

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

Aleksandar Dobrijević

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Vladimir Milisavljević

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

ISTORIJA I PRAVDA KOD HOBZA

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

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

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

političko jedinstvo posmatra „kao da je ukinuto“ (Hobbes 1839: II, xiv). Ako postoji neki fenomen istorijske stvarnosti koji odgovara ovakvom gledištu, onda tu svakako nije reč o fenomenu istorijskog nastanka države, koji se gubi u pradavnoj prošlosti, već o građanskim ratovima, koji suspenduju svaku legitimnu javnu vlast – dakle, o pojavi čiji je Hobz bio i savremenik i svedok, i koja je obeležila čitav njegov život.

Da li to znači da Hobzova koncepcija pravde ima ovaj isti racionalistički i aistorijski karakter? Najizrazitiju crtu te koncepcije svakako predstavlja tvrdnja prema kojoj „pravda“ u autentičnom smislu reči zavisi od društvenog ugovora, odnosno od političke vlasti. Prema Hobzu, nema ni pravde ni nepravde pre osnivanja države i uspostavljanja građanskog društva. U tom smislu može se reći da je Hobzova teorija pravde funkcija njegove teorije suverenosti. Kao što se to tvrdi u jednom slavnom Hobzovom stavu, zakon ne čini istina već vlast (*auctoritas, non veritas facit legem*); još i danas se Hobzu, koga su njegovi protivnici opisivali kao „zver iz Malmsberija“, prigovara da je hteo da svede pravdu i pravo na prostu zapovest suverena.²

Ipak, upravo zbog ovog suštinskog odnosa između suverenosti i pravde, Hobzov pojam pravde daleko je od toga da bude apstraktan ili čisto teorijski. Tome je razlog već i činjenica da na svetu ne postoji neka jedinstvena suverena vlast koja bi mogla služiti kao osnova za jedan univerzalistički pojam pravde. Naprotiv, postoji mnoštvo suverena, i njihove „pravde“, koje su međusobno nesaglasne, neizbežno dolaze u sukob. Kako će se pokazati, upravo svest o neizbežnosti tog sukoba otvara Hobzovu koncepciju pravde za jedno autentično iskustvo istorije.

Već ovo početno razmatranje pokazuje da je možda potrebno dodati neke nijanse antitezi između „pravde“ i „istorije“ od

² Za ilustraciju ovog dominantnog pravca tumačenja, v. Hefe 2008: 35.

koje se često polazi u tumačenju Hobza. Pre svega, sasvim je očigledno da je Hobz u svojim tekstovima izneo izvesnu koncepciju istorijske nauke. Uprkos tome što ta koncepcija na prvi pogled nije povezana sa pitanjem pravde, ona zaslužuje da bude razmotrena. To znači da je neophodno odrediti mesto istorije u sklopu Hobzovog filozofskog projekta, a pre svega rasvetliti njegov odnos prema savremenom humanizmu i skepticizmu – tradicijama koje su na odlučujući način određivale razumevanje istorije u Hobzovo vreme, a koje su i inače bile od izvanrednog uticaja na formiranje njegovog mišljenja (1). Polazeći od ovih rezultata otvara se pristup problemu pravde i kontraktualističkom rešenju³ koje mu je dao Hobz, pri čemu je posebno važno prepoznati i izdvojiti empirijske ili činjeničke momente koji ulaze u Hobzovu, navodno čisto filozofsku ili racionalnu „konstrukciju“ političke i društvene stvarnosti (2). To će nas, konačno, dovesti do pitanja o načinu na koji je istorija – sada u dvostrukom smislu te reči, u kojem ona označava kako *res gestae*, tako i *historia rerum gestarum* – stvarno prisutna u Hobzovom mišljenju, i dozvoliti nam da u njemu nazremo jedan pojam pravde koji je bliži istoriji nego što to može da uvaži čisto kontraktualističko tumačenje Hobzovog dela (3).

1.

Hobz se bavi pitanjem o tome šta je istorija na veoma opštem filozofskom i epistemološkom planu. Ali, kao što je poznato, njegov sud o istoriji po pravilu nije blagonaklon. U IX po-

³ Ovdje prenebregavamo već ustaljenu praksu svrstavanja Hobzove teorije u tzv. *kontraktarijanistički*, a ne *kontraktualistički* model društvenog ugovora (pri čemu se potonji obično izjednačava sa Ruso-Kantovim modelom). Pošto je takva terminološka distinkcija opravdana jedino u kontekstu komparacije različitih modela društvenog ugovora, što nije u domenu ovog rada, zadržali smo termin *kontraktualizam* kao uopšteni ekvivalent *teorije* društvenog ugovora.

glavljju knjige *Levijatan* Hobz razlikuje dve vrste saznanja (*knowledge*): saznanje činjenica, i saznanje sleda zaključivanja od jedne tvrdnje na drugu (*knowledge of the consequence of one affirmation to another*), koje opisuje i kao „uslovljeno“ saznanje. Po njemu, samo ova poslednja vrsta saznanja zaslužuje naslov nauke. Naprotiv, istorija se kod Hobza definiše samo kao „popis saznanja činjenica“ (Hobbes 1839: III, 71). Cilj istorije jeste da utvrdi i iznese činjenice, koje su, po definiciji, singularne. Prema tome, istorija je i za Hobza – kao, uostalom, i za Aristotela – po svom epistemološkom statusu inferiorna u odnosu na prave nauke.

S druge strane, pojam istorije kao „popisa saznanja činjenica“ u jednom pogledu je širi od onog kojim danas operišemo. On ne obuhvata samo političku istoriju, ili čak istoriju ljudskih stvari uopšte, već i „prirodnu istoriju“. Takav pojam istorije bio je uobičajen u Hobzovo vreme, i možemo ga naći kod njegovih savremenika, na primer, kod Bekona (Bacon) (upor. Schuhmann 2000: 10–11, i Sorell 2000: 83–84). I zaista, prirodna istorija je, ništa manje od političke, proučavanje činjenica. Distinktivno obeležje političke ili „građanske“ (*civil*) istorije pre stoji u vezi sa „teorijom akcije“ – njen predmet su voljni postupci ljudi koji žive u državi – dok prirodna istorija proučava činjenice koje ne zavise od ljudske volje, kakve su „metali, biljke, životinje, oblasti i slično“. Ovakva razdeoba „istorije“ zasnovana je u Hobzovoj materijalističkoj metafizici: ona odgovara njegovom temeljnom razlikovanju „tela“ (*bodies*) na dve vrste, na „pirodna“ i na „veštačka“ ili „politička“ tela.

Već u svom prvom objavljenom tekstu, u predgovoru za Tukididovu *Istoriju peloponeskog rata*, Hobz pripisuje građanskoj istoriji jedan precizan cilj: njen glavni zadatak sastoji se u tome da ljude „pouči i da im, saznanjem radnja koje su se odigrale u prošlosti, omogući da se u sadašnjosti vladaju razborito, a smotreno s obzirom na budućnost“ (Hobbes 1839: VIII, vii). Hobz,

dakle, shvata istoriju kao zbirku iskustava iz prošlosti čija je funkcija da nam pomogne da izgradimo našu budućnost. Ovakva koncepcija, karakteristična za humanizam, koji se inspiriše Ciceronovim pogledima, takođe je raširena u Hobzovo vreme. Ako nas istorija može poučiti, tome je razlog što nam saznanja o ranijim ljudskim činovima daju ključ za razumevanje načina na koji će oni u sličnim okolnostima postupati u budućnosti (Rogers 2000: 78). Međutim, takva koncepcija istorije izlaže se jednoj velikoj metodološkoj teškoći, koje je Hobz sasvim svestan. Istorija se služi induktivnom metodom, a upravo u tome leži i njena slabost. Saznanja do kojih dolazimo indukcijom ne idu dalje od verovatnoće. Istorija je nepouzdana jer se oslanja na „primere“, koji se ne mogu izjednačiti sa dokazima (Hobbes 1839: II, 129; III, 583; upor. Schuhmann 2000: 8). Zato se i sam Hobz pri izgradnji svojih teorija služi istorijskim primerima sa umerenošću i oprežnošću.

Još jedan Hobzov prigovor na račun istorije odnosi se na način na koji se ona služi jezikom. Istorijsko pripovedanje obiluje metaforama, koje bi, kako Hobz smatra, trebalo prognati iz jezika nauke, koji treba da bude vođen idealom strikne jednoznačnosti svojih termina. Ovaj argument, koji istoriju približava retorici, otkriva nam jednu karakterističnu crtu Hobzovog razumevanja ove nauke: on svedoči o humanističkom poreklu Hobzove koncepcije istorije. Istorija, kako je Hobz shvata, predstavlja deo nasleđa klasične antike. Međutim, Hobzova „politička nauka“ okreće se upravo protiv tog nasleđa. To je razlog zbog kojeg ona u Hobzovom naučnom projektu ima dvosmislen i problematičan položaj. Moralna i politička nauka je saznanje o „sledu zaključivanja“, to je racionalna nauka. Ali, ova nauka prirodno je usmerena na istoriju, koja joj daje materijale za njena istraživanja. S druge strane, istorija ima značajne metodološke nedostatke. Ona sa sobom nosi čitav jedan skup pretpostavki i vrednosnih sudova koje Hobzov naučni projekat nastoji da dovede u pitanje. Tu

je pre svega reč o izvesnom moralnom idealizmu, tj. o idealizovanom viđenju područja politike, u kojem republikanska i građanska vrlina imaju pretreranu ulogu. Za Hobza, začetnik i glavni predstavnik takvog shvatanja istorije je Aristotel, a među Rimljanima Ciceron. Hobzovo insistiranje na definiciji istorije kao proučavanja *činjenica* nema, prema tome, čisto logičko značenje. Prema toj definiciji, istorija se ne suprotstavlja samo nauci u pravom smislu reči, već i fiktivnoj, idealnoj ili „retoričkoj” istoriji.

To jasno pokazuje Hobzovo razmatranje kritike Tukidida koju je izneo Dionisije iz Halikarnasa, kritike koja se zasniva upravo na klasičnoj koncepciji o najboljem načinu pisanja istorije. Prema Hobzu, većina merila za izvrsnost istorije koje Dionisije nabroja, kakvi su, na primer, plemenitost predmeta i izraza, ne spadaju u istoriju već u „retoriku”. Posebno, Hobz napada listu „dužnosti” (*offices*) istoričara koju je Dionisije sačinio, na kojoj se nalaze, pored formalno-retoričkog nastojanja da se kod čitaoca izazove dopadanje, i moralni kvaliteti autora kao što su njegova ljubav prema otadžbini, pa i spremnost da se, ako je potrebno, prikriju istorijske činjenice koje bi mogle naneti štetu njenoj časti (Hobbes 1839: 23–30). Prema Hobzu, naprotiv, u istoriji nema mesta za patriotizam ili građansku vrlinu; u tom delu, on sledi istorijski realizam jednog Tacita, koji je tvrdio da se činjenice moraju razumeti i opisati bez srdžbe ili pristrasnosti (*sine ira et studio*); istoričar mora da vodi svoju naraciju tako da „ne izazove naklonost ili odbojnost (*affection or aversion*)“ (Hobbes 1973: 106–107; navedeno prema Schumann 2000: 5).

Upravo Tukididovo i Tacitovo ime reprezentativni su za promenu odnosa moderne Evrope prema filozofskom i političkom nasleđu antičkog doba, promenu do koje je došlo krajem 16. veka. U ovo doba događa se jedan antiaristotelovski preokret u modernom mišljenju, koji je inspirisan novim skepticizmom ili stoicizmom, koji će dovesti u pitanje univerzalistička ubeđenja i poverenje u idealne vrednosti klasičnog sveta, pogotovo kada je reč

o etici i politici. Ričard Tak (Tuck) je pokazao da je jedan od centara ovog intelektualnog preokreta bila Venecija, grad koji je stekao neposredno iskustvo o propadanju „republika“ na antički način – kakva je bila firentinska – koje su završile time što su potpale pod špansku dominaciju. Ovde su republikanski moral i politika bili opovrgnuti u praksi, faktičkom pobedom imperijalizma. To iskustvo imalo je, kako izgleda, ogroman uticaj na rođenje moderne politike. Ono je duhove približilo Tukididu i Tacitu i njihovom načinu pisanja istorije, koji je lišen moralističkih iluzija. Čitanje ovih autora bilo je veoma značajno i za Hobza, posebno u njegovom „humanističkom“ periodu (Tuck 2002: 5–14).

U svom osporavanju univerzalističkih ideala Hobzovi savremenici su se uveliko inspirisali Montenjevim (Montaigne) *Esejima*. Jedan od glavnih argumenata kojim su se autori naklonjeni skepticizmu suprotstavljali univerzalističkim pretenzijama svojih pretходnika sastojao se u isticanju prostorne i vremenske relativnosti običaja i zakona, kao i etičkih i političkih pojmova: „Kakva je to istina koju ove planine ograničavaju, a koja je laž za svet koji se nalazi s druge strane? (Montaigne 1972: II, 262)“ Paskal (Pascal) preuzima ovu ideju od Montanja, kada u jednom poznatom fragmentu piše: „Tri stepena više od pola preokreću čitavu pravnu nauku; jedan meridijan odlučuje o istini; nakon nekoliko godina važenja, osnovni zakoni se menjaju; pravo ima svoje epohe, ulazak Saturna u sazvežđe Lava nam određuje postanak nekog zločina. Lepe mi pravde koju ograničava neka reka ili planina! Istina s ove strane Pirineja, s one strane zabluda” (Pascal 1967: 138).

Kao što ovi citati pokazuju, skeptički argument pogađa tobožnju univerzalnost pravde i zakona. Kao i Paskal, i Montanj dovodi u pitanje tu univerzalnost u jednoj perspektivi koja nije samo geografska ili teritorijalna, već i istorijska: „Ništa nije podložnije stalnim potresima nego zakoni. Otkako sam rođen, video sam kako se tri ili četiri puta menjaju zakoni Engleza, naših sušteda, ne samo u predmetu politike, koju ljudi hoće da poštede

stalnosti, već i u najvažnijem predmetu koji uopšte postoji, naima u religiji”. Prema Montanju, u relativnosti običaja prema oblastima i epohama, preokreće se sama suština pravde: „A ovde kod nas, viđao sam kako neka stvar koja je bila kažnjavana smrću postaje zakonita; a nama, koji takvima smatramo druge, može se desiti, u skladu s neizvesnošću ratne sreće, da jednog dana budemo krivi za ljudsku i božansku uvredu veličanstva, pošto naša pravda pada na milost i nemilost nepravde, i pošto, nakon nekoliko godina važenja, dobija suprotnu suštinu (*essence*)” (Montaigne 1972: II, 261–262).

Iz ovakvih razmatranja može se izvesti zaključak da nam ostaje samo da se pomirimo sa takvim faktičkim stanjem stvari. Pored toga, pošto je „suština” pravde nepostojana i nespoznatljiva, svako treba da se „potčinjava zakonima svoje zemlje”. Odatle proizlazi i to da je zakon suštinski arbitrarna zapovest. Štaviše, „pravda” je upravo suprotna „zakonu”. Tu konsekvencu Montanj izričito povlači: „Zakoni uživaju ugled ne zato što su pravedni, već zato što su zakoni. To je mistični osnov njihovog autoriteta, i oni nemaju nikakvog drugog osnova [...] Onaj ko im se pokorava zato što su pravedni, ne pokorava im se s one strane s koje treba da im se pokori“ (Montaigne 1972: III, 360–361; upor. Pascal 1967: 138–140). Konačno, Montanj odbacuje ideju prirodnih zakona, „večnih“ i „nepromenljivih“, koji bi bili „sopstvenom suštinom utisnuti u ljudski rod“ (Montaigne 1972: II, 262). Tako argument različitosti verovanja i običaja dovodi u pitanje svako stanovište koje nekoj kontingentnoj, isuviše ljudskoj pravdi pripisuje univerzalno važenje.

2.

Neosporno je da je relativistički skepticizam igrao značajnu ulogu u formiranju Hobzovog političkog mišljenja. Kako je pokazao Kventin Skinner, Hobz je bio obrazovan u humanističkoj

tradiciji; u mladosti je radio kao sekretar Frensis Bekona, čiji su *Eseji* pisani po uzoru na Montanjeve; između ostalog, on je pomogao Bekonu da neke od svojih *Eseja* prevede, za venecijanske čitaoce, na latinski (Skinner 2004: 43–44; upor. Tuck 2002: 12–13).

Ipak, Hobzov stav prema skeptičkom preokretu bio je kompleksan, kao i Dekartov. Naravno, za njega nije moglo biti reči o tome da se izmeni sud koji je skepticizam doneo o moralnoj i političkoj filozofiji klasične antike; Hobz insistira na pogubnom uticaju antičkih uzora na današnja, moderna shvatanja (upor. Hobbes 1839: III, 666–667). Ali, za razliku od skeptičara, on smatra da je moguća jedna nauka o moralu i politici, i nastoji da tu nauku zasnuje na realistički način, na modelu mehanike koja će za svoj predmet imati ljudske strasti. Zbog toga, međutim, Hobz prihvata i neke od osnovnih termina antičke filozofske tradicije koje je skepticizam odbacio, i pored toga što sasvim transformiše njihovo značenje. Zato se može reći da on inkorporira postavke skeptičke političke i moralne filozofije u sopstveno filozofsko stanovište, ali se ne zaustavlja na skeptičkim zaključcima, već pokušava da polazeći od njih razvije jedan normativni sistem.

To je pre svega slučaj kada je reč o pojmu pravde. Hobz se ne zadovoljava time da, poput Montanja, dovede u pitanje svaku pravdu – ili bar svaku *ljudsku* pravdu – već pokušava da elaborira ovaj pojam na pozitivan način. Istina je, međutim, da ovaj Hobzov novi koncept pravde isključuje njenu apsolutizaciju, i u tome se može prepoznati izvestan kontinuitet sa skeptičkom pozicijom; optužba zbog redukcionizma ili naturalizma koja se tako često upućuje na račun njegove filozofije stoji u vezi s ovom poslednjom osobenošću njegovog stanovišta. Međutim, perspektiva koju Hobz time otvara, upravo zbog toga što dovodi u pitanje dualizam između faktičkog i normativnog plana, od interesa

je za problematiku savremene filozofije (upor. Dennet 1995: 453–460).

Hobzov odgovor na skeptički izazov najpre se sastoji u iznalaženju jednog neospornog principa koji će dopustiti da se zasnuje nauka o politici. Za Hobza, taj princip je čovekova želja da se održi u svome biću, odnosno da očuva svoju prirodu. Ovaj motiv igra važnu ulogu u antičkoj filozofiji posle Aristotela, posebno u stoicizmu i skepticizmu. Hobzova originalnost sastoji se, međutim, u tome što je želju za samoodržanjem uzdigao u „prirodno pravo“ ili „slobodu“, i kao takvu je uzeo za ishodište svoje političke koncepcije. Sledeća definicija čini od Hobza osnivača modernog „prirodnog prava“: „*Prirodno pravo*, koje pisci obično zovu *jus naturale*, jeste sloboda koju ima svaki čovek da koristi sopstvenu moć kako hoće radi očuvanja sopstvene prirode“ (Hobbes 1839: III, 116; upor. Tuck 2000: 109).

Ipak, Hobzov pojam pravde ne može se izvesti neposredno iz ovog „prirodnog prava“. Da bi se on mogao zadobiti, neophodno je razviti implikacije čovekove slobode da čini sve što može doprineti njegovom održanju. Iz ove slobode dosledno proizlazi pravo svakog čoveka da u ovom cilju prisvoji bilo koju stvar. Međutim, na *faktičkom* planu, ovo pravo povlači za sobom mogućnost sukoba među voljama koje ga upražnjavaju, uključujući i njihovu smrt kao krajnju konsekvencu, koja je suprotna samoodržanju kao sadržaju navedenog principa.

Kao što je poznato, nesigurnost koja proizlazi iz prirodnog stanja pomaže Hobzovim individuama da dođu do uvida u neophodnost da odustanu od svoje apsolutne slobode, i ovaj negativni čin – „sporazum“ (*Covenant*) ili „ugovor“ kojim se svako odriče svoje slobode – predstavlja uslov bez kojega nema nečega takvog kao što je „pravda“. Sve to je jasno svakom čitaocu *Levi-jatana*. Važno je, međutim, uočiti da se u Hobzovoj dedukciji već na ovom planu po prvi put pojavljuje i jedan element koji se ne može obrazložiti čisto racionalnim pojmovnim sredstvima: u

stvari, navedena činjenica da mnogobrojne volje, koje nastoje da ostvare apsolutnu slobodu, uopšte ulaze u sukob, nije stvar čisto racionalne konstrukcije, već pre spada u empirijsku ili faktičku odliku ljudske situacije. Iz ove okolnosti proizlaze dalekosežne konsekvence za Hobzov pojam pravde i njegov odnos prema istoriji. Kako će se pokazati, srodni *de facto* momenti pojavljuju se ne samo kada je reč o pretpostavkama Hobzove kontraktualističke pozicije, već i unutar Hobzove razrade ovog stanovišta.

Hobzov pristup problemu pravde je genetički. Da bi se to razumelo, dovoljno je pročitati tekst u kojem je Hobz pokušao da izloži put svoga razvoja u filozofiji morala i politike. U posveti svoje knjige *De cive*, Hobz kaže da je izvorno nameravao da utvrdi pravi smisao definicije pravde kao „postojane volje da se svakome dâ ono što je *njegovo*“; pri tom on, kako izgleda, prihvata to tradicionalno, Ulpijanovo određenje pravde (Hobbes 1839: II, vi). Ali – kaže Hobz u nastavku – on je shvatio da mora, kako bi mogao da izvrši pomenuti zadatak, prethodno da odgovori na jedno drugo pitanje, naime, „odakle potiče to da bilo kô može da kaže da bilo koja stvar pre *pripada njemu* nego *nekom drugom*“. Prema Hobzu, ova mogućnost – koja pretpostavlja međusobnu raspodelu stvari – proizlazi jedino iz dogovora među ljudima, ona nije prirodna činjenica, već rezultat ljudske delatnosti. Rešenje problema pravde sastoji se, dakle, u razjašnjenju prelaza iz jednog stanja u kojem pravda ne postoji – večnoga rata koji ljudi međusobno vode, ili prirodnog stanja – u građansko stanje, u kojem pravda postoji. Iz ovog zaobilaznog puta ispitivanja proizlazi da je pojam pravde suštinski izveden: ne postoji neka „prirodna“ pravda, i ništa nije nepravedno u prirodnom stanju (Hobbes 1839: III, 115; upor. Oakeshott 2000: 49). Uopšte uzev, pojam pravde može da dođe do primene jedino u domenu odnosa koji ljudi međusobno uspostavljaju, jer on pretpostavlja saglasnost njihovih volja. Pojam pravde je artifičijelan, on je rezultat ljudskog umeća, a ljudski izum ili ustanova koja omogu-

čuje pravdu je ugovor. Tako Hobz može da premesti u drugi plan tradicionalnu definiciju pravde od koje je pošao kao i čitavu problematiku koja se vezuje za njega (na primer, aristotelovsku razdeobu pravde na komutativnu i distributivnu – upor. Hobbes 1839: III, 137–138); *jedino zbog toga* što se pravda sastoji u poštovanju ugovora, „pravedno“ je dati svakome onome što mu pripada.

Ipak, ovim poslednjim korakom još uvek nije sve obezbeđeno. Doduše, ne može se sporiti da je pravedno poštovati ugovore i držati svoja obećanja, i zapovest da se to čini za Hobza zaista predstavlja prirodni „zakon“ (Hobbes 1839: II, 29–30). Ali, prema Hobzu, to nije i zakon u pravom smislu reči. Kao što on često podvlači, definicija pravde kao poštovanja ugovora nije sama za sebe dovoljna: da bi se pravda učinila efikasnom – tj. da bi se kod strana ugovornica obezbedilo poštovanje ugovora – neophodno je uspostaviti jednu vlast koja raspolaže sredstvima prinude. Zato se pitanje o pravdi ne može razdvojiti od pitanja o stvaranju države. Ovaj argument pretpostavlja još jedan „faktički“ momenat koji ulazi u Hobzovu „racionalnu“ konstrukciju: to je, u Paskalovim terminima, neophodnost da se sila „udruži“ sa pravdom (Pascal 1967: 151; 155). Uostalom, kada se jednom prihvati neophodnost sporazuma, ovaj momenat može se lako opravdati, i stvar upravo tako stoji kod Hobza: čin kojim se ljudi koji najpre žive u prirodnom stanju odriču svoje prirodne, apsolutne slobode istovetan je sa prenosom te slobode na ličnost budućeg suverena, tj. sa „autorizacijom“ njegove apsolutne vlasti. Svakako, činjenica da suverena vlast, koja bi trebalo da jemči za ugovor, dobija svoju egzistenciju tek samim zaključenjem ugovora, povlači za sobom specifične probleme, a ti problemi su možda i nerešivi (Tuck 2002: 78–80). Ipak, tek ovakvo objašnjenje dopušta da se Hobzova kontraktualistička koncepcija pravde poveže sa njegovim temeljnim jusnaturalističkim principom: bu-

dući građani odriču se svojih prava u prilog suverena upravo radi očuvanja svoje egzistencije.

Ovakvo opravdanje suverene vlasti dozvolilo je Hobzu da reinterpretira centralne teme skeptičke filozofije u novom svetlu, pa i da ih preuzme u sopstvenu koncepciju – da ih razume ne više, kao što je to bio slučaj kod Montenja, kao prepreke koje čine nemogućim ostvarenje autentične pravde, već kao pravi izraz njene pozitivne suštine. Pošto suverenost pretpostavlja autorizaciju ili saglasnost podanika, sve zapovesti suverena su pravedne, pod jednim ograničenjem da ne smeju ugrožavati njihovo pravo na život. Zakon je po definiciji „zapovest suverena“; dakle, zakon ne čine niti istina niti pravda, već sama suverena vlast (upor. Hobbes 1839: III, 250–251). Pored toga, pošto pravda uvek pretpostavlja postojanje zakona, pitanje pravde se uopšte ne može postavljati *in abstracto*. Konačno, Hobz preuzima, i to kao pozitivno određenje pravde, misao o „mističnom osnovu“ vlasti zakona, kojom je Montenj hteo da istakne njihovu nasilnost i proizvoljnost: „pravednim treba nazvati onoga ko čini pravedne stvari zato što to nalaže zakon“ (*who doth just things because the law commands it*) (Hobbes 1839: II, 33; kurziv autorâ). Ni sama (subjektivna) pravednost nije ništa drugo do „volja da se potčinjavamo zakonima“ (Hobbes 1839: II, 314).

3.

Pokazalo se kako je istorijsko iskustvo bilo važno za nastanak i razvoj Hobzove političke filozofije. Ipak, postavlja se pitanje ne čini li Hobzova politička nauka, kada je jedanput već dovršena, tu istu istoriju suvišnom?

„Faktički“ aspekti koje smo pokušali da označimo na različitim planovima Hobzove teorijske pozicije objašnjavaju značaj prisustva istorije u njegovom mišljenju. To prisustvo je posebno vidljivo u Hobzovoj knjizi koja ima u najvećoj meri istorijski ka-

rakter, u njegovom *Behemotu*, koji se bavi građanskim ratom u Engleskoj. To Hobzovo delo, koje bi se po mnogo čemu moglo uporediti sa Tukididovom *Istorijom peloponeskog rata*, predstavlja „istorijski“ pandan njegovog *Levijatana*. Pa ipak, u Hobzovim spisima istorija je nešto drugo nego polje primene principa nauke o moralu i politici; ona je svakako mnogo više od puke „laboratorije“ ove nauke, kako se o njoj izrazio jedan Hobzov tumač (Borot 1996: 325). Važnost istorije u Hobzovom mišljenju ne ograničava se, dakle, na njegove istorijske spise. Naprotiv, sama istorija povratno je delovala na različita čitanja *Levijatana*, pa čak i na filozofsku poziciju njegovog autora.

Koncepcija suverenosti razvijena u *Levijatanu* isključuje svako teološko legitimisanje državne vlasti. Iako brani monarhiju Stjuarta (Stuart), Hobz odbija svako upućivanje na božansko pravo engleskih kraljeva. Međutim, teorija autorizacije koju Hobz izlaže u ovoj knjizi ne dopušta da se formuliše jednoznačno rešenje za problem oblika vladavine. *Levijatan* donosi jednu opštu teoriju suverenosti, ali ne daje konkretan odgovor na goruće pitanje – ko je suveren, monarh ili parlament? Potreba da se odgovori na ovo pitanje je razlog zbog kojeg Hobz uvodi istorijsku dimenziju u svoje izlaganje: odbacujući dominantno gledište prema kojem su članovi parlamenta jedini legitimni „predstavnici“ engleskog naroda, on se poziva na kontinuitet nasleđa koje tadašnje Stjuarte povezuje sa dobrom normanskog osvajanja Engleske (Hobbes 1839: III, 172–3). Teza da je taj argument kompatibilan sa Hobzovim kontraktualizmom, a prema tome i sa njegovom teorijom pravde, u literaturi je branjena na uverljiv način; međutim, ako ova kompatibilnost zaista postoji, ona pokazuje da Hobzov kontraktualizam nije zasnovan samo na čisto racionalistički, već i na istorijski način (upor. Baumgold 2000: 25–43).

Ovaj zaključak potvrđuje se na još jednom aspektu Hobzove pozicije – na stanovištu koje je on formulisao na kraju *Levijatana*, u „Pregledu i zaključku“ ovog dela, koje je dalo povoda da

se govori upravo o „*de facto* obrtu“ („*de facto turn*“) u njegovoj filozofiji. Za razliku od neke striktno kontraktualističke teorije, u ovom tekstu se tvrdi da podanici duguju poslušnost samo onoj vlasti koja je sposobna da ih efektivno štiti i brani, i da njihova obaveza na poslušnost prestaje od trenutka kada ovaj uslov više nije ispunjen. Ovde Hobz pitanje o legitimnosti nekog političkog režima vezuje za kriterijum reciprociteta, tj. „uzajamnog odnosa između zaštite i poslušnosti“ (Hobbes 1839: III, 713–714). U trenutku kada je *Levijatan* objavljen (1651), ova poslednja formula bila je uobičajena kod Kromvelovih (Cromwell) pristalica. Zbog toga su pripadnici rojalističke stranke svrstali Hobza na stranu *Engagement Theorists*, koji su ovim argumentom dokazivali legitimnost Kromvelove republike. Ovde nije mesto da se dà definitivan odgovor na teško pitanje da li koncepcija iz „Pregleda i zaključka“ povlači za sobom stvarni diskontinuitet u Hobzovom mišljenju, i da li je ona rezultat „adaptacije“ njegovih ideja Kromvelovom režimu.⁴ Verovatnije je da ona samo jasnije ističe upravo one „*de facto*“ aspekte Hobzove koncepcije koji su u njoj već odranije bili prisutni, kako u spisu *De cive*, tako i u ostatku *Levijatana*. Kao primer se može navesti njegova teorija, izložena u samom korpusu ovog dela, prema kojoj države ne nastaju samo „ustanovljavanjem“ (*by institution*) ili na ugovorni način, već i putem „sticanja“ ili osvajanja (*by acquisition*) (Hobbes 1839: III, 185–186). Kao i koncepcija izložena u „Pregledu i zaključku“, i ova teorija ostavlja mesta da se govori o izvesnoj „empirijskoj“ saglasnosti podanika, koja, uprkos tome što jeste „saglasnost“, više ne može da se bez ostatka svede na ugovor (u tom smislu bi, na primer, bilo pogrešno reći da građani jedne zemlje samim prihvatanjem života pod stranom vlašću „implicitno pri-

⁴ Takvo je stanovište Debore Baumgold u navedenom tekstu (Baumgold 2000). Za kritiku njenog tumačenja, upor. Hoekstra 2004: 36–41, 49–51.

hvataju“ njenu suverenost i preuzimaju obavezu da prema njoj budu lojalni; upor. Schmitt 1988: 293–298).

Tom načinu posmatranja politike, koji je bliži empirijskoj ili faktičkoj istoriji, odgovarao bi i drugačiji pojam pravde, koji izlazi izvan okvira kontraktualistički zamišljene pravde. Svakako, taj drugi pojam pravde nije i izričito tematizovan u Hobzovom delu. Ali, i u njemu se mogu pronaći ukazivanja na jedan širi pojam pravde, koji prevazilazi pravdu koja zavisi od ugovora i pozitivnog prava, i to u pravcu jedne kvazi-prirodne pravde ili, tačnije, pravde koja stoji s one strane granice između prirode i institucije. Najočigledniji primeri takvog pojma pravde kod Hobza su zahvalnost ili pravičnost, odnosno nepristrasnost (*equity*) (Hobbes 1839: III, 138, 142).⁵ Svakako, Hobzova terminologija u ovoj tački nije ustaljena. Međutim, taj širi pojam pravde čini se neophodnim kod Hobza zbog još jednog problema koji njegova pozicija pokreće: i ako se složimo da je zavisnost pravde od suverenosti univerzalni istorijski fenomen, ovakva pravda, koja zavisi od suverenosti – što znači, od posebne suverene vlasti i od njenog zakonodavstva – nije zbog toga i neka „univerzalna“ pravda. Pre svega, ona nam ne daje nikakav princip koji bi nam mogao pomoći da se odlučimo čijoj pravdi u slučaju konflikta treba da damo prednost. U tom smislu, potčinjavanje pravde suverenosti i ugovoru, za koje se Hobz zalaže, ostaje čisto formalno rešenje.

Šta nam dozvoljava da govorimo o jednom širem pojmu pravde kod Hobza, posebno kada je reč o njegovoj koncepciji istorije? Zanimljivo je da se on pojavljuje upravo u Hobzovom tumačenju Tukidida, koga je on smatrao „u najvećoj meri političkim od svih istoričara“ (*the most politic historiographer that ever writ*) (Hobbes 1839: VIII, viii).⁶ U uvodu za svoj prevod Tu-

⁵ U saglasnosti sa ovim shvatanjem pravde, nepravedno bi bilo i sve ono što je suprotno prirodnom pravu, zakonu ili umu; upor. Warrender 1957: 51, 132–3, gde se takođe razlikuju uža i šira pojam pravde kod Hobza.

kididove *Istorije peloponeskog rata* Hobz ispituje još jedan prigovor koji je Dionisije iz Halikarnasa uputio Tukididu, i to povodom njegovog opisa epizode, diplomatske i vojne u istom mah, koja se odigrala između imperijalne Atine i prvaka ostrvskog grada Melosa (Hobbes 1839: VIII, p. xxviii–xxx; Tukidid 1999: 308–314). Mala melska republika nastojala je da ostane neutralna u ratu između Atine i Sparte. Međutim, atinsko poslanstvo uputilo se na Melos da zahteva od njegovih vođa da se opredele, odnosno da se potčine moći Atine, pod pretnjom uništenja grada i smaknuća svih njegovih građana; flota Atinskog saveza već se bila usidrila na domak ostrva i bila je spremna da interveniše. Meljani se brane od ovog zahteva prizivajući pravdu, koja zabranjuje Atinjanima da napadnu jednu državu koja im nije ništa učinila nažao. Atinski poslanici najpre insistiraju da se pravda ne pominje u pregovorima. Ipak, i oni se u stvari pozivaju na jedno određeno shvatanje pravde – naime, na sofističku koncepciju koja poistovećuje pravdu sa razlogom jačega, pred kojim se uvek treba pognuti. Zbog toga se govor atinskog poslanstva na Melosu uzima kao klasičan primer imperijalističke retorike.

Dionisije iz Halikarnasa negodovao je zbog toga što Tukidid predstavlja atinske poslanike kao sagovornike koji odbijaju da uzmu u obzir pravednost stvari za koju se Meljani zalažu, pošto je tako nešto, kako on smatra, „suprotno dostojanstvu države“. Hobz brani Tukidida od ove optužbe ističući još jedanput zahtev da se poštuje stvarna istorija. Zatim, on tvrdi da se način postupanja za koji su se atinski generali opredelili bitno ne razlikuje od drugih akata za koje je atinski narod učinio sebe odgovornim u toku Peloponeskog rata. Konačno, Hobz kaže i to da atinsko poslanstvo, koje je bilo zaduženo da zauzme ostrvo svim sredstvi-

⁶ O Tukididovom melskom dijalogu upor. Volkmann–Schluck 1977: 28–44.

ma, nije imalo ovlašćenje da pre toga izvesti atinski narod o „pravednosti“ stvari koju su branili stanovnici Melosa.

Pogrešili bismo ako bismo ovaj Hobzov argument smatrali pukim odstranjivanjem pitanja o pravdi iz područja politike i istorije. Kada se stvari bliže razmotre, „pravda“ o kojoj atinsko poslanstvo nije ovlašćeno da pregovara nije zbog toga i nepostojeća. Reč kojom se Hobz služi da bi tu pravdu označio je *equity* a ne *justice*. I ovde se, dakle, radi o pravdi u širem smislu reči, koja prevazilazi granice kontraktualističkih shvatanja.

O jednoj „višoj“ pravdi može se, uostalom, govoriti ne samo povodom stava koji brane stanovnici Melosa, već i povodom dvo-smislenog stanovišta na kojem stoji atinsko poslanstvo. Istina je da u svom dijalogu sa Meljanima atinski poslanici čine pravdu zavisnom od prava jačega; oni najpre ne argumentišu s obzirom na pravdu već pragmatički – s obzirom na ono što je, kako oni kažu, u datim prilikama uopšte moguće učiniti, a čemu naša shvatanja o pravdi ne bi smela da protivreče (Tukidid 1999: 309). Međutim, i oni vezuju vlast jačega nad slabijim za jednu „prirodnu nužnost“, koja je sankcionisana večnim zakonom, koji nije samo ljudski već i božanski (Tukidid 1999: 311; upor. Bruell 1974: 14–17). „Normativna“ razmatranja nisu, prema tome, odsutna iz njihovog govora, i argumenti koje oni navode ne mogu se odbaciti kao prosta manifestacija njihovog cinizma. Iako Hobz ne analizira eksplicitno ovaj deo Tukididovog „melskog dijaloga“, koncepcija koja je u njemu izložena mogla bi se dovesti u vezu sa njegovim sopstvenim opisom „uzajamnog odnosa između zaštite i poslušnosti“. I ovaj odnos, naime, ima karakter jedne „nužnosti“ u Tukididovom smislu; prema Hobzu, on se zasniva na „večnom zakonu“ politike, koji kao takav ne može biti nepravedan.

Sve to, naravno, zahteva od nas da budemo svesni da logika nužnosti, o kojoj je ovde reč, može biti zapletena, a njen put zaobilazan. Niko to nije znao bolje od Tukidida: u melskom dijalogu, on je predstavio samo tezu atinskog imperijalizma; ali, tek celina nje-

gove pripovesti o Peloponeskom ratu daje razradu konsekvenci imperijalističke politike. Da li je to znao i Hobz? I danas mu se prigovara zbog toga što je, u svom popisu vrlina koje se zahtevaju kod istoričara i pesnika, stavio pravednost tek na peto mesto (Springborg 2000: 47). I zaista, Hobz nije smatrao da je glavna vrлина istoričara pravednost, već njegova sposobnost da rekonstruiše motive istorijskih aktera. Ovo poslednje se, međutim, može učiniti samo kada se sledi tok istorijske naracije. Hobz se kod Tukidida divi pre svega njegovoj veštini da izabere događaje koje opisuje i da unese određeni poredak u svoju priču (Hobbes 1839: VIII, p. viii). Ipak, moglo bi se reći – parafrazirajući Platona – da je narativna vrлина koju je Hobz toliko cenio kod istoričara upravo onaj rod pravednosti koji je svojstven istoričaru: Hobzova „istorijska“ pravda ima nužan odnos prema naraciji.

Literatura

- Agamben, Giorgio (1997), *Homo sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris: Seuil.
- Baumgold, Deborah (2000), „When Hobbes needed history“, u: Rogers, G.A.J./Sorell, Tom (prir.), *Hobbes and History*, Routledge: London and New York, str. 25–43.
- Borot, Luc (1996), „History in Hobbes’s Thought“, u: Sorell, Tom (prir.) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 305–328.
- Bruell, Christopher (1974), „Thucydides’ View of Athenian Imperialism“, *The American Political Science Review* 68: 11–17.
- Dennett, Daniel C. (1995), *Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin.
- Hefe, Otfried (2008), *Pravda. Filozofski uvod*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Hobbes, Thomas (1839), *The English Works* (1839-1845), London: John Bohn (redni broj toma označen je rimskim brojem; ako su navedene strane numerisane rimskim brojem, označene su malim rimskim brojevima).

- Thomas Hobbes (1973), *Critique du De Mundo de Thomas White*, Paris: Vrin.
- Hoekstra, Kinch (2004) „The de facto Turn in Hobbes’s Political Philosophy”, u: Sorell, Tom/Foisneau, Luc (prir.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford: Clarendon Press, str. 33–73.
- Montaigne, Michel de (1972), *Essais I–III*, Paris: Librairie Générale Française.
- Oakeshott, Michael (2000), *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Pascal, Blaise (1967), *Pensées*, Paris: Delamas et Cie.
- Rogers, G. A. J. (2000), „Hobbes, history and wisdom“, u: Rogers/Sorell (prir.), str. 73–81.
- Rogers, G.A.J./ Sorell, Tom (prir.) (2000), *Hobbes and History*, Routledge: London and New York.
- Schmitt, Carl (1988), *Der Nomos der Erde*, Berlin: Duncker u. Humblot.
- Schuhmann, Karl (2000), „Hobbes’s concept of history“, u: Rogers, G.A.J./ Sorell, Tom (prir.), str. 3–24.
- Skinner, Quentin (2004), *Hobbes and Civil Science (Visions of Politics, tom 3)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorell, Tom (2000), „Hobbes’s uses of the history of philosophy“, u: Rogers, G.A.J./ Sorell, Tom (prir.), str. 82–96.
- Springborg, Patricia (2000), „Hobbes and historiography: Why the future, he says, does not exist“, u: Rogers, G.A.J./ Sorell, Tom (prir.), str. 44–72.
- Strauss, Leo (1953), *Natural Right and History*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Tuck, Richard (2000), „Hobbes and Tacitus“, u: Rogers, G.A.J./ Sorell, Tom (prir.), str. 99–111.
- Tuck, Richard (2002), *Hobbes. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Tukidid (1999), *Peloponeski rat*, Beograd, Prosveta.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1977), *Politička filozofija. Tukidid, Kant, Tocqueville*, Zagreb: Naprijed.
- Warrender, Howard (1957), *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon.
- Zarka, Yves Charles (1999), *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris: Vrin.

Ivan Mladenović

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

HOBSOVO SHVATANJE DEMOKRATIJE¹

Za Hobsa (T. Hobbes) se obično ne smatra da je bio teoretičar demokratije. Pri tome se uglavnom ima u vidu činjenica da je on kako u svojoj teoriji, tako i političkom delovanju, davao primat monarhiji u odnosu na demokratiju, odnosno stajao na strani krune a ne parlamenta. Tako da kada Hobs eksplicitno govori o demokratiji, on je uglavnom poredi sa monarhijom, ukazujući pritom na brojne njene mane. Ovakva slika o Hobsu kao nekome ko nije ponudio neku određeniju teoriju demokratije i ko je na nju gledao u prilično negativnom svetlu, zasniva se pretežno na njegovim shvatanjima koja je izrazio u svom najznačajnijem delu iz filozofije politike, *Levijatanu*, koji je prvi put objavljen 1651. godine. U ovom delu, Hobs zaista navodi brojne mane demokratije u poređenju sa monarhijom i uprkos tome što na više ključnih mesta pominje većinsko glasanje i skupštinu, ne nudi nekakvo celovito gledište koje bi se moglo smatrati njegovom teorijom demokratije.

Zato može delovati iznenađujuće kada Ričard Tak (R. Tuck) interpretira Hobsa kao „sofisticiranog i dubokog teoretičara demokratije“, smatrajući pritom da je „Hobsov doprinos teoriji de-

¹ Ovaj rad nastao je u okviru projekata br. 43007 i br. 41004, koje finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.