

TOMAS HOBS
– UTEMELJENJE
MODERNE
FILOZOFIJE
POLITIKE

Priredili:

Vladimir Milisavljević

Ivan Mladenović

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
I.P. „Albatros plus“
Beograd, 2012.

SADRŽAJ

Ivan Mladenović:	
Tomas Hobs – Temelji moderne filozofije politike.....	7
Adriana Zaharijević:	
Hobs o prirodnom stanju i veštačkom čoveku	29
Aleksandar Dobrijević i Vladimir Milisavljević:	
Istorija i pravda kod Hobza.....	75
Ivan Mladenović:	
Hobsovo shvatanje demokratije.....	95
Petar Bojanić:	
O predstavljanju (<i>representatio</i>) kod Tomasa Hobsa	127
Predrag Krstić:	
Hobzova politička čudovišta	155
Predrag Milidrag:	
Bog, apsolutizam i individualnost u <i>Levijatanu</i>	177
Vladimir Milisavljević:	
Quis Interpretabitur? Suverenost i biblijska hermeneutika u Hobzovoj političkoj filozofiji	203
Marko Simendić:	
Lično i suvereno(st): Hobsovo viđenje međunarodnih odnosa	229

Predrag Milidrag

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

BOG, APSOLUTIZAM I INDIVIDUALNOST U LEVIJATANU¹

Poreklo najbukvalnijih formulacija ideje apsolutizma, u značenju kvalifikovane vladavine koja ipak nije ništa više od volje vladara, nalazi se u monoteističkim religijama koje na Boga gledaju kao na svemoćnog vladara univerzuma. Teologije koje naginju tom gledištu treba najčešće posmatrati kao nesaglasne s ljudskom individualnošću i politikom. To može dovesti do mešanja apsolutizma i totalitarizma. Naime, ona može ignorisati mogućnost da je Bog odabrao da svoju vladavinu ograniči samo na izvesne aspekte ljudskih poslova, „upravljajući“ ostalima na slab način koji dopušta javljanje individualnosti i politike. Moglo bi se misliti da su u tom slučaju individualnost i politika nešto manje vredno. Ateisti i, možda, agnostičari mogli bi misliti to, ali za one koji veruju u svemoćnog Boga to bi bila blasfemija.

Postoji barem jedan način na koji bi svemoćan i apsolutan Bog mogao „dopustiti“ individuum i politiku: svoje ljudske tvorevine mogao bi snabdeti jakim uverenjem da postoji i da njima vlada. Nepokolebljivo verujući da Bog postoji i da je svemoćan, ali i znajući da su mu poznati samo oni delovi njegove volje ko-

¹ Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

je je Bog odlučio da mu otkrije, individuum bi nužnim načinom morao tragati za svojim putem koji će ga voditi izvan granica objave.² Iako apsolutna u gornjem smislu, ova karakteristika Božje vladavine nad ljudima ne samo da dopušta već ih i obavezuje da upravljaju sobom, barem u nekim oblastima svojih aktivnosti.

² Drugi način nudi Dekart (Descartes) i taj je način u ovom kontekstu zasigurno isuviše „metafizički“ da bi mogao biti korišćen: kada je jednom stvorio ljudski duh, takav kakav je, i svet kojim vladaju stvorene večne istine kakve je ustanovio, Bog se ne može mešati, a da ne uništi ceo svet. Iako se istorijski Dekart i Hobs uopšte nisu razumeli, postoje važne (i nimalo slučajne) podudarnosti između Hobsovog razumevanja mesta i uloge suverena i Dekartovog razumevanja Boga, jer moć jeste njihova suština: a) suveren kreira zakone u državi, Dekartov Bog kreira večne istine; b) zakoni jesu izraz suverenove volje, večne istine izraz su Božje volje i više im temelj nije njegov razum kao u sholastici; c) suveren propisuje šta se ima smatrati dobrim, Bog ustanovljava i moralne zakone; d) prirodni zakoni jesu večni, ali je ipak suveren taj koji je krajnji tumač toga šta se ima smatrati prirodnim zakonom (*Levijatan* 26); drugim rečima, i važenje prirodnih zakona u državi jeste zavisno od suverenove volje, baš kao što su večne istine, iako večne, stvorene božanskom voljom i moći; e) suveren se ne može odreći svojih prava, Bog ne može sebi oduzeti nijedno savršenstvo. Dakle, bez moći suverena nema države, bez moći Boga nema sveta.

Ekvivalentnost pozicija Dekarta i Hobsa (Bog i smrtni Bog) nepogrešivo upućuje na to da Hobsova koncepcija suverena u svojoj biti jeste metafizička, tj. ontoteološka. Suveren nije suveren zato što je sveznajuć ili dobar, pravičan ili mudar, što svakako jesu božanski atributi, već, za Hobsa, *prvotno* po tome što u okvirima države raspolaže onom moći koju ima Bog u odnosu na stvoreni svet. Baš kao što svojom moći hrišćanski Bog stvara i održava svet u egzistenciji, tako Hobsov suveren svojom “neodoljivom moći”, moći kojoj se nije moguće oduprići (*Levijatan* 31: 344; broj iza dvotačke odnosi se na stranice citiranog prevoda, navedenog u literaturi), stvara i održava političku zajednicu. Smisao položaja suverena u *Levijatanu* ne može se razumeti samo iz perspektive političke filozofije, jer se iz nje razumevanju ne nadaje smisao ekvivalencije između suverena i smrtnog boga. Po čemu suveren jeste bog, makar i smrtni, na to pitanje politička filozofija ne može odgovoriti, jer to i nije njen posao! To je posao metafizike: suveren jeste temelj države, bivajući istovremeno i njen jedini istinski subjekat, smrtni Bog. Suveren kao subjekat, nije „empirijski”, kartezijanski subjekat, već je lik jedine istinske subjektivnosti u periodu rane moderne filozofije, Božje.

Artikulacija ovakog koncepta božanskog apsolutizma može se pronaći kod Hobsa (Hobbes) i može se reći da je izložena na osnovu koncepcije odnosa između apsolutne vlasti, individualnosti i politike.

I

Kada bi volja svemoćnog Boga bila ljudima u potpunosti poznata, ljudski bi odnosi u principu bili neproblematični, odnosno bili bi problematični samo u onom delu u kojem ljudska bića, na osnovu Božjeg dopuštanja toga, voljno postavljaju sebe protiv Božjih zapovesti. Ne posedujući takvo znanje, jedan način da se izađe na kraj s praktičnim problemima jeste stvaranje vlasti s apsolutnim autoritetom. Vlast bi tada nametala Božje zapovesti oholim osobama; njen autoritet da to čini mogao bi biti ojačan podrškom i moći koja bi se stvarala na osnovu opšteg prihvatanja božanskog utemeljenja njenih zakona.

Hobs je prepoznao da oholost izaziva to da ljudi idu protiv autoriteta i neki od manje privlačnih elemenata njegove misli proishode iz njegove želje da je pripitomi u meri koja je dovoljna za održavanje političkog poretka. Za njega, međutim, epistemološki uslovi pobune protiv Božjih zapovesti jesu zadovoljeni samo u strogo ograničenoj klasi slučajeva. Imajući ograničeno znanje o Božjoj volji, najveći deo ljudske vrste ne može ni poštovati ni ne poštovati tu volju (iako sama dela mogu biti u saglasnosti ili nesaglasnosti s njom). Naravno, ljudska bića često uveravaju sebe i druge da im je poznata Božja volja i tvrde da je slede ili da joj se protive. Dok se Hobsov politički argument oslanja na motivacione posledice straha od Boga zasnovanog na veri, prema njegovom gledištu upravo ove epistemološke zamisli jesu primarni izvori haosa njegovog vremena.

Pošto nema perceptualnog pristupa Bogu, prema Hobsovoj epistemologiji „ljudi u svome duhu ne mogu da imaju nikakvu

predstavu o njemu, predstavu o njegovoj prirodi. Jer kao što čovek koji je rođen slep, kad čuje da ljudi govore kako se greju kraj vatre i kad ga dovedu da se i sam kraj vatre ogreje, može lako da shvati i da se uveri da tu postoji nešto što ljudi nazivaju vatrom i što je uzrok toplote koju oseća, ali ne može da zamisli kako to izgleda, niti o tome može da ima predstavu u svome duhu, onakvu kakvu o vatri imaju oni što je vide, isto tako po vidljivim stvarima ovoga sveta i po njihovom divljenja dostojnom redu čovek može da shvati da postoji jedan uzrok tih stvari, koji ljudi nazivaju Bogom, pa ipak ne može imati u duhu svome nikakvu predstavu ili sliku o njemu“ (*Levijatan* 11: 118).

Unutar tih granica, zajedno sa svim razlikama koje pravi, Hobsova opširna razmatranja religije i religijskog verovanja uključuju i razlikovanja između a) „prirodne religije“ i njenih uzroka, b) onog što bismo mogli nazvati prirodno, ali razumom razmotreno verovanje i c) onog što on sam označava kao „istin-ska religija“.

a) Ljudska su bića jedinstvena među tvorevinama na zemlji po tome što su snabdevena i brigom o svojoj budućnosti i željom da upoznaju uzroke koji određuju tu budućnost; kod njih religija nastaje iz straha (ili nesigurnosti) u vezi s budućnošću koji je hranjen nepoznavanjem uzroka. Neznanje uzroka može se smanjivati, ali ne i eliminisati: „Taj večiti strah, što uvek prati ljude koji žive u nepoznavanju uzroka, kao da su u tmini, nužno mora imati neki predmet. Pa zato, kad ništa ne može da se vidi, onda ne može ničem da se pripíše njihova bilo dobra bilo zla sreća do li nekoj nevidljivoj moći ili nekom nevidljivom činiocu. U tome smislu su možda neki stari pesnici govorili da je bogove prvo stvorio strah ljudski“ (*Levijatan* 12: 120–121). Taj je strah nužno neodređen onim što mu čula donose i kod najvećeg broja ljudi vrlo malo disciplinovan razumom: „Tako je i došlo da su od bezbrojnih varijeteta svoje fantazije, stvorili u svetu bezbrojne vrste bogova“ (*Levijatan* 11: 119).

b) Razumsko ili razmotreno religijsko uverenje prirodno je po tome što se rađa iz istog semena i pati od istih epistemoloških ograničenja. Ono se odlikuje činjenicom da oni koji ga zastupaju priznaju i poštuju njegove uslove i određenja. „Radoznalost ili ljubav za saznavanje uzroka odvlači čoveka od posmatranja dejstva na istraživanje uzroka, pa zatim na traženje uzroka toga uzroka, sve dok najzad nužno ne dođe na misao o postojanju jednog uzroka kome ne prethodi nikakav drugi uzrok, već je taj uzrok večan, a to je ono što ljudi zovu Bog“ (*Levijatan* 11: 118). Neki ljudi do ovog (Hobs smatra uvek monoteističkog) zaključka dolaze „svojim sopstvenim razmišljanjem“, što će reći zaključivanjem od značenja imena koja su prethodno pripisana, mnogo pre nego letom nedisciplinovane mašte, lakovernim prihvatanjem uverenja drugih ili (kao u razlikovanju c) direktnim i nedvosmislenim otkrovenjem samog Boga. Oni koji su išli ovim putem na kome ima mnogo više razuma „priznaju da je nepojman, i da je iznad njihovog razumevanja, mnogo pre nego da određuju njegovu prirodu, „iz razloga pobožnosti, da bi ga slavili pridajući mu attribute sa značenjima što je moguće više udaljenim od grubosti vidljivih tela“ (*Levijatan* 12: 122).

c) „Istinska religija“ nastaje isključivo tamo „gde je Bog putem natprirodnog otkrovenja usadio religiju“ u ljude koje je izabrao. I tamo gde je Bog to učinio „on je isto tako za sebe stvorio i posebno carstvo i dao je zakone, ne samo za ponašanje prema njemu samom nego i za međusobno ponašanje ljudi. I zato su u carstvu Božjem državna politika i zakoni državni jedan deo religije. I zato tu nema mesta razlikovanju između svetovne (temporalne) i duhovne (spiritualne) vladavine“ (*Levijatan* 12: 129).

U slučaju prirodne religije, one prve, ljudska se bića pred sobom i pred drugima prave da poznaju Božju volju (ili volje nekoliko bogova) i da njihovo ponašanje time treba biti vođeno. Epistemološki zahtev jeste neopravdan i ljudi zapravo mogu jedino izabirati svoja sopstvena dela i jedino mogu upravljati so-

bom, kao što i čine. Razmotreno religiozno uverenje *b* jeste isto što i religija nastala iz straha (*a*), ali bez hipokrizije ove druge. Tako, u svim slučajevima prirodne religije Božja odluka da čovečanstvu uskrati saznanje o njegovoj volji znači da njegova „vladavina“, iako apsolutna, jeste zapravo prilično irelevantna za ljudske stvari. Bog dopušta i uniformnost i individualnost, bile one jake ili ograničene, što je stvar koja je ostavljena na odluku ljudskim bićima.

U slučaju „istinske religije“, i otud Božjeg kraljevstva Izraelja, Bog je izabrao da svoju volju otkrije ljudskoj vrsti preko odabranih ljudskih bića. Ova otkrovenja konstituišu zapovesti koje su saopštene kao zakoni i nameću obavezu svim osobama koje su članovi „kraljevstva“ da ih slede.

Kako već sama reč „obaveza“ ukazuje, čak i u Božjem kraljevstvu podanicima je „dozvoljeno“ da ih ne poštuju. Štaviše, kod Hobsa ni „Božje kraljevstvo“ nije teokratija u najstrožem smislu direktne vladavine Boga. Iako je „Mojsije koji je vladao Izraeljima, koji nisu bili njegov narod već narod Božji, a vladao je njima ne u svoje ime, pomoću *hoc dicit Mosev*, već u ime božje, pomoću *hoc dicit Dominus*. Zatim je istinskog Boga personifikovao Sin čovečji...“ (*Levijatan* 16: 172). Čak i u onom što on drži za najjasnije primere objave, tj. Božje poruke saopštene njegovim glasnicima (prorocima), Hobs insistira da Bog nije govorio „u“ njima, već „njima, glasom, slikom ili snom“; i „nije bilo zaposedanje, već zapovest“ (up. *Levijatan* 8: 93–95).

Naravno, Hobsov je glavni cilj diskreditacija svih formi arogantnih i destruktivnih tvrdnji o zaposednutosti Bogom i, otud, ovlašćenja koja bi se mogla naći u jednoj jedinoj osobi, sa zahtevom na poslušnost koja se duguje Bogu. Mojsije (מֹשֶׁה) nije bio autoritet kojem se poslušnost duguje na osnovu njegovih ličnih kvaliteta ili karakteristika; on je bio autoritet na osnovu pozicije u koju ga je postavio Bog.

Posledica tog gledišta, međutim, jeste dodatno smanjivanje uloge Boga u ljudskim poslovima. Osim tamo gde je dovoljno naprosto ponoviti ono što im je Bog kazao (što nije nimalo lako u slučajevima snova ili vizija), prorocima³ teško polazi za rukom da interpretiraju i primene zapovesti na mnogo širu klasu slučajeva, o kojima su Božja otkrovenja višeznačna ili o kojima on još uvek nije odlučio da progovori.

Ovaj odnos između Boga i proroka s obzirom na zakone „istinske religije“ oblikuje jedan aspekt odnosa između ljudskih vladara i njihovih ljudskih podanika koji ima vitalan značaj. U Božjem kraljevstvu Bog objavljuje zakone istinske religije, ali proroci te zakone moraju tumačiti i sprovoditi; u državama, suvereni objavljuju zakone, ali njihovi podanici moraju ih tumačiti i primenjivati na svoje sopstvene delatnosti. Zajedno s činjenicom da i Bog i ljudski vladari vladaju po zakonu i da se, otud, stvara mogućnost nepoštovanja, ove osobine odnosa između vladara i podanika stvaraju prostor za individualnost i za politiku, bez obzira na to koliko sama vladavina može biti apsolutna.

Pošto je svemoćan, Bog može da govori ponovo, sasvim redukujući pa čak i ukidajući potrebu za interpretacijom na strani proroka i potčinjenih. Zapravo, Bog je dodatno i govorio kroz Isusa Hrista (עֵשׂוּרִי) i njegovih apostola. No, čineći to, on je eliminisao razlikovanje između posebnog Božjeg kraljevstva i svih ostalih, proširujući svoju objavu na celo čovečanstvo i, prema Hobsovom gledištu, ostavljajući suverenima, koji sami nisu ni božanski niti otelovljuju božanskost, u zadatak da interpretiraju i primenjuju zakone koje je Bog učinio dostupnim svim racionalnim stvorenijima i onih posebno otkrivenih (pozitivnih) zakona koji su primenljivi na kraljevstva koja nisu Božje. Štaviše, dok sam ostaje ćutljiv, Bog nastavlja da dopušta (u smislu da uzroč-

³ I sve vreme treba držati na umu izvorno značenje reči prorok: glasnik Božji, ne danas uobičajeno značenje „onaj koji otkriva budućnost“.

no ne sprečava) lažne samoproглаšene „proroke“, da izlažu i pokušavaju da sprovedu svoja lična tumačenja prirodnih i otkrivenih zakona. Zajedno s pomešanim posledicama božanski neprosvetljenih prevoda na druge jezike i prenosima s generacije na generaciju, posledica tih Božjih odluka bila je da su i prirodni i objavljeni zakoni okruženi neslaganjem i sukobima. U tom svetlu, čini se da „Božja volja“ ili „Božja vladavina“ ulaze u ljudske stvari primarno preko različitih svojatanja Božjeg imena od privatnih individuuma i grupa. Iako apsolutna, Božja je vladavina daleko od totalne.

II

Kasnije ćemo videti da Hobsovi tekstovi daju povoda za tumačenje da je pozdravljao Božje odluke. Naravno, bilo bi previše reći da je želeo izbaciti Boga iz upravljanja ljudskim stvarima. Čak i da je bio ateista u nekom smislu, Hobs je bio uveren da će većina ljudskih bića strahom biti naterana na neku formu religioznog verovanja, te da to može biti iskorišćeno za postizanje mira i blagostanja. Hobs je dosta energije uložio u ovo poslednje, raspravljajući s religijskim učenjima koja su radila protiv ovog rezultata i stalno ponavljajući da istinska religija zahteva samo i jedino neupitno potčinjavanje apsolutnoj vlasti.

Takođe, bila bi greška misliti da je Hobs žalio zbog ograničenosti našeg saznanja Boga ili neizvesnosti povezane s tim. Istina, on je promovisao apsolutnu vladavinu da bi smanjio poteškoće na koje se nailazi u ljudskoj zajednici. To je zadatak za „smrtnog Boga“, da među svojim potčinjenim postigneveću jednoobraznost i predvidivost nego što je besmrtni Bog video kao primereno da se uspostavi u ljudskim stvarima. No, prvo, Hobsov skepticizam u vezi sa stupnjem do kojeg ljudi mogu poznavati Boga i Božje zakone proširio se na njegovu procenu stupnja do kojeg se ljudska bića međusobno mogu poznavati i stupnja do

kojeg se mogu razumeti i delati s obzirom na želje i uputstva drugih ljudi. Uprkos fantazijama o starim filozofima i njihovim sholastičkim sledbenicima, u ljudskim poslovima nema mogućnosti za približavanje onakvoj zajednici i integraciji kakvu je Bog ustanovio kod pčela ili mrava. I drugo, za ovim ograničenjima Hobs ne žali ništa više nego što žali za Božjim samoustezanjem u vezi s nametanjem njegove volje čovečanstvu.

S obzirom na ograničenost prostora, na ovom ćemo mestu posvetiti pažnju neutemeljenoj pretpostavci da je Hobs svoj skepticizam u vezi s Bogom proširio na svako vrednovanje.

Naša čula mehanički, i u najvećem delu pouzdano, prenose pojedinačna (radikalno partikularna) „kretanja“ koja deluju na njih. No, podaci čula sebe ne predstavljaju u odgovarajućoj, inteligibilnoj formi. Ni Bog ni priroda nisu nas snabdeli „likovima“ ili kategorijama koje bi bile adekvatne da se na neki način odredi šta ta kretanja ili „svojstva“ jesu, a šta nisu. „Čulni podaci“ za nas postaju nešto samo ukoliko ih načinimo takvim, pomoću određivanja imena za njih.

Zaključivanje kao „sabiranje i oduzimanje“ imena koja su već pripisana (*Levijatan* 5: 60), pretpostavlja i ne može kontrolisati početne procese pripisivanja imena i, otud, ne može odrediti kako „stvari“ jesu ili kako ih treba identifikovati i klasifikovati, razlikovati i kombinovati (iako jednom kada su imena pripisana, razlog može i treba da ima ulogu u pravljenju daljih ili drugačijih određenja). Omogućavajući barem u tom pogledu optužbu za radikalni „atomizam“ koja mu je tako često upućivana, Hobs smatra da čak i pošto bivaju imenovane, „stvari“ kao takve ostaju potpuno pojedinačne, povezane jedna s drugom samo u smislu da se nama predstavljaju, kontingentno i akcidentalno koliko znamo, u prostorno-vremenskom kontinuitetu ili diskontinuitetu jedna s drugom. S pouzdanošću i ustaljenošću koja može pomalo varirati od osobe do osobe i nešto više od okolnosti do okolnosti, pamćenje beleži ove sekvence u individuumima, isto-

rija radi isto kod naroda, i razboritost se rukovodi ovim suštvenim ali, nužnim načinom, i neizvesnim izvorima za procenu i delanje u budućnosti. Samo nakon što su imena pripisana, razum i nauke, čija je metoda zaključivanje, mogu izvlačiti zaključke koji mogu biti nužni i zato se na njih možemo u potpunosti osloniti. Ovi zaključci stoje samo utoliko ukoliko zaključivanje uvažava imena koja su materijali s kojima ono barata.

Individuum otud ima odlučujuću ulogu u svakom saznanju, verovanju i delanju. U zavisnosti od tog šta podrazumevamo pod „voljnim“, mogli bismo okarakterisati Hobsovo imenovanje kao proces htenja. Ipak, imenovanje je bolje smestiti u širu kategoriju „veština“, to jest posmatrati ga kao glavnu instancu procesa pomoću kojeg pojedinačna ljudska bića čine „nešto“ od „stvari“ koje su im Bog i priroda ostavili u stanju „nečega“.

Na ovom se mestu potvrđuje jedna više skeptička strana Hobsovog nominalizma. Zato što zaključivanje ne može započeti dok se ne pojavi veština, i pošto podaci preneti čulima ne određuju na adekvatan način imena koja se veštinom dodeljuju, prvi rezultati ne mogu biti razumevani bez reference na delatnost koja je manje racionalna; reč je o „unutrašnji[m] počeci[ma] voljnih kretanja, [koji su] obično zvani strastima i govori pomoću kojih se izražavaju“ (*Levijatan* 6: 67). „Ti mali počeci kretanja u čovekovom telu pre nego što se pokažu u hodanju, govorenju, udaranju i drugim vidljivim radnjama, obično se nazivaju naporom. Taj napor kada je upravljn prema nečem što ga prouzrokuje naziva se apetit ili želja; ovo poslednje je opšte ime... A kad je napor upravljn nasuprot nečeg, onda se obično naziva odvratnost“ (*Levijatan* 6: 68).

Izvorno, sve strasti jesu iste u svim ljudima. Ova je činjenica nužan uslov za ma kakvo međusobno razumevanje između ljudskih bića. Predmeti strasti, na drugoj strani, „toliko su različiti“ kao „ono što se želi, od čega se strahuje, čemu se nada i tako dalje“, ti objekti su proizvod „različitog ustrojstva ličnosti i

posebnog obrazovanja i mogu toliko lako da ostanu izvan našeg saznanja, da osnovna obeležja čovekovog srca, prikrivena i izmenjena pretvaranjem, laganjem, krivotvorenjem i pogrešnim učenjima, može da pročita samo onaj ko ispituje srca“ ljudi (*Levijatan*, Uvod: 33). Oni koji su pokušali ovu drugu delatnost, dodaje Hobs, bili su u najvećem broju slučajeva zavedeni (isto).

Značaj strasti ne opada ni nakon što su zadovoljeni uslovi koji su nužni za zaključivanje. Za Hobsovu teoriju suštastveno je to da verovanje i delovanje mogu biti izmenjeni vaspitanjem, uveravanjem, razlogom, zapovešću, pretnjama i sličnim. U zavisnosti od izvornih zajedničkih osobina među strastima i sposobnostima čula i razuma, te su posledice proizvedene kada osoba indukuje druge osobe da misle unutar skupa imena koje je ona odredila. Hobs često piše kao da je ovaj proces neproblematičan. Ostavljajući po strani poteškoće koje se ovde kriju, ostaje da „misli služe željama kao izvidnici ili uhode, da lutaju okolo i pronalaze put do željene stvari. Sva postojanost duhovnog kretanja i sva hitrina njegova otud dolazi. Jer nemati želja isto je što i biti mrtav. Imati slabe strasti, isto je što i biti tup. Imati strasti za svaku stvar bez razlike, znači biti vetropir i rasejan“ (*Levijatan* 8: 89). Otud, dok zaključivanje može igrati neku ulogu u veštini koja nastupa nakon što je akumulirana određena količina imena, moramo misliti na samu veštinu i otud na sve saznanje i verovanje koje rezultiraju iz njega kao prvi i najvažniji proizvodi rada strasti individuuma i odatle o teškoj i ograničenoj dostupnosti.

Ovaj duboko skeptičan zaključak snažno je potvrđen na primeru radnji. Sve ljudske radnje preduzete su da bi se postigli ciljevi koje delatnik želi da postigne ili da izbegne one prema kojima ima averziju. Jedna ili više delatnikovih strasti već su imale ulogu u određivanju predmeta radnje, ali želja i averzija ponovo nastupaju u označavanju tog objekta kao dobrog, zlog i slično. „Ali ma šta da je predmet prohteva ili želje nekog čoveka, on to za svoj račun naziva dobrim, predmet svoje mržnje ili odvratno-

sti rđavim, predmet svoga prezira ništavnim i beznačajnim. Te reči o dobrom, rđavom i ništavnom svagda se upotrebljavaju u vezi sa licem koje ih upotrebljava; ništa nije naprosto i apsolutno takvo; niti postoji ikakvo opšte pravilo o dobrom i rđavom kje bi se moglo izvući iz prirode samih predmeta“ (*Levijatan*, 6: 69–70).

Ponovo, jedna osoba može izabrati da usvoji imena koja je na početku bila odredila neka druga osoba, ali sve imenovanje jeste, a prema Hobsovoj teoriji jedino i može biti, „u odnosu prema osobi“, ovde i sada, koja koristi ime. Štaviše, dok Hobs dopušta da će osoba jednom posmatrati „isti“ predmet kao dobar, drugi put kao zao, prihvatajući verziju razlikovanja između „deskriptivnog“ i „vrednujućeg“ imenovanja, u slučaju imenovanja koja su najvažnija za delanje (na primer, moć i bogatstva, slava i čast, smrt, povreda i gubitak časti), želja i odvratnost biće strasti koje su odgovorne za ime samog predmeta i, otud, takvo razlikovanje neće biti moguće. Očit karakter usmerenosti pre uzdiže nego što smanjuje njihov značaj u Hobsovoj moralnoj i političkoj argumentaciji. Hobs bi mogao prepustiti pažljivim čitaocima da primete frakcionaške i konfliktne tendencije njegove teorije koje izbijaju u prvi plan, umesto mogućnosti za saradnju. Baš je to, zapravo, taktika koja bi se i mogla očekivati od jednog teoretičara, navodno zaokupljenog „problemom reda“ i odlučnog da svede ljudsku raznolikost na uniformne i operativne razmere.

III

Kako smo videli, za Hobsa radnje slede volju i podložne su uticaju zakona i velikoj raznolikosti razmatranja koja ulaze u rasuđivanja. Rasuđivanje je nemoguće bez energije i usmerenja strasti, ali ukoliko nije disciplinovan razboritošću i razumom delatnik postaje vetropirast, pa čak i lud. Međutim, ni disciplina ni zdrav razum nisu dobri (poželjni) po sebi samima ili po sopstve-

nom pravu: oni su poželjni zato što delatniku pomažu da izbegne *summum malum*, preranu smrt i da održi sreću.

Vraćajući se na pojam sreće, u 11. poglavlju *Levijatana* Hobs objedinjuje i naglašava one elemente svoje teorije delanja koji donose individualnost

[S]reća ovog života ne sastoji [se] u odmaranju zadovoljnog duha. Jer ne postoji takav *finis ultimus*, krajnji cilj, niti *summum bonum*, najviše dobro, kao što se govori u knjigama starih moralnih filozofa. Niti može dalje da živi čovek čije su želje došle do kraja, kao ni onaj čija su čula i imaginacija u stanju mirovanja. Sreća je stalno napredovanje želje od jednog predmeta ka drugom, a postizanje prvog samo je put ka drugom. Uzrok ovoga je taj što predmet čovekove želje nije da uživa samo jednom i samo za jedan trenutak vremena, već da zauvek osigura put svojoj budućoj želji. I stoga, voljne radnje i sklonosti ljudi teže ne samo postizanju, nego i obezbeđenju zadovoljnog života. A razlikuju se samo u načinu, što dolazi delom od različitosti strasti kod raznih ljudi, a delom od razlika u znanju ili mišljenju koje čovek ima o uzrocima što izazivaju željeno dejstvo.

(*Levijatan* 11: 110–111)

Svršeci radnje su, dakle, individuירani nekoliko puta i u nekoliko nesvodivih aspekata. Za najvažnije ciljeve, univerzum koji nastanjujem jeste ono što jeste pomoću imena koje pripisujem njegovim komponentama. Mogu usvojiti imena koja su drugi pripisali, ali, u svakom slučaju, moj izbor imena delom je posledica mojih strasti koje imaju izrazito važnu ulogu u mom izboru „vrednujućih imena“ (kao što su „dobro“ i „loše“) koja pripisujem predmetima svojih radnji. Moj cilj u životu jeste moja sopstvena sreća. Utoliko što ja i drugi ljudi usvajamo ista imena i trudimo se da dostignemo ili da izbegnemo iste predmete, moja

i sreća drugih ljudi može biti podudarna; no, zato što se moja sreća sastoji isključivo u zadovoljavanju mojih želja, a sreća drugih ljudi u zadovoljavanju njihovih, njihova sreća ne može biti moja i obratno. Radnje drugih ljudi mogu doprineti ili odmagati mojoj sreći i obrnuto, ali proračuni s obzirom na to stoje samo onoliko dugo koliko strasti i imenovanja koja ih čine ostaju nepromenjeni.

Sve je ovo opis ljudskih bića i njihovih uslova za koje Hobs smatra da moraju biti opravdana iskustvom i naukom. Ovaj skup karakteristika i okolnosti omogućava sreću individualnih ljudskih bića kako je ona vide. Čak i da je želeo da ljudsko dobro bude drugačije u ovim aspektima, Hobs smatra da su nekorisni i štetni pokušaji supstancijalne izmene karakteristika ljudskih bića i njihovih uslova koje njegova analiza iznosi na videlo. Zajedno s pogrešno vođenim naporima njegovih prethodnika u moralnoj i političkoj filozofiji, a ipak najgore s pogrešnim pokušajima onovremenih lažnih proroka i sekti, takvi poduhvati umanjice sreću, kakva bi, inače, postojala kada bi pustili ljudska bića da budu ono što jesu.

Kako to Hobs naglašava, život ovakvih stvorenja s ovakvim karakteristikama nije ni nalik lakom. Čak i ako je imun na pretenzije i pogrešna razumevanja, karakteristike i uslovi koji postavljaju sreću kao odgovarajući ljudski cilj, omogućavajući tako njeno ostvarenje, daleko su od dovoljnog za njeno dostizanje i održavanje. Iako je s prezirom gledao na utopijski mentalitet koji traži savršenstvo u ljudskim uslovima, Hobs je mislio da je iznašao sredstva za umanjenje „neugodnosti“. Glavno među ovim sredstvima jeste, naravno, „taj veliki Levijatan“ i njegov apsolutni autoritet.

IV

Svoj argument u vezi s Levijatanom, Hobs izlaže kao zaključke (delom rezultate razboritog rasuđivanja, a delom dedukcije) analize koja je podržana generalizacijama o uslovima ljud-

skog života i tendencijama ljudskog vladanja. Iz tog oblika izlaganja jasno je da ovaj vrhunski primer ljudske veštine ne može učiniti ništa više od olakšanja poteškoća i pri tom mora da poštuje granice koje su postavljene karakteristikama ljudskih bića.

Bilo bi korisno na ovom mestu vratiti se poređenju između Božjeg kraljevstva i Levijatana. Kako smo videli, Izrailj nudi primer božanske vladavine koja je svemoćna i apsolutna, ali u praksi veoma ograničena. Znajući da je Bog svemoćan, zar ne bi trebalo zaključiti da je izvan dobrohotnosti Boga to što je izabrao ovu kombinaciju vladanja nad nama i prepuštanja nas našim sopstvenim pomagalima? Takođe, ne treba li da u vođenju naših poslova imitiramo Boga koliko god je to moguće?

Na to možemo reći da a) treba da primerimo svoje vladare božanskoj vladavini koliko je to u našoj moći, naime apsolutnom autoritetu nad nama, ali tad b) s našim ohrabrenjem naši vladari treba da slede Božji primer i taj autoritet sprovode umereno.

Hobs u potpunosti prihvata tačku a, doduše ne eksplicitno, ali ako naglasimo ulogu koju ugovor ima u stvaranju Izrailja i koju ima u stvaranju Levijatana, mogli bismo tvrditi da na njegovu misao jeste uticao primer Boga i od Boga izabranog naroda. Bilo kako bilo, primer s Izrailjem pomaže nam da uočimo razliku koju Hobs pravi između dva momenta u apsolutizmu, kao i različite argumente koje daje za svaki.

Izvedena iz njegove svemoći, Božja vladavina nad čovečanstvom nužno je bez ograničenja, osim onih koja proizilaze iz njegove volje. No, pošto je narod Izrailja postigao dogovor da od Boga načini svog političkog suverena i pošto su drugi ljudi međusobno postigli dogovor da stvore vlade, oni nužno polažu pravo na jedan takav čin. Da li tu vlast čine apsolutnom ili uslovljavaju njen autoritet u izvesnim aspektima, pitanje je koje mora biti unutar domena njihove odluke. Ako odluče da stvore apsolutnu vladu, da njihov vladar bude Bog i da Božja uzvišenost zabranjuje uslovljavanje svog autoriteta, oni su ti koji, po Božjem odo-

brenju, na temelju toga donose odluke. Ako odluče da ograniče, podele ili da na drugi način uslove autoritet vlasti (npr. zato što veruju da im je Bog zapovedio da tako učine, zato što će u suprotnom narušiti zakone ili pravila prirode, delovati nerazborito ili zbog bilo kog drugog razloga), oni delaju po tim razlozima i zahtevaju pravo da to čine. Zato što je autoritet da se donose takve odluke, a ne razlozi navedeni za njih, ono što opravdava te odluke, odbijanje razloga ne može narušiti same te odluke.

U ovom momentu vlast je nužno apsolutna. Alternativa apsolutizmu nije ograničena vlast, već anarhija. Ma kako da je izvršavana ili sprovedena, apsolutna vlast osnova je svih sistema vladavine. Prema Hobsovom gledištu, to je istina razuma i neosporna dedukcija iz značenja reči „autoritet“, „upravljanje“ i „vladavina“.

Hobs je, naravno, svestan toga da prihvatanje ovih konceptualnih momenata nikog neće uveriti da postigne sporazum s drugim zarad konstituisanja jedne vlasti. Zato on navodi razloge za sklapanje takvih sporazuma, za njihovo sprovođenje pomoću uspostavljanja vlasti na koje je prenet autoritet onih koji su sačinili sporazum i za poštovanje ugovora podvrgavanjem onoj vlasti koju su stvorili.

Jedan takav razlog koji često navodi jeste da nam je Bog zapovedio da sačinimo takve ugovore i da ih poštujemo na opisani način. Do sada je samo u slučaju Izrailjaca Bog napravio razlikovanje između naroda s kojim takav ugovor treba da se napravi; s tog razloga, ostatku čovečanstva prepušteno je da slobodno odluči. U svim drugim aspektima, Izrailj je primer Božje objavljene volje u vezi s vlašću.

Ovde počinjemo da sagledavamo ograničenja interpretacije. Strogo govoreći, Hobs ne može kao paralelne tretirati Božju vladavinu nad Izrailjem i ljudsku vladavinu unutar Božje opšte objave. Jedan je razlog taj što on zna da bi gorenavedeni argument uverio jedino one koji prihvataju ovakvo čitanje duboko dvosmi-

slenih odlomaka iz Starog zaveta. Drugo, prema njegovoj vlastitoj epistemologiji, ne možemo znati toliko mnogo o Božjoj volji. Možda zbog ovih razloga Hobs takođe tvrdi da takvo zaključenje ugovora jeste suštastveno za sreću svakog od nas.

Hobs takođe prihvata drugi zaključak koji se može izvesti iz primera Božje vladavine Izrailjem i, zapravo, iz još većeg samograničavanja koje Bog sprovodi u odnosu na sve druge narode i ljude. On prihvata da oni ljudski vladari u koje su njihovi podanici uložili apsolutni autoritet ipak treba da taj autoritet sprovode jedino u stupnju koji je neophodan da bi se očuvao mir i odbrana od kojih zavisi sreća podanika.

Iako insistira na tome da možemo znati samo da Bog jeste, ali ne i šta on jeste ili njegovu volju, Hobs smatra da možemo imati barem delimično ili za neke potrebe dovoljno saznanje o željama i mislima drugih ljudi. Ostavljajući po strani sumnje da li njegova teorija zaista daje takvu mogućnost, jasno je da, prema njegovoj teoriji, naše saznanje o drugim ljudima može biti samo delimično i nikada ne može biti sigurno u odnosu na budućnost. Kao što njegova koncepcija naših ograničenja s obzirom na Boga ima ključnu ulogu u teologiji, tako i njegova teorija o pravno apsolutnoj ali parcijalno ograničenoj vladavini može biti čitana kao razrada njegovog uverenja da, barem u ovom aspektu, svako od nas jeste za svakog od nas kao jedan Bog.

„A predmet voljnih radnji svakog čoveka je težnja da postigne kakvo dobro za sebe“ (*Levijatan* 14: 142). Samo iz ovog razloga moguće je da prirodne osobe koje smo načinili našim suverenima rade na ostvarenju naših ciljeva i to ako i samo ako se naši ciljevi poklapaju s njihovim. Štaviše, budući da nisu bogovi ili njihova otelovljenja, suvereni – jedino u ograničenom obimu u kojem ljudsko biće može znati strasti drugog ljudskog bića, njegova rasuđivanja i imenovanja – mogu znati naše ciljeve i otud mogu znati da li se oni poklapaju s njihovima. U tom smislu, suverenove sposobnosti da dela u skladu sa svojim autorite-

tom jesu veoma ograničene, baš kao sposobnosti i bilo koje druge osobe.

Zašto onda treba da stvaramo suverene i zašto treba da se pokoravamo njihovoj vladavini?

Možda bi trebalo da odgovorimo onako kako Hobs sam mora odgovoriti, naime da to treba da činimo s obzirom na očekivanja da će se suverenovi i naši vlastiti ciljevi podudarati dovoljno često, tako da koristi pretegnu nad štetom.

No, ovo je samo deo Hobsovog odgovora. Iako insistira da autoritet koji je prenet na suverena treba da bude apsolutan, Hobs priznaje da je vladanje poseban poziv i delatnost i, razlikujući dobru vladavinu od loše, savetuje suverenima da vladaju pre dobro, nego loše. Dobro vladati, međutim, ne sprečava rad na ostvarenju ciljeva nekog drugog koji nije vladar, niti je blizu ukidanju delanja ukoliko se ciljevi vladara i podanika ne poklapaju u potpunosti. Hobs traži da vladari budu posebno pažljivi s obzirom da od svih ljudskih bića traže razboritost i razum. Iako nužno rade na ostvarenju sopstvenih ciljeva, suvereni su posebno dobro pozicionirani i imaju odgovornost da vode brigu o uslovi- ma koji su nužni za uspešno ostvarenje takvih vrsta ciljeva za koje su iskustvo ili razum pokazali da su najuobičajeniji za ljudsku vrstu; Hobs, naravno, tvrdi da će se i suverenovi ciljevi veoma verovatno naći unutar tog okvira.

To je velika korist ovog gledišta, naime da je za vladavinu irelevantna inherentno neizvesna „pretraga srca“. Da ponovimo, „neka jedan čovek čita drugoga po njegovim delima“.

Oslobođen dužnosti da zna i da unapređuje pojedinačne ciljeve svojih podanika, suveren je, ipak, suočen s većom poteškoćom „čitanja čovečanstva“ i rada na ostvarenju onog što se obično zove opšte dobro. Priznajući da je počev od Platona (Πλάτων) obeshrabrujući karakter tih ciljeva bio uziman kao razlog za pesimizam u vezi s vladom i svime što zavisi od nje,

Hobs nastavlja ovu liniju mišljenja, ali s „dobijanjem izvesne nade“ da se „neredi u državi“ mogu „otkloniti“ (*Levijatan* 31: 354).

Budući da je bio zaokupljen uslovima za sreću, a ne srećom samom, duboke i transcendentalne istine za koje su Platon i njegovi sledbenici smatrali da ih vladari moraju znati, Hobsu se zapravo pokazuju kao irelevantne za vladavinu: „Jedino znanje potrebno suverenima i njihovim glavnim ministrima“ jeste „poznavanje prirodne pravde“ (isto). Štaviše, Hobs je sebe uverio da je tako dobro „pročitao čovečanstvo“ da će to biti dovoljno da suvereni njega čitaju. Očito izbegavajući skepticizam, skromno tvrdi da je dokazao „sve teoreme moralne doktrine pomoću koje ljudi mogu da nauče kako da vladaju i kako da slušaju“. Skoro sve od neophodnog za dobru vladavinu jeste da „ovaj moj spis“ padne „u ruke nekom suverenu koji će ga razmatrati sam ... pa će on vršenjem integralne suverenosti omogućiti da se on javno predaje i na taj način preobratiti ovu spekulativnu istinu u korisnost prakse“ (isto).

Međutim, Hobsova „nada“, da je uspeh njegovog projekta upošljavanje apsolutne vlasti na povećanju ljudske sreće, traži da i suvereni i podanici delaju pod vidom nekoliko zaključaka koji proizilaze iz do sada razmotrenih argumenata.

Najopštiji od njih, iz kojeg Hobs izvlači barem tri podređena zaključka, jeste da će suveren sebe ograničiti primarno na vladanje pomoću zakona i da će podanici kao takvi u odnosu jedni prema drugima i prema svom suverenu na prvom mestu biti oni koji se pokoravaju građanskom zakonu. „Veština stvaranja i održavanja država“ kaže Hobs „sastoji se u izvesnim pravilima, kao i aritmetika i geometrija, a ne samo u praksi, kao igra tenisa“ (*Levijatan* 20: 212). Aritmetika i geometrija jesu „izvesne“ nauke; kada je istraživanje u njima vođeno na strog način, one obezbeđuju teoreme i zaključke koji su van rasprave. No, njihova izvesnost u ovom smislu zavisi od nečeg drugog, naime od jasnosti definicija koje su matematičari odredili i iz kojih zaključivanje

sledi. Analogno, objavljujući pozitivne zakone, suvereni definišu kategorije u kojima će nadalje oni i njihovi podanici praviti svoje „proračune“. Ovi lako razumljivi zakoni obezbeđuju osnovu na kojoj građani države mogu koordinisati svoje radnje uprkos međusobnim nerazumevanjima i konfliktima koji rezultiraju iz njihovih individuirajućih karakteristika.

Prvi od zaključaka podređen je tvrdnji da suvereni treba da vladaju po zakonu, da „funkcija je i dužnost suverena“ da ove zakone načini lako, što je moguće lakše razumljivim (*Levijatan* 30: 337). Drugi i treći zaključak mogu se sagledati kao izvođenja pod razlikom između pozitivnih zakona i njihovih modela, to jest određenja matematičara. Prvi od ova dva jeste prosto dedukcija iz jedne takve već pomenute razlike, naime da suverenove definicije prati autoritet i da, otud, jesu obavezujuće. Ako se uporedi s geometrijom, reč je o tome da zakon nije jedan sistem u strogom smislu matematike i da je suverenima savetovano, ali da nisu obavezani time, da njihovi novi zakoni budu u saglasnosti sa starim. Dok podanik ne treba da bude kažnjen za pokoravanje samo jednom od dva ili više zakona koji su međusobno nesaglasni (kao što treba da bude izuzet od kazne ukoliko zakon nije jasan, pa nije moguće znati šta jeste pokoravanje njemu), sukobi između zakona ne opravdavaju nikakvo nepokoravanje bilo kom zakonu. Hobs precizira ovu propoziciju na različite načine, ali, u svom temelju, ona je posledica njegovog apsolutizma.

Zajedno s apsolutizmom, prvi podređeni zaključak mogao bi nas voditi očekivanju da će Hobs preporučiti opširno i sveobuhvatno zakonodavstvo, ne bi li naterao suverena da proglašava brojne zakone koji upravljaju mnogim aspektima života u državi. Ukoliko zakon eliminiše posledice međusobnog nerazumevanja i neslaganja, zašto ga suveren ne bi naveliko koristio?

Zapravo, iako ponavlja da suveren mora imati potpuno pravo u vezi s brojem i dosegom zakona koje je proglasio, Hobs predlaže dva kriterijuma za „dobre zakone“, naime transparent-

nost i „nužnost“, te ih interpretira na način koji implicira poželjnost usko ograničenog zakonodavstva.

„Nepotrebni zakoni nisu dobri zakoni, već su naprave za dobijanje novca koje su suvišne tamo gde je priznato pravo suverene vlasti, a tamo gde to pravo nije priznato, nedovoljne za odbranu naroda“ (*Levijatan* 30: 336). Šta Hobs misli pod „nužnim“ i, nasuprot tome, „nepotrebним“? Zakoni „ne služe tome da narod obavežu da se održava od svake voljne radnje, već da narod upute na kretanje i zadrže ga u kretanju, tako da sam sebi ne nanosi štetu svojom pre nagljenošću, žustrinom i neodmernošću, onako kao što i ograde kraj puta nisu napravljene zato da putnike zaustavljaju, već da bi putnici pomoću njih mogli da se drže svoga puta. I zato zakon koji nije potreban nije ni dobar, pošto mu nedostaje pravi cilj zakona“ (isto).

Izrazi kao „uputiti“, „nanositi štetu“ i „žustrina“ u ovom odlomku mogle bi biti uzete u smislu preporuke jednom veoma aktivnom zakonodavcu za jedno paternalističko ili čak moralističko vladanje. Hobs ne pristupa direktno ovoj interpretaciji, ali instruktivno je njegovo odbijanje zaključka kojim bi mogao biti opravdan njegov apsolutizam. Može se misliti, kaže Hobs, „da je jedan zakon dobar ako je na korist suverenu, iako nije potreban narodu. Međutim, nije tako. Jer ne mogu se odvojiti dobro naroda i dobro suverena“ (*Levijatan* 30: 336–337). Znajući da je, i pored svih sličnosti, dobro suverena kao prirodne osobe različito od dobra njegovih podanika, a uzeto zajedno s njegovim korišćenjem metafore putnika i ograde pored puta, ovo nam mesto dovoljno jasno otkriva da pod nužnim i nenužnim Hobs misli ono što smo do sada i mogli očekivati da misli. Izvorno, nužni su oni zakoni koji su suštastveni za redukovanje učestalosti uslova koji su loši po sreću individualnih članova države. Jednako, zakoni koji imaju bilo koji drugi cilj jesu nenužni.

Takođe znamo da je za Hobsa smrt jedini uslov koji je apsolutno destruktivan za sreću, te da taj uslov najčešće rezultira pre-

ranom smrću, najčešće kroz građanski rat i uopšte nasilni konflikt. Odavde možemo zaključiti da najnužniji zakoni jesu oni koji sprečavaju ili, nešto realističnije, smanjuju mogućnost rata i žestinu sukoba, dok su najmanje nužni oni koji ograničavaju radnje koje ne vode do rata i nasilja. Kao što razboritost i razlog u rukovođenju privatnih individuuma jeste branjena pozivanjem na sreću, tako i nužnost i nenužnost u zakonu jesu određene pozivanjem na uslove koji su suštastveni za sprovođenje sreće u državi.

Još uvek nemamo kompletno objašnjenje dobrog i lošeg zakona. Da bi ga kompletirali i videli njegovo mesto kod Hobsa, potrebno je da razumemo zašto su i kako su dva kriterijuma dobrog zakona komplementarni.

Jasnost zakona se „ne sastoji toliko u rečima samog zakona, koliko u objavljivanju razloga i motiva zbog kojih je zakon donet. To će reći u onome što nam pokazuje smisao zakonodavčev...“ (*Levijatan* 30: 336). Dobri zakoni, otud, moraju imati „preamble“, moraju biti praćeni objašnjenjima kako bi se razumeli. Pretpostavljajući da je zakonodavac uspeo u navođenju razloga „zbog kojih je zakon donet ... a kad je smisao zakonodavčev poznat, onda se zakon lakše razume ako je izražen u malo nego ako je izražen u mnogo reči“ (isto). Zašto je to tako? Zašto ne bi jasnost zakona bila uvećana elaboracijom i eksplikacijom? „Jer sve reči mogu biti nejasne, i zato ukoliko je više reči u zakonskom tekstu utoliko je više nejasnosti. Sem toga, kad je mnogo reči, izgleda kao da se time podrazumeva da je van domašaja zakona onaj ko ume da izigra reči. I to je uzrok mnogih nepotrebnih parnica. Jer, kad pomislim kako su kratki bili zakoni starih vremena i kako su postupno postajali sve duži, čini mi se kao da vidim takmičenje između redaktora zakona i parničara ... i čini mi se da su parničari odneli pobedu“ (isto).

Reči su nužne za formulisanje i objavljivanje zakona, te pošto su sve podložne višeznačnostima, a umnožavanje reči odatle

povećava višesmislenost, zakonodavčevi izgledi da dostigne jasnost u zakonima nisu preterano veliki. Ma koliko da je zakonodavac „dobro pročitao čovečanstvo“ i ma koliko da se usavršio u nauci prirodnog prava, ma koliko zadovoljan mogao biti razlozima da misli da je neki zakon nužan, on ne može imati sigurnost da će ti razlozi načiniti i sam zakon jasnim i, otud, ni sigurnost da će unaprediti sreću njegovim proglašenjem. Savršen zakon je nemogućnost, dobar zakon i odatle dobar sistem zakona izuzetno je teško dostići.

V

Ove dalekosežne implikacije u Hobsovoj teoriji vladavine ukorenjene su u temelje njegove misli. Problematici karakter pravljenja dobrog zakona uvećava probleme s kojima se susreću svi oni koji moraju biti zajedno s drugim ljudima. Smešten od Boga u univerzum koji je uveliko lišen značenja i u tesnoj povezanosti s drugim stvorenjima koja su prirodno inteligentna, svako od njih mora stvoriti smisao univerzuma i drugih ljudi koji ga okružuju. U stepenu u kojem on i drugi uspeju u tome, oni moraju naći načine, ponovo uglavnom veštačke, da komuniciraju jedni s drugima.

Ništa u Hobsovoj analizi ne sugerise da ove stvari mogu biti urađene lako ili s trajnim uspehom. Hobsova diskusija o jeziku i njegovim ograničenjima jeste savet razboritosti, a ne očaj. Njegova primena ovih diskusija na zakon ne obeshrabruje suverene da prave što je moguće jasnije zakone za koje drže da su nužni. Svaki zakon, ipak, povećava broj reči koje moraju biti jasne za velik broj ljudi, od kojih mali broj može biti poznat suverenu.

Mnogi od gore spomenutih elemenata sadržani su u Hobsovom razmatranju o „najvećim slobodama podanika“, to jest onih sloboda koje se „zasnivaju na ćutanju zakona“ (*Levijatan* 21: 221). „U slučajevima u kojima suveren nije propisao nikakvo

pravilo, podanik ima slobodu da čini ili da ne čini što on za shodno nalazi“. Ovakvi su slučajevi nužnim načinom veoma brojni: „[P]ošto nikada nije opisano zakonima sve što podanici rade, niti može da bude, zbog raznovrsnosti je neophodno da ima mnogo stvari koje niti su zapovedene niti su zabranjene“ (*Građanin* 13, 15: 141). Ovi su kao prirodna ili ontološka ograničenja vladavine, ne obezbeđuju dovoljno široku slobodu za ljudska bića kako ih Hobs razumeva.

Ostavljajući na stranu kolektivističke i druge moralističke protivnike sreće individua kao svojstveno ljudskog cilja, poznata optužba protiv Hobsa jeste da njegova teorija izoluje pojedince na takav način da isključuje forme saradnje koje su u sebi samima zdrave, kao i da obezbeđuje neophodne zaštite protiv autoriteta i vlasti. Ali, ako je tačno da Hobs oslikava ljudske odnose kao inherentno takmičarske i rizične, nije tačno da misli kako je plodonosna saradnja za ljudska bića nemoguća. Pre će biti da, prema njegovom gledištu, pod pravim uslovima životi ovih stvorenja mogu biti stabilni ali ne beskrajno, u zajednici pre nego usamljeno, umereno konformno ali ne siromašno, i produženi a ne kratki. Dok „nema promišljanja o stvarima iz prošlosti pošto je očigledno nemoguće da se u njima nešto izmeni. Isto tako nema ni u pogledu stvari za koje se zna da su nemoguće ili se misli da su nemoguće“ (*Levijatan* 6: 77), glavni cilj Hobsovog prosuđivanja jeste umanjeње prepreka za takve uslove.

Odgovarajuća primedba je da elementi u njegovoj filozofskoj i empirijskoj psihologiji podrivaju njegovu posvećenost individualnosti. Hobs ponekad predstavlja ljude kao tako podmučle i zavisne od drugih da je individualnost sve pre nego nezaštićena od njihovih hirova. „Vrednost“, „dostojanstvo“, „čast“, „dostojnost“, „slava“ i slično, to jest najvažnije komponente naše moći da dostignemo sreću, nisu „apsolutne, već predstavlja[ju] stvari koje zavise od potrebe i od rasuđivanja drugih ljudi“.

Shodno tome, naša istinska vrednost „ne iznosi više no što drugi smatraju“ (*Levijatan* 10: 102).

Želje mogu biti zadovoljene samo vrednovanjem drugih, iako hlab u našim prirodama, varira u intenzitetu od osobe do osobe i odatle je pod našom kontrolom. Mi takođe imamo naša „mišljenja“ i „mudrost“. Ako ona nisu u potpunosti nezavisne od vrednovanja drugih, zavisne su od vrednovanja nekolicine drugih i stoje, pa čak mogu biti i ojačana suprotstavljenim sudovima drugih. Iz ove perspektive, učešće u politici je podložno kritici. Ono maksimizira našu izloženost i zavisnost od procena drugih. Ma kakve da su naše reakcije na Hobsovu karakterizaciju politike dajući razloge protiv učešća u politici, a za alternativne oblike, on implicira da možemo, i tvrdi da treba da smanjimo zavisnost od vrednovanja drugih, da možemo i da treba da povećamo zavisnost od nas samih.

Literatura

Brandon, Eric „Hobbes and the Imitation of God“, *Inquiry* 44 (2001): 223–261.

Cameron, Kevin *The Sovereign Displacement of Certainty: Language and Political Association in Hobbes's Leviathan*, Ph.D., University of Albany, State University of New York 1999.

Chappell, Vere (ed.) *Thomas Hobbes*, New York: Garland Publishing 1992.

Condren, Conal *Thomas Hobbes*, New York: Twayne Publishers 2000.

Gauthier, David „Hobbes: the Laws of Nature“, *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (2001): 258–284.

Hilmar, Pabel M. „'Give to Caesar That Which is Caesars': Hobbes's Strategy In the Second Half of *Leviathan*“, *Journal of Church & State* 35 (1993).

Hobz, Tomas *Levijatan*, drugo izd., Niš: Gradina 1991.

—*Čovek i Građanin*, Beograd: Hedone.

- Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an Interpretation of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Hull, Gordon „Against This Empusa:’ Hobbes’s *Leviathan* and the Book of Job“, *British Journal for the History of Philosophy* 10 (2002): 3–29.
- Jesseph, Douglas M. „Hobbes’s Atheism“, *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002): 140–166.
- Korošec, Gorazd „Vloga pojma boga v Hobbesovom *Leviathanu*“, *Filozofski vestnik* 20 (1999): 75–94
- Kraynak, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- Miller, Ted H. „Thomas Hobbes and the Constraints that Enable the Imitation of God“, *Inquiry* 42 (1999): 149–176.
- Nauta, Lodi „Hobbes the Pessimist? Continuity of Hobbes’s Views on Reason and Eloquence Between the *Elements of Law* and *Leviathan*“, *British Journal for the History of Philosophy* 10 (2002): 31–54.
- Schmitt, Carl *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Westport, London: Greenwood Press 1996.
- Skinner, Quentin *Visions of Politics; volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Strauss, Leo *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Chicago: University of Chicago Press 1959.
- Waskan, Jonathan „De facto legitimacy and popular will“, *Social Theory & Practice* 24 (1998): 25–31.