

МОТИВИ ХОБЗОВЕ ПОЛИТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ

У политичкој философији новијег доба Томас Хобз заузима једно од најутледнијих и најистакнутијих места, истине не толико због позитивних утицаја које је његово учење непосредно вршило на развој политичког мишљења потоњих генерација, колико због богатства потстицаја које је оно дало и још увек даје. Не само у поређењу са својим средњовековним претходницама у политичко-теориским расправљањима, већ чак и у поређењу са Макијавелијем и Боденом (који се несумњиво с правом могу сматрати првим великим политичким мислиоцима модерног доба, а унеколико чак и његовим непосредним претечом), Хобз се упадљиво издваја како снагом и дубином својих теориских настојања, тако и оштрином и оригиналношћу својих често парадоксалних решења. За разлику од свих својих претходника, Хобз је први модеран политички мислилац који је предузео одважан покушај да политичку теорију постави на широки план једног целовитог философског система, и који је настојао да основне принципе овог система начини довољно општим и обухватним да би на основу њих могао да објасни све појаве у природи, укључујући ту и људско понашање у његовом индивидуалном и социјалном аспект (1). С друге стране, Хобз је потпуно слободан од сваке врсте празноверја и фантастике, тако да код њега нема ни трага од оних раније доста уобичајених расправљања напр. о томе шта се десило с Адамом и Евом после првобитног греха и т. сл. Хобз је јасан и логичан; његова политичка теорија је доследно рационално конструисана, без трунке примесе ма каквих нејасних и проблематичних појмова. Тежиште свих Хобзових политичких расправљања и дедукција чине два фундаментална проблема сваке политичке философије: проблем најбољег облика политичке владавине и проблем оправдања политичке власти. По Хобзовом мишљењу, најбољи политички облик је монархија (мада с извесним оградама), али то је мање значајан део његове политичке доктрине. Много значајније је његово доказивање да политичка власт треба да буде апсолутна. Овим својим другим решењем Хобз је настојао да превазиђе оквири традиционалног феудалног, сталешког и црквеног схватања о праву на побуну (које је управо у његово доба и непосредно пред његовим очима претило да доведе и чак довело до анархије грађанског рата у Енглеској) и да средњовековном политичком плурализму супротстави рационално јединство једне централистичке државе.

Као што је добро познато, средњовековно друштво — чији су се остаци, иначе, местимично упорно одржали све до времена у коме је Хобз живео (2), па чак и после њега — није знало за једну

(1) Упор. G. Sabine: *A History of Political Theory*. London—Sidney, 1939, стр. 457; B. Russell: *A History of Western Philosophy*. New York, 1945, стр. 556.

(2) Ближи подаци о томе код F. Tönnies-a: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Dritte vermehrte Auflage, Stuttgart, 1925, стр. 19 — 23; 40 — 1; 87 — 91. Уз излагања даље у тексту упор. L. Stephen: *Hobbes*. London, 1904, стр. 173 — 182.

јединствену територијалну државу. Уместо ове, постојало је само шарено мноштво разноврсних и међусобних подређених односно надређених социјалних творевина, али без јаке централне власти која би их политички обједињавала. Истина, и у Средњем веку било је краљева, али су њиховој власти непосредно били потчињени само вазали, преко којих су ови тек посредно и само номинално вршили и власт над самим народом. Непосредно, поданици су били потчињени само власти њихових феудалних господара. Краљ није био ништа друго до само највиши феудалац, али са прерогативама које су у великој мери биле ограничене правима феудалне аристократије и варошких сталешких корпорација.

Процес стварања модерног капиталистичког друштва, тј. друштва слободних и формално једнаких грађана, ишао је паралелно са апсолутистичким тежњама за разбијањем феудалних и корпоративних веза и отстрањивањем многобројних посредних чланова између краља и народа. Борба између краљевске власти и феудалне властеле, која је најпре почела у Француској још у 13 и 14 веку, завршена је потпуним савлађивањем средњовековног партикуларизма. Већ у доба Луја IX (оног истог кога је црква прогласила светим), у Француској је моћ феудалног племства умногоме била ограничена, да би под Лујем XIV она најзад дефинитивно била сломљена претварањем дотле аутономне властеле у дворско племство. У време када је Хобз писао, Француска је већ увелико била апсолутистичка монархија. И у осталим европским земљама, мада, истина, не тако оштро као у Француској (и са изузетком Немачке, где је сталешки утицај био нарочито јак), апсолутистичке и централистичке тежње краљева довеле су до истих резултата — до укидања сталешких привилегија, атомизације феудалних и корпоративних флочева и преобраћања народа у једну компактну, хомогену масу поданика који имају исте дужности према краљу и који овима даје иста права. Тако је и у Енглеској већ Хенрик VIII приграбио себи толико власти колико пре њега ниједан енглески краљ никада није имао. Али како је овде опозиција пуританаца умногоме била поткопала темеље деспотским тежњама владалаца и онемогућила коначну победу амбиција Хенрика VIII, то је у доба Томаса Хобза Енглеска преживљавала велику кризу отвореног грађанског рата.

Рођен 5 априла 1588 у близини Малмзберија, на северу Вилтшира, једне профовије на југозападном делу британског острва, Томас Хобз дочекао је дубоку старост од преко 90 година. Живео је, развијао се и деловао у једном столећу које свакако спада у најзначајнија столећа енглеске историје. Био је највећим делом непосредан посматрач свих дубоких унутрашњих превирања кроз која је Енглеска онога доба пролазила: видео је борбу између Стјуарта и парламента (од 1642), револуцију, рушење монархије и успостављање републике под Кромвелом (1651), дочекао је најзад и Реставрацију (1660). Његов животни пут био је умногоме одређен овим

догађајима. Мада је увек остајао по страни, ван непосредног учешћа у политичким сукобима и увек био испуњен само чежњом за миром и стабилношћу, Хобз је управо под утиском политичких догађаја чији је био савременик све више померао тежиште своје књижевнo-философске делатности ка социолошко-политичком подручју: његови напори за стварањем једне несумњиве, демонстративне науке о друштву и држави требало је да пружи чврсту основу политичком развоју и тако да омогуће успостављање унутрашњег мира у његовој земљи. За разлику од Лајбница, с којим се због својих изразито политичких склоности најпре може поредити, Хобз је био далеко од сваке помисли да конкретним политичким плановима и пригодним написима активно суделује у политичким акцијама: он је начинио смео покушај да политику теориски објасни, али је одлучно одбијао да је и практично води. Умро је 4 децембра 1679.

Систематска позиција Хобзове политичке теорије није довољно јасна и једнозначна, тако да је врло тешко одредити је. Уосталом, ни основне оријентације извесних Хобзових општих философских схватања нису ништа мање нејасне и вишезначне, већ се, такође, могу подвести под врло разноврсне класификационе схеме (3). Разлог, вероватно, треба тражити у томе што Хобзова схватања претстављају специфичну фону између континенталне и класичне енглеске философије. По свом основном убеђењу да садржаји свих наших појмова и сазнања потичу из искуства, да предмети општих појмова постоје само у мишљењу, а не и у стварности, и да свако научно истраживање мора поћи од дефиниције речи и појмова, Хобз стоји на истој линији са свим типичним претставницима класичне енглеске философије од Бекона до Лока и Хјума. Беконова теза да се до нових сазнања може доћи само путем индукције била је за Хобза исто толико по себи разумљива, колико је и Локово тврђење да нема „урођених“ појмова претстављало такорећи претпоставку његових схватања. С друге стране, Хобз је био живо заинтересован за философска струјања на континенту, и за време својих дугогодишњих боравака у Италији и Француској одржавао је и личне контакте са Галилејем, Декартом, Гаседијем, Мерсеном и другима. Његово одушевљено истицање математике као идеалног научног обрасца и његов захтев за увођењем „математичке методе“ у све остале научне дисциплине очигледно показује трагове континенталних утицаја. Линија зависности од енглеске традиције огледа се опет у томе што је Хобз био првенствено оријентисан на науку о човеку и људском друштву, коју је хтео да уздигне на онај степен егзактности који је применом математичких поступака већ идеално био постигнут у науци и природи.

Развој модерног политичког либерализма и индивидуализма обично се везује за име Хобзовог сународника Џона Лока који је, као што је познато, говорио о извесним урођеним и неотуђивим при-

(3) Тако и В. Russell: *op. cit.*, стр. 546.

родним правима појединаца, која су независна од државне власти и чија повреда штавише оправдава сваку побуну против те исте власти. Политички рационализам 18 века био је далеко од тога да се одушевљава Хобзом као својим аутентичним претходником, већ је напротив указивао на антииндивидуалистичке и апсолутистичке мотиве у Хобзовој политичкој философији, и истицао као њено карактеристично обележје свођење сваке вере и свих права на сраман култ фатализма и насиља. Тек је у другој половини 19 и почетком 20 века дата сасвим друкчија оцена Хобзових политичких концепција, будући да су у предњи план истакнути они иначе очигледно јако наглашени природноправни мотиви читаве Хобзове конструкције. По овом другом схватању, у Хобзовој политичкој философији требало би пре свега видети не прототип ауторитарног схватања о држави, већ напротив изразит образац рационализма и индивидуализма.

Ова два дијаметрално супротна става у интерпретацији политичке теорије Томаса Хобза дошла су нарочито до изражаја у новијој политичкој литератури (нарочито у француској и, под њеним утицајем, делимично у немачкој), у којој је пре непуних две деценије поводом Хобза била вођена жива дискусија о проблему тоталитарне државе. Крајем 1935 објавио је, наиме, познати француски социјални филозоф Ж. Виалату једну исцрпну студију о Хобзовој философији и политици (4) у којој је доказивао да је Хобзова политичка теорија типичан узор тоталитаристичког политичког мишљења и у неку руку први земаљак модерних тоталитаристичких схватања и стремљења. Истакавши најпре општу натуралистичку подлогу Хобзове философије, њено настојање да човека потпуно и без остатка подвргне природи, да науку о природи сведе на физику, а ову на механику, Виалату је нарочито упро прстом на фамозну Хобзову слику чудовишног Левијатана, на неколико Хобзових доиста бизарних обрта (као напр. *deus mortalis*, *Mortal God* и *homo homini deus*), и посебно на ону Хобзову озлоглашену државно-апсолутистичку тезу да свака друга религија осим оне коју је држава прописала или допустила није ништа друго до правноверје, па је отуда извео закључак да је Хобз типичан идеолог тоталитаризма. Насупрот овом гледишту, а у једном полемичком напису против Виалатуа, француски државноправни писац Р. Капитан упозорио је на изразито индивидуалистички карактер Хобзове конструкције друштвеног уговора, и на тај начин покушао да спасе традиционално индивидуалистичко схватање Хобзове политичке доктрине. (5) Основне тезе Р. Капитана прихватио је и делимично даље развио немачки правник К. Шмит, који је, наглашавајући, истина, да је политичко мишљење Томаса Хобза у суштини физичко-механички одређено, енергично тврдио да су биле какве

(4) J. Vialatoux: *La Cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation.* Paris—Lyon, 1935.

(5) R. Capitant: *Hobbes et l'état totalitaire.* Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique, VI/1—2, 1936, стр. 46 — 75.

(6) C. Schmitt: *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes.* Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXX/4, 1937, стр. 622 — 632.

тоталитаристичке претставе нестојиве са рационалистичким и индивидуалистичким основама Хобзове теорије (6).

У новије се време, међутим, све више почело увиђати да се у Хобзовој политичкој философији на чудан и савим неуобичајен начин укрштају индивидуалистичке и ауторитарне тежње, те да, према томе, сваки покушај једнозначног одређивања њене основне систематске оријентације неизбежно води у једностраност и произвољност. Велика је заслуга немачког социолога Х. Шелскиа што је први јасно уочио да је Хобзово учење о природном праву — за које је, како и сам Шелски признаје, доиста карактеристично инсистирање на нераскидивој вези „односа између заштите и покорности“ — уствари само горњи, површински слој Хобзове политичке теорије, а да је, у суштини, учење о државној власти и дисциплини њено језгро, њен битан и средишни део коме онај први служи само као објашњење или тачније као образложење (7). Истина, Шелски је посветио далеко већу пажњу оповргавању схватања о рационалистичком, мехничком и индивидуалистичком крактеру Хобзове философије уопште него што би се то од њега очекивало с обзиром на назив и основни циљ његове студије, а сасвим је овлаш додирнуо проблем систематске оцене Хобзове политичке теорије, тако да је на тај начин пропустио да изведе све консеквенције у погледу односа између оних двају делова из којих би ова теорија требало да је компонована. Али за разлику од Шелскиа — чија је расправа, иначе, остала незапажена од стране многих истраживача Хобзове политичке философије — излагања француског философа Р. Полена одликују се управо изванредном експлицитношћу у погледу оног основног питања које је немачки социолог донекле пренебрегао, мада је правац Поленових објашњења (8) умногоме друкчији него што би се на основу разликовања које је онај први био учинио уопште могло претпоставити. Полен је, наиме, нашао да је Хобз био први модеран политички мислилац који је одлучно настојао да измири индивидуалистичке и ауторитарне тежње и који је штавише успоставио широку корелацију између јединке и државе, тако да је, по Поленовом мишљењу, традиција политичког индивидуализма, у немогућности да изврши трансформацију Хобзове доктрине у средство за заштиту индивидуалних права насупрот држави, свесно и с правом занемарила Хобза, будући да је у њему видела правог творца једне изразито политичке теорије о човеку као природној чињеници, а не као субјекту права.

Да би се, међутим, правилно схватили и оценили најдубљи мотиви и стварне амбиције Хобзове политичке теорије, или тачније: да би се уопште могло прићи расправљању о карактеру ове теорије, неопходно је учинити неколико претходних елементарних напомена. Хобзов философски систем — у коме његова политичка

(7) H. Schelsky: Die Totalität des Staates bei Hobbes, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXXI/2, 1938, стр. 176 — 193.

(8) R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes. Paris, 1953, стр. 108 — 128.

теорија има одређено место и одређену функцију — оснива се на убеђењу о строгој каузалној условљености не само читавог природног збивања, већ и свих духовних и социјалних појава, тако да се овај велики енглески мислилац из тзв. херојског доба западно-европског рационализма несумњиво с правом може сматрати једним од најконсеквентнијих претставника натуралистичке концепције о друштву и држави. Ово убеђење да је не само природа један велики механизам у коме има места само за нужност (не и за случај или телеологију), већ да држава и сами људи нису ништа друго до само модификоване, нешто компликованије машине, стоји у директној вези с другим двама основним тачкама Хобзовог система, са његовим свођењем свет збивања на кретање, тј. на просторне промене и, с друге стране, са његовим схватањем да је онтолошка стварност, дакле оно што чини трајну и непролазну подлогу свих промена, телесне или материјалне природе. Својом изразито натуралистичком оријентацијом, патетичким наглашавањем безизузетне каузалне условљености читавог збивања и одлучном борбом против сваког вида телеологије, Хобз је умногоме припремио пут Спинози, као што је и својим одлучним материјалистичким ставовиштем створио једну ситематску противтежу Декартовом дуализму и Лајбницовом спиритуализму.

Доследно овом основном философском ставу, Хобз говори о строгој каузалној одређености људских поступака, и одбацује учење о слободи воље као апсурдно (упор. *De Hom.* XI/2 стр. 23—4; *De Cive* V/8 стр. 133; *Lev.* VI стр. 29) (9). Своје детерминистичко схватање Хобз је нарочито живо развио у полемици с енглеским бискупом Брамхалом, и ова полемика била је непосредан повод за општу осуду његове философије као атеистичке. Хобзова основна теза у погледу људске слободе садржана је у ставу да нико нема у власти своју будућу вољу. Само последњи мотив, за којим непосредно следеће радња, јасан је и може се контролисати, али не и сви његови претходни предуслови. Хобз, дакле, не пориче да човек може да учини оно што једном „хоће“, као ни то да је осећање слободе непосредно дато у сећању и фантазији, али он одлучно одбија сваку помисао на то да човек може и да има вољу какву сам хоће.

У непосредној вези с овим схватањем стоји Хобзово учење о афектима или апетитима. Хобз разликује две врсте афеката: привлачне (радост, љубав, пожуда) и одбојне (бол, одвратност, страх). Ово разликовање има свој основ у двострукости људских реакција

(9) У недостатку Molesworth-овог издања Хобзових дела (*Opera philosophica, quae latine scripsit, 5 vol. и English Works, 11 vol. London 1839 — 45*), према чијој је пагинацији уобичајено навођење, сви наводи који су овде дати у тексту односе се на следећа издања: наводи из дела *De Homine* и *De Cive* на немачко издање Max Frischeisen-Köhler-a, *Th. Hobbes' Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil. Lehre vom Menschen und vom Bürger. Philosophische Bibliothek, Band 158. Verlag von F. Meiner. Leipzig, 1918*, а наводи из дела *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, на издање Ernest Rhys-a, *Hobbes' Leviathan with an Introduction by A. D. Lindsay. Everyman's Library. London, 1924.*

на утицај спољашњих објеката, с обзиром на то да спољашњи утицаји могу потстицати или спутавати развој животне активности. По Хобзовом схватању, дивље животиње су врло мало дивље у поређењу с човеком: јер човека гони не само тренутна глад, као животиње, већ и будућа глад (De Hom. X/3 стр. 20). Човек уопште тежи за безграничном моћи: он се радује уколико има нешто више од других, а љути се уколико му недостаје нешто што други имају. По својој природи — сматра Хобз — човек није ни добар ни рђав, већ само снажан. Моћ је његова најдубља природа, а стицање, потврђивање и проширивање моћи његов најдубљи животни нагон. Класична формулација овог схватања дата је у осмој глави Хобзовог главног политичког дела (Lev. VIII стр. 35—6): „Страсти које највише условљавају разлике у обдарености духом и у снази разума јесу утлавном мања или већа тежња ка моћи, богатству, знању и части. Све ово може се, међутим, свести на тежњу ка моћи, јер богатство, знање и част нису ништа друго до само различите врсте моћи. Стога ако неко није обузет великом страху за било којом од ових ствари, већ је, како то људи кажу, индиферентан, такав човек може бити у извесном смислу добар, уколико не би вређао друге, али извесно је да он не може имати ни много маште ни много способности за расуђивање. Јер за жељу мисли нису ништа друго до извидници и уходе који траже путеве и средства помоћу којих се може доћи до жељених ствари. Сва упорност и живост духовних стремљења потиче одатле. Јер као што не желети ништа значи бити мртав, тако је и слаба или млитава страст само тупост. Страст која је на подједнак начин управљена на све ствари јесте кољебљивост и сметеност, док страсти које се непосредније везују за било коју ствар него што се то код других људи обично може видети јесте оно што се назива лудилом“. Као што се види, у описивању људске природе Хобз је умногоме антиципирао Ничеово учење о вољи за моћ. Истина, по Хобзовом схватању, над овом основном, анималном природом својом, човек може да створи и своју другу, друштвену природу. За разлику од животиња, човек је, наиме, обдарен способношћу говора: помоћу говора он је у могућности да се делимично ослободи од механизма природне нужности и да се штавише наметне околини као њен господар. С друге стране, говор омогућује заповедање и разумевање туђих заповести: „Јер без говора — каже Хобз — не би било никакве заједнице међу људима, мир и дисциплина били би немогући, већ само дивљаштво. Без говора људи би живели одвојено сваки за себе, али се не би могли удруживати“ (De Hom. X/3 стр. 19).

По Хобзовом схватању, разликовање између добра и зла је релативно. По себи или апсолутно, ниједна ствар није ни добра ни рђава, већ само у односу на једно одређено биће, одређено време, место и околности. За различите људе различите су ствари добре, и један објективан општи критериј за разликовање између доброг и рђавог не постоји све док се човек посматра као јединка ван

друштва. Објективан критериј за ово разликовање дат је тек у држави: добро је оно што закон заповеда, а рђаво је оно што закон забрањује. У природном стању, тј. изван политичке организације, ништа није забрањено, већ сваки има права на оно што може: граница права одређена је само границом моћи, и ничим више (упор. напр. *De Hom.* XI/4 стр. 25; *De Hom.* XIII/9 стр. 45; *De Cive* VI/9 стр. 140—1; *Lev.* XIII стр. 66). Поставља се, међутим, питање: шта ја нагнало човека да напусти природно стање и да пређе у грађанско, тј. да створи државу?

Одговор на ово питање Хобз даје у својим главним политичким расправама, *О грађанину* и *Левијатан*. Хобз пре свега утврђује да је Аристотел погрешно учио да је настанак државе условљен социјалним нагоном људи. Јер по својој најдубљој природи човек није друштвено, већ самољубиво и саможиво биће, и само брига о сопственој користи нагнала га је да створи једну заштитну политичку организацију. Држава је, дакле, вештачки производ страха и разборитости. По Хобзовом мишљењу, нагон за самосдржањем (који није ништа друго до тежња ка моћи) јесте највеће људско добро. Сва остала добра, као напр. богатство, мудрост, част итд. имају вредност једино утолико уколико њему служе. Претпоставка благостања, коме сви теже већ од природе, јесте сигурност живота и здравље. Ова сигурност недостаје, међутим, у природном стању у коме владају афекти. Отуда је природно стање стање рата свих против свију (*bellum omnium contra omnes*, *De Cive* I/12 стр. 87; *civill* Warre, warre of every man against every men, *Lev.* XIII стр. 65—6). Сваки хоће да постигне за себе што је могуће више моћи, и отуда настоји да потчини или uklони сваког другог који му стоји на путу. Штавише, сваки види у сваком другом само вука кога би радије сам хтео да уништи, него да допусти да овај то учини с њим (*homo homini lupus*, *De Cive*, *epist. ded.*) (10). И будући да нико није толико слаб да не би могао да нанесе било какво зло другоме, тако да чак ни најјачи није потпуно сигуран за своју егзистенцију, то разум захтева да се у интересу свих потражи мир у једној политичкој заједници.

Друштвени мир — по Хобзовом учењу — постиже се путем друштвеног уговора: сваки појединац одриче се своје природне слободе, свог природног права да чини све што је у његовој моћи, а у накнаду за то бива му зајамчена заштита ограничене слободе. Друштвеним уговором успоставља се, дакле, један спољашњи ауторитет на који се преносе сва моћ и сва природна права појединаца, тако да овај ауторитет од тренутка успостављања репрезентује општу вољу и располаже монополом силе (*De Cive* V/6 стр. 133; *Lev.* XVII стр. 89—90). Друштвени уговор садржи, према томе, два битна

(10) R. Polin: *op. cit.*, стр. 16: „Чувена Хобзова формула *homo homini lupus* била је само један еуфемизам. Глас о свирепости вукова је врло злоупотребљен. У природном стању је још много горе: *homo homini homo*“. — На античке изворе Хобзове формуле упозорава G. Del Vecchio: *Philosophie du droit*, Paris, 1953, стр. 83.1.

момента: 1) одрицање или неопозиво треношење природних права на суверена и 2) апсолутно потчињавање суверену. Овај други акт је, по Хобзовом мишљењу, нарочито значајан, јер се тек њиме гомила природних јединки сједињује у једну политичку личност. Суверен који је на тај начин конституисан претставља душу политичког тела, чиновници његове органе, казна и награда његове нерве, а закон и правичност његов разум.

Идеја друштвеног уговора, коју је Томас Хобз унео у своја расправљања о политичким проблемима, врло је често употребљавана у политичкој филозофији и пре и после њега (11). Само док је и раније и касније она далеко најчешће била примењивана у демократском смислу, Хобз је први најдоследније развио њену анти-демократску, аутократску варијанту. По Хобзовом мишљењу, највиша власт која је успостављена друштвеним уговором је апсолутно неограничена. Свако њено ограничење или дељење значило би обнављање природног стања анархије. Грађани су дужни да делају не по савести, која је само њихово приватно мишљење, већ по закону као јавној савести: над законом стоји једино суверен, будући да је он тај који га доноси, мења и укида. Суверен је неограничен господар над својином и животима грађана, и једино он никада не може нанети неправду другима. Јер је једино он задржао првобитно природно право на све кога су се сви остали потпуно и заувек одрекли. Штавише, грађани су дужни не само да делају онако како суверен наређује, већ и да верују у оно што је овај одредио. Суверен је у исти мах и световни и духовни поглавар, а религија која није легитимисана законом није ништа друго до празноверје. Политичка заједница назива се државом, уколико је састављена од људи, а црквом, уколико су њени грађани хришћани.

Као што се из напред наведене конструкције друштвеног уговора јасно види, Хобз је створио једну изразито барокну, апсолутистичку концепцију о држави као свемоћној машини која је у себе потпуно и без остатака апсорбовала све приватне интересе и све индивидуалне аспирације. Држава је, по Хобзовом мишљењу, једна вештачка правна личност која располаже неограниченом, сувереном влашћу: према познатој фигури коју сам Хобз употребљава, држава је „смртни бог“ или „Левијатан“ (то је име једног монструозног бића, једног грозног чудовишта из старозаветног мита о коме се говори у књизи о Јову, гл. 41, 24: „Ништа нема на земљи да би се испоредило с њим“, Даничићев превод). Из тоталног страха од анархије природног стања, друштвеним уговором успоставља се тотална владавина свемоћног суверена (12): „Сваки човек каже сва-

(11) Упор. напр. J.—J. Chevallier: *Les grandes oeuvres politiques*, Deuxième édition. Paris, 1950, стр. 59. Ближи подаци код F. Atger-a: *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*. Nîmes, 1906.

(12) J. Locke: *Two Treatises of Civil Government*, II/93: „То значи мислити да су људи тако луди да се труде да избегну зло које им може бити причињено од творова и лисица, али да су задовољни, и штавише, да сматрају да је то сигурност да буду прождерани од лавова“. Ова примедба управљена је директно против Хобза, иако његово име није изричито поменуто. Упор. C. Schmitt: *loc. cit.*, стр. 627, 8; J.—J. Chevallier: *op. cit.*, стр. 93.

ком човеку: Ја се одричем свог права да сам управљам собом у корист овог човека или скупштине, под условом да се и ти одрекнеш свог права, и да на исти начин потврдиш све његове поступке. Гомила појединаца која је тако оједињена у једну личност назива се државом (Commonwealth), на латинском Civitas. То је порекло овог великог Левијатна или (да кажем то с више поштовања) овог смртног бога коме под бесмртним богом сви ми дугујемо мир и нашу заштиту“ (Lev. XVII стр. 89). У грађанском стању искључена је свака могућност правног ограничења највише власти: „Уговором сваки обавезује сваком да се неће противити вољи суверена коме се потчинио, тј. да неће ускратити употребу својих средстава и снага у било ком циљу (при чему је, природно, задржао право самоодбране од насиља)“ (De Cive V/7 стр. 133). „Моћ и право владања састоји се у томе да је сваки поједини грађанин пренео сву своју снагу и моћ на једног човека или скупштину. И пошто нико не може пренети своју снагу на другог у буквалном смислу, то се ово преношење састоји у томе да је сваки одустао од свог права на побуну“ (De Cive V/11 стр. 134).

Развијајући даље ово схватање о апсолутној супермативи државне личности, Хобз изричито одбацује обе велике установе либерализма за које су нарочито везана имена Лока и Монтескијеа — тезу о постојању индивидуалних права насупрот држави и тезу о подели власти. По Хобзовом мишљењу, појединци располажу извесним правима само у природном стању, мада и та њихова првобитна природна права нису ништа више него псеудо-права, будући да претстављају само један квантум голе природне силе. У грађанском стању, границе права и неправда утврђује суверен (De Cive XII/1 стр. 200). С друге стране, код суверена је неподељено концентрисана сва власт, јер он је „мач и правда“ у исти мах. Суверен с правом може да чини све што хоће: да прописује законе, да решава правне спорове, да изриче казне итд. Отуда је, по Хобзовом мишљењу, учење о могућности поделе највише државне власти крајње штетно и опасно по државу (De Cive XII/3 стр. 203).

Посматрана из перспективе друштвеног уговора као битног конститутивног момента државне организације, политичка теорија Томаса Хобза носи несумњив печат монархиског апсолутизма његовог доба. Мада је, истина, читава његова политичка концепција доследно изграђена на иманентним претпоставкама, без икакве импликације теократског схватања о политичкој власти као инкарнацији божанске моћи на земљи (које је схватање, иначе, карактеристично за типичне претставнике државно-апсолутистичке идеологије Фенелона и Босијеа (13), ипак су крајње консеквенције Хобзових дедукција из оне фикције друштвеног уговора у суштини истоветне са закључцима француских теоретичара апсолутизма. Притом, разуме се, никако не треба изгубити из вида да

(13) Уноп. К. Buddenberg: Descartes und der politische Absolutismus, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXX/4, 1937, стр. 545. — 551.

природно стање и друштвени уговор о којима говори Хобз нису никакве историске чињенице у том смислу као да је по Хобзовом мишљењу у неко прастаро доба стварно постојала нека преддржавна форма људског живота у којој су појединачни људи били у непрекидном рату сви против свих, а коју су тобож стварно напустили постизањем изричите сагласности свих или већине њихових појединачних воља о условима под којима се врши одрицање од даље употреба насиља (14). Уствари, природно стање, које Хобз узима као полазну тачку своје политичке анализе, није ништа друго до стање грађанског рата Енглеске онога доба и уопште стање политичке расцепканости, подвојености и нетрпељивости које се у многим европским земљама 17 века још увек провлачило као остатак средњовековне прошлости. Хобз изричито каже: „Али мада никада није било таквог временског периода у коме су појединачни људи били у условима рата једни против других, ипак су у свако доба краљеви и личности с највишим признањем, због њихове независности, у сталној завади и у стању и положају гладијатора“ (Lev. XIII стр. 65). Уколико је, дакле, доиста тежио да превазиђе анархију средњовековног политичког плурализма и да отстрани конкурентске амбиције различитих друштвених снага које су у његово доба угрожавале државно јединство, Хобз је несумњиво био гласоноша апсолутизма. Његово доказивање да је апсолутистичка држава једини рационални државни облик — што је у његовој политичкој теорији изведено са таквом доследношћу историске реминисценције да је чак и аутономија религиозног опредељивања потпуно жртвована највишој власти — стоји на истој линији са свим античким и модерним универзалистичким решењима проблема односа између личне слободе и социјалног ауторитета. Утолико је, свакако, оправдано тврђење Ж. Виалатиа да је Хобз не само претеча већ и оснивач тоталитаристичке идеологије, ма колико да се, истина, мотиви и аргументација Хобзове политичке теорије у суштини потпуно разликује од модерних теориских и практичних ауторитарних настојања. На традицији политичког апсолутизма, која води порекло још од Бодена, изграђена је, дакле, једна од битних полута Хобзове политичке философије.

Али овде никако не треба занемарити чињеницу да је Хобз, и поред изразито песимистичке оцене људске природе и изричитог указивања на непостојање једног објективног критерија за разликовање између добра и зла изван државе, ипак изванредно много прожет и једним другим, супротним, либералистичким духом. Ако се, доиста, мора признати да је већ у Хобзовој антрополитији јасно истакнут примат ауторитативног политичког момента, тј. недвосмислено утврђено да је човек, због могућности издавања и разумевања запознати путем говора, такорећи већ од природе упућен на живот у једној политичкој заједници у којој ће тек, применом систематске ди-

(14) Тако и G. Sabine: *op. cit.*, стр. 468; L. Stephen: *op. cit.*, стр. 192 — 95.

циплине од стране политичке власти над њим, доћи до изражаја његова друга, друштвена природа — у чему су већ у потпуности садржани сви елементи за конструкцију друштвеног уговора у антилибералистичком смислу — неоспорно је, ипак, да је Хобзова политичка доктрина далеко од тога да буде само једна апотеоза рационалног оправдања апсолутне власти. Штавише, уместо свега другог што би се пре очекивало већ с обзиром на полазне премисе и дедукције, у даљим излагањима својих политичких схватања Хобз предлаже једно сасвим друкчије објашњење мотивације друштвеног уговора, тако да се пред нама најједном открива један у начелу друкчији, један радикално индивидуалистички аспект његове политичке философије. Обрт је, несумњиво, драматичан и парадоксалан. После свих могућих реквизита апсолутистичке догматике — са изузетком једног јединог, тј. теократске легитимације политичке власти — Хобз накнадно износи у предњи план једну природно-правну концепцију чији је стожер „узајамни однос између заштите и покорности“ (the mutuall Relation between Protection and Obedience, *Lev. A Review and Conclusion*, стр. 391) (15). Довољно је већ карактеристична, уосталом, и сама чињеница да Хобз посвећује посебна поглавља једном питању које у оквиру општих претпоставки његовог учења уствари нема никаквог смисла. Нека се прочита напр. поглавље „о дужностима оних који поседују државну власт“ (*De Cive* XIII стр. 212—225) или поглавље „о слободи поданика“ (*Lev.* XXI стр. 110—117). Каква је њихова функција у целини Хобзове политичке теорије?

Као што ће одмах бити показано, овде је у питању један сасвим друкчији извор Хобзове политичке инспирације, који се никакво не може довести у везу и измирити с оним првим о коме је досад било речи. У излагањима поменутих поглавља Хобз, наиме, напушта своје првобитно гледиште да је свако правно или теориско ограничење државне власти нелогично и немогуће, и насупрот томе развија једну изразито либералистичко-индивидуалистичку тезу. Хобз пре свега упозорава на то да треба тежити идеалној равнотежи између личне слободе и државног ауторитета: „Као што се вода устоји и пропадне ако је затворена са свих страна, а шири се у свим правцима и утолико снажније отиче уколико је више отворена и уколико налази више излаза, тако би и грађани постали тупи и сметени ако ништа не би смели да предузму без законског одобрења. Ако би им, међутим, све било дозвољено, они би се потпуно расули. Грађани уживају, дакле, утолико више слободе уколико закони више ћуте, тј. уколико је већи број законом нерегулисаних односа. Јер задатак закона није у томе да онемогући људску активност, већ само да је води, исто онако као што је и природа одредила обале свим рекама не због тога да би их зауставила, већ да би им дала правац. Меру слободе треба одредити с обзиром на

(15) Упор. F. Tönnies: *op. cit.*, стр. 257, и нарочито L. Stephen: *op. cit.*, стр. 210 — 18.

благостање народа и државе“ (De Cive XIII/15 стр. 222). Доследно свом основном философском убеђењу, Хобз дефинише слободу као отсуство препреке или противљења, тј. као отсуство спољашњих сметњи кретању. Отуда је, по његовом мишљењу, слободан онај човек „који није спречен да учини оно што хоће у погледу оних ствари које је по својој снази и интелектуалном узрасту способан да учини“ (Lev. XXI стр. 110). Нужност постојања правом нерегулисаних акција грађана условљена је фактичком немогућношћу суверена да обухвати сву разноликост и сложеност друштвених односа, док је стварно уживање слободе везано за природно право које важи независно од државне власти.

Док је у оквиру првобитног решења друштвени уговор значио тотално одрицање од природне слободе и тотално подвргавање грађана суверену, сада је утврђено да је друштвени уговор у исти мах основ не само обавезе, већ и слободе грађана (for in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty, Lev. XXI стр. 114). Накнадно, Хобз, дакле, инсистира на томе да докаже да постоји читава листа случајева у којима грађани с првом (without Injustice, Lev. XXI стр. 114) могу одбити извршење суверенових наредби. „Пристанак једног поданика на поковање сувереној власти — каже Хобз — изражен је у овим речима: Ја потврђујем или прихватам све његове поступке“. „Али у тим речима — додаје он одмах — није садржан и пристанак на потпуно ограничавање његове раније природне слободе“ (Lev. XXI стр. 114). Примери које Хобз наводи да би показао границе у којима једино постоји обавеза поданика на покорност суверену могу се, углавном, сврстати у две групе. С једне стране, обавеза поданика траје онолико дуго, и нимало више, колико траје и ефикасност суверенове моћи да их штити. Смисао и циљ поковања је у заштити: ако је суверен неспособан да и даље пружа заштиту својим поданицима, самим тим престаје и њихова дужност да му се даље поковавају. Ова обавеза престаје и у неким посебним ситуацијама, као напр. кад је суверен заробљен од стране непријатеља, кад је суверен одустао од даљег вршења власти (односно кад је суверен, уколико је у питању монарх, абдицирао, било само у своје име, било и у име својих наследника), кад је суверен побеђен у рату, као и у случају кад је поданик осуђен на казну прогона из земље, али само дотле док ова казна траје. С друге стране, поданици су слободни да одрекну послушност суверену у сваком случају кад су његове конкретне наредбе или забране супротне основном циљу установе суверености као такве, тј. кадгод противрече основној функцији највишег друштвеног ауторитета која се састоји у одржавању реда и мира међу поданицима односно у заштити њихових личности било од обостраног вређања било од заједничког непријатеља. Хобз иде тако далеко у истицању легитимности индивидуалних права и аспирације да штавише изричито тврди да грађани могу одрећи послушност суверену не само онда кад овај потегне на њихову егзи-

стенцију, већ, под извесним условима, чак и онда кад овај нареди да се као његови војници боре против непријатеља (Lev. XXI стр. 115). Ово последње право, које је, уствари, само једна бизарна дедукција из основног егоистичког принципа Хобзове етике, било је пропагирано, као што је познато, само од стране извесних новијих екстремно-индивидуалистички оријентисаних социјално-политичких аутора, али оно далеко превазилази и најсмелије захтеве традиционалне индивидуалистичке школе.

Овај други (мада, истина, не основни) либералистичко-индивидуалистички аспект Хобзове конструкције друштвеног уговора — који, очегледно, упозорава на унутрашњу некохерентност и противречност читаве Хобзове политичко-философске систематике — показује да је велики енглески политички мислилац исто толико снажно био захваћен духом радикалних стремљења (која су се постепено све више почела испољавати већ и у друштвено-политичким сукобима његовог доба), колико је био импресиониран историском мисијом апсолутистичке државе. Ма колико да су економски и политички интереси енглеског племства доиста умногом били нераздвајно везани са интересима младе енглеске буржоазије, ипак је ова последња, будући носилац прогресивних тенденција, била далеко више заинтересована за стварање једног друштвеног система у коме ће слободна утакмица појединаца бити главна полута даљег развоја капиталистичке привреде. Утолико је и сукоб између племства и прађанства био неизбежан. Сам Хобз, иако је у почетку несумњиво одржавао присне односе са дворском властелом и присталицама монархије, држао се веома лојално према републиканском поретку и штавише у *Левџатану* одвећ јасно рачунао са Кромвеловом победом. Истицањем неприкосновености и легитимности читавог комплекса индивидуалних права и амбиција, Хобз је, неоспорно, тачно уочио тенденције даљег друштвеног и политичког развоја (16): постављањем проблема обима или граница државне интервенције у социјални живот и сферу политичких слобода, он је, уствари — мада и не слутећи то — умногоме био весник грађанске револуције. Док је његова концепција државе — *Левџатана* у потпуности служила традицији политичког апсолутизма, његово залагање за признање личних слобода на основу природноправне аргументације може се схватити као драматичан пролог либералистичких перспектива развоја, што нам, несумњиво, даје извесно право да и Хобза убројимо у ред првих теоретичара модерног индивидуализма.

Ово чудно преплитање ауторитарних и индивидуалистичких мотива у политичкој философији Томаса Хобза — за коју је, као што се на основу претходних излагања лако може закључити, ка-

(16) G. Jellinek: *Die Politik des Absolutismus und die des Radikalismus. Hobbes und Rousseau. Ausgewählte Schriften und Reden*, II, Berlin, 1911, стр. 20 — 21. G. Sabine: *op. cit.*, стр. 467: „Овај јасно изражен индивидуализам чини Хобзову философију најреволуционарнијом теоријом тог доба. Поред тога, његова одбрана монархије била је површна ... штавише, он је открио и најавио дух који ће покренути социјално мишљење још најмање за два столећа, дух *laissez faire*“.

рактеристично само спољашње и механичко довођење у везу опречних елемената, без икаквог дубљег покушаја њиховог превазилажења у једној конкретној и живој синтези — довело је, дакле, до оних двеју дијаметрално супротних интерпретација само због тога што се веровало да је једино истицањем односно занемаривањем једне или друге стране њене политичке оријентације могућа непротивречна реконструкција њене целине. Уствари, принципијелна структурална недоследност Хобзове политичке концепције — која је, вероватно, довољно убедљиво доказана бројним наводима из самих Хобзових дела — не може се никако ни заобићи ни занемарити, тако да се обе супротне интерпретације са истим правом и уз исте резерве могу прихватити само као делимично оправдане и делимично аутентичне.

Др. Милош Ђурић