

Uzroci sukoba u Hobbesovom prirodnom stanju

Bužleta, Gianni

Master's thesis / Diplomski rad

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:732806>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-26**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



Sveučilište u Rijeci
Filozofski fakultet u Rijeci
Odsjek za filozofiju

Gianni Bužleta

Matični broj: 19151

Uzroci sukoba u Hobbesovom prirodnom stanju
(DIPLOMSKI RAD)

Diplomski studij: Filozofija/Povijest umjetnosti

Mentor: dr. sc. Elvio Baccarini

Rijeka, svibanj 2015.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Osnovne postavke Hobbesove filozofije	2
2.1. Uvod	2
2.2. Hobbesova 'prva filozofija' i svrha znanosti	3
2.3. Hobbesov materijalizam i mehanicizam	4
2.4. Sadržaj 'prve filozofije'	5
3. Hobbesovo određenje prirode čovjeka – psihologija i moralna filozofija	8
3.1. Definiranje čovjeka kao osjetilnog mehanizma	8
3.2. Značaj jezika za Hobbesovu filozofiju	10
3.3. Ograničenja ljudske spoznaje	12
4. Ključni pojmovi Hobbesove političke filozofije	13
4.1. Povijesni kontekst u kojem nastaje „Levijatan“	13
4.2. Hobbes u kontekstu moderne političke teorije	14
4.3. Apsolutna vlast suverena	17
5. Problem interpretacije Hobbesa i njegova metoda izlaganja	18
5.1. Autonomija političke filozofije unutar Hobbesovog filozofskog sustava	18
5.2. Hobbesova znanstvena metoda	20
6. Uzroci sukoba u prirodnom stanju	22
6.1. Definiranje prirodnog stanja	22
6.2. Tri uzroka sukoba u prirodnom stanju: natjecanje, nepovjerenje i slava	23
6.2.1. Natjecanje	23
6.2.2. Nepovjerenje	24
6.2.3. Slava (Gordost)	25
6.3. Objašnjenje konflikta	26
6.4. Jean Hampton – tumačenje konflikta u prirodnom stanju	28
6.4.1. Određenje psihologijskih premisa	28
6.4.2. Instrumentalističko određenje racionalnosti kod Hobbesa	29
6.4.3. Dva uzroka sukoba u prirodno stanju – „rationality account“ i „passions account“	32
6.4.4. Objašnjenje iz kratkovidnosti (shortsightedness account)	35
6.5. Odgovor Hamptoninom tumačenju Hobbesa	36
7. Prirodni zakon - određenje Hobbesove političke filozofije	40
8. Zaključak	47

Literatura	48
Sažetak i ključne riječi	50
Summary and key words	51

1. Uvod

Hobbesov *Levijatan* smatra se najznačajnijim djelom njegove političke filozofije. Središnja teza kako neograničena individualna sloboda znači rat svakog čovjeka protiv svakog drugog, najcitiranija je rečenica u cijeloj engleskoj filozofiji. Stoga ne začuđuje količina sekundarne literature s kojom se susreće pojedinac koji se želi baviti Hobbesovim djelom. Upravo u tome što ne postoji jednoznačan pristup, niti prihvaćeni interpretacijski okvir, nalazi se osnovni problem interpretacije Hobbesove filozofije. Svaki je takav poduhvat, prije svega, rekonstrukcijska zadaća. Kako bi objasnili ključne pojmove Hobbesove političke filozofije kao što su prirodno stanje, prirodni zakoni, društveni ugovor, itd., prvenstveno trebamo odrediti temeljne postavke njegovog filozofskog sustava. Prema tome, u prvom dijelu rada izložit ću ključne elemente Hobbesove prve filozofije, koja je određena njegovim materijalizmom i mehanicizmom. U drugom dijelu ću prikazati Hobbesovo psihološko određenje čovjeka kao osjetilnog mehanizma. Psihološke premise u navedenim poglavljima predstavljaju derivaciju principa iz prve filozofije. Postavit ću pitanje koje se tiče autonomije političke filozofije: Koliko je zapravo moguće reducirati ostale grane znanosti na principe prve filozofije (fizike)? Prema objašnjenju Yves-Charlesa Zarke, kako prirodu mentalnog života nije moguće objasniti pomoću pojmova iz fizike (Sorell, 1996: 77), prihvatit ću ne sistematičan pristup Hobbesu. Središnji dio rada bavi se određenjem uzroka sukoba u prirodnom stanju, gdje ću izložiti interpretaciju koju nudi Jean Hampton pomoću teorije igara. Cilj je ovoga rada opovrgnuti navedeni pristup Hobbesu, gdje su politički principi njegove političke filozofije izvedeni iz njegovih psiholoških premisa, čime je čovjek opisan kao egoističan biološki mehanizam. Pritom ću ponuditi tumačenje Hobbesa u okviru teorije prirodnog prava, koje će se temeljiti na Davisovom određenju prirodnih zakona, kao zakona moralnosti (2006: 344). Potom ću razmotriti zašto Hobbesove prirodne zakone trebamo interpretirati kao moralne zakone, te zbog čega je to važno prilikom definiranja uzroka sukoba u prirodnom stanju. Na temelju teze da čovjek u prirodnom stanju nije čisto prudencijalno biće ili biološki mehanizam, već moralni djelatnik kojeg obvezuje prirodni zakon, zaključiti ću da razum nikada ne može generirati sukob. Međutim, određenje jednoznačne definicije uzroka sukoba pokazati će se teško izvedivom. Iz razloga što uzrok sukoba ne proizlazi samo iz osobe čovjeka, nego iz ukupne situacije koju stvara bezvlašće, poduprijet ću Davisov stav

da je dedukcija stanja „rata“ iz prirodnog stanja previše gruba zato što je Hobbesov argument u *Levijatanu* puno širi od toga (2006: 351-352)

2. Osnovne postavke Hobbesove filozofije

2.1. Uvod

Hobbesova intelektualna pozadina jest raznovrsna. Njegova rana djela u skladu su sa humanističkim učenjem klasičnih jezika Latinskog i Grčkog, kao i klasične književnosti i filozofije. Hobbesovi humanistički, znanstveni i teološki interesi vidljivi su i u njegovoj političkoj filozofiji. Bio je upućen u znanstvena otkrića svoga vremena, na polju optike, mehanike, kemije i astronomije. Sebe je smatrao čovjekom od znanosti, što se očituje u važnosti prirodne filozofije unutar njegovog filozofskog sustava. Inspiriran dostignućima znanosti, svoju filozofiju karakterizira kao mehanicističku i materijalističku. Poznato je da se družio s prestižnim znanstvenicima toga vremena kao što su William Harvey, William Petty i Robert Hooke. Utjecaj koji je znanost imala na Hobbesa očit je ako pogledamo njegova značajna djela *Anti-White* iz 1643. i djelo *De Corpore* iz 1655. Jednaku važnost i priznanje znanosti Hobbes pokazuje i u *Levijatanu* iz 1651 (Newey, 2008: 14). Hobbes je materijalist, skeptik i njegova izgradnja filozofskog sustava karakteristična je za filozofiju 17. st. u Europi.

Hobbes započinje graditi svoj filozofski sustav proučavajući Aristotela, međutim, njegov intelektualni interes u drugom pravcu vode ondašnja znanstvena otkrića. Prema Hobbesovom shvaćanju, znanje proizlazi iz poznavanja uzroka stvari koji su objašnjeni znanstvenom metodom. On odbacuje Aristotelovo shvaćanje prirodne filozofije i prihvaća prevladavajući mehanicistički pogled na svijet, gdje su prirodni fenomeni definirani u terminima kretanja i sudaranja materijalnih čestica. Njegov filozofski projekt obuhvaćao je sustavnu rekonstrukciju znanja na svim filozofskim poljima, redefiniranjem prvih pojmova i odbacivanjem besmislenih definicija koje su koristili skolastičari kao: *netjelesno tijelo*, *netjelesna supstancija* itd. (L, 4.21) ¹. U Hobbesovim djelima, naročito *Levijatanu*, očit je snažan otpor prema skolastičkom nauku i Aristotelovoj filozofiji. Smatrao je da takva učenja obmanjuju ljude, koristeći se pojmovima koji su besmisleni i navode na krive zaključke. Utvrđivanje prvih definicija ili pojmova stvari u središtu je njegovog filozofskog projekta, jer

¹ Navodi iz Hobbesovog djela *Levijatan* izlažu se na sljedeći način: slovná oznaka označuje naslov knjige, broj ispred točke poglavlje, a broj iza nje odlomak unutar poglavlja (prema tome L, 4.21 označava navod iz dvadeset i prvog odlomka, četvrtog poglavlja *Levijatana*). U radu ću koristiti hrvatsko izdanje *Levijatana*: Hobbes, Thomas, 2013.: *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

upravo tu leži početak pogrešnih zaključaka čija je posljedica neslaganje i u konačnici građanski rat. Svi ljudi rasuđuju ispravno ako su im ispravna načela te nitko ne može praviti grešku u geometriji tvrdio je Hobbes (L, 5.16). Time će osnovna zadaća Hobbesove filozofije biti ispravno korištenje jezika kao alata kojim dolazimo do znanja i kojim prenosimo znanje.

2.2. Hobbesova 'prva filozofija' i svrha znanosti

Prema Hobbesu, cilj filozofije jest otkrivanje prvih principa ili aksioma što predstavlja zadaću prve filozofije, tradicionalno zvanu metafizika. On odbacuje pojam „metafizika“ čije značenje „stvari iza prirodnih stvari“ predstavlja nešto natprirodno za što ne postoji mjesto u njegovome shvaćanju prirodnog uma. Prva filozofija mora biti shvatljiva prirodnim razumom i samim time treba obuhvaćati istine koje su demonstrativne. Geometrijska metoda je način na koji se treba odrediti točne definicije - ustanovljavanjem teorema koji su logički derivirani iz istina koje su već ustanovljene i potvrđuju se putem organa osjeta. Hobbes odbacuje bilo kakvu vrstu transcendentnih metafizičkih kategorija i ne dozvoljava govor o nadnaravnim pojmovima koje naš um ne može pojmiti. Na taj način definirana prva filozofija, omogućiti će ispravne definicije za razvoj drugih znanosti kao što su etika, politika itd.

Zaključno, zadaća prve filozofije jest određivanje generalnih i univerzalnih teorema koji mogu biti demonstrirani prirodnim razumom kao što je to moguće u geometriji. Drugi zadatak prve filozofije jest iz prethodno određenih prvih definicija omogućiti temelj za druge znanosti kao što su moralna filozofija i politička filozofija. Možda je Hobbes vjerovao u takav redukcionistički pothvat u pogledu određivanja političkih principa: svođenjem ljudi na osjetilne mehanizme s određenom psihološkom strukturom, opisujući čovjeka pojedinim strastima i averzijama, kao i racionalnim mogućnostima i ograničenjima, pa prema tome određivao odgovarajući oblik vlasti, sve to opisano uz pomoć znanosti fizike. Koliko je zapravo moguće reducirati ostale grane znanosti na principe prve filozofije (fizike)? Pitanje je značajno kada govorimo o autonomiji političke filozofije kod Hobbesa.² U odgovoru na ovo pitanje stvoriti će se dvije struje filozofa. Prva grupa zauzima sistematični pristup u interpretaciji Hobbesove filozofije, te u nju spadaju teoretičari kao Jean Hampon, koja će se u objašnjenju Hobbesovih političkih principa oslanjati na njegove psihološke premise i koncepte iz moralne filozofije. U drugoj grupi ne-sistematičnih interpretatora Hobbesa, nalaze se A. E. Taylor i H. Warrender koji smatraju da Hobbesove političke premise ne mogu

² pitanjem ću se baviti u nastavku teksta u poglavlju vezanom za problem interpretacije Hobbesa i njegovu metodu izlaganja.

slijediti iz njegove prirodne filozofije ili teorije psihologije. Prema njihovom tumačenju, argumentacija *Levijatana* temelji se na prirodnom pravu, ideološki vezanom za srednjovjekovnu kršćansku filozofiju.

2.3. Hobbesov materijalizam i mehanicizam

Hobbesova metafizička pozicija najbolje se pokazuje u njegovoj kritici Descartesovih *Meditacija*. Hobbes napada tri točke Descartesove filozofije: 1) postojanje ne materijalne duše, 2) egzistenciju Boga kakvu je Descartes demonstrirao i 3) distinkciju protežne i misleće tvari (Perić, 2011: 130). Hobbes negira pretpotavku o postojanju misleće stvarnosti, jer smatra da je fundamentalna građa univerzuma materija te samim time svi fenomeni uključujući i mentalna stanja materijalne su prirode. U srži Descartesova ontološkog dokaza za postojanje Boga, nalazi se pretpostavka o postojanju urođenih ideja kojima se dolazi do savršene ideje Boga. Hobbes smatra da ljudski um nije u stanju pojmiti apstraktnu ideju kao što je Bog, niti ideju beskonačnosti koju ideja Boga pretpostavlja. Bog se ne može praviti subjektom bilo kakvog razumljivog iskaza, jer sve što si predočavamo jest konačno (L, 3.12). Hobbesov nominalizam u pogledu postojanja univerzalija priznaje imena kao jedine univerzalije koje postoje. Imena ne referiraju ni na što u svijetu, već vrše službu u jeziku time da omogućuju mišljenje i govor. Hobbes prvu filozofiju prazni od bilo kakvih transcendentnih i nadnaravnih pojmova koji ne bi mogli biti obuhvaćeni prirodnim umom. Njegova prva filozofija koja je u srži materijalistička, u svrsi je prirodne filozofije, drugim riječima, Hobbes transformira kategorije tradicionalne metafizike na kategorije fizike (Sorell, 1996: 73). Shvatljiva nam je takva orijentacija ako uzmemo u obzir činjenicu da je Hobbes pripadao generaciji koju je inspirirala revolucionarna znanost Galilea i Keplera. Keplerovo otkriće u optici, koje je pokazalo kompleksnost transformacija koje sudjeluju u kognitivnom mehanizmu, veoma je utjecalo na Hobbesov rad usmjerivši ga u pravcu kreiranja mehanicističke filozofije. Ovakva slika čovjeka prikazana je u samom uvodu *Levijatana*: „Što je srce drugo nego *opruga*? I što su živci drugo do mnoštvo *žica*, a *zglobovi* mnoštvo *kotačića* što pokreću tijelo, upravo kao što je i bila namjera tvorca?“ (L, uvod.1). U skladu s mehanicističkom teorijom, Hobbes karakterizira čovjeka kao materijalno biće/osjetilno biće, automat u kojem kretanja vanjskih predmeta uzrokuju misli, koje su i same kretanja koja se događaju u materijalno-osjetilnom aparatu.

2.4. Sadržaj 'prve filozofije'

Hobbesova prva filozofija obuhvaća koncepte po uzoru na Aristotelove kategorije bića: biće, esencija, materija, forma, kvaliteta, uzrok, posljedica, kretanje prostor, vrijeme i mjesto, što predstavlja pojmove o kojima Aristotel raspravlja u *Fizici* i dijelom u *Metafizici*. Osnovne koncepte koje Hobbes definira u prvoj filozofiji možemo razvrstati prema četiri osnovne operacije: distinkciju subjektivnog i objektivnog reda, razlikovanje egzistencije i akcidencije, osnivanje determinističkog sistema i rasklapanje metafizičkog principa individualnosti (Sorell, 1996: 65).

Hobbes ne posjeduje teoriju spiritualnog subjekta kao Descartes, međutim, definira teoriju subjektivnosti kojom želi učiniti distinkciju između onog što pripada subjektu/promatraču i onoga što pripada promatranom predmetu, u cilju opovrgavanja Descartesovih skeptičkih argumenata. Descartes sumnja u postojanje svijeta s ciljem uspostave fundamentalne nematerijalne prirode uma. U želji da se ogradi od Descartesovog pristupa ovom problemu, Hobbes započinje svoju prvu filozofiju misaonim eksperimentom, te tvrdi: „Najbolji način započinjanja u filozofiji je započinjanje s odsutnošću bića – treba zamisliti prestanak postojanja svijeta“ (Perić, 2011: 132). Ono što preostaje nakon propasti svijeta jest subjekt koji misli, dakle, čovjek koji posjeduje određene osjetilne kvalitete o svijetu koji je postojao. Te osjetilne kvalitete (pr. boje, oblici, veličine itd.) pripadaju subjektu/promatraču, a ne stvarima koje je promatrao. Ideje u promatračevu umu se njemu prikazuju kao da su izvanjske, takve da je njihovo postojanje neovisno o njemu. Teze koje Hobbes iznosi svojim misaonim eksperimentom jesu sljedeće: 1) sigurno je postojao svijet kojeg se subjekt sjeća (negira Descartesove sumnje u postojanje vanjskog svijeta), 2) prostor i vrijeme su imaginarni, dakle pripadaju subjektu i 3) činjenica je da ono što subjekt kao promatrač posjeduje jest znanje o vlastitim predodžbama svijeta, a ne znanje o prirodi stvari. Hobbes želi reći da nešto zovemo tijelom iz razloga što ne ovisi o našem mišljenju, stoga kažemo, da je to stvar koja egzistira sama po sebi. Iz tog se razloga nama predodžbe o svijetu doimaju kao nešto izvanjsko. Subjekt ne može doći do apsolutne istine svojih misli, već samo može govoriti o istinosnoj vrijednosti strukture i sadržaja svojih vjerovanja. Prema Hobbesovom mišljenju, istinito i lažno su atributi govora, a ne stvari (L, 4.11). Uviđamo jasnu granicu kojom je čovjeku unutar Hobbesove teorije zabranjen pristup ontološkoj razini spoznaje. Ono o čemu mi možemo raspravljati i gdje možemo utvrđivati ispravnost i točnost jesu naši sudovi u svijetu ili logičke propozicije. Time je u fokus epistemologije postavljen

jezik i formalna znanost koja određuje njegovu ispravnost – logika. Stoga je jasno zašto je Hobbesu toliko važno ispravno određenje definicija, kao i odnos između znanosti i mnijenja, što će biti prikazano u sljedećim poglavljima.

Hobbes želi odrediti pravu distinkciju između tijela i akcidencije, reinterpreтираjući Aristotelovu filozofiju. Materijalistički jezik ograničava raspravu unutar okvira stvari koje je moguće zamisliti, a to su materijalne stvari, predmeti koji zauzimaju fizički prostor. Jasno je da se radi o fizičkim predmetima kao što su klupe, stolice, ploča, kreda, odnosno svi predmeti koje možemo percipirati koristeći svojih pet osjetila. Sve što si predočavamo jest konačno i da jedino postojanje koje mi kao ljudi možemo pojmiti jest fizičko. Mi nismo u mogućnosti zamisliti ideju okruglog četverokuta, takav izraz ne znači ništa, radi se samo o zvuku. Slično tome, izrazi koje su „voljeli“ koristiti filozofi skolastike kao *ulivena vrlina*, *upuhana vrlina* jednako su besmisleni kao *okrugli kvadrat* (L, 5.21). Za Hobbesa će postojanje biti istovjetno fizičkom tijelu, te su time postojanje i tijelo jedno te isto (Sorell, 1996: 68). Drugim riječima, egzistencija i esencija su jedno te isto i prvo ne predhodi drugome ili obrnuto. Da bi pojasnili kako Hobbes tumači navedene tradicionalne metafizičke termine, trebamo sagledati na koji način je definirano tijelo u njegovoj prirodnoj filozofiji.

U sklopu doktrine o akcidencijama, Hobbes se pita što je to bitak, pr. kada kažemo 'Sokrat je čovjek'. Moramo znati ne samo na koga referira ime „Sokrat“ već i što znači „je čovjek“, odnosno što znači biti čovjek. Apstraktna imena koja rezultiraju iz propozicija kao pr. „esencija stvari“ ne denotiraju ništa, to je posao konkretnih imena. Međutim apstraktna imena denotiraju uzroke konkretnih imena, a ti uzroci naših koncepcija nisu ništa drugo nego akcidencije (Perić, 2011: 135). Za Hobbesa je bitak akcidencija tijela jer čovjek nije u mogućnosti doći do dublje spoznaje prirode stvari. Akcidencija je slučajno svojstvo predmeta pr. biti bijel, biti u pokretu, mirovati, itd., za koje vjerujemo da su u tijelu jer su to različiti načini na koje možemo spoznati neko tijelo. Akcidencije su modeli postojanja tijela, načini na koje neko tijelo postoji. U prvom smislu, način na koji se neko tijelo prikazuje i u drugom smislu način na koji percipiramo neko tijelo (ibid.). Esencija prema tome nije ništa drugo nego akcidencija u smislu u kojemu dajemo konkretno ime određenom predmetu. Hobbes reinterpreтира pojmove tradicionalne metafizike, kako bi stvorio sliku svijeta koja odgovara njegovoj mehanicističkoj koncepciji gdje postoje samo tijela i akcidenti. Materija postaje ime za fizičko tijelo, a forma se odnosi na uobrazilje pomoću kojih mi karakteriziramo neko tijelo.

Reinterpretirajući tradicionalnu teoriju uzrokovanja Hobbes dolazi do determinizma. Od četiri Aristotelova uzroka (materijalni, formalni, eficientni i finalni), zadržao je samo dva eficientni i materijalni. Hobbes interpretira eficientni uzrok kao zbroj akcidenata aktivnog tijela, a materijalni uzrok interpretira kao zbroj akcidenata tijela na koje se djeluje. Oba uzroka, eficientni i materijalni, prema Hobbesovom shvaćanju dijelovi su jednog cjelovitog uzroka. Cjelokupan uzrok Hobbes karakterizira kao dovoljan za produkciju vlastite posljedice ukoliko je posljedica moguća. Cjelokupan uzrok garantira da je uzrok nužan i dovoljan za vlastitu posljedicu. Teorijom nužnosti Hobbes nudi argument za teoriju determinizma (Sorell, 1996: 70).

U skladu s svojim redukcionističkim projektom svođenjem tradicionalnih metafizičkih pojmova na fiziku, logički slijedi rasklapanje metafizičkog principa individualnosti. Princip individualnosti treba pružiti odgovor na pitanje što razlikuje jedno tijelo od drugog, kao i što čini neko tijelo prepoznatljivom cjelinom dok prolazi kroz promijene u vremenu. Objašnjenje individualnosti, kakvo je nudio hilemorfizam koji se pojavio nakon Aristotela, rješava problem definiranjem tijela koje se sastoji od materije i supstancijalne forme. Podijelom prirodnih stvari na vrste supstancijalnom formom, objašnjava se zašto određena vrste imaju određene karakteristike. Pokušaj rješenja problema s formom kao oblikom individualnosti nije prihvatljiv za Hobbesa. Diskrepancija koja se pojavila između materije i forme, usmjerila je Hobbesa da transformira klasičan problem ontološkog principa individualnosti na semantički problem (Perić, 2011: 138). Hobbes tvrdi da kada se pitamo o problemu identiteta, moramo uzeti u obzir sve ono što imena znače. On je u mogućnosti postaviti ovakvu poziciju stoga što je materiji i formi oduzeo Aristotelovska značenja. Drugim riječima, princip individuacije nije više vezan za ontološku konstituciju stvari, već na modele (načine) na koje neku stvar spoznajemo ili imenujemo u vidu akcidenata tijela. Ponovo govorimo o Hobbesovom skepticizmu u pogledu ljudske spoznaje, iz čega slijedi da se pitanje bitka zamijenjuje pitanje što promatrač/subjekt može reći o određenoj stvari, u okviru mogućnosti ljudske spoznaje. Možemo reći da je objektivan princip kao što je bitak zamijenjen subjektivnim iskustvom promatrača, a alat koji nam je potreban za tumačenje istog veže se prije za jezik i filozofiju uma nego za metafiziku.

3. Hobbesovo određenje prirode čovjeka – psihologija i moralna filozofija

3.1. Definiranje čovjeka kao osjetilnog mehanizma

Već u prvom poglavlju *Levijatana* kada govori o prirodi ljudskih misli, Hobbes nalaže kako je izvor svih ideja u osjetu, „ (...) jer ne postoji nijedna zamisao u ljudskoj svijesti koja, u cijelosti ili u dijelovima, nije najprije začeta putem organa osjeta“ (L, 1.2). Osjet je objašnjen u terminima mehanicističke filozofije, te nije ništa drugo nego različita gibanja, jer gibanje proizvodi uvijek samo gibanje (L, 1.4). Hobbes tvrdi: „Otuda, u svim navedenim slučajevima osjet nije ništa drugo do izvorna uobrazba, uzrokovana (kao što sam rekao) pritiskom, to jest gibanjem vanjskih stvari po našem oku, uhu i drugim organima koji su tome namijenjeni“ (ibid.). Iz navedenog možemo zaključiti kako je cjelokupno ljudsko iskustvo svedeno na kretanja u osjetilima, jer ne postoji ideja koja nema svoj začetak u organu osjeta. Dakle, cjelokupan misaoni koncept čovjeka sveden je na osjetilnost. Hobbesov koncept prve filozofije osniva se na senzualnosti koju pretpostavlja elementarnu prirodnost tijela, kretanja i njihovog međusobnog utjecaja. Smatram da Hobbes nije previše optimističan u pogledu kognitivnih sposobnosti ljudi. Prvi razlog je već spomenut, a tiče se ograničenja ljudske spoznaje na akcidenције tijela. Drugi razlog je pogrešivost ljudskog kognitivnog aparata, o čemu će više biti riječi u nastavku teksta. Sada ću se baviti prvim razlogom koji je posljedica nominalizma koji čini kategoriju prirode nestabilnom. Iz navedenog nominalizma slijedi da nismo u stanju reći kakav je svijet po sebi. Za Hobbesa ne postoji nešto što opisuje svijet po sebi, jer ne postoje univerzalna svojstva svijeta. U formaliziranju vlastitih definicija čovjek kreira vlastiti pogled na svijet. Iz nominalizma u pogledu univerzalija proizlazi kako je sve što postoji pojedinačno, te time ne postoji objektivna baza za moral, jer u prirodnim stvarima ne postoji dobro i zlo (L, 6.7). Hobbesova metafizička odluka da nemamo pristup ontološkoj razini spoznaje, kreira skepticizam u pogledu univerzalija, skepticizam u pogledu biti stvari i skepticizam u pogledu postojanja univerzalnim moralnih načela.

Spomenuta objašnjenja su bila potrebna s obzirom na relevantnost te rasprave unutar Hobbesove filozofije politike. Navedene metafizičke i psihološke postavke ograničavaju njegovu moralnu filozofiju čineći je relativističkom.³ Svodeći kategorije dobra i zla na

³ Hobbesova etika je često interpretirana kao subjektivistička što proizlazi iz sistematskog pristupa njegovoj filozofiji, većim dijelom iz njegovih psiholoških premisa. Prema tome shvaćanju „dobro“ je uvijek predmet želje i svoju vrijednost dobiva u odnosu na pojedinca koji tumači to dobro. Međutim, postoje autori koji kod Hobbesa pronalaze objektivnu bazu za moralne norme, kao što su A. E. Taylor i H. Warrander. Autori pokazuju da kod Hobbesa postoje moralne norme koje su spoznatljive razumom i nisu derivat želja. Navedeni argument se

subjektivne kategorije, koje su proizvod mišljenja moralnog djelatnika, *dobro* je određeno kao ono što je predmet nečije želje i subjektive percepcije nekog predmeta. Hobbes tvrdi da ne postoji opće pravilo za dobro i zlo koje bi se moglo uzeti iz same prirode stvari, već samo iz osobe čovjeka (ibid.).

Ljudi na različite načine određuju što je dobro i zlo. Navedeni pojmovi uvijek su u relaciji s tumačenjem uzročno - posljedičnih veza, načina na koji pojedinac interpretira danu stvarnost. Način na koji će pojedinac interpretirati stvarnost biti će određeno njegovom najsnažnijom strasti – nagonom za samoočuvanjem. Sve ljude određuje ovaj osnovni motiv, no ono što ih razlikuje biti će *način* na koji će zadovoljiti isti. Ljudi će imati različita tumačenja sredstava koja će im osigurati samoočuvanje, koja će postati predmetima njihovih želja. Prema tome, nešto što će jedan pojedinac protumačiti kao dobro, drugi bi mogao protumačiti kao zlo, a to tumačenje uvijek je podložno pogrešnom rasuđivanju. Hobbesova epistemologija definira ljudsku spoznaju zatvorenu unutar subjektivnosti vlastite percepcije. Sve predodžbe o vanjskom svijetu nastaju na temelju osjetilne percepcije. Osjetilna percepcija je pogrešiva, „obojana“ strastima, iz čega slijedi da ljudi različito tumače osjetilno iskustvo. Čovjeku nije dozvoljen pristup ontološkoj razini spoznaje pa nije u mogućnosti spoznati neko krajnje dobro, te naziva dobrim ono što je predmet njegove želje.

Upravo zbog materijalističkog definiranja ljudske motivacije, koja je usmjerena prema zadovoljenju najsnažnije ljudske strasti, nagonom za samoočuvanjem, često će se Hobbesa tumačiti kao psihološkog egoista. To je pozicija koja određuje cjelokupno ljudsko djelovanje kao usmjereno prema zadovoljenju vlastitog interesa. U tom pogledu, Hobbesov čovjek je biološki mehanizam kojem je osnovna funkcija samoočuvanje, čak štoviše, svako djelovanje pojedinca usmjereno je prema vlastitom interesu. Takav pojedinac nikada nema empatiju prema drugome ili bilo kakav osjećaj pripadanja društvu koji bi podrazumijevao moralnu obvezu jer je kategorija morala svedena na subjektivno tumačenje dobra. Djelomično, takvo stajalište je usko povezano s radikalnim individualizam kakvog je Hobbes zagovarao, raskidajući tradiciju s Aristotelom koji je definirao čovjeka kao društveno biće. Međutim, ne bi trebali olako Hobbesu pripisati psihološki egoizam, jer kada razmišljamo o načinu na koji opisuje ljudske karakteristike, trebamo imati na umu da je Hobbesu krajnji cilj kreiranje političke teorije, a ne istinsko određenje ljudske prirode. On sigurno nije vjerovao da je takvo

temelji na paragrafima u *Levijatanu* koji imaju deontološki prizvuk (L, 14.7), gdje Hobbes govori o pravima, obvezama, dužnostima, određenju pravde i nepravde, što predstavljaju teorijske elemente etičkog objektizma. Filozofi iz prve grupe prigovoriti će da se proto-Kantovska interpretacija Hobbesa ne uklapa s njegovom materijalističkom psihologijom i materijalističkom teorijom motivacije koja se temelji na željama.

što uspio postići u prvih devet poglavlja *Levijatana*. Smatram da Hobbes želi stvoriti model čovjeka koji će mu poslužiti kao osnova pomoću koje gradi svoju političku teoriju. Takav model ne uzima u obzir naprosto sve ljudske karakteristike, već samo one koje su relevantne u takvom poduhvatu.

Hobbes zasigurno nije smatrao da se principi po kojima je karakterizirao čovjeka odnose na sve ljude, već je dovoljno da ti principi određuju manjinu. Činjenica da određena skupina ljudi posjeduje takve karakteristike, značajna je kada razmišljamo o uzrocima sukoba koji definiraju ljudsku prirodu kao takvu da joj je potreban centralni autoritet, koji je u Hobbesovom slučaju apsolutan suveren. Da Hobbes nije psihološki egoist, postaje očito kada pogledamo definicije strasti u VI. poglavlju *Levijatana* (Sorell, 1996: 162): OGORČENOST je definirana kao „*Srdžba* prema velikim povredama, nanesenim drugima“ (L,6.21) ili DOBROHOTNOST, „*Želja* za dobrim nekome drugome“ (L, 6.22), ili SAMILOST „*Žalosti* zbog nesreće drugih“ (L, 6. 46), itd. Ovim definicijama Hobbes ne ostavlja dojam egoističkog opravdanja motivacije kod ljudi, čak štoviše, te definicije pokazuju da je čovjek empatično biće koje brine za ostale članove što mu omogućuje suradnju ili altruističko ponašanje.

Možemo zaključiti kako nominalizam koji određuje nestabilnu kategoriju prirode i skepticizam u pogledu postojanja univerzalnih moralnih normi, predstavlja dio problema nemogućnosti znanja koji iznosi Hobbesov filozofski sistem. Drugi dio problema tiče se pogriješivosti ljudske spoznaje. U sljedećem poglavlju ponovo ćemo analizirati Hobbesov skepticizam u opisivanju stvarnosti, koji se odražava u opisivanju ljudske prirode, pritom će ljudska priroda biti određena jezikom. Jezik predstavlja djelatnost koja čovjeka razlikuje od ostalih životinja. Međutim, unatoč tome što nas jezik može uzdignuti iznad ostalih bića, pružajući nam mogućnost znanstvenog mišljenja, jednako tako nas može odvesti u pogrešnom smjeru, čime se ljudska spoznaja spušta ispod prirodne racionalnosti.

3.2. Značaj jezika za Hobbesovu filozofiju

Čitav ljudski život određen je inputom osjetila, a ono što razvija čovjekov duh jest jezik. Hobbes pridaje jeziku veliki antropološki značaj. U poglavlju „O jeziku“ u uvodnom paragrafu tvrdi kako je „ (...) najplemenitiji i najkorisniji od svih drugih bio izum jezika, (...) , a bez toga među ljudima ne bi bilo ni države ni društva ni ugovora ni mira, ništa više nego među lavovima, medvjedima i vukovima“ (L, 4.1). Iz navedenog Hobbesovog fragmenta teksta možemo isčitati kako jezik omogućava više prakse (društveni život), koji uzdiže ljude

od ostalih živih bića. Jezik je u tom smislu poistovjećen s razumom, jer nije razum taj koji omogućava jezik, već se stvar odvija paralelno. Jezik omogućava mišljenje i zapravo jezik jest predmet mišljenja: „Netko glup po prirodi tko nikada ne bi mogao naučiti napamet slijed imena brojeva kao *jedan, dva, tri*, može zapažati svaki udar sata i svaki puta kimnuti na to i *reći jedan, jedan, jedan*, ali nikad nije sposoban znati koji sat odzvanja“ (L, 4.10). Jezik je nešto što razlikuje čovjeka od drugih životinja, jer čovjeku nije svojstveno samo razumijevanje u obliku volje, već i pojmova i misli pomoću slijeda ili povezivanje imena za stvari u tvrdnje (L, 2.10). Čovjek kada nešto pojmi u stanju je istražiti sve moguće učinke koje neka stvar može proizvesti, time može spoznati za što sve mu neka stvar može poslužiti. S pojavom jezika, čovjek je u mogućnosti bilježiti veze između uzroka i posljedice i na temelju pojedinačnog iskustva stvoriti pravilo.

Pomoću riječi, čovjek je u stanju svesti zaključke na pravila, što predstavlja moći uma, no, jednako tako čovjek je sposoban za nesuvislost. Prema Hobbesu, uloga jezika je prikladno davanje imena, a uloga razuma je računanje slijeda imena o kojima postoji slaganje. Razum je u mogućnosti povezati imena u tvrdnje, zatim tvrdnje u silogizme iz kojih proizlaze konkluzije, što Hobbes naziva znanost. U petom poglavlju *Levijatana*, Hobbes govori o znanosti na sljedeći način: „I dok su osjet i pamćenje samo znanje neke činjenice koja je nešto prošlo i nepovratno, *znanost* je znanje slijeda i međusobne ovisnosti činjenica“ (L, 5.17). Znanost je definirana kao nešto krajnje pozitivno i humanističko, jer znanost je poistovjećena s ispravnim korištenjem razuma/jezika, drugim riječima, znanost jest razum. Ovime je najbolje prikazan Hobbesov racionalistički ushit i vjera da je razumom moguće postići rješenje političkih problema.

Alat za rješenje društvenih problema Hobbes vidi u znanosti, odnosno ispravnom zaključivanju koje može slijediti samo iz točnih definicija. U središtu rasprave o političkoj filozofiji, za Hobbesa su pitanja razlike između znanosti i pukog mišljenja, kao i ispravne upotrebe jezika. Gledajući zemlje koje su zapale u stanje kaosa u 17. st. Hobbes zaključuje kako je za takvu situaciju odgovorna jedinstvena čovjekova odlika, a to je pogrešno rasuđivanje. Kao rješenje problema Hobbes je ponudio racionalistički argument za konkretnu političku strukturu. Takvo rješenje bi trebalo biti efektivno i točno kao Euklidovi geometrijski dokazi. U svome djelu „Six Lessons to the Professors of the Mathematics“ izričito pokazuje analogiju geometrije i političke filozofije (Hampton, 1986: 2). Ideja jest da je geometrija demonstrativna, iz razloga što su linije i figure iz kojih zaključujemo nacrtane od nas samih. Isto je i sa političkom filozofijom gdje su ljudi ti koji stvaraju državu i određuju političke

principe po kojima će se ona upravljati. Navedenu analogiju u svom istraživanju ističe Jean Hampton i tvrdi da Hobbes ne uspijeva svojom geometrijskom dedukcijom dokazati argument za apsolutnog suverena (ibid.). Ne bih se složio s tumačenjem, kako je Hobbes smatrao da principe pomoću kojih će se voditi politički život moguće realizirati poput geometrijskih dokaza. Nije u potpunosti intuitivno da država čiji je tvorac čovjek, može funkcionirati poput kreiranog geometrijskog nacrt, čiji statični likovi ne djeluju ni po kojem drugom zakonu, nego po geometrijskim teoremima, što ne možemo reći, a kamoli predvidjeti i za čovjeka. U poglavlju koje se tiče Hobbesove metode u znanosti, vidjet ćemo kako Hobbes pokazuje da je ljudsku prirodu (time i političke principe koji će se po njoj voditi) moguće izvesti na način da svatko pogleda u sebe (metodom introspekcije). Da li ovakvo legitimiziranje druge metode u znanosti treba shvatiti kao opadanje Hobbesovog „racionalističkog ushita“ i njegovo priznanje o postojanju granica pri pokušaju formaliziranja ljudske prirode?

3.3. Ograničenja ljudske spoznaje

Hobbes tvrdi da je prosječan čovjek kratkovidan, sklon nepoznavanju uzroka i značenju riječi (L, 11.17 i 18), a s druge strane i kod znanstvenika je toliko čest nesuvisli govor da „...ništa ne može biti tako nesuvislo, a da se ne može naći u filozofskim knjigama“ (L, 5.7). Generalno, kod Hobbesa vlada određena doza skepticizma u vezi racionalnih sposobnosti čovjeka što se i očituje u prvih devet poglavlja *Levijatana*. Većina ljudi ne zna što je ispravno mišljenje. U prvom dijelu *Levijatana* Hobbes pokazuje kako neslaganja među ljudima proizlaze iz razloga što ljudi preuzimaju učenja drugih bez prethodnog ispitivanja i zato što koriste različite pojmove kada govore o istoj stvari. Vrlo često, ljudi su skloni postavljati druge kao autoritete kada se radi o važnim moralnim, religijskim i političkim pitanjima i pritom uzimaju njihova vjerovanja kao istine koje nije potrebno propitkivati. Samim time, ne poznaju uzroke svojih vjerovanja i ne posjeduju znanje, već vjeruju u nešto što je netko drugi rekao.

Vjera u drugoga se za Hobbesa ne može klasificirati kao znanje, jer znanje podrazumijeva poznavanje međusobne ovisnosti činjenica. S druge strane, ljudi daju različita imena za istu stvar zbog razlika u svojim strastima, što ne znači da oni žele u životu različite stvari. Svi ljudi teže osiguravanju ugodnog života, a razlikuju se samo u tome što će na različite načine tumačiti kako doći do toga (L, 11.1). Prema tome, ljudi imaju jednake želje (lagodan i siguran život), ali nemaju jednake predmete želja, odnosno sredstva kojima će to postići. Stoga, ljudi prema različitim predmetima želja na različite načine tumače što je dobro,

a što je loše za njih. Svima nam se stvarnost prikazuje na jednak način, međutim, s obzirom na različita mišljenja, svaka stvar poprimiti će drugačiji značaj u relaciji s našim strastima. Općenito, dva su uzroka neznanja kod Hobbesa: 1) nepoznavanje uzroka i pravila i 2) nepoznavanje značenja riječi. Uzrok sukoba među ljudima izrasta dijelom iz razuma, a dijelom iz strasti. Unatoč tome, razum ima i „dobru“ stranu koja upućuje na moguću suradnju. Ljudi kada su u potpunosti racionalni djeluju u skladu s prirodnim zakonima, dakle u mogućnosti su surađivati. Uvidamo da razum koji može biti uzrok sukoba također može biti i polazište prema rješenju. Zaključiti ćemo da će na istome mjestu „ljudskoj prirodi“, gdje nalazi uzroke sukoba, Hobbes tražiti i ključ njihova rješenja. Moguće rješenje moglo bi upućivati na rješavanje problema neznanja određivanjem točnih definicija. Pod pretpostavkom da su ljudi primarno afektirani osjetilnim podražajima, ključno je regulirati taj „input“ ukoliko želimo izmijeniti ljudsko ponašanje. Rješenje je apsolutni suveren koji će odrediti ispravne definicije, potisnuti egoističnu ljudsku prirodu i omogućiti okruženje u kojem će biti zajamčena sigurnost i pravda.

4. Ključni pojmovi Hobbesove političke filozofije

4.1. Povijesni kontekst u kojem nastaje „Levijatan“

Thomas Hobbes piše svoje najznačajnije djelo političke filozofije - *Levijatan*, u vremenu kada Englesku razara građanski rat, gdje okolnosti u kojima ne postoji centralna vlast stvaraju ozračje nesigurnosti i straha. Taj strah koji proizlazi iz bezvlašća očitava se na svakoj stranici *Levijatana* i svoj formalni oblik dobiva u Hobbesovom definiranju *prirodnog stanja* kao stanja „rata“.

„U takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini plodovi su nesigurni; dosljedno tome, nema ni obrade zemlje, ni plovidbe, niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobne gradnje, oruđa za pokretanje ili premještanje onoga što zahtjeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, slova, društva, a što je najgore od svega, vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski život je usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak“ (L, 13.9).

Od rođenja, Hobbesov život obilježen je strahom. Rodio se 1588. godine u trenutku kada njegova majka dobiva vijest o nadolazećoj španjolskoj armadi koja će napasti Englesku. U svojoj autobiografiji piše: „strah i ja smo rođeni kao blizanci“ (Tuck, 1992: 116).

Hobbesova mladost obilježena je ratnim nemirima koji su bili rašireni diljem Europe. Godine 1640. Hobbes je prisiljen na politički egzil zbog zaoštavanja odnosa između kralja Karla I. i engleskog parlamenta. U trenutku kada je kralj svrgnut s vlasti i pogubljen od strane republikanskih revolucionara, Hobbes je u Francuskoj i nemoćno gleda kako se njegova zemlja raspada u stanje kaosa. Takvi događaji dovode ga do zaključka da život bez vlasti nije vrijedan življenja.

Levijatan je prvi puta izdan 1651. godine. Okolnosti koje su tada kreirale Hobbesov svjetonazor nisu nimalo slične onima danas. U vremenu kada Hobbes formira svoju filozofsku misao, Europom vladaju politički nemiri. Tolerantne liberalne demokracije koje postoje danas, u tadašnje vrijeme bile su nezamislive. Većina zemalja u 17. st. strukturirane su kao aposolutističke monarhije. Rijetke su institucije kao što su Europska unije ili Sjedinjene Američke Države, itd. Također, u Hobbesovo vrijeme nije se razvila globalna trgovina i internacionalna razmjena informacija što uvelike određuje svijet današnjice. Sve u svemu, svijet u kojem je *Levijatan* stvaran nimalo nije sličan svijetu kakvim ga danas poznajemo. Međutim, neke sličnosti postoje i upravo ti elementi osiguravaju važnost čitanja Hobbesove političke filozofije i njezinu aktualnost. U novijoj povijesti, tokom dva svjetska rata, ponavlja se kaos koji je stvoren političkim propadanjima država. U 20. i 21. st. česti su slučajevi gdje *propale države* vode građanske ratove i masakriraju vlastito stanovništvo. Stvarnost modernog čovjeka obilježavaju strahovi od vanjskih prijetnji kao što su teroristički napadi i sl. Očito je da se u pojedinim elementima povijest ponavlja. Građani modernih država žive u strahu za vlastitu sigurnost, a takav strah je u nekim slučajevima utemeljen na činjenici da država nema odgovarajuću izvršnu moć da bi zaštitila svoje građane. Također, mnogi politički problemi kojima se Hobbes bavi, a koji proizlaze iz razloga što ljudi imaju različita mišljenja, vjerovanja i običaje, nisu riješeni u današnje vrijeme. Stoga retorika sigurnosti koju isčitavamo u *Levijatanu* ostaje aktualna i danas u stabilnim i sigurnim liberalnim demokracijama.

4.2. Hobbes u kontekstu moderne političke teorije

Hobbesova politička teorija nije takva karaktera da privlači čitatelja pogledom na to što politika jest ili što bi trebala biti, već suprotno, istraživanjem neizdrživosti života bez vlasti, ukazuje na nužnost centralnog autoriteta. Shvaćanjem čovjeka kao ne društvenog bića Hobbes raskida Aristotelovu tradiciju (L, 17.6). Prirodno stanje u *Levijatanu* je svijet bez politike, jer ne postoje uvjeti za politički (društveni) život. Hobbes ukazuje na ulogu moći

koja je od centralne važnosti u ljudskim odnosima. Želja za moći i stjecanje iste je konstanta koja prestaje samo smrću (L, 11.2). Želja za moći je izazvana željom za očuvanjem, u vidu stjecanja sredstava za postizanje nekog budućeg vidljivog dobra (L, 10.1). Još jedan aspekt moći jest taj da je ona često nevidljiva, kao prisutnost političkog autoriteta kojeg možemo prepoznati putem učinaka koje ima na nas tako što mi poštujemo zakone koje vlast nalaže. Moć i strah su povezani na način da strah proizvodi moć u vidu stjecanja sredstava za očuvanje i obrnuto, moć proizvodi strah u smislu da građani poštuju zakone iz straha od sankcija.

Strah je strast koja je od centralnog značaja za Hobbesovu političku filozofiju. S jedne strane postoji strah u prirodnom stanju, koje je alternativa političkom stanju, a s druge strane postoji strah u političkom društvu – strah od suverena. Hobbes gradi svoj model balansirajući između ta dva „straha“, zaključujući kako je prirodno stanje daleko gora i nepoželjnija opcija od alternative koje je političko društvo. Stoga, ako imamo dobre razloge bojati se prirodnog stanja, iz toga slijedi da imamo dobre razloge preferirati sve što takvo stanje dovodi kraju. Hobbes želi stvoriti dovoljno lošu alternativu političkom stanju koja će ponuditi dobre razloge za opravdanje političke vlasti. Suveren koji predstavlja političku vlast kod Hobbesa jest apsolutni vladar, čija „stravična“ snaga pruža svakome podaniku dovolje razloge da mu je u interesu poštovati zakon, onaj tko ne poštuje zakon, a obvezao se da će ga poštivati, Hobbes naziva *budalom* (L, 15.4). Sudbina pojedinca u Hobbesovom modelu nalazi se između dva pola – životu bez centralne vlasti i životu unutar vlasti koja je u svom tiranskom obliku previše efektivna.

Ključno političko pitanje kod Hobbesa jest tko vlada? Tko određuje definicije ključnih religijskih, moralnih i političkih pitanja? Diskusija o *čudesima* koja se nalazi u 37. poglavlju *Levijatana* naprvu se može doimati kao da nije od političkog značaja, međutim jest (Newey, 2008.: 4). Hobbes tvrdi da ono što će se smatrati čudom ovisi o iskustvu i obrazovanju promatrača: „U tome pitanju ne može svatko za sebe činiti sućem svoj privatni razum ili savjest, već samo javni, to jest razum vrhovnog Božjeg namjesnika“ (L, 38.13). Iz razloga što će različiti ljudi imati različita vjerovanja o tome što se računa kao čudo trebamo autoritet koji će odlučivati o tim pitanjima. Sudovi o čudima trebaju biti predani suverenu, drugim riječima, privatni um se treba podrediti javnome umu.

Ponovno se vraćamo na pitanje razlikovanja znanja i mnijenja, o kojemu u ovome kontekstu odlučuje suveren. Javno mišljenje može postojati samo u okviru onoga što suveren

smatra da predstavlja znanje, koje samim time neće dovesti u pitanje stabilnost države što je i najbitnije za Hobbesa. Sigurnost države je od presudne važnosti, a različita mnijenja su ono što taj element dovodi u opasnost. Međutim, svaki pojedinac i dalje posjeduje slobodu da u svojoj privatnoj sferi vjeruje što god želi, kako tvrdi Hobbes: „Svaki pojedinac uvijek ima slobodu (jer misao je slobodna) vjerovati ili ne vjerovati u svome srcu u djela koja se izdaju za čudesa, već prema tome kako bude vidio korist koja ljudskim vjerovanjima može pridoći onima koji ih svojataju ili ih podupiru, te time nagađati jesu li to čudesa ili laži“ (ibid.). Dakako, Hobbes nije očekivao da će ljudi slijepo pratiti mišljenje suverena i nadao se da se nikada neće suprostaviti njegovome mišljenju u svakoj sferi svoga života, jer to ne bi bilo razumno za očekivati. On smatra da se svaki pojedinac mora pokoriti pred zakonom i na taj način poštivati politička dobra koji mu taj zakon pruža, dok s druge strane u svojoj privatnoj sferi može misliti što god želi. Naglasak je stavljen na očuvanje zakona u svrhu najvažnijeg političkog dobra - sigurnosti.

Politički principi kod Hobbesa su derivirani iz osnovnih načela ljudske prirode. Hobbes najveću važnost pridaje principu vlastitog održanja, što pokazuje u uvodnom poglavlju drugog dijela *Levijatana* „O Državi“: „Svršni uzrok, cilj ili namjera ljudi (koji po prirodi vole slobodu i vlast nad drugima), kod uvođenja ograničenja nad samima sobom (a tako ih vidimo u državama) jest to da smjeraju prema vlastitom održanju, a time i zadovoljnijem životu“ (L, 17.1). Upravo radi tog snažnog impulsa ljudi će ući u političko društvo jer će razum vođen tom najjačom strasti ukazati jasne odrednice mira (definirane prirodnim zakonom). Sigurnost je resurs koji je veoma rijedak u prirodnom stanju, prema tome biti će racionalno odreći se prirodnog prava, prava na sve, u zamjenu za sigurnost koju jamči vrhovna vlast, kako u unutarnjoj politici, tako i od napada neprijatelja izvana. Iako Hobbes na drugačiji način pristupa problemu političkog autoriteta, njegov cilj nije bitno različit od onog modernih liberalnih filozofa, a to je pronalazak principa koji će voditi društveni život, koji će postaviti temelje za čvrstu i stabilnu vladu. Unatoč tome, rijetko tko će u sklopu današnje liberalne političke doktrine moći prihvatiti Hobbesov argument koji se zalaže za aposolutističku vlast suverena. To je jedan od razloga zbog čega se često u literaturi Hobbesa tumači unutar negativne liberalne tradicije⁴ ili ga se postavlja u poziciju „alienation“ teorija društvenog ugovora, kao što je to slučaj kod Hampton (1986: 3). O otuđenju prava se

⁴ Vidi Harrison, Ross, 1993.: *Democracy*, London (3. poglavlje) i Christman, John, 2002.: *Social and Political Philosophy, A contemporary introduction*, London (2. poglavlje)

radi zbog toga što je suveren institucionaliziran kada mu ljudi predaju moć prilikom stvaranja društvenog ugovora.

4.3. Apsolutna vlast suverena

U prvom dijelu *Levijatana*, Hobbes tvrdi kako iz neslaganja proizlazi politički nemir. U situaciji gorljive rasprave, potreban je sudac koji izdaje zakon koji je legitiman i predstavlja vrhovnu vlast, čime se spor rješava. Netko tko iznosi skup političkih odredbi, kao u ovom slučaju suveren, iznosi to s pretpostavkom da taj isti skup predstavlja istinu koju njegova politika provodi. Ovakav stav je konzistentan s tvrdnjom da možemo ciljati na istinu bez da znamo jesmo li je pogodili. Hobbesov cilj je osigurati legitimitet vrhovne vlasti, neovisno o tome jesu li politički principi koje ta vlast provodi istiniti. Ako se ne možemo složiti oko toga što su to moralne istine, onda ćemo žrtvovati traženje istinitosti u svrhu dobivanja političkih vrijednosti. Moramo odabrati jedan set pravila jer ne možemo ništa drugo (Newey, 2008.: 5). Navedeni stav podupire odlomak *O građanskim zakonima*, gdje Hobbes raspravlja o podrijetlu zakona, te tvrdi da to nije „ (...) neko umjetno savršenstvo razuma, stečeno dugim proučavanjem, promatranjem i iskustvom (...) Otuda nije *juris prudentia* ili mudrost podređenih sudaca ono što stvara zakone, već je to razbor onog našeg umjetnog čovjeka, države, i njegove zapovijedi“ (L, 26.11). Hobbesu je cilj uspostaviti vrhovnu vlast, a ne iz početne situacije neslaganja oko pitanja morala, ponuditi set moralnih principa koji bi trebali biti univerzalni, jer bi se time ponovo vratili na početak problema.

Hobbes ne smatra da privatni um treba izbaciti iz javne sfere, već da vrhovni vladar (bio to pojedinac ili skupština), treba odlučiti koje religijske i političke doktrine će biti javno prihvatljive. Iz perspektive liberalne političke filozofije, Hobbesovo promoviranje apsolutističke vlasti u potpunosti se sukobljava s argumentom neutralnosti države – ideja je da država treba ostati neutralna u pogledu različitih vidova dobrog života. Iz razloga što razumni ljudi posjeduju različita tumačenja dobra, svaki takav pogled je moguće razumno odbiti, te ne može biti opravdano podupirati bilo koju koncepciju dobra politički (zakonom) (Newey, 2008: 6). On je svjestan da postoji neslaganje oko temeljnih pitanja dobra, ali smatrao je da ona trebaju zauzeti drugo mjesto i da treba dati prvenstvo sigurnosti države.

Hobbesov pristup političkoj filozofiji je pragmatičan. Suveren, koji je pojedinac ili skupština može i treba odlučivati o kontroverznim pitanjima doktrine. Činjenica da će biti teško opravdati iste (u smislu pružanja adekvatnih dokaza za vjerovanje), nije predmet

rasprave u *Levijatanu* zato što postoje politička dobra koja imaju prednost pred istinom (Newey, 2008: 7). Hobbesovim riječima: „Tumačenje prirodnih zakona u nekoj državi ne ovisi o knjigama moralne filozofije. Ovlasti pisaca zakona, bez ovlasti države, ne čine njihova mnijenja zakonom, koliko god bila istinita“ (L, 26.22). Samim time, ono što je najznačajnije političko dobro jest zakon koji predstavlja sigurnost i time zadovoljava osnovni čovjekov nagon za samoočuvanjem. Postojanje i provođenje zakona garantira sigurnost, koju nije moguće ostvariti ukoliko ne postoji centralna vlast i upravo to je ono što je bitnije od rasprave kojom bi se moglo doći do „nekakvih“ moralnih istina. Tvrdnjom da je sve bolje od kaosa građanskog rata, Hobbes želi ukazati da pod svaku cijenu treba održati postojanje vlasti. Takva vlast treba biti apsolutistička, jer bilo koji drugi oblik vlasti omogućio bi rasprave i neslaganja koja bi istu ugrozile i time zaprijetile sigurnosti države, iz čega bi slijedio građanski rat.

5. Problem interpretacije Hobbesa i njegova metoda izlaganja

5.1. Autonomija političke filozofije unutar Hobbesovog filozofskog sustava

Osnovna poteškoća interpretacije Hobbesove političke filozofije sastoji se u tome što ne postoji jedoznačni pristup ili prihvaćeni interpretacijski okvir. Bogatstvo sekundarne literature i široki spektar pristupa čitanju Hobbesa ukazuje na problem tumačenja. Stoga je zadaća svakoga tko se želi baviti definiranjem osnovnih političkih pojmova koje pronalazimo u Hobbesovom djelu, rekonstrukcijska zadaća. Potrebno je istražiti logičku strukturu izlaganja da bi mogli odrediti ključne pojmove njegove političke filozofije kao što su prirodno stanje, prirodni zakoni, društveni ugovor, itd.

Kao što smo mogli vidjeti, Hobbesova prva filozofija svodi kategorije tradicionalne metafizike na kategorije fizike. Princip prema kojem se vodi prva filozofije jest znanost kretanja. Ukupno znanje pretpostavlja poznavanje materijalnih uzroka kojima su prirodni fenomeni objašnjeni. Iz toga slijedi da njegova metoda obuhvaća istraživanje mehaničkih uzroka prirodnih fenomena poznavanjem prirodnih zakona, prvenstveno fizike. Međutim, pitamo se na koji način kategorije prve filozofije mogu odrediti političku i moralnu filozofiju? Iako se kategorije pojavnosti i realnosti, tijela i akcidencije, kauzalnosti i identiteta direktno toga tiču, da li mogu pružiti temelj za govor o temama kao što su: ljudske strasti, teorija prirodnog prava, prirodnog zakona, itd.? Da li je Hobbes zamišljao svoju znanost o politici kao odvojenju od ostalih znanosti, ili je smatrao da ona nastavlja strogi deduktivni sistem iz

njegovih ostalih znanosti? Hobbes nudi odgovor u *De corpore*, potom i u *Levijatanu* gdje tvrdi kako uzroci kretanja u umu mogu biti spoznati ne samo dedukcijom iz prvih principa, već i iskustvom svakog čovjeka metodom introspekcije. U samom uvodu *Levijatana* pokazuje da su strasti jednake kod svakog čovjeka, te je samo potrebno zaviriti u sebe da bi spoznali što misli i osjeća svaki čovjek (L, uvod.3). Hobbes pokazuje da introspekcija i vlastito iskustvo, a ne materijalistička filozofija mogu pružiti ključ za razumijevanje ljudskog ponašanja.

Dakle, principi društvene filozofije dostupni sintetičkom metodom, izvođenjem iz principa prve filozofije, dostupni su i analitičkom metodom, sagledavanjem kretanja u nama samima (bez pomoći drugih znanosti). Analitička metoda koja je također znanstvena, pruža kraći put od sintetičke metode, putem iskustva određenih mentalnih stanja. Hobbes nam nudi dvije znanstvene metode pomoću kojih možemo doći do principa političke filozofije i obje su legitimne. Time politička filozofije posjeduje autonoman status, iz razloga što netko ne mora poznavati principe prve filozofije da bi došao do političkih principa. No, budući da principi prve filozofije utemeljuju zaključke donesene na temelju introspekcije, politička filozofija zadržava samo djelomično autonoman status. Pitanje i dalje ostaje u kojoj mjeri je moguće izvesti političke principe redukcijom iz principa prve filozofije?

Problem redukcije najbolje je vidljiv kod Hobbesove psihologije. Elementi mentalnog života nije moguće u potpunosti objasniti bez pozivanja na fiziku, no s druge strane velik dio mentalnog života nije moguće obuhvatiti na taj način. Uvelike bi ograničili i oduzeli sadržaj kvalitete mentalnih stanja i govoru, objašnjavajući ih samo pomoću koncepata iz fizike. U prilog shvaćanju Hobbesove filozofije kao sustava, stoji to da određeni koncepti bivaju potpuni time da povezuju različite grane njegove znanosti (Sorell, 1996: 75). Kada Hobbes govori o ukupnom uzroku u prvoj filozofiji, njegov iskaz je nepotpun, dok se kasnije kada govori o odlučivanju i slobodi volje, ne vrati na tu temu i zaokruži je. Vidljivo je da koncept kao što je ukupan uzrok, svoj potpuni smisao dobiva samo povezivanjem prve filozofije, etike i moralne filozofije. S druge strane, Hobbesovo tretiranje prirodnog tijela kao podložnog fizičkim zakonima i političkog tijela koje je podložno društvenoj filozofiji, ukazuje na veliki diskontinuitet između dviju grana znanosti. U samom uvodu *Levijatana* očita je distinkcija između prirodnog i umjetnog. Prirodno tijelo i umjetno tijelo ili država ne mogu funkcionirati prema istim zakonitostima. Na tu distinkciju nadovezuje se i Hobbesova primjedba da o prirodnim stvarima nemamo apsolutno znanje, dok to nije slučaj sa stvarima koje stvorimo, gdje smo upoznati sa svim uzročno - posljedičnim vezama koje mogu postojati. Iz priloženog, Yves-Charles Zarka zaključuje kako jezik kao ključan element u određenju prirode mentalnog

života, nije podložan objašnjenju pomoću pojmova iz fizike, te time etika i politička filozofija ne ovise o fizici (Sorell, 1996: 77). U njegovome radu, jezik kao znak zauzima središnje mjesto u objašnjenju Hobbesove filozofije, pa je samim time Hobbesova filozofija tijela za Zarku interpretirana kao filozofija uma. Prema objašnjenju Yves-Charlesa Zarke, prihvatiti ću ne sistematičan pristup Hobbesu u određenju vlastitog stava.

5.2. Hobbesova znanstvena metoda

Kao i većina znanstvenika toga vremena i Hobbes je bio u potrazi za objektivnom znanstvenom metodom koja će uz pomoć moći razuma pružiti apsolutnu istinu o svijetu po kojoj će se čovječanstvo voditi. Na taj način, suprostavljao se srednjovjekovnom nauku koji je promovirao oslanjanje na mišljenja autoriteta. Slijepo prihvaćanje nečijeg učenja samo je produbljivalo neslaganje među ljudima. Stoga, čovjek kao razumno biće treba se tim istim razumom koristiti kako bi analizirao i kritički promišljao o svijetu koji ga okružuje. Znanstvena metoda koja bi omogućila objektivno znanje treba stati na kraj neslaganju koje proizlazi iz neznanja i pogrešne upotrebe razuma.

Slika znanosti kakvu je Hobbes prihvaćao, trebala bi obuhvatiti sve prirodne fenomene i posložiti ih u koherentni sistem. Hobbesovu znanstvenu metodu bila je u skladu s radom najvećih znanstvenika toga vremena, Harveya i Galilea. Znanstvenu metodu koju su koristili, predstavljala je mehanicističko objašnjenje prirodnih fenomena. Prema rezolutivno-kompozitivnoj metodi, objašnjenje djelovanja nekog sistema, procesa ili događaja, postići ćemo rastavljanjem istog na osnovne dijelove, analizirajući ih i sastavljajući pomoću prirodne teorije koja objašnjava način na koji ti dijelovi funkcioniraju (Sorell, 1996: 95). Objašnjenje će obuhvatiti zasebno djelovanje svakog pojedinog elementa i međusobnu ovisnost elemenata, dakle, element kao zasebni dio cjeline i taj isti element kao dio sustava. Hobbes direktno ukazuje na ovu metodu u samom uvodu *Levijatana*, kada napominje kako će državu objasniti pomoću opisivanja njene građe i tvorca, a oboje je čovjek (L, uvod.2). Iz te tvrdnje možemo zaključiti kako je država sastavljena od manjih dijelova, koji predstavljaju zasebne individue, koji potom funkcioniraju u većem mehanizmu kojeg nazivamo državom. Hobbes prvo rastavlja državu na njene sastavne dijelove, a to su ljudi, potom rastavlja te dijelove (ljude) na njihove dijelove (unutarnja kretanja prirodnih tijela). Nakon takvog rastavljanja, Hobbes komponira svoju državu iz proučavanja prirodnih tijela. U fokusu rasprave Hobbesove političke filozofije nalazi se čovjek kao pojedinac određen svojom prirodom i interaktivna svojstva čovjeka, koja proizlaze iz njegovog pripadanja sustavu kojeg predstavlja društvo.

Spomenuta distinkcija usko je povezana s temom određenja prirodnog stanja iz kojeg će Hobbes izvlačiti uzrok sukoba. Iz karakterizacije čovjeka kao individue za sebe, proizlaze uzroci koji povlače uzrok sukoba koji je proizvod ljudske prirode, s druge strane karakterizirajući čovjeka kao društveno biće, pronaći ćemo uzroke sukoba koji se tiču čovjekovih interaktivnih svojstava koji su diskurzivne prirode.

Osim mehanicističke znanosti, kao predložak za metodu Hobbesu su poslužili deduktivni dokazi koje je pronašao u matematičkim izvodima i geometriji. S jedne strane stoji prirodna filozofija koja pruža hipotetsko znanje, a s druge geometrija sa svojom apsolutnom točnošću. Na temelju toga, Hobbes uvodi distinkciju između analitičke i sintetičke metode u znanosti. Analitički komponenta metode sastoji se u zaključivanju od pretpostavljene konstrukcije stvari prema njenom tvornom uzroku. Počevši od viđenog fenomena pr. neke vlastite emocije, znanstveno napredujemo prema pretpostavljanju mogućih uzroka iste emocije, dobivajući uvid u njenu prirodu. Sintetička komponenta sastoji se u dedukciji od prethodno izvedenih prvih uzroka konstrukcije stvari, do same stvari koja je konstruirana. Ovom metodom krećemo od kauzalne hipoteze do derivacija posljedica gdje postoji prirodan kauzalni put od uzoroka do posljedice (Sorell, 1996: 94). Za primjer možemo uzeti geometriju gdje su svi termini jasno definirani, iz čega slijede zaključci koji su apsolutno točni. Točno znanje za Hobbesa mora biti ne samo dostignuto, već i takvo da je svima jasno i očito, odnosno treba biti demonstrativno. Znanstvena demonstrativnost uključuje jezik kao osnovu priopćavanja znanja. Vlastite misli se u mediju jezika oblikuju putem imena ili naziva, potom više imena tvore propozicije, a serija propozicija silogizme. Znanstvena demonstracija se upravo temelji na takvom logičkom silogizmu i ono što je karakteristično za konkluzije koje proizlaze iz takvih dedukcija jest da su one univerzalne i istinite, pr. „svi ljudi su smrtni“. Univerzalne konkluzije pripisuju neko svojstvo cijelom razredu na kojeg se to svojstvo odnosi. U navedenom primjeru, ljude kojima se pripisuje svojstvo smrtnosti. Međutim, ne smijemo zaboraviti da Hobbes kao nominalist nije vjerovao da takva univerzalna svojstva, kao što je *smrtnost*, ne postoje kao stvarni entiteti u svijetu, već samo kao imena pomoću kojih zaključujemo neko pravilo. Zaključno, znanstvena demonstracija jest silogizam, gdje je logičkom dedukcijom iz istinitih propozicija izvedena nužna i istinita konkluzija.

6. Uzroci sukoba u prirodnom stanju

6.1. Definiranje prirodnog stanja

Hobbes nije jedini filozof u 17. st. koji je opisivao specifičnu situaciju koju nazivamo *prirodnim stanjem*. Hugo Grotius (1583 – 1645), Samuel Pufendorf (1632 - 94) i John Locke (1632 – 1704) opisivali su život bez političke vlasti, samo na manje surov način nego Hobbes. Unatoč tome, zajedničko je svima da su koristili prirodno stanje kako bi opravdali legitimitet državne vlasti. Prirodno stanje možemo interpretirati kao stvarnu povijesnu situaciju ili kao hipotetsku situaciju. Da li se u Hobbesovom *Levijatanu* radi o povijesnoj situaciji ili misaonom eksperimentu, pitanje je na koje će svaki teoretičar koji se bavi Hobbesom, pokušati odgovoriti. Teoretičari igara, gdje spada i Jean Hampton čiju ću interpretaciju Hobbesa iznijeti, određuje prirodno stanje kao misaoni ekperiment. Takvo određenje biti će prihvaćeno u nastavku teksta.

Iz Hobbesove metodologije slijedi da je redoslijed izlaganja u *Levijatanu* obrnut od redoslijeda otkrića. On započinje opisivanjem ljudske prirode, odnosno određenjem *biti* individualaca u prirodnom stanju koji su posljednji u redosljedu otkrića. Prirodno stanje opisano je u XIII. poglavlju *Levijatana*, te predstavlja centralni dio teksta. U prvom paragrafu tog poglavlja Hobbes ističe element koji je relevantan za doktrinu liberalne političke teorije, a to je načelo jednakosti. Hobbesovim riječima:

„Priroda je učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika između njih, premda se ponekad i nađe neki koji je tjelesno očigledno jači ili umno brži nego drugi, ipak uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo. Jer, što se tiče tjelesne snage, i najslabasniji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti“ (L, 13.1)

Ljudi se po svojoj prirodi ne razlikuju toliko, da bi na temelju toga netko imao pravo zahtijevati posebne političke slobode. Razlike koje proizlaze iz ljudske prirode nisu relevantne u kreiranju političkih prava i sloboda, jer su ljudi u svojoj biti jednaki. Hobbes se direktno suprostavlja prirodnoj hijerarhiji kakvu je Aristotel zagovarao. Egalitarna vjerovanja i individualizam suprostavljaju Hobbesa srednjovjekovnoj tradiciji. Ono što je zanimljivo, jest da se Hobbesov princip jednakosti temelji na jednakoj mogućnosti svakog čovjeka da oduzme život drugome. Iz takve sposobnosti ili mogućnosti slijedi da je sigurnost resurs koji je

najugroženiji u prirodnom stanju. Međutim, princip jednakosti možemo interpretirati i na drugačiji način, tako da kažemo da se u njegovoj srži nalazi ideja da su svi ljudi po svojoj prirodi jednako slobodni (Boucher, Kelly, 2005: 38). Hobbes određuje tri načelna uzroka sukoba u prirodnom stanju: natjecanje, nepovjerenje i slava. Prvo navodi ljude da napadaju radi dobiti, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda (L, 13.7). Tri elementa zajedno čine prirodno stanje, stanjem „rata“ svakog čovjeka protiv svakog drugog.

6.2. Tri uzroka sukoba u prirodnom stanju: natjecanje, nepovjerenje i slava

6.2.1. Natjecanje

U naslovu famoznog XIII. poglavlja *Levijatana* „O prirodnom stanju ljudi u pogledu njihove sreće i bijede“, nalazi se trag koji nam pomaže odrediti uzroke sukoba u prirodnom stanju. U naslovu, pojam *sreće* je od presudne važnosti jer to je cilj kojem svi ljudi teže, a prirodno stanje je takvo da onemogućava dolazak do tog dobra (Piirimäe, 2006: 5). Prema Hobbesovom mišljenju, svi ljudi teže ugodnom životu (L, 17.1, 11.1). No, uz tu tvrdnju treba dodati Hobbesov anti-Aristotelovski stav, da ne postoji neko krajnje dobro ili krajnja svrha (L, 11.1). Stoga, u skladu s materijalističkim/mehanicističkim tumačenjem ljudske motivacije, svaki čovjek je u „kretanju“ ili stremljenju prema nečemu što je predmet njegove želje i u odvrćanju od nečega što u njemu izaziva odbojnost (L, 6.2). „Sreća“ je kod Hobbesa definirana kao „uzastopno uspijevanje u postizanju onog što netko želi s vremena na vrijeme, to jest, uzastopno napredovanje“ (L, 6.58). Međutim, ne postoji trenutak u kojem je netko ispunio sve svoje želje, ili kako Hobbes tvrdi, ne postoji stanje trajne smirenosti duha, jer život je sam po sebi kretanje, te nikada ne može biti lišen želje ili straha (ibid.). Pretpostavka jest da je ljudsko djelovanje usmjereno prema budućnosti, ljudi nisu samo okupirani zadovoljavanjem sadašnjih želja, već i osiguravanjem sredstava za zadovoljavanje budućih želja (L, 11.1).

Kada govori o natjecanju, Hobbes pretpostavlja da su dobra u prirodnom stanju u oskudici. Natjecanje proizlazi iz situacije u kojoj ljudi žele dobra kojih nema dovoljno za sve, a smatraju se neophodnima za preživljavanje (ili ponekad ugodu). Problem s oskudicom dobara nadovezuje se na pitanje moći. Hobbes uvodi pojam *moći* u X. poglavlju koju definira kao sadašnja sredstva za postizanje nekog budućeg dobra (L, 10.1). Svaki čovjek teži određenoj količini moći, zato što je ona preduvjet za ostvarenje bilo kojeg cilja i što je najvažnije samoočuvanja. Ljudi teže moći zbog zadovoljenja neke strasti, ali također teže

moći radi nje same. Kao što je gore navedeno, ljudi nisu okupirani samo zadovoljavanjem sadašnjih želja, već i osiguravanjem da u budućnosti imaju sve što žele, a za to je potrebna moć, koja po definiciji predstavlja sredstva za osiguranje nekog dobra. Hobbes zaključuje: „Zato kao opću težnju čovječanstva na prvo mjesto stavljam vječnu i neprestanu želju za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti“ (L, 11.2). Problem s moći je to što ona uvijek ima vrijednost u odnosu na moći drugih suparnika. Moja vlastita moć da prikupim i očuvam određeno dobro je (dovoljna) moć, samo kada je superiorna moći drugih koji su sa mnom u borbi za to isto dobro. Moć je u biti višak moći naspram drugih. Prema tome, ljudi čak i kada ne traže moć radi nje same, uvijek moraju gomilati moć ukoliko žele opstati, jer njihova moć ima vrijednost uvijek i samo u odnosu na moći ostalih. Time postaje jasnija Hobbesova tvrdnja da ljudi nikada ne mogu utažiti želju za moći i upravo u toj tezi leži razlog zašto se ljudi natječu za resurse. Hobbes ne tvrdi da resursa u prirodnom stanju nema dovoljno za egzistencijalne potrebe svih ljudi, već suprotno, resursa nema dovoljno da bi svi zadovoljili neutaživu želju za moći.

6.2.2. Nepovjerenje

Iz prirodne (ofanzivne) jednakosti ljudi proizlazi nepovjerenje koje se odnosi na problem očuvanja sigurnosti u stanju rata gdje je svatko svakome neprijatelj. Nepovjerenje možemo definirati kao „ozračje“ nesigurnosti ili straha. Ljudi u prirodnom stanju uviđaju da su jedni drugima prirodni neprijatelji - da se natječu za ista dobra koja smatraju nužnima za preživljavanje, pritom su svjesni da je svaki pojedinac jednako sposoban da ubije drugoga ako je to potrebno. Time je u prirodnom stanju stvoreno ozračje straha. Svaki čovjek se boji drugoga jer ga percipira kao sebi ravnoga i suparnika u borbi za resurse. Hobbes tvrdi da iz takve situacije nepovjerenja prirodno slijedi da se ljudi osiguraju preventivnim napadima. Razumno je napasti drugoga prije negoli on napadne mene. Napasti prvi, bolja je opcija nego čekati u obrani, što je puno više iscrpljujuće. Međutim, logika povećanja moći radi vlastite sigurnosti nema kraja te ne postoji točka u kojoj je sakupljena moć dovoljna. Hobbes dodatno komplicira priču uvođenjem onih *drugih* koji nalaze užitak u promatranju svoje moći osvajanjima koja sežu dalje nego što to iziskuje njihova sigurnost (L, 13.4). Prema tome, nitko ne bi bio u stanju preživjeti defanzivnom taktikom, ustrajući samo na obrani, jer postoje pojedinci (prirodni agresori) koji ne traže moć radi samoodržanja, već je nagomilavaju radi užitka kojeg ona pruža. Stoga, svi su primorani nagomilavati moć, zbog takvih pojedinaca i u odnosu na takve pojedince. Problem ne bi postojao kada bi svi pojedinci bili zadovoljni

količinom moći koja im je dovoljna za samoodržanje. Svi bi tada posjedovali jednak udio moći ili sredstava i nitko u takvom stanju ne bi bio motiviran gomilati moć. Međutim, zbog manjine koja iracionalno gomila moć, svi ostali su primorani promijeniti strategiju, jer po definiciji, moć pojedinca ima vrijednost u relaciji s moći drugih. Prirodno stanje u kojem bi svi posjedovali jednak udio moći, zapravo bi po definiciji negiralo moć. Pojašnjenje Hobbes nudi u *Elements of Law* „budući da se moć jednog čovjeka opire učincima moći drugoga i sprečava ih, moć nije ništa drugo do suvišak moći jednoga nad moći drugoga“ (Ribarević, 2008.: 467).

6.2.3. Slava (Gordost)

Postojanje takvih pojedinaca koji priželjkiju moć radi nje same, uvodi u priču treći uzrok sukoba u prirodnom stanju, a to je slava (glory), koju Hobbes definira kao: „*Radost* koja nastaje iz zamišljanja naše vlastite snage i sposobnosti, to je onaj zanos uma koje se naziva GORDOST.“ (L, 6.39). Zaključno s prva dva motiva sukoba, slava čini prirodno stanje stanjem rata. Međutim, želju za slavom (glory-seeking), ne treba poistovjetiti s prirodnim agresorima koji iracionalno gomilaju moć. Trebamo primjetiti da su prirodni agresori uvedeni u paragrafu u kojem Hobbes raspravlja na koji način nepovjerenje vodi putem anticipacije u rat, dok je težnja za slavom opisana u sljedećem paragrafu. Takav redosljed nije slučajan jer Hobbes želi ukazati na razliku ta dva tipa ljudskih karakteristika: prirodni agresori i glory-seekers (Piirimäe, 2006: 6). Hobbes navodi kako *neki* ljudi uživaju u prikupljanju moći radi nje same (prirodni agresori), dok s druge strane, *svi* ljudi su takvi da traže slavu.

Hobbes tvrdi da „svaki čovjek nastoji da ga drugi cijene u istoj mjeri kao on sam“ (L, 13.5). Prema tome, želja za slavom ili ugledom interpretirana je kao sastavni dio ljudske prirode, a ne iracionalno ponašanje kao što je to bio slučaj kod prirodnih agresora. Međutim, zašto je želja za slavom sastavni dio čovjekove prirode? Odgovor postaje jasan ako se vratimo na X. poglavlje koje govori o moći. Razlog je to što „ugled po moći je također moć“ (L, 10.5). Budući da je osnovni poriv koji pokreće svakog čovjeka samoočuvanje, cjelokupno ljudsko djelovanje biti će usmjereno prema zadovoljenju te strasti. Dakle, ljudi su zabrinuti za svoj ugled jer on predstavlja moć, a moć je nužno sredstvo za samoočuvanje. Kao što ljudi napadaju za ostale resurse, jednako tako napadaju i za stjecanje ugleda, ili kako Hobbes

opisuje, napadaju „zbog tričarija kao što su nečije riječi, osmijeh, drugačije mišljenje ili bilo kakav znak nepoštovanja..“ (L, 13.7).

Valja još napomenuti da postoje dvije vrste gordosti koji nisu konzistentni s nagonom za samoočuvanjem i time iracionalni. Prvu takvu vrstu smo već spomenuli i vezuje se za prirodne agresore koji gomilaju moć više nego što to njihova sigurnost zahtijeva. Iako se s jedne strane takvim napadima osiguravaju jer iskazuju drugima veličinu vlastite snage pa ih zbog toga nitko neće poželiti napasti, ipak čine to u mjeri koja daleko premašuje onu količinu koju bi razum propisao u svrhu zadovoljenja nagona za smoočuvanjem. Reći ćemo da su takvi pojedinci iracionalni jer ne djeluju u skladu s najsnažnijim nagonom, već žele moć radi nje same. S druge strane Hobbes navodi pojam vain-glory (L, 6.39), kojeg definira kao ispraznu gordost ili taštinu. Takva gordost ne temelji se na opravdanom samopouzdanju, već na tuđem laskanju, kojim stvaramo krivu sliku o sebi samima. Ponovo, zašto je takva isprazna gordost iracionalna? Iracionalna je iz razloga što pojedinac ima pogrešna vjerovanja o svojoj moći, zbog kojih neće biti u stanju djelovati u smjeru vlastititog očuvanja koje je najveće dobro.

6.3. Objašnjenje konflikta

U prirodnom stanju općenito, vlada oskudica dobara koja ljudi smatraju nužnima za ugodan život i upravo oskudica je ono što je zajedničko uzrocima sukoba u prirodnom stanju. Zbog oskudice dobara nastati će natjecanje i sukob oko istih. Fizička sigurnost je dobro u oskudici u prirodnom stanju jer svi imaju dobre razloge za preventivne napade. Također, čast je nužno u oskudici, jer je po svojoj prirodi takva da je ne može svatko posjedovati pa je borba za čast konstantna. U nedostatku centralnog autoriteta koji bi osigurao mir, prirodno stanje je stanje „rata“.

Ako svi pojedinci u prirodnom stanju znaju da su resursi u oskudici, što bi im dalo dovoljno motiva za sukob, iz toga bi slijedilo da će svatko imati motive za preventivne napade da bi osigurao resurse. Čini se da je prvi motiv „natjecanje“, dovoljan da bi motivirao pojedince na preventivne napade i na taj način stvorio stanje „rata“. Motivacija za preventivne napade oslanja se na natjecanje za resurse u oskudici, time je motiv „nepovjerenja“ u argumentaciji viška. Međutim, zašto Hobbes dodaje dva dodatna motiva sukoba, „nepovjerenje“ i „slavu“? Problem je cirkularnost (Newey, 2008: 53). Prema objašnjenju sukoba iz „natjecanja“, resursi su u oskudici jer vlada stanje „rata“, s druge strane, prvi motiv pokazuje da je prirodno stanje stanje „rata“, jer su resursi u oskudici. Dakle, da bi izbjegao

logičku pogrešku Hobbes mora dodati još ostala dva motiva sukoba. Međutim, ista situacija se dešava kada uvedemo motiv nepovjerenja. Sigurnost je resurs koji je u oskudici u prirodnom stanju jer je ono stanje „rata“, a upravo stanje „rata“ objašnjava pomanjkanje istog resursa, stoga nedostatak sigurnosti ne može objasniti zašto prevladava stanje „rata“. Da bi rješio problem, Hobbes uvodi treći uzrok sukoba, „slavu“. Slava se razlikuje od prva dva uzroka sukoba po tome što je to dobro koje je nužno u oskudici. Slava ili čast, nije u oskudici zbog toga što u prirodnom stanju vlada „rat“, već je definicija časti takva da je ne može svatko posjedovati, te će se ljudi uvijek za nju natjecati. Motivacija za takvo djelovanje spomenuta je već u prethodnom poglavlju. Zaključujemo da pomanjkanje tog resursa ne ovisi o tome da li vlada ili ne vlada stanje „rata“. Prema tome, čast je legitiman kandidat koji generira stanje „rata“. Problem ove interpretacije jest da negira prva dva uzroka sukoba koja Hobbes navodi, stoga je potrebno potražiti plauzibilnije objašnjenje.

Definicije strasti, koje Hobbes nudi u VI. poglavlju, ne pomažu čitaocu u razumijevanju uzroka sukoba u prirodnom stanju. NEPOVJERENJE je definirano kao „stalno beznade (L, 6.20), što nam nije od koristi kada govorimo o drugom uzroku sukoba, čak štoviše, strast koja bi tu odgovarala prije bi bila STRAH, jer nepovjerenje kao uzrok sukoba motivira ljude da napadaju radi stjecanja sigurnosti, dakle, da napadaju iz straha. Također, strast POHLEPNOST koja bi odgovarala prvom motivu sukoba, definirana je u VI. poglavlju kao „želja za bogatstvima“. U nastavku, tvrdi Hobbes, da se uvijek koristi u značenju pokude (L, 6.23). Posljednja u nizu, GORDOST definirana je kao „Radost koja nastaje iz zamišljanja naše vlastite snage i sposobnosti..“ (L, 6.39), ponovo ne pristaje trećem uzroku sukoba gdje je želja za slavom, a ne slava sama po sebi uzrok sukoba. Međutim, iako Hobbes ne koristi ispravno svoje definicije strasti prilikom govora o trima uzroka sukoba u XIII. poglavlju, na tome mjestu nudi dodatna pojašnjenja koja ne ostavljaju čitaoca zbunjenog. Ono što je važno primjetiti, jest to da od tri uzroka sukoba jedino nepovjerenje ili strah prirodno vode u rat ili mir, ostale dvije strasti pohlepnost ili natjecanje i gordost ili slava prirodno vode u rat. Navedeno objašnjava i činjenicu zašto je Hobbes smatrao da su snažna država ili *Levijatan* potrebni da bi vladao kraljevstvom ponosnih (Sorell, 1996: 162). Možemo zaključiti kako se uzroci sukoba nalaze u strastima. Međutim, prije negoli definiram konačan stav, izložiti ću tumačenje uzroka sukoba kakvo nudi Jean Hampton. Autorica pokazuje kako su pojedinci u prirodnom stanju iracionalni, te do suradnje ne dolazi, iako razum ukazuje na jasne odrednice mira.

6.4. Jean Hampton – tumačenje konflikta u prirodnom stanju

6.4.1. Određenje psihologijskih premisa

Kako bi pojasnili uzrok sukoba u prirodnom stanju, prikazati ću interpretaciju koju je ponudila Jean Hampton, jedna od najznačajnijih komentatora Hobbesove filozofije, u svome poznatome djelu, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Autorica spada u tradicionalne „sistematične“ interpreatore, koji Hobbesove političke principe objašnjavaju oslanjajući se na njegovu psihologiju, moralnu i prirodnu filozofiju. Sagledavajući Hobbesovu političku filozofiju, kao dio njegovog filozofskog sustava, Hampton podrazumijeva da argument ponuđen u *Levijatanu* predstavlja geometrijsku dedukciju iz prve filozofije. Kao što je već spomenuto, Hampton smatra da je Hobbesova geometrijska dedukcija neuspješna i u svome djelu nudi reinterpretaciju koja omogućuje plauzibilnost argumenta *Levijatana*. Da bi objasnila konfliktnu narav prirodnog stanja, Hampton se služi alatima teorije igara (game theory) i time izbjegava povijesni pristup Hobbesu.

Hobbes je ponudio sliku prirodnog stanja u kojemu sva ljudska bića treba shvatiti odvojeno od društva, prema tome, da bi shvatili prirodu čovjeka, trebamo ga sagledati kao pojedinca neovisnog o društvu (Hampton, 1986: 8). Hampton opisuje Hobbesa kao radikalnog individualista koji pretpostavlja da prvo postoji čovjek, a tek onda društvo. Takav radikalni individualizam rasvjetljava Hobbesova „rezolutivno-kompozitivna“ metoda u znanosti, gdje svaki dio treba biti sagledan prvo zasebno, a potom kao dio cjeline (Hampton, 1986: 7-8). Kada Hobbes u *Levijatanu* opisuje državu kao sastavljenu od individua koje funkcioniraju u tom većem mehanizmu, ti pojedinci imaju svoju bit, ali su i interaktivni dijelovi. Upravo zato što čovjek nije samo interaktivni dio (društveno biće), već i dio po sebi (individua), možemo govoriti o ljudskoj prirodi koja postoji neovisno o društvu. Hampton zaključuje, da temeljne odlike čovjeka proizlaze iz njegove prirode, a ne iz društvenih interakcija (1986: 9). Društvene interakcije koje su nužne za naše preživljavanje, ne odražavaju našu ljudsku bit. Čovjek, prema Hobbesu ulazi u društvo iz koristi, na umjetan način - stvaranjem društvenog ugovora. Najbolji primjer Hobbesovog radikalnog individualizma predstavlja njegovo shvaćanje jezika. Svatko će podrazumijevati da jezik predstavlja snažan dokaz da je čovjek društveno biće, no, za Hobbesa je jezik neovisan o društvu i razvija se neovisno o društvenoj interakciji. Dakle, jezik nije proizvod razuma, već njegova pretpostavka. Hobbes smatra da ne postoji mišljenje, ukoliko ne postoji jezik. Već smo govorili o tome da je uloga jezika prikladno davanje imena, a uloga razuma je računanje slijeda imena o kojima postoji slaganje,

dakle, povezivanje imena u tvrdnje pa povezivanje tvrdnja u silogizme do dolaska do konkluzije ili pravila. Prije nego li krenemo određenjem prirodnog stanja, kako ga Hampton tumači, objasniti ćemo određenje racionalnosti koje autorica pripisuje Hobbesu. Time ćemo preciznije odrediti motivacijsku strukturu ljudskog djelovanja, da bi mogli definirati uzroke sukoba koji iz toga proizlaze.

6.4.2. Instrumentalističko određenje racionalnosti kod Hobbesa

Strast koja je intrinzična svim ljudskim bićima, jest nagon za očuvanjem i do sad je jasno da će svi ljudi težiti zadovoljenju te strasti. Međutim, ono što će se razlikovati jesu načini na koji će pojedinci zadovoljiti istu. Želja je kod svih ista, no predmet želje je različit kod različitih pojedinaca, jer se ljudi razlikuju po razumskim zaključivanjima. Hobbes tvrdi da jedino želje mogu pokrenuti pojedinca na djelovanje, što je suprotno od Kanta koji tvrdi da nas razum može navesti na djelovanje i da samim time možemo djelovati suprotno od vlastitog interesa. Dakle, *odlučivanje* kod Hobbesa ne uključuje debatu između praktičnog razuma i želje, već se odlučivanje odvija između samih želja (L, 6.49). U nastavku, Hobbes pokazuje kako je *volja* onaj posljednji poriv ili posljednja odbojnost kod odlučivanja, samim time, volja nije razumski poriv (L, 6.53). Sve u svemu, čovjek je određen kao biološki mehanizam koji stvara želje usmjerene prema vlastitom interesu.⁵ Uviđamo da je Hobbes kognitivne djelatnosti razuma sveo na minimum. Uloga razuma u procesu odlučivanja jest pronalaženje načina kako ostvariti neku želju, a da pritom on sam ne posjeduje moć da nas motivira na određenu želju. Prema tome, uloga je razuma instrumentalna. Hobbesovo određenje racionalnosti je instrumentalističko, odnosno, odluka da učinimo x, je želja da učinimo x. Iz određenja čovjeka kao egoističnog mehanizma, Hampton će pristupiti Hobbesu interpretacijom njegove etike kao subjektivističke, što je u skladu s njegovom materijalističkom psihologijom, kao i njegovom teorijom motivacije (1986.: 34).

Hampton se ne slaže s tumačenjem Hobbesa kao psihološkog egoista. Ono što bi činilo psihološkog egoista bio bi sadržaj želje prožet vlastitim interesom. Međutim, kao što pokazuje VI. poglavlje *Levijatana* koje govori o strastima, ljudi su u mogućnosti posjedovati želje koje nisu „obojane“ vlastitim interesom. Hampton tvrdi da je kod Hobbesa biološki mehanizam čovjeka takav da stvara želje koje su usmjerene prema vlastitom interesu, što nije inkonzistentno s tvrdnjom da je čovjek u mogućnosti ponašati se altruistično. Dakle, čovjek je

⁵ što je jedan od osnovnih motiva zbog kojeg se Hobbesu pripisuje pozicija psihološkog egoizma, o čemu je bilo govora u poglavlju „definiranje čovjeka kao osjetilnog mehanizma“

biološki programiran da traži ugodu. Međutim, za razliku on Benthama kojemu je uгода krajnji cilj svake želje, Hobbes će reći da mi želimo pomoći drugome, ali uz pojašnjenje da ćemo to uraditi da bi se mi osjećali bolje (Hampton, 1986: 23).

Hampton će pokazati na koji način je spojiva Hobbesova koncepcija razlikovanja *stvarnog* i *prividnog* dobra koju izlaže u *De Homine*, sa subjektivističkom interpretacijom njegove etike (1986: 34). Autorica smatra, da kod Hobbesa možemo govoriti o postojanju stvarnog dobra bez da ga povežemo s Aristotelom, kojem se žestoko suprostavlja. Njezin argument je povezan s instrumentalističkim tumačenjem racionalnosti kod Hobbesa. Dakle, osoba bi željela x (koji predstavlja stvarno dobro), a ne y (prividno dobro) kada bi imala istinita vjerovanja o svijetu. Uočavamo da se prividno dobro tumači kao kratkovidnost, ili Hobbesovim riječima nepoznavanje uzroka. Pr. osoba ima dobre razloge za ispijanjem tekućine za koju vjeruje da je voda, da bi utažila žeđ i spriječila dehidraciju. Međutim, kada bi ista osoba saznala da tekućina o kojoj je riječ nije voda već otrov, promijenila bi svoju želju. Pogrešno vjerovanje da se u čaši nalazi voda, stvara u osobi prividnu želju za konkretnom stvari, koja je neće dovesti do krajnjeg cilja - utažiti žeđ, odnosno preživjeti. Ispijanje otrova za kojeg vjerujemo da je voda, neće biti racionalno ponašanje, jer je takvo djelovanje proizvod pogrešnih vjerovanja. Prema tome, racionalno će biti ono što je ispravno, a ta „ispravnost“ predstavlja djelovanje koje će maksimizirati mogućnost zadovoljenja najsnažnije strasti - samoočuvanja. Hampton pokazuje da Hobbesov princip samoočuvanja ne treba tumačiti kao krajnje dobro kod čovjeka (iako je najbolji kandidat za status univerzalnog načela). Autorica sugerira da nagon za samoočuvanjem treba interpretirati kao biološki, a ne etički utemeljen princip (1986.: 37). Prema tome, racionalno djelovanje će obuhvaćati akcije koje promoviraju vlastitu egzistenciju. Međutim, mi nećemo biti iracionalni ako želimo nešto različito od vlastitog održanja, nego ćemo biti iracionalni ako djelujemo protiv svog održanja. Ideja je da će samoubojstvo za Hobbesa uvijek biti iracionalno.

Problem koji se javlja s ovakvim tumačenjem je sljedeći: na koji način netko tko tumači instrumentalistički racionalnost, može tvrditi da je bilo kakva želja suprotna razumu. Instrumentalni um nema cilj, a Hobbes ga upravo određuje – „samoočuvanje“. Hampton ukazuje kako je Hobbesova pozicija puno sofisticiranija od jednostavnog instrumentalizma te ju ona naziva „true belief instrumentalism“ (ibid.). Navedena pozicija temelji se na Hobbesovom razlikovanju između stvarnog i prividnog dobra, što ga razlikuje od Humea za kojeg je razum sluga strastima. Kod Hobbesa, ispravan razum povezuje se sa znanošću ili istinitim vjerovanjima o svijetu (*right reason*). Prema tome, *Prirodne zakone* Hobbes

određuje kao kauzalne zakone koji su nužni za mir. Hobbes se ne fokusira na sadržaj nečije želje, već na ispravno korištenje razuma, čija je uloga računanje uzročno-posljedičnih veza. Na taj je način moguće Hobbesa tumačiti kao instrumentalista, jer tvrdi da su pojedinci iracionalni ako krivo koriste razum, koji je instrument za računanje.

Dosad je jasno da djelovanje protiv razuma, nije djelovanje protiv određene želje, već djelovanje protiv istine, te da pojedinci koji djeluju iracionalno, ne znaju kako doći do onoga što *stvarno* žele, što je u krajnjoj liniji samoočuvanje (Hampton, 1986: 38). Međutim, i dalje je nejasno da li Hobbes pretpostavlja da je samoočuvanje cilj razuma? Hampton smatra da je to pozicija koju je doista teško pripisati Hobbesu, koji se svojim subjektivističkim shvaćanjem dobra radikalno udaljava od Aristotela (ibid.). Hobbesova koncepcija racionalnosti je instrumentalistička i bitno se udaljava od Aristotelove koncepcije. Naglasak nije na onome što želimo, nego što bi željeli da smo savršeno racionalni (*at our rational best*). U V. poglavlju *Levijatana* gdje Hobbes raspravlja o razboritosti koju čine mnoga iskustva i mudrosti koju predstavlja znanje, tvrdi da su i razboritost i mudrost korisne, ali samo ova druga je nepogrešiva (L, 5.21). Ono što razdvaja mudrost od razboritosti jest uporaba jezika, čime je mudrost poistovjećena sa znanošću. Iz toga slijedi da ispravan razum nije dobiven samo iskustvom, kao što je to razboritost, već umijećem prikladnog davanja imena te ispravnim zaključivanjem. Očita je distinkcija između čovjeka kao osjetilnog bića i čovjeka kao razumskog bića, određenog jezikom. Tu distinkciju podupire Hobbesova tvrdnja da „djeca nisu obdarena razumom“ (L, 5.18), jer razum nije intrinzično svojstvo čovjeka, već potencija koju je čovjek u mogućnosti razviti. Hobbesovim riječima: (djeca) „Ona se zovu razumnim bićima zbog očigledne sposobnosti da se u budućnosti koriste razumom“ (ibid.).

Zašto su važne psihologijske premise Hobbesovog određenja čovjeka za objašnjenje uzroka sukoba u prirodnom stanju? Dva su razloga: 1) zato što nam otkrivaju motivacijsku strukturu ljudi, te pokazuju zašto su razum i strasti pokretači sukoba i 2) pokazuju značaj jezika prilikom voljnog djelovanja. Razum izaziva strasti koje sudjeluju u procesu odlučivanja, a one proizlaze iz procjene dobrih i loših posljedica koje će neko djelovanje izazvati, a te posljedice čovjek predviđa pomoću razuma. Zaključujemo da čovjek nije svediv na čisto osjetilno biće koje je upravljano djelovanjem strasti, već glavnu ulogu u motivacijskoj strukturi nosi jezik ili razum. Time smo odredili prirodnu čovjeka kao dijela većeg mehanizma – države. Određenjem ljudske prirode, odnosno Hobbesovih psihologijskih premisa, Hampton će odrediti uzroke sukoba koji proizlaze iz strasti i uzroke sukoba koji proizlaze iz razuma.

6.4.3. Dva uzroka sukoba u prirodno stanju – „rationality account“ i „passions account“

Hampton smatra da Hobbes prilikom definiranja prirodnog stanja koristi dva međusobno nespojiva uzroka sukoba. Prvo tumačenje pretpostavlja da je za stanje „rata“ u prirodnom stanju odgovoran razum (*rationality account*). Naznake tog objašnjenja Hampton pronalazi u XIII. poglavlju *Levijatana*. Prema objašnjenju sukoba iz razuma, sukob je proizvod natjecanja racionalnih pojedinaca u utrci za samoočuvanjem - Hobbesovi pojedinci u prirodnom stanju jednaki su u pogledu ofanzivnih moći i bore se za dobra koja smatraju nužnima za samoočuvanje, pritom će preventivni napadi biti najbolja strategija toj svrsi (Hampton, 1986: 50-51). Pretpostavka je da je samoočuvanje dominantna strast koja upravlja ljudsko djelovanje, služeći se pritom razumom kao instrumentom za ostvarenje svojih ciljeva. Budući da će u prirodnom stanju ljudi željeti ista dobra koja su u oskudici, razum će im nalagati da stupe u suparnički odnos. Iz suparničkog odnosa, proizaći će nepovjerenje koje će proizvesti strategiju preventivnih napada kako bi pojedinci bili u mogućnosti opstati u borbi za resurse. Uvođenje trećeg uzroka sukoba, može razinu konflikta povisiti, no to je nepotrebno za argumentacijsku strukturu. Autorica zaključuje kako je Hobbes uspio uz pomoć dva uzroka sukoba pokazati kako razum inducira suparništvo i dovodi prirodno stanje u stanje „rata“. Model igre kojim bi se mogao skicirati ovakav odnos ljudi u prirodnom stanju je zatvorenikova dilema (*prisoner's dilemma*).

Standardni primjer zatvorenikove dileme je situacija u kojoj su dvije osobe optužene za zločin. Nakon uhićenja, zatvorenici su odvojeno ispitivani kako ne bi međusobno komunicirali. Zatvorenik ima dvije opcije na raspolaganju: 1) može šutjeti (*keep quiet*) tj. ne cinkati drugoga, ili 2) ne surađivati (*grass*), svaliti svu krivnju na drugoga. Tablica dolje⁶ prikazuje vrijednosti, koje predstavljaju godine zatvora koje bi osuđenici mogli dobiti, ovisno o strategiji koju će izabrati. Pretpostavka je egoistično određenje motivacije, u smislu da je svaki zatvorenik motiviran promocijom vlastitog interesa i da ga nije briga što će se desiti drugome zatvoreniku. U svakom kvadratiću, prvi rezultat predstavlja ishod za prvog zatvorenika, a drugi za drugog. Pr. ako prvi zatvorenik odabere da će šutjeti (*keep quiet*), a drugi odabere ne suradnju (*grass*), rezultat je najgori za prvog zatvorenika, a najbolji za drugog (Newey, 2008: 72).

⁶ preuzeto iz: Newey, Glen, 2008.: Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan, London, str. 72.

Strategija koja će se pokazati kao dominantna u igri zatvorenikove dileme biti će nesuradnja. Bez obzira kako će jedan zatvorenik djelovati, drugome će uvijek biti racionalno nesurađivati. Razlog je to što strategija nesuradnje donosi najveću korist, izraženu najmanjim brojem godina zatvora.

Table 1 The Prisoner's Dilemma

		Prisoner 2	
		<i>Grass</i>	<i>Keep Quiet</i>
Prisoner 1	<i>Grass</i>	3rd best; 3rd best	Best; worst
	<i>Keep Quiet</i>	Worst; best	2nd best; 2nd best

Zatvorenikova dilema lako se može primjeniti na situacije u stvarnom svijetu. Dovoljna je nekolicina individualaca koji ne surađuju, kako bi se takva strategija proširila na cijelo društvo. Takvu situaciju opisuje opće nepovjerenje, gdje pojedinac koji ima želju surađivati neće provoditi takvo djelovanje, jer logika situacije će pokazati da je racionalna opcija nesuradnja. Kada se radi o situaciji kad se pojedinci natječu za dobra u prirodnom stanju, svakome je racionalno napasti drugoga, prije negoli ostati izložen napadu. Najbolji mogući ishod za prvog igrača predstavlja situaciju u kojoj prvi napada, a drugi se suzdržava od napada. U tom slučaju, prvi igrač osvaja dobra drugog igrača i pobjeđuje u utrci za samoočuvanjem.

Dakle, prema mišljenju Jean Hampton, iz čitanja da je razum uzrok sukoba u prirodnom stanju, takvo stanje postaje stanje „rata“ zato što odgovara igri zatvorenikove dileme, gdje smo pokazali da je dominantna strategija nesuradnja (1986: 61). Međutim, paralelno s ovim, Hampton pronalazi kod Hobbesa drugo tumačenje uzroka sukoba koji proizlazi iz strasti (*passions account*). Tumačenje uzroka sukoba iz strasti, Hampton temelji pretežito na Hobbeovom govoru o ludi u XV. poglavlju *Levijatana*. Ideja je da su različite strasti kao ponos, osvetoljubivost, želja za slavom, itd., odgovorne za „rat“ u prirodnom stanju. Iako je suradnja racionalna, do toga ne dolazi iz razloga što navedene strasti utječu na promišljanje igrača, te oni djeluju iracionalno. Zbog iracionalnog ponašanja pojedinih igrača, ostali više neće imati dobre razloge za suradnju, zato što neće biti u stanju procijeniti koji igrač će se ponašati iracionalno, a koji neće (Hampton, 1986: 48-49). Model iz teorije igara koji odgovara uzroku sukoba iz strasti je igra pouzdanja (*assurance game*).

Igra pouzdanja razlikuje se od zatvorenikove dileme po tome što igrači više boduju uzajamnu suradnju, nego nesuradnju. Takva preferencija je jasna ako uzmemo u obzir da su ljudi u prirodnom stanju racionalna bića, koja mogu predvidjeti da će im dugoročna suradnja donijeti više koristi nego jednokratna nesuradnja. U igri pouzdanja biti će racionalno surađivati ako i drugi igrač bude surađivao, međutim do toga ne dolazi jer ne postoji garancija da će drugi igrač odigrati suradnjom. Za razliku od zatvorenikove dileme, u igri pouzdanja nije racionalno nesurađivati bez obzira što drugi igrač radi. U igri pouzdanja ne postoji dominantna strategija, unatoč tome što razum ukazuje na dobrobiti suradnje. Upravo iz sumnje da drugi igrač neće odigrati suradnjom, iz nepovjerenja ili straha, slijediti će da i prvi igrač neće surađivati, te prirodno stanje postaje stanje „rata“.

Probleme koje Hampton isčitava iz navedena dva tumačenja, dovode u pitanje Hobbesove psihologijske premise i mogućnost izlaska iz prirodnog stanja. U slučaju tumačenja uzroka sukoba iz strasti, pod pretpostavkom da je najsnažnija strast samoodržanje, slijedi da razum u službi te strasti nalaže suradnju. Time prirodno stanje neće biti stanje „rata“, a ljudima neće biti potreban aposolutan suveren koji će održavati mir (Hampton, 1986: 49-50). Hampton zaključuje, kako bi mogli izvesti stanje „rata“ iz čitanja uzroka sukoba iz strasti, potrebno je pretpostaviti snažne strasti koje će ljude činiti potpuno iracionalnima i time onemogućiti suradnju. Međutim, takva pretpostavka ne može se uklopiti s Hobbesovim psihologijskim premisama, koje smo prethodno odredili. S druge strane, potpuno iracionalni pojedinci koji su u mogućnosti prirodno stanje učiniti stanjem „rata“, neće biti u mogućnosti ući u političko društvo, upravo zato što su u potpunosti iracionalni (ibid.). Uviđamo da prilikom tumačenja uzroka sukoba iz strasti, potrebno je pretpostaviti ili presnažnu ili previše slabu prisutnost strasti kod ljudi. Hampton odbacuje takvo tumačenje, iz razloga što vodi ili preniskoj ili previsokoj razini konflikta u prirodnom stanju.

Međutim, i objašnjenje konflikta iz razuma, pada u jednake probleme. Ako pretpostavimo da prirodno stanje više nalikuje ponovljenim zatvorenikovim dilemama (što je više vjerovatno jer je pretpostavka da će igrači više puta stupiti u kontakt jedan s drugim), tada više neće biti racionalno nesurađivati, već suprotno. S druge strane, ako pretpostavimo da razum uvijek nalaže nesuradnju, tada je teško objasniti na koji način su ljudi u mogućnosti „izaći“ iz prirodnog stanja, kada ne postoje osnovni uvjeti za suradnju koju sklapanje društvenog ugovora zahtjeva. Dakle, ako situacija u prirodnom stanju odgovara zatvorenikovoj dilemi, tada igrači nisu u stanju stvoriti vlast. Hampton smatra da je takvo

objašnjenje netočno, zato što prirodno stanje odgovara ponavljajućoj zatvorenikovo dilemi gdje je suradnja racionalan odabir (1986: 52).

6.4.4. Objašnjenje iz kratkovidnosti (*shortsightedness account*)

Objašnjenje koje Hampton nudi, *shortsightedness account*, ima sve prednosti naspram prva dva objašnjenja, ali ne i nedostatke (ibid.). Objašnjenjem iz kratkovidnosti, Hampton pokazuje da iako je suradnja iracionalan odabir u igrama jednokratne zatvorenikove dileme (ZD), ona je racionalan izbor u igrama koje se odvijaju u prirodnom stanju, a koje odgovaraju igrama ponavljajuće zatvorenikove dileme (PZD). Tvrdnja da prirodno stanje odgovara PZD, odgovara Hobbesovim psihološkim premisama, jer povezuje ideju suradnje kao različite načine pronalaženja mira s dominantnom željom za samoočuvanjem, koju svaki pojedinac posjeduje (ibid.). Takvo objašnjenje omogućuje institucionalizaciju suverena, jer su pojedinci u prirodnom stanju u mogućnosti surađivati. Međutim, do suradnje ne dolazi jer su ljudi skloni pogrešno protumačiti PZD, kao jednokratnu ZD gdje suradnja nije racionalna. Nije potrebno pretpostaviti da će svi pojedinci u prirodnom stanju biti kratkovidni, dovoljno je da to bude manjina. Strah da je partner kratkovidan, biti će zajednički svima u prirodnom stanju. Iz nepovjerenja da će se partner ponašati iracionalno, slijedi da suradnja više nije racionalan odabir i rezultat je nesuradnja. Odnosi nepovjerenja u prirodnom stanju čine ga stanjem „rata“.

„The account [of conflict] would contend that many people fail to appreciate the long-term benefits of cooperation and opt instead for the short-term benefits of noncooperation, and the rest are legitimately fearful enough of this shortsightedness afflicting their partners to doubt that the cooperation would have any educative effects. This worry could then force even a farsighted person to take a single-play orientation, with the result that the uncooperative action would dominate“ (Hampton, 1986: 81).

Hampton pokazuje da njezino objašnjenje zadovoljava: 1) mogućnost sklapanja ugovora jer je suradnja u prirodnom stanju moguća i 2) da do suradnje ipak ne dolazi jer su pojedinci kratkovidni ili iracionalni, čime je prirodno stanje određeno kao stanje „rata“. Ovakvo objašnjenje usklađeno je s Hobbesovim psihologijskim premisama o prevlasti strasti za samoodržanjem i njegovim političkim zaključkom o nužnosti uspostave apsolutnog suverena.

6.5. Odgovor Hamptoninom tumačenju Hobbesa

Ako pretpostavimo da vlastiti interes motivira svako djelovanje (sukladno s Hobbesovom psihologijom), što ne znači da ljudi uvijek razmišljaju o vlastitom interesu, već da ljudski biološki mehanizam strukturira djelovanje u tome smjeru, da li možemo ljude u prirodnom stanju karakterizirati kao čisto prudencijalna bića? Da li prirodno stanje trebamo odrediti kao divljinu nastanjenu predatorima u borbi za materijalna dobra, ili se radi o ljudskom društvu kojemu nedostaje vlada? Michael Davis u svom članku,⁷ ukazuje kako Hampton karakterizira vlast kao nužan uvjet za ostvarenje ljudskog društva (1986.: 234) i argumentira kako je takva definicija pogrešna jer Hobbes definira vlast kao nužan uvjet da bi postojalo *miroljubivo* ljudsko društvo (Davis, 2006: 350). Prema mišljenju Hampton, „rat“ u prirodnom stanju je totalan, u smislu da u takvom ratu ne postoji ništa što bi bilo nepravedno pa ne postoje niti ratni zločini. Davis smatra da takvo tumačenje nije ispravno pripisati Hobbesu, ili bilo kojem filozofu koji pripada tradiciji prirodnog prava (ibid.).

Dakle, prirodno stanje sačinjavaju ljudska bića, koja tvore ljudsko društvo. Ono što nedostaje takvom društvu nisu moralni zakoni, već vlada koja će održavati mir (ibid.). Davis karakterizira pojedince u prirodnom stanju kao moralne djelatnike kojima nedostaje centralni autoritet koji će provoditi zakon. Smatram da, time što je Hobbes suprostavio prirodno stanje (prirodu), državi (umjetna tvorevina), ne znači da je čovjeka u prirodnom stanju odredio kao bitno drugačijeg od čovjeka u političkom društvu, jednoga kao životinju ili osjetilno biće, a drugoga kao moralno biće. Davis nudi drugačiju interpretaciju moralnosti od Hampton. Prirodne zakone kod Hobbesa interpretira kao zakone moralnosti, a ne kao prudencijalne zakone kako ih Hampton tumači (Davis, 2006: 344). Određenje prirodnih zakona kao moralnih zakona, konzistentno je s Hobbesovim psihologijskim premisama, po kojima je svako djelovanje upravljano prema promoviranju vlastitog interesa. Davis pokazuje na koji način su zakoni moralnosti bolja opcija u promoviranju vlastitog interesa od puke prudencijalnosti.

Model igre zatvorenikove dileme, najočigledniji je primjer kako čista prudencijalnost loše promovira vlastiti interes pojedinca. U ZD dominantna strategija je nesuradnja, iz čega slijedi da će oba zatvorenika uvijek odigrati nesuradnjom (budući da su prudencijalni) i dobiti više godina zatvora nego što bi dobili da su surađivali. Pridržavanjem prudencijalnog pravila,

⁷ Vidi: Davis, Michael, 2006.: Heavenly Philosophy: What Thomas Hobbes Said to Jean Hampton, u: Social Theory and Practice, Florida State University Department of Philosophy, Vol. 32, No. 3., str. 341-364.

koje u igri zatvorenikove dileme kao racionalan odabir određuje nesuradnju, oba zatvorenika generalno prolaze lošije nego da su vjerovali jedan drugome i surađivali. Međutim, Hampton pokazuje da je život zapravo ponavljajuća zatvorenikova dilema (koja se ponovo vodi po zakonima prudenijalnosti). Iako pojedinci postanu svjesni dugoročne prednosti suradnje, njihovo djelovanje i dalje je upravljano računanjem najboljeg mogućeg ishoda, a računanje je izloženo pogreškama. Stoga je jednostavnije direktno slijediti prirodne zakone ili zakone moralnosti (Davis, 2006: 349). Davis pokazuje kako je slijediti moralan zakon manje podložno pogreškama (što će se najbolje pokazati u tipičnim životnim situacijama gdje pojedinci odlučuju pod pritiskom i određenom vremenu) i da će uspješnije prolaziti pojedinci koji slijede moralne zakone, nego oni koji računaju određujući ishod koji će maksimizirati vlastitu korist. Ako zamislimo stvarnu osobu u situaciji zatvorenikove dileme, gdje je ista izložena pritisku ispitivača, čini se da je u takvoj situaciji jednostavnije pratiti jasno pravilo („surađuj!“), nego računati na koji način će drugi zatvorenik odigrati i koja je najbolja moguća strategija koju bi trebalo provesti u korist vlastitog interesa.

Prirodni zakoni, određeni kao zakoni moralnosti, postavljaju određeni standard ili pravilo prema kojem valoriziramo vlastito djelovanje i djelovanje drugih. No to ne znači da su prirodni zakoni jednaki ostalim pravnim zakonima kakve poznajemo, jer oni ne posjeduju vanjsku prisilu ili obvezu. Zakon da bi bio legitiman, mora svima biti jasan i država ga treba provoditi na način da se svako kršenje kažnjava. Davis pokazuje kako Hobbes to pojašnjava uvođenjem dva načina na koje nas prirodni zakoni obvezuju: *in foro interno*, što znači da obvezuju na želju da budu provedeni, ali nas ne obvezuju uvijek *in foro externo*, na provođenje u djelo (2006: 346). Uviđamo da prirodni zakoni u sebi nose motivaciju za njihovo provođenje. Međutim, kao što je gore navedeno, mi nismo uvijek u mogućnosti djelovati u skladu s prirodnim zakonom, već samo kada su i drugi spremni djelovati prema tome pravilu. Pr. nije razumno držati obećanja ako ih svi ostali krše, na taj način samo ugrožavamo vlastitu egzistenciju. Na što god da prirodni zakon obvezuje *in foro interno*, može se i prekršiti i to ne samo protuzakonomnim činom, kako tvrdi Hobbes (L, 15.37)

Iz navedenog možemo zaključiti da: 1) u idealnim uvjetima ljudi traže mir, a ne rat, 2) u situaciji u kojoj drugi traže mir, iracionalno je nesurađivati i 3) ako drugi traže rat, imam pravo tražiti ga i sam. Problem u kojem se nalaze pojedinci u prirodnom stanju jest što prvi nikada ne zna što će drugi učiniti. Iako znam da će drugi imati razloga tražiti mir, ne mogu znati da će se on ponašati racionalno. Smatram da, interpretacijom prirodnih zakona kao prudenijalnih, pojam racionalnosti postaje sklizak. Ono što je racionalno učiniti, ovisiti će o

tome što čine drugi, iako je njihovo djelovanje iracionalno u odnosu na prirodni zakon. Prema prudencijalnom zakonu, racionalno je ratovati ako i drugi ratuju, iako je to po sebi iracionalno. Smatram da Hobbes ne tvrdi da je ratovanje racionalno, već da pojedinac *ima pravo* tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti ratovanja ako drugi ratuju (L, 14.4). Prema tome, razumno je braniti se ako nas drugi pokušava napasti. Davis tvrdi kako je prudencijalno ponašanje, koje za svrhu ima promoviranje vlastitog interesa učestalo i kada drugi ne djeluju jednako kao i mi. S druge strane, prirodni zakoni služe interesu svih, ukoliko svaki pojedinac učini ne ono što je prudencijalno, već ono što je u interesu većine, očekujući da će se i ostali tako ponijeti. Time su moralni zakoni, kako Davis tvrdi, „second-order prudent“ (2006: 350). Ono što određuje prirodne zakone jest to da oni po sebi promoviraju suradnju. Stoga, Davis zaključuje kako prirodno stanje ne čine divlje zvijeri, već ljudi obvezani prirodnim zakonom. S takvim objašnjenjem prirodnog stanja, uspostavljanje ugovora je moguće, jer ljudi žele uspostaviti mir. Međutim, određenje prirodnog stanja kao stanja „rata“ puno je sofisticiranije od uzroka sukoba generiranih iz ljudske prirode, što možemo vidjeti u XIII. poglavlju *Levijatana* gdje Hobbes iznosi nepogodnosti prirodnog stanja.

Kada nestane vlast, s njom nestaju i sva dobra koja omogućuju društveni život. Nestaju sudovi koji će rješavati sporove, policija koja osigurava poštivanje zakona, vojska koja štiti građane od vanjskih neprijatelja. Zakon koji regulira vlasništvo ne postoji u prirodnom stanju, te je svaki pojedinac prepušten vlastitom sudu da odluči što mu pripada. U takvoj situaciji ne postoji legitiman način da se riješi pitanje vlasništva, jer se ono svodi na čisto posjedovanje. Vlasništvo pripada onome tko je u mogućnosti posjedovati određeno dobro i dokle god je u mogućnosti to dobro posjedovati. Kako vlasništvo postaje stvar posjedovanja, trgovanje postaje visoko rizično zbog učestalih krađa i napada, iz čega slijedi oskudica dobara. Zbog većih izdataka koje je potrebno izdvojiti za proizvodnju, sve postaje automatski skuplje. Usjeve ne smijemo pustiti na polju bez da ih štitimo jer bi ih netko mogao ukrasti, na ulaz u tvornicu potrebno je postaviti čuvare, jednako tako, trebamo osigurati vlastiti dom od mogućnosti provala. Sve u svemu, cjelokupna proizvodnja iziskuje više troškova, rezultati su slabi, dobara je manje, a njihova cijena je viša. U takvom stanju društveni život sveden je na minimum, zato što je svaki pojedinac previše opterećen osiguranjem vlastite egzistencije. U okružju nepovjerenja, suradnja je previše rizična jer je ulog život. (Davis, 2006: 351-352). Time je prirodno stanje ocrtano kao stanje u kojem vlada strah ili stanje „rata“ koje Hobbes definira kao odsutstvo bilo kojeg racionalnog očekivanja da će se drugi ponašati miroljubivo (L, 13.8).

Davis veoma ozbiljno uzima navedene nepogodnosti prirodnog stanja. Tvrdi da Hobbesovo tumačenje sukoba u prirodnom stanju ne možemo svesti na tri uzroka sukoba koje smo već spomenuli, jer je njegovo objašnjenje puno šire od toga. Dedukcija stanja „rata“ iz prirodnog stanja previše je gruba. Davis pojašnjava kako bi prirodno stanje vodilo u „rat“ iako ljudi ne bi vjerovali da postoje pojedinci koji su *lude* i *nitkovi*. Prosječni ljudi su dovoljno pogriješivi u pogledu razumskih moći, dovoljno podložni strastima da bi stanje u kojemu ne postoji centralni autoritet učinili stanjem „rata“. Samo bi pretpostavka da su ljudi savršeno racionalna bića učinila „rat“ nemogućim (Davis, 2006: 351-352).

Iz razloga što je svima gore u prirodnom stanju, svatko ima razloga izaći iz takve situacije. Međutim, pitanje je kako je to moguće ostvariti? Hobbes jasno navodi da je ugovor sklopljen u uvjetima puke prirode bezvrijedan, jer se temelji samo na riječi bez prinudne sile koja će osigurati provođenje ugovora (L, 14.18). „Zbog toga se onaj tko prvi izvršava ugovor samo izručuje neprijatelju, i to suprotno pravu na obranu života i sredstava za život (koje nikada ne može napustiti) (ibid.). U tom paragrafu, Davis pronalazi argument da je problem kooperacije u prirodnom stanju karakteriziran nedostatkom sigurnosti provođenja ugovora (*sufficient security of performance*) (2006: 353). Ljudi nisu u mogućnosti privesti kraju prirodno stanje sklapanjem ugovora, jer je ugovor bez „mača“ puko obećanje, gdje ne postoji garancija izvršenja. Da bi pojedinac prvi spustio oružje, zahtijevati će čvrstu garanciju da će i ostali tako učiniti, jer je ulog njegov vlastiti život. U prirodnom stanju, sklapanje ugovora je otežano činjenicom da nitko nema dovoljan razlog da prvi odloži oružje. Davis zaključuje kako ugovor može privesti kraju prirodno stanje, samo ukoliko pruži garanciju izvršenja (*assurance of performance*) koje nedostaje prirodnom stanju (2006: 354).

Situacija nalikuje na klasičnu Kvaku 22 (*Catch 22*), gdje možemo generirati suradnju koja je nužna za mir, samo ukoliko oni koji prvi spuste oružje, imaju garanciju da će tako učiniti i ostali. Takva garancija postoji, samo ukoliko postoji centralni autoritet ili suveren. Suveren postoji samo ukoliko već postoji mir, dakle, ako su svi spustili svoje oružje i sklopili ugovor. Uviđamo da nam je potrebna garancija da bi osigurali mir i paralelno potreban je mir kako bi dobili garanciju (Newey, 2008: 77). Stvorena je paradoksalna situacija iz koje pojedinac ne može pobjeći zbog kontradiktornih pravila koja takva situacija generira. Pojedinac treba nešto što može dobiti samo ukoliko mu to ne treba. Ljudi u prirodnom stanju uviđaju da im je generalno loše i da bi trebali izaći iz takvog stanja, međutim takva spoznaja ne pruža dovoljan razlog da bi iz tog stanja izašli. Dakle, da bi Hobbesova teorija bila uspješna, prirodno stanje mora biti stanje „rata“, iz razloga da želimo iz takvog stanja izaći. S

druge strane, razina konflikta mora biti određena u toliko da je suradnja u takvom stanju „rata“ moguća. Ako učinimo prirodno stanje „pretjerano“ lošim nećemo biti u stanju pokazati na koji način se možemo izvući iz takve situacije. Jednako tako, ako razina konflikta u prirodnom stanju ne bude dovoljno visoka, ljudima neće biti potreban centralni autoritet, čime propada argument za legitimitet vlasti.

Izlazak iz prirodnog stanja vodi u slijepu ulicu, ili Hobbes nije uspio u nastojanju da ponudi argument za legitimitet političke vlasti ili možda nije slijedio narativnu strategiju u *Levijatanu* u kojoj pokazuje kako je stvoren politički autoritet (Newey, 2008: 78). Ako je cilj priče o prirodnom stanju opravdanje legitimiteta političke vlasti, tada ona mora pružiti *razloge* za napuštanje prirodnog stanja, što će generirati temelj za uzajamni pristanak kojim će vlast biti stvorena. Čini se da Hobbes pruža uvjerljivu argumentaciju zašto je prirodno stanje loše, odnosno zbog čega *bi željeli* izaći iz prirodnog stanja, međutim pitanje koje ostaje otvoreno je da li pruža dovoljne *razloge* za uspostavljanje političkog autoriteta? Iz priloženih interpretacija iz teorije igara možemo zaključiti kako je uvijek isplativije nesurađivati, što je prikazano igrom zatvorenikove dileme. Prema tome, svatko će u prirodnom stanju imati razloge za traženje rata, prije nego traženje mira, koji je neophodan za stvaranje države. Ako definiramo racionalnim djelovanjem samo ono djelovanje koje promovira vlastitu korist (kao što čine teoretičari igara), nikada nećemo imati dovoljno razloga za uspostavu države. U takvim situacijama uvijek će biti korisnije kršiti ugovor, odnosno biti „free rider“, nego li se držati obećanja. Da bi pojedinci u prirodnom stanju bili u mogućnosti uspostaviti državu, oni moraju biti moralni djelatnici, što znači da njihovo djelovanje promovira interese svih članova društva. Time što smo definirali prirodne zakone kao zakone moralnosti, odredili smo racionalno djelovanje kao ono djelovanje koje je u interesu većine. Navedeno altruistično djelovanje ide u našu korist.⁸ Narativna strategija koju pruža teorija igara, nije u mogućnosti pružiti *razloge* za djelovanje u vidu stvaranja političkog autoriteta, te iz tog razloga, interpretacije prirodnog stanja iz teorije igara ulaze u slijepu ulicu (Newey, 2008: 78).

7. Prirodni zakon - određenje Hobbesove političke filozofije

U prethodnom poglavlju prikazano je Hamptonino tumačenje uzroka sukoba u prirodnom stanju, što predstavlja najznačajniju interpretaciju Hobbesa iz teorije igara.

⁸ prethodno je navedeno kako su moralni zakoni „second order prudent“ (Davis, 2006: 350)

Navedeno objašnjenje u potpunosti se temelji na Hobbesovim psihološkim premisama. U ovome ću poglavlju pokušati definirati bitno drugačije stajalište, koje se nadovezuje na Davisov odgovor Hampton. Zauzeti ću stav da je Hobbes čovjeka odredio prirodnim zakonima, a ne materijalističkom psihologijom. Već je bilo riječi o autonomiji političke znanosti unutar Hobbesovog filozofskog sustava. Navedeno je kako sadržaj prve filozofije tek djelomično rasvjetljava principe političke filozofije. Jednako tako, određeni pojmovi političke filozofije dobivaju svoj puni smisao tek kada se temelje na postavkama prve filozofije. Iz razloga što nismo u mogućnosti odrediti jasan status Hobbesove filozofije, stvorena su dva kampa filozofa, podjeljeni na sistematski i ne sistematski pristup. Hamptonino tumačenje Hobbesa prikazuje sve odlike sistematskog pristupa. Unutar doktrine teorije igara, čovjek u prirodnom stanju je okarakteriziran kao egoistični biološki mehanizam pa prema tome, uzroci sukoba objašnjeni su modelima igara poput zatvorenikove dileme, ponavljajuće zatvorenikove dileme i igre pouzdanja. Davisov odgovor Hampton pokazuje manjkavosti takvog tumačenja Hobbesa. Smatram da teoretičari igara, određenjem prirodnog stanja odgovarajućim modelom igre, uvelike ograničavaju Hobbesov politički argument. Davis pokazuje kako Hobbesovo tumačenje sukoba u prirodnom stanju ne možemo svesti na tri uzroka sukoba. Čini se da je argument ponuđen u *Levijatanu* puno širi od toga. Kao što sam naveo u poglavlju koje se tiče autonomije političke filozofije, zauzeti ću ne sistematični pristup, što je u skladu s Davisovim tumačenjem Hobbesa u okviru teorije prirodnog prava.

U uvodu *Levijatana*, imperativom „*Čitaj samoga sebe*“ (L, uvod.3), Hobbes ukazuje na mjesto gdje možemo pronaći znanje prema kojemu ćemo kreirati političke principe. Legitimiziranjem metode introspekcije, dodjeljuje relativno autonoman status političkoj filozofiji. U nastavku tvrdi, da onaj tko treba vladati čitavom nacijom, mora čitati u sebi, čitavi ljudski rod (L, uvod. 4). Smatram da već na prvim stranicama svoga djela, Hobbes pokazuje da se u svakome čovjeku nalaze univerzalni principi po kojima će se voditi politički život. Problem je u tome što nije svaki čovjek u mogućnosti doći do istih. Navedeni objektivni principi otkrivaju nam se samo kada na ispravan način koristimo vlastiti razum. Dobrim dijelom upravo u toj tvrdnji nalazi se uzrok sukoba u prirodnom stanju. Činjenica je da ljudi nisu savršeno racionalna bića i da su veoma podložna pogreškama. Navedena tvrdnja je konzistentna sa stavom da je racionalnost kod čovjeka potencija koju je moguće ostvariti (L, 5.17). Za takvu realizaciju potrebno je na ispravan način koristiti razum, koji je kod Hobbesa instrumentalistički definiran. Razum se ostvaruje u jeziku, odnosno jezik jest istovjetan razumu. Upravo iz tog razloga, Hobbesov osnovni cilj je ispravno utvrđivanje definicija.

Rješenje uzroka sukoba predstavlja ispravno utvrđivanje definicija, te potom ispravno rasuđivanje. Time je razum, uzrok i rješenje sukoba u prirodnom stanju. Prije samog zaključka, u sljedećem paragrafu, sagledati ću status objektivnih moralnih principa kod Hobbesa. Ako je čovjek u mogućnosti doći do objektivnih moralnih principa uz pomoć razuma, tada se bitno mijenja slika čovjeka određena materijalističkom psihologijom.

U prvih devet poglavlja *Levijatana*, Hobbes utvrđuje materijalističku ili egoističku psihologiju čovjeka. Na istom mjestu iznosi nominalističke premise, prema kojima je čovjeku nedostižno znanje o biti stvari. Paralelno s njegovim nominalizmom, izložena je relativistička moralna teorija. Prema Hobbesu, ne postoji temelj za univerzalne moralne norme u prirodi. Priroda je definirana u skladu s „novom znanosti“ koju je Hobbes prigrlio. Prema tome, njegova prva filozofija određena je mehanicističkom znanosti i kao takva, prirodu opisuje u terminima tijela i gibanja. Ono što pojedinac može spoznati iz takvoga svijeta jesu samo akcidencije. Međutim, iako nam priroda ne može pružiti objektivnu bazu za moral, smatram da istu Hobbes temelji na razumskoj moći čovjeka. Razlog zbog kojeg se objektivne moralne kvalitete ne mogu nalaziti u prirodi stvari, nalazi se u Hobbesovom materijalističkom određenju svijeta. Unatoč tome, čovjek je u stanju izdići se iz pojedinačnog iskustva i uz pomoć razuma iznuditi pravilo koje posjeduje objektivnu vrijednost. Argumentacija u prilog toj tezi, nalazi se u mogućnostima koje jezik pruža čovjeku, o čemu je bilo govora u poglavlju: *Značaj jezika za Hobbesovu filozofiju*. Paragrafi 6 i 7 su od velike važnosti za razumijevanje Hobbesove moralne filozofije. U njima se tvrdi da, opće pravilo za dobro i zlo ne može postojati u prirodi, već samo u osobi čovjeku (L, 6.7). Iz navedenog možemo zaključiti da ono što je dobro i zlo je samo odvratnost ili želja nekog pojednca, čime je Hobbesova moralna filozofija određena kao relativistička. Smatram kako je navedeno tumačenje netočno. Protiv navedene relativističke interpretacije argumentirati ću u prilog tezi da razum kod Hobbesa ima svoju svrhu i cilj, te je u stanju doći do objektivnih moralnih načela koja predstavljaju prirodni zakoni.

Objektivna moralna pravila Hobbes formalno određuje kao *Prirodne zakone*, do kojih je čovjek u mogućnosti doći uz pomoć razuma. Od centralne važnosti je pojam *razumska moć*, jer predstavlja sposobnost pomoću koje se čovjek može izdići iznad ostalih živih bića. Prirodni zakoni su definirani kao moralni zakoni, a ne kao prudencijalna pravila. Prirodni zakoni su izjednačeni s moralnim zakonima budući da se sastoje od moralnih vrlina kao što su pravda, pravičnost i svi oni stavovi uma koji vode miru i milosrdnosti, kako kaže Hobbes (L, 26.36). Time što Hobbes opisuje prirodne zakone kao diktate razuma, Hampton navodi na

zaključak kako oni predstavljaju kauzalne zakone koji su nužni za mir. Takvi zakoni su rezultat izračunavanja maksimalne korisnosti za pojedinca. Time termin „diktati razuma“ povlači čitaoca na prihvaćanje utilitarističkog tumačenja Hobbesove etike. Prikazano je kako Hampton lijepo spaja Hobbeovu materijalističku psihologiju s njegovom moralnom teorijom, te pritom nudi uvjerljivu koncepciju instrumentalističke racionalnosti. Međutim nije jasno kako bi takav računajući razum mogao predlagati prihvatljive stavke mira? Hobbesovo gledište o prirodnom pravu i prirodnom zakonu pokazuje da on zastupa normativni razum tvrdi Perić (2011: 821). Perić pokazuje kako razum kod Hobbesa dobiva cjelokupan smisao tek kada ga tumačimo u okviru prirodnog prava i prirodnih zakona, a takav razum ima svoju svrhu i cilj (2011: 822). Smatram da je time Hobbes bliže Aristotelu nego što to Hampton pretpostavlja. Navedeno je kako moralni zakoni puno bolje funkcioniraju od prudencijalnih zakona prikazanih u igri zatvorenikove dileme (Davis, 2006: 349). Upravo zbog toga, moralni zakoni jesu diktati razuma, iz razloga što promoviraju interes pojedinca i interes ostalih pojedinaca koji s istim surađuju. Time je pokazano da normativni razum zadovoljava osnovni biološki princip samoočuvanja. Promoviranjem suradnje, moralni zakoni se zalažu za opće dobro. Kako je racionalno biti moralan, odnosno, kako je racionalno surađivati, Hobbes dokazuje u famoznom paragrafu koji govori o *budali* (L, 15.4) Hobbes tvrdi:

„Zbog toga onaj tko izjavljuje da smatra razumnim varanje onih koji mu pomažu, može razumno očekivati samo ona sredstva zaštite koja je u stanju namaknuti iz svoje vlastite, pojedinačne snage. Otuda onaj tko krši sporazum i izjavljuje da smatra da to može raditi razborito, može biti primljen u društvo koje se ujedinjuje radi mira i odbrane samo pogreškom onih koji ga primaju; isto tako, ako i bude primljen, može ostati u njemu samo tako da oni ne uvide opasnost svoje pogreške“ (L, 15.5).

Hobbes u *Levijatanu* vjerno prati „rezolutivno-kompozitivnu metodu“. U prvih devet poglavlja opisuje čovjeka kao individualca, ili kako Hampton navodi – intrinzična svojstva čovjeka (1986: 8). Hobbesov čovjek posjeduje svoju bit, ali on je i interaktivni dio većeg mehanizma – društva. O interaktivnim svojstvima čovjeka, Hobbes govori u poglavljima koja slijede: „O moći“, „O razlikama u običajima“ i „O religiji“. Hampton tvrdi kako temeljne odlike čovjeka proizlaze iz njegovih intrinzičnih, a ne interaktivnih svojstava, iz razloga što čovjek po prirodi nije društveno biće (1986: 9). Smatram da Hobbesove psihologijske premise opisuju model čovjeka koji je dio većeg mehanizma - države. Pod pojmom *model*, želim reći da je pojedinac kod Hobbesa, tek djelomično određen psihologijskim premisama koje ga opisuju kao biološki mehanizam koji je okarakteriziran svojom egoističnom prirodom.

Hampton pokazuje kako egoizam kod Hobbesa nije etički, već biološki utemeljen (1986: 37). Upravo tu nalazim prostor za tvrdnju da, iako je biološka priroda čovjeka egoistična, postoji i drugi dio ljudske prirode, kojim se čovjek razlikuje od ostalih živih bića. Naravno, radi se o moralnoj prirodi, koju predstavlja razum. Navedena priroda čovjeka nije egoistična, već je određena prirodnim zakonima koji su intrinzično kooperativni, kako tvrdi Davis (2006: 350). Hobbes ne zanemaruje biološku prirodu čovjeka koja je opisana mehanicističkom znanosti, jer strasti koje iz nje proizlaze⁹ biti će odgovorne za sukob u prirodnom stanju. Međutim, ističe kako je razum taj koji ukazuje na prihvatljive stavke mira, o kojima ljudi mogu biti natjerani da se slože (L, 13.14). Zaključujem, kako Hobbesovo određenje čovjeka čini njegova moralna priroda definirana prirodnim zakonima, koji su dani od Boga. Sukladno tome, prirodni zakoni koji su intrinzično kooperativni, čovjeka čine društvenim bićem. U nastavku teksta, ispitati ćemo status čovjeka kao društvenog bića.

Hobbes odgovara Aristotelu kako ljudi nisu u mogućnosti poput pčela i mrava zajedno živjeti u društvu (L, 17.6). Na temelju navedene tvrdnje, Hobbesu se pripisuje stav kako su ljudi ne društvena bića po prirodi. U nastavku poglavlja on tvrdi kako sloga među ljudima potječe samo od ugovora koji je umjetan (L, 17. 12). Upravo zato što su druga stvorenja lišena razuma i jezika, mogu bez prinudne sile živjeti u društvu, što nije slučaj s čovjekom. Ljudi u prirodnom stanju su u nemogućnosti živjeti poput ostalih bića, iz razloga što se koriste razumom i jezikom. Hobbes navodi pet razloga zašto ljudi nisu društvena bića. Prvo, ljudi su neprestano u natjecanju za čast i dostojanstvo (L, 17. 7). Drugo, čovjek uživanje pronalazi samo u uspoređivanju s drugim i uživa samo u onome što se ističe, za razliku od ostalih bića koja po prirodi naginju zajedničkom dobru (L, 17.8). Treće, čovjek se koristi razumom, te sebe smatra sposobnijim i mudrijim od ostalih kada se radi o društvenim pitanjima (L, 17.9). Četvrto, čovjek je uz pomoć riječi u mogućnosti predstaviti svoje mišljenje drugome, kada se radi o važnim pitanja definiranja dobra i zla, gdje će najčešće nastati različita mišljenja (L, 17.10). Peto, nerazumna stvorenja ne mogu razlikovati između povrede i štete, dok čovjek za razliku od njih posjeduje osjećaj za pravdu (L, 17.11). Smatram da Hobbesovo određenje, kako je čovjek na umjetan način političko biće, treba tumačiti u kontekstu nepogodnosti prirodnog stanja. Prema određenju prirodnih zakona, čovjek je društveno biće. U prirodnom stanju, pojedinac nije uvijek u mogućnosti provoditi prirodni zakon, iako ga razum na to obvezuje (*in foro interno*). Smatram da je razlog tome, što ljudi u prirodnom stanju nisu u mogućnosti u potpunosti ostvariti svoju moralnu prirodu. To ne znači da ljudi u prirodnom

⁹ natjecanje, nepovjerenje i slava

stanju nisu moralni ili da nisu racionalni, već da u takvome stanju ne postoje uvjeti za potpuno ostvarenje tih potencijala. Davis pokazuje, kako prirodno stanje nije nastanjeno divljim zvijerima, već moralnim djelatnicima, kojima nedostaje država koja će osigurati provođenje zakona (2006: 350). Nakon što je odredio prirodu čovjeka kao nepolitičnu, Hobbes u sljedećem paragrafu navodi kako je uspostava suverena jedini način na koji ljudi mogu funkcionirati kao zajednica (L, 17.13). Dakle, centralni problem tiče se rađanja države, odnosno nemogućnosti ostvarenja ljudskog potencijala u prirodnom stanju. Smatram da je ljudskost prema Hobbesovom shvaćanju potencija koja se realizira u državi, jer u prirodnom stanju ne postoje uvjeti za istu. Zaključno, političan karakter čovjeka je neostvarna potencija u okolnostima prirodnog stanja.

Hobbes tvrdi kako je razum potencija, on nije čovjeku dan, već se stječe radinošću (L, 5,18). Smatram da je o presudne važnosti pojam *radinosti* i postojanje *ispravnog razuma*. Dakle, čovjek je u mogućnosti izaći iz početne pozicije stanja „rata“, ostvarenjem vlastite racionalnosti. Suveren koji predstavlja državno tijelo, u tom smislu je metafora ispravnog razuma, kojeg su ljudi u mogućnosti uspostaviti. Ako se razum ostvaruje ispravnim korištenjem, iz toga slijedi da ispravno korištenje razuma predstavlja provođenje prirodnih zakona. Biti iracionalan znači biti nemoralan. Potpuna ljudskost ostvaruje se moralnošću. Upravo je to razlog zašto Hobbes toliko prezire prirodno stanje, jer ono ne dozvoljava najznačajniju ljudsku djelatnost – moralnost. Naprosto, prirodno stanje ne omogućuje ljudima da u potpunosti realiziraju svoju ljudskost. Međutim, prirodno stanje nije nastanjeno zvijerima, već ljudima koji su moralni djelatnici i kojima fali garancija za provođenje moralnih zakona. Ljudima je potrebna država, te se time uzrok sukoba u prirodnom stanju uvelike očituje u nedostatku garancije da će se ugovori ispunjavati. Moral u prirodnom stanju postoji, ali ga nije moguće provoditi bez uspostave države. Navedenu tvrdnju podupire Hobbesovo određenje da prirodni zakoni obvezuju *in foro interno*, što znači na želju da budu provedeni, ali ne obvezuju uvijek *in foro externo*, na provođenje u djelo (L, 15.36). Zaključujem, kako Hobbes kada govori o prirodnim zakonima, govori o zakonima moralnosti koji predstavljaju Božji zakon (L, 15.41), koji obvezuje sve ljude na jednak način (L, 15.36). Hobbes tvrdi kako je navedeni zakon shvatljiv svakom čovjeku, jer ga je moguće svesti na jedinstveni zakon: *Nemoj činiti nekome drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi* (L, 15.35). Navedenom tvrdnjom, Hobbes ponovo aludira na metodu introspekcije. Stoga smatram, da je u središtu njegove filozofije ideal - da svaki čovjek na ispravan način koristi vlastiti

razum, jer je ispravan razum rješenje uzroka sukoba. Prirodni zakoni su definicija ispravnog razuma, te se u tome sastoji istinska i jedina moralna filozofija, kako tvrdi Hobbes (L, 15.40).

Hobbes u kontekstu materijalističke znanosti definira prirodu kao nespoznatljivu po svojoj biti, ali vjeruje u moć razuma kojom je čovjek u mogućnosti doći do univerzalnih načela koja će svakome čovjeku biti prihvatljiva. Hobbesova filozofija ocrтана je vjerom u moć razuma, što odgovara vremenu u kojem on djeluje. Ono što bi ljudi trebali učiniti, pored spoznaje navedenih načela, jest stvaranje države. Država je kod Hobbesa neophodna za funkcioniranje društva. Suveren osigurava provedbu prirodnih zakona, koje u prirodnom stanju nismo u mogućnosti provoditi. Navedenu tezu protvrđuje Hobbesovo definiranje načina na koji prirodni zakoni obvezuju (*in foro interno/in foro externo*). Smatram da se upravo u navedeno distinkciji nalazi dokaz da je bilo koje tumačenje Hobbesa pomoću teorije igara problematično, jer zakoni prudencijalnosti nikada ne mogu obvezati na taj način.

Pitanje uzroka sukoba u prirodnom stanju čini se doista kompleksno. Dio odgovora nalazi se u ulozi prirodnih zakona unutar Hobbesove političke filozofije. Prirodni zakoni su moralni zakoni, oni predstavljaju diktate razuma. Smatram da savršeno moralan čovjek jest istovjetan savršeno racionalnom čovjeku. Pod time mislim da ono što je moralno, što nalažu prirodni zakoni, biti će najkorisnije za ljude. Čovjeku je najkorisnije biti moralan. Iz čega slijedi, da razum nije u mogućnosti derivirati sukob, budući da on ukazuje na prihvatljive stavke mira (L, 13.14). Upravo suprotno, uzrok sukoba proizlazi iz nedostatka racionalnosti ili pogrešnog rasuđivanja. U kontekstu teorije prirodnog prava, Hobbes ne tvrdi da je u ratu sve dopušteno, jer opće pravilo razuma glasi „teži za mirom“ (L, 14.4). Ne težiti za mirom, kada je to moguće, je suprotno prirodnom zakonu. Iz temeljnog prirodnog zakona izveden je i drugi, da ne trebamo težiti svome pravu na sve (L, 14.5). Navedena dva temeljna zakona ukazuju na to da je razum nužan za izbjegavanje rata. Dakle, uzrok sukoba u prirodnom stanju može jedino proizlaziti iz strasti. Nakon što je zaključio da je prirodno stanje, stanje „rata“, Hobbes tvrdi: „Zato bi netko takav, ne vjerujući ovome zaključku koji je izveden iz ljudskih strasti, mogao poželjeti da ga provjeri iskustvom“ (L, 13.10). Zaključujem, kako cilj razuma predstavljaju prirodni zakoni. Djelovanje prema tome cilju, zadovoljava naj snažniju ljudsku strast – želju za očuvanjem. Iz toga slijedi da su biološka i etička priroda čovjeka objedinjene tim jedinstvenim prirodnim zakonom, koji je čovjeku dan od Boga. Uloga čovjeka jest da osigura provedbu istog, te oponašajući Boga, stvori umjetnu životinju - Levijatana.

8. Zaključak

Interpretacija Hobbesovog prirodnog stanja otvara mnoštvo pitanja na koja nije moguće u potpunosti odgovoriti. Upravo u nemogućnosti konačne interpretacije sastoji se bogatstvo njegove političke teorije. U svome radu interpretirao sam ključne pojmove Hobbesove političke filozofije kako bih pokušao odgovoriti na osnovno pitanje kojim se rad bavi: uzroci sukoba u Hobbesovom prirodnom stanju. Iz priloženog teksta, možemo vidjeti kako odgovor nije jednoznačan. Cilj rada bio je interpretirati Hobbesove prirodne zakone kao moralne zakone. Stanovnik prirodnog stanja nije čisto prudencijalno biće ili biološki mehanizam, već moralni djelatnik kojeg obvezuje prirodni zakon. U tom kontekstu, Hobbesov pojedinac je biće morala, neovisno o tome nalazi li se u prirodnom stanju ili državi. Ključna razlika sastoji se u tome da država ili suveren, pružaju garanciju da će se provoditi prirodni zakon koji će jednako vrijediti za sve. Navedenom tvrdnjom, uzrok sukoba u prirodnom stanju čini nedostatak garancije provođenja obećanja, što je posljedica čovjekove prirode. Drugi dio problema koji se tiče nepogodnosti prirodnog stanja, opisan je u XIII. poglavlju *Levijatana*: Kada nestane vlast, s njom nestaju i sva dobra koja omogućuju društveni život. Nestaju sudovi koji će rješavati sporove, policija koja osigurava poštivanje zakona, vojska koja štiti građane od vanjskih neprijatelja, itd (L, 13.9). Nadalje, Hobbes navodi tri načelna uzroka sukoba koji proizlaze iz ljudske prirode: natjecanje, nepovjerenje i slava. Tumačenjem Hobbesa u okviru teorije prirodnog prava, definirao sam racionalnost kao djelovanje u skladu s prirodnim zakonom. Posljedica navedene interpretacije jest teza da razum nikada ne može generirati sukob. Tvrdnja se osniva na temeljnom prirodnom zakonu: „teži za mirom“, kojeg Hobbes definira kao opće pravilo razuma. Iz toga slijedi da uzrok sukoba u pogledu ljudske prirode proizlazi iz strasti, a takvo stanje određeno je odsutstvom razumnog mišljenja. Zaključujem kako je objašnjenje sukoba u Hobbesovom prirodnom stanju puno kompleksnije od tri uzroka sukoba koja proizlaze iz ljudske prirode i nepogodnosti prirodnog stanja u kojem ne postoji vlast. Smatram da je Davis u pravu kada tvrdi kako je dedukcija stanja „rata“ iz prirodnog stanja previše gruba (2006: 352). Ukazujući na metodu introspekcije, Hobbes poziva čitaoca da sagleda u sebe, čime znanje o vlastitom biću postaje maksima kojoj bi svatko trebao težiti. Znanje o političkim principima koje čovjek izvodi iz znanja o sebi, daleko premašuje formalne mogućnosti pisanog teksta. Samim time, najznačajniji argument kojeg nudi *Levijatan* sastoji se u onom neizrečenom.

Literatura

Boucher, David i Kelly, Paul, ur., 2005.: The Social Contract from Hobbes to Rawls, Routledge, London

Christman, John, 2002.: Social and Political Philosophy, *A contemporary introduction*, Routledge, London

Davis, Michael, 2006.: Heavenly Philosophy: What Thomas Hobbes Said to Jean Hampton, u: *Social Theory and Practice*, Florida State University Department of Philosophy, Vol. 32, No. 3., str. 341-364.

Hampton, Jean, 1986.: Hobbes and the Social Contract Tradition, Cambridge University Press, Cambridge

Harrison, Ross, 1993.: Democracy, Routledge, London

Hobbes, Thomas, 1999.: Human nature and De Corpore Politico, Oxford University Press Oxford

Hobbes, Thomas, 2013.: Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Newey, Glen, 2008.: Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan, Routledge, London

Perić, Zdravko, 2011.: Hobbesova philosophia prima, u: *Filozofska istraživanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, VOL.31. No.1. 129-145

Perić, Zdravko, 2011.: Philosophia Civilis, u: *Filozofska istraživanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, VOL.31. No.4. 815-824

Piirimäe, Pärtel, 2006.: The explination of conflict in Hobbes Leviathan, u: Urmas Sutrop, ur., *TRAMES, Journal of the Humanities and Social Sciences*, Estonian Academy of Sciences and Tartu University, Tartu, Vol. 10. No.1., str. 3-21.

Ribarević, Luka, 2008.: Polazište Hobbesove znanosti o politici, u: Enes Kulenović, ur., *Anali Hrvatskog politološkog društva*, Hrvatsko politološko društvo, Zagreb, Vol.5. No.1. 461-481.

Sorell, Tom, 1996.: The Cambridge Companion to Hobbes, Cambridge University Press, Cambridge

Tuck, Richard, 1992.: Hobbes, u: *Great Polithical Thinkers*, Oxford University Press, New York

Sažetak i ključne riječi

Ovim se radom žele prikazati osnovni pojmovi Hobbesove političke filozofije, koji su relevantni prilikom određenja uzroka sukoba u njegovom kapitalnom djelu *Levijatan* (1651). Pitanje uzroka sukoba u prirodnom stanju čini se dosta kompleksno. Odgovor na to pitanje potražiti ću u ulozi prirodnih zakona unutar Hobbesove političke filozofije. Cilj rada je argumentirati u prilog tumačenju Hobbesovih prirodnih zakona u okviru teorije prirodnog prava. U prvom dijelu teksta prikazati ću osnovne postavke Hobbesovog filozofskog sustava i u unutar toga ispitati ću status autonomije političke filozofije. Kako bih prikazao neke od elemenata sistematskog pristupa Hobbesu, izložiti ću rad teoretičarke igara Jean Hampton. Autorica definira pojedinca u prirodnom stanju kao egoističan biološki mehanizam, što je posljedica Hobbesovih psiholoških premisa. Argumentirati ću kako stanovnik prirodnog stanja nije čisto prudencijalno biće, već moralni djelatnik kojeg obvezuje prirodni zakon. Cilj rada je odrediti Hobbesove prirodne zakone kao moralne zakone. Tumačenjem Hobbesa u okviru teorije prirodnog prava, definirati ću racionalno djelovanje kao takvo koje je u skladu s prirodnim zakonom. Posljedica navedene interpretacije jest teza da razum nikada ne može generirati sukob u prirodnom stanju. Tvrdnja se osniva na temeljnom prirodnom zakonu: „teži za mirom“, kojeg Hobbes definira kao opće pravilo razuma.

Ključne riječi

Thomas Hobbes, Levijatan, prirodno stanje, Jean Hampton, prirodni zakon, razum

Summary and key words

The purpose of this paper is to explain key features of Hobbes political philosophy which are relevant for determining the causes of conflict in his masterpiece *Leviathan* (1651). It is not easy to define cause of quarrel in state of nature. In matter of that question I will regard the status of laws of nature within Hobbes political philosophy. The aim is to interpret Hobbes political thinking within natural law tradition. The first part of this paper deals with brief overview of Hobbes philosophical system, and imposes a question of autonomy of his political philosophy. To demonstrate elements of systematic approach, I will review the work of game theory philosopher Jean Hampton. She argues that state of nature citizen is an egoistic biological mechanism, as a consequence of Hobbes psychological premises. I will argue that state of nature citizen is not mere prudential being, but moral agent who is obligated by law of nature. The aim of this paper is to define Hobbes laws of nature as moral laws. Interpreting Hobbes work within natural law tradition I will define rational agency as action in accordance to laws of nature. Conclusion is that reason can not generate conflict in state of nature. This assumption is based on law of nature „seek for peace“, which Hobbes defines as general law of reason.

Key words

Thomas Hobbes, Leviathan, state of nature, Jean Hampton, law of nature, reason