено одбацивање Аристотела, схоластике, његова чувена аисторичност у политичкој теорији, те инсистирање на геометријском методу и строгој синтетичкој дедукцији из принципа, деградирање историје њеним избацивањем из подручја наука, сцијентистичко уздизање природних наука, па и сопствено бављење и допринос који је дао природним наукама, те заснивање политичке науке на математичком методу говоре у прилог томе.

Пажљивије посматрање, међутим, открива да Хобс током читаве своје каријере преводи (са класичних језика), паралелно пише на латинском и енглеском, размишља и пише о историјској дисциплини, њеном смислу, улози и задацима, обилато и смишљено се користи класичним реторичким средствима, те се с лакоћом и континуирано изражава у стиховима, на латинском и енглеском подједнако. Ово свакако нису само преостаци његовог хуманистичког образовања који се задржавају на нивоу навике или хобија, него прије показатељ да је његова хуманистичка позадина постојано присутна у његовом каснијем стваралаштву, а могуће и да је у неким сегментима чак и значајно обликовала његово касније мишљење, иако то на први поглед није лако уочљиво.

Овом тзв. „хуманистичком периоду“ Хобсовог живота и науковања посвећивано је размјерно мало пажње у истраживањима, изузев биографских, те се није слиједила линија која би озбиљније истражила утицај ренесансних хуманистичких идеја на Хобсов интелектуални развој, нити њихово присуство и улогу у његовим каснијим дјелима. Чак и само утврђивање и именовање једног таквог периода, као и говор о њему, продукт је релативно новије интерпретативне литературе, упозорава Скинер. Разлог, по свему судећи, лежи у чињеници да Хобсова званична научна продукција и почиње у периоду кад се већ увелико окренуо природним наукама, те по њиховом узору покушао засновати и политичку науку. Он се као оригиналан мислилац, и то природнонаучне

провенијенције, појављује 1642. године, дјелом из политичке теорије за које тврди да је потпуно нова наука, заснована на геометријском методу и противстављена цјелокупној дотадашњој традицији третирања ове проблематике. Та традиција заснивала се на непреиспитаним ставовима ауторитета из прошлости, уз преузимање смјерница политичког живота из историјских примјера. Отуда и уобичајено, а по Скинеру погрешно или макар непотпуно представљање Хобса као мислиоца у цјелини обликованог новом природном науком седамнаестог вијека.¹²⁸

Овај превид и истраживачку празнину у приступу Хобсу покушали су, махом од краја седамдесетих година двадесетог вијека на овамо, исправити различити интерпетатори. Неки од њих су примијетили и нагласили да је Хобс у свом интелектуалном развоју прошао кроз „хуманистички период“ прије природнонаучног „окрета“¹²⁹ који почиње од 1630. године (Штраус, Реик, Џонстон, Так), други су се потрудили око тога да поближе испитају однос Хобсовог раног науковања и ренесансних *Studia Humanitatis*, те да утврде ренесансне изворе неких од кључних Хобсових тема (Шуман, Пелегрини), а сам Скинер је себи ставио у задатак да истражи не само у којој мјери се Хобсово рано науковање заправо поклапа са хуманистичким идеалом *Studia Humanitatis*, него и у којој мјери Хобсови радови настали у периоду прије преломног *De Cive* утјеловљују хуманистички идеал како филозофски текст треба да буде структуриран и представљен, те у којој мјери је ова хуманистичка залеђина оставила трага у Хобсовој политичкој теорији.¹³⁰

Хобсов „окрет“ према природним наукама, који се истовремено одвија и као жесток окрет против хуманистичког наслијеђа, мотивисан је колико упознавањем и детаљним изучавањем геометрије „као водича у умијећу резоновања“, толико и научним експериментима који су провођени на имању ерла од Њукасла, са којима је Хобс био директно упознат јер јер је за поменутог ерла Хобс кратко радио око 1630. године. Из Хобсове кореспонденције познато је да се радило о експериментима који су се тicali кретања и оптике, прецизније боја,

¹²⁸ Исто, 38

¹²⁹ Ријеч је о окрету у Хобсовим интересовањима, а не о некаквом теоријском или мисаоном окрету у већ изграђеном учењу.

¹³⁰ Исто 38/39; Skinner, Quentin, *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 3.

феномена свјетла и његовог преламања, за које је Хобс касније тврдио да их је у неком тренутку (око 1636. године) и сам проводио.¹³¹ Трећи разлог или снажан подстицај, а према Скинеру и одлучујући, јесте његово успостављање контакта са Мерсеном 1635/36. године, који резултира „готово опсесивним занимањем за законе физике, а прије свега за феномен кретања.“¹³²

Хобс је несумњиво обликован, одушевљен и инспирисан природним наукама, дао је чак и сопствени допринос истим, али концентрисањем само на тај доминантан сегмент његовог интересовања, превидјело се све оно што од хуманистике код њега ипак перзистира, што обиљежава његова дјела чак и тамо гдје настоји бити геометријски „најнаучнији“, те у одређеној мјери такође обликује његову мисао и њен израз. Хобс се на прави начин може разумјети и адекватно интерпретирати тек кад се, поред евидентне природнонаучне савремености његових филозофских идеја и дјела, узме у обзир и његова суптилније присутна хуманистичка „прошлост“.

Окрећући се против читавог наслеђа традиције, одлучно га одбацујући у свом заснивању нове политичке науке, барем два елемента тог хуманистичког наслеђа наћи ће своје мјесто у његовом дјелу и мишљењу након природнонаучног окрета – то су реторика и историја. Ови елементи међусобно су повезани, обзиром да у хуманистичком разумијевању реторика диктира начин писања и приказивања историјских догађаја, и оба ова елемента су важна управо са становишта Хобсовог политичког наука.

¹³¹ Quentin Skinner, “Hobbes's Rejection of Eloquence” у *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 251.

¹³² Исто, 253.

2.2.1. Употреба реторичких средстава

Као два најистакнутија трага класичне реторике у Хобсовим каснијим списима Скинер идентификује, прво, његов трајни интерес за визуелно представљање политичких идеја, и друго, прикључивање амблематских насловних илустрација дјелима из политичке теорије, као и преводима класичних текстова.¹³³ Ова прва тачка прилично добро кореспондира са препорукама класичне реторике у погледу најбољег начина да се убједљиво представи сопствени аргумент и тако придобије публика. Један од тих начина је и цицероновски налог да се „*logosu* дода *pathos*“, тј. да се у излагању аргумента води рачуна о пажљивом и усмјереном побуђивању емоција публике која би се тако „привољела“ нашој истини.¹³⁴ Најефектнији начин, опет, да се утиче на емоције публике јесте да се вербални аргумент представи сликовито, тј. тако живописно и непосредно да публика може готово да га види. Једна од техника којима се то најбоље може постићи је употреба разних стилских фигура – поређења и метафоре, прије свега.¹³⁵

Сви ови реторички елементи и препоруке у великој мјери су присутни у Хобсовом представљању аргумената у његовим политичким списима. Довољно је присјетити се врло упечатљиве „вербалне слике“ природног стања у *Левијатану*, гдје је Хобсов опис свих зала овог стања толико живописан и убједљив да се пред њим не може остати равнодушним. Хобс дословно слика ситуацију у којој нема сигурности, језика, објделавања земљишта, тековина науке, морепловства, трговине итд, те у којој влада искључиво страх и опасност од насилне смрти, а људски живот је „усамљенички, сиромашан, опасан, скотски и кратак.“¹³⁶ Овако детаљна и живописна слика свакако није била нужна за излагање самог аргумента, што се добро види из *De Cive* у којем се овај аргумент први пут и појављује, али у много сведенијем, хладнијем и одмјеренијем облику. Начин на који се исти аргумент поново износи у *Левијатану*, и то девет година

¹³³ Quentin Skinner, “Hobbes and the Humanist Frontispiece”, 222.

¹³⁴ Исто

¹³⁵ Skinner, Quentin. “Hobbes's Practice of Rhetoric” у *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 382/383.

¹³⁶ *Leviathan*, 109.

касније, свједочи о потпуно свјесној примјени реторичких препорука или некој врсти предомишљаја¹³⁷ у односу на претходне презриве ставове, прије него ли о несвјесном преостатку хуманистичке прошлости.

Такође, кроз читав *Левијатан* често се наилази на дијелове у којима Хобс, у складу са реторичким узусима визуелности, људима нешто „предочава“, гдје се разумијевање изједначава са виђењем а заблуде са бивањем заслијепљеним, гдје говори о духовном мраку или помрчини, док сопствене задатке често описује као освјетљавање, расвјетљавање или растјеривање мрака и сл.¹³⁸ Овај ефекат визуализације написаног код читалаца Хобс најчешће постиже употребом различитих стилских фигура, поготово метафоре, коју обилато користи нарочито у *Левијатану*, а против које у том истом *Левијатану* експлицитно пише као о злоупотреби језика:

„Приликом доказивања, саветовања и сваког строгог истраживања истине расуђивање је све [...]А што се тиче метафора, оне су у овом случају попуно искључене. Јер кад знамо да оне отворено исказују обману, допустити њихову употребу приликом саветовања или резоновања било би очигледно лудило.“¹³⁹

Проблем са метафором је што она представља свјесну и намјерну погрешну употребу ријечи, тј. употребу ријечи у посве другом значењу за које смо свјесни да није њено право значење. У петој глави *Левијатана* Хобс таксативно наводи седам разлога или узрока апсурдности, од којих су сви различити облици погрешне или неопрезне употребе ријечи. Употреба метафоре и других реторичких фигура појављује се као шести разлог¹⁴⁰ и илустрована је са пут *иде* или *води*, уз коментар да је сасвим јасно како пут не може никуд да иде. Иако такву употребу метафоре сматра прихватљивом у свакодневном говору, Хобс је експлицитно искључује из науке. Утолико изненађује што само неколико

¹³⁷ Quentin Skinner, “Hobbes's Practice of Rhetoric”, 376.

¹³⁸ Quentin Skinner, “Hobbes and the Humanist Frontispiece”, 255.

¹³⁹ *Levijatan*, 59.

¹⁴⁰ Остали разлози су редом: одсуство метода, давање имена тијела узгредним својствима, давање имена узгредних својстава тијела изван нас узгредним својствима нашег сопственог тијела, давање имена тијела именима и говорима, давање имена узгредних својстава именима и говорима, те употреба бесмислених имена, тј. ријечи која ништа не значе. *Levijatan*, 35/36.

пасуса касније сам употребљава нешто слично кад каже да је *разлог корак а наука пут*, иако је, претпоставимо, јасно да разум/разлог није и не може бити никакав физички покрет ногом, нити је наука нека врста саобраћајнице или установљеног правца физичког кретања¹⁴¹.

Одмах у слjedeћој реченици, након што је и сам управо употребио поменути метафору, Хобс се још једном осврће на метафоре и „бесмислене и двосмислене речи“ као на *ignes fatui*, гдје је закључивање помоћу њих лутање међу апсурдностима а резултат таквог закључивања свађа и побуна.¹⁴² Хобс, сасвим очигледно, није био начисто како да се јасно позиционира око овог проблема, отуда и тако очигледне недоследности које нису могле бити резултат непажње, обзиром да је Хобс био врло педантан, организован и систематичан мислилац и излагач. За неког ко је толико и тако експлицитно писао против употребе метафоре у размишљању и научном извођењу, Хобс ју је изненађујуће обилато користио, у тој мјери да је чак и дјело у којем се на њу овако отворено обрушава насловио управо једном метафором - *Левијатаном*.

Реторичке препоруке Хобс је пратио и примјењивао у још једном сегменту, оном који налаже да се сам аутор прво мора представити публици вриједним њихове пажње и повјерења, уколико смјера на то да је придобије за своје идеје.¹⁴³ Два су предложена начина на које се то може успјешно учинити, а Хобс у својим политичким списима примјењује оба. Први, цицероновски начин,¹⁴⁴ који налаже да аутор обећа како ће изнијети нешто у исто вријеме ново и вриједно пажње, а што је истовремено корисно и важно за државу; други, квинтилијански,¹⁴⁵ да аутор тврди потпуну непристрасност у предмету о којем се расправља, као и да се представи особом од интегритета чијим ставовима се може вјеровати у погледу скромности и одмјерености.

¹⁴¹ *Левијатан*, у којем све ово износи, представља дјело које претендује на то да буде научног карактера, па би као такво требало да је далеко од било каквог свакодневног говора у којем се употреба метафоре толерише.

¹⁴² *Levijatan*, 35-38.

¹⁴³ Цијели овај пасус ослања се на Quentin Skinner, "Hobbes's Practice of Rhetoric", 376-377.

¹⁴⁴ Ријеч је о препоруци из класичног уџбеника реторике који је традиционално приписиван Цицерону (*Rhetorica ad Herennium*), док су новији приређивачи склонили да то дјело припишу непознатом аутору.

¹⁴⁵ Quintilian, *Institutio oratoria*

Скинер скреће пажњу да оваквој Хобсовој самопромоцији свједочимо како у епистоларној посвети *Левијатана*, тако и у предговору ревидираном издању *De Cive* из 1647. године.¹⁴⁶ Тај предговор започиње Хобсовим директним обраћањем читаоцу у високом реторичком стилу, у којем себе представља аутором који испуњава све потребне критеријуме да би му се поклонило повјерење - било да су у питању важност и корисност предмета којим се бави, или адекватност метода који примјењује, мотиви за писање рада или наглашавање његове сопствене вјеродостојности као особе од интегритета.¹⁴⁷

Епистоларна посвета из *Левијатана*, у којој се обраћа Френсису Гондолфину, такође одзвања високим стилем и кићеним реторичким фразама. Поред такве китњасте форме која подразумијева много ласкања те употребу метафоре, садржај посвете такође рефлектује претходно поменуте реторичке препоруке. Хобс се и овдје настоји представити објективним и непристрасним аутором који, у свом напору да унаприједи државну власт, и будући заинтересован само за истину а не за сврставање на било коју страну, успјешно навигира опасним и склиским тереном између Сциле „сувише велике слободе“ и Харибде „сувише много власти“.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Скинер такође подсјећа како су сви ови реторички елементи првобитно отворено одбачени у епистоларној посвети првом издању *De Cive* из 1642: “Зато ову књигу нудим Вашем господству не на хвалу већ, прво, на критику, пошто сам много пута видео да ни слава ауторова, ни новина дела, ни лепота стила, већ само поузданост размишљања препоручује оцену Вашем господству за хвалу и славу.” *De Cive*, 55. Уп. Quentin Skinner “Hobbes's Practice of Rhetoric”, 376/377.

¹⁴⁷ *De Cive*, 56..

¹⁴⁸ *Levijatan*, 1/2, Quentin Skinner, “Hobbes's Practice of Rhetoric“, 377.

2.2.2. Емблемата

Класична реторичка алатка „вербалног сликања“, за коју смо видјели да је Хобс обилато примјењује, добила је у касној ренесанси и допуну у виду илустрација, тј. сликаних прилога писаном тексту који су своје поријекло и извор имали у новом књижевном тренду који се јавља средином 16. вијека.¹⁴⁹ То је период у којем се јавља потпуно нови књижевни жанр, тзв. *Emblemata*, тј. књиге амблема које су се састојале од алегоријске илустрације и пратећег краћег текста или стиха који је појашњава. Врло брзо је уочен потенцијал илустрација да упечатљиво и моментално пренесу одређену идеју или поруку, па су се готово све књиге ускоро почеле објављивати уз насловне илустрације, чија сврха је била да на упечатљив и језгровит начин представе суштину књиге или њене поруке. Ово је било нарочито корисно средство да се представе и ефектније пренесу, иначе вербално теже и замршеније, моралне или религијске теме и поуке. Употреба оваквих насловних илустрација је још један од традиционалних хуманистичких елемената које Хобс не задржава само по инерцији, него обилато и промишљено примјењује.

Прва таква илустрација у Хобсовим дјелима појављује се на насловници његовог превода Тукидидовог *Пелопонеског рата*, и далеко је разрађенија и богатија од конвенционално украшеног претходно постојећег превода овог дјела,¹⁵⁰ чиме се наглашава и подвлачи Хобсова хуманистичка оријентација. Избор елемената и начин њиховог приказивања снажно указују на то да илустрација није била самостално дјело умјетника који је израдио, него да је Хобс одиграо одлучујућу улогу у њеном осмишљавању. Наиме, ова илустрација представља не само главне Тукидидове тезе, него посебно наглашава оно што је управо према Хобсовом схватању главна поука Тукидидовог дјела. Средишње и најуочљивије дијелове илустрације тако заузимају владари Спарте и Атине испод којих је приказан начин доношења одлука у тим градовима-државама, на којој је очигледна афирмација спартанског приступа гдје група аристократа озбиљно, промишљено и информисано доноси одлуке, за разлику од демократског атинског

¹⁴⁹ Цијели овај пасус ослања се на Скинера, видј. Quentin Skinner, “Hobbes and the Humanist Frontispiece”, 223-225.

¹⁵⁰ У питању је већ поменути превод на енглески Томаса Николса (Thomas Nicolls) из 1550. године.

приступа који се сматра погрешним и погубним, те је представљен тако да гомила пасивних, дијелом и незаинтересованих грађана, слуша демагошки говор на основу којег ће своје одлуке донијети искључиво понесени емоцијама.¹⁵¹

Уколико Хобсов превод Тукидида још увијек припада његовом хуманистичком периоду, па нема мјеста чуђењу због присуства класичних хуманистичких елемената и схватања, ова анализа ипак је послужила да покаже да је све ове елементе на исти начин задржао и користио како у политичким списима, у којима отворено устаје против хуманистичке традиције, па све до посљедњег објављеног дјела – његовог превода са грчког *Илијаде* и *Одисеје*.

И *De Cive* и *Левијатан*, као експлицитно политички списи настали након (и као резултат) Хобсовог природнонаучног окрета у којима се на нови, геометријски начин, потпуно противан наративној пракси хуманистичке традиције заснива политичка наука, праћени су таквим пажљиво разрађеним насловним илустрацијама. Код оба ова дјела, на исти начин као и код превода Тукидида, илустрације врло сугестивно, јасно и непогрешиво представљају Хобсове основне ставове и тезе које у њима заступа, те не би требало да буде сумње у то како Хобс жели да га се по тим питањима у писаном тексту разумије.¹⁵²

Обзиром да је његов став о хуманистичкој традицији у овом периоду изразито критички и обиљежен великим отклоном, ништа га није спречавало да се у представљању својих политичких идеја држи само строге извјесности геометријског метода и непогрешивости његових извођења, те да овај визуелни приказ, као сувишан и непотребан преостатак хуманистичке традиције, у цјелини изостави те се и на тај начин од ње ограда. Ипак, Хобс то не чини, као што не одустаје ни од покушаја да своје тезе и аргументе, у најбољем реторичком маниру, врло живописно и упечатљиво представи вербалним сликама, упркос заклињању у синтетичку демонстрацију из принципа.

¹⁵¹ Детаљан приказ уз анализу и интерпретацију класичних реторичких симбола на овој илустрацији доноси Скинер у Quentin Skinner, "Hobbes and the Humanist Frontispiece", 249-251.

¹⁵² Исто, 255.

2.3. Историја као *magistra*

Хобсова аутобиографија, као и Обријева биографија о Хобсу, свједоче о трајном и озбиљном интересу за историју који никако није био у сразмјери са положајем који је историја имала, тј. уопште није имала, у његовом систему наука; нити са његовим готово обезврјеђујућим ставовима о историји као помоћном средству науке никакве епистемичке вриједности. Иронично или не, цјелокупна Хобсова научна продукција омеђена је и обиљежена преводилаштвом и историјом, тј. дјелима из историје. На почетку стоји превод Тукидидове *Историје пелопонеског рата*, и Хобсов предговор истом као његов први објављени текст, а на крају *Бехемот*¹⁵³ - његова сопствена историја Енглеског грађанског рата, као и превод *Илијаде* (опет неке врсте историје рата) и *Одисеје* са грчког. Каријеру, дакле, отпочиње преводом историје једног рата а завршава писањем историје другог, док у међувремену пише барем још двије: једну „божанску“ (*Historia ecclesiastica*) те једну историју ријечи (*An historical narration concerning heresie and the punishment thereof*).¹⁵⁴ Ово свакако није само интересантна али безначајна коинциденција, историја ће бити нешто чему се стално враћа, или од чега никад и не одлази, те према чему има прилично комплексан и амбивалентан однос.

Класични захтјев за моралном поуком у писању историје остаје на снази и у њеном (касно)ренесансном разумијевању, уз једну модификацију. Наиме, циљ остаје исти – поучити и утврдити у моралним вриједностима, али дозвољено средство се мијења. Према класичним Цицероновским, Квинтилијанским или захтјевима Дионизија из Халикарнаса, приликом представљања историјских догађаја пожељно је пробрати их и приказати само из најбољег угла, а тамо гдје то није могуће потребно је и оправдано уљепшати их и прилагодити патриотској

¹⁵³ Ово дјело заиста је последње објављено Хобсово дјело (1679), али је написано у периоду 1666-1669. Последњи су, заправо, настали преводи Хомерове *Илијаде* и *Одисеје* (1675/1676), као и дјело из физике тј. природне филозофије *Decameron physiologicum, or, Ten dialogues of natural philosophy* (1678). За корисну, прегледну и концизну хронологију Хобсовог живота и библиографије погледати Juhana Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy* (Lanham. Toronto. Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2012), xxiii-xxviii

¹⁵⁴ Karl Schuhmann, "Hobbes's Concept of History" у *Hobbes and History*, прир. G.A.J. Rogers и Tom Sorell (London: Routledge, 2000), 12.

и грађанског врлини. Ренесансна редакција одустаје од овог налога за фалсификовањем историјских догађаја - они морају бити пренешени прије свега истинито, али се задржава налог пажљивог одабира и угла представљања с циљем моралног поучавања и оплемењивања. Наиме, међу свим истинитим догађајима, за приказивање мора и треба да буду бирани само они који су најпогоднији за преношење адекватне моралне поруке и поуке, а остали се могу (или чак морају) изоставити из представљања.

Хобсов превод Тукидида није био случајан избор за огледни примјер његове употребе реторике, која се касније на исти начин манифестује и у његовим политичким списима, то дјело је подједнако релевантно и као почетна тачка за приказ његовог амбивалентног односа према историји. Хобсово рано, „хуманистичко“ разумијевање, историју види и процјењује као реторичку дисциплину, што најбоље показује његов предговор Тукидиду у којем стоји да ће *Историју пелопонеског рата* разматрати са становишта вјеродостојности и говорничког стила, те и сам у најбољем реторичком маниру додаје:

„Јер *истина* је *душа*, а *елокуција* *тијело* историје. Потоње без овог првог није ништа до слика историје, прво без потоњег неспособно је да поучи.“¹⁵⁵

Поред тога што је у питању превод класичног аутора са грчког, и сам Хобсов предговор је хуманистички текст у најбољем смислу ријечи - сачињен је према класичним реторичким правилима излагања аргумената и утемељен у Цицероновској хуманистичкој претпоставци историје као учитељице.¹⁵⁶ И заиста, Хобс у свом предговору, поштујући и сам сва реторичка правила доброг излагања, анализира Тукидидово дјело управо према захтјевима и правилима ренесансне реторике и даје му, бранећи га од противника, највишу оцјену. Тукидид је, према Хобсу, бриљао према свим параметрима: избором теме,

¹⁵⁵ Thomas Hobbes, “Of the Life and History of Thucydides” у *Hobbes's Thucydides* прир. Richard Schlatter (New Brunswick: Rutgers University Press, 1975), 16.

¹⁵⁶ Quentin Skinner, “Introduction: Hobbes’s Life in Philosophy” у *Visions of Politics*, 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5.

вјеродостојношћу, језиком и стилем којим је приказује итд.¹⁵⁷ Поред тога, овако зналачки написано дјело може нас на најбољи начин поучити томе шта чинити или не чинити у политици и државним пословима, око чега нарочито треба бити опрезан и сл., обзиром да циљ историје и јесте да се људи, поучени догађајима из прошлости, смотреније владају у садашњости и опрезније односе према будућности.¹⁵⁸ Хобс, према сопственим каснијим ријечима, управо и преводи Тукидида да би се из овог дјела његови сународници, на примјеру Атине, поучили опасностима и недостацима демократије.¹⁵⁹

Хобс овим преводом не настоји поучити све поданике енглеске круне, него само оне за које је оправдано претпоставити да би могли бити активни учесници политичког живота. Прецизније, Хобс циља на двије групе читалаца којима се обраћа у ауторовом предговору читаоцу, односно епистоларној посвети. Једни су писмени и генерално образовани људи за које је оправдано претпоставити да би могли бити укључени у политички живот заједнице макар на локалном нивоу, други су углавном чланови племства који би се могли наћи на позицијама у парламенту или у „близини престола“, а и краљеви би могли размотрити читање текста обзиром да је сам Тукидид припадао краљевској лози.¹⁶⁰ Његов приступ историји овдје је, како видимо, још увијек потпуно обојен њеним хуманистичким разумијевањем као учитељице и васпитачице.

Поменути ренесансна модификација класичног схватања историје ипак није била довољна за Хобса који, инсистирајући на тачном преношењу чињеница и под утицајем скептицизма, тежи потпуном одстрањивању сваког морализма из историје. Иако (почетно) остаје при томе да историја може и треба да нас поучи, то поучавање далеко је од сваке морализаторске или моралистичке улоге. Поука коју можемо извући тиче се опасности површног или погрешног разумијевања узрока или принципа од стране оних који владају,¹⁶¹ те њиховог дјеловања у

¹⁵⁷ Детаљну анализу по свим реторичким ставкама, како Хобсовог предговора самог тако и његове анализе Тукидида доноси Скинер у Quentin Skinner, „Hobbes's Early Humanism“, у *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 215-244.

¹⁵⁸ Thomas Hobbes, „Of the Life and History of Thucydides“, 16.

¹⁵⁹ Q. Skinner, „Hobbes on Rhetoric and the Construction of Morality“, 113; K. Schuhmann, „Hobbes's Concept of History“, 13-14.

¹⁶⁰ Luc Borot, „History in Hobbes's thought“, in *Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 315.

¹⁶¹ Исто, 312.

складу с тим (погрешним) разумијевањем и погубним политичким посљедицама које из тога произилазе. Не ради се, дакле, о моралном науку о лошим посљедицама порока и неморалног дјелања, односно успјеха и славе који прате придржавање одређених врлина и моралних вриједности, или о слављењу патриотизма и сл., него о (политичком) науку о погубним политичким посљедицама услед неразумног или незналачког дјелања оних који доносе одлуке.

Упркос генералном хуманистичком настројењу, већ сам интерес за Тукидида свједочи о буђењу критичких импулса према класичним узусима приказивања историјских догађаја. Ово прије свега због тога што начин на који Тукидид пише своју историју врло упадљиво одскаче од цицероновског идеала историје као прилагођеног и уљепшаног представљања историјских догађаја, код којих је акценат увијек на вриједностима које се таквим приказом промовишу. Хобс такође сматра да историја треба и може да нас поучи, али не више тако што ће у начину приказивања догађаја калкулисати обзиром на вриједности које се фаворизују, водећи рачуна о високом и префињеном тону изражавања, него само досљедним и неувијеним излагањем самих чињеница. Већ ова модификација педагошке улоге историје, те отворен хвалоспјев Тукидиду због његове тачности, поузданости, темељности и вјерног приказивања догађаја, назначавају извјесне пукотине у Хобсовом хуманистичком оклопу,¹⁶² те пројављивања доминантно скептичког духа времена.

¹⁶² Да би се избјегла забуна, потребно је напоменути да се Хобс никад није ни декларисао нити саморазумијевао као некакав представник или пропонент хуманизма. Сви ови налози, правила и вриједности којих се почетно држи имплицитно су присутна норма његовог образовања у хуманистичкој традицији, против које ће се убрзо непријатељски окренути. Да останемо при метафори, оклоп о којем је ријеч само је оклоп наслијеђа, а не оклоп посвећеног ратника.

2.4. Историја као *ancilla*

Хобс се врло брзо, готово у истом тренутку кад објављује превод и предговор,¹⁶³ окреће од овог класичног хуманистичког схватања историје као учитељице (политичке) мудрости и, модификујући успут ово схватање под утицајем све израженијих природнонаучних тенденција и интересовања, завршава у потпуном противставу којим историју проглашава само „забиљеженим знањем о чињеницама“ у форми књиге. Знати неку чињеницу овдје подразумијева најпростији облик памћења нечега онаквог како нам се у искуству појавило, стога знање чињеница „није ништа друго до чулно опажање и меморија“.¹⁶⁴ Овакви записи о чињеницама не могу бити извор било какве мудрости (у смислу *sapientia* а не *prudentia*) јер мудрост подразумијева одређену универзалност исказа за коју је способна само наука, а коју историја, будући суштински искуство и бавећи се само појединачним, никад не може посредовати. Додуше, историја чак и овдје задржава педагошку улогу, али далеко од сваког служења владајућем моралу или инструкције о понашању у политичком животу. Готово двадесет година након тзв. окрета, у свом зрелом добу, Хобс у *Левијатану* о историји пише на сљедећи начин:

„За добру историју расуђивање мора да има превагу. Јер ту се ваљаност састоји у методи, у истинитости и у избору радњи које је најкорисније познавати. Машти се може дати само толико мјеста колико је потребно за украшавање стила.“¹⁶⁵

Радње које је најкорисније познавати јесу оне у којима се јасно виде сва зла која долазе из непознавања принципа на којима се заснива суверенитет.¹⁶⁶ Ако нам историјски примјери показују какве (политичке) посљедице произилазе из

¹⁶³ Хобсов превод појављује се 1629. године, а његов (интензивнији) природнонаучни окрет почиње већ од 1630. године.

¹⁶⁴ *Leviathan*, 69.

¹⁶⁵ Исто, 58.

¹⁶⁶ Luc Borot, „History in Hobbes's thought“, 312.

непознавања „узрока“ од стране оних који доносе одлуке, онда је крајња или права поука историје усмјеравање пажње на значај науке и научног приступа проблемима. Јер једино право познавање ствари јесте познавање њихових узрока и начина настанка, а такво знање посредује само „права“ наука, тј. она заснована на најопштијим принципима и изведена геометријским методом, каква историја, због самог свог предмета, никада не може бити. Историја упућује на науку, служи науци као најкорисније средство (прикупљања података) али се од ње потпуно разликује управо по томе што у њој нема налаза који би били општеважећи и нужни. Хобс о томе експлицитно говори како у *Левијатану* тако и у *De Corpore*, иако се расути успутни коментари исте садржине налазе и у различитим другим списима.¹⁶⁷

Шематски приказ свих наука у деветој глави *Левијатана* Хобс започиње управо кратким пасусом у којем супротставља двије врсте знања: научно и историјско.¹⁶⁸ Историјско знање зове још и апсолутним знањем, зато што оно представља просто меморисање чињеница на основу чулног опажања. Кад се такво знање о чињеницама запише или забиљежи, онда се то назива историјом (у смислу историјских списа).¹⁶⁹ Историја као забиљежено знање о чињеницама које чувамо у књигама најближе је што Хобс прилази њеној дефиницији, те најчешће значење у којем се она код њега појављује.¹⁷⁰ Научно знање, напротив, представља условно знање у математичком облику *ако-онда*, и не односи се на познавање (мање-више самодостатних) чињеница, него на „знање о закључивању са једног тврђења на друго тврђење.“¹⁷¹ Наука је, заправо, познавање или долазак до принципа. Хобс овдје, прије него ли пријеђе на подјелу наука, прави и подјелу историје на природну и грађанску, и то према критеријуму учешћа људске воље у ономе што је предмет поменутих историја:

¹⁶⁷ Шуман, рецимо, упућује на *De Motu* или *Anti-White* како је још познат. То је спис на латинском настао 1642/1643. године као одговор и критика на дјело Томаса Вајта (Thomas White) *De mundo*. Овај Хобсов спис остао је непознат све до средине 20. вијека. (Karl Schuhmann, “Hobbes’s Concept of History”, 6.) Прво експлицитно и систематско прављење разлике између историје и науке налази се, заправо, у *Elements of Law*, које Хобс пише 1640, а које разликовање готово у истом облику понавља/представља једанаест година касније у *Левијатану*, односно петнаест година касније у *De Corpore*. Ово само значи да су Хобсови ставови око историје били домишљени и у приличној мјери разријешени много прије него ли су се званично појавили горе поменутих дјелима.

¹⁶⁸ *Leviathan*, 69.

¹⁶⁹ Уп. Thomas Hobbes, „Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy“, EW IV, 27.

¹⁷⁰ Karl Schuhmann, “Hobbes’s Concept of History”, 9.

¹⁷¹ *Leviathan*, 69, погледати такође и *Leviathan*, 53.

„(...)једно се назива *историјом природе*, што представља историју о таквим чињеницама или дејствима природним који ниуколико не зависе од човекове воље, као што је историја о *металима, биљкама, животињама, деловима света* и томе слично; друго је *историја људског друштва*, што представља историју вољних радњи људи који живе у уређеним заједницама.“¹⁷²

Оваква Хобсова подјела историје потпуно је у складу с његовом материјалистичком метафизиком у којој разликује двије врсте тијела – природна и вјештачка,¹⁷³ на основу чега прави и подјелу филозофије на природну и грађанску (а онда даље према њима разврстава и све остале науке). На ову Хобсову подјелу историје, извршену према критерију ауторства људске воље, Шуман се у својој анализи надовезује двјема изведеним подјелама преко којих покушава указати на везу са класичним схватањем подјеле историје. Уколико се у разматрање узме подручје на које људска воља нема никаквог утицаја, оно би се могло подијелити на два дијела: подручје онога што узрокује Бог непосредно и подручје онога што производи природа (тј. Бог посредним путем). У том случају добијамо божанску и природну историју. С друге стране, уколико се у разматрање узме подручје које настаје као резултат дјеловања воље, онда би се историја могла подијелити на подручје које настаје Божанском вољом, и подручје које настаје људском вољом.¹⁷⁴ У том случају добијамо божанску и људску историју, односно свету и профану историју, како их Хобс успутно назива у једном спису.¹⁷⁵ Узевши све ово у обзир, лако се могу идентификовати сви појединачни елементи класичне подјеле историје на божанску, природну и људску, за коју Шуман тврди да је имплицитно присутна код Хобса, те да ју је Хобс итекако имао у виду иако на њу никад није отворено реферирао.¹⁷⁶

¹⁷² *Levijatan*, 69.

¹⁷³ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 78.

¹⁷⁴ Karl Schuhmann, „Hobbes’s Concept of History“, 9.

¹⁷⁵ Thomas Hobbes, „A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 147.

¹⁷⁶ Karl Schuhmann, „Hobbes’s Concept of History“, 9. Штавише, напомиње Шуман, Хобс је двије такве историје и сам написао: *Бехемот*, као историја енглеског грађанског рата, представља прави примјер политичке или људске историје, док *Historia Ecclesiastica* обухвата добар дио оног што

Грађанску и природну историју Хобс још једном експлицитно искључује из науке у првој глави *De Corpore*, у којој готово таксативно наводи све „ненауке“, односно области знања које су због неподобности свога предмета за научно обрађивање остале без приступа његовој номенклатури наука. На самом почетку поглавља Хобс поставља и дефиницију филозофије/науке, која ће му истовремено служити и као критеријум процјене подобности различитих области знања у њиховим претензијама на научни статус. Према тој дефиницији, наука представља само оно знање о узроцима (преко посљедица) и посљедицама (преко узрока) које је резултат резоновања, односно закључивања, и које се тиме врло јасно разликује од чињеничног знања које произилази из чулног опажања и/или памћења.¹⁷⁷ Тиме се цјелокупно искуство, а с њим и историја, „будући ништа друго до памћење“, по дефиницији искључују из филозофије.¹⁷⁸ Искључујући историју на овом мјесту, Хобс готово са жаљењем напомиње да је она „најкориснија, штавише нужна, за филозофију“ али да мора бити искључена јер се код историје ради о „знању које није ништа друго до искуство, или нешто што се узима на повјерење, те не представља резоновање.“¹⁷⁹

Иако се Хобсово схватање историје разликује у његовом хуманистичком и зрелом периоду, те би се могло рећи да је било подложно развоју и промјенама, тај концепт код Хобса ипак никад није прерастао у неко оригинално схватање историје нити потпуно изашао изван оквира његовог уобичајеног разумијевања у „интелектуалном свијету“ тог времена у којем га Хобс затиче и преузима.¹⁸⁰ Не би се могло рећи да је Хобс уопште и био заинтересован за такво нешто, обзиром да историја у његовом систему, иако најважнији споредни облик знања, ипак никад није прешла праг науке, па као таква није била међу важнијим предметима његовог циљаног научног промишљања, па чак ни покушаја озбиљног дефинисања. Историја је оквирно увијек остајала на нивоу педагошке, инструктивне и помоћне дисциплине, мијењало се или развијало само Хобсово

би спадало у божанску историју. Иако није написао књигу о природној историји, велики број њених елемената присутан је у различитим Хобсовим природнонаучним дјелима.

¹⁷⁷ Ови су нам непосредно дати од природе, те их дијелимо и са осталим живим бићима, док је резоновање специфично људска одлика и преимућство.

¹⁷⁸ *De Corpore*, 3.

¹⁷⁹ Исто, 10-11.

¹⁸⁰ Karl Schuhmann, "Hobbes's Concept of History", 4.

схватање у погледу циља којем служи и средстава којима се користи да би се он постигао.

3. ЗАСНИВАЊЕ ГРАЂАНСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ КАО НАУКЕ

3.1. Проблем правде

За разлику од политичке разборитости која се заснива на историјском искуству, политичка наука, управо да би била наука, мора бити заснована на општеважећим и нужним принципима, тј. строго дедуктивним темељима и неупитним премисама. Обзиром да Хобсова теорија науке по дефиницији искључује историју, преостаје питање како се сад политичка наука, која је по природи свог предмета ипак упућена на историју као извор материјала истраживања,¹⁸¹ може засновати тако да је заобиђе? Путоказ је, наравно, геометријски метод, а он налаже да се у истраживању (непознатих) узрока увијек крене од пажљиве и детаљне анализе (познате) посљедице. Позната посљедица у овом случају била би држава која је, као вјештачко тијело, предмет истраживања политичке науке.

Хобс, међутим, своју анализу не отпочиње од државе, него од курентног појма и проблема у политици – а то је појам правде или праведности. Преиспитивање праведности одлука владара велики је извор политичких трвења у Енглеској тога доба, па ће Хобс прво и говорити о „непознавању узрока рата и мира“,¹⁸² тј. о (не)познавању појма правде,¹⁸³ чиме тек посредно долази до испитивања узрока државе.

Поменуто непознавање узрока рата (и мира) Хобс у *De Corpore* изједначава са непостојањем политичке науке која би их јасно и недвосмислено изложила:

¹⁸¹ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 79.

¹⁸² *De Corpore*, 8.

¹⁸³ *De Cive*, 54.

„Јер узрок рата није у томе што су људи вољни да ратују, [...] нити произилази из тога што људи не знају да су последице рата зле [...] него се састоји у томе што људи не познају узроке рата нити мира.“¹⁸⁴

Али, шта овдје тачно представљају узроци рата и мира, и о каквој врсти рата Хобс уопште говори? Свакако да то не могу бити конкретни „материјални“ узроци одређених појединачних сукоба који се, уколико би били од интереса, могу пронаћи у свакој бољој историјској књизи. Штавише, сваки иоле озбиљан историчар своје дјело и почиње објашњењем повода а онда и (скривених) узрока рата, прије него ли пређе на линеарно представљање самих његових појединачних догађаја и етапа.¹⁸⁵ Примјер савршеног историчара који задовољава све ове захтјеве управо је Тукидид, али ни од њега се не можемо поучити узроцима рата за којима Хобс трага. Не би се, такође, смјело радити ни о томе да се, анализирањем узрока различитих сукоба из прошлости, садржаним у различитим историјским записима, уопштавањем или апстракцијом дође до општег закључка о најчешћим или главним узроцима рата. Ово би, готово да је непотребно и поновити, био домет политичке разборитости засноване на историјском искуству, а не научног аргумента заснованог на синтетичкој демонстрацији из принципа којој Хобс тежи.

Ратови и сукоби на које мисли, и за чијим условима трага, заправо су грађански ратови, тј. унутрашње тензије и сукоби у држави који воде њеној дисолуцији, а не нужно ратови међу државама или ратови као такви:

„А све такве недаће које се могу избјећи људским напором произилазе из рата, и то прије свега грађанског рата; јер одавде долазе покољи, усамљеност и недостатак свих ствари.“¹⁸⁶

¹⁸⁴ *De Corpore*, 8.

¹⁸⁵ Хобс управо овако види задатак сваког правог историчара. Вид. Thomas Hobbes, “Of the Life and History of Thucydides”, 23.

¹⁸⁶ *De Corpore*, 8. Упоредити *Levijatan*, 20.

Да је Хобсов доминантан политички интерес елиминисање „услова могућности“ грађанског рата, може се назрети још у његовом преводу Тукидида, много прије званичног заснивања политичке науке у *De Cive*, или ових горњих ријечи из још каснијег *De Corpore*. Претходно смо видјели, на примјеру насловне илустрације превода израђене под Хобсовом диригентском палицом, да при приказу Пелопонеског рата акценат није толико на сукобу Спарте и Атине, колико на томе да се покаже како је демократско атинско уређење допринијело њеном паду, или га чак и директно изазвало. У питању су, дакле, унутардржавна питања о томе ко, по којем основу, на који начин и са којом сврхом доноси одлуке, односно влада – и какве су последице тога.

Као што је код узрока ријеч о (унутрашњим) узроцима грађанског рата и мира, тако је и код проблема правде, којим Хобс започиње своју политичку библију – *De Cive*, ријеч о унутрашњим политичким превирањима око права на власт и преиспитивања праведности краљевих одлука. Таква превирања су, како се Хобс оправдано прибојавао, на крају и довела до грађанског рата у Енглеској 1642. године. Упркос начелној аисториичности геометријског метода који примјењује у политичкој науци, о почетној тачки Хобсове анализе одлучили су, по свему судећи, ипак историјски тренутак и непосредно политичко искуство.

3.2. Научна анализа правде

У покушају да пружи допринос предупређењу рата у Енглеској, у мртвој трци с временом, Хобс само пар мјесеци прије његовог избијања објављује *De Cive* - дјело којим заснива политичку теорију као науку.¹⁸⁷ Ово нам у предговору читаоцу свједочи сам Хобс, најављујући свој замишљени филозофски систем и објашњавајући да је пријетећи рат разлог због којег се политичка наука, као његов посљедњи дио, појавила прва.¹⁸⁸ У епистоларној посвети овог дјела Хобс такође експлицитно наводи и да је питање од којег је почео своја испитивања проблем правде. У нешто детаљнијем предговору који се појављује пет година касније, при реиздању овог дјела, Хобс нам даје и сликовит увид у свој метод:

„Све се најбоље разуме помоћу својих саставних делова: ни у часовнику ни у каквој малој машини твар, облик и покрет точкава не могу се спознати ако се они не раставе и не посматрају у деловима. Тако, да бих боље истражио права држава и дужности поданика, неопходно је, не да се они раставе, већ да се посматрају као да су растављени;“¹⁸⁹

Питање од којег креће није неодређено или уопштено, у смислу да се Хобс пита шта би била правда независно од свега што се о њој говори или пише, неко утврђивање правде од нуле, нити је у питању реторички звучно постављање велике и племените теме о којој би се пјеснички надахнуто зборило. Напротив, Хобс полази од значења саме ријечи *правда*, и то од уобичајеног и општеприхваћеног одређења правде чијом анализом, тј. разлагањем на основне елементе и њихове принципе покушава утврдити поријекло и стварно значење

¹⁸⁷ Да ли је Хобс заиста и очекивао да ће ово дјело имати жељени учинак, тешко је рећи. Прије би се могло радити о нади да ће дјело, прије или касније, скренути пажњу „политичара“ на себе, те Хобсовој научничкој одговорности да учини све што је у његовој моћи пружајући ово дјело на увид и европској научној јавности. Хобс се у том тренутку већ налази у Паризу у који се склонио због надлазећег рата, гдје уз Мерсенову помоћ и објављује поменуто дјело. Претходни директан покушај да списом из политичке филозофије утиче на политичку стварност своје земље пропао је двије године раније са *Elements of Law*. За више детаља погледати фусноту бр. 198.

¹⁸⁸ *De Cive*, 59/60.

¹⁸⁹ Исто, 57.

њеног појма. Отпочети с правдом на овакав начин, полазећи од значења саме ријечи, за Хобса значи „расправљати складно“, тј. прописно кренути од почетка и пратити непогрешиве показатеље разума:

„Постоје показатељи разума који нас изводе из мрака, без муке, као за руку, на најјасније светло, тако да се расправа мора водити по принципима који почињу у том мраку, да би се потом увело светло које обасјава све сумње.“¹⁹⁰

Хобсов геометријски метод, као и дефиниција филозофије, налажу управо овакво кретање од познатог ка непознатом, за разлику од постављања принципа из ведре неба којима су мислиоци у области грађанске и моралне филозофије често били склони, почињући у науци „са било које тачке, као у кругу“:

„Заједничко је свим врстама метода да се крећу од познатих ствари према непознатима, и ово је очигледно из наведене дефиниције филозофије.“¹⁹¹

Хобс, пратећи овај критеријум, и почиње из мрака стварности правде, тј. њеног стварног непознавања које се огледа у релативизму и многострукости њених значења и интерпретација, крећући се аналитички према њеним принципима који ће је обасјати и учинити демонстративно јасном. Већ су скептичари указивали на правду као на варљив, релативан и крајње непоуздан појам, као што су то уосталом и сви други морални појмови, о чијим значењима нема никаквог универзалног консензуса него су потпуно арбитарно одређени – према околностима мјеста и времена. Из овога је слиједио резигниран закључак да не само да нема никакве универзалне правде, истине или добра, него да се о тим појмовима не може ништа поуздано сазнати нити исказати. Закључујући само на основу искуства, на које се скептичари и позивају, сасвим је сигурно да не може, са овим се слаже и Хобс, чије политичко мишљење није било без одјека

¹⁹⁰ Исто, 54.

¹⁹¹ *De Corpore*, 66.

овог релативистичког скептицизма.¹⁹² Грешка је, каже Хобс у *Elements of Law*, на основу искуства закључивати/претпостављати да се нешто „тако и тако зове“:

„[М]и не можемо на основу искуства тврдити да се било која ствар зове праведном или неправедном, истинитом или лажном или било чиме другим томе сличним, изузев ако у виду немамо присјећање на употребу ријечи коју су људи арбитрарно одредили.“¹⁹³

За разлику од скептичке резигнације, међутим, Хобс се не зауставља у пасивном ставу *epoché*, него ће овај проблем покушати превазићи аналитичким геометријским утврђивањем принципа политичке науке полазећи од постојећег појма правде, чврсто вјерујући да се она на такав начин може поуздано засновати.

Занимљиво је, свакако, што тај аналитички процес којим Хобс долази до принципа не чини интегрални дио самог текста *De Cive*, који стварно започиње већ „готовим“ принципом. Анализа „ријечи правда“ одвија се заправо у краткој епистоларној посвети овог дјела, готово на нивоу успутне напомене и то кроз четири корака приказана у четири реченице:

„Када сам се латио испитивања природне правде, пошао сам од саме речи *правда* (која означава да свако увек добије *своје*), тако да сам прво испитивао на основу чега човек нешто назива својим а не *туђим*. Видевши да то не долази из природе већ из пристанка (јер оно што је природа дала свима, људи су после поделили у неколико *поседа*), дошао сам до следећег питања: наиме, у име чега су и којим нагоном људи били вођени, када је све свима подједнако припадало, да све поделе тако да свако има свој посед? Схватио сам да из заједничког добра проистиче такмичење у томе ко ће највише у њему уживати, а из тог такмичења све врсте несрећа, којих се својом природом сваки човек клони. Тако сам дошао до две максиме о људској природи: једна од њих се изводи из човековог *похлепног* дела, који тежи да присвоји све што је заједничко, а друга из човековог *рационалног* дела, који учи сваког да бежи од

¹⁹² A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 82.

¹⁹³ Thomas Hobbes, *Elements of Law. Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies (London: Sipkin, Marshall & Co, 1889), 16.

неприродне поделе као од највеће несреће која се може десити у природи. Када сам усвојио те принципе, изгледа да сам из њих извео, на најочигледији начин, у овом свом маленом раду, апсолутну неопходност савеза и уговора и, према томе, основ моралних и грађанских обзира“¹⁹⁴

Наведени цитат је дословно сав аналитички рад којим је Хобс дошао до принципа на којима гради револуционарну политичку науку и који нам пружа на увид. Ради се, међутим, више о илустрацији процеса, његовом најкраћем замисливом приказу, а не реконструкцији која би дала увид у детаље које је Хобс узимао у обзир при анализи, и који су га нагнали на закључке које је донио у погледу принципа. Без обзира на то, Хобс је очигледно сматрао да су наведене главне тачке сасвим довољне да дају увид у његов мисаони ток и кораке за сваког читаоца који би их желио поновити и/или провјерити, претпостављајући, што иначе често чини, да у самим корацима нема ничег са чим се свако разуман не би сложио.

Објашњење за ову необично кратку рекапитулацију његовог аналитичког процеса могло би се скривати у Хобсовом схватању улоге и вриједности аналитичке и синтетичке компоненте геометријског метода, као и у његовом појму истине о којима је било ријечи у првом поглављу рада. Наиме, терет доказивања ваљаности принципа суштински лежи на синтетичкој, а не на аналитичкој компоненти метода којом се до њега дошло. Отуда овако маргиналан приказ аналитичког дијела „испитивања речи *правда*“, који чак није ни дио саме књиге, те пажљиво разрађена и детаљно приказана синтетичка демонстрација из принципа од које се цијела књига и састоји. Права провјера принципа слиједи тек демонстрацијом, гдје се његова поузданост и извјесност доказује његовом способношћу да на задовољавајући начин, без прекида у узрочно-посљедичном ланцу тврдњи, у потпуности објасни дату посљедицу не завршавајући притом у апсурду. Уз то, синтетичка демонстрација из принципа је и најбољи начин поучавања, отуда Хобс своју политичку науку и излаже почевши од принципа, а не од анализе која до принципа тек треба да доведе. Било како било, анализом правде задобијен принцип којим се заснива политичка наука, тј. држава као њен

¹⁹⁴ *De Cive*, 56/57.

предмет, повратно ће објаснити и утемељити и саму правду, чији појам ће бити значајно друкчији од оног од којег се кренуло.

Одређење правде од којег Хобс полази заправо је класично Улпијаново одређење правде као давања сваком онога што је његово.¹⁹⁵ Како се, међутим, има схватити ово давање свакоме онога што је његово? На први поглед, ствар би била прилично бесмислена и сувишна уколико би се сваком накнадно давало оно што већ има тј. што му припада. Отуда ово давање треба разумјети прије свега као гаранцију да оно што неком већ припада има такво и да остане. Ово начело заправо је налог узајамног и јавно загарантованог признања које може доћи само од више инстанце као што је држава.¹⁹⁶ Већ на овом мјесту постаје јасно да правда није никаква природна чињеница него „артифицијелан појам“ који резултира из сагласности људских воља коју гарантује држава својом силом.¹⁹⁷ Сљедећи корак је, наравно, утврдити зашто је нешто уопште постало нечије/било чије, тј. одговорити на питање шта је људе нагнало на то да подијеле оно што је „свима подједнако припадало“. Нагон одговоран за власничку подјелу добара заправо је страх који долази од свих зала и недаћа као пратећих одлика борбе и надметања око свима доступних и ничијих ствари у некаквом природном стању. Хобс овом анализом коначно долази до основних елемената и принципа на којима држава, а онда њеним посредством и правда, почивају – то су слободни појединци у природном стању који се воде нагоном за самоодржањем. Потребно је сада видјети како се из природног стања, одликованог постојањем слободе и одсуством правде, прелази у друштвено стање које одликују конституисање правде и ограничење слободе. Већ из овога је више него јасно да се слобода и правда код Хобса међусобно искључују, отуда је за разумијевање правде потребно претходно разјаснити и његово схватање слободе против које правда стоји.

¹⁹⁵ Ово начело, садржано у *Corpus Iuris Civilis* и традиционално приписивано римском правнику Домицију Улпијану из другог или трећег вијека нове ере, заправо се може пратити преко Цицерона и Платона све до грчког пјесника Симонида из петог или шестог вијека прије нове ере. (Otfrid Hefe, *Pravda: filozofski uvod* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2008), 51-53)

¹⁹⁶ Otfrid Hefe, *Pravda: filozofski uvod*, 54.

¹⁹⁷ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 31.

3.3. Природно стање

Хобсова политичка наука, онако како је представљена у утемељивачком *De Cive*, отпочиње директно анализом природног стања чији је први корак утврђивање основних природних одлика човјека.¹⁹⁸ Наиме, огољеном од свих друштвених наслага човјеку остају само тјелесна снага, искуство, разум и страст.¹⁹⁹ Полазећи од тих основних и даље неразложивих претпоставки људске природе, потребно је видјети у какве међусобне односе нас оне стављају, те које од њих су (ако уопште јесу) подесне за изградњу друштвеног живота и под којим условима.²⁰⁰

Прва ствар коју нам оваква анализа испоставља јесте да су готово сви ауторитети прошлости погријешили претпостављајући да је човјек створен за живот у друштву или да му је природно наклоњен.²⁰¹ Резултат је то површног посматрања људске природе, сматра Хобс, јер чак и у друштву човјекови разлози за окупљање и међусобно саобраћање противдруштвени су, такорећи. Воде нас користољубље, слава или таштина – другим ријечима, самољубље – а не урођена љубав или наклоност према другим људима.²⁰² Имајући то у виду лако је (а према Хобсу и нужно) закључити да би људи, вођени само природним одликама и уз одсуство страха, радије владали другима него били с њима у друштву, па је тако

¹⁹⁸ Проблеми политичке филозофије којима се бави у *De Cive* (1642) и касније у *Левијатану* (1651) увелико су антиципирани у *Elements of Law, Natural and Politic* из 1640. Међутим, овај потоњи спис првобитно није био намијењен за објављивање и био је, према Хобсовој жељи, у оптицају само у форми рукописа. Тај рукопис, писан на енглеском језику, првобитно је био намијењен само онима који су у том тренутку били директно укључени или оправдано заинтересовани за тренутна политичка превирања у Енглеској, као што су чланови парламента и сл. Ипак, објављен је без Хобсовог знања и учешћа 1650. године. *De Cive* је, с друге стране, дјело општијег карактера, написано на латинском језику, предвиђено за објављивање и намијењено углавном научној публици (писање на „радном“ језику европске науке тога доба учинило је дјело непосредно доступним свим заинтересованим читаоцима). Видјети Sorell, Tom: *Thomas Hobbes*, Encyclopaedia Britannica, приступљено 11.08.2019. Доступно на <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Hobbes>

¹⁹⁹ *De Cive*, 63.

²⁰⁰ Исто

²⁰¹ Овдје се Хобс, практично на првој страници и без икаквог устезања, директно обрушава на Аристотела, јасно стављајући до знања да у науци нема недодирљивих и неупитних ауторитета, нити има истине која се може таквом звати а да се до ње није дошло самосталним правилним расуђивањем (или макар да су истине других провјерене и као такве потврђене напором сопственог расуђивања).

²⁰² Исто, 64.

„порекло свих великих и трајних друштава у узајамном страху који људи осећају једни од других, а не у узајамној наклоности.“²⁰³ Ово је, укратко, све што Хобс уводно каже о човјековим природним одликама прије него ли нас преко разлога страха, проистеклог из једнакости и жеље за повредом, доведе до самог описа природног стања.

Овај опис у *De Cive* суштински не долази као неко посебно поглавље,²⁰⁴ нити заузима велики и посебан простор унутар првог поглавља у којем се налази, нити је изблиза сликовито и упечатљиво дат попут оног у *Левијатану*. Прије је то штуро и логички сувопарно, али зато много прецизније и јасније извођење импликација првобитних претпоставки, те пружање дефиниција основних појмова који се ту појављују – природног права или рата, на примјер. Нема сликовитог и упечатљивог описа свих ужаса природног стања као свеопштег рата, изузев прилично одмјерене констатације да околности једнакости (моћи да се убије) и посљедичног права свију на све (ради самоодржања) морају у стању прије формирања друштва продуковати општи рат свих против свију, те да он као такав представља крајње неповољно стање за „одржање било човечанства било појединца“.²⁰⁵ Нема ни назнаке о чувеном непостојању говора, земљорадње, морепловства, кратком и скотском човјековом животу, како ће га касније описати у *Левијатану*²⁰⁶ (иако бисмо, руку на срце, макар дио тешкоћа и неповољности могли и сами посредно извести из датих претпоставки).²⁰⁷ Умјесто тога, у тим ријетким приликама у којима (у *De Cive*) аргумент употпуњује илустрацијама или примјерима, Хобс говори много суздржаније и реалистичније, као када се, на примјер, позива на стање у којем се налазе Индијанци у Америци његовог доба,

²⁰³ Исто, 65.

²⁰⁴ Прво поглавље *De Cive* насловљено је као *О стању човјека без грађанског друштва*. Ипак, оно највећим дијелом реферише на то како се почетно идентификоване природне људске одлике испољавају у човјековом саобраћању унутар друштва. Управо на основу анализе човјековог понашања у друштву, а не мимо њега, Хобс овдје доводи у питање човјекову природну друштвеност. Опису самог природног стања унутар поменутог поглавља које му је номинално посвећено додијељено је размјерно мало простора.

²⁰⁵ Исто, 67.

²⁰⁶ *Levijatan*, 109.

²⁰⁷ Од озбиљног и образованог читаоца Хобс то вјероватно и очекује. Овдје се он обраћа и представља стручној публици, коју неће придобити реторичким фигурама, упечатљивим описима и стилском префињеношћу, него само логичком утемељеношћу и строгим извођењем нужних претпоставки и дефиниција. Реторичка и стилска раскош, којима је несумњиво располагао и које ће доћи до изражаја у *Левијатану*, у другом су плану (или уопште нису у плану).

или на прошлост тада већ цивилизованих и напредних земаља али без нарочитих описа.²⁰⁸

У *De Cive* нам је само дато да су људи једнаки, да се сукобљавају око ствари које желе или су им потребне а не могу их заједно уживати услед оскудности, те да таштина или слава такође представља велики разлог сукоба. Такве људске одлике, уз одсуство било какве силе која би их држала у страху, производе рат свих против свију за који је, опет, свима јасно да би требало да га се ријеше. Покушај спонтаног груписања у природном стању (силом или милом) зарад стицања предности у постојећим или потенцијалним сукобима није довољан да посредује потребну сигурност, па се људи нужно морају окренути изградњи политичке заједнице (наравно, не било какве него апсолутне) ослањајући се на диктате разума које назива природним законима. Даље Хобс почиње да набраја и изводи природне законе који би требало да нас изведу из природног стања. Све што је имао рећи о природном стању стало је на (једва) нешто више од пола странице одмјереног и „хладног“ научног текста, изведеног строгом логиком и уз минимум дескрипције.

За разлику од *De Cive*, Хобс ће овај аргумент у *Левијатану* проширити и много сликовитије дочарати. Он природном стању овдје посвећује цијело поглавље насловљено као *О природном стању људи у вези са њиховим благостањем и њиховом бедом*, у којем на неколико страна детаљно слика застрашујуће и мрачно стање у којем се људи у стању пуке природе морају налазити, придајући много више пажње разради основних разлога сукоба него ли је то учинио у *De Cive*. Поред тога што га књижевно и језички обогаћује, Хобс свој аргумент природног стања и проширује, додајући му нову претпоставку. Оно што се појављује као нова претпоставка, а што Хобс у *De Cive* експлицитно не наводи, јесте трећи разлог сукоба – подозривост, тј. превентивни напад. Наиме, остала два разлога сукоба која наводи у *Левијатану*, такмичење и слава, појављују се претходно и у *Elements of Law* и у *De Cive*, само у сведенијем облику, како смо већ напоменули.

Наравно, проширењем и сликовитошћу је требало да буде убједљивији и да не остави ни мало сумње у погледу преферирања државног стања. Међутим,

²⁰⁸ *De Cive*, 67.

управо је овај детаљнији опис природног стања изазвао толико разилажења у његовом разумијевању и, супротно Хобсовој намјери, створио много више простора за његово критичко претресање. За почетак, упозоравају неки интерпретатори, Хобс је овим проширењем природно стање истовремено учинио толико тешким и лошим да се из њега можда ни не може изаћи.

3.3.1. Једнакост као истост

Прва ствар коју Хобс тврди о људима који се налазе у природном стању јесте да их је сама природа „створила једнаким у погледу телесних и духовних способности“.²⁰⁹ Једнакост о којој Хобс говори не темељи се на некаквој изврсности њихових одлика, племенитости поријекла и сл. Свакако то није једнакост у смислу признања природне вриједности, значаја или светости живота сваког појединца, што би већ биле друштвене/политичке/моралне одреднице за које нема мјеста у природном стању. У питању је, заправо, проста једнакост моћи да се други усмрти:

„Једнаки су они који могу учинити исте ствари један другом: и они који могу највише наудити, то јест убити, могу да направе један другом исто.

Према томе, сви су људи по природи међу собом једнаки;“²¹⁰

Све разлике које међу људима у погледу степена јачине природних одлика и постоје, и које Хобс сам признаје, ипак по њему нису такве и толике да би значајно утицале на ову моћ и потпуно недвосмислено нарушиле пат позицију у корист једног/било којег од њих. Најочигледнија ствар која пада на ум јесте да ипак постоје значајне разлике у физичкој снази између мушкараца и жена, између мушкараца самих, између млађих и старијих и сл., што никако није занемарива разлика кад је у питању могућност да се други усмрти. Ово би, међутим, могло

²⁰⁹ *Levijatan*, 105.

²¹⁰ *De Cive*, 65.

играти улогу кад би се стање рата замишљало искључиво као физички сукоб између двије јединке које у обрачун увијек улазе свјесно и истовремено, ослањајући се само на физичку снагу и окретност. Рат, ипак, није само непосредна борба него је одређен много шире - као све оно вријеме за које је познато да воља или спремност на борбу постоји.²¹¹ Дакле, и све оно вријеме током којег се други на било који начин спрема(ју) за борбу, или је његово/њихово понашање разумно интерпретирати таквим, заправо је рат. Даље, чак и физички слабији могу удруживањем, преварама и лукавством савладати физички јачег па у том смислу нечија надмоћ у једном сегменту (физичкој снази, на примјер) њега нужно не чини фаворитом у борби, јер се то разрјешава тек исходом борбе, а никако прије.²¹²

Једнакост моћи и постојаност нагона за одржањем, праћеним природним правом на све зарад истог, имплицирају да је рат непрекидан јер се не може завршити ничијом (трајном) побједом. Јединка у овом хипотетичком природном стању представља само „компликовану структуру материје у кретању“ коју одликују бројне страсти и прохтјеви, и сами врста унутрашњих кретања, а које јединка мање или више успјешно успијева задовољити.²¹³ Као таква, она се по својој основној грађи не може разликовати од било које друге (људске) јединке. Одатле произилази да се њихова једнакост огледа, прво, у самом „имању“ жеља, друго у „жељењу“ приближно истих ствари, па тек онда и у приближно истим способностима да се оне прибаве.²¹⁴ Приближна једнакост у физичким и духовним способностима, која се сабира у томе да свака јединка располаже са довољно моћи да усмрти другу, како Хобс иначе дефинише једнакост, за претпоставку има једнакост жеље и макар приближну једнакост њеног предмета. Једнакост у могућности да се други усмрти не би могла ни да се разматра уколико једнако „одликоване“ индивидуе не би за предмет жеље имале исту ствар. Ово, наравно, подразумијева да у тој истој ствари која се жели влада оскудица, тј. да се око ње мора надметати јер је нема довољно за све.

²¹¹ *Levijatan*, 108, *De Cive*, 67.

²¹² *Levijatan*, 123.

²¹³ Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, 31.

²¹⁴ Исто

Хобсов човјек природног стања једнак је другом у тој мјери да представља јединку или примјерак, прије него ли појединца. Бити појединцем већ би значило извјестан специфичан скуп одлика везан за њега самог обзиром на начин њихове конфигурације, којим се он разликује од других, чак и кад све те одлике појединачно дијели са свима осталима. Израз јединка зато много боље погађа оно што човјек након геометријског одстрањивања наноса друштвености (п)остаје – потпуна сведеност на типичан и типски, униформни примјерак физичког елемента. Једнакост људи у природном стању, првобитно одређена као једнакост моћи да се други усмрти, заправо се своди на њихову истост која искључује постојање било какве разлике и тежи потпуно униформној честичној истости.²¹⁵ Чак и тамо гдје се разлике у нужди и признају, као што је случај са физичким и духовним одликама, оне се проглашавају у тој мјери минималним и ирелевантним да се комотно може узети као да и не постоје.

За Хобса је важно да евентуалне присутне разлике на овај начин искључи и тиме их прогласи, ако већ не непостојећим, онда барем неконститутивним. Уколико би разлике постојале и биле признате, оне би одмах биле и конститутивне за људску природу, те би се природно успоставила извјесна неједнакост која би, онда, резултирала и извјесном врстом природне хијерархије која би се темељила на „принципу силе и сурове снаге“, којим се и право успоставља као право јачег.²¹⁶ У ситуацији неједнакости произведене конститутивним разликама не би могло бити ни (значајнијег) рата, осим спорадичних сукоба у којима јачи по потреби успоставља или потврђује своју доминацију, па посљедично ни потребе да се држава заснива или постоји на начин на који Хобс то утврђује.²¹⁷

Хобсова природна једнакост из које произилази рат исправља се грађанском неједнакошћу којом се гарантује мир:

²¹⁵ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 41, Мишел Фуко, *Треба бранити друштво*, прев. Павле Секеруш (Нови Сад: Светови, 1998), 111.

²¹⁶ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 45; Уп. „[С]игурна моћ којој се није могуће одупрети даје право владања над онима који се не могу одупрети[...]“ *De Cive*, 67.

²¹⁷ Мишел Фуко, *Треба бранити друштво*, 111.

„Према томе, сви су људи по природи међу собом једнаки; неједнакост коју сада запажамо долази од грађанског друштва.“²¹⁸

Уколико је неједнакост битна одлика државног стања (које се и успоставља да би се она произвела и гарантовала), онда је никако не смије бити у природном стању, чак ни у назнакама, уколико апсолутна држава треба да има легитимитет који јој Хобс настоји прибавити. На темељу овако утврђене једнакости, Хобс утврђује и природно право јединке као слободу у процјени и кориштењу свега што сматрају погодним за сопствено одржање. Отуда је за разумијевање самог природног права веома важно да се разјасни Хобсово специфично разумијевање слободе.

3.3.2. Природно право и слобода као неометаност кретања

Слобода јединке стоји у вези са дефиницијом њеног природног права, заправо у том контексту се први пут и појављује, прије него ли је Хобс „самостално дефинише“:

„Природно право [...] јесте слобода што је сваки човек има да се сопственим моћима служи онако како сам жели за одржање сопствене природе (...) па стога и слобода да чини све оно што по свом расуђивању и разуму сматра најпогоднијим средством за ту сврху.“²¹⁹

Слобода је, како видимо, изведени а природно право надређени појам. Из ове позитивне дефиниције природног права слиједи негативна дефиниција слободе која, на први поглед, не каже о њој готово ништа јер је прецизира само као одсуство спољашњих препрека:

²¹⁸ *De Cive*, 65.

²¹⁹ *Levijatan*, 111.

„Под слободом се разуме, сагласно правом значењу те речи, одсуство спољашњих препрека, које препреке често могу да одузму један део човекове моћи да чини што би хтео, али га не могу спречити да моћ која му остаје употреби онако како му његово расуђивање и разум буду налагали.“²²⁰

Разумијевање ове оскудне дефиниције слободе могло би се отворити враћањем на принцип самоодржања који се, као бјежање од лошег и тежња ка сопственом добру, одређује као нагон над којим немамо никакву власт. Та „брига која није нешто о чему одлучујемо сами“ аналогна је „импулсу сличном оном који покреће камен да се котрља низбрдо.“²²¹ Ако из нагона као нечег аналогног природним законима кретања, с једне стране, и готово честичне једнакости људских јединки, с друге стране, слиједи природно право свију на све, при чему је слобода суштинска одлика тог права, онда би и слобода могла да се разумијева и објашњава из ове физичке перспективе.

Аналогија са природим законима кретања физике и честичном сведеношћу јединки није случајна. Она нас упућује и враћа на материјалистичко-механистичку концепцију која стоји у темељу Хобсовог система, па тиме и политичке науке. Присјетимо се, начас, да је свемир за Хобса тјелесан, тј. он га разумијева као тродимензионално тијело које се састоји од других, мањих тијела, и којим у цјелини управља кретање као „највиши самоочигледни узрок свих ствари“, тј. као највиши природни закон. При том, Хобс инсистира на томе да предмет било какве научне анализе и спознаје могу бити само овако (тродимензионално) схваћена тијела. У овом контексту слобода Хобсове јединке, одређена као одсуство препреке њеном задовољењу нагона за опстанком, заправо представља неометаност њеног кретања као тијела у покушају да се што дуже одржи живим. Сам живот се код Хобса управо и одређује као кретање, или чак као кретање удова како стоји у Уводу *Левијатана*, и оно има тенденцију свога одржања.²²²

²²⁰ Исто

²²¹ *De Cive*, 66.

²²² *Levijatan*, 3, 10, 52,

„Кад је неко тело једном у покрету, оно се креће, ако га нешто друго не спречи, вечито;“²²³

Обзиром да кретање свој почетак и сврху има у самом себи (њега не производи нешто друго нити оно само производи било шта друго осим кретања, нити чему другом осим наставку кретања тежи²²⁴), а живот је одређен као кретање, престанак кретања који пријети од препреке истовремено значи и смрт. Отуда и Хобсов напад на схоластичку аристотелијанску филозофију која сврху сваког кретања види у његовој тежњи ка мировању:

„Отуда долази да схоластичари кажу како тешка тела падају наниже из жеље за одмором и да би своју природу сачувала на оном месту које је за њих најпогодније.“²²⁵

Уколико би се задржало овакво одређење сврхе кретања, а живот изједначио с кретањем, испоставило би се, прво, да се сврха живота налази изван њега самог, штавише, да се налази у његовом окончању; и друго, овим би сврха живота противрјечила животу самом, што је аутоматски дисквалификује као сврху. И не само то, схолатичари су оваквим схватањем сврхе кретања „на апсурдан начин, мртвим стварима“ приписивали жељу као и свијест о томе шта је за њих добро или гдје припадају, што би била само још једна ставка у арсеналу њихових бесмислица.²²⁶

Да би се кретало, тј. живјело, тј. прибављала добра и уклањале препреке, потребна је моћ, отуда Хобс приписује свим људима „као општу склоност вечиту жељу и непрестану жељу за све већом моћи, која само смрћу престаје.“²²⁷ Моћ се, дакле, састоји у средствима која омогућују да се постигне оно што се жели,²²⁸ а жеља је у основи живота као кретања („Немати жеља исто је што и бити мртав.“²²⁹ „[...]нити може даље да живи онај човек чије су жеље дошле до краја, као ни онај

²²³ Исто, 52

²²⁴ *De Corpore*, 70.

²²⁵ *Levijatan*, 9.

²²⁶ Исто, 9/10, 586, 588, 589.

²²⁷ Исто, 83.

²²⁸ Исто, 72.

²²⁹ Исто, 61.

чија су чула и имагинација у стању мировања.²³⁰). У непрекидном успијевању у постизању оног што се жели састоји се и срећа.²³¹ Непрекидна акумулација моћи услов је обезбјеђивања онога што човјек тренутно има, стога узрок жеље за све више моћи није некаква природна незајажљивост која би лежала у људској природи или природи саме моћи, него несигурност и неизвјесност којој је човјек изложен у покушају да се одржи.²³²

Оваква конфигурација живота која укључује жеље, моћ, кретање и срећу, омогућује да се разумијевање слободе као неометаности кретања прошири управо према овим елементима. У том смислу слобода би била непрекидно и неометано (механичко) ширење властитог простора, тј. освајања све више и више моћи којом се обезбјеђује непрестани прогрес жеље која је у основи живота самог и у чијем континуираном задовољавању се састоји и срећа. Овако схваћена, слобода Хобсове јединке представљала би неку врсту априорне неспутаности, тј. природно право одређено преко слободе представљало би квантум укупне потенције кретања.²³³

Проблем за овако слободну јединку јесте то што њено, у диспозицији неометано кретање, практично бива осујећено истом таквом механичком диспозицијом код других људских јединки. Укратко, у свом неометаном кретању јединка наилази на другу јединку која је, као препрека, пријетња њеном континуираном кретању, тј. животу. У механистичкој аналогiji, Хобсове непрекидно крећуће физичке честице су у сталној опасности од судара при којем се оштећују, распадају или су, у најбољем случају, приморане да мијењају путању. Слобода је, како видимо, ограничена слободом других али у изразито негативном смислу. Уз овако двоструко негативно схваћену слободу (првобитно је негативно дефинисана као одсуство препреке, а онда и сама представља препреку туђем одсуству препреке), природно право одређено преко ње могло би значити, у најбољем случају, да јединке покушавају задобити за себе шта могу притом релативно често долазећи у додир једна с другом, а што се тиче резултата

²³⁰ Исто, 82.

²³¹ Исто, 52.

²³² Glen Newey, „The State of Nature: law and right“ у *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan* (London: Routledge, 2008), 52.

²³³ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 37.

сусрета препуштене су срећи и околностима. Ово свакако значи сукобе, али не нужно и непрекидни рат свих против свију.

Захаријевић упозорава да је дефиниција природног права изведена преко слободе у суштини потпуно апстрактна, јер је као „апстрактни тоталитет потенције или моћи“, уз слободу као једину референтну тачку, ипак недовољно одређена, те захтијева допуну у виду нагона за самоодржањем. Вриједи поновити да нагон за одржањем подразумијева двије компоненете, поред тежње ка добру, или прибављања ствари потребних за живот/преживљавање, он подразумијева и склањање од лошег, тј. настојање да се живот сачува од неке опасности која му пријети (готово искључиво од неког другог истог таквог бића, судећи по Хобсу). Тек овдје негативно одређена слобода, уз позитивну одредницу овако схваћеног нагона као свог наличја, чини природно право ефективним у производњи сукоба. Не само да се јединка као тијело креће и настоји то кретање, које је живот, мање-више пасивно и по инерцији одржати, него она у том одржању постаје и проактивна, тј. унапријед настоји елиминисати сваку потенцијалну препреку слободи свог кретања.²³⁴ Не, дакле, само препреку на коју непосредно наилази и која може да заустави или скрене њену путању, него превентивно и све оно, или тачније сваког оног који у било којем тренутку можда може постати препреком.

Природно право је тако право на одбрану свим средствима, од којих је једно и то да први нападнемо, не у неком изгледном и непосредно пријетећем сукобу, него да превентивно нападнемо свако људско биће независно од тога да ли оно има намјеру да улази у сукоб с нама или не. Уколико не улази сада, могао би ући касније па „[у]толико свака јединка представља живот који је самим својим постојањем у потенцији моја смрт.“²³⁵ Како је сваки други прије свега потенцијална препрека и пријетња мом слободно крећућем животу, оправдано је да се сваки такав нападне и тиме оствари извјесна предност (тј. моћ) за себе.

Чак и у грађанском стању, слобода задржава ово у основи физичко одређење неометаности кретања:

²³⁴ Исто, 39-41.

²³⁵ Исто, 39.

„Уколико се човек може више кретати по свом нахођењу, утолико има више слободе. У томе се састоји грађанска слобода.“²³⁶

Она чак ни у друштвеном/грађанском стању не поприма одлике етичког појма, не стоји у вези са извјесним (вишим) правима грађана, или цивилизацијским достигнућима, људским достојанством и сл. Хобс је дословно дефинише као одсуство препрека и сметњи кретању,²³⁷ и то по моделу воде заробљене у суду који спречава њено слободно цурење, при чему се може имати мање или више слободе чије препреке су, опет, спољашње или унутрашње. Спољашње препреке нужно произилазе из живота „под грађанском влашћу“, јер је заједнички живот без ограничења незамислив. Слобода се готово у цјелини своди на опсег физичког кретања на нивоу прозаичних примјера ограђених усјева, или констатације како је слободнији онај који није у затвору од оног који јесте и сл. Али чак и тада, уз сва ограничења, ниједан „поданик, син или слуга, није толико онемогућен[...]да не би могао учинити све, и да употреби сва неопходна средства да сачува сопствени живот и здравље“,²³⁸ па се стога нема шта жалити на недостатак слободе. У овој друштвеној ситуацији, слобода је и даље само слобода кретања, задржана у минималном опсегу потребном за остваривање природног права (на одбрану живота), али није више слобода неометаног права на све, јер је ситуација једнакости из које је то право произишло коначно превладана.

Прије него ли се једнакост превлада одустајањем од слободе и склапањем споразума, ове слободне јединке морају доћи у сукоб. Да морају доћи у сукоб види се на неки начин већ из дефиниције слободе као одсуства спољашњих препрека, која тако „у своме појму подразумева постојање могућих препрека“,²³⁹ тј. других јединки. Бити слободан значи активно увећавати/обезбјеђивати ту слободу уклањањем препрека у виду истих таквих јединки са истим таквим настојањима, из чега произилази стање рата свих против свију у којем је, према природном праву, све дозвољено.

²³⁶ *De Cive*, 117.

²³⁷ Исто

²³⁸ Исто

²³⁹ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 39.

3.4. Узроци сукоба

Једнаке и слободне јединке у природном стању у сукобе улазе из три разлога. Први је већ садржан и у претходним разматрањима као њихов интегралан дио – у конфликт с другима улазимо око ресурса који су нам свима потребни за опстанак а не можемо их сви уживати јер их нема довољно за све. Хобс поред овог очигледног и логичног узрока сукоба уводи још два, о којима је претходно било ријеч само узгред, а за које се испоставља да нису ништа мање важни ни снажни – то су подозривост, која се испољава у виду превентивног напада, и слава. Оба стоје у вези с претходно поменутиим Хобсовим одређењем моћи као средства да се за себе задобије неко будуће добро. Иако је о превентивном нападу било овлаш ријечи код одређивања природног права тј. слободе, он захтијева нарочиту пажњу обзиром на начин на који га Хобс уводи, улогу коју у аргументу има, те зато што на његовом примјеру, као и примјеру тражитеља славе уосталом, можемо увидјети искуствене моменте који никаквом логичком нужношћу не произилазе из претходно датих поставки.

Прије него ли у *Левијатану* коначно уведе превентивни напад као посебан и притом најважнији узрок сукоба, Хобс ће своје природно стање у *Elements of Law*, као и у *De Cive*, претходно покушати засновати преко такмичења и тежње за славом. У сва три дјела, међутим, Хобс креће од констатације једнакости која се изводи из првобитног сукоба око добара у којем јединке увиђају да су једнаке у моћи да једне другима одузму живот. То схватање једнакости укључиваће и извјесну неједнакост, као и промјену акцента унутар самог одређења једнакости која ће на путу од *Elements of Law* до *Левијатана* коначно произвести трећи и најважнији узрок сукоба – превентивни напад. То је оно што ћемо у наредном сегменту покушати реконструисати наглашавајући она мјеста која упућују на присуство искуства које се, у овако замишљеном дедуктивном извођењу из принципа, не би смјело поткрасти.

3.4.1. Једнакост из крхкости живота

Већ смо неколико пута помињали Хобсово одређење једнакости као приближне једнакости у моћима или способностима да се други усмрти, сад је потребно поближе расвијетлити околности из којих се ова једнакост изводи. Ако само пажљивије погледамо, могућност да се други усмрти заправо и не произилази толико из приближне једнакости моћи јединки да то учине, него та једнакост моћи произилази из фрагилности самог људског живота за чије одузимање је потребан минималан напор. Увећање у физичкој снази или памети, уколико би и било могуће, не мијења ништа на страни фрагилности, не може да је умањи, то је оно што нам Хобс првобитно заиста жели рећи. Ово се најбоље види у *Elements of Law*:

„[C]а коликом само лакоћом онај који је слабији у снази или памети, или обома, може у потпуности уништити моћ снажнијег.“²⁴⁰

Или у *De Cive*:

„Ако гледамо потпуно одрасле људе и запазимо како је крхко наше тело (...) и како је лако и најслабијем човеку да убије најјачег; видимо да нема разлога зашто би и најјачи човек сматрао да га сопствена снага штити од других.“²⁴¹

Из крхкости тијела и лакоће његовог уништења произилази запажање и признање међусобне једнакости јединки у природном стању, макар од стране оног мањег дијела јединки које Хобс назива „умјереним“.²⁴² Обзиром да би ове умјерене јединке које „одговарајуће цене своју моћ“²⁴³ биле потпуно задовољне природном једнакошћу коју једне другима признају, та једнакост не би нужно

²⁴⁰ Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 81/82.

²⁴¹ *De Cive*, 65

²⁴² *De Cive*, 65; Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 82.

²⁴³ *De Cive*, 65,

резултирала великим и непрекидним сукобима. За разлику од њих, у природном стању много је више „таштих“ тражитеља славе којима је признање међусобне једнакости неприхватљиво јер се сматрају супериорнијим, те од других захтијевају да им се то признање и ода, чиме изазивају озбиљне и трајне сукобе. Хобс извор сукоба у природном стању првобитно тако види и поставља, прво у *Elements of Law*, а онда касније и у *De Cive*. Тек у *Левијатану* акценат је снажно на приближној једнакости у моћима да се други усмрти и оне се детаљно елаборирају, док су ова крхкост тијела или постојање „умјерених“ јединки потпуно у другом плану. Ово такође није случајно, обзиром да се тек у *Левијатану* на велика врата уводи превентивни напад, и то као највећи генератор сукоба у природном стању. Из приближне моћи или снаге да се другом одузме живот, произилази стање несигурности које нас гура према превентивном нападу. У првом случају тежимо томе да се одржимо прибављајући оно што нам је за живот неопходно „дозвољава[јући] другима колико и себи“, ²⁴⁴ у другом случају тежимо да се одбранимо од другог/увећамо своју моћ тако што ћемо превентивно насрнути на њега и увећати своју моћ на рачун његове. У том контексту сви оправдано можемо страховати за сопствени живот, и сви смо подједнака пријетња туђем. Одатле и природно право свију на све при чему се, прије свега, ипак мисли на живот и тијело другог.²⁴⁵

Хобс, додуше, у пуној формулацији каже да се у борби против непријатеља има право на све, „*на чак* и на тело другог човека“, што може бити варљиво те навести да се због овог *на чак* помисли да се на тијело другог насрће само у крајњој нужди и кад су све друге могућности исцрпљене. Међутим, начин на који Хобс описује природно стање, као и централност одбране код утврђивања природног права, сугеришу да се под природним правом заправо доминанто мисли на одбрану од другог која се одвија у виду антиципаторног превентивног напада на њега, тј. његово тијело. Хобс о природном праву генерално говори као о праву које подразумијева да све наше расположиве способности употреједимо на начин за који процијенимо да је најбољи у погледу одржања и одбране нашег живота, тако га и дефинише, али свако прецизирање или елаборација природног

²⁴⁴ Исто

²⁴⁵ *Levijatan*, 112.

права завршава (или чак почиње) тврдњом о примарности одбране. Ево како то Хобс у *Elements of Law*, а онда и у *De Cive* поближе одређује:

„Према томе, природно је право сваког човјека да свој живот и удове може сачувати примјеном цјелокупне моћи којом располаже.“²⁴⁶

Или:

„Према томе, прва је основа природног права та да *сваки човек има право настојати да одбрани свој живот и тело*.“²⁴⁷

Прва основа природног права очигледно је одбрана, елемент који подразумијева прије свега угроженост од стране другог и борбу да се те угрожености лишимо (сачувати живот и удове, одбрани живот и тијело). Обезбјеђење добара се у контексту првог основа природног права не спомиње, иако је из параграфа у којем је претходни цитат садржан јасно да природно право произилази из природног нагона за одржањем који се састоји како од „тежње за добрим“ – одржања у ужем смислу обезбјеђења потребних добара, тако и од „бјежања од лошег“ - одбране. Прва основа би, по свакој логици, морала бити шире одређено одржање живота по основи нагона, које онда поред прибављања нужних добара природно укључује и одбрану, уколико се за тим појави потреба. Хобсу је, међутим, важно да одбрану и напад, или прецизније одбрану као превентивни напад, представи правом основом природног права, јер само тако из природног права произилази гарантовано и трајно ратно стање.

²⁴⁶ Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 83.

²⁴⁷ *De Cive*, 66.

3.4.2. Такмичење

Прво питање је зашто Хобс превентивни напад уопште уводи као посебан разлог сукоба и главни узрочник свеопштег рата, кад се стање рата свих против свију суштински може извести већ из такмичења (што Хобс не чини) или из славе (што Хобс почетно чини)?²⁴⁸ У природном стању јединке настоје обезбиједити различита добра потребна за опстанак, обзиром да су та добра у виду хране, склоништа и сл. оскудна, оне нужно улазе у сукоб око истог предмета жеље/потребе који не могу уживати заједно. У том случају свака јединка већ може да перципира другу као потенцијалну пријетњу те да се одлучи на превентивни напад јер ће је то довести у бољу позицију да за себе обезбиједи тражено добро. Овим већ настаје стање рата свих против свију, па дјелује као да превентивни напад уопште није било потребно уводити као посебан разлог сукоба и нарочит узрочник овог свеопштег рата.²⁴⁹

Ипак, у случају такмичења превентивно би се нападао само онај за којег је макар прилично изгледно да смјера на исту ствар као и ја. Нападање било којег насумичног појединца само зато што постоји, и што само његово постојање за мене већ представља потенцијалну пријетњу, захтијева озбиљнију способност антиципације или далекосежног гледања које је на овом нивоу незамисливо и потпуно неоправдано за претпоставити. Ово за Хобса постаје могуће тек кад у природном стању направи више простора за разум који је антиципаторног карактера. Управо за њега ће и везати превентивни напад и разликовати га од напада и сукоба који проистичу из такмичења самог.

Наоко оправдан разлог за неизвођење свеопштег рата из такмичења, тј. за увођење превентивног напада као његовог главног узрочника могло би бити, како то показује Глен Њуи (Glen Newey), настојање да се избјегне циркуларност у закључивању.²⁵⁰ Наиме, у природном стању влада оскудица добара зато што што је природно стање стање рата, с друге стране природно стање и јесте ратно стање

²⁴⁸ Thomas Hobbes, „*De Corpore politico*“, EW, Vol. IV, 82; *De Cive*, 65;

²⁴⁹ Да је превентивни напад само други облик у којем такмичење производи сукоб, а не посебан и различит узрок сукоба, погледати у A. P. Martinich, *Hobbes* (London: Routledge, 2005), 69.

²⁵⁰ Glen Newey, „*The State of Nature: law and right*“, 53/54.

управо због оскудице добара. Овај проблем се, међутим, не рјешава увођењем превентивног напада, како то и сам Њуи одмах утврђује, јер и превентивни напад као узрочник рата свих против свију такође пати од истог ограничења – несигурност и подозривост као основа превентивног напада резултат су свеопштег рата, а рат је посљедица несигурности и подозривости. У овом контексту само тежња за славом, као мотив сукоба, успијева да избјегне замку циркуларности. Поента коју Њуи извлачи у Хобсово име јесте да у крајњој линији није важно шта је прво, рат или такмичење, тј. рат или подозривост, обзиром да заједно чине једну спиралу зла у којој се на сваком сљедећем ступњу и оскудност и напади узајамно увећавају, што у крајњој линији ипак доводи до свеопштег рата. Уколико циркуларности и има, или дјелује да је има, она и даље не руши аргумент као такав.²⁵¹

Хобса овај проблем, по свему судећи, није ни мучио, обзиром да се ради о накнадном аналитичком/логичком разликовању елемената код којих умјесто временског, тј. историјског слиједа, заправо постоји истовременост, па је утврђивање првенства суштински небитно. Разлог увођења превентивног напада је, очигледно, био друкчије природе и тицао се могућности обезбјеђења сталности и интензитета сукоба. Обзиром да такмичење производи сукобе, али да они ипак нису довољно снажни или чести да би произвели нарочито бруталне околности које су Хобсу потребне, он такмичење употпуњује славом која је првобитни носилац одговорности за прогресију сукоба, како у *Elements of Law* тако и у *De Cive*.

²⁵¹ Исто, 54.

3.4.3. Слава

Након што је у *Elements of Law* утврдио недовољност ресурса, те крхкост људског тијела у сукобима око истих, Хобс закључује да би људи по том основу требало да признају међусобну једнакост. Ни ово *треба* није случајно код Хобса, јер како требање не повлачи за собом и нужност стварности тога што би требало, појављују се у природном стању и оне јединке које су напросто таште и које, умјесто једнакости с другима, за себе захтијевају искључиво првенство сматрајући се супериорнијим.²⁵² Ови ташти тражиоци славе су у сталном покушају да потчине све остале око себе и тиме потврде замишљени статус, чиме се производи опште стање подозривости и страха које резултира и повећаном борбеношћу „умјерених“. Свеопшти рат који суштински произилази тек из овог омогућен је, како видимо, увођењем неке врсте неједнакости међу јединкама, тј. разлике која га првобитно покреће. Неки су, напросто, по „природној страсти“ агресивнији од других, те нападају уживајући у посматрању сопствене моћи.²⁵³

Како сад схватити и прихватити ове разлике у природним страстима након што је Хобс све природне разлике претходно нивелисао преко способности да се други усмрти? То да су неки изражено агресивни или агресивнији од других ипак имплицира неједнакост која се не може нивелисати тиме да није важна или пресудна у борби, јер управо од ње (или због ње) борба добрим дијелом и почиње. Изражена као тежња за славом, ова неједнакост је толико важна да стоји као посебан разлог сукоба, што нас поново враћа на проблем могућности успостављања природне хијерархије у пуком природном стању. Хобс је овај проблем елегантно ријешио, или макар избјегао, неком врстом дијалектичког преображаја неједнакости и разлике у вишу форму једнакости.

Разлика која постоји у страстима и агресивности чини „умјерени“ дио јединки толико изложеним насиљу и страху да су на крају и саме приморане да се окрену нападачком стилу одбране не би ли увећале своју моћ и шансе за опстанак. У овом контексту разлика само увећава сукоб, те на исти подстиче чак

²⁵² Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 82.

²⁵³ Исто, 82; *De Cive*, 65, *Levijatan*, 107.

и оне јединке које га првобитно настоје избјећи. Не само да разлика не успоставља никакву природну хијерархију,²⁵⁴ него су све јединке у природном стању, готово парадоксално, тек овом разликом учињене једнаким. Овим потезом се неједнакост ставља у службу више једнакости, односно тек ова иницијална неједнакост производи свеопшту и стварну једнакост у смислу борбене готовости и нападачког става сваког појединца, био он тражитељ славе или не. Готово да се може говорити о постојању двију врста једнакости на двама различитим нивоима: постоји једнакост у фрагилности тијела и предмету потреба, она је прихватљива једнакост с којом се може некако живјети, али коју нису сви ради и признати; и постоји једнакост у борбеној готовости и (готово) параноичном страху од другог због исте, која не зависи ни од каквог признања јер се у њој нужно налазимо и која живот у цјелини опструише и чини неподношљивим или немогућим. Тек из ове друге, више једнакости произашле из разлике, слиједи стање свеопштег рата, а онда и потреба да се то стање кроз мировни споразум и оконча.

Сукоби се, наравно, не одвијају само између таштих и умјерених, они се можда још више и агресивније одвијају између тражилаца славе међусобно. На основу исте разноликости страсти сами тражитељи славе међусобно се пореде и „узајамно изазивају ријечима, и другим знацима презира и мржње“ све док не заврше у сукобу којим ће се право предности ријешити „снагом и силом тијела.“²⁵⁵ Занимљиво је примјетити да термини које Хобс овдје користи заправо немају мјеста ни значења у природном стању, те да готово сви представљају елементе који се тек у друштву могу јавити у овом облику.²⁵⁶

²⁵⁴ Значај славе као узрока сукоба, те разлог зашто је Хобс уопште уводи и задржава, лежи управо у њеној улози препреке настанку природне хијерархије. Више у Pärtel Piirimäe “The Explanation of Conflict in Hobbes's *Leviathan*” in *Trames: A Journal of the Humanities and Social Sciences*, 2006, 10(60/55): 8.

²⁵⁵ Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 82.

²⁵⁶ Хобс претходно о мржњи или испразној сујети говори углавном у контексту „заједничког живота у миру и јединству.“ (*Levijatan*, 82)

3.4.3.1. Слава и њени искуствени елементи

Презир, који Хобс у одјелку о страстима претходно дефинише као суштинску незаинтересованост за нешто,²⁵⁷ није на начин дате дефиниције присутан у Хобсовој елаборацији сукоба из тежње ка слави. Овдје се презир не разумијева као проста незаинтересованост, што би по дефиницији морало бити, него је прије свјесно и намјерно изражавање омаловажавања другог да би се нагласила сопствена моћ или слава у којој се ужива. Овакво понашање је итекако заинтересовано и смишљено, и није толико израз прости природне страсти колико је обиљежено њеном друштвеном надоградњом. За овакву врсту презира потребно је искуство друштвености, такав презир никако не може да му претходи, поготово кад се имају у виду Хобсове констатације расуте на другим мјестима у којима се каже да је човјек по питању славе најпроблематичнији кад му је најбоље, тј. кад има напретек слободног времена и материјалних добара.²⁵⁸ Такве повољне околности чине да се он више усмјери на ствари које нису непосредно везане за материјалне потребе, па се „чуло“ славе изоштрава и чини много осјетљивијим и рецептивнијим, како за увреде тако и за тежње које су често политичке природе.²⁵⁹

Исто важи и за провоцирање других ријечима – у природном стању готово да нема говора уопште, а камо ли могућности да се, управо због страха и перцепције другог као смртоносне препреке, дође у ситуацију комуникације у којој би се он ријечима обезвриједио и тиме испровоцирао. Ово би претпостављало могућност или претходно постојање макар неке врсте споразумијевања које је, опет, немогуће у природном стању, и које тек на основу сталности сукоба и нужде његовог окончања треба да услиједи у виду успостављања мира.

Једина одредница која би се могла прихватити као инхерентна природном стању била би мржња, коју је Хобс претходно одредио као присуство предмета

²⁵⁷ *Levijatan*, 41.

²⁵⁸ *Levijatan*, 150/151; *De Homine*, 39. Више у Keith Thomas “The Social Origins of Hobbes’s Political Thought” In *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 185–236.

²⁵⁹ Arash Abizadeh, “Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory.” *American Political Science Review* 105, no. 2 (2011): 312.

према којем се има или осјећа одвратност а која је могућа чак и према непознатим стварима, тј. и према оним стварима за које „и не знамо да ли ће нас вређати или нас неће вређати.“²⁶⁰ Као таква, мржња представља неку врсту базичне нагонске реакције која може да се схвати или толерише у контексту природног стања, док вријеђање ријечима, као и презир, имају потпуно друштвени, тј. искуствени призив.

Аргумент сукоба из тежње за славом Хобс у готово неизмијењеном облику задржава и у *De Cive*, с тим што тај аргумент овдје носи још више одлика искуства или друштвености. Хобс га одмах по увођењу преводи у сукоб мишљења из којег произилазе највећи неспоразуми па га чак и илуструје тиме што се „најжешћи ратови воде између секти исте религије и фракција у истој држави, где је сукоб или око доктрине или око политичких питања.“²⁶¹ Појашњење славе се дословно састоји само од наведене илустрације, тиме се слава, као празна сујета, готово у цјелини описује у терминима и контексту друштвености, чиме се поријекло овог узрока више примиче искуству а мање ослања на нужно извођење из датих „чистих“ претпоставки.

Хобс од овог узрока сукоба не одустаје чак ни у *Левијатану*, који је завршна ријеч о овој проблематици, али му свакако одузима централно мјесто у изазивању сукоба, и умјесто њега поставља несигурност, тј. превентивни напад као посебан и главни узрок свеопштег рата. Тај рат се више не покушава извести доминантно из славе, и акценат је у цјелини на једнаким способностима да се други усмрти, те на узајамном страху за живот који из тога произилази, а не на томе што тражитељи славе од осталих практично изнуђују улазак у борбени став ради „неопходности да бране себе, своју слободу и своја добра од насиља другог.“²⁶² Слава и даље остаје један од важних разлога сукоба у природном стању, само што се њена улога помјера према позицији препреке појави природне хијерархије,²⁶³ а на мјесто главног генератора сукоба долази неповјерење, тј. подозривост која се манифестује превентивним нападом. Без обзира на све ове промјене, слава и у *Левијатану* задржава нескривене одлике друштвености и

²⁶⁰ *Levijatan*, 40/41.

²⁶¹ *De Cive*, 65

²⁶² Исто

²⁶³ Pärtel Piirimäe “The Explanation of Conflict in Hobbes's Leviathan”, 8.

искуства, при чему су тражиоци славе описани као они који се служе силом „за багателу, као што је једна реч, један осмех, различито мишљење или било који други знак потцењивања, управљен било директно према њиховој личности било индиректно, јер погађа њихов род, њихове пријатеље, њихов народ, њихову професију или њихово име.“²⁶⁴ О каквој ријечи или осмијеху може да се говори у животињском природном стању које је карактерисано смртним страхом од другог, одсуством језика као и сваког облика комуникације? Каквом роду, професији или народу могу припадати изоловане и усамљене природне јединке које су једне другима смртни непријатељи, који у додир долазе само у покушају узајамног уништења? Све наведено у вези са тежњом за чашћу или славом нескривено је друштвеног, тј. искуственог карактера.²⁶⁵

3.4.3.2. Слава из механистичке перспективе

Да би уопште било јасно како слава може да се појави као један од узрока сукоба у природном стању, те како формално може да му припада, потребно је вратити се на Хобсова поглавља о страстима у којима славу, као и празну сујету, првобитно дефинише.²⁶⁶ Ово нас, наравно, нужно упућује на његово механистичко одређење слободе и већ споменути конфигурацију живота која укључује жеље, моћ, кретање и срећу. Претходно смо већ видели како су све ове одреднице дефинисане, те у каквом међусобном односу стоје, овдје ћемо се у најкраћем само подсјетити да је живот кретање, да кретања нема без жеља, моћи и одсуства препрека, док је предмет сваке људске жеље неко његово замишљено

²⁶⁴ *Levijatan*, 108.

²⁶⁵ Ово често појављивање друштвених одлика у чисто природном стању могло би се објаснити тиме што је природно стање код Хобса у подједнакој мјери и постполитичко, колико и претполитичко. Природно стање настаје и распадом државе, док се у ратничком ставу природног стања налазе и државе међусобно. Више у Kinch Hoekstra, “Hobbes on the Natural Condition of Mankind” in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 119.

²⁶⁶ Главе 6, 10. и 11. у *Левијатану*. У глави 6. их првобитно дефинише, заједно са свим осталим страстима, док се у главама 10. и 11. појављују у разрађенијој верзији у вези са моћи, вриједности, достојанством, чашћу, достојношћу и различитостима у понашању, а онда и у поглављу 27, у вези са прекршајима и кривичним дјелима, када се већ увелико зашло у државно стање.

или очекивано добро. Без обзира на то што се јединке можда и разликују у погледу перцепције добра којем теже, оне се ипак не разликују по томе што им је свима у основи природни нагон за одржањем живота. Отуда би сва људска дјеловања у крајњој линији требало да доприносе овом циљу - он је услов могућности свих осталих циљева и добара у цјелини.²⁶⁷

Из механистичке перспективе у којој свако тијело природно тежи унапређењу свог виталног кретања, тј. гдје би сваки његов покрет и напор требало да доприноси самоодржању,²⁶⁸ лако је видјети на који начин би таквој сврси доприносила тежња за славом коју Хобс, у првобитном контексту дефинисања свих страсти, одређује на следећи начин:

„Радост што настаје од замишљања сопствене моћи и способности, то је оно ликовање духовно које се назива слављењем; кад је засновано на искуству о својим ранијим поступцима, онда је исто што и поуздање; али ако је засновано само на ласкању других, или ако човек сам претпоставља да та својства има, јер су му последице тих својстава пријатне, онда се назива таштином или празном сујетом,(...)“²⁶⁹

Ако је тежња за моћи заправо тежња за средствима којима може да се обезбиједи неко будуће добро и прошири простор неометаног кретања, онда је слава као тежња за моћи и уживање у њеном освједочењу потпуно у служби одржања живота и, стога, у контексту природног стања у којем влада природно право на све сасвим разумљива и оправдана. Обзиром да је слава везана за моћ, ни славе никад не може бити довољно као ни моћи, управо зато што њихово посједовање или имање заправо значи њихово стално обезбјеђивање, тј. самјеравање и увећавање. Не постоји нека коначна или јасно дефинисана количина моћи или добара којима се тежи, па тиме ни коначно постигнуће славе, зато што не постоји никакав *finis ultimus* нити *summum bonum* у којима би се састојала „срећа овог живота“.²⁷⁰ За Хобса постоји само непрекидно напредовање

²⁶⁷ Уп. Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 35; Уп. *De Homine*, 31.

²⁶⁸ Pärtel Piirimäe “The Explanation of Conflict in Hobbes's *Leviathan*”, 7.

²⁶⁹ *Levijatan*, 46.

²⁷⁰ *Levijatan*, 82; Уп. *De Homine*, 33.

жеље и кореспондирајући напор да се „заувек осигура пут својој будућој жељи.“²⁷¹

У том контексту моћ је, а посљедично и слава као самопоуздана свијест о њеном посједовању, потпуно релативног карактера и представља неку врсту „компаративне количине“.²⁷² Макар је тако Хобс почетно види и приказује у *Elements of Law* када је одређује као разлику у вишку моћи који један човјек има у односу на моћ другог.²⁷³ Слава је, тако, нека врста нужно оскудног добра²⁷⁴ које постоји и може да се ужива само под условом да га нико други нема, или барем да га нико други нема у мјери истој или већој од наше. Отуда бити славан значи увијек бити славнији од других, увијек своју моћ самјеравати моћи других и тежити оном „вишку моћи“ над њиховом у којем се заправо и састоји.

3.4.3.3. Таштина

Ако је живот кретање које омогућују страсти вођене жељама за чије постигнуће је потребна моћ, онда је свако дјеловање усмјерено на освајање и увећавање моћи примјерено разуму јер доприноси самоодржању. Стога и овако схваћена слава, као искуством потврђен вишак моћи у односу на другог, у потпуности служи највишој сврси живота и јасно је како јој доприноси. Оно што отежава позицију славе у аргументу природног стања је то што Хобс акценат првобитно ставља на онај дио славе који је њена негативна крајност. Наиме, кад је у питању изазивање сукоба, Хобс га првобитно врло јасно приписује празној сујети или таштини, како у *Elements of Law* тако и у *De Cive*:

„С друге стране, узевши у обзир велику разлику која постоји међу људима на основу разноликости њихових страсти, и да су неки празно сујетни, те

²⁷¹ *Levijatan*, 83.

²⁷² David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 10.

²⁷³ Thomas Hobbes, „Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy“, EW IV, 38.

²⁷⁴ Glen Newey, „The State of Nature: law and right“, 53.

се надају предности и надмоћи над другима, било да су с њима једнаки у моћи или слабији; морамо примијетити да нужно слиједи да ће они који су умјерени, те не траже ништа више до природну једнакост, бити изложени сили других који ће покушати да их савладају.“²⁷⁵

Или:

„Други, који мисли да је изнад осталих, допустиће себи шта пожели, изазивајући, као да припадају пре њему него другима, поштовање и част; то је аргумент ватреног духа. Воља овог човека да науди долази из пукештине и лажне процене сопствене снаге(...)“²⁷⁶

Проблеми који по Хобсов аргумент произилазе из овако схваћене славе вишеструки су и не односе се само на немогућност празне сујете да произведе довољно сукоба који би резултирали свеопштим и сталним ратом, него и на то што овако схваћен узрок сукоба, тј. мотивација за дјеловање, онемогућује оно због чега је цијели аргумент и осмишљен – излазак из природног стања услед страха од смрти. Управо на страху од смрти Хобс је утемељио нужност изласка из природног стања и (рационалну) спремност јединки да жртвују природно право на све. Уколико је највећи број тих јединки спреман да зарад празне сујете стави живот на коцку, те да славу или част претпостави страху од смрти, при чему је слава сврха самој себи, то онда значи да страх од смрти није најјачи и најважнији мотив дјеловања. Да се Хобс придржавао славе као освједочене моћи, тј. самопоуздања, њени тражиоци били би утврђени у свом присуству и потврђени у својој улози покретача сукоба у природном стању. Хобс, међутим, изазиваче сукоба назива управо таштим, онима који из уживања у гледању сопствене моћи чине све што чине, чиме је њихово понашање суштински одређено као прилично ирационално.

Ако је у природном стању корист мјера природног права на све,²⁷⁷ којој или каквој користи или сврси тежи онај који све што ради чини искључиво из таштине? То да таште или сујетне појединце слава ставља у повољнији положај у

²⁷⁵ Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 82.

²⁷⁶ *De Cive*, 65.

²⁷⁷ Исто, 67.

погледу могућности остваривања више добара за себе, у овом случају представља само колатералну посљедицу, а не намјеравани (рационални) исход. Тиме се, истовремено, онемогућује ситуација било каквог споразума о изласку из природног стања по основу страха од смрти. Обзиром да је овако схваћена слава крајње ирационална, у смислу да не доприноси животу нити је њиме мотивисана, онда се не може ни очекивати да ће код довољног броја јединки превладати рационалан избор поштовања природних закона који води успостављању државе.²⁷⁸

Тек у *Левијатану* Хобс ради на пажљивијем одвајању природно агресивних јединки од тражилаца славе, те ове друге приказује много умјеренијим, не чинећи их све празно сујетним. На ово указује Пиримае (Pärtel Piirimäe), тврдећи да управо овај приказ из *Левијатана* не дозвољава да се сви тражиоци славе идентификују као природни агресори што је, како упозорава, чест случај у интерпретативној литератури, циљајући прије свега на Мартинича (А.Р. Martinich) који све тражиоце славе идентификује са сујетним ратним хушкачима.²⁷⁹ За разлику од тога, он нуди своју верзију тумачења у којој се природно агресивни потпуно одвајају од тражилаца славе, док се унутар саме групе тражилаца славе разликују њени, условно речено, активни и пасивни тражиоци. Ови пасивни тражиоци су највећи и умјерени дио тражилаца славе који не нападају први зарад таштог увећања славе, али ни не трпе било какав исказ презира и обезврјеђивања те на њега без оклијевања реагују. Овим се слава тек у *Левијатану* на прихватљив начин задржава унутар аргумента природног стања, и то у функцији произвођача јединства и препреке појави природне хијерархије.²⁸⁰

Да би Хобсов аргумент природног стања одиграо улогу која му је намијењена, он мора бити сачињен тако да указује на нужност изласка из таквог стања, и то на такав начин да та нужност значи апсолутну послушност према држави. Да би се умјесто природног права на све одабрала апсолутна послушност према држави, мора постојати не било какав, него довољно јак мотив. Отуда природно стање мора бити стање рата свих против свију, и мора бити толико

²⁷⁸ Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 73; Donald W. Hanson, "Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory" *Political Theory*, 1993, 21 (4): 652.

²⁷⁹ Pärtel Piirimäe "The Explanation of Conflict in Hobbes's Leviathan", 7.

²⁸⁰ Исто, 8.

неподношљиво да се чак и готово потпуно одрицање од слободе чини привлачнијом или прихватљивијом алтернативом. Стање које је у тој мјери лоше, Хобсу може обезбиједити само превентивни напад који резултира нарочито бестијалним околностима, за разлику од узрока као што су такмичење или слава на које се првобитно ослања.

3.4.4. Од славе ка превентивном нападу

У *Elements of Law* слава се појављује као главни узрочник сукоба и ратног стања, при чему се ситуација нарочито не елаборира изузев образложења у којем се каже да су „умјерени“ толико угрожени, тј. испровоцирани од стране тражилаца славе те изложени њиховом сталном притиску у мјери да се, усљед страха и несигурности, налазе у стању сталне подозривости и борбене готовости. При том, ташти тражиоци славе такође се међусобно самјеравају, пореде и изазивају док ситуацију не разријеше физичким сукобом. Даље Хобс директно креће у извођење природног права по основу страха од смрти.²⁸¹ Овдје, међутим, свакако није било јасно како се они који су у страху уопште одлучују на нешто такво као што је борба? Борбеност умјерених на овом нивоу евентуално може да се прихвати или разумије само као повећана будност и опрезност у погледу спремности на одбрану, али и тада само у ситуацији кад бијег или скривање нису опција, што природно стање не чини стањем сталног и свеопштег бруталног рата свих против свију. Хобс ће овај приговор у *De Cive* на неки начин већ антиципирати, па га покушати предупредити детаљнијим образложењем схватања страха који би у себе укључивао и неку врсту превентивног напада, али који се још увијек не експлицира као посебан узрок сукоба:

„Ја у речи страх разумем извесно зло предвиђање; такође, не мислим да је бег једина реакција на страх, већ су то и неповерење, сумња, опрезност, заштита, оно што се види код оних који се плаше. [...] Из страха се људи

²⁸¹ Thomas Hobbes, „*De Corpore politico*“, EW, Vol. IV, 82.

некад чувају бегом, а некад, ако мисле да не могу побећи, скривањем у ћошковима; ипак, најчешће то чине оружјем: чикајући се на борбу, испробавају туђу спремност.²⁸²

Међутим, ни ово проширивање поимања страха није нарочито помогло у мјери у којој је Хобсу било потребно. Оно јесте повезало страх и могућност борбе, који су првобитно изгледали неспојиви, али то и даље није гарантовало потпуну несигурност и непрекидност сукоба који одликују рат свих против свију.²⁸³ У овом случају и даље би већи дио јединки покушао прво да се сакрије или побјегне па тек онда удари на другог, при чему би сукоб био можда чешћи него што би првобитно произилазило из самог такмичења, али и даље би био недовољно чест или недовољно окупан и стално пријетећи да би произвео природно стање описано у *Левијатану*. А Хобс не оставља ни мало сумње у то како се стање свеопштег рата има замислити:

„У таквом стању нема места никаквој радиности, јер су плодови њени неизвесни, па следствено томе нема ни културе на земљи; нема ни морепловства ни коришћења робе која би преко мора могла да се увезе; нема великих грађевина; нема средства за покретање и премештање предмета које изискује велику снагу; нема знања о изгледу земље; нема рачунања времена; нема уметности; нема књижевности; нема друштва. И, што је најгоре од свега, постоји непрекидни страх и опасност од насилне смрти. А живот човеков је усамљенички, сиромашан, опасан, скотски и кратак.“²⁸⁴

²⁸² *De Cive*, 65. Хобс ово нарочито разјашњење поимања страха прави у вези са својом тврдњом према којој је узрок друштва страх који људи осјећају једни од других, а не наклоност, те могућег приговора који би то довео у питање по основу „да су се плашили, не би поднели да се гледају.“ Непосредно на тврдњу о настанку друштва Хобс надовезује увођење страха у природном стању из којег произилазе несигурност и сукоби. Како се се исти приговор по основу страха може упутити и у погледу могућности борбе, а не само друштва, чини се оправданим претпоставити, обзиром на саму садржину разјашњења, да оно погађа/покушава да разријеши оба проблема.

²⁸³ Поготову што није јасно на основу чега се тврди да је најчешћа реакција на страх чикање оружјем, осим ако није у питању чињеница искуства. Ово дословно изгледа тако као да се сукоб из тежње за славом изводи тако што се позива на искуство, и то не само као на илустрацију.

²⁸⁴ *Levijatan*, 108/109.

Да би се овако описано стање заиста и гарантовало, такмичење и слава су напосто недовољни, како год унутар њих да се страх и борба повежу. Они производе сукобе, али такви сукоби и даље не би могли продуковати застрашујуће лоше стање које Хобс у *Левијатану* слика. Описано стање може произвести само превентивни напад који имлицира не само да се сваки други перципира као супарник у погледу неког жељеног добра, него као онај који увијек вреба на моје тијело, независно од било каквог непосредног добра којем тежи, док сам и ја за њега управо примјер једног таквог предатора/препреке.²⁸⁵ У питању је обезбјеђење неометаности слободне путање, или слободног ширења и увећања моћи, при којем за сваку слободно крећућу јединку друга иста таква јединка представља прије свега физичку препреку са потенцијално смртоносним исходом. Само по овом основу природно стање коначно може бити стање несносног страха за живот, и сукоба толико честог, страшног и геометријски прогресивног да је дословно једина шанса за живот, тј. за остваривање како нагона за одржањем тако и права на одбрану живота и тијела – да се споразумно изађе из њега. Неадекватан однос славе према страху за живот, макар у првобитним одређењима славе као главног узрока сукоба у виду празне сујете, могао би бити разлог Хобсовог увођења превентивног напада као засебног и главног узрока сукоба у *Левијатану*, те сведенијег и умјеренијег ситуирања тражилаца славе у овом дјелу.

²⁸⁵ У овим околностима напад је одређен „логиком ситуације“, независно од тога какви су им мотиви. Уп. Alan Ryan “Hobbes’s Political Philosophy” у *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell (Cambridge, 1996: Cambridge University Press), 208–245.

3.4.5. Подозрење и превентивни напад

Трећи разлог, за који ће се испоставити да је можда и најодговорнији за учесталост и прогресију сукоба, а то је превентивни напад који произилази из подозрења, у *De Cive* се експлицитно не спомиње. Могуће је, додуше, да се налази имплицитно и у неразвијеном облику у параграфу 14. првог поглавља, па би се одатле нешто слободнијом интерпретацијом могао ишчитати:

„Пошто је право да се бранимо према сопственој вољи проистекло из опасности, а опасност из једнакости, примереније је разумном расуђивању и сигурније за наш опстанак да се, користећи садашњу предност, осигурамо тражећи обећања, него да чекамо да одрасту, опораве се и ојачају, измакну нашој власти и покушавамо поново освојити ту власт несигурном борбом“²⁸⁶

Хобс на овом мјесту заправо говори о праву побједника или јачег да од оног пораженог и тренутно слабијег, одмах изнуди будућу послушност као о нечему што је примјерено „разумном расуђивању“. Могло би се, можда, ослонити на ово разумно расуђивање па одатле извести још један разуму примјерен корак, а то је да се предност може задобити или остварити и уколико ударимо први. У том случају не би било ријечи о проширењу аргумента новом претпоставком, него само о описивању и развијању гдје се овај трећи разлог сукоба заправо „природно“ може извести из претходна два – такмичења и/или славе. Ипак, ово је мало вјероватно, обзиром да би овакво извођење било више спекулација него очигледна и нужна демонстрација.

По свему судећи, ријеч је о проширењу аргумента новом претпоставком која тешко да може основано слиједити из претходне двије. Нарочито због тога што Хобс у *Левијатану* друкчије представља и разумско поступање на које се овај превентивни напад суштински ослања. У *De Cive* нема говора о разумном поступању или „прорачунавању“ људи у природном стању, изузев на самом крају

²⁸⁶ *De Cive*, 67.

кад том разумном прорачунавању приписује формирање друштва. Хобс, додуше, одређујући природно право каже да је то слобода да се разумно употребе све природне способности, али шта се овдје тачно подразумијева под разумним? У питању је, заправо, само употреба свих расположивих способности према сопственом нахођењу, која не подразумијева и неко нарочито промишљено прорачунавање. Па чак и у горе наведеном цитату у којем Хобс говори о разумном расуђивању, он заправо говори о нечему што би било само примјерено разумском поступању, као да то примјећује готово споља, са становишта онога који пише а не актера самих. У питању је нека врста разуму примјереног понашања на најрудиментарнијем нивоу, али то што је нешто примјерено разуму још увијек не имплицира да нужно и јесте разумно.

За разлику од тога, у *Левијатану* се експлицитно оглашава разумним свако оно понашање које унапређује човјеков основни импулс самоодржања, тј. увећава његове шансе у потенцијалном сукобу:

„А да се обезбеди од тога зазирања од других, човек нема никакав други тако разуман начин као – да он први удари. То ће рећи, силом или лукавством савлађивати личности свих људи које може, све дотле док више не буде видео никакву моћ која би била довољно велика да га угрози.“²⁸⁷

У том смислу, сасвим је разумно да се чак и онима који немају никакве инклинације ка сукобу (за разлику од тражитеља славе, на примјер) као логичан и смислен корак наметне превентивни напад, јер ће их управо то довести у бољу позицију са више шанси за успјех. У *Левијатану* се стиче утисак да је рудиментарни разум из *De Cive* прилично напредовао, те је сада способан за апстракцију, антиципацију и проактивност. Наиме, уколико сада ударим први, постигнем превласт над другим или више њих и ставим их у своју службу (или уколико се добровољно сагласимо/спонтано удружимо у узајамној испомоћи у борби), моји изгледи су се значајно побољшали у погледу неког другог будућег сукоба, а он је у природном стању више него извјестан. Разлика у односу на

²⁸⁷ *Levijatan*, 107.

непосредан сукоб због добара, или онај из тежње за славом, јесте што превентивни напад указује на способност или могућност далекосежне и промишљене антиципације у сврху одржања. Управо ће се способност овакве антиципације захтијевати и кад се од јединки буде тражило или очекивало одрицање од слободе зарад будућег добра у виду мира, што је изразито разумска одлика.

3.4.5.1. Разумска основа сукоба

У истој мјери у којој проистичу из самог нагона, страсти и пратећег природног права, сукоби, изгледа, проистичу ништа мање и из разума, ако не и у већој мјери. Из овог произилази наоко противрјечан закључак - разум који треба да оконча природно стање истовремено га производи и перпетуира. Дјеловање у правцу одржања и унапређења живота, колико год рационално било на нивоу сваке јединке, укупно ипак производи стање свеопштег рата које ту сврху поништава.²⁸⁸ Ово је, с једне стране, незгода јер из једног те истог узрока произилазе двије противне ствари, али, с друге стране, ово у неку руку олакшава иначе необјашњив прелаз из природног стања у друштвено. Ако смо захваљујући разуму у стању да антиципирамо и гледамо даље у будућност, па сваког другог нападамо превентивно зарад обезбјеђења будућности а не из непосредне потребе, онда се та антиципација може проширити или продужити у правцу увиђања да се не могу баш сви који постоје успјешно елиминисати, да се у том процесу налази прилично изложеним смрти или повреди, па би слједећа најбоља ствар била да се оствари стање мира и тако задобије тражена сигурност.

То да рационално дјеловање може имати ирационалне и опасне посљедице уколико је неограничено и препуштено личној процјени, треба да нас усмјери према увиђању неопходности апарата присиле који би овакву врсту посљедица предуприједио или спријечио, тј. сва дјеловања и активности искоординисао тако

²⁸⁸ David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, 17-18. О томе да рат нужно слиједи, без обзира на присуство природног разума видјети код Kinch Hoekstra, "Hobbes on the Natural Condition of Mankind", 116.

да крајњи резултат не буде контрапродуктиван. Искоординисати сва рационална дјеловања тако да и укупан резултат буде/остане рационалан, може само апсолутна држава која ће сва та дјеловања прописати, контролисати и гарантовати.²⁸⁹

Да би се прелаз ка овом апарату присиле учинио нужним, природно стање морало је бити учињено несносно тешким, али тако да се унутар њега самог налази и средство којим се може превазићи. Увођењем превентивног напада који је разумског и антиципаторног карактера, Хобс је можда успио, или макар покушао да одговори на оба ова захтјева. Превентивним нападом природно стање коначно је убједљиво учињено свеопштим ратним стањем, док је њиме истовремено уведена и могућност далекосежног сагледавања ствари које свједочи о озбиљнијем присуству разумом вођеног поступања које ће јединкама омогућити да се, уочавајући да је дугорочно по њих најбоље да остваре мир једни с другима, одлуче на такво нешто као што је поштовање налога разума и споразумно оснивање државе.

Концепција споразумног изласка из стања које карактерише чак и недостатак говора, немогућност било какве комуникације, те инстинктивног страха од другог, носи цијели сет сопствених недоречености и проблема. На њих се, наравно, надовезује изненадно и симултано просијавање разума код свих јединки којим природни закони, оличени у налозима разума, одједном надвлађавају природно право и резултирају споразумним одустајањем од слободе. Иако смо у претходној реконструкцији разлога сукоба покушали указати на могућност континуитета разума у природном стању, ни тај евентуални континуитет не може да објасни зашто се тај разум читује касније а не прије, или како се са истом снагом и увидом јавља код свих јединки истовремено а ипак накнадно. Ако је разум својствен овим јединкама од самог почетка, како је до оваквог рата обезбђујених јединки уопште могло доћи? Односно, како је могуће да тај разум није на самом почетку прошао све антиципативне кораке и у старту наложио сарадњу? Такође, како се животињски, инстинктивни и несавладиви страх од другог/непознатог/препреке промеће у рационални, могли бисмо

²⁸⁹ О дивергентности индивидуалне и колективне рационалности више у Gregory S. Kavka, "Hobbes's War of All Against All." *Ethics* 93, no. 2 (1983): 299-304, 309/310.

слободно рећи и друштвени страх,²⁹⁰ који подразумијева могућност перципирања других као потенцијалних саговорника и сарадника?

Изненадна и истовремена појава просвијетљеног разума, тј. изненадна доминација природних (разумских) закона над природним правом, те изненадна спремност дивљих и дехуманизованих јединки да се одрекну природног права зарад будућег и (још увијек) ничим гарантованог мира у апсолутној држави напосто је необјашњива. Овај прелаз из природног у друштвено стање потпуно је недоследан, тј. није приказан нужним иако се Хобс куне у досљедно научно закључивање „из једног тврђења на друго тврђење.“²⁹¹

Без обзира на сва рафинисања аргумента природног стања, било преко проширивања појма страха, било преко стављања свих карата на превентивни напад, упркос дисциплинованом и досљедном извођењу, Хобс ипак не успијева да покаже да стање свеопштег застрашујућег рата нужно произилази из датих претпоставки. Иако се под ратом разумијева и „извјесно зло предвиђање“, проток времена у којем се воља или намјера другог да се бори или нападне разумно може претпоставити, из тога још увијек не слиједи да ће борба нужно и учестало да се догађа. Право питање је, наглашава Кавка, на основу чега Хобс „нужно“ закључује да је превентивни напад најразумнији или најразборитији облик реакције на страх и подозривост који доминирају у природном стању? Онај који удари први не остварује само предност, него се такође излаже и значајним опасностима које су можда и веће од потенцијалне добити побједе: изложен је одбрамбеном насиљу нападнутих, себе представља као посебно опасну особу коју би и други превентивни нападачи требали елиминисати првом приликом, а уколико је врло успјешан те стекне завидну количину моћи, појачано се излаже као потенцијална мета свим тражитељима славе, самопоузданим или празно сујетним без разлике.²⁹² У најбољем интересу појединца било би избјећи сукоб по сваку цијену, док би превентивни напад био готово ирационалан а не

²⁹⁰ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 47.

²⁹¹ *Leviatan*, 69. Уколико би се аргумент природног стања узео као искуствени модел, то би олакшало или објаснило бројне нелогичности и неконзистентности које прате овај модел као чисто теоријски и хипотетички. Такво читање природног стања погледати код Kinch Hoekstra, „Hobbes on the Natural Condition of Mankind“, 109-127. За интерпретацију природног стања свеопштег рата као успјешне логичке дедукције из принципа видјети F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan* (New York: St. Martin's Press, 1968)

²⁹² Уп. Gregory S. Kavka, „Hobbes's War of All Against All“, 298.

рационално нужен потез. Као што могу да се сукобљавају, подједнако је могуће и оправдано, хипотетички, да те усамљене јединке лутају наоколо, углавном „зло предвиђајући“, стрепећи и скривајући се уз тек ријетке или спорадичне борбе. С друге стране, да ствар стоји тако убрзо би могли и да се ослободе толиког страха и остваре извјесну задовољавајућу интеракцију у правцу сарадње и удруживања као далеко најразумнији потез у правцу унапређења сопствених интереса и циљева у природном стању.²⁹³

Рат о којем Хобс говори заиста јесте врло вјероватан, али и даље није строго нужен. А оно што је само вјероватно, како смо видјели у ставовима које износи о историји, напосто није довољно добро нити прихватљиво у науци јер у том облику нема снагу доказа. Једини начин да Хобс на основу датих претпоставки изведе нужност сукоба јесте да се ослони на искуство. Оно што додатно поткрепљује искуствено читање Хобсовог аргумента природног стања јесте и то што он у неким приликама говори о сукобима породица или мањих групација као о сукобима који се одвијају у природном стању.²⁹⁴ Ово је потпуно незамисливо у контексту свеопштег рата изолованих појединаца, како је природно стање првобитно описано, јер чим постоји породица или било каква друга група, то значи да постоји комуникација и барем неки вид споразумијевања, чиме се из природног стања већ изашло.

Хобс то и сам најексплицитније показује на чувеном мјесту у *De Cive* у којем се поставља питање оцеубиства. Наиме, ако је у природном стању све дозвољено, тј. ништа није праведно или неправедно, значи ли то да син који убије оца не чини неправду, тј. не крши никакав закон? Хобсов одговор је потпуно недвосмислен: син је као такав, дакле као син, увијек већ под влашћу оца, стога никад и није у природном стању.²⁹⁵ Како онда у том контексту разумјети да у

²⁹³ О могућим моделима рационалне кооперације у природном стању више код Gregory S. Kavka, "Hobbes's War of All Against All", 299-304. Кавка је само један у цијелој плејади интерпретатора који проблему сарадње у природном стању прилазе са становишта теорије игара или теорије рационалног избора. За детаљно разматрање и поређење ставова главних пропонената оваквог приступа (Кавка, Готје и Хемптон) погледати у Jodie Kraus, *The limits of Hobbesian Contractarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). За примјер овог модела у форми дилеме затвореника на нашем језику видјети Milorad Stupar, *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice* (Beograd: Filozofski fakultet, 2014), 181-189.

²⁹⁴ *Levijatan*, 109, 148. Више у Gregory S. Kavka, "Hobbes's War of All Against All", 304; такође Kinch Hoekstra, "Hobbes on the Natural Condition of Mankind." 118.

²⁹⁵ *De Cive*, 66.

природном стању постоји сукоб између породица или других мањих или већих група? Једини начин да се све ове нелогичности или недоследности Хобсовог приказа измире јесте да се природно стање посматра не само као претполитичко него можда доминантно као постполитичко, тј. мање као оно које претходи држави а више као оно које је последица њене дисолуције.²⁹⁶ Да за ово има озбиљног основа свједочи и сам Хобс на бројним мјестима на којима се, при описивању или тврђењима о природном стању, редовно позива на искуство живота у стању грађанског рата, или историјске примјере претполитичког облика живота разних заједница, и то не само као на илустрацију.²⁹⁷

Чак и сам опис природног стања Хобс у великој мјери црпи из различитих историјских или искуствених извора, иако га номинално дедукује из основних принципа људске природе. То је можда и најочигледније у његовом експлицитном позивању на живот „дивљака“ у тадашњој Америци, према којем је, на крају крајева, сачињен и ликовни приказ човјека природног стања на насловној илустрацији *De Cive*. Поред тога, начин на који Хобс наводи листу негативних одредница свега што недостаје у природном стању, само је рефлексја стандарда у тадашњим антрополошким приказима примитивних народа. Претходника у одбијању неког природног златног доба Хобс има већ у Лукрецију, чији су описи примитивног стања човјечанства врло слични Хобсовим, а постојала је и цијела традиција приказивања значаја појединих умјетности или умијећа тако што би се сликало мрачно стање људске врсте, тј. приказујући га онако како би изгледало без њиховог присуства. Хоукстра врло озбиљно и утемељено показује да сви ови искуствени елементи имају одјека у Хобсовом дјелу.²⁹⁸

²⁹⁶ На крају крајева, Хобс и не пише да би реконструисао неки историјски почетак државе, нити да убиједи оне који се евентуално налазе у претполитичком стању да организују државу, он заправо настоји „застрашити“ оне који су већ у држави и упутити их на њено апсолутно поштовање. Како је то Хоукстра лијепо сумирао: „Спас је већ њихов, треба само да га пригрле.“ Kinch Hoekstra, “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”, 113.

²⁹⁷ *Levijatan*, 108, 110, 164, 176/177; *De Cive*, 137, 140.

²⁹⁸ Kinch Hoekstra, “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”, 113/114.

4. ХОБСОВА ТЕОРИЈА ПРАВДЕ

4.1. Одрицање од слободе и појава правде

Хобсове јединке, забринуте за свој живот и општу добробит, потпомогнуте страхом, жељом и надом уважавају налоге разума у погледу погодних мировних клаузула и саглашавају се у одрицању највећег дијела својих слобода, те их споразумом преносе на суверена који надаље треба да се побрине за њихову сигурност и генерално добро нахођење. Овим се коначно успоставља заједничка власт (*common power*), довољно снажна да их све држи у страху, примора на поштовање споразума и гарантује мир. Најпроблематичнија тачка овог прелаза свакако је то што погодне мировне клаузуле разума, као вјечни и непромјенљиви природни закони, сами собом немају снагу обавезности у природном стању а јединке се ипак изненада и симултано одлучују водити њима те сачинити споразум којим ће се одрећи права на све прије него ли је уопште настала заједничка власт која споразум може да гарантује. Ово ће се испоставити можда и нерјешивом тачком у Хобсовој теорији.²⁹⁹

Како год стајало са извођењем прелаза из природног у друштвено/државно стање, Хобс га прави и тиме обезбјеђује услове могућности појаве правде. Овим се заправо враћамо на почетак од којег је анализа и почела – на појам правде и државу као услов њеног постојања. С тим да би овај пут, потпуно у складу са усвојеним методом, требало да имамо јасно и непогрешиво знање о „узроцима рата и мира“, тј. о узроцима државе, а онда и саме правде, чије (не)разумијевање је било тако значајан фактор сукоба и неслагања у политичком животу Енглеске Хобсовог доба.

Већ у првим корацима анализе било је јасно да се правда тиче споразумне подјеле добара међу вољама коју гарантује држава својом силом, али узроци саме

²⁹⁹ Уп. *Levijatan*, 125/126; A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 86; Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 61; Richard Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction*, 78-80.

државе нису били потпуно јасни. Након што их је на претходно приказани начин извео, те на њиховом темељу утврдио нужност заснивања апсолутне државе, и природа правде представила се у друкчијем свјетлу. Ако смо претходно и били свјесни да правда зависи од споразума воља који гарантује држава, тек сад постају јасне све импликације правде као поштовања уговора тј. закона, а још јасније импликације његовог непоштовања или преиспитивања. Резултат цијелог овог Хобсовог извођења је следећи: Држава настаје као резултат споразума наших воља којим се добровољно одричемо својих слобода, те их истовремено преносимо на суверена зарад сигурног заједничког живота под његовом влашћу и заштитом. У том контексту, преиспитивање праведности или правде у погледу одлука и потеза оних који владају противрјечење је самом себи, јер су њихове одлуке резултат моје воље, тј. свих наших воља уједињених у ономе ко је суверен.

Оно што преостаје јесте да се резултати до којих се дошло објективним научним методом прихвате, тј. да се власти увијек апсолутно повинујемо, те да коначно „утувимо“ да је свако довођење у питање одлука власти истовремено и противрјечење самом себи, тј. кршење споразума, тј. неправда. У преиспитивању одлука власти са становишта праведности, једина заиста неправедна ствар јесте само то довођење у питање, обзиром да смо се склапањем споразума одрекли наших слобода/права и пренијели их на суверена. Према другом, односно трећем природном закону, једном кад се права пренесу у корист неког другог, обавеза је уговорне стране која преноси право да не спречава или да се уздржи од спречавања друге стране да то право упражњава.³⁰⁰ Онај ко ужива и упражњава право које је на њега пренешено не може бити неправедан – стога суверена власт никад није неправедна (тј. све дотле док директно не угрожава живот поданика они су обавезни да се повинују). Сагласност поданика са (будућим) одлукама суверена никад није била услов преношења права поданика, него само њихова сигурност, па стога ни њихово преиспитивање тих одлука нема никаквог упоришта.³⁰¹ Како ће суверен, тј. којим средствима, под којим условима и уз какву цијену ту сигурност обезбиједити може да нам се свиђа или не, али његове

³⁰⁰ *Levijatan*, 113/114, 125. О преношењу права и обавези која из тога слиједи као о широј дефиницији правде, садржаној већ у другом природном закону, погледати у David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, 45/46.

³⁰¹ Tom Sorell, „Hobbes and the morality beyond Justice“, in *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (2001) (3-4): 229/230.

одлуке не могу се због тога сматрати неправедним или представљати оправдан основ побуне. Неправедан би био тек онај који након одрицања од права у корист неког другог, накнадно тог другог спречава или доводи у питање његово право да упражњава то пренешено право. У овом случају, неправедан је увијек поданик који би преиспитивао праведност одлука владара након што је на њега пренио право да у његово име доноси одлуке.

Правда је, у строгом смислу, везана за постојање закона и њихово поштовање, постојање закона везано је за законодавца који може бити само споразумом установљени суверен, стога правда постоји само онда кад постоји и држава, тј. заједничка власт која силом гарантује поштовање закона. Без обзира на то што се правда формално појављује тек са државом, као вјештачки и искључиво људски производ, Хобс је природу правде, као и свих моралних одредница, ипак утврдио још у дијелу посвећеном природном стању, и то приликом извођења природних закона.

Правда се чак и прије увођења природних закона, или њиховог било каквог спомињања, први пут појављује и помиње у некој врсти закључка или сижеа природног стања, и то у негативној форми њеног одсуства из природног стања, а све у сврху наглашавања државе као мјеста и услова правде. Приказ природног стања, тј. свих његових узрока и зала, Хобс завршава снажном и, могло би се рећи, врло шокантном поентом, потпуно у складу с најбољим реторичким налозима остављања снажног утиска:

„Својствено је томе рату сваког човека против сваког човека још и то да у њему ништа не може бити неправо. Појмовима права и неправда, правде и неправде, ту нема места. Где нема заједничке власти, ту нема права. Где нема права, ту нема неправде.“³⁰²

Овдје Хобс, наравно, не говори о природном праву за које је претходно утврдио да постоји у природном стању као право свих на све, него о правима која имамо живећи у уређеном друштву које та права гарантује силом или средствима

³⁰² *Levijatan*, 110.

принуде. Ко би разумно желио живјети у стању одсуства било каквих права или правде? Сваком човјеку таква замисао потпуно је контраинтуитивна, застрашујућа и одбојна, на шта Хобс и рачуна у покушају да покаже како је државно стање, какве год недостатке могло имати, ипак далеко боља опција од стања потпуне анархије, рата и суштинског бесправља. Контроверзан и шокантан моменат свакако је одрицање било какве природне склоности или урођеног осјећаја људи за правду, или чак некакве њихове више сврхе и мотива мимо самог самоодржања, јер према Хобсу „[п]равда и неправда не спадају у особине ни тела ни духа“, отуда ни не постоје.³⁰³

Не само да човјек није сачињен тако да природно нагиње према правди, него је одсутна и свака прича о божанском или космичком поретку правде на који бисмо се могли „природно“ ослонити у овом стању.³⁰⁴ Наравно, за овако драматично лишавање Хобс се више него искупљује утврђивањем способности људи да правду произведу сопственим дјеловањем и под сопственим условима – склапајући споразум којим заснивају државу, па тиме и правду. То је оно што Хобс одмах и нуди у виду налога садржаних у разуму који човјеку „сугерише погодне мировне клаузуле с којима људи могу да се сагласе.“³⁰⁵ Ове налоге или препоруке разума Хобс зове природним законима и одмах на почетку их дефинише тако да јасно успостави разлику између природног права и природног закона:

„Природни закон, *lex naturalis*, јест извешан пропис или извесно опште правило до кога се разумом дошло, а по коме је забрањено човеку да чини оно чиме се уништава живот или се одузимају средства за одржавање живота и да пропушта оно чиме би, по његовом мишљењу, живот најбоље могао да се одржи.“³⁰⁶

³⁰³ Исто

³⁰⁴ Постоје одређена теистичка тумачења према којима се закони природе нужно тумаче као божански закони, па се у том смислу тврди божанска моћ као гарант и процјенитељ правде или неправде у природном стању. За најдоследније и најтемељније овакво тумачење погледати код А. Р. Martinich, “Power, Obligation, and Justice.” у *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 71–99.

³⁰⁵ *Levijatan*, 111.

³⁰⁶ *Levijatan*, 111.

Обзиром да право подразумеива слободу да се нешто учини или уздржи од чињења, док закон изричито налаже једно од тог двога, они се међусобно разликују као што се разликују слобода и обавеза, „што у једној истој ствари не може истовремено да постоји.“³⁰⁷ Да би било примјене било каквог закона, тј. остварења мира и постигнућа сигурности, право на све мора да се напусти. Управо то и стоји као садржина првог и другог природног закона. Први природни закон налаже тежњу ка миру и његовом одржању, док други природни закон показује како је то могуће учинити, тј. други природни закон налаже симултано одрицање од права на све и задржавање онолико слободе колико се вољно дозволити и другима.³⁰⁸ Одрицање од права истовремено је и настанак обавезе по оног који се права одриче или га преноси на неког другог, и то у виду обавезе неометања тих других да се пренешеним правом користе. Овдје је важно примијетити да обавеза која произилази из одрицања од права није спољашња, тј. не постоји као обавеза која би кореспондирала праву прије него што је право пренешено. Обавеза се производи или узима у самом тренутку преношења права, и то тако што преносилац вољним преношењем права самог себе ставља у обавезу да то преношење и испоштује. Обавеза је тако самонаметнута и потпуно унутрашњег карактера.³⁰⁹

То што нас одрицање од права, тј. сачињавање споразума обавезује на овај унутрашњи начин, још увијек не значи и да има снагу стварне принуде на извршење. Споразуми који су склопљени тако да споразумне стране треба једна другој да вјерују како ће своје чинидбе извршити у будућности, немају никакве гаранције у природном стању, па су стога и без вриједности истог момента кад се појави оправдано подозрење да друга страна неће извршити своју чинидбу. Они, како видимо, ипак нису апсолутно без вриједности, јер обавезују *in foro interno*, али су веома непоуздани и могу у сваком тренутку да се „уруше“ обзиром да је у природном стању сваки појединац „судија за оправданост сопствених

³⁰⁷ *Levijatan*, 112.

³⁰⁸ *Levijatan*, 112.

³⁰⁹ Уп. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, 40.

страховања.³¹⁰ То да у природном стању уговори нису валидни не долази отуда што у природном стању уговори не би могли бити склопљени или не би обавезивали (јер ми смо се већ изрицањем наше воље да уђемо у уговорни однос обавезали), него отуда што се околности брзо и нагло мијењају па је, у недостатку било какве гаранције, само наше подозрење довољно да уговор учини ништавним. Нечињење према обавези или кршење ријечи на овом нивоу још увијек није неправда, али јесте неправдо или повреда туђег права, односно апсурд који се састоји у томе што је у питању „вољно поништење нечега што је човек у почетку вољно учинио.“³¹¹ Другим ријечима, онај који крши уговор истовремено жели чињење и нечињење исте ствари, што је чиста противрјечност.³¹²

Овакав апсурд формално постаје неправда тек по успостављању ентитета који располаже довољном силом која би за споразум гарантовала, тј. запријетила довољно великом казном или произвела довољно велики страх од казне и тиме „принудила на испуњење чинидбе“.³¹³ Отуда није било довољно рећи у другом природном закону да је потребно да се људи споразумом одрекну одређених права, тј. слобода, него је било нужно и да се у трећем природном закону наложи њихово поштовање и уведе држава као њихов гарант. Без овако детаљне разраде другог природног закона који налаже одрицање од права (у смислу дефиниција напуштања, одрицања и преношења права, те дужности, обавеза, уговора, споразума и њихове ваљаности) уопште не би било јасно зашто се трећи природни закон појављује у облику у којем се појављује, односно изгледао би толико бесмислено самоочигледан да би био сувишан. Зато овај трећи природни закон о поштовању уговора Хобс првобитно и наводи овако сумативно:

„Из природног закона по коме смо обавезни да на другог пренесемо она права која, ако их задржимо, чине препреку миру међу људима следује трећи закон, а то је да људи испуњавају склопљење споразуме, без чега би споразуми били узалудни и представљали би само празне речи, па пошто

³¹⁰ *Levijatan*, 119.

³¹¹ *Levijatan*, 114.

³¹² За покушај да се преко односа правде, тј. неправде и противрјечности развије паралела између Хобсовог и Кантовог учења видјети код А.Е. Taylor, „The Ethical Doctrine of Hobbes.” *Philosophy* 13, no. 52 (1938), 406–24.

³¹³ *Levijatan*, 119.

би и даље остајало право свих људи на све ствари, били бисмо још увек у стању рата.³¹⁴

Ово је, истовремено, и прво експлицитно одређење правде у Хобсовим политичким списима. Иако се *Elements of Law*, као и *De Cive*, експлицитно идентификују као наука о правди или о природној правди, Хобс ипак јасну и недвосмислену дефиницију правде не даје ни у једном од та два дјела, изузев негативног одређења повреде уговора као неправде, те општег контекста из којег ваља закључити да би се правда састојала у поштовању закона, односно уговора.³¹⁵ Иронично или не, тек у *Левијатану*, чију садржину Хобс формално не одређује као науку о правди него као науку о правима и обавезама суверена и поданика, дефиниција правде појављује се потпуно експлицитно кроз позитивно одређење придржавања склопљених уговора, и то опетовано, те је још и појачана тврдњом да је овај природни закон извор и почетак сваке правде.³¹⁶

Шта сад, из ове перспективе, значи оно полазно одређење правде према којем се она састоји у томе да се свакоме да оно што је његово? Подјела и посједовање добара резултат је споразума људских воља, а уговор којим се ствара власт услов је свих других обавезујућих споразума, па према томе и посједовања било каквих добара. Одређујући правду потпуно формално, као поштовање уговора, Хобс је успјешно избјегао цјелокупну пратећу проблематику овог традиционалног одређења правде у виду подјеле правде на комутативну и дистрибутивну и сл., враћајући је на уговор као услов - „једино због тога што се правда састоји у поштовању уговора, „праведно“ је дати сваком оно што је његово.“³¹⁷ Хобс се на ове традиционалне појмове правде свакако осврће, али само зато да би показао како су потпуно превазиђени или бесмислени у свом изворном значењу, те их у цјелини реинтерпретира прилагођавајући их уговорној перспективи.

Дистрибутивна правда тако није, нити може бити, додјелљивање исте користи према истим заслугама, таква правда може бити само акт арбитра којим

³¹⁴ Исто, 125, 126, 129.

³¹⁵ *De Cive*, 77; Thomas Hobbes, „De Corpore politico“, EW, Vol. IV, 95-98.

³¹⁶ *Levijatan*, 125.

³¹⁷ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 86.

се тек утврђује шта је праведно. Она се може звати дистрибутивном само утолико што је „додјељује“, односно о њеном постојању одлучује од суверена одређен арбитар. Дијелити правду овдје значи одлучивати о томе шта је законито, тј. тумачити појединачне догађаје или ситуације у свјетлу закона под које потпадају. Судију поставља суверен да пресуђује о стварима обзиром на законе које, такође, доноси суверен. У овом контексту, додијелити сваком оно што му припада, заправо значи оправдати повјерење странака које су оне поклонили арбитру. Само под овим условом дозвољено је да се говори о дистрибутивној правди, иако је Хобс незадовољан избором оваког термина и сматра га потпуно погрешним.

Исто важи и за тзв. комутативну правду. Ако ће се и задржати термин/појам, његово значење у потпуности се мијења и прилагођава уговорном разумијевању правде из Хобсове перспективе. У том смислу нема инсистирања на једнакој вриједности предмета размјене, што је за Хобса бесмислено, јер уговорне стране према сопственим апетитима и процјенама свјесно и вољно одмјеравају вриједност оног што размјењују, а правда се састоји само у поштовању те воље, без икакве интервенције у садржину уговора или самјерљивост вриједности предмета размјене. Хобс на рачун традиционалног схватања комутативне правде додаје врло презриву опаску: „Као да би била неправда продавати скупље но што смо купили или дати више неком човеку но што он заслужује.“³¹⁸

На примјеру Хобсове реинтерпретације комутативне правде можда се најбоље види у којој мјери његов теоријски напор на овом пољу заправо мање геометријски прописује, а више рефлектује постојеће економско-политичке тенденције ка *laissez-faire* начелу слободног тржишта.³¹⁹

³¹⁸ *Levijatan*, 131/132.

³¹⁹ Више о власничким и тржишним односима као темељу политичких теорија 17. вијека, уз посебно поглавље посвећено Хобсу, у сјајној Мекфирсоновој студији, С. В. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, prev. Anita Kontrec (Zagreb: Naklada CDD, 1981), 7-90.

4.2. (Не)компатибилност правде и разума

Оно што Хобс нарочито настоји да нагласи јесте то да је разумно и у нашем најбољем интересу да се придржавамо уговора. Хобс је у *Левијатану* антиципирао шта би могао бити најозбиљнији приговор његовој уговорној теорији правде из перспективе сопственог интереса којим се појединци воде, па је на тај приговор унапријед одговорио чувеним одјељком о лудаку.³²⁰ Наиме, ако се водимо искључиво сопственим интересом па из тог разлога склапамо споразуме, није ли у складу са тим истим сопственим интересом, тј. није ли разумно и да их не испуњавамо тамо гдје то нашем интересу одговара, односно тамо гдје изгледа да бисмо неиспуњењем уговора остварили извјесну добит за себе? Хобсов одговор је недвосмислено не, али само због тога што цјелокупну ситуацију разматра из перспективе у којој је споразум, на извјестан начин, већ ступио на снагу:

„Јер питање се и не поставља за узајамна обећања код којих нема сигурности за испуњење ни на једној ни на другој страни, као што је случај кад не постоји никаква државна власт изнад двеју странака које обећавају, јер таква обећања и нису споразуми, већ се питање поставља или у случају кад је једна страна већ испунила своју чинидбу или у случају кад постоји извесна власт која ће на испуњење принудити (...)“³²¹

Хобс, као што се види, врло експлицитно наводи ситуације у којима се ово питање компатибилности разума и неправде може поставити – или тамо гдје је једна страна већ испунила чинидбу па се чека да друга страна испуни своју, или тамо гдје постоји власт која може принудити на испуњење. Обзиром да овај први случај очигледно не потпада под ситуацију у којој постоји држава, јер га Хобс представља у облику или-или у односу на државно стање, нити у чисто природно

³²⁰ *Levijatan*, 126-129. Одјељак заправо носи наслов *Правда није противна разуму* али се на њега најчешће реферира као на аргумент лудака због прве реченице којом поменути одјељак почиње: „Лудак је у себи рекао да не постоји такво нешто као што је правда.“

³²¹ *Levijatan*, 127.

стање у којем појединци једни другима нешто обећавају – њега на почетку експлицитно искључује, може бити ријечи само о некој врсти „граничног“ стања, тј. првобитног споразума којим се успоставља држава. У том случају лудаково питање се тиче или рационалности поштовања споразума којим се успоставља држава, или рационалности поштовања закона унутар државе (али и тада само с обзиром на покушај насилног задобијања власти, што је очигледно из Хобсових примјера). У оба случаја се заправо ради о рационалности довођења у питање саме државе, односно суверне власти.

Природно стање је такво, каже Хобс елаборирајући прву ситуацију гдје постоји чинида само једне стране, да се опстати може само под условом да се обезбиједи помоћ савезника, сопствена снага и памет, ма колики били, недовољни су да се „одбрани од уништења.“ Ако у оваквој ситуацији сматрамо разумним да споразум прекршимо, тј. обманемо савезнике, онда више не уживамо њихову заштиту или помоћ, па смо препуштени самима себи, а то је сигурна смрт. Да се овдје не ради о простом или спонтаном удруживању у мање или веће групе ради одбране, које Хобс иначе „дозвољава“ у природном стању, него искључиво о споразуму којим се успоставља држава, јасно је из тога што Хобс експлицитно каже да је ријеч о удруживању „мира и одбране ради“.³²² Уколико се спонтане групе и праве ради одбране и увећања сопствених шанси при сукобима у природном стању, ради мира се удружује само и искључиво у државу. Недостатак простог груписања у природном стању и лежи управо у томе што такве групе нису у стању успоставити нити одржавати мир, па је зарад истог нужно успоставити државу која једино може да га гарантује. Хобс на овом мјесту, дакле, не говори о било каквом споразуму у природном стању, него само о „праспоразуму“, оном којим се заснива држава. У том случају ми поступамо противно разлогу свог одржања сваки пут кад кршимо споразум, па се наше кршење споразума никако не може сматрати разумним, без обзира на неко краткорочно добро које мислимо да бисмо тиме освојили за себе.

Иста логика важи и за нека велика и дугорочнија „добра“ за која, наизглед, вриједи ризиковати кршење уговора, као што је насилно преузимање власти, на

³²² Исто, 128.

примјер.³²³ У таквим случајевима заправо се излажемо као мета истој опасности, тј. показујемо другима да је легитимно да и они на нас насрну на исти начин. Тиме сопствени живот излажемо опасности и кршимо природни закон који такве акте забрањује:

„Зато је правда, а то ће рећи поштовање споразума, једно правило разума које нам забрањује да ма шта чинимо што би могло довести до уништења нашег живота, па је она, следствено, и природни закон.“³²⁴

Управо у вези с овим питањем рационалности кршења уговора, тј. компатибилности разума и неправде, стоји и одређење повреде или неиспуњења уговора као својеврсног апсурда. Уколико се о правди или неправди у строгом смислу не може говорити без постојања државе као гаранта, онда се о кршењу или неиспуњењу уговора у недостатку државе може говорити као о апсурду. Обзиром да се тај апсурд у Хобсовој интерпретацији састоји у томе што се једна те иста радња у исто вријеме жели и не жели, кршити уговор било би апсурдно, а оно што је апсурдно не може бити разумно.³²⁵ Аргумент апсурдности Хобсу је првобитно и служио у сврху потврде рационалности поштовања споразума, док у *Левијатану* ту улогу преузима управо аргумент о лудаку који се не појављује у претходним дјелима.³²⁶

Фуано сматра да је право питање које покреће лудак изражавање или истраживање главне контрадикције модерног доба између права појединца да слиједи сопствени интерес, што је главна мотивација модерног човјека тржишне економије, с једне стране, и поштовања споразума и уговора на којима почива економски и политички поредак, с друге стране. Улога лудака је, тако, улога ђавољег адвоката који треба да преиспита могућност, стабилност и домете новог

³²³ Хобс овдје дословно говори о задобијању суверености путем побуне као о чину противном разуму. Готово да је сувишно скретати пажњу на искуство Енглеског грађанског рата, повезница је више него очигледна.

³²⁴ Исто, 129.

³²⁵ Luc Foisneau, "Leviathan's Theory of Justice." In *Leviathan after 350 Years*, edited by Tom Sorell, and Luc Foisneau (Oxford: Oxford University Press, 2004), 115.

³²⁶ Више у Edwin Curley, "Reflections on Hobbes: Recent Work on his Moral and Political Philosophy" in *Journal of Philosophical Research* 15 (1990) : 217.

политичког поретка, односно, да испита да ли је држава, заснована на научни начин, уз одсуство ширег божанског или природног поретка на који би се ослањала, довољно снажна да гарантује и одржи истовремене захтјеве индивидуализма, оличеног у праћењу сопственог интереса, и правде, оличене у захтјеву поштовања уговора. Нагласак, тако, није на томе да ли су неправда и разум компатибилни, него на томе да, уколико јесу, макар и у ријетким ситуацијама, цијела контрактуалистичка теорија правде пада усљед тога што није универзална. Истовремено с њом, пала би и модерна држава као искључиво људска творевина која се темељи само на уговору слободних појединаца (и правди која се састоји у придржавању истих).³²⁷ Хобс, наравно, побиијајући лудаков аргумент показује да кршење уговора никада није разумно, да је теорија правде као поштовања уговора потпуно одржива, те да и модерна држава тиме има довољно чврсте и оправдане темеље.³²⁸

Да је оваква Фуаноова интерпретација прилично утемељена, свједочи и само мјесто на којем се аргумент лудака појављује, односно Хобсов наративни слијед у петнаестом поглављу *Левијатана*. Хобс на том мјесту прво утврђује трећи природни закон као правду, дефинише правду и неправду као придржавање односно неизвршење споразума, а онда утврђује да правда и својина почињу са стварањем државе, те у неколико наврата варира и наглашава узајамну повезаност државе и правде. Тек након снажног истицања и наглашавања ове везе слиједи разматрање лудаковог аргумента који пита није ли разумно прекршити уговор тамо гдје је то од користи појединцу. Питање се недвосмислено тиче разумности правде у државном стању, или при његовом успостављању, јер Хобсов лудак не спори да постоје споразуми и да је њихово гажење неправда, његово питање је усмјерено на могућност сагласности неправде и разума.³²⁹ Уколико би такав случај био могућ или допустив, па макар само и повремено, правда у форми придржавања уговора не би била универзална те не би могла да важи као природан закон (а уз то би, као противна разуму, представљала и апсурд). У том случају би и споразум којим настаје држава био противан разуму сваки пут кад

³²⁷ Luc Foisneau, "Leviathan's Theory of Justice", 116-117.

³²⁸ О занимљивом виђењу односа личног интереса и поштовања уговора више код Kinch Hoekstra, "Hobbes and the Foole" *Political Theory* 25, no. 5 (1997): 620-654.

³²⁹ *Levijatan*, 126.

стоји на путу интереса појединца, па би било сасвим легитимно довести га у питање код сваког таквог интереса. Оправданост побуне против државе, те насилно задобијање и преузимање власти јесу оно против чега Хобс заправо устаје у овом аргументу, показујући да је лудак аргументујући за овакву опцију управо – лудак, онај који противрјечи самој себи, тј. сопственом интересу у виду одржања. Али ствар са Хобсовим лудаком, како то обично бива, не стоји тако једноставно.

4.3. Де факто окрет

Питање Хобсовог лудака није само питање конзистентности и досљедности Хобсове теорије правде на нивоу теорије саме, нити је то само питање могућности заснивања и одржања нововјековне државе, оно је и питање свих питања Хобсове непосредне стварности - коме се, како и када (праведно) приклонити, краљу или парламенту? Овдје се отвара историјска, материјална, тј. искуствена димензија Хобсове начелно аисторијске, апстрактне и дедуктивне политичке теорије. Прво, Енглеским грађанским ратом његова теорија ставља се пред испит друштвене стварности, и друго, испоставља се да историја итекако повратно утиче на читање и разумијевање самог његовог дјела.³³⁰ Питање се, на неки начин, отвара ретроактивно, полазећи од Хобсовог *Прегледа и закључка* којим завршава *Левијатан*.

У моменту кад је *Левијатан* објављен, у прољеће 1651. године, Хобс се налази у Паризу, краљ је поражен и погубљен а у Енглеској влада републикански режим. Иако се прије и током грађанског рата сврстава међу ројалисте, те једанаест година проводи у егзилу у Француској, током којег је био и тотор из математике будућем краљу Чарлсу II, Хобс се 1652. године враћа у Енглеску при чему га нова, републиканска власт не прогони нити малтретира. Отуда и огорчена оптужба проминентних ројалиста о Хобсовом извртању кожуха наопако. Многи су његов *Преглед и закључак* из *Левијатана*, или чак читав *Левијатан*, видјели као готово кукавички покушај да брзински преиначи или чак напусти своју

³³⁰ Уп. А. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 88.

дотадашњу теорију и додвори се новој власти, чиме га се смјешта у групу тзв. *de facto* теоретичара – мислилаца и јавних личности који су у то вријеме настојали теоријски образложити и оправдати признање или лојалност новоуспостављеној власти у Енглеској.³³¹

Оно што је незгода јесте да цијели Хобсов политички опус, а не само *Левијатан* и/или његов завршни дио, на различитим мјестима и у различитим сегментима заиста пружа оправдан основ за сваку од различитих тврдњи о Хобсу у погледу његових ставова о легитимности и легитимизацији власти – да је ројалиста, да је тзв. *de facto* теоретичар или да је теоретичар пристанка. Фокус је, при првобитним али и каснијим интерпретаторским реакцијама, доминантно био на *Прегледу и закључку*, последњем поглављу *Левијатана* који представља неки облик свођења рачуна или коначно Хобсово очитовање о спорним тачкама његове политичке теорије.³³² Хобс је овдје на јасан, експлицитан и недвосмислен начин разјаснио оне тачке за које му се чинило да су недовољно јасне или погрешно схваћене, а важне су са становишта тадашњих тренутних проблема, дилема и околности у којима се земља наша. Он дословно каже следеће:

„И тако сам привео крају моју расправу о грађанској и црквеној владавини, којој су дали повода нереди садашњег времена, без пристрасности, без наметања и без друге намере до да људима изнесем пред очи узајамни однос између заштите и послушности, чије неповредиво поштовање захтевају особине људске природе и закони божански, како природни тако и позитивни.“³³³

³³¹ Након погубљења Чарлса I (1649) и успостављања републике у Енглеској се води велика дебата по питању легитимности нове власти, тј. могућности и права поданика да искажу и потврде лојалност новој власти. Ријеч је о тзв. *Engagement controversy*, дебати која се води између ројалиста, који тврде да грађани немају право да претходно дуговану послушност краљу напросто преусмјере на нову републиканску власт, и *de facto* теоретичара који су сматрали да је само успостављање и држање власти од стране републиканских снага довољно и за њихову легитимацију, односно довољан основ права за обавезивање грађана новој власти. Усред те дебате Хобс у врло кратком року пише и у Лондону објављује *Левијатан* 1651. Дјело је и изазвало велике контроверзе јер се читало управо у свјетлу поменуте дебате, и генерално је схваћено као Хобсово очитовање о истој, и то у корист струје *de facto* теоретичара.

³³² У строгом смислу не ради се о поглављу, нити је тако обиљежено, него се након последњег, 47. поглавља, *Преглед и закључак* појављује као засебан закључни осврт од десетак страна.

³³³ *Leviathan*, 621.

Управо ће овако најјасније изнесен сиже његове политичке филозофије и општих стремљења изазвати лавину најопречнијих реакција и сасути салву оптужби у погледу Хобсових мотива, али и његовог личног и научничког интегритета. У Хобсовом утврђивању и наглашавању неповредивости или светости реципроцитета између заштите и послушности, видјело се његово издајничко мијењање страна те дисконтинуитет у погледу његових дотадашњих ставова, иако Хобс, да иронија буде већа, овим заиста није ништа искривио нити прилагодио, већ само јасно нагласио оно што од самог почетка стоји у основи његовог политичког учења – држава настаје ради обезбјеђења мира и заштите, зато, и само зато јој се и повинујемо.

Чињеница да Хобс у превирањима прије грађанског рата отворено настоји ставити до знања да је дјеловање парламента побуњеничко и неправедно, да краљ треба да влада апсолутистички, да је најбољи облик владавине монархија, те чињенице да је пред почетак рата отишао у егзил у Француску током којег је и даље у блиском контакту са ројалистима, а једно вријеме био је чак и татор престолонаследнику Чарлсу II, даје основа да га се сматра ројалистом. Отуда се и његово касније признање републике, те повратак и миран живот у Енглеској под њеном влашћу заиста може чинити опуртуним издајничким чином. Међутим, поближе разматрање Хобсовог учења заправо показује да је његово касније признање републике потпуно у складу с његовим политичким учењем, као што је то била и одбрана монархије док је ова била на власти, уосталом, те да његова политичка теорија никад и није била ројалистичка, премда је Хобс (апсолутистичку) монархију лично сматрао најбољим обликом владавине. Што се ове посљедње опаске тиче, Хобс екслицитно истиче да је то његово лично убјеђење које није успио довољно научно утемељити.³³⁴

Хобсова теорија заиста не захтијева нити нужно закључује да власт мора имати монархијско уређење, него само да мора бити апсолутна и недјелјива, и који год облик имала није на нама да се бунимо по основу свиђања или ставова о најбољем облику владавине, него да се беспоговорно повинујемо. Наводећи правила којих се држао док је писао предратни *De Cive*, Хобс између осталих наводи и сљедеће:

³³⁴ *De Cive*, 60.

„Треће, да не исказујем мишљење да се мање послушности дугује *аристократији* или *демократији* него у *монархији*. Иако сам се потрудио, да, аргументима у десетом поглављу, покажем људима како је монархија најповољнија врста владавине, то је једино што, признајем, нисам са сигурношћу показао, већ само као највероватнију ствар; ипак, свуда тврдим да у сваком облику владавине треба да постоји једнака врховна власт.“³³⁵

Иако је по Хобсу монархистички облик владавине најпрактичнији и најбољи, чак и да га је успио научно извести и доказати таквим, његова теорија и даље не би била ројалистичка, јер суштина његовог учења није у утврђивању најбољег облика владавине, него у нужности њеног апсолутизма зарад гаранције мира. Кад год у извођењу своје теорије говори о врховној власти, кроз сва три политичка дјела подједнако, Хобс то готово увијек чини ријечима којима истовремено реферира на појединца или групу људи, тј. на различите облике владавине. Ваља имати у виду да Хобс овако пише прије грађанског рата, док је, без обзира на политичка трвења и немире, било напросто незамисливо да Еглеска може имати било који други облик владавине осим (наследне) монархије. Дакле, ни у доба када је монархија на власти, а он под њеном влашћу, Хобс је неће прогласити јединим правим обликом владавине, него дозвољава и остале као потпуно легитимне. Усред политичких превирања и рата, те различитих „интересних“ читања његовог *Левијатана*, прије свега, лако се губило из вида оно што о свом учењу и намјерама Хобс тврди од самог почетка – да не пише „ради одржања партија већ ради установљавања мира.“³³⁶ У складу с тим, монархија која више није у стању да обезбиједи мир и пружи одбрану, није више суверена власт, па су поданици слободни да заштиту потраже другдје.³³⁷

³³⁵ Исто

³³⁶ Исто, 61.

³³⁷ Ово није Хобсово издајничко и накнадно забадање ножа у леђа монархији у *Левијатану*, како су га вољели оптуживати, овакав став изражен је експлицитно и девет година раније у „ројалистичком“ *De Cive*, само га се, изгледа, није пажљиво читало: „На другом месту, ако краљевство покори непријатељ тако да му се више не супротставља, онда је онај ко је имао врховну власт изгубио: када су поданици учинили све што је у њиховој моћи да спрече пад у непријатељеве руке, испунили су оне уговоре о послушности које су узајамно склопили; а и оно

Хобс у *Левијатану*, нарочито у *Прегледу и закључку*, коначно само додаје и врло јасне услове и околности под којима то може оправдано и да се догоди. Као што јасно и прецизно одређује своју мисију безинтересног представљања узајамне зависности заштите и послушности,³³⁸ тако Хобс разјашњава и недоумицу у погледу могућности легитимације (неке) нове (било које) власти:

„[К]ажем да је временски тренутак у коме један човек постаје потчињен освајачу онај тренутак у коме, имајући слободу да му се потчини, он пристаје, било изричним речима или другим каквим довољним знаком, да постане његов поданик“³³⁹

„Изричне речи“ које помиње у наведеном цитату такође су још једно мјесто које је дало повода да се говори о Хобсовом издајништву или кршењу заклетве. Наиме, нова републиканска власт настојала је осигурати подршку, тј. легитимацију тако што се од грађана, прије свега ројалиста, очекивало да искажу послушност новој власти, и то јасним изрицањем заклетве која је била прецизно уобличена.³⁴⁰ Ово се нарочито очекивало од оних који су били проминентније фигуре у политичком, економском или јавном животу државе, док би за остале „чија моћ није значајна“, био довољан и прећутан знак отвореног живота под

што, када су покорени, обећају да би избегли смрт, морају исто тако жустро испунити.“ Уп. De Cive, 111.

³³⁸ Изнад које, без обзира на све речено, ипак остаје знак сумње у то колико је безинтересна заиста и била. Хобсу је ово наглашавање у том историјском тренутку и у том облику ипак ишло у прилог и било од користи у смислу „помирења“ с новом влашћу, па макар и не укључивало било какву противрјечност, издају, стварну измјену или дисконтинуитет у његовој теорији.

³³⁹ *Leviathan*, 613.

³⁴⁰ Ројалистима се тиме, рецимо, гарантовало задржавање свих посједа у замјену за давање пореза. Понуђени су им и услови под којима би мирно и неометано живјели под новом влашћу коју би таквом заклетвом признали (тзв. „Compounding“ или „Composition“). Питање које се поставља јесте да ли су они, претходно на сличан начин обавезани краљу, имали право или смјели прекршити заклетву оданости дату краљу, и своју оданост сада само преусмјерити на нову власт. Овај проблем, који се не тиче само ројалиста, него и свеукупног становништва, и око којег се воде недовољно јасне расправе у бројним памфлетима који се на ту тему појављују, Хобс и сам покушава јасно разлучити, те на њега у *Прегледу и закључку* дати прецизан одговор. Обзиром да и сам Хобс прави такву врсту „споразума“ и мирно живи под новом влашћу, овакви његови напори разјашњења виђени су и као врста (само)оправдања за кршење заклетве претходној власти, тј. краљу. Спринборг подсјећа да можда ни немамо јасну представу у којој мјери су ове јавно изречене заклетве биле присутне и играле значајну улогу у јавном животу у Хобсово вријеме. Уп. Springborg, Patricia. “Hobbes’s Fool the Insipiens, and the Tyrant-King.” *Political Theory* 39, no. 1 (February 2011): 101/102.

заштитом освајача.³⁴¹ Важан услов ове заклетве на оданост, како видимо код Хобса, јесте да то буде слободан чин.

Слобода о којој Хобс говори свакако није слобода да се чини по савјести, или некаква повлаштена слобода избора промјене режима коју као појединци имамо, и то је оно на шта треба обратити пажњу. У строгом смислу Хобсове теорије грађани управо немају право на чињење према савјести, тј. према било каквом унутрашњем моралном компасу, него искључиво треба да слушају власт којој су се обавезали поштујући њене законе. Јер, Хобс око тога не може бити експлицитнији, није на појединцима да одлучују о промјени режима него на позитивним законима, нити има какве моралности на коју се може позивати а да је није прописала држава позитивним законом.³⁴² Ова слобода напросто само значи да се поданик налази у таквој (физичкој) или материјалној ситуацији у којој је за њега прије свега могуће, а онда и „разумно“ да пристане на власт освајача, тј. промјену режима.

Обзиром да више није ријеч о хипотетичком првобитном природном стању у којем су сви слободни и имају неограничено право на све, него о грађанском стању или стању његовог распада при којем се сваки човјек већ налази у некој обавези према некој власти, потребно је претходно утврдити да ли је, и кад, његова обавеза према претходној власти престала, тј. да ли је у том смислу слободан да „уговара“ с другима. Ово се врло лако и оправдано може довести у везу с другим природним законом у оквиру којег Хобс јасно наводи околности ништавности уговора. Једна од тих околности је и она у којој се споразумом пренешено право покушава поново пренијети на неког другог. У таквом случају други споразум је неваљан или ништаван зато што право које покушавам пренијети више не посједујем. Да бих могао да га пренесем, тј. поново уговарам, морам бити слободан, тј. „одријешен“ претходног уговора којим сам се обавезао.

Ово значи да не могу произвољно да се одричем једне и прикључујем се другој власти како ми падне на ум, него је то могуће чинити само онда кад су испуњени сви услови за одрешење од претходног уговора којим сам се обавезао власти. Ти услови свакако не обухватају моју самовољу, или опортуну процјену

³⁴¹ *Leviathan*, 614.

³⁴² Уп. . Springborg, Patricia. “Hobbes’s Fool the Insipiens, and the Tyrant-King”, 102/103. О томе да није на поданицима да мијењају облик владавине видј. *Левијатан*, 153-154.

оправданости или користи од таквог поступка, што су све ваљани разлози али само у природном стању. Да је стање грађанског рата заиста природно стање, или да му у највећој мјери личи, Хобс заиста и држи, али овдје је задатак утврдити прецизан тренутак у којем је то природно стање заиста настало, тј. у којем је за нас престала да важи претходно постојећа обавеза према власти.

И то је оно што Хобс у *Прегледу и закључку Левијатана* заиста врло детаљно прецизира, готово таксативно набрајајући услове и околности у којима поданик може да се сматра слободним од обавезе према претходној власти. Иако је ту тему већ обрадио у 21. поглављу *Левијатана*, Хобс у *Прегледу и закључку* значајно елаборира и проширује само први разлог садржан у поменутом поглављу, док се на остале не осврће.³⁴³ На оба мјеста, међутим, Хобс изриче недвосмислену и јасну тврдњу да обавеза поданика према суверену постоји само дотле док постоји и моћ којом их он штити, ни тренутка дуже, јер „циљ послушности је заштита“³⁴⁴:

„Ако поданик буде заробљен у рату, или се његова личност или његова животна средства налазе под влашћу непријатеља који му је поклатио живот и телесну слободу под условом да се потчини победиоцу, онда је он слободан да тај услов прихвати и кад га прихвати, постаје поданик оног ко га је заробио, јер није имао другог начина да се одржи у животу.“³⁴⁵

Занимљиво је да у елаборацији из *Прегледа и закључка* не важе исте околности и услови за све поданике, него су они одређени с обзиром на капацитет у којем се било подаником. Хобс овдје несумњиво има у виду протекли грађански рат, јер утврђује посебне и различите околности за обичне поданике и војнике, те утврђује и додатни природни закон који налаже обавезу одбране државе у случају

³⁴³ Околности разрјешења поданика од послушности према суверену су у 21. глави представљене сљедећим редослиједом и под сљедећим насловима : У случају заробљеништва; У случају да суверен напусти владавину, за себе и за своје наследнике; У случају прогонства; У случају да суверен сам постане поданик неког другог суверена. Стр. 195-196

³⁴⁴ *Leviathan* 195, 621.

³⁴⁵ *Leviathan*, 195.

рата.³⁴⁶ Такође, настављајући у овом историјском и искуственом духу, Хобс ће се у *Прегледу и закључку* држати много „приземније“, па ће умјесто државе изворно настале споразумом појединаца између себе, што је теоријски и хипотетички модел, разматрати само тзв. стечену државу, тј. ону у којој се суверена власт стиче силом.

Управо зато што су практично све државе стварно и настале насилним путем освајања или преузимања власти, Хобс инсистира на третирању власти *као да је* успостављена уговором, јер само из таквог посматрања власти може да произађе и коначно одвраћање од традиције насилних промјена, тј. насилног начина задобијања власти. Први корак био би у ономе у чему готово свака нова власт гријеши – не покушавати своје радње које су насилно довеле до успостављања власти ретроактивно оправдавати или проглашавати праведним, јер је то потпуно погрешно разумијевање темеља суверене власти. Овдје бива јасније и на шта је Хобс смјерао у одјељку о лудаку, када тврди да је задобијање суверености путем побуне чин противан разуму.

Наиме, ради се о клици пропасти држава која се састоји у потпуно непромишљеном, погрешном и контрапродуктивном покушају сваке нове власти да ретроактивно оправда своје државнорушилачке поступке, мислећи да тиме утврђују и своје право на власт. Оно што им промиче јесте да се то право на власт не заснива на рату којим су првобитно дошли до фактичке власти, него на самом њеном посједовању праћеном пристанком побијеђених на послушност. Непотребним и погрешним инсистирањем на накнадном одобравању првобитно неправедне побуне, таква власт истовремено ради сама против себе јер тиме оправдава или подстиче и све будуће побуне против саме себе. Уколико би се инсистирало на томе да право на власт долази из праведности ствари за коју се та власт, најчешће бунећи се против претходне власти, залагала, истовремено не би „било никакве обавезе послушности поданика према њиховом суверену у целом свету“, јер „једва да има државе у свету чији би се почеци по савести могли

³⁴⁶ Услов из претходно наведеног цитата важи само за „обичне“ поданике, док за војнике важи и додатни услов да док год се власт држи на бојном пољу и обезбјеђује их средствима за опстанак они немају основа да се жале да су без заштите или средстава за живот као војници. Тек кад ово више не буде било могуће, они су као војници слободни да траже заштиту и понуде своју послушност другдје. *Levijatan*, 612-614.

оправдати.³⁴⁷ Власт, да би опстала и била успјешна, треба да буде апсолутна и недјелјива, прије свега, те да схвати да основ обавезности поданика и њеног права на власт не лежи у праведности ствари због које се првобитно бунила или нападала, него на преносу права или пристанку поражених на нову власт. Праведност је, од тог тренутка па надаље, све оно што сама та власт каже да је праведно, једном кад је добила слободан пристанак/признање поражених.

Овдје, као што сад јасно видимо, ипак није у питању само некаква регулативна идеја друштвеног уговора, хипотетички модел, него се тај уговор потврђује и производи сваким „пристајањем“, тј. потврдом пристанка на нову власт. Власт се, у строгом смислу, успоставља или постаје легитимна оног тренутка кад се са освајачком влашћу „споразумије“, тј. отворено пристане на њу. Иако се до власти дошло насилним и освајачким путем, овим уговорним чином она више није освајачка него постаје легитимна власт под чијом заштитом живимо и коју, заузврат, поштујемо. Њено успостављање се на неки начин и „рачуна“ управо од тог тренутка пристанка, а не од тренутка побједе. Хобс тако, директно се укључујући у тренутну дебату, разликује освајање и побједу те каже:

„Освајање није сама победа, него стицање права над личностима људи помоћу победе. [...] Али онај коме су живот и слобода поклоњени под обећањем послушности, он је тада потчињен, и постао је поданик, али не пре тога [...] Тако да освајање можемо да дефинишемо као стицање суверености помоћу победе. То право је стечено потчињавањем народа, којим народ закључује с победиоцем уговор о животу и слободи, уз обећање послушности.“³⁴⁸

Овдје је потпуно јасно, како је то, уосталом, било јасно и из претходних Хобсових политичких дјела и самог тијела *Левијатана*, да се суверенитет не стиче побједом, тј. простим *de facto* држањем власти или располагањем довољном силом, како су то заговарали *de facto* теоретичари, него је побједа средство, или прије нужан услов, да се дође у ситуацију у којој побијеђени могу дати свој

³⁴⁷ *Levijatan*, 615.

³⁴⁸ *Levijatan*, 614/615.

пристанак. Тек кад је уз фактичко посједовање власти/моћи испуњен и овај други услов, може да се говори о легитимној власти тј. о суверенитету власти. Хобс се од *de facto* теоретичара оправдања власти разликује управо по начину на који *de facto* власт оправдава.³⁴⁹ Док једна струја ових теоретичара држи да се послушност може с правом дуговати/дати и оној власти која није и *de jure* али јесте фактичка власт,³⁵⁰ друга струја држи да је само посједовање власти/моћи довољан услов њене ауторизације/легитимације, тј. да само *de facto* посједовање власти њу аутоматски чини влашћу и *de jure*.

Хобс се, горе назначеним експлицитним ставом, заправо разликује и дистанцира од обје ове *de facto* струје - прво, Хобс никад не тврди да се треба или с правом може исказати послушност оном ко нема ауторитет и *de jure*,³⁵¹ и друго, као што смо горе експлицитно видјели, за Хобса голо држање или посједовање власти/моћи јесте нужен али није и довољан услов за њену легитимацију. Да би власт била суверена, тј. да би била и *de jure* власт, потребан је пристанак или сагласност побијеђених.³⁵² Отуда Хобс и може да говори о споразуму или уговору

³⁴⁹ Kinch Hoekstra, "The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy" in *Leviathan after 350 Years*, eds. Tom Sorell and Luc Foisneau (Oxford: Oxford University Press, 2004), 59.

³⁵⁰ Најзначајнији представник ове струје де факто теоретичара био је Ascham. У конкретном случају о којем је и ријеч, Чарлс II је након погубљења оца законити насљедник круне па стога и законити суверен, али он нема никакву фактичку власт нити моћ јер су ројалистичке снаге поражене, он се као насљедник налази у Паризу, а стварну фактичку моћ/власт имају републиканске снаге.

³⁵¹ Уп. Kinch Hoekstra, "The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy", 51. Посве је други проблем, наравно, што се тај *de jure* ауторитет успоставља управо самом сагласношћу или исказивањем послушности. И овдје вреба лоша бесконачност циркуларности – повиновати се треба само *de jure* власти, а *de jure* власт се успоставља тек сагласношћу и повиновањем. Циркуларности, опет, нема уколико се ствар разматра из практичне и историјске перспективе из које се питање и поставља: Уколико се парламент или републиканци буне, а краљева власт и војска још увијек постоје и боре се, нема никаквог основа да се захтијева или с правом очекује послушност републиканским снагама које, заправо, и нису (или још увијек нису) чак ни фактичка власт, него на њу тек претендују. Тек кад су краљеве снаге потпуно поражене, и кад се краљевска власт распала у смислу да више не може гарантовати живот, сигурност и мир поданика, она престаје бити *de jure* власт и отвара се простор могућности за освјачку власт да добије пристанак, те тиме постане и *de jure* власт.

³⁵² Све док се насилно преузимање власти и дестабилизација постојећег поретка посматрају из ситуације фактичког постојања оспораване власти или тог поретка – тежити да се она уклони или преузме јесте неправда, јер представља довођење у питање суверене (тј. уговорене) власти које ће нужно резултирати несигурношћу, насиљем, хаосом и сукобом који угрожава животе. У тренутку кад те власти више нема и успостављена је нова, на коју се још и пристало, инсистирање на њеној незаконитости, неправу или нелегитимности било би потпуно бесмислено (и у крајњој линији неправедно), јер суверенитет се и стиче признањем или пристанком, а не начином доласка до фактичког располагања влашћу/силом/средствима принуде. Садашња позиција неке власти не чини њене прошле и неправедне радње ретроактивно праведним или разумним, како ће то лудак тврдити, нити чини њене садашње радње неправедним по основу неправедног начина којима првобитно отпочиње битку за власт, што се потврђује пристанком, тј. споразумом. Хобс, заправо,

којим држава настаје. Уговор је, у том смилу, врло стваран, па према томе и стварно а не само „регулативно“ обавезујући. Друштвени уговор, управо тиме што захтијева или укључује емпиријски пристанак, није и не може бити само мисаони експеримент или некакав хипотетички почетак и извор државе, тј. суверене власти.

Као што се пристанком побијеђених нова фактичка власт тек промовише у суверену, тако и обавеза побијеђених не произилази из саме побједе завојевача, него из њиховог слободног пристанка на њу. Хобс се у *Левијатану* заиста труди да покаже како постоји темељно неразумијевање природе суверене власти уколико се она тумачи само преко пуке силе.³⁵³ У таквим ситуацијама поданици не разумијевају да је суверена власт управо њихова власт, израз њихове воље без обзира на нужду у којој је та воља можда изречена, а суверен не разумијева да мора владати на исти начин и онима којима је суверен насљедно и онима које је освојио, иначе није суверен уопште. Кад год се суверена власт посматра и разумијева са аспекта голе силе, на корак смо до природног стања, и таква власт никад неће бити стабилна нити у правом смислу државна власт. Само тамо гдје је суверена власт, тј. пристанак на њу праћен и свијешћу о томе да су суверенове одлуке управо моје одлуке, тј. да је његова воља и моја, можемо говорити о настанку државе у правом смислу те ријечи:

„То је нешто више него пристанак или сагласност. То је стварно јединство свих појединаца у једној истој личности, створено споразумом(...) Кад се тако учини, онда се мноштво људи, на тај начин сједињено у једну личност, назива *држава*, латински *civitas*.“³⁵⁴

Да је постизање оваквог јединства, тј. овакве свијести о јединству и обавези његовог поштовања тежак и захтјеван процес, Хобсу је свакако јасно, али га ипак не сматра немогућим. Помирити сва људска мишљења и склоности њихових карактера, а онда то помирење и одржавати, могуће је васпитањем и

у *Прегледу и закључку* Левијатана све вријеме настоји растумачити и распетљати компликоване околности могућности успостављања стабилне суверене власти у поратној Енглеској.

³⁵³ *Levijatan*, 151-152.

³⁵⁴ *Levijatan*, 151/152.

дисциплином прије свега. Први корак је, свакако, да суверена власт провјери и одобри, или чак сама произведе, одређена учења којима се подстиче стабилност и дуготрајност власти, те да их учини јавним и званичним учењима државе. Сва она учења која би на било који начин шкодила миру, те подстицала на непослушност и представљала било какав основ опирању власти потребно је забранити, а апсолутна власт има ту моћ у својим рукама.³⁵⁵

Ово се, опет, на најбољи начин може постићи само индоктринацијом коју би држава/власт, каква год да је у том тренутку и у којем год облику да постоји, системски, плански и досљедно провела преко универзитета, прије свега. Улогу и значај универзитета Хобс види управо у томе да буду расадници таквих учења:

„Јер, кад се има у виду да су универзитети извори грађанског и моралног учења, одакле проповедници и образовани људи црпу ону воду коју тамо нађу, па њом шкропе (како с предикаонице тако и у разговору) народ, треба свакако велику бригу водити да та вода буде чиста, како од отрова незнабожачких политиканата тако и од чаролија обмањивачких духова.“³⁵⁶

Потребно је, дакле, прочистити сва универзитетска учења, како од ставова незнабожачких безумника који правду, тј. државу поричу сваки пут кад је она у супротности са кратковидим личним интересом, тако и од ауторитета прошлости чијим се погрешним теоријама нападају разна побуњеничка учења, али и разних религијских обмањивача, на челу с папом, који се настоје поставити изнад државе и тако поткопати њен апсолутни суверенитет. Да би се овај идеолошки програм упознавања поданика са основима и изворима апсолутног суверенитета власти провео у дјело, суверена власт мора имати потпуну контролу над универзитетом, црквом и издавачком дјелатношћу чија ће учења прописивати. Поданици ће, заузврат, „схватити“ да треба (али и зашто треба) да испољавају само оне ставове који су званични ставови суверене власти. Све ово, наравно, искључиво ради унапређења и одржања мира кроз предупређивање разних побуњеничких учења

³⁵⁵ *De Cive*, 98 – 99; *Levijatan*, 157-158.

³⁵⁶ *Levijatan*, 621.

и праксе, јер, како Хобс згодно каже, свађу је много боље предуприједити него смиривати.³⁵⁷

Хоукстра упозорава да би у овом Хобсовом „учењу над учењима“, према којем је у држави дозвољено исповиједати само оно правовјерје које је држава одобрила, могло лежати и објашњење макар неког дијела противрјечности које се појављују у Хобсовим ставовима, нарочито из периода републике, а онда и рестаурације монархије која је убрзо услиједила. Наиме, у Хобсовој тврдњи да је републиканска власт и *de jure* власт у тренутку кад се монархија распала и више није могла да штити своје поданике, те Хобсових тврдњи након рестаурације монархије да су републиканске снаге починиле неправду и биле бесправни узурпатори власти,³⁵⁸ Хоукстра не види толико противрјечност, превртљивост или опортунизам, него у противрјечности види Хобсову досљедност овој обавези да се увијек исповиједа званични наук суверена.³⁵⁹ То што ни једни ни други, парламент ни краљ, нису разумјели или усвојили Хобсово упозорење да је давање суда о прошлости у циљу оправдавања сопствених прошлих радњи контрапродуктивно, није Хобсов проблем, такорећи. Он је, као научник, упозорио на истине које могу бити од користи сваком суверену, али уколико је суверен одлучио да их игнорише и учини друкчије, Хобс би то, у складу са самим својим учењем, морао прихватити и повиновати се, што он и чини.

³⁵⁷ *De Cive*, 98.

³⁵⁸ Thomas Hobbes, and Ferdinand Tönnies. *Behemoth; or, The Long Parliament*, (New York: Barnes & Noble, 1969), 131; Упор. Thomas Hobbes, „Considerations upon the reputation, and&c. of Thomas Hobbes.” in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 415, 423.

³⁵⁹ Kinch Hoekstra, "The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy", 54.

4.4. Историјска димензија апстрактног контрактуализма

Да је Хобсова политичка теорија ипак значајно обојена проблемима и дилемама сопствених историјских околности видјели смо већ и у претходном тексту. Ослањајући се на претходно речено, овдје ћемо те назнаке покушати и проширити, те видјети како је тачно историја инфилтрирана у Хобсову апстрактну уговорну логику. У том смислу најприродније би и било започети питањем колико је Хобсова политичка теорија заиста апстрактно универзална. Она то свакако јесте у намјери, питање је да ли је то, и у којој мјери, у самом извођењу и досезима.³⁶⁰ Хобсова прокламована предилекција за монархију могла би бити одговарајућа полазна тачка за освјетљавање овог питања. Иако Хобсова политичка теорија, како смо видјели, није нужно ројалистичка, само његово заговарање монархије упућује на много ограниченији хоризонт из којег се политичкој проблематици, свјесно или несвјесно, приступа – онај енглеске наследне монархије.

Представљајући се у *De Cive* као оснивач (геометријске) политичке науке, Хобс жели да отклони сваку сумњу у свој подухват, те отворено изјављује да узавреле политичке околности Енглеске нису разлог његовог бављења политичком науком, нити основ њеног извођења, него су само повод њеног ранијег појављивања у јавности, ни мање ни више од тога. Такође, Хобс истиче како намјенски неће улазити у легислативу појединих земаља,³⁶¹ јер намјера и није да се наука изводи уопштавањима из било каквих постојећих закона, нити да се они анализирају, него да се истима дају општији научни темељи. Па иако Хобс научно заснива и развија теорију која би требало да је математички и стога универзално тачна и примјенљива, проблеми које се надао њоме ријешити ипак су локалног и личног карактера, те је стога и упитно колико је заиста могао и успио избјећи упливу сопствених историјских околности и теорију задржати математички стерилном. За почетак, како је могуће да је тако уопштено

³⁶⁰ Уп. Deborah Baumgold, “Hobbes’s and Locke’s contract theories: political not metaphysical” in *Contract Theory in Historical Context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke* (Leiden. Boston: Brill, 2010), 3-4.

³⁶¹ *De Cive*, 60.

замишљена и наоко апстрактно изведена политичка теорија имала тако прецизне закључке који су били савршено релевантни за политичке околности и неповољности у којима се Енглеска у том тренутку налазила?³⁶²

Дебора Баумголд управо из ове перспективе оцјењује Хобсову политичку теорију енглески пароксијалном и не баш тако радикално модерном, како је уобичајено да се ова филозофија представља и разумијева. Овим, наравно, не циља на умањивање значаја или вриједности његовог научног напора, него само настоји процијенити стварну улогу или мјесто његове политичке теорије из перспективне непосредног контекста у којем је стварана. Из те визуре Хобсова теорија друштвеног уговора не изгледа толико као нова или прогресивна идеја, која се јавља унутар старог оквира који суштински превазилази и којем никако не припада, него само као софистициранији приступ старом проблему који управо и припада енглеској наслединој монархији као њен најјургентнији проблем – а то је горуће питање услова и могућности пружања отпора легитимном владару.³⁶³ Хобс својим одговором у виду друштвеног уговора, који је суштински уговор о непружању отпора,³⁶⁴ пропраћеног централним ставовима о нужности апсолутног суверенитета власти и беспоговорне послушности поданика, мање заснива нову прогресивну идеју која води каснијим демократским схватањима³⁶⁵ и пракси у којој је власт бирана од грађана, и грађанима полаже рачуне, а више одговара на конкретно питање и проблем државног уређења унутар којег сам иницијално живи и ствара.

³⁶² Уп. Johann Sommerville, "Lofty science and local politics, *The Cambridge Companion to Hobbes*, In Tom Sorell (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 247.

³⁶³ Deborah Baumgold, "Hobbes's and Lockes's contract theories: political not metaphysical", 7.

³⁶⁴ „Та моћ и право на заповедање састоје се у томе да сваки грађанин преда сву своју снагу човеку или савету; да би то учинио, будући да ниједан човек не може сву своју моћ пренети на природан начин, треба само да одустане од свог права на отпор.“ *De Cive*, 95;

³⁶⁵ Да је Хобс озбиљан и дубок теоретичар демократије, те да је демократија можда и једно од његових најозбиљнијих завјештања, иако му то није био циљ, погледати код Richard Tuck, "Hobbes and Democracy" In *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*, edited by Annabel Brett and James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 171–190. За критику оваквих „демократских“ интерпретација Хобса погледати Kinch Hoekstra, "A Lion in the House: Hobbes and Democracy" In *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*, edited by Annabel Brett and James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 191–218. За згодно и прегледно третирање овог проблема на нашем језику, које обухвата и два претходно поменута, погледати Ivan Mladenović, „Hobsovo shvatanje demokratije“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, priredio Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012), 95–126.

Нарочито пажљивом обрадом одређеног „теоријског“ проблема, сваки Хобсов политички спис заправо рефлектује неки појединачно изражен проблем са којим се енглеска монархија суочава у датом тренутку, иако је његова теорија у цјелини иста и садржи (готово) исте елементе и тврдње кроз све политичке списе. Од доминантног питања из *Elements of Law* и *De Cive*, да ли суверена власт треба бити апсолутна или ограничена, дошло се у *Левијатану* до темељног питања ко је суверен, краљ или парламент. На самом почетку, дакле, прије него ли је до грађанског рата дошло, док се парламент и круна „отимају“ око количине права на власт, тј. облика суверенитета којег круна има или (не)треба да има, Хобс нарочито наглашава и научно образлаже нужност апсолутне власти суверена (при чему нема никакве сумње у то ко је суверен – у датом тренутку је то краљ, и та чињеница још увијек није предмет политичког спора у Енглеској, у питању је само обим његових овлаштења). Хобс ову тврдњу о нужности апсолутне власти суверена покушава и успијева демонстрирати из премисе самог хипотетичког уговора, не позивајући се експлицитно на конкретне историјске околности енглеске монархије. Ипак, њени конкретни проблеми и одлике лако се препознају у Хобсовом наоко општем и теоријском третирању монархије као облика владавине.

Овај облик владавине код Хобса је детаљима разрађенији и обимом доминантнији од свих осталих, док централну тачку представља довођење апсолутног суверенитета у везу са правом монарха на одређивање насљедника суверене власти. Проблематика насљеђивања се, притом, разрађује тако пажљиво и са толиком количином детаља да је паралела са енглеском монархијом неизбежна, нарочито у *Левијатану*. Хобсов „теоријски“ закључак о нужности апсолутне насљедне монархије као облика власти најближег идеалном, којим се на најпоузданији начин обезбјеђује „вештачка вечитост живота“³⁶⁶ којом се, опет, обезбјеђује очување мира и превенира „повратак“ у природно стање, заиста зачуђујуће подржава, утврђује и промовише тадашња настојања енглеске круне да приграби апсолутну власт за себе, згодно се позивајући чак и на поштовање обичаја који по том питању иначе важе.³⁶⁷ Укратко, Хобс теоријски цементира

³⁶⁶ *Levijatan*, 171.

³⁶⁷ У којој је мјери Хобсово, у начелу опште и универзално разрађивање права насљеђивања трона у монархији, заправо разрађивање стварних замршених проблема и начела насљеђивања у

постојећи политички поредак у Енглеској, мијењајући га само у оном сегменту који додатно иде на руку или утврђује тадашње аспирације енглеске круне према апсолутизму.³⁶⁸

Иако се у *De Cive* заиста труди да испоштује своју научну замисао и буде геометријски апстрактан, изостављајући све историјске референце осим ријетких и спорадичних илустрација, у чему зачујуће добро успијева, Хобс се у *Левијатану* значајно „опушта“ у погледу присуства и употребе историјских чињеница. У централном дијелу *Левијатана* у којем расправља о правди, у чувеном одјелку о лудаку, Хобс директно реферира управо на енглески закон и Коуково тумачење закона у оном сегменту који се тиче наслеђивања, регицида, те (не)праведности и (не)кажњивости таквог акта.³⁶⁹ На неким мјестима је јако тешко историјске илустрације видјети или прихватити као илустрације, нека од Хобсових тврђења напросто дјелују као директна апстраховања из историјских ситуација саображена циљу и методу тако да дјелују као илустрације.³⁷⁰

То је нарочито видљиво у *Левијатану* у којем се Хобс неуобичајено приближава нечему што би се могло одредити као историјски или конституционални контрактуализам, насупрот теоријском или филозофском контрактуализму који настоји утемељити и развити.³⁷¹ Хобс врло успјешно и без

тадашњој енглеској монархији, свједочи изврсно дјело Хауарда Ненера на којег Баумголд упућује. У том дјелу Ненер студиозно анализира правила и претпоставке које су диктирале процесе и начине наслеђивања круне у Енглеској у периоду касних Тјудора и раних Стјуарта – периоду којем припада и Хобс, на основу чијег садржаја тек бива у пуној мјери јасно зашто је Хобсова расправа на ову тему све само не универзално теоријска. Уп. Howard Nenner, *The Right to Be King: The Succession to the Crown of England, 1603–1714*. (Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1995).

³⁶⁸ У погледу права располагања наслеђем, Хобс личну вољу суверена претпоставља свим другим правилима и начелима наслеђивања. Тек у недостатку живе или тестаментарне ријечи суверена, могу и треба да се примјене друга начела наслеђивања – обичај, директно сродство и сл. Занимљиво је, такође, да Хобс овдје пледира за вођење природним или чак мјесним обичајима, иако се на другим мјестима о обичајима изражавао прилично негативно, супротстављајући их разуму, и то баш у контексту (не)познавања узрока и суштине права и правде. Уп. *Левијатан*, стр. 88.

³⁶⁹ *Levijatan*, 127. Такође, на Коука реферира и с њим полемише и касније, при разматрању грађанских закона уопште у 26. глави *Левијатана* (стр. 237). Ријеч је о Едварду Коуку (*Sir Edward Coke*), чувеном енглеском правнику и званичнику друге половине шеснаестог и прве половине седамнаестог вијека, који је имао одсудан утицај на каснији развој енглеског права.

³⁷⁰ Уп. *Левијатан 160/161*. гдје Хобс, утврђујући начело о недјелјивости суверенитета, за пропаст Енглеске, тј. грађански рат, криви претходно постојеће и усвојене ставове Енглеза о подјели власти и слободи религије. Ово мјесто мање дјелује као илустрација, а више као основ извођења поменутог начела чија циљана публика су управо Енглези сами.

³⁷¹ Уп. Deborah Baumgold, „When Hobbes needed history“, in *Hobbes and History*, ed. G.A.J. Rogers and Tom Sorell (London. New York: Routledge, 2000): 24-43. Баумголд, наравно, говорећи о овоме

тешкоћа, како у *De Cive* тако и у *Левијатану*, заиста чисто теоријски доказује да је суверенитет нужно апсолутан, али кад у *Левијатану* треба да покаже да је носилац суверенитета нужно монарх, Хобсови теоријски разлози напосто нису довољни, нити довољно убједљиви, и он се окреће енглеској историји позивајући се на традицију шестстогодишње непрекинуте насљедне монархије не би ли утврдио право краља на суверену власт, која датира од норманских овајања и „уговора“ који Енглези праве са Виљемом I Освајачем у 11. вијеку.³⁷² Понекад се чини да аргумент без ове стране искуственог појачања историјским фактима напосто не може да стоји, тј. нема потребну дедуктивну снагу да би стајао самостално, а незгода је наравно у томе што онолико колико аргумент тиме добија на снази, толико губи на научној универзалности.

У меандрима партикуларности и појединости лако се изгубити и склизнути у различите, мање или више утемељене интерпретације којима би се Хобсов наук приказао кроз искривљену *pars pro toto* призму. Отуда је важно истакнути да се у претходно реченом не тврди како Хобс само апстрахује из енглеске историје и политичких околности и проблема, те да се његова политичка теорија у цјелини састоји од такве апстракције, него да је покушаваши примијенити теорију на конкретне околности био приморан дати више „права“ тим околностима, и тиме нехотице признати да геометријски метод на друштвеном пољу није тако лако и поуздано примјенљив, како је то првобитно могло изгледати.

посве коректно и оправдано користи термин контрактаријанизам. Овдје смо, међутим, у цијелом тексту дисертације задржали контрактуализам као природнији и генерички назив за теорију друштвеног уговора као такву, обзиром да се не бавимо специфичностима и разликама између различитих модела друштвеног уговора (што би нас иначе обавезивало на увођење и придржавање разлике између контрактуализма и контрактаријанизма у ужем смислу, при чему бисмо били обавезни Хобсов модел одговарајуће означити контрактаријанским).

³⁷² *Levijatan*, 165.

4.5. С ону страну уговорне правде

Хобс правду, као трећи природни закон, одређује као поштовање или придржавање сачињених (валидних) уговора, гдје валидност уговора доминантно зависи од гаранције његовог поштовања које, према Хобсу, у довољном обиму може обезбиједити само држава која располаже одговарајућим средствима принуде. Обзиром да валидност уговора у држави зависи од закона, правда као поштовање уговора суштински представља поштовање прописа којима су уговорни односи уређени, тј. правда представља поштовање позитивних закона државе.

Настанак државе путем освајања, а не само хипотетичким првобитним вољним споразумом, свједочи и о постојању „емпиријске“, а не само хипотетичке сагласности којом се суверена власт успоставља као гарант правде. У складу с тим, тамо гдје се Хобс приближава „емпиријској или фактичкој историји“ отвара се и простор да се говори о ширем појму правде који би превазилазио чисто теоријске уговорне/законске оквире.³⁷³ Да би се Хобсов чисто формални, тј. од сваког садржаја испражњени појам правде учинио политички оперативним у конкретним историјским околностима, он ипак захтијева и „помоћна средства“ којима би се зашло иза чисто формалног одређења, те и правда „оживјела“ кроз дух, а не само слово закона.

Та помоћна средства могу се тражити само на мјесту извора и првобитног обитавања правде - међу природним законима самим. Обзиром да сви природни закони, међу њима и (пра)правда као поштовање уговора, постоје и обавезују *in foro interno*, чак и прије споразума којим се формира држава и успоставља правда (у строгом смислу поштовања закона), то свједочи о ширем основу правде без којег Хобс не би могао да изведе ни ово њено уже и строго формално одређење, нити да обезбиједи њену смислену примјену унутар државе.

У ширем, а можда чак и дубљем смислу, праведан је за Хобса онај „ко испуни све чиме је обавезан“, ³⁷⁴ а обавезани, ипак, нисмо само уговорима или

³⁷³ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 90.

³⁷⁴ *De Cive*, 83/84.

позитивним законима земље (иако их морамо поштовати), него и природним законима:

„Природни закони обавезују *in foro interno*, што ће рећи они обавезују на жељу да буду остварени. Али *in foro externo*, то ће рећи на спровођење у дело, они не обавезују увек.“³⁷⁵

Ову унутрашњу обавезност природних закона, коју Хобс одређује као обавезност по савјести, не треба схватати олако, као да је она ствар нереалистичних унутрашњих сањарења гдје се никад, или готово никад, не препоручује и дјеловање у складу с њима, док би онај који би стварно дјеловао према њима граничио са наивним глупаком. Хобс одриче обавезу дјелања према природним законима само онда када нема довољно сигурности да ће и други испоштовати исте законе према нама, тј. онда када бисмо себе свјесно учинили плијеном других. Не зато што би било наивно, неискусно и тупаво бити благодаран, захвалан, правичан, скроман, послушан и сл., него зато (и само онда) што би нас то довело у ситуацију сопствене пропасти која се противи „основу свих природних закона који теже за природним одржањем.“³⁷⁶ Разлог је, како видимо, прије свега логичка противрјечност, а не реалистични цинизам.

Обавезивање природних закона по савјести заправо захтијева и подразумева управо одлучну спремност на дјеловање у складу с њима, у првој прилици у којој се услови за то стекну, јер у супротном такође дјелујемо противно нагону за одржањем који диктира мир кад је то могуће. Пошто природни закони „не изискују ништа друго до напор, онај ко настоји на њиховом остварењу, тај их испуњује. А онај ко испуњује закон, тај је праведан.“³⁷⁷

По установљењу државе, природни закони наоко одлазе у други план, док се цјелокупан извор правде састоји у позитивним законима државе које суверен доноси, али којима сам не подлијеже. Онај који законима тек твори (државну) правду, ипак није потпуно одријешен свих (моралних) узуса и препуштен чистој

³⁷⁵ *Levijatan*, 139.

³⁷⁶ Исто

³⁷⁷ *Levijatan*, 140.

самовољи у погледу садржине закона. За суверена ипак важе природни закони који производе одређене дужности, а тиме и „природна“ ограничења:

„Све владаре дужности су садржане у овој реченици: *безбедност људи је врховни закон*. Иако они који међу људима добију највећу власт не могу бити потчињени законима у уобичајеном смислу, то јест вољи људи, [...] ипак је њихова дужност у свему, колико год је могуће, да слушају разум, који је природни, морални и божански закон.“³⁷⁸

Иако ниједан суверенов закон у строгом смислу није неправедан, јер то по основу пренешеног права на доношење закона ни не може бити,³⁷⁹ то и даље не значи да су његови законодавни потези у потпуности препуштени неограниченој самовољи и арбитарности.³⁸⁰ Управо на овом мјесту долази до изражаја природни закон правичности (*equity*) који суверена ограничава, не у праву на владавину, него у спровођењу владавине, и то преко рестрикција у погледу доношења закона који би били неразумни, сувишни или арбитарни.³⁸¹ Безбиједност људи, а то је оно због чега се у државу уопште и ступа, представља највиши ограничавајући принцип – како за поданике тако и за суверена:

„Међутим, пошто је власт установљена мира ради, а мир смо тражили ради безбедности, онај ко је добио власт, па је потом искористио на штету безбедности људи, делује против мира, то јест против закона природе.“³⁸²

Природни закони, међутим, не представљају само ограничење суверенове самовоље, они су истовремено и најсигурнији путоказ остварењу његових сопствених интереса. Тамо гдје се суверен добрим законима постарао да његови поданици имају сигуран и удобан живот, поданици ће бити снажнији духом и тијелом те му тако боље служити.³⁸³ Тамо гдје то не чини, ризикује да има слабу

³⁷⁸ *De Cive*, 136.

³⁷⁹ Уп. *Levijatan*, 307.

³⁸⁰ Уп. Lars Vinx, "Hobbes on Civic Liberty and the Rule of Law" in *Hobbes and the Law*, edited by David Dyzenhaus and Thomas Poole, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 146.

³⁸¹ Larry May, "Equity and Justice" in *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 63.

³⁸² *De Cive*, 136/137.

³⁸³ *Исто*, 137.

државу коју лако могу угрозити како спољашњи непријатељи тако и унутрашњи раздори и побуне, чиме суверен суштински ради против сопственог интереса и, у крајњем случају, ризикује и сопствени живот. Укратко, суверен који се не би постарао да донесе добре законе поступао би противно разуму, тј. противно сопственом интересу, првом природном закону, али и природном нагону самоодржања као основу свих природних закона.

Из претходно реченог произилази да ниједан закон који суверен донесе, без обзира на садржину, не може бити неправедан, али је више него очигледно да може бити бољи или лошији, повољнији или неповољнији, разумнији или мање разуман. Хобс стога утврђује и врло јасне критеријуме у погледу тога шта неки закон чини добрим законом:

„Добар закон је онај који је *потребан*, који је за *добро народа* и који је потпуно *јасан*.“³⁸⁴

Начело које суверен мора имати у виду да би овакве законе донио, али, што је још важније, и да би их „добро“ примијенио, јесте начело или природни закон правичности. Овај природни закон подразумијева именовање арбитра који ће постојеће законе тумачити према разуму,³⁸⁵ тј. тако да између странака којима суде изврше равноправну подјелу, односно „да сваки човек у дељењу права другима покаже да се једнако односи према свима.“³⁸⁶ Другим ријечима, овим правилом или природним законом обезбјеђује се једнакост поданика пред законом, те да се у примјени слова закона осигура и његово тумачење према „духу“ закона, што ће рећи да се закон у примјени тумачи у највећој мјери према разуму, а разум налаже природне законе. Овако схваћен природни закон правичности Хобс у *Левијатану* дословно назива и дистрибутивном правдом.

Правичност (*equity*), тако, за разлику од правде (*justice*), своје мјесто и примјену има како у природном, тако и у државном стању, док је правда као поштовање закона ограничена само на државно стање, а и у њему само на

³⁸⁴ *Levijatan*, 307.

³⁸⁵ Thomas Hobbes, „A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 26.

³⁸⁶ *Levijatan*, 136; *De Cive*, 80.

поданике. Обзиром на функцију правичности у државном стању, у смислу одговарајуће интерпретације закона, о њој се у строгом смислу не може говорити као о нечему што је шире од правде као поштовања закона, јер правичност овдје управо и претпоставља закон чијој интерпретацији или примјени се приступа, тј. претпоставља правду као поштовање закона.³⁸⁷ Ипак, чињеница да се правичност односи и на суверена, који је ван домашаја правде у смислу обавезе поштовања закона, те потребе да се закони „правично“ интерпретирају да би се праведно примијенили, говори у прилог могућности да се преко појма правичности ипак може говорити о ширем концепту правде, оном који би залазио иза строгог и формалног поштовања позитивних закона, иако Хобс појам правичности никада отворено не тематизује на тај начин.

У прилог овом иде и чињеница да Хобс термин „правичност“ често користи у различитом обиму значења,³⁸⁸ тј. да се може назрети извјестан „шири смисао“³⁸⁹ овог термина у односу на његову дефиницију као природног закона о равноправној подјели, или чак интерпретативног начела позитивних закона. Ово се најбоље види из Хобсове употребе антонима „неправичност“ (*inequity*), који код њега заправо и није антоним правичности, него се користи да означи кршење природних закона уопште, док је кршење конкретног природног закона о правичности одређено као протежерство, фаворитизам или пристрасност, односно „уздицање појединаца“.³⁹⁰ Повреда природног закона, било којег, за Хобса је повреда опште правичности.³⁹¹

На сличан начин, правичност се под овим називом али ипак у ширем значењу некакве „више“ правде, појављује и у Хобсовом уводу за превод Тукидида, на мјесту на којем Хобс коментарише Тудидидов приказ чувеног мелског дијалога и Дионисијев приговор истом. У том дијалогу током којег Мељани преговарају са Атином у покушају да остану неутрални у њеном рату са Спартом, док им Атина пријети уништењем уколико се не сврстају на њену

³⁸⁷ Уп. Tom Sorell (2016) „Law and equity in Hobbes“ in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19 (1): 29.

³⁸⁸ Уп. Dennis Klimchuk, "Hobbes on equity" in David Dyzenhaus & Thomas Poole (eds.), *Hobbes and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 165–185.

³⁸⁹ Уп. Tom Sorell, „Law and equity in Hobbes“, 35.

³⁹⁰ Исто, такође уп. *Levijatan*, 136; *De Cive*, 81. Уп. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, (New York: Oxford University Press, 2000, p. 1957), 132/133.

³⁹¹ Уп. *Levijatan*, 241.

страну, Мељани се позивају на правду коју Атињани одстрањују из преговора уз објашњење да нису ни били овлаштени да о њој преговарају.³⁹² Правда о којој је овдје ријеч означена је код Хобса управо као *equity* (правичност) а не *justice* (правда).³⁹³ Како цитирани аутори лијепо поентирају, „правда о којој атинско посланство није овлашћено да преговара није због тога и непостојећа.“³⁹⁴ Ријеч је о извјесној вишој природној нужности, „правди“ која није унутардржавна па стога и није *justice* него *equity*, оној која је санкционисана и божанским законима под којима, по свему судећи, стоји и Хобсов највиши политички закон о узајамности односа заштите и послушности.³⁹⁵

³⁹² A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 91.

³⁹³ Thomas Hobbes, “Of the Life and History of Thucydides” у *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VIII, Sir William Molesworth (ed.) (London: John Bohn, 1843), xxix

³⁹⁴ A. Dobrijević, V. Milisavljević, „Istorija i pravda kod Hobza“, 92.

³⁹⁵ Исто

5. КОМПАТИБИЛИСТИЧКО ОДРЕЂЕЊЕ СЛОБОДЕ

Од три дијела од којих се састоји оснивачки политички спис *De Cive*, први дио носи назив *О слободи*, те садржајем обухвата анализу природног стања која завршава закључком о нужности успостављања државе путем уговора, којим се будући грађани и поданици одричу доброг дијела своје слободе не би ли успоставили стање мира које природни закон(и) диктирају као нужан услов успјешног самоодржања и, како се испоставља, „цивилизованог“ живота. Тиме што слободу овако експлицитно везује уз застрашујуће, опасне, непредвидљиве и крајње нехумане околности постојања у ситуацији прије или изван друштва, како насловно тако и садржајно, Хобс је у старту изрекао свој недвосмислен суд у погледу (политичке) вриједности и домета људске слободе. Овај суд о слободи је, свакако, добрим дијелом условљен његовим механистичко-материјалистичким погледом на свијет и науку, укључујући и антропологију, али није занемарив ни утицај историјских околности и (личног) искуства унутар којег (а можда и због којег) Хобс заснива свој политички наук, а о којима је било ријечи у претходном поглављу.

Од тренутка кад се тежиште анализе пренесе са природног на државно стање слобода се више не појављује као посебна тема, него се захвата спорадично и врло штуро унутар других наслова експлицитно посвећених различитим „унутардржавним“ темама и проблемима. Барем тако ствар стоји са слободом у првом и оснивачком политичком спису – *De Cive*, док је ситуација у *Левијатану* готово потпуно инверзна, макар што се насловне политике тиче. За разлику од *De Cive*, гдје се природно стање заједно са природним законима третира под ознаком слободе, у *Левијатану* се таква цјелина не појављује, а оно што је у *De Cive* обрађено под овим насловом појављује се у *Левијатану* кроз три поглавља при крају прве цјелине насловљене као *О Човеку*, при чему се ни у једном од њихових назива не појављује слобода.³⁹⁶ Једино поглавље које у цијелом *Левијатану* насловом и темом директно реферира на слободу, појављује се тек у

³⁹⁶ То су поглавља 13, 14. и 15. насловљена као *О природном стању људи у вези са њиховим благостањем и њиховом бедом, О првом и другом природном закону и о уговорима и О другим природним законима.* (*Levijatan*, 105-141)

дијелу посвећеном држави, и то под називом *О слободи поданика*. Хобс овом инверзијом ипак не мијења и свој став о слободи, него само приступ овом проблему, показујући тиме да питање слободе ипак није олако ријешено, нити рјешиво, њеним пуким остављањем у природном стању, или готово презривим и нестрпљивим одстрањивањем њеног разматрања у из државног стања, што првобитно покушава учинити у *De Cive*.³⁹⁷

Обзиром да је у *De Cive* сконцентрисан прије свега на доказивање нужности апсолутне власти суверена, Хобс ће се на питање о слободи поданика осврнути као на готово бесмислено и игнорантско инсистирање на нечему што се није ваљано схватило први пут. У том контексту он наглашава да је бесмислено жалити се на мањак слободе у држави, или на њена ограничења, јер се слобода ионако састоји у неометаности физичког кретања које је свима доступно у довољној мјери да њихов живот и тјелесни интегритет не буду угрожени. Обзиром да је живот у држави могућ само под условом ограничења слободе, та ограничења су за наше сопствено добро и сигурност, па чак ни слуге немају разлога да се жале на недостатак слободе, јер „[о]нај ко је чуван казнама, тако да се не усуђује да узме дизгине у свему, није тлачен служењем, већ је вођен и одржаван.“³⁹⁸

Овај оштар и лаконски приступ слободи поданика из *De Cive*,³⁹⁹ замијењен је много умјеренијим, пажљивијим и одговорнијим третирањем ове проблематике на одговарајућем мјесту у *Левијатану*. Хобс овом проблему приступа у тој мјери савјесно и пажљиво да му посвећује и цијело посебно насловљено поглавље, очигледно постајући свјестан да се проблем слободе унутар државног стања не може само одстранити кратким, брзим и неинвестираним логицирањем, него захтијева и нешто цјеловитији и изнијансиранији приступ уколико треба да нас, као поданике, одврати од погубног и рушилачког инсистирања на слободи, али и да нам пружи поздану оријентацију у ситуацијама/околностима као што су ратне,

³⁹⁷ Уп. *De Cive*, str. 117. гдје се питање о слободи поданика у државном стању врло кратко разматра и практично одбацује као ирелевантно.

³⁹⁸ *De Cive*, 117/118.

³⁹⁹ Хобс овом проблему приступа на исти овакав начин и у претходећем *Elements of Law*

у којима се државно стање урушава а границе слободе и обавезности често изгледају мутне и неразлучиве.⁴⁰⁰

Иако Хобс питање слободе не третира систематично, ипак бисмо могли издиференцирати три нивоа на којима се (људска) слобода појављује и разматра, а према којима ћемо је и покушати приказати у овом поглављу: слобода као физичка неометаност кретања тијела као таквих (која као универзалан природни закон важи подједнако за сва жива и нежива тијела), затим слобода на унутрашњем и специфично људском плану (као процес делиберације или одлучивања при вољном дјелању), и на крају, слобода људи као поданика у грађанском друштву. На којем год нивоу да се посматра, Хобсово разумијевање слободе у потпуности је детерминистичко, што је, опет, потпуно у складу са његовим ширим научним становиштем механистичког материјализма.

5.1. Слобода као неометаност кретања тијела

Одсуство спољашњих ограничења и препрека кретању је прво и најтемељније одређење слободе код Хобса, које се појављује још у природном стању приликом дефинисања природног права, а које ће он нарочито подвући и поновити на самом почетку разматрања слободе поданика у државном стању.⁴⁰¹ У том строгом и, према Хобсу, једином правом смислу ријечи слобода, слободна или неслободна могу бити само (материјална) тијела, а и то само у погледу спољашње неометаности њиховог нужног кретања.⁴⁰² По истом основу, људи су као тијела слободни само у смислу неометаности и одсуства препрека њиховом кретању и чињењу, а неслободни кад су физички спутани (затворени, везани и сл.) да се крећу. Унутрашња својства или одлике ствари/предмета/бића, тј. одсуство

⁴⁰⁰ Не мање због историјских околности у којима пише *Левијатан*, како смо у претходном поглављу настојали показати.

⁴⁰¹ Уп. *Leviathan*, 111, 184. Пошто смо у трећем поглављу већ писали о слободи као неометаном кретању физичких тијела, и то из визуре закона физике и у вези са појмовима живота, моћи и сл., овдје то нећемо понављати, него ћемо се сконцентрисати само на онај аспект таквог одређења који тамо није био довољно заступљен.

⁴⁰² *Leviathan*, 185.

истих, не могу се рачунати у ограничења или препреке у смислу недостатка слободе, као припадне „устројству саме ствари“, оне су прије израз недостатка моћи кретања, него што су израз одсуства или ограничења слободе.⁴⁰³

Препреке су, тако, искључиво спољашње природе и не тичу се унутрашње могућности или немогућности тијела да нешто учини или не учини, тј. да се (не)креће. Такође, као спољашња препрека која тијело чини неслободним, рачуна се само она препрека која тијелу активно онемогућује да чини или не чини оно што по својој природи може или треба да чини, тј. оно што би тијело иначе и чинило уколико не би било препреке. Вода је тако слободна да тече, као што је и камен слободан да се котрља низбрдо, уколико не постоји спољашња физичка препрека њиховој природној инерцији и унутрашњој могућности да се тако крећу. Камен, међутим, није слободан, али исто тако ни „спутан“ да лети, јер је устројство самог камена такво да он ту моћ нема, независно од присуства или одсуства било какве потенцијалне препреке.⁴⁰⁴ Тако схваћена слобода потпуно је компатибилна са постојањем одређеног узрочног ланца кретања, као и „унутрашњег устројства“ ствари који диктирају и условљавају њихову природну инерцију и нужан начин кретања и дјеловања.

Кретање је „непосредно схватљив“ и највиши природни узрок и закон, оно производи само кретање док је и само произведено кретањем, те тако и сврху и почетак има у самом себи, при чему је и сам живот одређен као ништа друго до кретање.⁴⁰⁵ У том строгом каузалном ланцу кретања, у којем је свако кретање узроковано неким претходним кретањем, као што је и то претходно кретање узроковано оним прије њега, слобода је одређена на једини начин на који се из визуре материјалистичког детерминизма могла одредити, а да истовремено буде компатибилна с њим – као одсуство препреке одвијању нужног каузалног тока, тј. као неометаност његових елемената да му се нужно саображавају, а никако као слобода од каузалне нужности.⁴⁰⁶ Човјек, камен или птица крећу се на начин на који се крећу нужно, али истовремено и слободно уколико њихово нужно

⁴⁰³ Levijatan, 185.

⁴⁰⁴ Уп. М.М. Goldsmith, "Hobbes on Liberty", *Hobbes Studies* 2, 1 (1989): 24.

⁴⁰⁵ Уп. *De Corpore*, 70; *Levijatan*, 10, 52.

⁴⁰⁶ Уп. W. von Leyden, "Deliberation, Voluntary Action, and Determinism" in *Hobbes and Locke* (London: Palgrave Macmillan, 1981), 34.

кретање не наилази на спољашњи отпор или препреке.⁴⁰⁷ Слобода схваћена у било којем другом смислу изузев слободе тијела је злоупотреба тог појма, а слобода као слобода од нужности за Хобса је још и потпуни апсурд.

Унутар овог контекста слободних тијела као тијела уопште, Хобс слободног човјека додатно одређује и према специфичним околностима његовог „унутрашњег устројства“. Имајући у виду човјека као живо и разумно тијело, Хобс га одређује на сљедећи начин:

„[С]лободан човек је онај што у стварима које је по својој снази и памети у стању да чини није спречаван да чини шта му је воља.“⁴⁰⁸

Слободан је, дакле, онај који никаквим спољашњим физичким ограничењем није спријечен да чини оно што по свом устројству и природи може и жели да чини, тј. оно што би иначе могао чинити да те препреке нема. То, међутим, ипак није чињење свега што се може као било чега што нам падне на ум, а што снагом можемо подржати, него само оног што и по памети може да се учини. А по памети човјек може (или треба) да чини само оно што разумно и на најбољи начин доприноси његовом одржању и општем добром нахођењу. Ово је, истовремено, и смисао дефиниције природног права као слободе да се чини све оно што је по сопственом расуђивању најподесније за одржање наше сопствене природе.

У овом контексту разумно је, или према памети, чинити све оно што доприноси поменутој сврси под условом да се то и чини само због тога што јој доприноси, те такво чињење у природном стању није подложно моралним процјенама добра или зла, допуштеног или недопуштеног. Међутим, иако у природном стању нема ничег што би било јасно утврђено као добро или зло, при чему смо сами судије оправданости сопствених поступака, ипак је могуће преступити против природних закона, у којем случају поступамо противно памети, тј. неразумно.⁴⁰⁹ Слобода се, као неометано чињење према снази и памети, састоји у неометаности да се чини само оно за шта смо процијенили да

⁴⁰⁷ *Levijatan*, 186.

⁴⁰⁸ *Levijatan*, 185.

⁴⁰⁹ *De Cive*, 66.

на најбољи начин доприноси нашем самоодржању, а не у чињењу ствари које би нам биле напросто угодне или представљале механичко и аутоматско задовољење било којег прохтјева онако како се појави или наиђе, јер, каже Хобс, „разум је увек исти: нити мења своју сврху, а то су мир и одбрана, нити средства којима је постиже“⁴¹⁰, а то су природни закони. Слобода, као што видимо, чак ни у природном стању није свеопшта природно-чулна неспутаност наших порива и снаге, при чијем задовољењу наше активности не наилазе на спољашњи физички отпор или препреке, него ипак стоји под (нај)вишим ограничавајућим условом – рационалном сврхом самоодржања.

Уколико тако ствар стоји са снагом и памећу из наведене дефиниције слободног човјека, остаје још да се види како ствар стоји с његовом вољом која се у тој дефиницији такође појављује, јер је човјек, као живо тијело, одређен још и као вољни субјект (*voluntary agent*).⁴¹¹

5.2. Слобода као делиберација

Кључ за објашњење унутрашњих процеса који се одвијају у човјеку, закључно са објашњењем могућности вољног дјелања, те његове компатибилности са широм и строго каузалном „филозофијом кретања“ тијела коју Хобс претходно износи, лежи у његовом специфичном појму *напора* (*endeavour/conatus*).⁴¹² Као што се тијела крећу, тако су и сви процеси који се одвијају или дају замислити унутар тијела такође извјесна кретања, иако су она таква да се чулима не дају опазити. У складу с тим, чулни осјећај (који је увијек произведен неким спољашњим стимулусом) није ништа друго до настављено „кретање у органима и нижим деловима човековог тела“, а сва вољна кретања, као што су ходање или говор, имају за свој „први унутрашњи почетак“ неку

⁴¹⁰ *De Cive*, 83.

⁴¹¹ Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 273.

⁴¹² Уп. Bernard Gert, „Hobbes's Psychology.“ In *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 160.

(за)мисао која им претходи.⁴¹³ У том смислу, Хобсов *напор* представља неку врсту микрокретања, тј. настројења кретања које се налази у основи свих других видљивих и невидљивих кретања у човјеку:

„Ти мали почеци кретања у човековом телу, пре но што се покажу у ходању, говорењу, ударању и другим видљивим радњама, обично се називају *напором*.“⁴¹⁴

Напор практично представља најмању мјерљиву јединицу кретања која је невидљива и чулима недоступна, те представља чисто теоријски концепт, или нужну хипотезу при објашњењу и утврђивању узрока кретања унутар тијела. Хобс је потпуно недовосмислен и одлучан у својој тврдњи да ништа не може отпочети само од себе, него само под утицајем дјеловања нечег другог, те ово важи како на макро нивоу кретања тијела, тако и на микро нивоу кретања унутар тијела. У зависности од тога да ли је *напор* управљен ка нечему или насупрот нечему, он се перципира и именује као *апетит* или *аверзија*, при чему је прво „кретање у циљу приближавања нечем“, док је друго кретање „у циљу повлачења од нечег“.⁴¹⁵

Апетити и аверзије тако нису узроци наших унутрашњих кретања сами од себе, тј. нису апсолутни први узроци нашег дјелања иако јесу први „унутрашњи почеци анималног кретања“, већ и они сами представљају кретање као реакцију (наших осјећаја) на подражај који долази од одређеног објекта или одређене замисли.⁴¹⁶ Језиком филозофије кретања: неки објект врши (физички) утицај на наша чула, или тај утицај врши извјесна замисао (обично на темељу претходног искуства), тиме се изазивају извјесна унутрашња кретања која, опет, резултирају нашом реакцијом у виду апетита или аверзије у смислу задовољства или незадовољства, односно перципирања извјесног објекта или радње као добре или зле:

⁴¹³ Уп. *Levijatan*, 39/40.

⁴¹⁴ *Levijatan*, 40.

⁴¹⁵ *Levijatan*, 40.

⁴¹⁶ *De Homine*, 29.

„Заједнички назив за све што је жељено утолико уколико је жељено, јесте добро, а за све што се избегава – зло.“⁴¹⁷

Добро је све оно што се жели (и повезује са задовољством или нечим што је угодно), потпуно независно од тога шта је то што се конкретно жели, јер „пошто различити људи желе и избегавају разне ствари, мора бити много таквих које су добре једнима а зле другима“.⁴¹⁸ Отуда се може говорити чак и о нечему што је за све добро, као што је здравље, или о нечему што је опште добро у смислу да је корисно многима, али се ипак не може говорити о нечему што је „једноставно добро“, или просто добро као такво, „јер шта год да је добро, добро је за некога“.⁴¹⁹

Све наше страсти, све различите унутрашње процесе, било да се задржавају унутар нас или резултирају и вањским кретањем или посљедицама, Хобс изводи преко ова два основна облика испољавања *напора* – *апетита* и *аверзије*. Тек преко оваквог увођења и разјашњења појмова *напора*, *апетита* и *аверзије*, долазимо и до, за слободу релевантних, изведених појмова воље и делиберације.⁴²⁰ У *Левијатану*, као и у *De Homine*, одређење воље и делиберације појављује се унутар поглавља о страстима (*О унутрашњим почецима вољних кретања, обично званих страстима, и о говорима помоћу којих се изражавају*,⁴²¹ тј. *О апетиту и аверзији, задовољству и незадовољству и њиховим узроцима*⁴²²), гдје се не може отети утиску да се ради о нижеранжираним и „везивним“ појмовима, тј. да се њихов однос или веза са слободом појављују на нивоу средње и потпуно неимпресивне карике у ширем контексту „механике“ страсти. Ово не изненађује ако се има у виду да Хобс „вољно кретање“, које укључује апетите, аверзију, вољу и делиберацију, назива још и *анималним кретањем*, те сматра да

⁴¹⁷ *De Homine*, 30.

⁴¹⁸ *De Homine*, 30, (уп. *Levijatan*, 41/42; *Elements of Law*, 32)

⁴¹⁹ *De Homine*, 30.

⁴²⁰ Код Хобса стоји *deliberation*, што је у етимолошкој вези са слободом као *liberty*, коју Хобс експлицитно наглашава у *Левијатану* (*Levijatan*, 40; Уп. Thomas Hobbes, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. ed. E. M. Curley, Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1994), 33), док у званичним преводима на српски језик (тј. овдје кориштеним и наведеним преводима *Левијатана* и *De Homine*) стоји *премишљање*, односно *разматрање*. У хрватском преводу стоји још и *одлучивање* (уп. Thomas Hobbes, *Levijatan*, prev. Borislav Mikulić (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004), 46).

⁴²¹ *Levijatan*, 39-52.

⁴²² *De Homine*, 29-33.

га људи и животиње подједнако дијеле.⁴²³ Само у спису *Of Liberty and Necessity* (О слободи и нужности), појмови воље и делиберације разматрани су такође самостално и у експлицитној вези са слободом (и нужношћу), као и са питањем слобод(н)е воље, али и ту без значајније разлике у односу на претходно приказано разматрање проведено у *Левијатану* или *De Homine*.⁴²⁴

Шта, дакле, у овом контексту значи (људска) воља, и шта уопште значи поступати слободно и вољно? Прије него ли формално и дефинише вољу, Хобс ће у *Левијатану* говорити о подручју слободе као о процесу доношења одлуке да се дјелује или уздржи од дјеловања, тј. као о делиберацији или премишљању/разматрању:

„Кад се у духу човековом наизменично јављају прохтеви и одвратност (*апетити и аверзије, прим. аут*), надања и страховања у вези с једном истом ствари и кад се у мислима смењују разне добре и зле последице, које би могле настати ако се учини или не учини оно што се има у виду, тако да имамо час прохтев за тим, час аверзију према томе, [...] онда цео тај скуп жеља, аверзија, надања и страховања, која трају све док се ствар не учини или док се не дође до закључка да је ствар немогућа, називамо *премишљањем*.“⁴²⁵

Делиберација је истовремено и цјелокупан процес премишљања, како у овом цитату и стоји, али и завршетак тог процеса у виду коначног или задњег апетита или аверзије према којима се и дјелује или уздржава од истог, тј. којима је учињен „крај слободи коју смо имали да нешто учинимо или не учинимо“.⁴²⁶

⁴²³ *Levijatan*, 39, 49, 50; Поглавље о страстима у *Левијатану* Хобс започиње констатацијом да код животиња постоје двије врсте кретања, *витално* и *анимално* (што би одговарало подјели на аутономни и соматски нервни систем), те их укратко дефинише и онда само наставља да у датом контексту говори о човјеку, да би при крају поглавља опет утврдио да и код животиња код којих постоји делиберација, такође мора постојати и воља. Човјек се овдје третира из контекста припадности животињском свијету, уз разрађивање специфично људских страсти.

⁴²⁴ Ово не изненађује напросто из разлога што спис *Of Liberty and Necessity* формално долази последије *Левијатана*, а прије *De Homine* иако је, заправо, написан прије и једног и другог. А прије писања и овог списка (1645), Хобс своје готово исте ставове по питању слободе, воље и нужности први пут износи у *Elements of Law* (написани 1640). Основ Хобсовог схватања слободе, воље и нужности није се мијењао кроз све поменуте списе, али јесте еволуирала софистицираност којом их износи и брани. За његово коначно очитовање о овом проблему ваљало би узети становиште из *De Homine*, обзиром да је Хобс до тад промислио и рафинисао све дотадашње ставове.

⁴²⁵ *Levijatan*, 49.

⁴²⁶ *Levijatan*, 49, уп. *Elements of Law*, 68.

Тај посљедњи апетит или аверзију, којима се делиберативни низ пресијеца или завршава, и непосредно је праћен (не)дјеловањем, Хобс назива вољом.⁴²⁷ Воља би тако била истовремено посљедњи апетит или аверзија, али и кумулативни резултат свих претходећих апетита односно аверзија, „па је стога исто рећи *воља* и *посљедња воља*“.⁴²⁸ У овом Хобсовом контексту вољног анималног кретања, слобода и воља се налазе у односу узајамног искључивања – тамо гдје још увијек има слободе, није наступила воља, у тренутку кад се појави воља, слобода је окончана.

На сличан, али много концизнији начин, Хобс ће у седам година каснијем *De Homine* делиберацију одредити као слободу да се приликом вијећања одбаци било које рјешење,⁴²⁹ с тим да ће, за разлику од *Левијатана*, вољу као апетит одредити и прије, као и послије минималног осврта на делиберацију, посвећујући овдје далеко више пажње њеном детаљном и недвосмисленом разјашњењу. Дефиниција воље је, додуше, иста, али је акценат њеног разјашњења друкчији – у *Левијатану* се све одвија у знаку процеса делиберације и воље као посљедњег апетита, док се у *De Homine* додатно наглашава и одмах на почетку разлучује конфигурација воље, жеље, слободе и апетита, те указује на немогућност и апсурдност схватања слободне воље као слободе воље од каузалног ланца апетита и аверзија.

⁴²⁷ *Levijatan*, 49/50.

⁴²⁸ *Elements of Law*, 68.

⁴²⁹ *De Homine*, 29.

5.3. Слобода воље као апсурд

Хобс посљедњи апетит или аверзију, као коначну одлуку о дјелању, назива вољом. Наша одлука, као апетит или аверзија која непосредно претходи радњи или уздржавању од исте, тако није резултат наше (слободне) воље, него је воља тек коначни резултат одлучивања којем никако не може да претходи, нити њиме да руководи. Укратко, воља је као посљедица, или резултат, дословно исто што и сама коначна „одлука“ о радњи. Воља се, међутим, ипак појављује у двоструком виду узрока и посљедице, тј. истовремено се појављује као посљедица (процеса делиберације) у виду коначне одлуке којом је окончана слобода, али и као „стварни“ узрок или почетак саме радње или одустајања од ње. У том смислу, вољне радње су све оне радње, или уздржавања од истих, које проистичу из овако схваћене човјекове воље. Поврх тога, све наше вољне радње отуда су и нужно слободне утолико уколико су вољне. Ипак, радње које су вољне и тиме слободне не треба разумјети као да су резултат наше слободне воље, Хобс је око тога изричит:

„Најзад, из употребе речи *слободна воља* не може се закључити ни на какву слободу воље, жеље или склоности, већ на слободу човека, која се састоји у томе да не наилази ни на какве сметње да чини што хоће, жели или је склон да чини.“⁴³⁰

Хобс нас овим опет враћа на толико опетовано једино право одређење слободе као одсуства спољашње препреке. Кад говоримо о вољној и тиме слободној радњи, ради се, заправо, о радњи за коју смо имали слободу да учинимо или пропустимо учинити у складу с оним што смо, и како смо хтјели. То подразумева да нисмо споља и физички ометени да учинимо онако како желимо, тј. каква је наша „посљедња воља“, али то никако не значи да смо (били) слободни да хоћемо, или да смо могли хтјети, друкчије од онога што смо хтјели.

⁴³⁰ Levijatan, 187.

Укратко, човјек је слободан да дјела тек онда када (нешто већ) жели, али није слободан да жели, „јер ми не желимо зато што хоћемо“⁴³¹.

„Кад год кажемо да је неко имао слободну вољу да уради или не уради нешто, онда се то мора разумети са неопходним условом: *ако то хоће*. Јер, апсурдно је говорити да имамо слободну вољу да деламо или не деламо било да то хоћемо или нећемо.“⁴³²

Отуда рећи да је воља слободна, у смислу да је воља сама по себи дјелатна, тј. да је независна од наших страсти, те да радњу зачиње из некакве потпуно неусловљене празнине слободе, ван сваког каузалног ланца, сама од себе, или из саме себе, за Хобса је равно апсурду. Слобода, као и воља, за Хобса су потпуно компатибилне с нужношћу. То што унутрашњи каузални ланац смјене апетита и аверзија, који резултира нашом вољом и припадном радњом, није увијек потпуно и до краја јасан и прегледан, тј. није нашој свијести у својој цјелини и повезаности увијек видљив и доступан, и даље не значи да не постоји или да се не одвија нужно:

„(...) те радње, зато што долазе од њихове воље, учињене су слободно; па ипак, пошто сваки акт човекове воље и свака жеља и свака склоност долазе од неког узрока, а овај од неког другог узрока, у непрекидном ланцу, чија је прва карика у руци Божјој као првом од свих узрока, то су људске радње нужне. Тако ће човеку који уме да уочи везу што постоји између тих узрока бити очигледна нужност свих људских вољних радњи.“⁴³³

Све човјекове вољне радње истовремено су и слободне и нужне, јер је свака човјекова слободна радња заправо потпуно у складу са вишом божанском нужношћу каузалног ланца који од Бога отпочиње, док би свако оспоравање овакве нужности, у смислу тврдње људске слободе од нужности, истовремено

⁴³¹ *De Homine*, 29.

⁴³² *De Homine*, 29.

⁴³³ *Levijatan*, 186.

била и поништење или оспоравање Божјих заповијести и његовог провиђења.⁴³⁴ Наиме, кад би човјекова слобода била слобода од нужности, то би значило да човјек може и не учинити оно што је Бог намјерио да преко њега оствари, у којем случају „Бог то или не би могао предвидјети и заповиједити, или би предвидио да ће бити ствари које неће бити, и заповиједио оно што се неће десити“,⁴³⁵ што је, наравно, потпуно незамисливо и неодрживо. Овим је, сматра Хобс, сама нужност која инкорпорира слободу демонстративно доказана.

Тек из ове визуре постају потпуно јасни Хобсови помало зачуђујући и контраинтуитивни примјери слободних вољних радњи, као што су (слободно и вољно) бацање робе у море да брод не би потонуо, или (слободно и вољно) пристајање на власт непријатељског завојевача да би се сачувао живот и/или тјелесни интегритет.⁴³⁶ У оба случаја ради се о чиновима које обично не бисмо окарактерисали слободним, јер су на један или други начин изнуђени спољашњим околностима у којима смо се нашли, и све што чинимо у том случају не чинимо слободно у уобичајеном смислу, него из принуде голог страха за живот. Слобода је, како видимо, поред нужности компатибилна и са страхом. То што је чин изнуђен извјесним притиском спољашњих околности, за Хобса уопште не значи да он и даље није потпуно слободан и вољан. Све док нисмо били и физички спријечени да неки чин проведемо, или пропустимо да извршимо, ми смо слободни. То што исту такву радњу не бисмо направили да су околности биле друкчије, за Хобса не игра апсолутно никакву улогу, јер слобода и воља немају никакве везе са мотивом и слободом избора у уобичајеном смислу ријечи. Вољне радње су исто што и радње произашле из избора само онда кад се избор разумијева као процес делиберације и окончање строго каузалног ланца смјене страсти онако како је претходно описан.⁴³⁷

Из овог произилази да је у подједнакој мјери слободан и вољни чин даровати неком нешто, предати све вриједности које имамо под пријетњом оружјем приликом пљачке, али и склопити уговор из страха, који због тога није

⁴³⁴ Исто; уп. Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 278.

⁴³⁵ Исто

⁴³⁶ Уп. W. von Leyden, „Deliberation, Voluntary Action, and Determinism“, 35-36.

⁴³⁷ Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 273.

ништа мање валидан и обавезујући (какав је и онај државотворни, на крају крајева).⁴³⁸ Сваки од ових чинова произилази из наше воље, независно од тога шта је вољу, у облику у којем се појављује као коначна одлука, мотивисало. Свака вољна радња истовремено је и слободна, управо и само зато што је вољна, а при реализацији није било спољашње физичке препреке њеном провођењу или уздржавању од истог. О вољности или слободи радње не одлучује мотив, него чињеница да је споља неометана радња готово механички резултат наше воље произашле из разматрања вођеног нашим страстима (апетитима и аверзијама), које су, опет, у процесу одлучивања вођене најразличитијим могућим мотивима и зауставиле су се на једној од страсти као (кумулятивно) пресудној.

При процјени неке радње као вољне и слободне радње, мотив као такав, или врста мотива, не налази се чак ни на посљедњем мјесту, он напросто уопште не улази у обрачун и потпуно је ирелевантан. Оно што се рачуна јесте само чињеница да смо то хтјели (из којих год разлога), да је било усмјерено на будућност (нема делиберације о прошлим стварима), као и да је било могуће, тј. да смо у тренутку одлучивања вјеровали да је могуће (иначе би делиберација била узалудна), те да на крају, што није мање важно, није било препреке да се према тако испостављеној вољи и дјеловало.⁴³⁹

Воља се, подвучимо још једном, суштински не разликује од кретања које је у основи свих страсти, па се тиме не разликује ни од страсти самих, а свакако није некакав рационални прохтјев, како су је на Хобсово потпуно зграђавање дефинисали схоластичари.⁴⁴⁰ Воља је само општи назив за посљедњу преовлађујућу склоност или одбојност, иако процес њиховог смјењивања донекле може бити вођен рационално (гдје на основу искуства можемо имати у виду већи број различитих посљедица па их себи представити и на основу њих донијети информисанију одлуку о дјелању). Без обзира на уплив разума у смислу разборитости искуства, воља је као коначна одлука у крајњој линији увијек извјесна страст која је у форми одбојности или привлачности превладала на темељу свега што се имало у виду. Биланс схватања слободе као споља

⁴³⁸ Up. *Levijatan*, 50, 121, 185; „*Of Liberty and Necessity*“, 261; W. von Leyden, „*Deliberation, Voluntary Action, and Determinism*“, 36.

⁴³⁹ *Levijatan*, 49.

⁴⁴⁰ Уп. *Levijatan*, 50.

неометаног кретања тијела и дјелања, као и слободе у смислу унутрашњег процеса премишљања о чињењу или нечињењу који кулминира вољом је слjedeћи: Онај који може (споља и физички) неометано да учини оно што је његова (последња) воља, тј. „онај који може учинити уколико хоће, и пропустити да учини уколико хоће“⁴⁴¹ тај је слободан субјект и таква његова радња је вољна и слободна. Ту гдје се један ниво слободе (унутрашњег процеса делиберације) окончава вољом, отпочиње простор слободе као спољашње неометаности у извршавању вољне радње која је истовремено и нужна (јер је воља нужен узрок свих вољних радњи).

Хобсово материјалистичко-механистичко разматрање слободе и воље (или вољности радњи), управо због његовог често ригидно формалистичког детерминизма, неријетко граничи са баналним, а често за последицу има и готово бизарне резултате.⁴⁴² Ову тврдњу најбоље илуструје примјер *мјешовите вољне радње* који се појављује у *Elements of Law*, гдје Хобс претходно разликује вољне, невољне и мјешовите вољне радње.⁴⁴³ За вољне радње Хобс даје посве разумљиво и очекивано објашњење према којем је вољна радња свака радња, или уздржавање од радње, која свој почетак има у вољи. Објашњење невољних радњи, међутим, већ у приличној мјери збуњује, али не дефиницијом (која је такође разумљива и интуитивно прихватљива, јер каже да су невољне радње све оне које чинимо природном нужношћу и у којима наша воља не партиципира), него примјером којим се дефиниција поткрепљује. Иако бисмо овдје природно помислили на подручје радњи које изискује задовољење основних природних нагона и потреба, на које наша воља не може да утиче, Хобс заправо говори о врло баналним ситуацијама у којима се саплетемо или смо гурнути па паднемо, и онда таквим падом узрокујемо неко добро или повреду другоме.⁴⁴⁴ Управо такав пад је код Хобса прави примјер невољне радње која је резултат природне нужности, а природна нужност ограничава се, по свему судећи, само на физичке законе кретања. Врхунац тек слиједи у потпуно бизарном примјеру тзв. мјешовите вољне

⁴⁴¹ Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, Sir William Molesworth (ed.), (London: John Bohn, 1840), 275.

⁴⁴² Уп. Roland J. Pennock, „Hobbes's Confusing 'Clarity'—The Case of 'Liberty'” in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 116.

⁴⁴³ *Elements of Law*, 69.

⁴⁴⁴ *Elements of Law*, 69.

радње, гдје се на примјеру одвођења неке особе у затвор разликују вољни и невољни елементи те радње, и то на сљедећи начин: „одлажење (у смислу физичког покретања удова, прим.аут) је вољно, а у затвор, невољно“.⁴⁴⁵

На сву срећу, у дјелима у којима након *Elements of Law*⁴⁴⁶ третира и (садржајно само минимално) рафинира ову проблематику, као што су *Левијатан* и *De Homine* којима смо се доминантно позабавили у горњем тексту, Хобс изоставља оваква објашњења и примјере невољних или мјешовитих радњи, те се у потпуности концентрише на разраду и објашњење различитих врста вољних радњи и њиховог односа према слободи. То, наравно, не значи да је Хобс оваква схватања одбацио или превазишао, него само да је своје ставове стилски, технички и језички рафинисао или униформисао, док је примјере углавном изоставио или замијенио другим који су сведенији и примјеренији.

5.4. Слобода од принуде

Како сад, имајући у виду све претходно речено о вољи и слободи, стоји са слободом појединаца/поданика у државном стању? Да би се ова тема правилно отворила и разумјела, потребно је вратити се на још једну „нијансу“ слободе о којој Хобс говори као о слободи од принуде (*freedom from compulsion*), и коју посебно тематизује управо у контексту (не)могућности компатибилности слободе и нужности. Расправљајући са бискупом Брамхолм (John Bramhall) о проблему слободне воље, Хобс каже сљедеће:

⁴⁴⁵ *Elements of Law*, 69.

⁴⁴⁶ Иако се Хобсови детаљно разложени ставови о слободи и нужности, укључујући и ове примјере вољних, невољних и полувољних радњи, могу пронаћи у списима насловљеним као *Of Liberty and Necessity*, односно *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, они ипак нису списи у смислу намјенски писаних и објављених радова који имају своје мјесто и улогу у систему филозофије, него је ријеч о расправи коју је током неколико година Хобс „приватно“ водио са бискупом Брамхолм, а који је Хобсов материјалистички детерминизам нападао са теолошког становишта о слободи воље. Ништа од тога није испрва било намијењено јавности, али ствар се промијенила кад је Хобсов спис *Of Liberty and Necessity*, писан за сврхе „приватне“ расправе и на захтјев маркиза од Њукасла, без његовог одобрења и објављен. Ствар се, на неки начин, отела контроли, па је расправа настављена јавно, те на крају сабрана и објављена под поменутиим насловом - *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*.

„Али разликовање бивања слободним у смислу бити слободан од принуде и бити слободан од нужности, ја признајем. Јер бити слободан од принуде значи чинити неку ствар тако да *страх* не буде узрок његове воље да то учини; јер за човјека кажемо да је принуђен само онда када га страх тјера да он тако жели: као кад човјек вољно баци своју робу у море да би се спасио, или када се преда непријатељу из страха да ће бити убијен.“⁴⁴⁷

Док се може бити слободним од (овако схваћене) принуде као страха, ипак ниједан човјек не може бити слободан од нужности као такве, тј. не може бити слободан у смислу да хоће да жели. Овај смо проблем детаљно разложили под претходним поднасловом, па нам овдје остаје да поближе размотримо импликације тврдње о слободи од принуде, поготово с обзиром на примјер којим ту слободу, тј. њено одсуство, илуструје.

Принуда (*compulsion*), како видимо из наведеног цитата, представља извјестан притисак који обликује нашу вољу, тј. представља притисак на вољу тако да је он узрокује и производи у облику у којем се појављује. Тај притисак, међутим, није било који или сваки притисак који производи вољу у неком датом облику, нпр. притисак наше чулности или емоција у виду љубави, гњева или пожуде, него је врло јасно и конкретно одређен као страх.⁴⁴⁸ Кад год говоримо о принуди или слободи од принуде с обзиром на вољу, онда је код Хобса увијек ријеч само и искључиво о страху.⁴⁴⁹ Ако дјелам тако да је страх узрок моје воље да нешто чиним или се уздржим од чињења, то онда значи да дјелујем под принудом страха и стога нисам слободан од принуде (*free from compulsion*). Као илустрацију којом ово поткрепљује, Хобс наводи примјер бацања робе у море не бисмо ли се спасли потонућа брода и смрти. Проблем је у томе што Хобс потпуно исти примјер користи и када хоће да нам дочара радњу која је вољна и слободна, што на први поглед дјелује као противрјечност. Како једна те иста радња може бити таква да није слободна од принуде страха, а да истовремено јесте вољна и слободна? Парадоксално колико било, за Хобса принуда страха формално ипак не представља и препреку или стварну немогућност да се учини и друкчије од

⁴⁴⁷ Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, 261.

⁴⁴⁸ Thomas Hobbes, „Of Liberty and Necessity“, 261.

⁴⁴⁹ A.G. Werhnam, „Liberty and Obligation in Hobbes” in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 123.

оног како се чини из страха, уколико би се само тако хтјело. Морепловац који је бацио своју робу да се сачува ипак суштински није био ничим спријечен да такву радњу и пропусти, тј. „могао би одбити да то чини ако би хтео“, отуда је то радња слободног човјека.⁴⁵⁰ Радња је овдје, кад се све сабере, слободна у двоструком смислу – она је слободна у строгом смислу одсуства препреке (како смо овај примјер у претходном поднаслову и третирали) јер не постоји (физичка) препрека или сметња провођењу такве радње, али је слободна и у ширем смислу, јер је у питању радња слободног човјека који, упркос страху, ипак ничим није био стварно спријечен да радњу пропусти (тј. морепловца ништа није заиста и спречавало да робу не баци у море).

С друге стране, бити слободан од принуде или притиска страха не значи да је наша воља на било који начин слободна, него дословно значи само то да страх није одређујући разлог воље, тј. да није преоизведена страхом, и ништа више. То да је наша воља била одређена притиском страха или да је он био потпуно одсутан из једначине обликовања воље, нема никаквих импликација у погледу одређивања такве радње слободном или вољном: робу сам бацио под притиском страха, али је та радња и даље слободна и вољна, поклон сам даровао без икакве принуде страха, таква радња такође је слободна и вољна. А обе ове радње су као вољне истовремено и нужне, јер им је нужно претходила воља као узрок, а њој је, опет, претходио цијели ланац узрока и посљедица који је до њих (нужно) довео. Хобс, макар на овом мјесту у расправи са Брамхолом, на којем принуду изједначава са страхом, само хоће да каже да постоје радње које радимо под извјесном принудом која није непосредно физичка, него представља принуду воље страхом, али да су чак и такве радње потпуно вољне и слободне уколико су спроводиве, а ми нисмо били ничим спријечени да учинимо и друкчије, да смо само тако хтјели. У контексту расправе о слободи воље, дакле, сасвим је могуће да постоји вољна радња произведена принудом страха (а која је истовремено и слободна у ситуацијама у којима нисмо спријечени да такву радњу пропустимо), као и она која је слободна од такве принуде, али никако не може да постоји и

⁴⁵⁰ *Levijatan*, 185; Уп. Quentin Skinner, “The proper Signification of Liberty” in *Visions of Politics* Vol. 3. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 223.

вољна радња слободна од нужности, чиме Хобс само настоји засвједочити компатибилност нужности и слободе.

Као што видимо, код Хобса су нужност и страх потпуно компатибилни са слободом, али постоји и извјестан облик „притиска на вољу“ који стоји у потпуној противрјечности са слободом, који слободу недвосмислено искључује, а то је (уговорна или законска) обавеза. Отуда је горе наведени примјер слободе дародавца врло индикативан, јер је Хобсово објашњење слједеће:

„И кад кажемо да је дар слободан, онда се не мисли на слободу дара већ на слободу дародавца, који никаквим законом или споразумом није био везан да поклон учини. Тако и кад *слободно говоримо*, није то слобода гласа или разговора, него слобода човека кога никакав закон не обавезује да говори друкчије но што он чини.“⁴⁵¹

Иако су бацање робе у море, као и поклањање дара, код Хобса примјери слободних и вољних радњи, ове радње ипак нису слободне на исти начин, јер се вољни субјект у њима заправо узима у два различита смисла.⁴⁵² Њихова разлика не почива на присуству или одсуству страха као одређујућег разлога воље, или било којег другог мотива уосталом, него на њиховој „улози“ као вољних субјеката. У случају морепловца, вољни субјект је прије свега човјек као такав, и његова слобода састојала се у томе што је могао и пропустити радњу да је тако хтио. У случају дародавца или говорника, поменутих у претходном цитату, вољни субјект је прије свега поданик или грађанин, и његова слобода састојала се само у изостанку уговорне или законске обавезе да се дјелује онако како се дјеловало (у случају дара), односно да се дјелује друкчије од оног како се дјеловало (у случају слободе говора).

Овдје је, коначно, потребно направити разлику између принуде и обавезе, јер ће за слободу и њено ограничење у друштвеном животу ова посљедња бити од пресудне важности. Тамо гдје постоји принуда страха, још увијек преостаје „слобода“ да се дјела и противно принуди, или је те слободе било све док радњу

⁴⁵¹ *Levijatan*, 185.

⁴⁵² Иако дјелује да Хобс ту разлику понекад занемарује, у зависности од потребе оног што у датом тренутку настоји показати, ова разлика код Хобса постоји и значајна је.

нисмо и извршили. Међутим, тамо гдје постоји обавеза престаје чак и свака прича о слободи, јер обавеза поништава сваку другу могућност осим оне на коју смо се обавезали. Слобода при појави обавезе нестаје или престаје сасвим дословно, јер обавеза значи управо одрицање од слободе, тј. обавеза се производи и настаје одрицањем од права или слободе да се дјела на извјестан начин или уздржи од дјелања. Као израз потпуног одсуства слободе с обзиром на оно што је предмет обавезе, она није само дужност да се дјела тако не би ли се обавеза испунила, него и дужност да уздржи од дјелања које би је ометало. Поврх свега тога, да останемо при нашем примјеру, онај ко би уговором или законом био обавезан да дарује поклон, није слободан ни да тај поклон преда нити да га не да, он је дословно (оба)везан да га да, слобода нема више ништа с тим (било да дародавац заиста и преда такав поклон или не, он свеједно није слободан, шта год на крају заиста и урадио).⁴⁵³

5.5. Грађанска слобода поданика

Упркос инсистирању на једином правом схватању слободе у смислу тјелесне слободе „од ланаца и тамнице“, ⁴⁵⁴ које не треба губити из вида или му одузимати на важности, Хобс нас у третирању проблема слободе у грађанском друштву ипак враћа на сам почетак и извор стварања државе, те упућује на потребу да слободу (поданика) посматрамо и одмјеравамо из перспективе тог изворног акта, у којем је сама природна слобода људи, прије него ли су постали поданици, одиграла централну улогу:

„Јер у акту нашег *потчињавања* састоји се како наша *обавеза* тако и наша *слобода*, која зато мора да се изведе помоћу аргумената одатле узетих, пошто нема ниједне обавезе ниједног човека која не настаје из неког његовог личног акта, јер су сви људи подједнако од природе слободни.“⁴⁵⁵

⁴⁵³ Уп. W. von Leyden, “Deliberation, Voluntary Action, and Determinism”, 36-37.

⁴⁵⁴ *Levijatan*, 187.

⁴⁵⁵ Исто, 191.

Слобода поданика се напросто има разумјети и одредити из перспективе разлога, сврхе или циља у којем се држава уопште формира и којем служи. Природно слободне и једнаке индивидуе ускраћују себи дио природних слобода, тј. одричу се дијела својих права преносећи их на суверена зарад живота у миру, чиме истовремено производе обавезу да поштују сопствену вољу изречену таквим одрицањем од права. Уколико не бисмо и поступили према сопственој изреченој вољи, ипак смо се слободе одrekli на такав начин да смо суверену дали и право на средства за принуду којима би такву вољу и њено поштовање и гарантовао. Из страха за живот, односно из тежње да обезбиједимо мир који је најбоља шанса за опстанак, ми се слободно, вољно и нужно споразумијевамо да се одрекнемо дијела слободе, и тако стварамо вјештачког човјека у виду државе који нашу одречену слободу држи везану вјештачким ланцима закона.⁴⁵⁶

Прва ствар која упада у очи у наведеном цитату јесте да је свака обавеза резултат личног акта, те да никад заправо не може бити споља наметнута, без нашег учешћа и директне производње исте. Обавеза је резултат вољног одрицања од права, тј. ускраћивање слободе сопственом вољом онда кад сам могао учинити и друкчије. Уколико ипак нисам учинио друкчије и одрекао сам се слободе, истим чином произвео сам и обавезу којом сам самог себе везао и којом сам замијенио претходно постојећу слободу. Иако се у контексту државног живота каже да је поданик уговором (оба)везан, или да је законом (оба)везан, он је заправо стварно везан својим актом потчињавања, тј. сопственом вољом изреченом у уговору којим је произвео обавезу која се на њега односи:

„Но као што су људи, да би постигли мир, па тиме и сопствено одржање, створили вештачког човека кога називамо државом, створили су исто тако и вештачке ланце назване грађанским законима, које су они сами међусобним споразумима причврстили с једног краја за усне човека или оне скупштине којима су дали суверену власт, а с друге стране за своје уши.“⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Исто, 186.

⁴⁵⁷ Исто

Ушавши у уговорни однос на овакав начин, ја више немам слободу нити право да преиспитујем суверенове одлуке, да се позивам на неправду и/или захтијевам више слободе коју ми суверен неправедно ограничава или укида „својим“ законима. Суверен својим одлукама и правним актима само упражњава своје природно право, при чему сам се ја уговором обавезао да га у томе нећу спречавати, тј. јер сам такво своје право пренио на њега. Обзиром да је оно што суверен чини тиме истовремено и израз моје воље или пристанка да он то може да чини, онда су и суверенови закони који ме обавезују такође израз моје воље и извор моје обавезе.

Закони тако представљају израз одсуства слободе поданика обзиром на оно на шта обавезују, тј. шта налажу, а исто важи и за уговоре које поданици међусобно слободно склапају. Закони не регулишу конкретну садржину сваког уговора, нити право сваког појединог поданика да ступа у уговорне односе, с киме и када да то чини и сл.,⁴⁵⁸ али налажу да уговори морају бити у складу са законом, тј. сачињени према закону који онда стоји и као гарант њиховог спровођења. Отуда су поданици и међусобним уговорима обавезани једнако као и законом, је се и уговорима одричу одређених права, тј. лимитирају своју слободу у погледу онога о чему уговарају (у оквирима закона иза којег стоји државни апарат принуде који га и гарантује).

У датом државном контексту, поред одсуства стварних ланаца и тамнице, слобода поданика може да значи још само одсуство препреке или ограничења у виду законске регулације неке радње. Тамо гдје прописи изричито не захтијевају неко дјелање, или неки његов облик, или га изричито не забрањују, поданици су слободни да чине по нахођењу:

„[К]од свих врста радњи које законима нису регулисане људи имају слободу да чине оно што им њихов разум налаже као најкорисније за њих. [...] Слобода поданика лежи стога само у оним стварима које је, приликом регулисања њихових радњи, суверен пропустио да регулише [...]“⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Исто, 187.

⁴⁵⁹ Исто

Ово слободно поступање по нахођењу, у ситуацијама које нису регулисане јавним прописима, ипак не значи слободу потпуне произвољности или простог импулса, него и ово слободно нахођење заправо подлијеже законима, само што су они друге врсте – разумске. Иако можемо бити слободни од позитивних закона државе, ипак никад не можемо бити слободни од природних закона који су природно присутни у нашем разуму, те служе нашем опстанку и добробити. Они постоје и прије државе као услов могућности њеног настанка, унутар државе су углавном интегрисани у позитивно законодавство, а тамо гдје позитивно законодавство пропушта да нешто регулише, опет нас дочекује њихово сигурно вођство кроз налоге разума у погледу оног што је најкорисније за нас.

Слобода поданика може, треба и смије да се разумије само као ћутање закона, управо с обзиром на сам начин настанка државе (одрицање од права/слободе који се замјењују обавезом/законима) као и њену сврху (обезбјеђење мира и сигурности кроз конституисање заједничке власти којој се потчињавам). Из ове визуре постаје јасно да је слобода суштински иста у свим облицима владавине, да је потчињавање и поштовање власти нужно, те да је крајње бесмислено, незналачки и деструктивно бунити се против једног (постојећег) облика власти и захтијевати други, и то у име захтјева за више слободе:

„Ако слободом сматрају непотчињавање законима, то јест заповестима народа, ни у демократији, нити у било ком другом облику владања, нема такве слободе. Ако сматрају да је слобода у томе да има мање закона, мање забрана, и то само оних које су неопходне за мир, онда тврдим да је нема више у демократији него у монархији, јер у обема постоји таква слобода.“⁴⁶⁰

Услјед тог неразумијевања, „приватне особе“ које захтијевају слободу заправо и не знајући траже власт, и кад се буне због мањка слободе они се суштински жале на то да не учествују у власти.⁴⁶¹ Оно што не схватају, или просто губе из вида, јесте да је слобода коју овако траже управо она иста слобода које су

⁴⁶⁰ *De Cive*, 123.

⁴⁶¹ Исто, 123/124.

се, водећи се природним законима, одрекли, тј. она од које су, на крају крајева, и „побјегли“ у државно стање. Захтијевати више слободе за себе у односу на друге заправо значи захтијевати власт над њима, тиме се крше природни закони против охолости и надмености, чиме се изазивају сукоби и ради против мира. Захтијевати више слободе за себе, и притом (у складу са другим природним законом) признати једнако много слободе и другима, значи кретати се назад према природном стању против којег је држава са својим законима и ограничењима слободе изворно и настала.

У својој борби против деструктивног утицаја слободе, произашлог из њеног погрешног разумијевања, Хобс ће се коначно окренути и деконструкцији њеног извора. Највећи број неспоразума и заводљивих побуњеничких учења о слободи, сматра Хобс, долази управо из погрешног разумијевања слободе код „старих Грка и Римљана“, при чему се у необузданом дивљењу и некритичком преузимању њиховог политичког наука неоправдано бркају слобода појединаца и слобода државе.⁴⁶² Слобода о којој се у ренесанси са заносом пише и којом се надахњује, тврди Хобс, заправо је природна слобода коју може да ужива само држава, тј. суверен, а не некаква измаштана слобода појединаца у њој. Уколико би појединци заиста и уживали такву слободу, налазили би се у природном стању свеопштег рата у којем држава не постоји:

„Али лако је да се људи доведу у заблуду замамљивим именом слободе, и услед недостатка расуђивања за разликовање да погрешно схвате као да је њихова приватна баштина и право по рођењу оно што је једино право државе.“⁴⁶³

Оваква погрешна учења и разумијевања слободе доводе до побуна, немира, нестабилности и насилних промјена владавине, те је ова заблуда слободе коријен пропасти државе:

⁴⁶² *Levijatan*, 189.

⁴⁶³ Исто

„Проливањем тако много крви, као што ми се чини да могу исправно да кажем, ништа није тако скупо купљено, као што су ове западне земље купиле ученост грчког и латинског језика.“⁴⁶⁴

Отуда и велика опасност од читања историје и политичких учења Грка и Римљана, коју је потребно ограничити и контролисано дозирати, обзиром да је међу читаоцима велики број оних „који нису обдарени противотровом здравог разума“, па виде само лице ствари потпуно занемарујући наличје.⁴⁶⁵ С једне стране, сматра Хобс, виде се успјех или богатство таквих држава, и они се брзоплето приписују њиховом државном уређењу, док се потпуно превиђају честе побуне и грађански ратови до којих је управо такво уређење и доводило.⁴⁶⁶ Прави проблем са овим политичким учењима био је управо у недостатку њихове научности. Наиме, та политичка учења нису била норма политичког уређења проистекла из резултата науке која је своје налазе изводила из природних принципа, него су представљала само уопштавања из непосредности њихове политичке стварности и праксе, те у том смислу нису била научно ваљана као општеважна и нужна. Отуда и стални захтјев или враћање на његово сопствено, научно засновано и из принципа изведено разумијевање слободе, које је за Хобса стога и једино валидно.

Хобс је, како видимо, настојао потпуно рашчарати идеализовано разумијевање слободе поданика, и то прије свега у облику старогрчке демократије којом се та идеализација и напајала, а тамо гдје то није могао до краја постићи теоријском деконструкцијом, покушао је примјером показати шта из тако схваћене слободе заиста и проистиче. Тиме се још једном враћамо на Хобсов превод Тукидида и нарочит акценат који тамо ставља на улогу коју је демократско уређење Атине одиграло у њеној пропасти. Имајући све то у виду, потребно је једном за свагда учврстити и прихватити научно одређење слободе поданика које произилази из саме сврхе државе, а које може да се састоји само у ћутању закона или физичкој слободи од окова и тамнице. Свако друго разумијевање слободе које би подразумевало, рецимо, „право“ поданика да се

⁴⁶⁴ Исто, 190.

⁴⁶⁵ Исто, 289.

⁴⁶⁶ Исто

мијешају у одлуке власти или законска рјешења, њихово право на процјену ваљаности или оправданости закона, „захтијевање“ више слободе у смислу учешћа у власти, ослобођења од закона или промјене облика владавине, заправо би било њено потпуно первертирање и, што је још важније, било би противно сврси и условима под којима је држава настала, те тиме и деструктивно по њу.

Ово је нарочито важно питање у контексту тадашњих енглеских политичких неприлика у виду тензија између краља и парламента око права на власт, као и посљедица Енглеског грађанског рата након којег, и због којег се Хобс и упушта у врло детаљна разрађивања проблема слободе поданика у *Левијатану*. Наиме, након смјене краљевске власти републиканском, која је номинално штитила слободу поданика пред апсолутистичким претензијама краља, кључним унутардржавним питањима испостављају се управо питања врсте, количине и начина „одмјеравања“ слободе поданика, а онда и питања обавеза поданика према власти, као и услова и околности престанка њиховог важења, те могућности легитимације (нове) власти. Сва ова питања, дакле, директно зависе од појма и разумијевања слободе и обавеза поданика, те у контексту новонасталих политичких околности нису ни могла да се ријеше на задовољавајући начин прије него ли се јасно и прецизно читовало о границама слободе поданика као такве, што Хобс у *Левијатану* коначно и чини. Из ове перспективе поданици могу бити слободни само кроз ћутање закона у смислу одсуства регулације различитих радњи, али никада и ни под којим условима нису слободни да се „петљају“ у послове власти или се упуштају у приватне процјене суверенових активности, а нарочито нису слободни да се на темељу таквих личних процјена и интерпретација против исте и побуне.

Иако суверен с правом наређује све што наређује, а поданици као такви немају право на побуну против власти, ипак постоје ствари које поданик може с правом да одбије а да такво понашање не представља побуну (тј. које је он слободан да одбије без обзира на то што их суверен с правом наређује), као и околности у којима његова обавеза према власти престаје и он постаје слободан да поново „уговара“, о чему је већ и било ријечи у поглављу о правди. Појединости тих околности, иако уопштено и апстрактно уобличене као научни налази изведени из природних принципа који би требало универзално да важе,

заправо само откривају да Хобс покушава ријешити неуралгичне тачке тадашње енглеске политичке стварности. За мислиоца који је тако оштро и пријеко осудио грчка и римска политичка учења као просте апстракције из непосредности искуства, готово без икакве научне релеванције, Хобс је изненађујуће често падао пред истим искушењем, не могавши измакнути сопственом историјском и политичком искуству.

ЗАКЉУЧАК

Правда је, без икакве сумње, најприсутнији, најзначајнији и најнеодређенији (или можда најтеже одредљив) појам филозофије, али што је још важније, и човјековог свакодневног живота и искуства интеракције са свијетом у цјелини. Отуда је, можда, упутније говорити о идеји, умјесто о појму правде, а још упутније о извјесној интуицији или осјећању правде, које ни не захтијева потпуно јасно одређење да би се јасно и непогрешиво препознавало.⁴⁶⁷ О њеном изванредном положају свједочи и то да сама филозофија, која иначе оперише јасним појмовним језиком, не само толерише, него значајно уважава ову ширину и интуитивност њеног присуства, те управо на основу њега самог покушава дестилovati и одговарајуће појмовно одређење, углавном без нарочитог успјеха. Не зато што би филозофија потпуно промашивала њен смисао или уопште била неспособна да га захвати, напротив, стварна могућност каквог-таквог њеног одређења и лежи једино у филозофији, него зато што се никако не да појмовно до краја захватити све оно што идеја правде са собом носи или мутно подразумева. Проблем је, можда, и био у различитим покушајима да се досегне извјесна општа или апстрактна теорија или појам правде, те да се у тој општости некако и о(п)стане, док је она ипак једино стварно мислива и за човјека реално присутна само као политичка правда, тј. „у неком конкретном лику политичке организације друштва у коме људи живе.“⁴⁶⁸ Од помоћи свакако није било ни дуготрајно избивање проблема правде из средишта филозофских промишљања током 19. и доброг дијела 20. вијека, те њено, како се испоставило, скрајнуто и неплодно пребивање по различитим и врло сведеним правним и етичким теоријама – правног позитивизма и утилитаризма, на примјер.

⁴⁶⁷ Уп. Радивоје Керовић, „Савремени политички поредак и идеја правде“, у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић (Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007), 167.

⁴⁶⁸ Војин Симеуновић, „Правда и присила“, у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић (Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007), 94. Са овог полазишта наступа један од највећих, ако не и највећи теоретичар правде двадесетог вијека, Отфрид Хефе.

Од ове свијести о потреби (или нужности) враћања расправе о правди у окриље филозофије, те свијести о томе да та потрага мора уобзирити све оно што нам језик и његова употреба интуитивно посредују о правди, полазе два најзначајнија теоретичара правде двадесетог вијека – Џон Ролс и Отфрид Хефе. Почетна тачка за обојицу биће обраћање филозофско-политичкој традицији, не ради преузимања њених рјешења, него ради вођења врло продуктивног дијалога који би у коначници требало да резултира таквим теоријама правде које, инспирисане неким традиционалним увидима, успјешно могу одговорити на њене савремене изазове и проблеме. Све ове доминантне расправе у савременој политичкој филозофији, тј. њени главни проблеми и рјешења крећу се, наравно, у радијусу либералистичке теорије као доминантне „традиције“ у политичкој филозофији. То свакако не исцрпљује проблематику правде на пољу политичке теорије, али, како каже Киш, све док тржишна економија и уставна демократија немају озбиљну алтернативу, нормативном политичком теоријом владаће либерална мисао.⁴⁶⁹

Враћајући проблем правде у средиште филозофске (политичке) мисли, или тражећи њен појам на подручју филозофије, што је исто,⁴⁷⁰ Џон Ролс враћа и основни филозофски захтјев за јасним одређењем појма правде који би својом општошћу чинио праву основу или принцип заснивања и организације праведног друштвеног живота, тј. принцип процјене праведности институција, правних норми и успостављања друштвених односа у цјелини. Наравно, не ради се код Ролса о враћању некаквог теоријског угледа овој великој идеји, срозаној на одреднице правног позитивизма и утилитаристичког редукционизма, него о увиђању нужности једног општијег одређења правде којим би се превазишле недостатности правних, утилитаристичких и интуиционистичких одређења овог појма. У својој потрази за начелима правде која би могла на одговарајући начин носити либералну и социјалну правну државу, тј. на тржишној привреди засновану уставну демократију, те боље изразити захтјеве за слободом и једнакошћу демократских друштава,⁴⁷¹ Ролс води конструктиван и продуктиван

⁴⁶⁹ Јанош Киш, *Савремена политичка филозофија*, прев. Душан Јанић (Сремски Карловци/Нови Сад: ИКЗС, 1998), 44.

⁴⁷⁰ Војин Симеуновић, „Правда и присила“, 90.

⁴⁷¹ Џон Ролс, „Основне слободе и њихово првенство“, у *Савремена политичка филозофија*, прир. Јанош Киш, прев. Душан Јанић (Сремски Карловци/Нови Сад: ИКЗС, 1998), 168.

дијалог са нововјековним теоријама друштвеног уговора, и у њиховој плодној преради налази путоказ за одговарајуће промишљање и сопствено утемељење правде као поштења и непристрасности, имајући притом у виду основне вриједности у виду слободе и једнакости појединаца.⁴⁷² Тек под уговорном парадигмом, идеје слободе и једнакости постају оперативне и успостављају се услови могућности правичне сагласности око општих начела за којима Ролс трага.

Ролс ће, такође, у својој филозофској потрази за темељним принципима правде, већ на неки начин осјетити и препознати оно што Хефе касније врло јасно изражава (али и наглашава као недостатак код Ролса), а то је да језик сам већ упућује на једно шире значење или појам правде које се не да захватити и исцрпити овим њеним различитим појавним облицима у којима је правна, етичка па и свакодневна разматрања узимају.⁴⁷³ Истрајно присуство и значај саме ријечи, идеје или осјећања правде, које нимало не јењава нити губи на значају упркос немогућности или тешкоћи њеног јасног дефинисања, тражи извјесно повјерење у дубљи теоријски смисао који иза те ријечи ипак стоји.⁴⁷⁴ Другим ријечима, постоји извјесна афективна и нерелексивна основа ове идеје из које би се можда могло коначно задобити или осветлјити и њено јасно и адекватно теоријско или релексивно обухватање, и та основа није занемарљива.⁴⁷⁵

Отуда Хефе на трагу семантичке анализе ријечи правда настоји заћи иза многострукости њених појављивања и разумијевања, те тако покушати захватити „легитимни“ основ тих њених различитих појављивања и одређења.⁴⁷⁶ Његов захват ће бити монументална и интердисциплинарна реконструкција разматрања овог појма, од архајских култура и њене потпуне уронулости у религију, преко филозофских античких разматрања па све до Ролсове теорије правде као најзначајније такве теорије у двадесетом вијеку. Поред тога, сам Хефе се не

⁴⁷² Džon Rols, *Teorija pravde*, prev. Dr Milorad Ivoić (Beograd/Podgorica: JP službeni list SRJ/CID, 1998), 28.

⁴⁷³ Уп. Војин Симеуновић, „Правда и присила“, 72/73.

⁴⁷⁴ Часлав Копривица, „О основама савремене 'постметафизичке' правде“, у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић (Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007), 106.

⁴⁷⁵ Радивоје Керовић, „Савремени политички поредак и идеја правде“, 167.

⁴⁷⁶ Otfried Höffe, *Political Justice: Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*, transl. Jeffrey C. Cohen (Cambridge, UK: Polity Press; Cambridge, MA, USA: B. Blackwell, 1995), 6.

задовољава да формулише само још једну теорију правде у низу таквих теорија, него његова теорија поставља захтјев за конкретизацијом и материјализацијом овог појма, инсистирајући на томе да правда не може остати некаква теоријска или апстрактна правда, него да је за човјека суштински увијек у питању њено озбиљење, реализација или конкретан лик у виду политичке или државне организације људског живота. Аутентичан појам правде, стога, мора се тражити искључиво на политичком пољу, јер су њен реалан лик и искуство могући само у политичкој стварности, отуда Ролсова „теорија правде“ треба да се надогради и постане Хефева „теорија политичке правде“.⁴⁷⁷

У овом Хефевом заснивању правде као политичке правде, тј. појма праведне државе, до изражаја долази и још један, од Ролса такође запостављен сегмент, а то је нужност промишљања везе између правде и силе, тј. разумијевања државе као искључивог услова могућности и нужног „мача правде“.⁴⁷⁸ У том смислу, сматра Хефе, не треба избјегавати или олако одбацивати, него добро промислити тезу о значају јаке и изграђене државе као јединог легитимног гаранта права и слобода свих у заједници.⁴⁷⁹ Ово код њега свакако не значи да треба остати унутар перспективе правног позитивизма и његовог мањкавог схватања праведне државе као правне државе, на чијим рудиментарним поставкама донекле остаје и сам Хобс, него је у овом покушају заснивања праведне државе потребно изнова повезати право и етику, урачунавајући у то и гаранцију силе којом располаже држава.

Хефе, заправо, покушава да разријешу двоструко отуђење које уочава и идентификује као отуђење филозофије од политичке и правне теорије, с једне стране, те отуђење правне теорије од етике и морала, с друге стране.⁴⁸⁰ Његова политичка правда подразумијева (поновно) повезивање права и закона са етиком и њихову гаранцију од стране јаке државе која располаже монополом силе. С тим да се у овом случају ревитализовани Левијатан има, не укротити, јер на том се углавном зауставља политички либерализам, него замијенити Јустицијом која везаних очију истовремено у својој служби држи и мач и вагу, што је, у покушају

⁴⁷⁷ Војин Симеуновић, „Правда и присила“, 94.

⁴⁷⁸ Otfried Hefe, *Pravda: filozofski uvod*, 71.

⁴⁷⁹ Војин Симеуновић, „Правда и присила“, 99.

⁴⁸⁰ Otfried Höffe, *Political Justice: Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*, 4.

да пронађе баланс између крајности правног позитивизма и анархизма, рјешење које нуди Хефеова политичка правда.⁴⁸¹

Ако један од највећих теоретичара правде у двадесетом вијеку ревитализује идеју друштвеног уговора као услова и почетног мјеста правде, а други га допуњује реактуелизацијом нужности повезивања правде и силе, те промишљања те везе, при чему код обојице непогрешиво препознајемо Хобсове или хобсовске мотиве, на којег и сами директно реферирају, сматрали смо вриједним и корисним напором детаљно реконструисати постанак и обликовање ових идеја код самог Хобса, и то из унутрашњости саме његове филозофије. Хобс свакако није једини теоретичар друштвеног уговора, нити је једини или чак најважнији на којег Ролс реферира, такође није ни једини мислилац који је правду доводио у везу са (државном) силом, иако га Хефе нарочито издваја, али је свакако био међу првима или можда чак и први нововјековни мислилац који је на систематичан, јасан, недвосмислен и строго научни начин замислио и изградио политичку теорију која се темељила на овим појмовима. Намјера свакако није да прецијенимо утицај или улогу Хобса у овим великим савременим политичким теоријама правде, него само да на таквој позадини уопштено и угрубо покажемо зашто је релевантно враћати се мислиоцу који је у својим политичким рјешењима озбиљно критикован и одбачен већ у самом тренутку у којем ствара, и то с правом, али никад заправо није до краја превазиђен обзиром на одређене увиде и питања које тако заоштрено поставља и отвара – питање суверенитета, односа заштите и послушности, слободе и принуде/контроле, сагласности и легитимације власти, слободе и правде, правде и силе и сл.

Сам Хобс се на своје оригинално политичко учење у цјелини осврће као на науку о природној правди,⁴⁸² а дјело *De Cive*, којим ову науку првобитно утемељује, отпочиње управо анализом правде и утврђивања услова могућности њеног постојања. Такође, у *Elements of Law*, необјављеном политичком спису који претходи *De Cive*, Хобс се на науку коју настоји засновати осврће као на науку о правди.⁴⁸³ Централност овог појма није случајна, а по свему судећи ни посве

⁴⁸¹ Исто, 8, 9, 288.

⁴⁸² *De Cive*, 54; *Letters and other Pieces*, EW VII, 471 (у питању је нека врста завршне напомене у дјелу *A Minute or First Draught of the Optics* из 1646)

⁴⁸³ Thomas Hobbes, „Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy“ (The Epistle Dedicatory)

теоријска, јер смо већ раније видјели да се политички сукоби у Енглеској у том тренутку воде управо око појма правде тј. праведности краљевих одлука и његовог права на њихово доношење. Обзиром да оба ова политичка дјела настају прије Енглеског грађанског рата, експлицитно је требало да послуже као наук и упозорење онима који су разматрали могућност отпора краљу по основу процјене праведности тј. неправедности његових одлука. Тек епистоларна посвета и уводни дио *Левијатана* показују одступање од оваквог увођења у предмет науке коју настоји засновати, па умјесто науке о правди Хобс о свом подухвату говори као о расправи о држави, односно државној власти, тј. грађанска филозофија одређује се као наука о правима и дужностима поданика и суверена.

Ослобођен непосредног притиска да овим трећим политичким списом покуша предупредити грађански рат који се у међувремену догодио, Хобс се посветио таквом његовом заснивању којим ће указати на значајну блискост природног и политичког поља, коју је од почетка тврдио. Стога је на почетку *Левијатана* и наглашенија укупна научна поставка према којој је свака наука наука о тијелу, па у том духу своје бављење грађанском науком отпочиње механистичким разлагањем апарата државе, тј. вјештачког тијела Левијатана на његове саставне дијелове.⁴⁸⁴ Ова разлика почетка ипак није од суштинског значаја, обзиром да и у *Левијатану* Хобс поентира нужношћу заснивања апсолутне државе путем уговора у чијем поштовању се састоји и правда. Укратко, у сва три дјела Хобс јасно показује шта је чинити суверену уколико треба да се побрине за јавну сигурност, те шта је чинити (или не чинити) поданицима уколико не желе да западну у природно ратно стање.⁴⁸⁵ Стога би се теорија правде, макар према Хобсовом почетном саморазумијевању, ипак могла и требала сматрати централном тачком његове политичке теорије.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Tom Sorell, „Hobbes and the Morality beyond Justice“, 231.

⁴⁸⁵ Tom Sorell, „Hobbes's Moral Philosophy” у *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, прир. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 138.

⁴⁸⁶ Резерве о томе да ли је сама теорија правде и довољна да као централна тачка носи цијело политичко учење погледати код Tom Sorell, „Hobbes and the morality beyond Justice“, in *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (2001) (3-4): 227-242. Становиште супротстављено ставу централности теорије правде, поготово у дјелима која претходе Левијатану, погледати код Luc Foisneau, „Leviathan's Theory of Justice.” In *Leviathan after 350 Years*, edited by Tom Sorell, and Luc Foisneau (Oxford: Oxford University Press, 2004), 113.

Обзиром да је правду чврсто везао за државу као њен услов, Хобс је и научно разумијевање правде везао за утврђивање основних принципа или узрока на којима држава почива. До ових се, пратећи налог геометријског метода, могло доћи само разлагањем предмета истраживања, тј. државе, на њене саставне дијелове, те утврђивањем основног принципа на којем ти саставни дијелови почивају. Једном кад се то постигло, постојање или уређење државе морало је бити изведено из тог принципа на такав начин да из њега нужно произилази, тј. да је синтетички демонстрирано из принципа, а не да је с њим само начелно или лабаво повезано. У својој аналитичкој разградњи појма државе, Хобс долази до слободних и једнаких појединаца у природном стању као до основних градивних елемената тог чудовишта. Разлажући даље те „основне елементе“, ослобађајући их у том процесу свих наноса друштвености, а како се испоставља и људскости, Хобс их своди на слободно лутајуће јединке у природном стању, чиме коначно долази и до њиховог основног покретачког принципа – а то је тежња ка самоодржању. Све ово Хобс чини без икаквог позивања или заснивања налаза на историјским или искуственим примјерима, чисто аналитичким путем. Синтеза, међутим, није била подједнако геометријски досљедна нити стерилна, историја и искуство су, противно Хобсовој вољи и намјери, нашли начина да се пробију.

Прије него ли сумирамо таква мјеста за која је, надамо се, протекли рад пружио довољну основу, потребно је ипак укратко се осврнути и на посљедице које Хобсово „научно“ заснивање политичке теорије⁴⁸⁷ има по темељне политичке појмове једнакости, слободе и правде. Наиме, ови појмови се код Хобса не појављују као неупитне и највише вриједности човјекове друштвене/државне стварности и политичког живота, било да се разумијевају као стварне или оне којима се тек тежи, нити је њихов однос такав да одражава било какву компатибилност, комплементарност или међусобно подржавање. Обзиром на ове појмове, реконструкција Хобсовог објашњења постанка државе показала је сљедеће: прво, да се слобода и правда налазе на супротним половима/најдаљим тачкама ове политичке грађевине – слободни и једнаки појединци су полазна и преддржавна, а правда завршна тачка и највиши принцип државе; друго, слобода

⁴⁸⁷ Можда би ипак исправније и коректније било рећи да је у питању научно оправдање апсолутне државе.

и правда не налазе се само на различитим половима или почетним тачкама, него су и међусобно потпуно противрјечне – услов појаве правде јесте одрицање од слободе; и треће, у односу на традиционално схватање ових појмова, они су у Хобсовој итерацији потпуно инверзно постављени – слобода је шири и природни принцип, док је правда ауторско људско дјело, ограничено на државу и поштовање њених закона.

Слобода је, код Хобса, потпуно натурализован и изразито антиполитичан појам, који у цјелини остаје у опсегу механике, физике и слијепог детерминизма. Па иако слободу и једнакост утврђује као природне одлике човјека, прије и независно од сваког облика друштвеног живота, оне му не служе да на њима гради, или да на основу њих захтијева неке више (политичке, етичке или онтолошке) сврхе, смисао или посебно достојанство за човјека. Као што се слобода не састоји у човјековом вишем људском одређењу које би га уздизало изнад поља животињског, тако се ни једнакост не састоји у признању некакве вриједности или једнаковриједности живота свих појединаца, него у њиховој приближно једнакој способности или моћи да једни друге усмрте. Слобода и једнакост су тако инхерентно људске, али по посљедицама истовремено и изразито анти-људске одлике, уколико о човјеку мислимо као о политичком, цивилизованом и изображеном бићу, способном да се служи разумом,⁴⁸⁸ производи науку, ствара умјетност и непрекидно се усавршава и напредује. Док год је човјек препуштен својој слободи, или својим природним одређењима, он се налази у трајној животној опасности и креће се у околностима непрекидног ратног стања свију против свих, те је по начину живота и општем нахођењу ближи животињи него разумном људском бићу.

Тек кад по налогу самог разума одустану од доброг дијела своје слободе, Хобсове лутајуће и атомизоване јединке стварају услове за друштвени и цивилизован живот у држави коју, ради самог опстанка, производе против саме своје природе. Споразумно се одричући дијела својих слобода, и преносећи их на суверена, људи граде државу у којој суверен једнострано прописује универзална правила понашања, у чијем поштовању се састоји и правда. Оног тренутка кад се

⁴⁸⁸ Разум је ипак присутан и у природном стању, те је његово присуство услов могућности изласка из истог. То, опет, ствара потпуно засебан и нови сет проблема у погледу начина присуства, стварне функције и разумијевања разума код Хобса.

лимитира слобода, произведе обавеза и појави заједничка власт или сила која може да примора на испуњење обавезе, стекли су се и услови за појаву правде као придржавања сачињених уговора, тј. поштовања закона. Док год се није појавила довољна сила која је могла да гарантује сигурност, ни правда није могла да се појави. За разлику од слободе, правда није шири нити природни појам, него искључиво људски производ настао ограничавањем слободе и врло јасно сведен и ограничен на поштовање позитивних закона у држави, гарантованих њеним монополом над средствима принуде.

Чак и на нивоу цивилизованих појединаца у држави, (преостала) слобода не поприма нове одлике нити могућност да превазиђе своја изворно крута механистичка одређења, па ће за Хобса прва ствар бити да и у државном стању чим прије утврди компатибилност слободе са нужношћу, страхом и апсолутном влашћу суверена. Слобода се, напосто, не да еманциповати. Њен разоран учинак у природном стању узрок је настанка грађанског друштва, тј. државе која нас од ње штити, а чак и у успостављеном друштвеном стању она остаје трајна пријетња његовом опстанку и мора се будно држати на оку. Она је „звијер“, природна и дивља, која мора бити спутана вјештачким ланцима закона да би живота, мира, науке, напретка и цивилизације уопште било.⁴⁸⁹ Управо због сталне опасности (од) слободе, држава код Хобса мора постати и остати апсолутна.

Као што слобода у природном стању подразумијева одсуство физичке препреке, тако она и у друштвеном стању подразумијева просто одсуство законске препреке/регулације, а не позитиван или афирмативан принцип на којем се гради. Хобс је, додуше, свјестан да претјерана законска регулација може изазвати контраефекат и револт, па и затупити грађане те их учинити непродуктивним, отуда и препоручује да суверена власт треба да ограничи и законски регулише само оне слободе које су нужне за успјешно остваривање сврхе суверене власти. Све оно, међутим, што није обухваћено строгом законском регулацијом, треба да се надокнади образовном индоктринацијом чије ће средиште бити универзитети, а њихова бит производња и одржавање страха од слободе и саме људске природе. Сврха универзитета у држави је управо

⁴⁸⁹ Уп. *De Cive*, 111.

десеминација правовјерних учења и само оних мишљења које је, у сврху сопственог одржања и оснажења, санкционисала држава.

За људску слободу у некаквом вишем смислу, заправо, нигдје нема правог мјеста – у друштвеном стању слобода је углавном непожељна и мора бити строго надгледана јер разара послушност и поредак, у природном стању свеопштег рата она потиरे саму себе јер слобода као неометано право свију на све резултира тиме да истовремено нико нема права ни на шта, а „тотум могућности, који није одређен према некој сврси, заправо је толико неодређен да може бити раван свом нулитету.“⁴⁹⁰ Кад год о слободи говори, Хобс то чини искључиво у механистичком или физичком смислу, као метафизички или политички појам она се не појављује. Или, на неки чудан и неексплицитан начин, у политичко-метафизичком и дјелатном смислу људска слобода се појављује само оног тренутка кад се поништава – усаглашеним одустајањем од ње. То својеволно и споразумно одустајање од слободе истовремено је и произвођење државе као услова могућности појаве правде, при чему се правда у цјелини исцрпљује у поштовању уговора, тј. позитивних закона суверене власти.

Овим строго уговорним схватањем правде и њеним везивањем за законе које прописује и гарантује држава, Хобс је уважио и у исти мах разријешао ренесансне скептичке приговоре релативизму правде и осталих људских моралних појмова. У потрази за правдом, између блиједећих и неујерљивих универзалних идеала хуманизма (чијој критици и сам значајно доприноси), те против њих усмјереног ренесансног скептицизма (у којем се ипак не задржава иако га обилато дијели), Хобс је пронашао средину у некој врсти позитивне интерпретације негативног која своје упориште има у геометријском методу. За разлику од скептичара који изражавају своју сумњу и разочарање у могућност било каквих идеала зато што су ти идеали, међу којима је и правда, „одвећ људски“ и релативни, Хобс ће управо на том истом мјесту одвећ људског пронаћи могућност њеног универзалног одређења и важења – само формалног, додуше.

Управо као људска ствар, правда се коначно може једнозначно одредити и са потпуном извјесношћу засновати и научно утемељити, и то као поштовање закона једне државе, независно од њиховог конкретног садржаја, тј. историјских

⁴⁹⁰ Adrijana Zaharijević, „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, 40.

или културолошких разлика које у законима различитих земаља постоје или су постојале. Правда, као ни истина, није виши божански или космички поредак унутар којег и људски послови и животи имају задато мјесто и улогу, никакав виши принцип који нас надилази или регулативна идеја према којој се самјеравамо. Правда је директан резултат људског договора да формирају државу, и њене границе су с правом границе једне државе и њених закона, то за Хобса није никакав аргумент против универзалности правде, како су то погрешно мислили ренесансни скепличари, него управо њена права шанса и потврда потпуне извјесности.⁴⁹¹

Однос закона и правде овим се мијења на такав начин да не може бити говора о неправедним законима, јер је закон самом својом формом учињен критеријумом правде. Уколико бисмо рекли да је неки закон праведан или неправедан, онда би критеријум праведности закона лежао изван њега самог, и скептички приговори би још увијек важили. Обзиром да је за Хобса извор саме правде у закону, ми се више не подвргавамо законима зато што су праведни, него се сама правда састоји у њиховом поштовању. Да би таква правда била могућа, тј. да би се наше природне склоности држале под контролом и осигурало поштовање обавеза, неопходно је да она буде праћена или гарантована средствима принуде која су под искључивим монополом државе. Па иако се правда формално и стварно појављује тек с државом и пратећом гаранцијом силе, Хобс овај појам ипак није могао без остатка успјешно свести на позитивне законе земље, иако је уложио значајан труд у показивање нужности таквог резултата.

Прву назнаку налазимо већ у Хобсовој проблематичној формулацији политичке науке као науке о природној правди. Ова формулација збуњујућа је управо због тога што Хобс у процесу изградње тако именоване науке правду заправо у потпуности измјешта из поља природног стања, или било какве природности, те је експлицитно доводи у чврсту везу са државом, тврдећи њену уговорну и вјештачку „природу“. Уколико овакав назив упућује на поријекло правде у природним законима, који држави претходе и омогућују је, а њен „извор и праузрок“, ⁴⁹² како га Хобс зове, заиста јесте тамо, онда правда ипак није без

⁴⁹¹ Уп. *De Homine*, 41.

⁴⁹² *Levijatan*, 125.

остатка сведена на позитивне законе државног стања, упркос таквој Хобсовој тврдњи. Услов могућности појаве правде, па и државе, природни су закони садржани у самом нашем разуму, који налажу и омогућују окончање природног и успоставу државног стања. Међу тим природним законима, као трећи по реду, појављује се и закон који налаже поштовање склопљених споразума и то поштовање именује се правдом. Обавеза поштовања споразума, међутим, постоји само онда уколико можемо оправдано очекивати да ће споразум поштовати и други а то је, опет, могуће само ако постоји заједничка власт која може да га гарантује. Поштовати споразум у ситуацији у којој нема никакве гаранције више силе противно је основном налогу одржања. Да би сви ови налази и теореме разума, укључујући и налог о поштовању споразума, постали стварни, потребна је држава.

Овдје се за Хобсову концепцију отварају бројне недоумице и проблеми. Оно што је примарни проблем у овој ситуацији јесте како људи сачињавају споразум којим настаје држава, и придржавају га се, уколико је за придржавање било каквог споразума претходно потребна држава која би га гарантовала? Како се концепција било какве сарадње, уговора и његовог поштовања налази у разуму природног стања који је изворно усмјерен на голо преживљавање скривањем или борбом на смрт? Правда, као природни закон који произилази из разума, још у природном стању налаже поштовање уговора, али каква замисао или концепција уговора и његовог поштовања могу да постоје прије такве стварности? Другим ријечима, ако се правда као поштовање уговора заједничким дјеловањем тек успоставља, како се за њу природно „зна“ прије њеног настанка? Она постоји и прије него што постане?

Шири концепт правде, као услов могућности појављивања државе и функционисања правде као поштовања уговора и позитивних закона гарантованих њеном силом, нужен је и присутан, колико год Хобс настојао да га избјегне. Он је присутан прије свега кроз појам правичности (*equity*), који се код Хобса појављује и као природни закон који је ужи од правде, али истовремено и као појам који је надилази. Правичност, с једне стране, претпоставља правду као поштовање закона и уговора, јер се тумачи као коректив у њиховој правилној примјени и тумачењу, али се, с друге стране, правичност користи и да означи

поштовање природних закона у цјелини, укључујући тиме и правду. Такође, Хобс ће при превођењу Тукидида користити управо термин правичност, у настојању да означи правду која надилази поље људске ингеренције. Ово посљедње запажање можда и не би било од нарочитог значаја кад Хобс не би био мислилац који са готово опсесивном пажњом и педантеријом дефинише и досљедно користи све „своје“ појмове и термине.

Пратећи Хобсов геометријски синтетички пут од принципа (слободни и једнаки појединци усмјерени на самоодржање) до посљедице (правда као поштовање закона које гарантује држава својом силом), номинално ослобођен сваког уплива искуства и историје, макар три ствари испоставиле су се проблематичним и недосљедно или неуспјело изведеним: прво, узроци као и нужност свеопштег рата слободних појединаца у природном стању, од којих директно зависи и нужност апсолутне државе као гаранта мира, нису резултат чистог и досљедног извођења из принципа, него су добрим дијелом засновани на искуству; друго, без обзира на строго уговорно и „државно“ схватање правде, код Хобса ипак може да се говори и о ширем разумијевању правде које ипак надилази њену строго уговорну логику; и треће, централни Хобсов увид о нужности уједињења силе и правде у држави која располаже монополом силе, по којем остаје релевантан и за теоретичаре правде у двадесетом вијеку, готово иронично, представља потпуно недосљедно изведен закључак. Он, наиме, не слиједи силом дедукције и узрочно-посљедичног везивања тврдњи, на чему Хобс иначе нарочито инсистира и на чему заснива снагу обавезности својих научних увида. Чињеница да људи склапају и поштују споразум којим оснивају државу, материјализујући тако начело правде, а немајући за то никакаву гаранцију силе, већ доводи у питање теоријску нужност удруживања силе и правде. То удруживање је, по свему судећи, концепт који може бити базиран само на историјском и непосредном искуству, никако на строгој и стерилној дедукцији из принципа.

Сврха цијелог овог рада била је да се реконструкцијом Хобсових појмова слободе и правде, наглашавајући на том путу искуствена и историјска одступања од његове прокламоване чисте дедукције, укаже у којој мјери је његова замисао комплексна и компликована у исто вријеме, а не да се Хобсов наук поједностави

до искривљења и онда паушално представи једностраним и у цјелини апстрахованим из искуства, а за потребе искуства. Ови издвојени и наглашени сегменти ипак су сегменти, нису пресуда цјелокупној теорији, али јесу важан показатељ да ова теорија ипак не успијева да се одвоји од времена и околности те да слободно и сигурно лебди у математичком етеру вјечности, како је Хобс идеално замишља. На крају крајева, његова политичка теорија тежила је томе да буде примијењена, отуда је неизоставно морала имати у виду историјску и политичку стварност, па иако је намјеравала да је геометријски пропише, а не да јој се саобрази, стварност је ипак повратно утицала на обликовање теорије саме.

ЛИТЕРАТУРА

ПРИМАРНА ЛИТЕРАТУРА:

1. Hobz, Tomas. *Levijatan*. prevod dr Milivoje Marković. Beograd: Kultura, 1961.
2. Hobs, Tomas. „O građaninu. Filozofski osnovi vlade i društva.“ u Tomas Hobs, *Čovek i građanin*, prevod Natalija Mićunović. Beograd: Hedone, 2006.
3. Hobs, Tomas. „O čoveku.“ u Tomas Hobs, *Čovek i građanin*, prevod Natalija Mićunović. Beograd: Hedone, 2006.
4. Hobbes, Thomas. *Levijatan*, prev. Borislav Mikulić. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004.
5. Hobbes, Thomas, and E. M. Curley. *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1994.
6. Hobbes, Thomas. „De Corpore politico.“ in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840.
7. Hobbes, Thomas „Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body“ in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1839.
8. Hobbes, Thomas. „Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy.“ in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840.
9. Hobbes, Thomas. „Considerations upon the reputation, and&c. of Thomas Hobbes.” in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840.
10. Hobbes, Thomas. „Of Liberty and Necessity“ in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840.
11. Hobbes, Thomas. „A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England.” in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840.
12. Hobbes, Thomas. „Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics.“ in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VII, ed. Sir William Molesworth. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1845.

13. Hobbes, Thomas. "Letters and other Pieces." in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VII, ed. Sir William Molesworth. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1845.
14. Hobbes, Thomas. "Of the Life and History of Thucydides" in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VIII, ed. Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1843.
15. Hobbes, Thomas. "Of the Life and History of Thucydides" in *Hobbes's Thucydides* ed. Richard Schlatter. New Brunswick: Rutgers University Press, 1975.
16. Hobbes, Thomas. *Elements of Law. Natural and Politic*. ed. Ferdinand Tönnies. London: Sipkin, Marshall & Co, 1889.
17. Hobbes, Thomas, and Ferdinand Tönnies. *Behemoth; or, The Long Parliament*. New York: Barnes & Noble, 1969.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА:

Књиге:

18. Aristotel. *Politika*. prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Globus/Sveučilišna naklada Liber, 1988.
19. Aubrey, John. *Brief Lives*. Oxford: Clarendon Press, 1898. El. <https://www.gutenberg.org/files/47787/47787-h/47787-h.htm> (приступљено 25.5.2022)
20. Baumgold, Deborah. *Contract Theory in Historical Context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*. Leiden. Boston: Brill, 2010.
21. Gauthier, David. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
22. Kavka, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
23. Керовић, Радивоје. *Историја филозофије*, књига прва, Бања Лука: ЈУ Књижевна задруга, 2006.

24. Киш, Јанош. *Савремена политичка филозофија*, прев. Душан Јанић. Сремски Карловци/Нови Сад: ИКЗС, 1998.
25. Kraus, Jodie. *The limits of Hobbesian Contractarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
26. Lemetti, Juhana. *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Scarecrow Press, 2012.
27. von Leyden, W. *Hobbes and Locke*. London: Palgrave Macmillan, 1981.
28. Martinich, A. P. *Hobbes: A Biography*. Cambridge University Press, 1999.
29. Martinich, A. P. *Thomas Hobbes*. London: Macmillan Education UK, 1997.
30. Martinich, A. P. *Hobbes*. London: Routledge, 2005.
31. Macpherson, C. B. *Politička teorija posjedničkog individualizma*. Prev. Anita Kontrec, Zagreb: Naklada CDD, 1981.
32. May, Larry. *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
33. Mintz, Samuel I. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1970.
34. McNeilly, F. S. *The Anatomy of Leviathan*. New York: St. Martin's Press, 1968.
35. Nenner, Howard. *The Right to Be King: The Succession to the Crown of England, 1603–1714*. (Studies in Legal History.) Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1995.
36. Newey, Glen. *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*. London: Routledge, 2008.
37. Robin, Corey. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
38. Rols, Džon. *Teorija pravde*, прев. Dr Milorad Ivović. Beograd/Podgorica: JP službeni list SRJ/CID, 1998.
39. Strauss, Leo. *Prirodno pravo i istorija*, прев. Milica Lučić. Sarajevo: IP „Veselin Masleša“, 1971.
40. Stupar, Milorad. *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*. Beograd: Filozofski fakultet, 2014.

41. Tuck, Richard. *Hobbes. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
42. Tuck, Richard. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
43. Фуко, Мишел. *Треба бранити друштво*. Нови Сад: Светови, 1998.
44. Хајдегер, Мартин. *Шумски путеви*, прев. Божидар Зеџ. Београд: Плато, 2000.
45. Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
46. Hefe, Otfried. *Pravda: filozofski uvod*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2008.
47. Höffe, Otfried. *Political Justice: Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*. Cambridge, UK: Polity Press; Cambridge, MA, USA: B. Blackwell, 1995.
48. Hull, Gordon. *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*. London, New York: Continuum, 2009.
49. Collins, Jeffrey R. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
50. Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2000/1957.

Чланци у зборницима:

51. Baumgold, Deborah. „When Hobbes needed history.“ in *Hobbes and History*, ed. G.A.J. Rogers and Tom Sorell, 24-43. London. New York: Routledge, 2000.
52. Borot, Luc. “History in Hobbes's Thought.” Chapter. In *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, 305–28. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
53. Vinx, Lars. “Hobbes on Civic Liberty and the Rule of Law.” Chapter. In *Hobbes and the Law*, edited by David Dyzenhaus and Thomas Poole, 145–64. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
54. Gert, Bernard. “Hobbes's Psychology.” Chapter. In *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, 157–74. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

55. Dobrijević, A. Milisavljević, V. „Istorija i pravda kod Hobza“ u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović, 75-94. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012.
56. Zaharijević, Adrijana „Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović, 29-74. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012.
57. Jesseph, Douglas. „Hobbes and the method of natural science.“ *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, 86-107. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
58. Керовић, Радивоје. „Савремени политички поредак и идеја правде“ у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић, 159-179. Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007.
59. Klimchuk, Dennis. “Hobbes on equity.” In *Hobbes and the Law*, eds. David Dyzenhaus & Thomas Poole, 165-185. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
60. Копривица, Часлав. „О основама савремене 'постметафизичке' правде“ у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић, 105-130. Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007.
61. Mladenović, Ivan. „Hobsovo shvatanje demokratije“, u *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović, 95-126. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Albatros plus“, 2012.
62. Pennock, Roland J. “Hobbes's Confusing ‘Clarity’—The Case of ‘Liberty’” in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, 101-116. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
63. Ролс, Џон. „Основне слободе и њихово првенство.“ у *Савремена политичка филозофија*, прир. Јанош Киш, прев. Душан Јанић, 165-203. (Сремски Карловци/Нови Сад: ИКЗС, 1998.
64. Rodžers, G. A. J. “Nauka i britanska filozofija: Bojl i Njutn” u *Britanska filozofija i doba просветелјства*, Istorija filozofije 5, prir. Stjuart Braun, prev. Predrag Milidrag, 81-104. Beograd: Plato, 2008.

65. Ryan, Alan "Hobbes's Political Philosophy" In *The Cambridge Companion to Hobbes*, eds. Tom Sorell, 208–245. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
66. Симеуновић, Војин. „Правда и присила.“ у *Савремени политички поредак и идеја правде*, прир. Радивоје Керовић, 89-103. Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2007.
67. Skinner, Quentin. "Hobbes and the Humanist Frontispiece." Chapter. In *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, 222–315. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
68. Skinner, Quentin. „Hobbes's Early Humanism“ in *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 215-249. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
69. Skinner, Quentin. "Hobbes on Rhetoric and the Construction of Morality." Chapter. In *Visions of Politics*, 3: 87–141. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
70. Skinner, Quentin. "Hobbes's Changing Conception of Civil Science." Chapter. In *Visions of Politics*, 3: 66–86. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
71. Skinner, Quentin. "Hobbes and the Studia Humanitatis." Chapter. In *Visions of Politics*, 3:38–65. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
72. Quentin Skinner, "Introduction: Hobbes's Life in Philosophy" in *Visions of Politics*, 3: 1-37. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
73. Skinner, Quentin. „The proper Signification of Liberty” *Visions of Politics*. Vol. 3: 209-237. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
74. Skinner, Quentin. "Hobbes's Practice of Rhetoric." Chapter. In *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 376–425. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
75. Skinner, Quentin. "Hobbes's Rejection of Eloquence." Chapter. In *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 250–93. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
76. Sommerville, Johann. "Lofty science and local politics." In *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, 246-273. Cambridge University Press, 1996.

77. Sorel, Tom. „Sedamnaestovekovni materijalizam: Gasendi i Hobs“ u *Renesansa i racionalizam sedamnaestog veka*, Istorija filozofije IV, prir. Dž. H. R. Parkinson, prev. Predrag Milidrag, 258-293. Beograd: Plato, 2007
78. Sorell, Tom. “Hobbes's scheme of the sciences.” *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, 45-61. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
79. Sorell, Tom. „Introduction.“ in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, 1-12. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
80. Sorell, Tom. “Hobbes’s Moral Philosophy.” Chapter. In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 128–54. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
81. Schuhmann, Karl. “Hobbes’s Concept of History,” in *Hobbes and History*, eds. G. A. J. Rogers and T. Sorell, 3–23. London: Routledge, 2012.
82. Tuck, Richard. “Hobbes and Democracy.” Chapter. In *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*, edited by Annabel Brett and James Tully, 171–90. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
83. Thomas, Keith. “The Social Origins of Hobbes’s Political Thought.” In *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, 185-236. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
84. Foisneau, Luc. "Leviathan's Theory of Justice." In *Leviathan after 350 Years*, eds. Sorell, Tom, and Luc Foisneau, 105-122. Oxford: Oxford University Press, 2004.
85. Henrich, Dieter. „Temeljna struktura moderne filozofije“, u *Filozofija u vremenu*, prir. Abdulah Šarčević, prev. Željko Pavić, 7-42. Sarajevo: Veselin Masleša, 1991.
86. Hoekstra, Kinch. “Hobbes on the Natural Condition of Mankind.” Chapter. In *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 109–127. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
87. Hoekstra, Kinch. "The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy." In *Leviathan after 350 Years*, eds. Sorell, Tom, and Luc Foisneau, 33-73. Oxford: Oxford University Press, 2004.
88. Hoekstra, Kinch. “A Lion in the House: Hobbes and Democracy.” Chapter. In *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*, edited by Annabel

Brett and James Tully, 191–218. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

89. Werhnam, A. G. „Liberty and Obligation in Hobbes” in *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, 117-139. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

.

Чланци у часописима:

90. Abizadeh, Arash. “Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory.” *American Political Science Review* 105, no. 2 (2011): 298–315.
91. Goldsmith, M.M. "Hobbes on Liberty", *Hobbes Studies* 2, 1 (1989): 23-39.
92. Kavka, Gregory S. “Hobbes’s War of All Against All.” *Ethics* 93, no. 2 (1983): 291–310.
93. Piirimäe, Pärtel. „The explanation of conflict in Hobbes's Leviathan.” *Trames Journal of the Humanities and Social Sciences*, 10 (1) (2006): 3–21.
94. Sacksteder, William.. “Teaching Philosophy to Speak English.” *Journal of the History of Philosophy* 16, no. 1 (1978): 33–45.
95. Sorell, Tom. „Hobbes and the morality beyond Justice“, in *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (2001) (3-4): 227-242.
96. Sorell, Tom (2001). *Hobbes and the Morality Beyond Justice*. *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (3-4):227-242.
97. Sorell, Tom.” Law and equity in Hobbes.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19:1, (2016): 29-46.
98. Springborg, Patricia. “Hobbes’s Fool the Insipiens, and the Tyrant-King. Political Theory”, 39(1) (2011): 85–111.
99. Talaska, Richard A. „Analytic and synthetic method according to Hobbes“. *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 2 (April 1988): 207-237.
100. Taylor, A. E. “The Ethical Doctrine of Hobbes.” *Philosophy* 13, no. 52 (1938): 406–24.

101. Хајнеман, Фриц. „Криза садашњости и филозофија“ прев. Корнелиа Тањга, у *Филозофски годишњак бр. 2*, Бањалука: Филозофско друштво Републике српске, 2004: 429-445.
102. Hanson, Donald W. “Science, Prudence, and Folly in Hobbes’s Political Theory.” *Political Theory* 21 (4) (1993): 643–664.
103. Hoekstra, Kinch. “Hobbes and the Foole.” *Political Theory* 25, no. 5 (1997): 620–654.
104. Curley, Edwin. “Reflections on Hobbes: Recent Work on his Moral and Political Philosophy.” *Journal of Philosophical Research* 15 (1990): 169-226.
105. Weinberger, J. "Hobbes's Doctrine of Method." *The American Political Science Review* 69, no. 4 (1975): 1336-353.

Електронски извори:

106. Mikkeli, Heikki. "Giacomo Zabarella", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/zabarella/>
Приступљено 23.12.2020.
107. Pilar Gil, M. “Science in the 17th century: From Europe to St Andrews“, Доступно на: https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/HistTopics/Science_17C/
Приступљено 5.7.2021.
108. Sorell, Tom. *Thomas Hobbes*, *Encyclopaedia Britannica*,
Доступно на <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Hobbes>
Приступљено 11.08.2019.

БИОГРАФИЈА АУТОРКЕ

Милијана Сладојевић-Малеш рођена је 4.12.1981. године у Бихаћу. Студиј филозофије и социологије завршила је 2006. године на Филозофском факултету Универзитета у Бањој Луци, дипломским радом *Филозофски аспекти сумње. Хегелово разрјешење овог проблема*. Постдипломски студиј Савремене филозофије окончала је 2011. године, одбраном магистарског рада под насловом *Трансцендентални и спекулативни ум у свјетлу животног и историјског ума. Класична њемачка филозофија у тумачењу Хосеа Ортеге и Гасета*, такође на Филозофском факултету у Бањој Луци. Тренутно је ангажована као виша асистентка на Студијском програму филозофије Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци, на предметима: Историја филозофије 3, Основи метафизике, Етика 2 и Филозофија умјетности. Од почетка ангажмана на Филозофском факултету (2007) учествовала је на више научних скупова, семинара, пројеката и стручних студијских посјета, те писала стручне и научне радове. Живи и ради у Бањој Луци.

УНИВЕРЗИТЕТУ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ПОДАЦИ О АУТОРУ ОДБРАЊЕНЕ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Име и презиме аутора дисертације: Милијана Сладојевић-Малеш

Датум, мјесто и држава рођења аутора: 04.12.1981. Бихаћ, БиХ

Назив завршеног факултета/Академије аутора и година дипломирања

Филозофски факултет у Бањој Луци, 2006.

Датум одбране мастер/магистарског рада аутора: 30.5.2011.

Наслов мастер/магистарског рада аутора: Трансцендентални и спекулативни ум у свјетлу животног и историјског ума. Класична њемачка филозофија у тумачењу Хосеа Ортеге и Гасета

Академска титула коју је аутор стекао одбраном мастер/магистарског

рада: магистар филозофије

Академска титула коју је аутор стекао одбраном докторске дисертације:

доктор филозофских наука

Назив факултета/Академије на коме је докторска дисертација одбрањена:

Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци

Назив докторске дисертације и датум одбране: Слобода и правда у

Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву, 26.8.2022.

Научна област дисертације према CERIF шифрарнику: H001

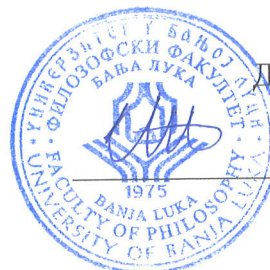
Имена ментора и чланова комисије за одбрану докторске дисертације:

проф. др Радивоје Керовић, члан - ментор

проф. др Александар Петровић, члан

проф. др Зоран Арсовић, члан - предсједник

У Бањој Луци, дана 8.7.2022. године



Декан

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФАКУЛТЕТ:



ИЗВЈЕШТАЈ
о оцјени урађене докторске дисертације

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
БАЊА ЛУКА
Број: 07/10003/22
Датум: 13.06.2022

І ПОДАЦИ О КОМИСИЈИ

Наставно-научно вијеће Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци, на сједници одржаној 13.4.2022. године, донијело је Рјешење број: 07/3.590-16/22 којим је именована комисија за оцјену докторске дисертације СЛОБОДА И ПРАВДА У ХОБСОВОМ ЗАСНИВАЊУ МОДЕРНЕ МИСЛИ О ДРУШТВУ, кандидаткиње **мр Милијане Сладојевић-Малеш**.

Комисија је именована у следећем саставу:

1. **проф. др Радивоје Керовић, редовни професор**, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Филозофска антропологија* – председник;
2. **проф. др Александар Петровић, редовни професор**, Филозофски факултет, Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, ужа научна област *Историја филозофије, Естетика*- члан;
3. **проф. др Зоран Арсовић, редовни професор**, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Онтологија* – члан.

Комисија је у предвиђеном року детаљно прегледала и оцијенила наведену докторску дисертацију, те Наставно-научном вијећу Филозофског факултета и Сенату Универзитета у Бањој Луци подноси следећи извјештај:

- 1) Навести датум и орган који је именовао комисију;
- 2) Навести састав комисије са назнаком имена и презимена сваког члана, научно-наставног звања, назива уже научне области за коју је изабран у звање и назива универзитета/факултета/института на којем је члан комисије запослен.

ІІ ПОДАЦИ О КАНДИДАТУ

- 1) Милијана (Душан) Сладојевић-Малеш
- 2) 04.12.1981, Бихаћ, Босна и Херцеговина
- 3) Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет, магистарске студије из филозофије, магистар филозофије
- 4) Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, „Трансцендентални и спекулативни ум у свјетлу животног и историјског ума: Класична њемачка

филозофија у тумачењу Хосеа Ортеге и Гасета“, одбрањена 30.05.2011. године.

5) Звање магистар филозофије, Научна област *Филозофија*, ужа научна област *Историја филозофије*

6) Докторски студиј, стари програм (одобрена тема дисертације)

1) Име, име једног родитеља, презиме;

2) Датум рођења, општина, држава;

3) Назив универзитета и факултета и назив студијског програма академских студија II циклуса, односно последиједипломских магистарских студија и стечено стручно/научно звање;

4) Факултет, назив магистарске тезе, научна област и датум одбране магистарског рада;

5) Научна област из које је стечено научно звање магистра наука/академско звање мастера;

6) Година уписа на докторске студије и назив студијског програма.

III УВОДНИ ДИО ОЦЈЕНЕ ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

- 1) Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву
- 2) Одлуком број: 02/04-3.2036-135/15 од 6.7.2015. године, Сенат Универзитета у Бањој Луци одобрио је израду докторске дисертације
- 3)

САДРЖАЈ

УВОД	1
1. ХОБС И НОВА НАУКА	14
1.1. Потрага за методом	14
1.2. Хобс и промјена научне парадигме	16
1.3. Проблем метода и заснивање научног система	22
1.4. Геометријски метод и грађанска филозофија	28
1.5. Одвојивост грађанске филозофије од остатка система	36
2. ХУМАНИСТИЧКО НАСЛИЈЕЂЕ И ИСТОРИЈА	44
2.1. Хобс и ренесансни скептицизам	44
2.2. Хобс и ренесансна хуманистичка наука	47
2.2.1. Употреба реторичких средстава	51
2.2.2. Емблемата	55
2.3. Историја као <i>magistra</i>	57
2.4. Историја као <i>ancilla</i>	61
3. ЗАСНИВАЊЕ ГРАЂАНСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ КАО НАУКЕ	66
3.1. Проблем правде	66
3.2. Научна анализа правде	69
3.3. Природно стање	74
3.3.1. Једнакост као истост	77
3.3.2. Природно право и слобода као неометаност кретања	80
3.4. Узроци сукоба	86
3.4.1. Једнакост из крхкости живота	87

3.4.2. Такмичење	90
3.4.3. Слава	92
3.4.3.1. Слава и њени искуствени елементи	94
3.4.3.2. Слава из механицистичке перспективе.....	96
3.4.3.3. Таштина.....	98
3.4.4. Од славе ка превентивном нападу	101
3.4.5. Подозрење и превентивни напад	104
3.4.5.1. Разумска основа сукоба	106
4. ХОБСОВА ТЕОРИЈА ПРАВДЕ	111
4.1. Одрицање од слободе и појава правде.....	111
4.2. (Не)компатибилност разума и правде.....	119
4.3. Де фацто окрет.....	123
4.4. Историјска димензија апстрактног контрактуализма	136
4.5. С ону страну уговорне правде.....	141
5. КОМПАТИБИЛИСТИЧКО ОДРЕЂЕЊЕ СЛОБОДЕ.....	147
5.1. Слобода као неометаност кретања тијела.....	149
5.2. Слобода као делиберација.....	152
5.3. Слобода воље као апсурд	157
5.4. Слобода од принуде	162
5.5. Грађанска слобода поданика	166
ЗАКЉУЧАК.....	174
ЛИТЕРАТУРА.....	188
БИОГРАФИЈА	197

4) Докторска дисертација кандидаткиње мр Милијане Сладојевић-Малеш „Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву“ написана је на 205 страница А4 формата, ћиричним писмом (фонтом Times New Roman, величине фонта 12, са проредом 1,5). Садржај дисертације је, поред Увода и Закључка, подијељен на пет поглавља (*Хобс и нова наука, Хуманистичко наслеђе и историја, Заснивање грађанске филозофије као науке, Хобсова теорија правде, Компатибилистичко одређење слободе*) која се даље дијеле на 23 потпоглавља. На првих 8 страна (без нумерације) налазе се насловне стране на српском и енглеском језику, табела садржаја те информације о ментору и дисертацији на српском и енглеском језику. Основни текст дисертације заузима 187 страница, списак коришћене литературе обухвата 9 страница а биографија ауторке једну страницу. У раду је цитирано 108 библиографских јединица, највећим дијелом на енглеском језику, дијелом и на српском језику те језицима сродним њему. Рад је писан јасним, формалним и научним језиком. Ауторка се при цитирању придржавала чикашког стила.

- 1) Наслов докторске дисертације;
- 2) Вријеме и орган који је прихватио тему докторске дисертације
- 3) Садржај докторске дисертације са страничењем;
- 4) Истаћи основне податке о докторској дисертацији: обим, број табела, слика, шема, графикана, број цитиране литературе и навести поглавља.

IV УВОД И ПРЕГЛЕД ЛИТЕРАТУРЕ

Разлози и предмет истраживања Кандидаткиња мр Милијана Сладојевић – Малеш ставила је себи у задатак да се на научан и систематичан начин позабави анализом филозофије једног од водећих представника и оснивача модерне филозофије као такве, а посебно модерне практичне, друштвено – политичке и етичке мисли Томаса Хобса. А Томас Хобс, један је од највећих енглеских филозофа уопште и један од филозофа који су постављали основе не само модерне филозофије и мисли о човјеку и друштву, већ и основе саморазумијевања и самосвијести човјека модерног грађанског друштва чији утицај сеже и до наших дана. Различитим и дубинским линијама мишљења, кроз филозофију и изван ње, идејно и мисаоно наслеђе Хобсове филозофије, како год она сама била и контроверзна и подложна критичком просуђивању, од његовог времена 17. вијека па све до наших дана та филозофија на одређени начин врши утицај на духове и расправе по бројним филозофским и теоријским питањима. Мр Милијана Сладојевић-Малеш добро је препознала значење и утицај те филозофије, њену актуелност и плодност чак и за наше вријеме. Полазећи од увида да је Томас Хобс својом филозофијом отворио кључна питања и проблеме модерне филозофије друштва и о друштву, модерне политичке и етичке мисли и назначио одговоре на њих, те да је он изградио цио систем филозофије комплетнији од филозофија било којег другог енглеског филозофа, она је добро сагледала значење Хобсових размишљања о слободи и правди као базичним појмовима практичне, односно политичке и друштвене мисли уопште. Хобсов подухват се сматра оштрим резом у политичкој филозофији, и обиљежен је радикалним разрачунавањем са традиционалним размишљањима и појмовима о природи човјека, његовом друштвеном животу, његовој слободи и правди, чиме је трајно одређен правац цјелокупног каснијег бављења овим проблемима. По тим питањима филозофска размишљања и рјешења Томаса Хобса заиста су од највећег научног значаја, тим прије и више што о Хобсовој филозофији у цјелини и његовој политичкој мисли у српској филозофији нема довољно радова, а ни у европској мисли није још донесен коначан суд о далекосежним и често скривеним утицајима ове филозофије. О томе најбоље свједочи чињеница да се два највећа теоретичара правде двадесетог вијека, Џон Ролс и Отфрид Хефе, сваки за свој рачун враћају Хобсу и евоцирају извјесне увиде његовог политичког учења. Док Ролс ревитализује идеју друштвеног уговора као услова и почетног мјеста правде, Хефе га допуњује реактуелизацијом нужности повезивања правде и силе, при чему код обојице непогрешиво препознајемо Хобсове или хобсовске мотиве (на којег и сами директно реферирају). Хобс свакако није једини теоретичар друштвеног уговора, нити је једини или чак најважнији на којег Ролс реферира, такође није ни једини мислилац који је правду доводио у везу са (државном) силом, иако га Хефе нарочито издваја, али је свакако био међу првима или можда чак и први нововјековни мислилац који је на систематичан, јасан, недвосмислен и строго научни начин замислио и изградио политичку теорију која се темељила на овим појмовима. Оваква позадина показује зашто је релевантно враћати се мислиоцу који је у својим политичким рјешењима озбиљно критикован и одбачен већ у самом тренутку у којем ствара, и то с правом, али никад заправо није до краја превазиђен обзиром на одређене увиде и питања које тако заоштрено поставља и отвара – питање суверенитета, односа заштите и послушности, слободе и принуде/контроле, сагласности и легитимације власти, слободе и правде, правде и

силе и сл. Имајући то у виду, кандидаткиња је оправдано сматрала вриједним и корисним напором детаљно реконструисати постанак и обликовање ових појмова код самог Хобса, и то из унутрашњости саме његове филозофије.

Циљ истраживања

Кандидаткиња мр Милијана Сладојевић–Малеш дефинисила је шири истраживачки циљ своје докторске тезе тако да кроз исцрпну реконструкцију Хобсове теорије државе, тј. преласка из природног у друштвено стање, критички анализира и истражи основне појмове те филозофије као што су појмови природног стања, људске природе, природног права, слободе, природног закона, споразума, суверености, природе државе; да укаже на спорне тачке, особености и недоследности у извођењу овог прелаза и разумијевању наведених појмова. Кандидаткиња се у раду уже тематски ограничила циљем да ову реконструкцију проводи имајући у виду прије свега поимање и обликовање појмова слободе и правде, чија се специфичност у виду инверзије обима ових појмова, њиховог мјеста и улоге у ширем поретку свијета и живота, те њиховог међусобног односа, добрим дијелом састоји у њиховом потпуно контраинтуитивном захватању произашлом из нове математичке и механичке методолошке поставке коју Хобс усваја и врло ригидно спроводи. Циљ рада кандидаткиње тако није да се изврше и прикажу поређења са претходним или каснијим третирањима исте теме код различитих других аутора, од Аристотела до Ролса, нити да се прати линија утицаја претходних мислилаца на Хобса или његовог утицаја на потоње мислиоце, што би рад учинило неком врстом уопштеног прегледа при којем би се фокус нужно помјерио са конкретних и дубински обрађених проблема саме Хобсове филозофије. Циљ је, стога, да се појмови слободе и правде покушају представити, разумјети и растумачити у својој специфичности, као и у својим проблематичним тачкама и недоследностима, управо унутар и из саме Хобсове филозофије. Тиме су у исти мах одређени како структура самог рада, тако и доминантан ужи методолошки приступ у виду аналитичко-синтетичког и генетичког покушаја да се одговори на питање у којем контексту се ови појмови појављују, шта их одређује, зашто их Хобс рјешава на начин на који то чини, те у каквом међусобном односу се они код њега налазе и зашто. Резултат тих испитивања требало би да покаже колико је сам Хобс заправо био досљедан сопственом методу, тј. у којој мјери су закључци до којих долази резултат чисте синтетичке дедукције из принципа, те колико је таква дедукција уопште и могућа на једном тако комплексном и динамичном пољу какво је политичко. Обзиром да је математичка методолошка поставка, на којој Хобс ригидно инсистира, захтијевала и потпуно апстрактан, тј. аисторичан приступ којим Хобс дедуктивно изводи своју нову политичку науку, циљ је кандидаткиње да се цијелим реконструктивним путем постанка и извођења поменутих појмова нагласе и издвоје управо она мјеста која су историјски или искуствено обојена, тј. гдје Хобсова импресивна дедуктивна творевина ипак показује прекиде или пукотине који су нужно попуњавани историјом и искуством. Сама историја, непосредно политичко искуство и наслијеђе Хобсовог хуманистичког образовања утицали су на обликовање његових филозофских рјешења много више него што је Хобс могао или био рад да призна. У томе се, истовремено, састоје главна теза и нит водиља реконструкције ових појмова у дисертацији кандидаткиње. На том реконструктивном путу кандидаткиња указује и на унутрашње противрјечности саме Хобсове филозофије, произашле из кориштеног метода, али покушава и самог Хобса освијетлити из традиције против које тако оштро устаје, имајући у виду прије свега наслијеђе његовог хуманистичког образовања. Тиме је и главни методолошки приступ оправдано допуњен и контекстуалистичким методом, јер би се без одговарајућег историјског и духовног контекста Хобсова мисао тешко могла смислено растумачити.

Хипотетички оквир истраживања У докторској дисертацији кандидаткиње мр Милијане Сладојевић-Малеш главна хипотеза рада могла би се формулисати на следећи начин: У инсистирању на аисторичности и строгој геометријској дедукцији из принципа, Хобс не успијева бити потпуно досљедан - иако је овај приступ прилично убједљив и донекле успјешан на нивоу извођења природног стања, он већ и тамо, а поготово на нивоу друштвеног стања показује бројне елементе који потврђују присуство историјског или искуственог у његовој чисто рационално и апстрактно замишљеној политичкој творевини, што је нарочито видљиво код појма правде.

Пратећи овако постављену главну хипотезу, кандидаткиња оперише и следећим:

- Дobar дио нејасноћа и унутрашњих проблема који прате Хобсово извођење прелаза из природног у друштвено стање могу се превазићи или разумјети „искуственим“ читањем овог аргумента.
- Такво читање показује, или подразумеје, да Хобс сасвим недосљедно и неоправдано уноси елементе друштвености у природно стање. Његове природне претпоставке друштвености саме су већ друштвеног карактера.
- Без ослањања на искуство ипак не би било могуће направити извјесна повезивања и прелазе за које Хобс сматра да их досљедно и синтетички дедукује из принципа. Ово се тиче управо централних Хобсових увида какви су нужност свеопштег рата слободних и једнаких индивидуа у природном стању, нужност оснивања државање, као и нужност повезивања слободе и правде.
- Хобсово дјело намјенски је и свјесно реторички обликовано тако да остави снажан и убједљив утисак, иако Хобс формално оглашава такве реторичке елементе недовољно научним и од њих се почетно отворено ограђује.
- Велики број елемената и политичких проблема које наоко апстрактно и теоријски поставља и рјешава, Хобс заправо црпи из сопствене историјске позиције и непосредног политичког искуства.

Преглед релевантне литературе. Кандидаткиња мр Милијана Сладојевић-Малеш у раду је, као основу анализе, користила највећим дјелом изворна Хобсова дјела на енглеском језику, као и преводе дјела на српски и њему сродне језике. Такође, консултовала је и сву релевантну савремену интерпретативну литературу, ослањајући се углавном на водеће англосаксонске интерпретаторе Хобсове филозофије. Овакав избор литературе посве је оправдан, поготово што и кандидаткиња сама задатој теми приступа на аналитички начин. Тамо гдје се настојао дати и шири нововјековни контекст Хобсовој мисли, консултовани су и други релеванти (углавном континентални) мислиоци (Хајдегер, 2000; Хајнеман, 2004; Henrich, 1991; Strauss, 1971). Прво поглавље рада приказује контекст нововјековне науке из којег су одређена и сва Хобсова филозофска стремљења и рјешења, с тим да је нагласак у цјелини на постанку и општим одликама Хобсове филозофије, одређењу схватања науке, обликовању метода, те његовог покушаја да геометријски математички метод природних наука примијени и на пољу проучавања друштва. У ту сврху кандидаткиња се обратила следећим ауторима: Zaharijević, 2012; Newey, 2008; Kavka, 1986; Mintz, 1970; Jesseph, 1996; Sorell, 1996; Talaska, 1988; Mikkeli, 2018; Hull, 2009. У другом поглављу дисертације, које настоји пружити увид у Хобсову често занемарену интелектуалну позадину, која у виду хуманистичког наслијеђа ипак има значајно присуство у његовом опусу, кандидаткиња се доминантно обратила најрелевантнијем аутору на том подручју (Skinner, 1996, 2002, 2018), али и осталима попут Tuck, 2002; Lemetti, 2012; Schuhmann, 2009; Borot, 1996. A. Dobrijević, V. Milisavljević, 212. Треће поглавље рада посвећено је детаљној реконструкцији Хобсовог извођења аргумента природног стања и посљедичне нужности преласка у државно стање, аутори на које

се реферира: Martinich, 2005; Piirimäe, 2006; Abizadeh, 2011; Hoekstra, 2007; Robin, 2004; Kavka, 1983; Gauthier, 1969; Hampton, 1986; Ryan, 1996. При представљању и анализи Хобсовог појма правде, узети су у обзир највећи теоретичари правде двадесетог вијека који су евоцирали Хобсове или хобсовске увиде (Rols, 1998, Höffe, 1995), као и релеванти интерпретатори (May, 2013; Vinx, 2012; Klimchuk, 2012; Springborg, 2011; Sorell, 2001; Foisneau, 2004; Hoekstra, 2004; Baumgold, 2010; Martinich, 1992; Curley, 1990). У покушају да систематично прикаже Хобсово размијевање појма слободе кандидаткиња се, поред изворних Хобсових дјела, ослонила и на релевантне интерпретаторе овог проблема (Skinner, 2002; Goldsmith, 1989; von Leyden, 1981; Gert, 1996; Pennock, 1965).

- 1) Укратко истаћи разлог због којих су истраживања предузета и представити проблем, предмет, циљеве и хипотезе;
- 2) На основу прегледа литературе сажето приказати резултате претходних истраживања у вези проблема који је истраживан (водити рачуна да обухвата најновија и најзначајнија сазнања из те области код нас и у свијету);
- 3) Навести допринос тезе у рјешавању изучаваног предмета истраживања;
- 4) Навести очекиване научне и прагматичне доприносе дисертације.

V МАТЕРИЈАЛ И МЕТОД РАДА

С обзиром да је ријеч о докторској дисертацији из области хуманистичких наука, као извор података за конципирање дисертације послужила је претходна анализа релевантне литературе из области хуманистичких наука, тј. научног поља филозофије. У анализи предмета докторске дисертације примијењен је већи број општих и посебних метода научног истраживања, међу којима се као релевантне издвајају:

1. Општи методолошки оквир:

- Метод анализе релевантне примарне и секундарне литературе, којим су издвојени рецентни ставови значајни за проучавању тему;
- Метод компарације и класификације - компарација резултата претходног поступка тј. упоређивање издвојених ставова значајних за истраживање и њихово класификовање
- Метод реконструкције претходно одабраних, компарираних и класификованих ставова и теоријских сазнања у нову научну цјелину;
- Метод дедукције и генерализације - извођење закључака и њихово уопштавање на основу критичке анализе добијених резултата конкретног истраживања.

2. Посебан методолошки оквир:

- С обзиром на теоријску природу рада, као и његов циљ, ауторка се оправдано концентрисала на **аналитичко-синтетички приступ**, при чему су на одговарајућим мјестима, у складу са захтјевима самог садржаја, као и постављеним циљевима рада, кориштени његови одговарајући облици у виду **анализе садржаја**, као и **структуралне анализе**, који су допуњени и **генетичким** као и **контекстуалистичким методом**. Ово је ауторки омогућило да на задовољавајући и заокружен начин оствари задате циљеве рада, те поткријепи и утемељи главну

хипотезу.

Кандидаткиња мр Милијана Сладојевић-Малеш поштује основни научни методолошки оквир, што подразумева објективност, темељност, прецизност и систематичност у научном раду. Примјена наведених метода видљива је у свим фазама истраживања, од формулације проблема и циља, који су врло јасно дефинисани, преко анализе и интерпретације материјала истраживања, па све до синтезе изведених резултата.

1) Објаснити материјал који је обрађиван, критеријуме који су узети у обзир за избор материјала;

2) Дати кратак увид у примијењени метод истраживања при чему је важно оцијенити сљедеће:

1. Да ли су примијењене методе истраживања адекватне, довољно тачне и савремене, имајући у виду достигнућа на том пољу у свјетским нивоима;
2. Да ли је дошло до промјене у односу на план истраживања који је дат приликом пријаве докторске тезе, ако јесте зашто;
3. Да ли испитивани параметри дају довољно елемената или је требало испитивати још неке, за поуздано истраживање;
4. Да ли је статистичка обрада података адекватна.

VI РЕЗУЛТАТИ И НАУЧНИ ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊА

Резултати рада кандидаткиње мр Милијане Сладојевић-Малеш потпуно су у складу са задатим циљем и постављеним хипотезама рада, те се могу сажети на сљедећи начин:

- Упркос томе што Хобс настоји изградити апстрактан геометријски систем филозофије који би у цјелини био базиран на синтетичкој дедукцији из принципа, велики број његових наоко апстрактних закључака и рјешења заправо почива на актуелним и врло материјалним историјским и политичким проблемима времена и околности унутар којих живи и ствара. То се односи на вјерске ратове који бјесне у Европи крајем 16. и у 17. вијеку, али прије свега на унутрашње вјерске и политичке тензије у самој Енглеској, те грађански рат који у Енглеског коначно и избија средином седамнаестог вијека. Поред ових конкретних историјских околности, на обликовање Хобсових филозофских теза и рјешења значајно је утицало и наслијеђе његовог хуманистичког образовања, упркос томе што се Хобс врло оштро окреће против истог у тренутку у којем се појављује на јавној научној сцени, и то као оригиналан мислилац природно-научне провенијенције. Смишљено присуство и употреба различитих реторичких елемената у обликовању израза Хобсових теза, као и неразријешеност односа према историји као науци (упркос њеном званичном елиминисању из поља наука), свједоче томе у прилог.

Пратећи Хобсов геометријски синтетички пут од принципа (слободни и једнаки појединци усмјерени на самоодржање) до последице (правда као поштовање закона које гарантује држава својом силом), који је номинално ослобођен сваког уплива искуства и историје, кандидаткиња идентификује три важне тачке које су се испоставиле проблематичним и недоследно или неуспјело изведеним код Хобса:

- прво, узроци као и нужност свеопштег рата слободних појединаца у природном стању, од којих директно зависи и нужност апсолутне државе као гаранта мира, нису резултат чистог и досљедног извођења из принципа, него су добрим дијелом

засновани на искуству. Ово се прије свега тиче самих узрока сукоба, међу којима нарочито предњачи слава, која готово у цјелини носи искуствене и друштвене одлике. Иако се појављује као један од главних узрока сукоба у природном стању, Хобсова елаборација као и илустрација овог узрока сукоба у цјелини је друштвеног, тј. искуственог карактера;

- друго, без обзира на строго уговорно и „државно“ схватање правде, код Хобса ипак може да се говори и о ширем разумијевању правде које надилази њену строго уговорну логику. До овог увида кандидаткиња долази преко анализе појма правичности, као и повезивања Хобсовог уговорног рјешења правде са његовим непосредним историјским и политичким околностима;

- и треће, централни Хобсов увид о нужности уједињења силе и правде у држави која располаже монополом силе, по којем остаје релевантан и за теоретичаре правде у двадесетом вијеку, готово иронично, представља потпуно недоследно изведен закључак. Он, наиме, не слиједи силом нужности дедукције и узрочно-последичног везивања тврдњи, на чему Хобс иначе нарочито инсистира и на чему заснива снагу обавезности својих научних увида. Чињеница да људи склапају и поштују споразум којим оснивају државу, материјализујући тако начело правде, а немајући за то никакаву гаранцију силе, већ доводи у питање теоријску нужност удруживања силе и правде. То удруживање је, показује кандидаткиња, концепт који може бити базиран само на историјском и непосредном искуству, никако на строгој и стерилној дедукцији из принципа.

Докторска дисертација кандидаткиње мр Милијане Сладојевић – Малеш, под насловом „Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву“, легитимна је и надасве важна тема за филозофско истраживање. Имајући у виду да филозофија Томаса Хобса на нашем језичком подручју није истраживана у довољној мјери, те да се таква истраживања почињу озбиљније предузимати тек у последњих десетак година, научни допринос дисертације можемо сажето изразити на следећи начин: Дисертација омогућава боље разумијевање природе, карактера и домета филозофије утицајног енглеског филозофа новог вијека Томаса Хобса. Пружа, такође, и научно легитимно и критичко процјењивање домета Хобсове политичке и државно – правне мисли као такве. Од још пресудније важности је то што дисертација омогућава бољи увид у постанак, развој и унутрашње противрјечности саме Хобсове филозофије, а нарочито неких од његових централних увида (нужност рата свих против свију у природном стању, нужност прелаза из природног у друштвено стање, нужност уједињења правде и силе, и сл), који се углавном узимају здраво за готово и преко којих се непажљиво прелази. Иако прилично утемељених општих оцјена Хобсових филозофских домета има и на нашем језику, оно што мањка јесте било какав детаљан или аналитички увид у било који од проблема које овај мислилац покреће. Кандидаткиња је добро препознала такав недостатак, те својом дисертацијом понудила детаљан аналитички увид у Хобсово разумијевање и изградњу темељних филозофских и политичких појмова слободе и правде. У таквом приступу којим се детаљно аналитички реконструира Хобсов филозофски напор, те истовремено препознају и наглашавају унутрашњи недостаци и противрјечности, састоји се и најзначајнији допринос дисертације. Избјегавајући замку да дисертацију претвори у још један општи преглед опште теме, кандидаткиња је успјела у томе да сачини дисертацију која представља дубински увид у Хобсову филозофију и логику њене изградње, а која притом има и практични допринос, тј. корисно је и вриједно штиво за сваког ко би се заинтересовао за даље проучавање дате теме, поготово зато што је дисертација врло добар извор и база за оријентацију у савременој интерпретативној литератури на енглеском језику.

Упркос томе што је и Хобсова филозофија као мисаона творевина оптерећена

неким унутрашњим противрјечностима и недоследностима, баш као таква она је посебно својим тумачењем појмова правде, слободе, суверености, људске природе и природе државе и сличним подстицајно дјеловала на духове све до нашег времена. Тим прије и више што су и појмови слободе, правде, суверености, људских права и природе државе актуелни и живи и у наше вријеме да не могу бити живљи и акутнији. Таква каква јесте Хобсова мисао постављала је основе модерне мисли о друштву, доприносила обликовању свијести и самосвијести модерног човјека о њему самоме, градећи тако основу цјелокупног потоњег мисаоног и повијесног развоја модерног свијета све до нашег савременог доба. Са битним појмовима те мисли ми се носимо и споримо и дан данас тим више што су угрожени и људска права и слободе, свака правда и позитивни морал. Отуда истраживање једне такве филозофије премаша теоријске и научне интересе и залази у област људске праксе и хуманог морала.

- 1) Укратко навести резултате до којих је кандидат дошао;
- 2) Оцијенити да ли су добијени резултати јасно приказани, правилно, логично и јасно тумачени, упоређујући са резултатима других аутора и да ли је кандидат при томе испољавао довољно критичности;
- 3) Посебно је важно истаћи до којих нових сазнања се дошло у истраживању, који је њихов теоријски и практични допринос, као и који нови истраживачки задаци се на основу њих могу утврдити или назирати.

VII ЗАКЉУЧАК И ПРИЈЕДЛОГ

Узимајући у обзир све претходно наведено, Комисија констатује да докторска дисертација кандидаткиње **мр Милијане Сладојевић-Малеш** под називом *Слобода и правда у Хобсовом утемељењу модерне мисли о друштву* представља цјеловиту и садржајну анализу назначеног предмета истраживања, те да рад у цјелости испуњава све захтијеване филозофске, научне и методолошке критеријуме за израду докторске дисертације.

Комисија **позитивно оцјењује** ову докторску дисертацију имајући у виду следеће чињенице:

- Кандидаткиња је у дисертацији на јасан, прегледан и аргументован начин анализирала проблематику којом се бави.
- Обрађена тема дисертације утемељена је на рецентној и релевантној интерпретативној литератури (готово у цјелости на енглеском језику), те детаљној анализи изворних дјела аутора, како на изворном језику на којем су писана тако и у преводима.
- Обрађена тема дисертације добро је структурисана и у потпуности је остварила циљ истраживања, поштујући притом у цјелости задати хипотетички оквир.

На основу позитивне оцјене докторске дисертације, Комисија

Предлаже

У складу са свим претходно наведеним констатацијама, Комисија са задовољством предлаже Наставно-научном вијећу Филозофског факултета и Сенату Универзитета у Бањој Луци да **прихвате овај позитиван Извјештај о оцјени докторске дисертације „Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву“ кандидаткиње мр Милијане Сладојевић-Малеш, те да у складу са утврђеном процедуром одобре и закажу јавну одбрану ове дисертације.** Такође, предлажемо да комисија за одбрану буде именована у истом саставу као и комисија за оцјену дисертације.

- 1) Навести најзначајније чињенице што тези даје научну вриједност, ако исте постоје дати позитивну вриједност самој тези;
- 2) На основу укупне оцјене дисертације комисија предлаже:
 - да се докторска дисертација прихвати, а кандидату одобри одбрана,
 - да се докторска дисертација враћа кандидату на дораду (да се допуни или измијени) или
 - да се докторска дисертација одбија.

Бања Лука, 1.6.2022. године.

ПОТПИС ЧЛАНОВА КОМИСИЈЕ

1. **Проф. др Радивоје Керовић**, редовни професор Филозофског факултета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Филозофска антропологија* - председник

Р Керовић

2. **Проф. др Александар Петровић**, редовни професор Филозофског факултета, Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, ужа научна област *Историја филозофије, Естетика* - члан

Александар Петровић

3. **Проф. др Зоран Арсовић**, редовни професор Филозофског факултета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Онтологија* - члан

Зоран Арсовић

Изјава 1

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем
да је докторска дисертација

Наслов рада Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву

Наслов рада на енглеском језику Liberty and justice in Hobbes's founding of modern political thought

- ☒ резултат сопственог истраживачког рада,
- ☒ да докторска дисертација, у цјелини или у дијеловима, није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- ☒ да су резултати коректно наведени и
- ☒ да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Бањој Луци 15.06.2022.

Потпис докторанта



Изјава 2

Изјава којом се овлашћује Универзитет у Бањој Луци да докторску дисертацију учини јавно доступном

Овлашћујем Универзитет у Бањој Луци да моју докторску дисертацију под насловом

Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву

која је моје ауторско дјело, учини јавно доступном.

Докторску дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у дигитални репозиторијум Универзитета у Бањој Луци могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (*Creative Commons*) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. **Ауторство – некомерцијално – без прераде**
4. Ауторство – некомерцијално – дијелити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – дијелити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Бањој Луци 15.06.2022.

Потпис докторанта



Изјава 3

Изјава о идентичности штампане и електронске верзије докторске дисертације

Име и презиме аутора Милијана Сладојевић-Малеш

Наслов рада Слобода и правда у Хобсовом заснивању модерне мисли о друштву

Ментор проф. др Радивоје Керовић

Изјављујем да је штампана верзија моје докторске дисертације идентична електронској верзији коју сам предао/ла за дигитални репозиторијум Универзитета у Бањој Луци.

У Бањој Луци 15.06.2022.

Потпис докторанта

Милијана Сладојевић-Малеш