

UTEMELJENJE I DRŽAVA

Iv-Šarl Zarka

In this paper, the prominent French politicologist deals with the state-war relations particularly stressing the following topics: meaning and scope of the concept of the state of war, from natural to instrumental power, orientation of desire for power toward the domination over others, violence as a sign, impossible victory, natural equality of people without denial of differences, rivalry in goods or war of necessity, rivalry in power or war of desires...

Knjiga „La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique /Hobbesova metafizička odluka. Uvjeti politike“/ Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999. (drugo prošireno izdanje; prvo izdanje: 1987) je duboko obilježila povijest tumačenja Hobbesa, pokazavši da se njegovu djelu može primjereno pristupiti samo u sklopu povijesti metafizike. Tek na toj osnovi to se djelo može tumačiti u sklopu etičke i političke povijesti. Takav filozofski pristup omogućuje razumijevanje djela koje se ne može redukcionistički tumačiti svodeći ga na političku i povijesnu dimenziju. Ta je dimenzija upravo osvjetljena time što se razotkriva originalna spekulativna struktura Hobbesova mišljenja kao „uvjeta politike“. Knjiga ima četiri dijela. Prva

dva posvećena su istraživanju Hobbesovih metafizičkih stajališta o percepciji i jeziku. Treći dio proučava implikacije u prirodnoj filozofiji. Naposljetku, četvrti dio sadrži novu analizu cjeline Hobbesova etičko-političkog sustava, od teorije pojedinca do protoutemeljenja države.

Ovdje prenosimo tri posljednja poglavlja ove knjige, odnosno četvrtog dijela (str. 293-309) – op. prev.

Radi lakšeg praćenja ovog poglavlja, donosimo i završni ulomak prethodnog poglavlja pod naslovom „Biće jezika i njegovo drugo: relacija“. Evo kako glasi:

„Na nesreću, riječi su ‘novac glupana’, ali na sreću, one su ‘žetoni mudraca’. Jezik ima drukčiji učinak koji nadomješta rizike radikalizacije drugotnosti. Riječ je o tome da jezik čini čovjeka pravnim bićem, tj. bićem koje potvrđuje svoje pravo i koje je sposobno razlikovati nepravdu od štete. Jezična se kompetencija pretpostavlja kako u teoriji prirodnog prava tako i u teoriji prirodnog zakona. Obećanje i ugovor pretpostavljaju sposobnost govorenja i razumijevanja riječi drugoga. Još mnogo bolje, cijelu će društvenu konvenciju podržati neki performativni iskaz. Jezik će dakle biti temeljni antropološki uvjet utemeljujućeg čina, kojim se prostor sukoba transformira u prostor zajednice uzajamnoga pravnog priznanja, čime se prelazi s drugoga kao neprijatelja na drugoga kao biće prava. Mi smo dakle na raskršću putova: čovjek kao biće jezika, s jedne je strane biće moći: ‘jezik ne čini čovjeka boljim nego moćnijim’ ((D.H.O.L. II, pogl. X, str. 92), a s druge biće prava. Odsad je riječ o ispitivanju kako se događa taj prijelaz s jednoga na drugo: od radikalizacija drugotnosti prema pravnom priznanju.“ – op. prev.

I. Biće jezika i želja za moć: sukob

• Smisao i domašaj pojma ratnog stanja

Pojmom „ratno stanje“ Hobbes započinje tradiciju koja se ujedno razlikuje i od teološko-moralne tradicije rasprava protiv rata i od teološko-pravne tradicije pravednog rata i od strateške i taktičke tradicije umijeća rata. Ta će tradicija potrajati poslije njega tijekom gotovo dva stoljeća političkog mišljenja. Međutim, povijesni odjek nekog pojma ne može, sam za sebe, jamčiti njegovu semantičku valjanost. Još bolje, možemo se legitimitno zapitati ne obuhvaća li hobsovski pojam ratnog stanja neki nesmisao: Rousseau je ujedno i prokazao njegov prividni karakter: „uopće nema rata između ljudi: postoji samo rat između država“, i njegovu funkciju opravdanja: „eto dokle su ipak žudnja ili prije žestina uspostavljanja despotizma i pasivne poslušnosti doveli jednoga od najljepših genija koji su ikad postojali“ (*Da ratno stanje nastaje iz društvenog stanja*, op. cit., str. 604 i 611). Dakako, Rousseau ne odbacuje pojam ratnog stanja kao takav, nego oblik rata svakoga protiv svakoga koji mu je dao Hobbes. Drugdje smo pokazali¹ da ako pojam ratnog stanja najprije definira konfliktne odnose između ljudi, on također konstituira i model čija općenita i posebna svojstva omogućuju uvažavanje različitih vrsta rata: interindividualni rat, međunarodni rat i subverzivni rat. Ovdje ću se zadržati samo na genezi i razvoju interindividualnog rata da bih pokazao kako se u imanenciji razvoja relacija uvodi prostor sukoba. No nasuprot onome što tvrdi Rousseau, to stanje rata daleko je od toga da se svodi na čisto nasilje i čisti nered: ratno stanje, naprotiv, defini-

¹ Cf. naš članak „Sémiologie de la guerre chez Hobbes“ („Semiologija rata kod Hobbesa“), *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, br. 10, 1986, str. 127-146.

ra sustav odnosā kojima dominira rivalstvo u kojemu čin „*ubiti svog čovjeka*“ tvori tek jedan aspekt. Tako shvaćen, hobsovski pojam ratnog stanja ne samo što se ne čini zaplotnjačkim nastojanjem antropološkog utemeljenja despotizma nego, obrnuto, otkriva nužnost da se prođe putom proturječne radikalizacije drugotnosti, koja je ujedno i priznanje i odbijanje priznanja, da bi se u pravnim izrazima mislila zajednica priznanja i uzajamnosti koja može postojati samo u državi.

● **Momenti i faze transformacije (T2) prostora odnosā u prostor sukoba**

Transformacija (T2) prostora odnosā u prostor sukoba sadrži dva momenta: prvi se tiče transformacije (T2a) želje za postojanim bivstvovanjem u želju za moć; drugi, transformacija (T2b) općeg nagnuća čovječanstva prema akumulaciji moći u stanje univerzalnoga i vječnog rata. Transformacija (T2a) i sama sadrži dvije faze: predmet je prve (T2a1) geneza čovjekove predodžbe i želje u pogledu moći, toga čudnog predmeta, nepoznatoga životinjama; predmet je druge (T2a2) usmjerenje želje za moć prema dominaciji nad drugime. Slično se podvostručenje u dvije faze događa u transformaciji (T2b), pri čemu prva (T2b1) uspostavlja značenje jednakosti moći ljudi; druga (T2b2) utvrđuje uzroke rata.

Započnimo od faze (T2a). Geneza predodžbe o moći izravno je povezana s jednim od aspekata širenja polja čovjekova iskustva kao bića jezika, a to je predodžba o budućnosti:

„Shvaćanje budućega samo je pretpostavka koja proizlazi iz sjećanja na ono što se dogodilo; pa mi zamišljamo da će neka stvar postojati u budućnosti u mjeri u kojoj znamo da postoji nešto u sadašnjosti što ima moć da je proizvede. Da neka stvar ima sada moć da proizvede neku drugu u budućnosti, mi to možemo zamisliti samo sjećanjem da je to već učinila ranije. Tako svako shvaćanje budućega jest shvaćanje moći koja je

sposobna proizvesti nešto; posljedično, tko god očekuje neko zadovoljstvo u budućnosti treba također shvatiti da u sebi sāmome drži neku moć kojom ga može postići. A budući da ću u nastavku govoriti o strastima koje se sastoje u shvaćanju budućega, tj. o shvaćanju neke prošle moći i nekog čina koji će uslijediti, valja mi, prije nego što krenem dalje, reći nekoliko riječi o toj moći.“ (*E.L.*, pogl. VIII, 3, str. 33-34).

● **Pojmovi *power*, *potentia* i *potestas*: semiološka relacija**

Predodžba o budućemu i predodžba o moći uzajamno se impliciraju. Shvaćanje moći implicira shvaćanje budućega jer je ona uzrok čiji će čin tek uslijediti, a predviđanje nekog sadržaja onog budućega implicira shvaćanje nekog sadašnjeg predmeta koji ima moći da ga proizvede. Zapazimo ovdje da istoj engleskoj riječi *power* u latinskim verzijama djelā odgovaraju (što nije slučaj s *Elements of Law*, koje je Hobbes napisao samo u engleskoj verziji) dva termina: *potentia* i *potestas*. No daleko od toga da je latinsko razlikovanje naprosto nominalno: Hobbes ne rabi te riječi na zamjenjiv način. *Potentia* je naime moć shvaćena na način koji smo utvrdili, tj. kao sadašnja sposobnost da se proizvede budući čin. Zauzvrat, *potestas* znači vlast, shvaćenu kao moć koja je prožeta pravom. *Potestas* sadrži ujedno i *potentia* i *ius* te označuje osobito (prema ne i isključivo) političku vlast. Kod Hobbesa, semantičko polje *potestas*a usporedivo je s poljem *dominiuma* i s poljem *imperiuma*.² Mogli bismo se međutim upitati zašto Hobbes ne uvodi slično razlikovanje u engleskim tekstovima, primjerice razlikovanje između *strength* i *power*. Odgovor na to pitanje ujedno je i jednostavan i fundamentalan. Jednostavan, jer ako je izjednačavanje moći i

² Ako se katkad čini da Hobbes bez razlikovanja rabi *potestas* i *potentia* (kao u *D.Ci.*, *O.L.*, II, pogl. VI, 17, str. 230-231), to je zato što vlast uključuje moć.

sile moguće u fizici, tj. u slučaju kada se i moć i proizvedeni čin sastoje u kretanju, ono postaje nemoguće u etici. U etici, fizička snaga tijela, *strength of body*, ne može ni na koji način označiti ukupnost moći nekog čovjeka (cf. *L.*, pogl. X, str. 150, t. 1, t. 1, str. 66* ; *E.L.*, pogl. VIII, 5, str. 35). Fundamentalna, jer prijelaz s fizikalnog pojma na etički pojam moći zahtijeva prekoračenje nekog praga: razlika između tih pojmova znatna je kako na razini učinka, tako i na razini njegova modusa produkcije. Fizika moći implicira materijalno mjerljivu relaciju između kretanja nekog tijela i pritiska koje ono izvršava na neko drugo, dok etika moći implicira semiološku relaciju između nekog označenoga i nekog označitelja. Produbljivanje tog razlikovanja ključ je Hobbesova etičkoga i političkog sustava.³

• Od prirodne moći ka instrumentalnoj moći

„Moć (*power, potestas*) jednog čovjeka (uzmemo li riječ u njezinu univerzalnom značenju) sastoji se u njeznim sadašnjim sredstvima da se postigne neko vidljivo buduće dobro. Ona je ili izvorna ili instrumentalna“ (*L.*, pogl. X, str. 150; t. 1, str. 66).

Budući da je vidljivo dobro predodžba o nekom vjerojatnom dobru, izvedenom iz odluke o budućem i mogućem, sadašnja se

* Kada je riječ o citatima iz *Levijatana*, nakon znaka «točka i zarez» navodi se i hrvatsko izdanje glavnoga Hobbesova djela; tako ovaj navod označuje sljedeće: Thomas Hobbes, *Levijatan, ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, prev. Borislav Mikulić, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, pogl. X, t. 1, str. 66). Uzgredno, obraćamo pozornost na našu kritiku hrvatskog prijevoda s obzirom na njegova pojmovna (ne)razlikovanja (vidi Dragutin Lalović, “Habemus Levijatan?”, *Politička misao* (43) 1: 115-136) – op. prev.

³ Može se dakle razumjeti zašto u prijevodu F. Tricauda zamijenjujemo izraz vlast [pouvoir] izrazom moć [puissance] svaki put kada je u latinskom izdanju *Levijatana* (ili kontekstu, kada u ulomku nema latinskog ekvivalenta) riječ o izrazu *potentia*.

moć nekog čovjeka iskazuje u onome što mu je moguće ostvariti ili proizvesti radi predstojećeg očuvanja svojeg bića. Moć se čovjeku subjektivno pojavljuje kao sredstvo njegove želje da postojano bivstvuje. Moć kao sredstvo jest sredstvo za sebe, tj. onakvo kakvim ga sebi predočuje biće želje. Hobbes razlikuje dvije moći djelovanja: izvornu moć i instrumentalnu moć. Prvu tvori ukupnost sposobnosti tijela, poput snage (*strength*), ljepote, itd., i sposobnosti duha, poput razboritosti, rječitosti, znanosti, darežljivosti itd. Uviđamo dakle da čak nije ni moguće poistovjetiti prirodnu moć s fizičkom snagom: učinci ljepote ili rječitosti ne mogu se odrediti u terminima kretanja. Uzmanjka li to izvorno razlikovanje, našli bismo se odmah u nemogućnosti razumijevanja razlike koju Hobbes uspostavlja između, s jedne strane, vječnoga i univerzalnog stanja rata, i s druge strane, borbe ili bitke koja je uvijek punktualna i posebna. K tomu, to što se izvorna moć također naziva i prirodnom ni na koji način ne implicira da je ona u cijelosti urođena: prirodna moć djelovanja obuhvaća naimo isto tako sposobnosti stečene iskustvom, što je slučaj s razboritošću, kao i posredstvom jezika, što je slučaj s rječitošću i znanošću. Čovjekova prirodna moć i instrumentalna moć ne razlikuju se dakle ni kao konstitutivno prirodno od umjetnoga, ni kao urođeno od stečenoga:

„Instrumentalne su moći one koje, stečene zahvaljujući onim prvima [prirodnim moćima] ili sretnim slučajem, služe kao sredstva ili instrumenti koji omogućuju stjecanje nečeg višeg: kao što su bogatstvo, ugled, prijatelji, kao i ono tajno djelovanje koje ljudi nazivaju dobrom srećom“ (*L*, pogl. X, str. 150; t. 2, str. 66).

• Usmjerenje želje za moć prema dominaciji nad drugime

Tri čimbenika karakteriziraju instrumentalne moći djelovanja: 1) one se ne sastoje u tjelesnim i duhovnim sposobnostima, 2) ali su stečene zahvaljujući potonjima, 3) njihov je učinak specifično različit od učinka prirodnih moći: dok su te potonje

shvaćene kao sredstva za postizanje nekog dobra, instrumentalne su moći sredstva za postizanje više moći, što je zacijelo neko dobro, ali u drugom smislu. Naime, ako su prirodne moći nekog čovjeka usmjerene prema proizvođenju ili postizanju nekog dobra nužnog ili korisnog za očuvanje njegova bića, one mogu isto tako biti rabljene i za stjecanje instrumentalnih moći. Kako objasniti tu promjenu učinka moći? Može ju se razumjeti samo promjenom predmeta želje: zato što „voljna djelovanja i nagnuća svih ljudi ne teže [...] samo postizanju nego osiguravanju zadovoljnog života“ (*ibid.*, pogl. XI, str. 161; t. 1, str. 74), to ih navodi da preinače učinak njihove moći. Promjena učinka moći ukorijenjuje se dakle u želji za postojanim bivstvovanjem, ali proširenoj na šire polje čovjekova iskustva. Po svojem podrijetlu, želja za moć nije ništa drugo doli želja za postojanim bivstvovanjem prožetim zabrinutošću pred budućnošću. Međutim jedno se unutarne protuslovlje ljudske želje već može zamijetiti, a zbiljski će se i dogoditi, dogodi li se da se u nekom trenutku želja za moć ne samo odvoji od želje za postojanim bivstvovanjem nego je i ugrozi. Transformacija ovoga u ono tada će Ja staviti u protuslovlje spram sebe sāmoga.

• Suvišak označitelja

Možemo dakle prijeći na drugu fazu (T2a2) transformacije (T2a). Ta se duga faza odnosi na drugu konstitutivnu značajku čovjekova polja iskustva kao bića jezika: usporedba s drugime. Naime, moć nad drugime tvori ne samo jednu od instrumentalnih moći, nego jednako tako i predmet prema kojemu su pokrenute sve druge moći, koje su ujedno i instrumentalne i prirodne. Tako smo mi manje u potrazi za bogatstvom uzetim za sebe a više zato što „udruženo s darežljivošću [...] ono pribavlja prijatelje i sluge“; isto tako, mi težimo ugledu, „ugled da imamo moć također je moć, jer se zahvaljujući njoj

vezujemo uz one kojima treba zaštita“^{*}; opet isto tako, mi priželjkujemo dobar uspjeh jer nam osigurava da nas se „drugi pribojavaju ili pouzdaju u nas“ (*ibid.*, pogl. X, str. 150-151; t. 4, 5 i 8, str. 66). Stjecanje moći nad drugime odsad mobilizira sve vrste moći. Moć drugoga iznutra prožima želju svakog čovjeka, jer se želja za moć nastoji provesti nad njime, povjerenjem ili strahovanjem, tj. čineći ga prijateljem ili slugom. Želja za moć otkriva se dakle kao *libido dominandi*.

Tome je jedan uzrok i jedan učinak: uzrok je taj što je moć nad drugime, bila ona postignuta mirno ili prinudom, najveća od svih moći: „najveća od ljudskih moći jest ona koja se sastoji od najvećeg broja ljudi“ (*ibid.*, str. 150; t. 3, str. 66). Učinak koji iz toga proistječe preinaka je procjene moći: u istoj mjeri u kojoj svaki čovjek nastoji provoditi i proširiti svoju moć nad drugime, njegovu moć valja mjeriti usporedbom s moći drugoga. Ta uzajamna želja za moć nad drugime implicira, s jedne strane, otvaranje prostora u kojemu usporedba postaje rivalstvo, a s druge, da odsad moć počiva jedino u suvišku:

„A zato što se moć nekog čovjeka opire i sputava učinke moći nekog drugoga: moć naprosto nije ništa više doli suvišak moći jednoga nad moći drugoga. Jer kad su suprotstavljene moći jednake, uzajamno se poništavaju; takva se opreka naziva sukobom“ (*E.L.*, pogl. VIII, 4, str. 34; cf. *D.H., O.L.*, pogl. XI, 6, str. 98).

Razumijemo razlog zbog kojega Hobbes ustrajava, u svojoj definiciji moći (i prirodnoj i instrumentalnoj), da ona bude visoka ili premoćna. Nije dovoljno da netko bude moćan, da bude jak, lijep, rječit ili znalac, i da tim sposobnostima ili sretnim okolnostima stječe ugled, bogatstvo i prijatelje, još je potrebno i

* Za razliku od toga, u našem izdanju nalazimo: “Ugled po moći je također moć, jer one kojima treba zaštita tjera na pristajanje” (nav. izd., t. 5, str. 66), što ne može biti točno – op. prev.

da ima više od onoga nad kojima želi proširiti svoju moć. Ako bi moć jednoga bila jednaka moći drugoga, tada ni jedna ni druga ne bi proizvodila nikakve učinke. Strategija želje za moć sastoji u razmetanju suviškom moći pred zabezeknutim očima drugoga, ili, kad je nema, tako što stvara iluziju o njoj. Strategija je *libida dominandi* strategija obmane. Da bi proizvela svoje učinke ona zahtijeva mobilizaciju svih pokretača imaginarnoga. Jer što znači obmanjivati, ako ne učiniti da privid bude bitak, odjeća da bude osoba, označitelj da bude označeno?

„Znaci po kojima poznajemo našu vlastitu moć naše su akcije koje iz nje proistječu; a znaci po kojima je drugi ljudi poznaju naše su akcije, geste, stavovi i riječi koje te moći skupno proizvode“ (*E.L.*, pogl. VIII, 5, str. 34).

Netom rekosmo da moć počiva u suvišku, ali kako se taj suvišak mora očitovati putem znakova, moć počiva na suvišku označitelja. Precizirajno: manje je riječ o suvišku označenoga (moć) koliko o suvišku označitelja (gesta, akcija, stav, govor). Ako označitelj izlaže označeno, označeno, obrnuto, do te mjere ovisi o označitelju tako da mu duguje i sãmu svoju zbiljnost. Primjer: nije dovoljno posjedovati znatno bogatstvo, potrebno je povrh toga da to bogatstvo bude udruženo s darežljivošću koje ga iskazuje izvanjskim znacima kao što su „darovi, troškovi, raskoš prebivališta, odjeće i slične stvari“ (*ibid.*, str. 35). Posve je drukčije „kada nema darežljivosti, jer u tom slučaju bogatstvo ne samo da vas ne štiti nego vas izlaže zavisti kao plijen“ (*L.*, pogl. X, str. 150; t. 4, str. 66; cf. *D.H.*, *O.L.* II, pogl. XI, 7, 98-99). Označeno djeluje samo preko označitelja koji mu omogućuje da se reproducira i povećava. Daleko od toga da je uvijek primjeren onome što označuje, znak skriva i pokazuje, i skriva nešto drugo od onoga što pokazuje: skriva strepnju pred smrću i pokazuje imaginarni suvišak moći. Ali suvišak ne može biti univerzalan: premoć jednoga podrazumijeva manjak

drugoga. Hoće li onaj drugi, obmanut prividom, potražiti zaštitu kod prvoga? – karte su odigrane, eto kako je premoć povećana. Baratanje je znakovima međutim delikatno: treba znati dokle se ide da se ne ode predaleko u suvišku. Znak može odati, kao što razmetanje odaje praznu slavu. Delikatnost je znaka u tome što katkad proizvodi učinak različit od onoga koji smo očekivali: tako prevelika dobročinstva izazivaju prije mržnju a ne ljubav kod insolventnog dužnika. Odnosajni je život kazalište u kojemu se odvija ljudska tragi-komedija.

Želja za moć nadaje se kao spektakl da bi prikrla da je utemeljena u želji za postojanim bivstovanjem. Svaki se čovjek podvostručuje: glumac razdrt između skrbi o sebi i nužnosti da sebi da izgled. Ali taj glumac ne može napustiti svoju krinku, ni na tren, a da se ne oda i izloži pogibelji. Da bi bio mora sebi dati izgled, ne jednom ili u nekom trenutku, nego trajno. Ništa dakle nije nikad definitivno stečeno kada bitak počiva na prividu. Izvorno ponovno centrirana na sebe, želja je sada centrirana pogledom drugoga. Što znači kazati da želja jednoga da proširi svoju moć nad drugim daje tom drugome prekomjernu povlasticu, drugi je taj koji ocjenjuje:

„Vrijednost ili VAŽNOST nekog čovjeka je, kao i za svaki drugi predmet, njegova cijena, tj. koliko bi se dalo za raspoloženje njegovom moći: a to nije apsolutna veličina, nego ovisi o potrebi i prosudbi nekog drugoga“ (*L*, pogl. X, str. 151-152; t. 16, str. 67).*

Vrijednost nekog čovjeka nije nešto poput nedodirljivoga moralnog apsoluta, ona je određena zakonima razmjene, tj. ponude i potražnje: to je cijena. No cijena varira s obzirom na potrebu: „spretn general ima veliku cijenu kada je rat ili neka

* U našem izdanju nalazimo, na početku ulomka, «*Valjanost* ili VRIJEDNOST...» (u izvorniku: «*The Value, or WORTH of a man...*») – op. prev.

prijetnja; ali u vrijeme mira nije tako. Učen i nepotkupljiv sudac veoma je važan u vrijeme mira, ali ne toliko u ratu“ (*ibid.*). S druge strane, i nadasve, zato što cijenu određuje kupac a ne prodavač: „Neki čovjek doista može (kao što čini većina ljudi) sebi pripisivati najvišu moguću vrijednost: njegova prava vrijednost nije međutim viša od toga koliko ga cijene drugi“ (*ibid.*). Pravu vrijednost ne određuje samo jedan drugi nego svi drugi. Procjena moje moći uvodi u igru mnoštvo jer je očito da će cijena biti veća ukoliko bude veća potražnja. Vrijednost dakle izravno varira ovisno o broju. Povišenje cijene zahtijeva strategiju komunikacije koju ostvaruje dijalektika znakova časti i znakova poštovanja [honorabilité]:

„ČAŠĆU se naziva priznanje moći; a poštovati nekog čovjeka (u duhovnoj nutrini) znači priznati da taj čovjek ima neku prednost ili neki suvišak moći nad onim koji je s njime u sukobu ili se s njime uspoređuje. A POŠTOVANJE se iskazuje putem znakova kojima neki čovjek priznaje nekom drugom moć ili suvišak nad njegovim konkurentom“ (*E.L.*, pogl. VIII, 5, str. 34-35).

Dvije značajke obilježavaju odnos spram drugoga u razmjeni znakova časti i poštovanja: 1) usporedba rivala u konkurenciji, 2) uključivanje trećega. Dva se rivala natječu budući da su obojica u potrazi za istom stvari: širenju svoje moći nad drugime. Jedan očituje, u odnosu spram drugoga, znakove suviška prirodne ili instrumentalne moći. Treći ih promatra: znakovi poštovanja su oni kojima on jednome od njih priznaje suvišak moći nad drugime. I sâm taj treći odašilje znakove prema svakome rivalu: prvome, znakove časti (pušta ga da stupa prvi, prekomjerno ga hvali, obraća mu se zamolbama, sluša njegove savjete, itd.), drugome, znakove nepoštovanja (prolazi mimo njega, izruguje mu se ili ga sažaljeva, ne sluša kada govori). Čemu treći? Zato što je rivalstvo univerzalno i zato što je neki

treći uvijek, izravno ili neizravno, uključen u svaku pojedinačnu konkurenciju za koju se isprva čini da ne tiče njega nego drugih. Stajalište trećega jest stajalište univerzalnosti želje za moć.

Uočavamo do koje je mjere razvijanje i poopćavanje želje za moć daleko od toga da rivalstvo svodi na golo izvršavanje snage ili otvorenog nasilja, naprotiv, ono bi u tom slučaju bilo nezamislivo. Što ne znači da je nasilje odsutno nego da se i sâmo očituje kao znak: „akcije koje proizlaze iz tjelesne snage (*strength of body*) i otvorenog nasilja (*open force*) dostojne su poštovanja [honorable] kao znakovi koji proistječu iz pokretačke moći, kao što su pobjeda u nekoj bitki ili nekom dvoboju; *et à avoir tué son homme*“⁴ (*ibid.*). Fizički učinci sile ulaze dakle u strategiju želje za moć samo utoliko ukoliko su istodobno znakovi za nekog trećega.

Tri posljedice izviru iz općenite tendencije čovječanstva da akumulira moć: prvo, odnošajni je život ljudi teatar – u dvostrukom smislu mjesta gdje se priređuju predstave i poprišta vojnih operacija – gdje svako ponašanje: akcija, gesta, stav, govor manje su povezani s nekom izravnom upotrebom a više su neizravno u funkciji predstave. Mreža je znakova paukovo tkanje u koje se hvataju ljudske želje iz kojega se zatim više ne mogu iščupati. Drugo, povećavanje moći akumulacija je znakova a ne predmeta, ili u najmanju ruku neki predmet tu dolazi u obzir samo kao znak. Čovjek ne želi moć spontano, želi je zato što je i drugi žele. Ljudske se želje oponašaju, to ih oponašanje nosi prema istoj stvari koju svi ne mogu imati, tako da ih i to čini neodređenim [želje – op. pr.]. Treće, rivalstvo ne proistječe iz želje za uništenjem drugoga nego, naprotiv, iz želje za dominacijom nad njime. No strategija je dominacije ponajprije u lukavstvu a tek potom u nasilju. Želja za dominacijom započinje

⁴ *I u tome da si ubio svog čovjeka.* Izraz koji je Hobbes podcrtao na francuskoj je u njegovu tekstu.

nastojanjem da od drugoga načinimo prijatelja. Zato započinem zavodjenjem i ustupa mjesto nasilju tek kada je zavodjenje neuspješno. Nisi htio biti moj prijatelj, bit ćeš moj sluga.

● **Zavodjenje i dominacija: usporedba s Pascalom**

Ali zašto onda Hobbes ne dospjeva do zaključka usporedivog s Pascalovim, tj. do zaključka o dominaciji moćnijih nad onima koji su manje moćni?:

„Općenito su konopci nužnosti oni koji povezuju poštovanje jednih spram drugih; jer je potrebno da postoje različiti rangovi, s obzirom na to svi ljudi žele dominirati, a da svi to ne mogu nego samo neki.

Zamislimo da promatramo kako se ti rangovi počinju formirati. Nedvojbeno je da će se boriti sve dok najjači dio ne potlači najslabiji, kad će naposljetku postojati dominantna stranka. Ali kad je to jednom određeno tada gospodari zapovijede da će sila koja je u njihovim rukama biti zamijenjena po njihovu nahođenju: jedni je prepuštaju izborima narodā, drugi nasljeđivanju, itd.

No ti konopci koji dakle povezuju poštovanje spram ovoga ili onoga posebice konopci su imaginacije“ (*Pensée*, fr. 828, str. 606).

Ti prodorni reci obuhvaćaju cijelu jednu političku filozofiju.⁵ Oni očito počivaju na stanovitom čitanju Hobbesa, ali im je ishod različit. Ponajprije, i za Pascala kao i za Hobbesa, postoji univerzalna želja za dominacijom: dominirati žele svi a ne samo nekolicina. Ali je za Pascala rivalstvo otpočetka odnos snaga a ne igra znakova. Konopci nužnosti povezuju poštovanje sa silom. Obrazovanje države pretpostavlja dakle da su po ishodu

⁵ Cf. Pierre MAGNARD, “Le roi et le tiran” [”Kralj i tiranin”], u: *Cahiers de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen*, br. 6, 1984, str. 111-126; Louis MARIN, *Portrait du roi [Portret kralja]*, Minuit, Paris, 1981.

bitke tabori obrazovani: s jedne strane pobjednici, s druge pobijeđeni. Međutim, ta je dominacija pobjednika, koji su postali gospodari, nestalna. Da bi se održala potrebno je da rat prestane i sila se uspostavi. Tada imaginacija čini svoje nadomješćujući silu znakom, bolje, institucionalizirajući silu putem znaka. I ovdje znak skriva i pokazuje: skriva početno nasilje i pokazuje neko svojstvo koje odlikuje stanovitu stranku: u Francuskoj plemiće, u Švicarskoj građane. Znak je od početka društven, ali i pravni: postiže da se jakoga drži pravednim. Znak je opravdana sila koja nadomješta univerzalnu pravdu koja je izvan dohvata. Cijelo je pravo dakle pravo mača, „jer mač daje istinsko pravo“ (*ibid.*, fr. 85, str. 501 A). Zaključak se svom snagom nameće:

„Budući da se ne može postići da bude prisiljen na poslušnost, učinjeno je da bude pravedno da bude poslušan sili. Budući da se ne može ojačati pravda ojačana je sila, tako da pravedno i silno budu zajedno i da mir bude suvereno dobro“ (*ibid.*, fr. 81, str. 509 A).

● Nemoguća pobjeda

Ne upuštajući se ovdje u razmatranje svih implikacija odnosa između Pascalove politike i one Hobbesove, zadržat ćemo se međutim na dvjema točkama u kojima se razlikuju. 1) Za Hobbesa, univerzalna želja za dominacijom ne može se okončati odlučujućom pobjedom koja bi bila odlikom stranke gospodara, upravo je zato stanje rata trajno. U ratu, svaka zaraćena strana iskušava permanentni rizik nasilne smrti koji joj otkriva tu istinu da je svaki gospodar provizoran gospodar jer ostaje ovisan o onima od kojih crpi svoju moć. Preko bijede i smrti ljudi shvaćaju uzaludnost obmane: obmanuti druge da bismo dominirali nad njima znači obmanuti sebe sāmoga, to znači izložiti se pogibelji vjerujući da se spašavaš. Ali cjelina tog tumačenja počiva na jednom načelu: „Rat je po svojoj naravi trajan zato što

zbog jednakosti boraca ne može završiti nikakvom pobjedom“ (*D.Ci., O.L.* II, pogl. I, 13, str. 166). Navlastito bi hobsovski pojam ratnog stanja bio nezamisliv bez tog načela prirodne jednakosti ljudi. 2) Druga razlika proistječe iz prve: moć ne može sama za sebe utemeljiti političko pravo, zato će biti potreban utemeljujući čin koji izvorno ustanovljuje državu ujedno i kao moć i kao pravo.

• Prirodna jednakost ljudi bez negiranja razlika

Ali prije nego što dođemo do uvjetā utemeljenja valja ispitati smisao načela prirodne jednakosti ljudi koji tvori prvu fazu (T2B1) transformacije (T2B). Negativno, načelo prirodne jednakosti upereno je protiv Aristotela:

„Dobro znam da *Aristotel* u prvoj knjizi svoje *Politike* kao temelj svojeg nauka utvrđuje da su po prirodi neki ljudi dostojniji da zapovijedaju (podrazumijevao je da su to najmudriji, među koje se on svrstavao, u svojstvu filozofa), a drugi da služe (podrazumijevao je one koji imaju snažna tijela, ali nisu, poput njega, filozofi): kao da podrijetlo gospodara i sluge nije u suglasju ljudi, nego u duhovnoj razlici; što je ne samo protivno umu nego i iskustvu. Jer je uistinu malo onih koji su toliko glupi da ne bi radije voljeli vladati sāmī sobom nego da im netko vlada, a kad se oni koji sebe smatraju mudrima oštro sukobe s onima koji sebe ne smatraju mudrima tada oni ne pobjeđuju ni uvijek, ni često, nego naprotiv gotovo nikad“ (*L., XV.*, str. 211; t. 21, str. 110; cf. *E.L.*, I, pogl. XVII, 7, str. 87-88; *D.Ci., O.L.* II, pogl. III, 13, str. 189).

Koji su razlozi prirodne jednakosti koju potvrđuje, a da je pritom ipak ne dokazuje, iskustvo da ljudi nisu toliko glupi da bi voljeli radije da im vlada netko drugo negoli da oni vladaju sāmī sobom?

„Priroda je ljude učinila toliko jednakim i po tjelesnim i po duhovnim svojstvima da razlika između njih, premda se katkad može naći netko očito tjelesno jači ili duhovno snažniji nego netko drugi, uza sve to, ako sve to dobro razmotrimo, nije tako znatna da bi jedan mogao zbog toga tražiti za sebe sāmoga neku prednost na koju onaj drugi ne bi mogao pretendirati kao i on“ (L, XIII, str. 183; t. 1, str. 90).*

• Jednakost tjelesnih i duhovnih sposobnosti

Prirodna jednakost ljudi manje je dakle savršena jednadžba koja je zasnovana na odsutnosti razlika u tjelesnim i duhovnim sposobnostima koliko na jednakosti koja se iskazuje u zanemarivom značaju razlika u kontekstu prirodnog stanja. Ideja o savršenoj jednadžbi bila bi naime suprotna onome što pokazuje poglavlje VIII *Levijatana* u kojemu je riječ o intelektualnim vrlinama, tj. o mentalnim sposobnostima ljudi; k tome, ona bi svako rivalstvo oko moći učinila nemogućim. Tako, što se najprije tjelesnih sposobnosti tiče, i određenije, fizičke snage, bilo bi očigledno pogrešno nijekati postojanje razlika, ako ni zbog čega drugoga a ono zbog toga što smo najprije bili djeca prije nego što smo postali ljudi i što nam starost oduzima dio naših fizičkih sposobnosti (*D.Ci., O.L.* II, pogl. I, 13, str. 166). Upravo zato Hobbes ne samo što ne niječe postojanje razlika nego ih priznaje i potvrđuje. Ali upravo razlika u snazi ne može utemeljiti nejednakost koja bi osiguravala dominaciju: „i najslabiji ima dovoljno [snage] da ubije i najjačega, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem onih koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti“ (L, XIII, str. 183; t. 1., str. 90). Jednakost u

* Usp. u našem prijevodu, citat završava: „...jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo“. U engleskom izvorniku nema međutim riječi o *pravu* – op. prev.

snazi ljudi ne može se naprosto smatrati relacijom između dvaju termina, nego uključuje cjelinu odnošajnog konteksta, tj. opće rivalstvo. Uvijek bi se zacijelo mogla postići neka pobjeda *hic et nunc*, ali bi ta pobjeda po svojoj biti bila nesigurna i nestalna u odnošajnom kontekstu podrovanom stalnom nestabilnošću. Jednakost može dakle biti određena samo onime što mogu termini koji su na djelu u tom kontekstu: oni koji mogu jednake stvari smatrat će se jednakima. No zbog krhkosti ljudskog tijela, najslabiji može, lukavstvom ili nasiljem, ubiti najjačega. Jednakost je dakle prvenstveno jednakost moći, koja razlike u snazi čini zanemarivim i koja se uspostavlja a da te razlike ne negira (cf. *D.Ci.*, *O.L.* II, pogl. I, 3, str. 162).

Na isti način, jednakost duhovnih sposobnosti uspostavlja se a da ne niječe razlike u intelektualnim sposobnostima jer potonje postaju zanemarive u odnošajnom kontekstu prirodnog stanja. Prvo, što se znanosti tiče, tj. intelektualne sposobnosti stečene marljivošću i metodom, ne može se nijekati da je posjeduje samo veoma mali broj ljudi, a k tome na ograničenom području. Kaže li se time da znanost povjerava dominaciji ako ne legitimnost a ono barem mogućnost? Ni u kom slučaju, jer nju mogu priznati samo oni koji je podjednako posjeduju, što znači samo oni nad kojima ona ne može tvoriti čimbenik nadmoći. Shvaćamo dakle da znanost tvori tek slabu moć i da proizvodi neznatne učinke u odnošajnom kontekstu u kojemu moć počiva u vidljivom suvišku koji i drugi mogu priznati. Čak i ako pretpostavimo da ih proizvodi, to nipošto nije izvjesno, budući da njezino stjecanje kao i stjecanje tehnike pretpostavlja mir. Drugo, jednakost u razboritosti, tj. duha stečenog običnim iskustvom, prolazi kroz priznanje razlika: jer ako je istina da je „razboritost samo iskustvo koje je u jednakim vremenskim

* Usp. u našem prijevodu, gdje je *Prudence* (fr. *prudence*) prevedena kao *promišljenost* – op. prev.

intervalima dano svim ljudima“ (*L. XIII*, str. 183; t. 2, str. 90),* to implicira da su vremešnji razboritiji od drugih. Hobbes to implicitno priznaje: „jer iskustvo ljudi jednake dobi nije toliko različito u pogledu količine...“ (*L. VIII*, str. 138; t. 11, str. 54). Ali daleko od toga da bismo iz toga mogli zaključivati o prirodnoj nejednakosti, naprosto zato što količina vremena nije jedini čimbenik koji je uključen u obrazovanje razboritosti; tome name valja dometnuti primjenu na određeno područje. No u odnošajnom kontekstu prirodnog stanja, svi ljudi imaju samo jedan isti naum. Jedinstvo zanimanja ispravlja dakle nejednakost koja može proizaći iz dobrih razlika. Preostaje, treće, mudrost: ona je predmet opće uzaludne slave koja svakog čovjeka navodi na to da sebe smatra nadmoćnijim od drugih na tom planu. Ali ako su svi ljudi zadovoljni svojom mudrošću i ne priželjkuju više nego što imaju, oni se postavljaju kao jednaki u istom trenutku u kojem vjeruju da su nejednaki: „obično nema boljeg znaka jednake raspodjele bilo čega od činjenice da je svatko zadovoljan svojim udjelom“ (*L. XIII*, str. 122; t. 2, str. 90).

• **Paradoks jednakosti: svi su ljudi jednaki u uzajamnom neprepoznavanju jednakosti**

Takav je dakle paradoks jednakosti da je dosegnuta u drugom stupnju dok vjerovao da je izgubljena u prvome. Taj je paradoks pokretač stanja rata: svi su ljudi jednaki u uzajamnom neprepoznavanju jednakosti. Oni recipročno mogu jednake stvari u istom trenutku u kojem vjeruju da mogu više od drugih. Dakako, ne poznaju se svi ljudi do te mjere slabo, ali zbog toga što stanoviti ljudi nastoje potvrditi svoju nadmoć: „valja priznati da nužno mora uslijediti da će oni koji su umjereniji i ne traže ništa više nego samo prirodnu jednakost biti, na gnusan način, izloženi sili drugih koji će ih pokušati pokoriti. A iz toga će proisteći opće nepovjerenje u čovječanstvu i uzajamno strahovanje jednih od drugih“ (*E.L. I*, pogl. XIV, 3, str. 71). Odnosajna

dinamika povlači za sobom čak i one koji bi bili voljni prihvatiti prirodnu jednakost. Prostor sukoba razvija se dakle u toj distanci između neprepoznate činjenične jednakosti i njezina zbiljskog priznavanja u kušnji pogibelji, kada će je svaka individua doživjeti kao unutarnje protuslovlje. Posljedično, shvaćamo kako priznanje prirodne jednakosti može poprimiti oblik načela praktičkog uma⁶, tj. zakona prirode: „ako je [priroda] učinila ljude jednakima, ta se jednakost mora priznati“ (L, XV, str. 211; t. 21, str. 110). Bolje, prirodna jednakost mora biti priznata kao načelo neovisno o činjeničnome: „ako je [priroda] učinila ljude nejednakima, budući da bi ljudi, smatrajući se jednakima, odbili sklopiti mir, osim na osnovama jednakosti, ta se jednakost mora prihvatiti. Označujem dakle kao deveti prirodni zakon: *da svatko priznaje drugoga sebi jednakim po prirodi*“ (ibid.). Racionalni zahtjev recipročnog priznanja jednakosti dogodit će se dakle tek nakon iskustva ili iskušenja unutarnjeg protuslovlja odbijanja priznanja koje podriiva stanje rata (koje je obrazloženo trima uzrocima).

● Rivalstvo u pogledu dobara ili rat zbog potreba

Teorija triju uzroka rata tvori drugu fazu transformacije (T2B2) transformacije (T2B). Prvi je uzrok rivalstvo:

„Ako dva čovjeka žele istu stvar koju ipak ne mogu uživati obojica, oni postaju neprijatelji: i na svom put prema tom cilju (a to je, prvenstveno, njihovo vlastito održanje, a samo katkad njihovo zadovoljstvo) svatko nastoji uništiti drugoga ili dominirati njime“ (L, XIII, str. 184; t. 3, str. 90).

Rivalstvo je najprije ekonomsko. Može se legitimno misliti da ta uzajamna želje za istom stvari, koja se ne može podijeljeno

⁶ Izraz «praktički um» ne treba shvatiti u kantovskom smislu, zato što racionalni propis ostaje uvijek kod Hobbesa podređen uvjetu recipročnosti.

uživati, pretpostavlja oskudicu. Pretpostavimo li da priroda škrtari s korisnim dobrima ili sa stvarima nužnim za održanje života, tada razumijemo kako želja za postojanim bivstvom može svakog čovjeka navesti da napadne drugog čovjeka koji ih ima, ili da brani ona koja on sâm posjeduje. K tomu, čini se da tu oskudicu potvrđuje nestalnost ljudskog rada u vremenima u kojima njegovi proizvodi mogu u bilo kom trenutku biti oti. Ali rijetkost dobara i ekonomski rat, koji iz toga proistječe, ne mogu objasniti univerzalnost i permanentnost ratnog stanja. Oskudica uzrokuje rat zbog potreba a ne zbog želja, ona može objasniti neki lokalni sukob a ne univerzalno rivalstvo, može izazvati pojedinačan sukob, koji traje onoliko vremena koliko i glad ili žeđ te koji se gasi kada je zadovoljenje postignuto, a ne trajan sukob u kojemu će „svaki napadač i sam biti zatim izložen istom riziku zbog nekog novog napadača“ (*ibid.*). K tomu, kada bi oskudica bila jednim načelom ratnog stanja, to bi pretpostavljalo hipotezu da bi obilje dobara ukinulo rivalstvo. No događa se upravo obrnuto jer suprotno životinjama koje se, sve dok im je dobro, ne osjećaju povrijeđenim od svojih bližnjih, „čovjek je najskloniji stvaranju nereda kada mu je najbolje“ (*L*, XVII, str. 226; 7. 11, str. 121). Latinska verzija tog istog ulomka precizira: „kada uživa najveće obilje slobodnog vremena i bogatstva“. Oskudica dakle sama za sebe ne objašnjava permanentnu volju za uzajamnim nanošenjem štete, ekonomski rat nije dovoljan za ratno stanje.

● Rivalstvo u pogledu moći ili rat zbog želja

Zato je prvi uzrok rata upotpunjen drugim: nepovjerenjem:

„Zbog tog nepovjerenja jednih prema drugima ne postoji ni za jednog čovjeka nikakav način da se osigura koji bi bio razumniji od toga da preduhitri, drukčije rečeno, da nasiljem ili lukavstvom postane gospodarom osoba svih ostalih za koje je to moguće, sve dok ne nestane svaka druga moć dovoljno jaka

da ga ugrozi [...] Nema ničega što je za samoodržanje važnije od toga, pa se općenito to smatra dopuštenim“ (L, XIII, str. 184; t. 3, str. 91).

Drugi uzrok rata uzrokuje preventivni ofenzivni rat u kojem su na djelu nasilje i lukavstvo, pri čemu je ulog sigurnost. U nekom smislu, nepovjerenje – mnijenje prema kojemu neki čovjek nije istinoljubiv – proistječe iz rivalstva u pogledu korisnih dobara ili stvari koje su nužne za održanje života. Videći u drugome napadača, svatko anticipira taj stvarni ili zamišljeni napad da bi svladao potencijalnog protivnika. Napomenimo da najbolji način osiguravanja vlastite sigurnosti nije u uništenju drugoga nego u tome da se postane njegovim „gospodarom“. Međutim se želja za dominacijom, još ukorijenjena u želji za postojanim bivstvovanjem, ne može zadovoljiti samo jednom pobjedom. Čim započne mora se širiti i još širiti sve dok nas povećanje naše vlastite moći, kojoj pridonose oni nad kojima dominiramo, ne zaštiti od opasnosti, tj. ne nailazi više na zapreke. U načelu, u tome postoji granica; činjenično, ta je granica obzor koji se povlači u mjeri u kojoj napredujemo: uvijek će postojati neka zapreka, uvijek će postojati neka opasnost koja nam prijeti od naših neprijatelja, naših slugu ili naših prijatelja. Tko me danas podrži sutra se može okrenuti protiv mene. Moram dakle uvijek povećavati svoju moć nad „osobama svih ljudi za koje je to moguće“. To nije ludilo nego nužnost, barem kad mu je pobuda samoodržanje: a ako je nužno, tada je i dopušteno, pa smo time slobodni.

U nekom drugom smislu, nepovjerenje otkriva istinu rivalstva jer ako je potonje najprije smjeralo na stvar neposredno korisnu za održanje života, odsad je njezin ulog drugog ranga: moć nad drugime; a rivalstvo u pogledu moći uzrokuje rat zbog želje. Dakako, želja za moć još ostaje ukorijenjena u želji za postojanim bivstvovanjem, budući da je riječ o osiguranju sigurnosti. Moć nad drugima isprva nije poželjna po sebi nego samo kao

korisno sredstvo ili instrument. Samo što utrka za dominacijom i sama nudi zadovoljstvo. Toliko zadovoljstva da stanoviti ljudi pritom zaboravljaju prvi predmet rivalstva: stvar nužnu za samoodržanje i „nalaze užitak u promatranju svoje moći koja je na djelu u osvajanjima koja sežu dalje nego što to iziskuje njihova sgurnost“ (*ibid.*). Zadovoljstvo u moći nosi želju za moć da se proširi na cijeli svijet. Poprište se rivalstva dakle promijenilo, korisno je dobro gotovo zaboravljeno u korist zadovoljstva u moći. Ratno je stanje univerzalno jer su ljudi navedeni da žele istu stvar koju ne mogu svi imati zajednički.

• Rivalstvo u pogledu slave ili iracionalnost rata

Treći će uzrok rata osigurati reprodukciju poopćenog ratnog stanja. Taj je treći uzrok slava:

„Nadalje, ljudi ne nalaze užitak (nego, naprotiv, veliko nezadovoljstvo) u zajedničkom životu tamo gdje ne postoji moć koja bi bila sposobna da ih sve natjera da je poštuju. Jer svaki čovjek očekuje da ga njegov kompanjon cijeni onoliko koliko visoko on cijeni sebe samoga, i na svaki znak prezira ili podcjenjivanja on prirodno nastoji, koliko se god to usudi, [...] iznuditi priznanje većeg poštovanja: nanoseći štetu onima koji ga preziru; a takvim primjerima ostalima“ (*ibid.*).

Slava je ono zadovoljstvo u moći koje dovršava transformaciju odnošajnog prostora u prostor sukoba. Slava je isprva subjektivan učinak, potom postaje specifičan uzrok rata koji cilja na bilo što i koji osigurava permanentnost ratnog stanja. To je zato što je slava zbiljska samo ako je priznaju drugi, bez čega bi bila lažna. Ljudi dakle teže da to priznanje postignu ratovima za prestiž. *Libido dominandi* prožet je željom za priznanjem. Ali je ta želja protuslovna jer je istodobno i odbijanje priznanja: jedan želi da ga drugi prizna i recipročno; ali oba pritom previđaju sličnost svojih recipročnih želja za nadmoć. Iako toga nisu svjesni, oni se

postavljaju kao jednaki u sāmom gibanju kojim se ustvrđuju nejednakima. To protuslovlje presijeca pojedinca i potresa njegovu egzistenciju jer je odsad rascijepljen između strahovanja od smrti i slavohleplja. Ali slava baca u zaborav strahovanje, ona ljude navodi da svoj život izlažu pogibelji zbog tričarija. Tako slava uvodi iracionalnost u ljudsku želju za postojanim bivstovanjem navodeći ih da to bivstovanje izlože riziku „zbog tričarija kao što su nečije riječi, osmijeh, drukčije mnijenje ili bilo kakav znak nepoštovanja“ (*ibid.*). Rat nije iracionalan po sebi, sasvim suprotno, on je racionalan kako kad se ukorijenjuje u želji za postojanim bivstovanjem tako i kad cilja na neko dobro nužno za samoodržanje ili kad navodi na poduzimanje napada radi vlastitog očuvanja. Zauzvrat, postaje iracionalan kada mi težimo pobjedi radi zadovoljstva koje ona pruža, tj. radi slave.

● Ni moralni, ni pravni, ni strateški pristup ratu

Kao što vidimo, teorija ratnog stanja ne upisuje se ni u jednu od tradicija koju predstavljaju Erazmo, Machiavelli ili Grotius. Ni evanđeoski nauk, ni strateški recepti za vođenje rata i pobjeđivanja u njemu, ni mogućnost razlikovanja pravednoga od nepravednog rata. Sučelice novom pojmu koji je uveden, moral je nemoćan, strategija uzaludna, a razlikovanje između pravednoga i nepravednoga nedjelatno:

„Iz takvog stanja rata svakoga protiv svakoga slijedi ova posljedica: naime da ništa ne može biti nepravedno. Pojmovi legitimnoga i nelegitimnoga, pravde i nepravde ovdje nemaju svoje mjesto. Tamo gdje ne postoji zajednička sila, ne postoji zakon; tamo gdje nema zakona, nema ni nepravde. Nasilje i lukavstvo u ratno su vrijeme dvije glavne vrline“* (*Ibid.*, str. 188; t. 13, str. 93).

* U našem izdanju nalazimo: „Sila i prevara u ratu...“, što je točniji prijevod (izvorno: „Force, and Fraud are in warre...“)

Ali kako izaći iz ratnog stanja ako nasilje i lukavstvo vode samo u bijedu i smrt te ako je rat s ovu stranu pravednoga i nepravednoga? Postaviti to pitanje znači zapitati se o uvjetima mogućnosti transformacije (T3) prostora sukoba u građanski prostor. No koliki god bili Hobbesovi odmaci spram Grotiusa glede pitanja prava rata, uza sve to u pravnoj problematici⁷, koju je ovaj razvio, Hobbes nalazi uvjete nekog odgovora, ali ukorijenjujući ih u kontekst svoje etike. Od čovjeka kao bića koje želi moć do čovjeka kao bića prava, prijelaz osigurava ono što je temelj i jednoga i drugoga: čovjek kao biće jezika.

II. Biće jezika, pravo i zakon: unilateralnost i recipročnost*

• Između želje za moć i prirodnog prava nema ni jukstapozije ni čistog identiteta

Da bi se promislio odnos čovjeka kao bića koje potvrđuje svoje pravo spram čovjeka kao bića moći, valja izbjeći dvije hridi: misliti taj odnos kao jednostavnu jukstapoziciju ili ga misliti u terminima čistog identiteta. U prvom slučaju naime, problematika prirodnog prava očitovat će se kao strano tijelo u odnosu spram implikacija razvijanja međuljudskog strastvenog života; u drugom slučaju, bilo bi nemoguće spoznati nesvodivost pravnog utemeljenja političkoga.

Ponajprije, nema jednostavne jukstapozicije zato što želje za moć i prirodno pravo imaju isto podrijetlo. To je zajedničko podrijetlo dvostruko: želja za postojanim bivstvom i jezik.

⁷ Cf. o tome: A. MATHERON, „Spinoza et la problématique juridique de Grotius” [”Spinoza i Grotiusova pravna problematika“], u *Philosophie*, br. 4, 1984, str. 65-89; preuzeto u *Anthropologie et politique*, nav. izd., str. 81-101.

* Poglavlje V. knjige *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, nav. izd., str. 310-324 – op. prev.

Kao što se želja za postojanim bivstvovanjem transformirala u želju za moć, tako je ona izravno uključena u određenje prirodnog prava: „to je dakle *pravo prirode*: da svaki čovjek može sačuvati svoj život i svoje udove sa svom moći koju posjeduje“ (*E.L.* I, pogl. XIV, str. 71; *D.Ci.*, *E.L.* II, pogl. I, 7, str. 163-164; *L.*, pogl. XIV, str. 189; t. 1, str. 94). Upravo je zbog toga želja za moć, izvorno ukorijenjena u želji za postojanim bivstvovanjem, racionalna, a ta je racionalnost prirodno pravo: „Nije protiv uma da čovjek čini sve što može da bi očuvao svoje tijelo i svoje udove kako od smrti tako i od boli. A ono što nije protiv uma ljudi nazivaju PRAVOM ili *jus*, ili besprijekorna sloboda upotrebe naše prirodne moći i naše sposobnosti“ (*E.L.* I, pogl. XIV, 6, str. 71). Uključivanje *recta ratio* naznačuje drugo podrijetlo prirodnog prava: jezik. Ispravni razum čin je rasuđivanja koji isključuje protuslovlje. Biće koje potvrđuje svoje pravo jest dakle biće koje je sposobno sebi sāmome obrazložiti svoje ponašanje i korelativno zamijetiti eventualno protuslovlje koje bi se moglo pojaviti. Da potvrđivanje prava iziskuje stajalište koje razlikuje racionalno od iracionalnoga naznačuje, s jedne strane, da je neprimjereno govoriti o prirodnom pravu neživih tijela ili čak životinja, osim neko-reaktnim širenjem termina, a s druge strane da je podrijetlo prirodnog prava u sposobnosti razumijevanja povezanoj s jezikom. Cijelu teoriju prava, zakona i ugovorā podržava teorija jezične kompetencije i performativnosti, bez kojih nema ni mogućnosti definiranja racionalnosti upotrebe moći, ni mogućnosti razaznavanja protuslovlja i poimanja zahtjeva prirodnog zakona, ni mogućnosti odricanja od nekog prava, tj. davanja obećanja. Ali Hobbes, vidjet ćemo, ne zaustavlja se na pukoj načelnoj poziciji, ispitivanje jezičnih akata uključuje se u definiranje ugovora, određenje njegova predmeta i razgraničenje njegovih uvjeta važenja. Tako razumijemo da se prirodno pravo ne jukstaponira naprosto na želju za moć, nego se ukorijenjuje u želji za postojanim bivstvovanjem i širenju polja iskustva koje jezik omogućuje.

Ali zauzvrat ne postoji ni poistovjećivanje: suprotno od Spinoze, Hobbes se u definiranju prava ne vraća na moć. Kako je pokazao A. Matheron⁸, pravo ne pripada vrsti „moć“ nego vrsti „sloboda“ koja je od prve različita: „PRIRODNO PRAVO, koje pisci općenito nazivaju *jus naturale*, jest sloboda koju svatko ima da koristi svoju navlastitu moć kako hoće, radi očuvanja svoje prirode...“ (L, XIV, str. 189; t. 1, str. 94). Naime, prirodna sloboda jest odsustvo vanjskih zapreka za korištenje naše moći. No korištenje moći nije istovjetno s količinom korištene moći jer vanjske zapreke „...često mogu oduzeti dio čovjekovih moći da čini ono što bi htio, ali ga ne mogu spriječiti da koristi moć koja mu je preostala onako kako mu budu nalagali njegova prosudba i razum“ (*ibid.*). Sloboda korištenja naše moći ne varira dakle ovisno o povećavanju ili smanjivanju naše moći. Definirajući prvotno prirodno pravo slobodom, Hobbes ispunjava odlučujući čin, posve svjestan i s punom odgovornošću, koji dovršava tradiciju koja ide od Willima Ockamskog do Grotiusa⁹, postavljajući pravo kao svojstvo pojedinca, tj. kao subjektivno pravo. Prirodno pravo jest dakle pravo pojedinca nad samim sobom, svojim akcijama i stvarima koje posjeduje: to je *pravo* koje ne daje *pravo na* bilo što, stoga obveza drugoga nije ni njegov temelj ni njegov korelat. Prirodno pravo ne obuhvaća nikakvo načelo recipročnosti.

⁸ Cf. A. Matheron, „Le droit du plus fort. Hobbes contre Spinoza“ [„Pravo jačega. Hobbes protiv Spinoze“], *Revue Philosophique*, PUF, Paris, br. 2, 1985, str. 149-176.

⁹ Ch. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* [Formiranje modernoga pravnog mišljenja], Montchrétien, Paris, 1975, str. 638-704.

● **Prirodno pravo ne može se naprosto poistovjetiti s pravom na svaku stvar**

Ali ako je prirodno pravo sloboda kojom svatko raspolaže, neovisno o bilo kakvom uvažavanju prava drugoga, da svoju moć koristi kako hoće, to ne implicira da mi imamo pravo da činimo sve, ili barem to implicira da imamo pravo da činimo sve *osim* onoga što bi dovelo u pitanje očuvanje našeg bića. Budući da je temelj prirodnog prava želja za postojanim bivstvom, samo se po sebi razumije da bi ono protuslovalo sebi sāmome ako bi opravdavalo čine koji naše biće izlažu pogibelji. Sloboda korištenja naše moći definira prirodno pravo samo u mjeri u kojoj ostaje racionalna, tj. ukoliko se ograniči na vrstu akcija koje izravno ili neizravno pridonose, sukladno odnošajnom kontekstu, očuvanju našeg bića. Samo, racionalnost je ovdje čisto individualna: svatko je za sebe jedini sudac i opasnosti i nužnosti sredstava koje treba upotrijebiti da bi se očuvao:

„Ako je protiv uma da sam ja sām onaj koji prosuđuje opasnost kojoj se izlažem, tada je razložno da sudac bude neki drugi čovjek. Ali isti razlog koji nekog čovjeka čini sucem o stvarima koje me se tiču, mene na isti način čini sucem o stvarima koje se njega tiču. Pa prema tome, imam razloga prosuđivati njegovu prosudbu je li ona na moju korist ili nije“ (*E.L.* I, 2, str. 72, *D.Ci.*, *O.L.* II, pogl. I, 9, str. 169).

Dokazni je postupak neoboriv: prirodno pravo upućuje isključivo na sferu jastva. Budući da je svatko sudac o svom vlastitom pravu, svatko će imati slobodu „da čini sve što po svomn vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim sredstvom za tu svrhu“ (*L.* pogl. XIV, str. 189; t. 1, str. 94). Cijelo je pitanje odsad u tome što prirodno pravo postaje kada se smješta u prostor sukoba. No ono što karakterizira taj prostor jest odsustvo bilo kakve izvjesnosti o naumima drugoga i dakle

o tome što bi moglo poslužiti za našu vlastitu obranu. Slijedi da će svaki čin ili svaka stvar, na koje bi nas naš razum uputio da ih smatramo nužnim za očuvanje našeg bića, pripadati sferi našeg prirodnog prava. U prostoru sukoba prirodno se pravo širi na cijeli svijet: ne samo na stvari nego jednako tako i na tijelo i život drugih ljudi. U ratnom stanju, ali jedino u ratnom stanju, prirodno pravo postaje *jus in omnia, right to every thing*. *Jus in omnia* jedino je u prostoru sukoba *jus naturale*.¹⁰ Naime, ako je prirodno pravo po sâmoj svojoj definiciji racionalno korištenje moći radi očuvanja našeg bića, nasuprot tome pravo na svaku stvar postaje iracionalno jer poprima oblik legitimiranja ratnog stanja: „zato sve dok traje to prirodno pravo svakog čovjeka na sve stvari, nitko ne može biti siguran, koliko god bio snažan ili

¹⁰ Ne može se prirodno pravo naprosto poistovjetiti s pravom na svaku stvar. Prirodno pravo postaje pravom na svaku stvar samo proširujući se u kontekstu ratnog stanja. To je razlikovanje važno jer može objasniti činjenicu da u državi građanin ne gubi svako prirodno pravo. U državi, građanski zakon ograničuje a ne ukida prirodno pravo. U stanovitim ulomcima ipak se čini da Hobbes prirodno pravo poistovjećuje s pravom na svaku stvar. Primjerice: „Dakle, građanski zakon ne preinačuje niti ograničuje prirodne zakone, nego samo *prirodno pravo*. To je ograničavanje prirodnog prava, tj. prava na svaku stvar, prava čije održanje nije uskladivo ni s kakvim mirom, i bilo cilj proglašenja građanskih zakona (*Imo, legume civilium ferendarum finis erat restrictio juris naturalis, sive juris omnium in omnia, quo stante pax nulla esse potuit*)“ (*L*, latinska verzija, *O.L.* III, pogl. XXV, str. 198, francuski prijevod, str. 285-286). Ali sâm smisao tog ulomka implicira da ako postoji ograničavanje prirodnog prava putem građanskih zakona, prirodno pravo ipak postoji u suženom obliku, ili bolje, nema dvojbe da valja shvatiti da je oblik koji je prirodno pravo poprimilo u kontekstu prirodnog stanja, tj. pravo na sve stvari, sužen građanskim zakonima jer je neuskladiv s mirom. Drukčije rečeno, postoji specifičan oblik prirodnog prava u kontekstu građanskog stanja, oblik u kojem se ono ne poistovjećuje s pravom na sve stvari.

mudar, da će proživjeti vrijeme koje priroda obično daje ljudima“ (*ibid.*, str. 190; t. 4, str. 94). Daleko od toga da jamči očuvanje našeg bića, *jus in omnia* izlaže ga pogibelji. Pravo na svaku stvar jest protuslovno. Hobbes to kaže izriječno: „onaj tko želi živjeti u stanju kao što je stanje slobode i prava na sve proturječi sebi sāmome“ (*E.L.* I, pogl. XIV, 12, str. 73; cf. *D.Ci.*, *O.L.* II, pogl. 13, str. 166). Dok se *jus naturale* po definiciji razlikuje od moći, nasuprot tome *jus in omnia* se na nju svodi: „iz toga možemo legitimno zaključiti kako u prirodnom stanju neodoljiva moć jest pravo“ (*E.L.* I, pogl. XIV, 13, str. 73; cf. *D.Ci.*, *O.L.* II, pogl. I, 14, 167). U prostoru sukoba ukinut je razmak između prava i činjenice: budući da svatko potvrđuje svoje pravo na svaku stvar, razlike će se naposljetku rješavati odmjeravanjem snaga. Pravo na svaku stvar završava u slijepoj ulici zbog njegove unilateralnosti; ali kako je to pravo proizvod racionalnog zaključivanja, razum može prepoznati to protuslovlje i pokušati ga prevladati ograničujući *jus lexom* koji nameće zahtjev za recipročnošću.

U strogosti svojih implikacija, subjektivno se pravo također ne može pobrkati sa zakonom. Ponajprije, *lex naturalis* propis je uma koji se ukorijenjuje, kao i prirodno pravo, u želji za postojanim bivstvom, ali koji, nasuprot njemu, nije sloboda nego obveza: „PRAVO se sastoji u slobodi činjenja ili uzdržavanja od toga, dok vas ZAKON određuje i vezuje vas uz jedno ili drugo: tako da se zakon i pravo razlikuju upravo kao obveza i sloboda, što ne može zajedno postojati u jednoj i istoj točki“ (*L.* pogl. XIV, str. 189; t. t. 3, str. 94). Prirodni zakon ne ovisi dakle ni o suglasju nacija, ni o suglasju čovječanstva, njegova snaga isključivo počiva na snazi razlogā koji ga vode, tj. u nužnosti prevladavanja unutarnjeg protuslovlja *jus in omnia*. To što je prirodni zakon definiran svojom racionalnošću implicira, s jedne strane, da on može imati smisla samo za biće obdareno razumom, i s druge da on nije imanentan konstituciji pojedinca,

bez čega ona ne bi nikada mogla biti nadmašena. Um zahtijeva restrikciju prava da bi ga spriječila da uđe u protuslovlje sa sobom sāmim. Prirodni zakon pokriva dakle vrstu akcija koja se razlikuje od onih [vrsta akcija] koje pripadaju prirodnom pravu:

„Nazivi *lex* i *jus*, tj. zakon i pravo, često se brkaju, a ipak jedva da ima dviju riječi sa suprotnijim značenjem. Jer je pravo sloboda koju nam zakon ostavlja; a zakoni su restrikcije putem kojih se mi međusobno slažemo da bismo ograničili naše recipročne slobode. Posljedično, zakon i pravo nisu manje različiti nego restrikcija i sloboda“ (*E.L.* II, pogl. X, 5, str. 186).

● Prirodni zakon i restrikcija prava

Preostaje da se odredi priroda i sadržaj obveze ili restrikcije koju zakon nameće. Priroda obveze predstavlja problem u mjeri u kojoj – ako se prirodni zakon sastoji u racionalnoj nužnosti prevladavanja nekog protuslovlja – ona ima više logički negoli moralni karakter. Što omogućuje prijelaz s teorijskoga na praktički um? Najprije, zapazimo da između jednoga i drugoga ne postoji razmak koji je iskopao Kant. Za Hobbesa teorijski um postaje praktičkim u mjeri u kojoj ga pokreće želja za postojanim bivstvovanjem, a obrnuto praktički um ne postavlja zakon kao činjenicu *a priori* koju bi nametao ili neki kategorički ili bezuvjetni imperativ. Praktički je propis naime uvijek uvjetovan odnošajnim kontekstom. Ali je problem time premješten: je li propis uma pravilo razboritosti ili moralna obveza? Ustvari, nije tu posrijedi alternativa, nema nespojivosti između tih dvaju čitanja. Sve ovisi o stajalištu na koje se smještamo: ostanemo li naprosto na razini nužnosti svojstvenih pojedinačnom umu, praktičko je načelo racionalan zaključak koji se odnosi na ono što ide na ruku našem očuvanju; ako pak praktičko načelo shvatimo na razini globalne vizije univerzuma, tada nas kako prirodna religija tako i objavljena religija podučavaju da je božja riječ temelj njihove vječnosti i njihove univerzalnosti. U tom drugom

slučaju, praktički propis poprma status moralnog zakona a da pritom ne mijenja svoj sadržaj. Hobbesova etička i politička djela prožimaju te dvije razine čitanja: razina genetičke dedukcije i razina sustava.

• Načelo zamjenjivosti Ja i Drugoga

Što je sadržaj moralnog zakona? Taj se sadržaj sastoji u zahtjevanju ograničavanja prava da bi se omogućila uskladivost sloboda, tj. recipročnost. Kao što se želja u imanenciji svog odnosa prema sebi otvarala spram relacije, na isti način razum u unilateralnosti svojih dedukcija otkriva zahtjev za recipročnošću. No ta recipročnost pretpostavlja da radikalizacija drugotnosti bude nadmašena zamjenjivošću Ja i Drugoga. Tako se jedini sadržaj, koji posebni prirodni zakoni samo specificiraju, sastoji u pravilu zamjenjivosti: „*da jedan čovjek zamisli da je na mjestu nekoga s kojim ima posla; a recipročno potonji da je na njegovu mjestu*“ (E.L. I, pogl. XVII, str. 92). Riječ je dakle o premještanju termina relacije: promjeni težine svake strane u ravnoteži. Zahtjev za recipročnošću zahtjev je za suglasjem sloboda, uvjetom mira. Alternativa se dakle odigrava između unilateralnosti i recipročnosti, između rata i mira. Međutim, formulirani u tim izrazima, članovi alternative mogu se činiti disproporcionalnim u korist mira, jer bi se sve u svemu tada radilo o izboru između života i smrti. Ali je disproporcija umnogome umanjena vodi li se računa ne o statusu prirodnog zakona *in abstracto*, utoliko ukoliko obvezuje da se čini ono što pridonosi očuvanju našeg bića ili zabranjuje ono što bi ga moglo izložiti pogibelji, nego *in concreto* u odnošajnom kontekstu prostora sukoba. Ako naime *jus naturale*, primijenjen na ratno stanje, postaje *jus in omnia*, primjena *lex naturalis* postaje potpuno problematičnom utoliko što zbiljnost recipročnosti ne ovisi isključivo o meni nego jednako tako i o drugome. Zbog toga se sadržaj zahtijevanja recipročnosti mora prilagoditi kontekstu prostora sukoba:

„Posljedično, um i prirodni zakon koji su iznad svih posebnih zakona, nalažu ovaj zakon općenito: *Neka se ti posebni zakoni poštuju utoliko ukoliko nas ne podvrgavaju kakvoj neugodnosti koja se prema našim rasuđivanjima može dogoditi kada ih zanemaruju oni zbog kojih ih mi poštujemo*“ (ibid., pogl. XVII, 10, str. 92-93; cf. *D.Ci., O.L.* II, pogl. III, 27, str. 194-195; *L.*, XV, str. 215; t. 35, str. 112).

Recipročnost može postati zbiljska samo ako se drugi ponaša prema meni kao što se ja ponašam prema njemu. Bez toga ne samo da ne bi bilo recipročnosti, nego bi poštovanje prirodnog zakona postalo nerazumno jer bi me učinilo plijenom drugoga. No svatko je ujedno i sudac i strana u relaciji, u prostoru sukoba u kojemu se svatko upravlja po svom razumu i gdje nema trećega kao suca. Što implicira da je na svakome da odredi treba li ili ne treba poštovati zakon prirode u odnosu na drugoga. Sāmim time obveza koja je iskazaana u prirodnom zakonu sužena je na intenciju ili želju a ne uvijek i na primjenu te intencije u odnosu na drugoga. Bolje, sāma se intencija interiorizira, ona svoj smisao nalazi *in foro interno* ili *in conscientia*, sve dok nema dovoljnih jamstava koji bi je učinili zbiljskom *in foro externo*. Shvaćamo dakle da je prirodni zakon lako poštovati, isuviše lako čak, ali se ta lakoća plaća nezbiljnošću. Znajući da zbiljnost recipročnosti može zajamčiti (i pravno i praktički) samo postojanje države, čini se da se vrtimo u krugu. Što nam omogućuje da iz tog kruga izađemo? Upravo to što svatko iskušava recipročnost, prije nego što poprimi oblik moralnog zahtjeva, u permanentnom i uzajamnom riziku nasilne smrti. Nazočnost bijede i neminovnost smrti daju unutarnjoj moralnoj obvezi njezinu vrijednost praktičkog načela. Svaki je čovjek

odsad pred alternativom složenijom od prethodne jer ona defini-
ra odnos prirodnog prava i prirodnog zakona s obzirom na
neizvjesnost koja podriva odnošajni kontekst.

„Da svaki čovjek treba težiti prema miru tako dugo dok se
nada da ga može postići: a ako ga ne može postići, onda može
tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata“ (L, XIV, str. 190;
t. 4, str. 94).

To je onaj isti razlog koji u obliku općenitog pravila prikazuje
alternativu između prvoga i temeljnoga prirodnog zakona koji
propisuje potragu za mirom (prvi dio pravila) i proširenog
prirodnog prava na sve sve stvari (drugi dio pravila). Ista skrb za
osiguranje našeg postojanog bivstvovanja, koja naše dedukcije
čini racionalnim, opravdava svaki član alternative s obzirom na
kontekst: poštovanje *lex naturalis* racionalno je ako, i racional-
no je samo ako, *postoji nada u postizanje mira*, a *jus in omnia*
je racionalan ako, i samo ako, *nema nade da ga je moguće*
postići. Izmijenimo li prirodu konteksta u jednome ili drugome
članu alternative, primjena *lex naturalis* postaje protuslovna.
Neizvjesnost u pogledu nauma drugoga utemeljuje racionalnost
alternative. Da bismo izašli iz te neizvjesnosti i osigurali se
naspram nauma drugoga, valjalo bi ujedno iskazati naše
znakove spremnosti za recipročnost i nastojati u drugome
izazvati sličnu spremnost. Te spremnosti, dobri običaji ili
moralni običaji obrazuju sadržaj posebnih zakona prirode. Ali
prije nego što do toga dođemo, nadasve je važno podcrtati da se
alternativa smješta između *jus in omnia* (tj. proširenoga
prirodnog prava, a ne prirodnog prava općenito, izvan konteks-
ta) i *lex naturalis*. To je ono što potvrđuje drugi prirodni zakon
koji pruža uvjete recipročnosti i mira:

„Da se čovjek suglasi, kada su i ostali u tome suglasni, odreći
se, u mjeri koju bude smatrao nužnom za mir i vlastitu obranu,
prava koje ima na sve stvari (to lay down this right to all things;

a jure suo in omnia [...] decedere) i neka se zadovolji s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima ustupio prema samom sebi“ (*ibid.*; t. 5, str. 95; cf. *E.L.* I, pogl. XV, 2, str. 15; *D.Ci., O.L.* II, pogl. II, 3, str. 170).

Mogu li se stvari izreći jasnije? Prvi prirodni zakon, koji propisuje mir, bio je nespojiv s *jus in omnia*, te stoga drugi prirodni zakon, koji naznačuje uvjet koji valja ostvariti da bi se on postigao, zahtijeva da se čovjek odrekne ili da napusti *jus in omnia* a ne *jus naturale* općenito. Prirodni zakon ne samo da ne zahtijeva da se čovjek odrekne svakog prirodnog prava, nego on obrnuto pretpostavlja njegovo održanje. Nije riječ o tome da napustimo ili potpuno otuđimo našu slobodu, nego samo ono proširenje slobode koje iziskuje ratno stanje, zbog kojega naša sloboda ili naše pravo postaje nespojivo sa slobodom ili pravom drugoga. Da bi recipročnost bila moguća valja dakle osigurati kompatibilnost sloboda njihovim uzajamnim ograničavanjem. No to uzajamno ograničavanje pretpostavlja da drugome priznam mogućnost očuvanja onoliko sloboda ili prava koliko sam zadržao za sebe. Recipročnost dakle postoji samo preko pravnog priznanja. Nema druge funkcije uspostavljanja države doli činjenično i pravno jamčenje te kompatibilnosti sloboda. Cijelo će pitanje biti, kad za to dođe vrijeme, odrediti sadržaj slobode i prirodnog prava koji građani zadržavaju u političkom zdanju. Ali da bi obavila svoju funkciju, država mora biti utemeljena, pa stoga valja ponajprije ispitati status pravne relacije koju implicira napuštanje prava, da bismo se zatim vratili utemeljujućem činu.

Što definira pravnu relaciju čija se najopćenitija odredba sastoji u odricanju ili napuštanju (*to lay down, to abandon; decedere, deponere*) prava koje posjedujemo? Koji su njezini modaliteti, implikacije i uvjeti valjanosti? Na ta pitanja *Elements of Law* (pogl. XV), *De Cive* (pogl. II) i *Levijatan* (pogl. XIV) odgovaraju na gotovo istovjetan način. Pravna

relacija (R) napuštanja prava uključuje, jedan sučelice drugome, dva termina X i Y (riječ je o prirodnim osobama, tj. pojedincima koji raspolažu pravima). Kontekst u koji se ona upisuje omogućuje utvrđivanje, s jedne strane, prava s kojima X i Y raspolažu prije nego što se ta relacija uspostavi, a s druge strane, vrijednosti te relacije za nekoga trećeg W. Kontekst je očigledno različit ovisno o tomu smještamo li se u prostor sukoba ili u građanski prostor; ali kako politička instanca još ne postoji a povrh toga se radi o tome da zadobijemo pravna sredstva za promišljanje njezina utemeljenja, jedini kontekst koji bismo pokrenuli jest prostor sukoba, što nas neće spriječiti da zamislimo što bi se dogodilo kada bi politička instanca postojala. No X, Y i W u ratnom stanju raspolažu pravom na sve. Relacija (R) kojom X napušta pravo koje ima na neku stvar i prepušta ga Y, ne može dakle potonjem dati nikakvo novo pravo. Znači li to da relacija (R) nema učinka? Ni na koji način, jer ona implicira da X gubi pravo upotrebe i uživanja neke stvari koje je ranije imao te da, korelativno, Y zamijećuje kako nestaje zapreka njegovu izvršavanju vlastitog prava na tu stvar, zapreka koju je moglo tvoriti pravo X na tu stvar. Drukčije rečeno, relacija (R) je posve negativna: ona se za X sastoji u tome da svoje pravo više ne suprotstavlja pravu Y ili da ne pruža otpor izvršavanju prava Y. Međutim, nesuprotstavljanje koje implicira relacija (R) ne obvezuje trećega W: on savršeno može svoje pravo suprotstaviti pravu Y. S obzirom na općeniti kontekst, stoga zapreke izvršavanju prava Y samo se smanjuju. Možemo dakle napisati: (R) = napuštanje prava = nesuprotstavljanje = smanjenje zapreka.

Relacija (R) sadrži dva modaliteta, ovisno o tome je li Y određen ili neodređen. U drugom slučaju, za X se (R) sastoji u odricanju (*to renounce, rinunciare*) od prava na neku stvar u prilog bilo kojeg Y. Na tom se modalitetu nećemo zadržavati jer se naprosto svodi na činjenično napuštanje. Zauzvrat, prvi je modalitet fundamentalan jer omogućuje da se između X i Y

definira specificiran tip obveze. Prema tome prvom modalitetu, za X se relacija (R) sastoji u transferu ili prijenosu (*to transfer, transfere*) prava koje on ima na neku stvar na nekog određenog Y (bilo da je riječ samo o jednoj ili pak o više prirodnih osoba): X se tako obvezao Y, glede se njega vezao. Bit će potrebno, razumije se, definirati sadržaj i uvjete valjanosti te veze. Recimo jednostavno, za sada, da će se kad je o sadržaju riječ, za X obveza sastojati u nepružanju otpora određenom Y u izvršavanju njegovih prava, budući da je relacija transfera prava (Rt) samo modalitet (R). Relacija (Rt) na kojoj ćemo se odsad zadržati i sama sadrži dva pod-modaliteta, ovisno o tomu je li transfer uzajaman ili nije. Ako nije uzajaman, sastoji se u poklonu, ako jest uzajaman sastoji se u ugovoru (*contract, contractus*). Kategorija ugovora dalje se dijeli, sa svoje strane, ovisno o tomu da li se transfer prava podudara ili ne podudara s izvršavanjem čina ili odricanjem od stvari na koju se pravo odnosi. Ako podudarnost postoji, ugovor je ispunjen u trenutku transfera prava (primjerice, u slučaju neke prodaje ili kupnje u gotovom novcu). X i Y više nisu vezani jedan u odnosu na drugoga. Ako podudarnost ne postoji, ugovor se sastoji u sporazumu ili konvenciji (*pact or covenant, pactum*), koji uvijek podrazumijeva neko obećanje, bilo od strane onoga koji se nije odmah proveo, bilo od strane dvaju ugovaratelja ako su se suglasili da odgode provedbu čina.

Kada smo relaciju (Rt) tako definirali, valja obilježiti njezina konstitutivna određenja: prvo, relacija (Rt) uvijek iziskuje voljni čin, kako od X koji transferira neko pravo tako i od Y koji ga prima. Ako nema volje da se transferira ili da se prihvati, tada nema relacije (Rt). Drugo, iz toga slijedi da se volja mora očitovati prema biću koje ju je u stanju razumjeti i sa svoje strane iskazati svoju suglasnost ili odbijanje. Stoga je relacija (Rt), kakvi god bili njezini modaliteti, povezana s teorijom primjerenog znaka (*sufficient sign; signum idoneum*):

„Način na koji se netko jednostavno odriče nekog prava ili ga prenosi sastoji se u izjavljivanju ili označavanju putem jednoga ili više dovoljnih i voljnih znakova, bilo da se odriče svojeg prava ili ga prenosi, bilo da ga se odrekao i prenio onome koji ga prihvaća. Ti znakovi su ili samo riječi ili samo činovi ili (kako se najčešće događa) ujedno i riječi i činovi“ (L, XIV, str. 191-192; t. 7, str. 96; cf. E.L. I, pogl. XV, 3, str. 75-76; D.Ci, O.L. II, pogl. II, 7, str. 172).

Primjeren znak jest voljni i ne-dvosmislen znak. Prvo obilježje implicira da se pravna relacija može uspostaviti samo između bića koja raspolažu jezičnom kompetencijom i koji je mogu izvršavati putem govornih akata. Premda jezik nije jedini znak transfera prava, on se uvijek pretpostavlja. Pravno biće jest biće koje govori. Mogućnost, pa čak kadšto i nužnost, upotrebe drukčijih a ne samo jezičnih znakova najčešće služi reduciranju eventualne dvosmislenosti jezičnog znaka. Pripadnost nekom razgovornom prostoru temelj je i granica pravne relacije. Pretpostavimo da neko biće X, koje govori, želi uspostaviti relaciju (Rt) s Y, ono to neće moći učiniti ako ne raspolaže jezičnom kompetencijom, ili pak ni ako Y nije u stanju izraziti govorni akt. Tako granica ustanovljenja pravne relacije može biti ili bitna ili slučajna. Bitna je kada, po prirodi, neko biće ne raspolaže jezičnom kompetencijom i kada mu je nemoguće da s nama uđe u prostor zajedničkog jezika, što je slučaj s životinjama, ili kad neko biće transcendirira razgovorni prostor, što je slučaj s Bogom, koji, izvan nadprirodne objave, ne obznanjuje prihvaća li ili odbacuje neku konvenciju. Prisega nije pravni čin. Slučajna je kada se neko biće slučajno nađe u nemogućnosti izjavljivanja svojeg prihvaćanja ili odbijanja, primjerice zbog svoje odsutnosti. Slučaj djece nalazi se između bitne i slučajne granice: djeca su pravna zahvaljujući tomu što će uskoro steći sposobnost govorenja; imaju dakle virtualnu jezičnu kompetenciju za koju se samo *smatra* da je izvršavaju. Klasa bića

obdarenih jezičnom kompetencijom tako je točno u funkciji njihove mogućnosti upisivanja u razgovorni prostor. Preostaje da se utvrdi koji to govorni akti koji uspostavljaju različite modalitete relacije (Rt):

„Znakovi ugovora su ili *izričiti* ili *izvedeni*. Izričiti znakovi su riječi izgovorene tako da se razumije njihovo značenje. Takve se riječi odnose na *sadašnje* ili *prošlo vrijeme* (kao što su: *dajem, dodijeljujem, dao sam, dodijelio sam, hoću da ovo bude moje*) ili pak na *buduće* (poput: *dat ću, dodijelit ću*); te riječi, koje se odnose na budućnost, nazivaju se OBEĆANJE. Izvedeni znakovi katkad su ono što se zaključuje polazeći od nekih riječi; katkad ono što se zaključuje na osnovi šutnje; katkad ono što se zaključuje iz neke radnje; katkad ono što se zaključuje iz izostanka neke radnje. Općenito, izvedeni je znak ugovora sve što dovoljno iskazuje volju ugovoratelja“ (L, XIV, str. 193-194; t. 13 i 14, str. 97).

Izvedeni znakovi nisu manje valjani od onih izričitih, i jedni i drugi pripadaju klasi primjerenih znakova: ali, s jedne strane, oni prvi, svi oni mogu imati jezični nadomjestak, a s druge strane općenito je njihova funkcija da ublaže eventualne nedostatnosti jezika, kada iskaz sam po sebi ne tvori izričit znak. Zato je moguće dati oblik govornog akta nekom ne-jezičnom znaku volje ugovoratelja. Prijelaz s ne-jezičnoga na jezično imat će funkciju objašnjenja. Upustimo li se u ispitivanje izričitih znakova transфера prava, ustvrđujemo da se svi oni sastoje u jezičnim iskazima koji moraju ispuniti dva uvjeta: da su uistinu izrečeni i da izričito označavaju volju da se sklopi neki ugovor ili učini neki poklon. Ta su dva uvjeta ispunjena izričajima poput: „*dajem*“ ili „*dajem da bih sutra izručio*“, zauzvrat, izričaj „*dat ću ti sutra*“, premda je sada izrečen, ima vrijednost pukog obećanja koje ne stvara jezičnu obvezu jer izričito naznačuje da još nisam dao. Međutim, Hobbes u istu kategoriju značenja ili izjavljivanja volje svrstava

dvije vrste izričaja koji imaju veoma različiti status, poput „*dodijeljujem*“, s jedne, i „*dodijelio sam*“, s druge strane. No, dok prvi sām jest čin, drugi samo opisuje prošli čin.¹¹ U primjerima što ih pruža Hobbes valja dakle razlikovati one koji znače ili opisuju neki čin i one koji ga provode. Iskaz društvene konvencije, vidjet ćemo, pripada drugoj kategoriji.

Treće, relacija (Rt) iziskuje povrh toga određenje prava koja mogu ili ne mogu biti predmetom transfera. Poradi toga, dovoljno je vratiti se sāmnoj definiciji voljnog čina. Voljni čin proistječe iz odlučivanja o stvarima koje je moguće izvršiti. Ono nemoguće jest dakle jedina granica voljnoga. Koje su to stvari koje ne možemo htjeti i koje posljedično ne mogu biti predmetom nekog transfera prava? To se pitanje svodi na to da se zapišamo koja su neotuđiva prava prirodne osobe. Da bismo na njega odgovorili, valja dakle ispitati uzroke koji neki čin čine voljnim. Uzrok ili motiv voljnog čina koji uspostavlja relaciju (Rt) uvijek je dobro za sebe:

„Motiv ili cilj radi kojega se događa odricanje od prava ili njegovo prenošenje nije ništa drugo doli sigurnost osobe koja daje, kako u pogledu njegova života tako i što se tiče sredstava da ga se očuva u uvjetima koji ga ne čine nepodnošljivim“ (L, XIV, str. 192; t. 8, str. 96).

¹¹ To se razlikovanje može provesti polazeći od analiza što ih je predložio J. Austin, *Quand dire, c'est faire* [Kada kazati znači učiniti], Paris, Seuil, 1970. Za Austina, iskazi poput “dodijeljujem” ili “dajem” izričiti su performativni iskazi. Performativni, jer su ujedno i iskazi i radnje; i izričiti, jer izričito iskazuju da nešto čine. Nećemo ovdje ulaziti u detaljnosti Austinove analize, koja se tiče s jedne strane inicijalnog razlikovanja performativnih i konstatirajućih iskaza, a s druge opće teorije govornih akata u kojoj se inicijalno razlikovanje briše. Zapazimo tek da analiza performativnih iskaza kod Hobbesa ostaje u sklopu teorije znaka, što priječi da se u punoj mjeri shvati njihova specifičnost u odnosu na iskaze koji naprosto imaju značenje.

Ni za koga dakle nije moguće da svoje vlastito zlo učini predmetom svoje volje jer bi predmet htijenja tada bio negacija uzroka htijenja, pa bi volja bila protuslovnna. Ako se to protuslovlje katkad i pojavljuje, ne pojavljuje se kao rezultat volje davatelja ili ugovaratelja nego pogreške ili neznanja, a pravna se relacija ne može zasnivati na pogreški ili neznanju. Poklon, ugovor ili konvencija koji ugrožavaju našu sigurnost ili naše blagostanje po sebi su nemogući, a riječi koje ih iskazuju ništetne su i nepostojeće: „postoje stanovita prava za koja je nezamislivo da bi ih ijedan čovjek napustio ili prenio bilo kakvim riječima ili drukčijim znakovima“ (*ibid.*). Tako je nemoguće X da transferira Y svoje pravo da se odupre nasilju: jedan čovjek ne može ugovoriti: „*Ako ne učinim ovo ili ono, neću se oduprijeti kad me dođeš ubiti*“. To bi značilo obvezati se na nešto nemoguće i besmisleno. Zauvrat, uvijek se može kazati: „*Ako ne učinim ovo ili ono, ubij me*“, te riječi nisu ništetne nego isprazne: budući da u prirodnom stanju drugi uvijek ima pravo da me ubije, te me riječi ni na što ne obvezuju. Na isti način, ne možemo transferirati pravo koje imamo na izravna sredstva očuvanja, primjerice pravo slobodnog prolaza s jednog mjesta na drugo, pravo upotrebe stanovitih stvari popt vode, zraka, vatre, obitavališta. Ta su prava apsolutno neotuđiva, ona ne vrijede samo u prirodnome nego podjednako i u građanskom stanju: „Istinitost toga prihvaćaju svi ljudi, što se vidi po tome što se zločinci vode na izvršenje smrtne kazne ili u zatvor uz oružanu pratnju, bez obzira na činjenicu što su pristali na zakon koji ih osuđuje“ (*L*, XIV, str. 199; t. 29, str. 101). Ali to nije sve, jer se dobro za sebe ne svodi na preživljavanje nego se odnosi na sve što je nužno za dobar život. Tako ne možemo transferirati pravo da ne optužujemo sebe same ili da ne optužujemo one čija bi nas osuda bacila u nesereću: oca, suprugu, dobročinitelja. I ta su prava apsolutno neotuđiva. Ta je sfera neotuđivih prirodnih prava osobe od početka isključena iz društvene konvencije, ona tvori uvijek legitimno područje otpora

vlasti, kakva god bila. Bit će dakle potrebno da društvena konvencija osigura postojanje političke vlasti a da pritom ne dovede u pitanje sferu neotuđivih prirodnih prava.

Četvrto, ostaje da se odredi učinak voljnog čina koji se odnosi na neotuđivo pravo. Taj se učinak sastoji u obvezi u kojoj se nalazi X da se ne odupire Y. Obveza važi samo glede Y, čak i ako šteta pada na W. Spriječiti drugoga da izvršava svoja prava znači provesti djelovanje *sine jure*, dakle bez prava, kao kada ne održimo neko obećanje. Provesti djelovanje *sine jure* znači svoju volju dovesti u protuslovlje s njom sāmom, budući da to djelovanje voljno nijeće čin koji smo sāmii učinili. Kakvi god bili modaliteti relacije (Rt), obveza je uvijek posve negativna: ona ne obvezuje na činjenje nego na nečinjenje. Već uočavamo do koje će mjere biti teško u relaciju (Rt) uključiti društvenu konvenciju koja, da bi utemeljila državu, mora zasnovati pozitivnu obvezu činjenja. Takva su dakle konstitutivna obilježja relacije (Rt); sada pak valja odrediti uvjete njezine valjanosti u kontekstu prostora sukoba gdje međuljudskim relacijama vlada uzajamno strahovanje.

• Dvosmislena funkcija strahovanja u konvencijama između pojedinaca

Strahovanje se može razmotriti s dvostrukog stajališta: u načelu, ono ne poništava relaciju (Rt); u stvarnosti, ono je uvijek poništava. Sa stajališta načela, strahovanje je strast, na isti način kao i nada, koja je uključena u odlučivanje, ono dakle ni na koji način ne proturječi ideji voljnog čina niti ideji obveze: „konvencije sklopljene kao posljedica strahovanja, u stanju čiste prirode, stvaraju obvezu. Primjerice, ako se konvencijom obvežem da ću platiti otkupninu ili pružiti uslugu neprijatelju, ta me obveza veže“ (L, XIV, str. 198; t. 27, str. 100): Znači li to ga je Rousseau bio u pravu kad je u toj tezi prokazivao svođenje prava na činjenicu? „Kada me neki razbojnik iznenadi u kutku

neke šume, prisiljen sam dati mu svoju kesu, ali ako bih to mogao izbjeći jesam li po savjesti obvezan da je dam?“ (*DU*, I, 3).^{*} Taj bi prigovor bio odlučujući kad bi Hobbes ostao na tome, ali on dodaje: s jedne strane da je takva konvencija nevaljana u građanskom stanju, a s druge da je valjana u prirodnom stanju „osim ako iskrnsne neki nov i opravdan uzrok strahovanja, takav da prijeti obnova neprijateljstava“ (*L*, XIV, str. 198; t. 27, str. 101). No iskrsavanje nekog novog uzroka strahovanja u prirodnom stanju nije iznimka nego pravilo. Posljedično, konvencija s razbojnikom uvijek je činjenično nevaljana: uvijek ću imati dobre razloge da se pribojavam kako će razbojnik upotrijebiti otkupninu. S onu stranu toga graničnog primjera, upravo je to isto stalno uzajamno strahovanje koje čini nevaljanim sve konvencije kada „se u uvjetima puke prirode (a to je stanje rata svakoga protiv svakoga) sklopi ugovor koji nijedna strana ne izvršava u sadašnjosti, nego vjeruju jedna drugoj, to postaje nevažeće kod svake razložne sumnje“ (*L*, XIV, str. 196; t. 18, str. 99). Izvršiti ga [ugovor – op. pr.] prvi znači naprosto se izručiti svojem neprijatelju. Premda se čini kako Hobbes iz toga izuzima konvencije u kojima je jedna od stranaka izvršila svoj čin, ne vidimo zbog čega neki novi uzrok strahovanja, o čijem pojavljivanju jedino sudi sam pojedinac, ne bi također činio nevaljanim obećanje druge stranke unatoč već ostvarenoj koristi. Drukčije rečeno, bezvrijedna je svaka relacija (Rt) koja sadrži neko obećanje i počiva na povjerenju. Shvaćamo tako da pojam pravde koji je načelno postavljen kao korelat obveze ne bi mogao biti zbiljski u prostoru sukoba. Otuda paradoks: „priroda pravde sastoji se u pridržavanju valjanih konvencija: ali valjanost

^{*} Usp. naše izdanje: J.-J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978, str. 97 (s pogrešnim krajem rečenice: „...jesam li svjestan obaveze da je dadem?“) – op. prev.

konvencija započinje tek s uspostavljanjem građanske vlasti, dovoljne da prisili ljude da ih se pridržavaju“ (*L*, XV, str. 202-203; t. 3, str. 104). Kako može biti utemeljena ta građanska vlast, koja raspolaže i pravom i silom, i jedina je sposobna pružiti dovoljna jamstva za osiguravanje valjanosti konvencija?

• Od trećega kao rivala do trećega kao suca

Ali prije nego što ispitamo specifičnost društvene konvencije, napomenimo kako posebni prirodni zakoni već naznačuju načine preinake odnošajnog prostora koji druge čine sklonim uzajamnosti i stvaranju uvjeta za utemeljujući čin. Dije se u dvije klase. Prva pokriva zakone prirode čiji je cilj da u drugome potaknu sklonosti ili nagnuća prema miru. Ta klasa sadrži pravdu, zahvalnost, susretljivost, opraštanje, vođenje računa o budućnosti u osvetama, odsutnost prezira, priznanje jednakosti i odsutnost oholosti. Te vrline vode k recipročnosti jer nas čine prilagodljivim drugima, tj. društvima, u opreci spram bezumnika koji to tvrdoglavo odbacuje jer ne razumije nužnost mira za samoodržanje. Druga klasa definira uvjete preinake relacije prema trećem, koji od potencijalnog rivala treba postati načelo mirnog reguliranja razlika. Ta klasa pokriva propise koji nas trebaju navesti da izaberemo trećega za suca i propise koje treći treba poštovati na položaju suca, posebice pravičnost u pogledu osoba. Preobrazba prostora sukoba u prostor zajednice uzajamnog priznanja odigrava se upravo u tom prijelazu od trećeg-rivala prema trećem-sucu.

Ali odredbe što ih zakoni prirode zahtijevaju nisu dovoljni za utemeljenje zajednice; ili barem, to bi tada bila zajednica anđela a ne ljudi: „jer kada bismo mogli zamisliti veliki broj ljudi jednodušnih u pridržavanju pravde i drugih prirodnih zakona, a bez zajedničke moći da ih sve drži u strahu, mogli bismo isto tako zamisliti cijelo čovječanstvo koje će učiniti isto; tada ne bi postojala niti bi trebala postojati bilo kakva građanska vladavina, niti bilo kakva vrsta republike; bio bi mir bez podčinjavanja“

(L, XVII, str. 225; t. 4, str. 120). No daleko smo od te utopije: moralne odredbe imaju malu težinu sučelice dinamici strastvenog života koja navodi na pristranost, oholost i osvetu. Tako moral održava dvostruk odnos spram politike: prethodi joj u mjeri u kojoj se doživljava kao unutarnji zahtjev razuma svakog pojedinca, slijedi iza nje sa stajališta zbiljnosti. Taj je dvostruki odnos morala spram politike – koji se iznova stvara u dvostrukom odnosu prirodnog zakona spram građanskog zakona – ključan jer s jedne strane naznačuje da će utjelovljenje recipročnosti biti prva funkcija države, a s druge da će državnim umom trebati u pravu upravljati isti propisi kao i pojedinačnim umom, a da se pritom ne poistovjećuju. U pravu postoji presumpcija racionalnosti države koja umu građana nije nedokučiva.

III. Biće jezika i protoutemeljući čin: država*

● Provoditelj transformacije (T3) prostora sukoba u prostor građanske zajednice

Provoditelj transformacije (T3) prostora sukoba u prostor građanske zajednice jest utemeljujući čin, čija je priroda u potpunosti određena problemom koji treba riješiti. O sadržaju i valjanosti tog čina, koji izvorno utemeljuje državu i narod, suverenost i građanskost ovise status političkog prava i političke moći, s jedne strane, i sadržaj prava i slobode podanika, s druge. No ako je Hobbes već u *Elements of Law* i *De Cive* pojmiio općenita načela i modalitete provedbe [tog čina], zauzvrat će u *Levijatanu*¹² njegov sadržaj biti potpuno prerađen uvođenjem nove teorije autorizacije

* Poglavlje VI. knjige *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, nav. izd., str. 325-356 – op. prev.

¹² U toj se točki još se samo uzgredno referiramo na nekoliko stranica koje poglavlje XV, pod naslovom „*De Homine fictitio*“, u spisu *De Homine*, posvećuje teoriji građanske osobe.

koja nastoji prevladati poteškoće i protuslovlja koja podrivaju verzije društvene konvencije izložene u prvim dvama djelima. U tom pogledu, napomenimo da je Hobbesova evolucija dijametralno oprečna Spinozinoj. Dok je potonji u *Političkom traktatu* smjerao reduciranju pravne dimenzije svojstvene društvenoj konvenciji, što je još prihvaćao u *Teologijsko-političkom traktatu*, Hobbes naprotiv prerađuje svoj nauk o društvenoj konvenciji da bi mu pokušao osigurati konzistentnost koju ranije nije imao.¹³

Problem koji treba riješiti formuliran je na približno istovjetan način u trima glavnim političkim djelima: riječ je o pronalaženju jamstva za osiguranje zbiljnosti recipročnosti koju propisuju prirodni zakoni, recipročnosti koja je uvjet očuvanja našeg bića (cf. *E.L.* I, pogl. XIX, 1, str. 99-100; *D.Ci.*, pogl. V, 1, str. 209-210; *L.* XVII, str. 223; t. 2, str. 119). Jamstvo mora biti dvostruko: mora osigurati unutrašnji mir i vanjsku obranu. Ali sâma činjenica da to dvostruko jamstvo ne može osigurati ni obično prirodno slaganje (*concord*) ni sam pristanak (*consent*) više volja na jedno ili više djelovanja već naznačuje kako se građanska zajednica ne bi mogla svesti ni na običnu zajednicu potreba ni na običnu vojnu zajednicu. Dakako, država ne bi ispunila svoju funkciju ako bi se ekonomska i vojna dimenzija zanemarile, ali to ne podrazumijeva da se građanska zajednica svodi na njih. Građanska zajednica obuhvaća dvostruku skrb za sigurnost u pravnom jedinstvu koje je ujedno i zadovoljava i premašuje. U svojoj internoj strukturi država sadrži pravnu dimenziju koja otpočetka čini ništetnim svako unilateralno čitanje politike u ekonomskim terminima ili u terminima fizike moći. Opće načelo rješenja počiva u jedinstvu:

¹³ O toj internoj preradbi društvene konvencije, cf. naš članak „Personne civile et représentation politique chez Hobbes“, [„Građanska osoba i političko predstavništvo kod Hobbesa“], u *Archives de Philosophie*, tom 48, sv. 2, Beauchesne, Paris, 1985, str. 287-310.

„Jedinstvo [...] je obuhvaćanje ili uključivanje volja više ljudi u volju samo jednog čovjeka, ili u volju najvećeg dijela nekog broja ljudi, tj. u volju samo jednog čovjeka ili jednog SAVJETA; jer savjet nije drugo doli skupština ljudi koji odlučuju o nečemu što je svima zajedničko“ (*E.L.* I, pogl. XIX, 6, str. 103).

„Tako ostvareno jedinstvo naziva se *Grad (civitas)* i *građansko društvo (societas civilis)* a također i *građanska osoba (persona civilis)*. Jer budući da je volja svih *jedna*, drži se da je ona *jedna osoba (una persona)*“ (*D.Ci., O.L.* II, pogl. V, 9, str. 214).

„To ide dalje od konsenzusa ili sloge: riječ je o zbiljskom jedinstvu u *jednoj osobi (una persona)*“ (*L.* XVII, str. 227; t. 13, str. 122).

Transformacija mnoštva sukobljenih ljudi u građansku zajednicu zbiva se dakle putem utemeljenja jedne građanske osobe obdarene voljom koja je volja svih i „koja se može koristiti snagama i sposobnostima svakoga radi osiguranja mira i zajedničke obrane“ (*D.Ci., O.L.* II, pogl. V, 9, str. 214). Sa stajališta mnoštva, svaki je čovjek prirodna osoba obdarena nekom moći i nekim pravom koje se ravna po njegovoj volji. Uvođenje jedinstva građanske osobe trebalo bi biti takvo da ona posjeduje neku moć i neko pravo koje se ravna prema jednoj jedinstvenoj volji. Uočavamo dakle koje uvjete mora ispuniti protoutemeljujući čin: 1) biti takav, po svojem statusu, da čini zamislivim sjedinjenje moći i prava prirodnih osoba koje čine mnoštvo; 2) bez pretpostavljanja, u modalitetima svoje provedbe, jedinstva koje iz njega tek treba proizaći; 3) voditi računa, po svojem sadržaju, o pravima i moći povezanim s građanskom osobom; 4) čija jedna/jedinstvena volja treba biti volja svih; 5) ne dovodeći u pitanje neotuđiva prava čovjeka, jer bi tada bila ništetna; 6) zajamčiti sâm svoje vlastito važenje. Za prva dva uvjeta koja se tiču statusa i modalitetā provedbe čina, *Elements of Law, De Cive* i *Levijatan* nude približno iste odgovore; zauzvrat, odgovor

na četiri posljednja bit će potpuno prerađeni u *Levijatanu*. Ponajprije ćemo ispitati dva prva uvjeta, da bismo zatim, redom, pristupili odgovoru na četiri posljednja u *Elements of Law* i *De Cive* te preradbi provedenoj preko teorije autorizacije u *Levijatanu*.

Svaki od tih uvjeta, koje valja zadovoljiti, treba svladati neku poteškoću. Što se statusa utemeljućeg čina tiče, poteškoća se može sažeti u pitanju: kako sjediniti moći ili sposobnosti mnoštva prirodnih osoba? Poteškoća se najprije očituje kao faktička nemogućnost: „nemoguće je da jedan čovjek zbiljski prenese svoju vlastitu snagu na nekog drugoga, ili za toga drugoga da je primi“ (*E.L.* I, pogl. XIX, 10, str. 104; cf. *D.Ci.*, pogl. V, 11, str. 215). Ta se nemogućnost odnosi na ukupnost naših prirodnih moći ili sposobnosti, tj. upravo onih koje se trebaju sjediniti, budući da postojanje političke vlasti koja raspolaže prinudnom moći pretpostavlja da se ona „može poslužiti svačijim snagama i sposobnostima da bi osigurala zajednički mir i obranu“. Nemogućnost činjeničnog transfera moći pojedinaca određuje nezaobilazno pravni karakter čina koji treba utemeljiti državu: „transferirati svoju moć i svoju snagu nije ništa drugo doli odricanje ili napuštanje svojeg prava na otpor protiv onoga na koga je ono preneseno“ (*E.L.* I, pogl. XIX, 10, str. 104). Ako *Levijatan* preinačuje sadržaj čina poimajući ga kao čin autorizacije koji je duboko različit od transfera prava na stvari, uza sve to status je čina uvijek istovjetno koncipiran kao pravni čin:

„Jedini način za uspostavu takve zajedničke moći [...] jest da prenesu svu svoju moć i svu svoju snagu na jednog čovjeka ili na jednu skupštinu, koja putem pravila većine može sve njihove volje svesti na jednu jedinu volju. To znači kazati: odrediti jednog čovjeka ili jednu skupštinu radi preuzimanja njihove osobnosti“ (*L.* XVII, str. 227; t. 13, str. 122).

Građanska osoba države, budući da je njezino izvorište pravni čin, imat će samo pravnu egzistenciju. Svoje jedinstvo ona crpi

iz čina koji je utemeljuje, ne smije se dakle pobrkati s prirodnim jedinstvom nekog pojedinca. Time se objašnjava da se kako neki monarh tako i neki savjet – koji čini ograničena skupina pojedinaca ili cjelina onih koji ostvaruju čin uspostave – mogu smatrati građanskim osobama. Po pravu, država dakle može biti monarhijska, aristokratska ili demokratska. Po pravu, ništa ne naznačuje da suverenost treba pripadati samo jednom čovjeku. Kakav god bio režim, u njemu mora postojati apsolutna vlast povezana sa suverenošću kao takvom – tj. s političkom moći i političkim pravom. Hobbesovi argumenti u prilog monarhiji najčešće su činjenični argumenti, a tiču se prikladnosti takvog režima u usporedbi s dvama drugima. Prikladnost doista relativna jer i sama monarhija sadrži poteškoće, posebice u vezi s nasljeđivanjem vlasti:

„Razlika između tih triju vrsta države ne sastoji se u različitosti vlasti, nego u razlici u prikladnosti i sposobnosti da se narodu osiguraju mir i sigurnost, što je svrha zbog koje su i ustanovljene“ (*L*, pogl. XIX, str. 241; t. 4, str. 132).

Svako ograničavanje ili svaka podjela apsolutne vlasti države – čiji sadržaj valja ispitati – znači dovesti u pitanje ne ovaj ili onaj režim, nego ideju suverenosti općenito. Pitanje će biti u tomu da li utemeljujući čin uspijeva iskazati moć i neotuđiva prava suverenosti. Zadovoljimo se za sada preciziranjem da se pravni čin putom kojega se provodi obuhvaćanje više volja u jednu jedinu, ne može razumjeti na način volje za voljom: „i premda volja jednog čovjeka, koja nije voljna nego je početak voljnih djelovanja, nije podobna za odlučivanje i konvenciju, uza sve to ako se neki čovjek suglasi s time da svoju volju podvrgne zapovijesti nekog drugoga, time se obvezuje na to da prepušta svoju volju i svoja sredstva onome kojemu se valja podvrgnuti“ (*E.L.* I, pogl. XIX, 7, str. 103-104). Utemeljujući čin ne sastoji se u volji za političku volju. Volja, zna se, jest posljednja

od strasti koje slijede jedna za drugom u odlučivanju, htjeti dakle znači prestati odlučivati. Društvena će se konvencija sastojati u podvrgavanju volje: „da svatko prema tomu svoju volju i svoju prosudbu podvrgne volji i prosudbi tog čovjeka ili te skupštine“ (L, XVII, str. 227; t. 13, str. 122). Samo će nam ispitivanje sadržaj čina podvrgavanja omogućiti da spoznamo može li se suverena volja još smatrati voljom svih.

Drugi uvjet, koji valja zadovoljiti, a koji se odnosi na modalitete provedbe čina upućuje također na jednu poteškoću: riječ je o utemeljenju jedinstva a da ga se pritom ne pretpostavlja.

„Svaki građanin koji ugovara sa svojim susjedom kaže: *prenosim svoje pravo na ovoga, pod uvjetom da mu i ti prenesiš tvoje*. Na taj način, pravo koje je svatko imao da svoje snage rabi u svojem vlastitom interesu u potpunosti je preneseno na jednog čovjeka ili jednu skupštinu, radi zajedničkog interesa“ (D.Ci., O.L. II, pogl. VI, 20, str. 234).

„Konvencija svakoga sa svakim zbiva se na takav način kao da je svatko rekao svakome: *ovlašćujem ovog čovjeka ili ovu skupštinu i prepustam mu svoje pravo da vladam sāmim sobom, pod uvjetom da mu ti prepustiš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način*. Kad je to učinjeno, mnoštvo tako ujedinjeno u samo jednu osobu naziva se REPUBLIKA, na latinskome CIVITAS“ (L, XVII, str. 227; t. 13, str. 122).

Ostavimo li po strani pojam autorizacije koji čini sav sadržaj utemeljujućeg čina u *Levijatanu*, ta dva teksta imaju usporedivu formalnu strukturu koja sadrži tri koraka. Prvi označuje modalitete čina, drugi iskaz koji ga provodi, treći učinak koji on proizvodi. Što se modaliteta tiče, društvena konvencija treba mnoštvo pojedinaca transformirati u jednu/jedinstvenu osobu a da pritom ne pretpostavlja jedinstvo u mnoštvu. Mnoštvo je naime hrpa ili agregat pluralnosti prirodnih osoba koji zajedno ne tvori jedinstvo ili totalitet koji raspolaze jednom navlastitom

voljom: „jer tamo gdje svaki čovjek ima zasebno pravo nema ničega na što bi mnoštvo imalo pravo; a kada pojedinci kažu: *ovo pripada meni, ovo pripada tebi, ovo pripada njemu*, pa kada su sve podijelili među sobom, više nema ničega za što bi mnoštvo moglo kazati: *ovo je moje*“ (E.L. I, pogl. II, str. 125; cf. D.Ci., O.L. II, pogl. VI, 1, str. 216-218). Prema tome, kada pojedinci koji obrazuju neko mnoštvo izvršavaju neko djelovanje ili zahtijevaju nešto, djelovanje ili zahtijevanje ne može se pripisati mnoštvu kao jednom biću, nego ga tvore onoliko djelovanja ili zahtijevanja koliko ima prirodnih osoba koje ga obrazuju. Ono što može prikriti nužno složen karakter mnoštva, to je dvosmislenost riječi narod. Naime, pod narodom se razumije bilo stanovit broj ljudi koji se razlikuju prema mjestu na kojem obitavaju, bilo neko kolektivno biće: s jedne strane, postoji raznorodno mnoštvo, s druge, građanska osoba obdarena voljom koja obuhvaća volju svakog pojedinca. Modaliteti utemeljujućeg čina moraju biti takvi da omogućuju uključivanje volje svakog pojedinca nekog mnoštva a ni na koji način mnoštvo sâmo kao jedinstvo ili totalitet:

„Jer se ne bi moglo zamisliti da bi neko mnoštvo ugovoralo sa sâmim sobom, ni s dijelom sebe sâmoga, bilo da je riječ o jednom čovjeku ili o stanovitom broju ljudi, da bi se sebe učinilo suverenim, niti da je neko mnoštvo, shvaćeno kao agregat, moglo sebi dati nešto što nije posjedovalo prije“ (E.L. II, pogl. II, 2, str. 119).

● Status demokracije

Ovdje nalazimo kritiku Rousseaua *avant la lettre*, budući da taj potonji društveni ugovor poima kao obvezu svakoga prema svima i pretpostavlja, u sâmom iskazu društvenog ugovora, općenitu volju koja iz njega treba biti izvedena: „*Svatko od nas stavlja u zajedništvo svoju osobu i svu svoju moć pod vrhovno vodstvo općenite volje; a mi kao tijelo primamo svakog člana*

kao nedjeljiv dio cjeline“ (DU, I, 6). Ako društvena konvencija ne može pretpostavljati totalitet koji tek treba nastati, preostaje dakle da je shvatimo kao konstituiranu od pluralnosti pojedinačnih konvencija gdje se svaki pojedinac obvezuje prema svakom drugome. Iz tog zahtjeva *Elements of Law* deduciraju kako je demokracija prvobitni oblik države:

„Posljedično, s obzirom na to suverena demokracija nije nastala konvencijom nikakvog mnoštva (što pretpostavlja već ostvareno jedinstvo i suverenost), preostaje da je nastala posebnim konvencijama svakoga pojedinačnog čovjeka: tj. svaki čovjek sa svakim čovjekom, imajući u vidu svoj vlastiti mir i sigurnost, sklapa konvenciju da će se pridržavati i pokoravati svemu što će najveći dio od ukupnog broja, ili najveći dio stanovitog broja među njima, koji će se okupiti u određenom trenutku i mjestu, odlučiti i zapovijediti. A tako nastaje demokracija. Grci su suverenu skupštinu nazivali imenom *Demos (id est – narod)*“ (E.L. II, pogl. II, 2, str. 119).

Iz demokracije izvode se aristokracija i monarhija shodno unutarljivoj nužnosti: po svom zbiljskom funkcioniranju demokracija teži k tomu da postane aristokracija ili monarhija oratora. Na način da ako demokracija, pravno, tvori oblik suverenosti poput drugih, njezino zbiljsko funkcioniranje daje joj status države jedva sposobne za život. Stvarno, valja je dakle smatrati manje državom u punom smislu a više momentom utemeljenja republika po uspostavi. Ali dok u *Elements of Law* taj moment još ima karakter povijesne faze, u *Levijatanu* postaje logički moment:

„Posljedično, za *Republiku* se kaže da je *uspostavljena* onda kada *veliki broj* ljudi ostvari suglasje i sklopi *konvenciju (svatko sa svakim)*, čime će, tko god bili *čovjek ili skupština ljudi* kojima je većina među njima dala *pravo da predstavljaju* njihovu osobu svima (tj. da bude njihov predstavnik), svatko,

kako onaj tko je *glasao za* tako i onaj tko je *glasao protiv*, *odobriti* [autoriser] sve radnje i sve prosudbe tog čovjeka ili te skupštine ljudi na isti način kao da su njegove vlastite – s obzirom na to da je ta konvencija smjerala tomu da im omogući da žive u miru među sobom i da budu zaštićeni“ (L, XVIII, str. 228-229; t. 1, str. 123).

• **Dvostruki moment za jedinstveno utemeljenje**

Utemeljenje republika po uspostavi sadrži dakle prvotni moment što ga tvori suglasje svakoga sa svakim, i drugi moment što ga tvori većinsko glasanje koje određuje nekoga trećeg (čovjeka ili skupinu ljudi) da preuzme suverenost. To nipošto ne implicira teoriju dvostrukog ugovora: nijedno udruženje ili građanski kolektivitet ne može postojati bez suverenosti. U terminima *Levijatana*: kolektivna osoba ne može postojati bez predstavnika, a kolektivna osoba države bez suverenog predstavnika. S obzirom na funkciju demokratskog momenta, shvaćamo da nas republike po stečevini suočavaju s problemom u mjeri u kojoj se čini da ga dovode u pitanje. Zapazimo međutim da ako republike po stečevini i jesu postignute silom, to ništa ne oduzima od zahtjeva za utemeljujućim pravnim činom bilo države same, bilo naše integracije u već postojeću državu. Bez pravnog čina ne bi bilo podanika vezanih obvezom spram suverena, nego robova koje je neki gospodar pobijedio. Specifičnost republika po stečevini samo je u tome što ljudi ne biraju ni onoga ili one koji će biti njihovi suvereni, ni oblik suverenosti. Utemeljujući pravni čin, republika po stečevini može imati dva modaliteta:

„Država po stečevini jest ona u kojoj je suverena vlast stečena silom. Stečena je silom kada ljudi, bilo svatko pojedinačno, bilo kolektivno (većinom glasova) odobre, iz straha od smrti ili okova, sve radnje onog čovjeka ili skupštine koji ima u svojoj vlasti njihove živote i slobodu“ (*ibid.*, XX, str. 251-252; t. 1, str. 139).

Države po stečevini su dakle, u stanovitom smislu, kvazi-ustanovljene države, ali je u njima demokratski moment okrnjen a većinsko glasanje ili individualna konvencija ne određuje oblik suverenosti. Ustanovljenje i stjecanje zglobno se spajaju¹⁴, u mjeri u kojoj i jedno i drugo pretpostavljaju pravni čin, premda različit u svojim modalitetima, iz kojega proistječu istovjetna prava suverenosti.

• Transparentnost utemeljujućeg iskaza

Drugi korak u tekstovima *De Cive* i *Levijatana* tvori iskaz koji provodi čin utemeljenja: „*prenosim... pod uvjetom da ti, „odobravam... pod uvjetom da ti...“*. Zadržimo li se na jezičnom statusu dvaju iskaza, riječ je o izričitim preformativima¹⁵, ali performativnost svaki put ostaje uvjetnom. Jedan *ja* obraća se jednom *ti*: i jedan i drugi su bića sposobna izvršiti čin svojom riječju, ali uspjeh tog čina ostaje ovisnim o recipročnosti. Recipročnost je nužna, samo će nam ispitivanje sadržaja iskazivanja, tj. u konačnici sāmog čina, reći je li ona i dovoljna. Zapazimo, za sada, da je iskazom ostvarena performativnost paradoksalna jer izražaj o kojem se radi nije nitko nikad izgovorio u nekom odredivom momentu ljudske povijesti; bolje, kada se smjestimo u uvjete u kojima ljudi izlaze iz prirodnog stanja, nije nužno da iskaz bude zbiljski izgovoren. Jednostavna činjenica nazočnosti ili šutnje može se izvođenjem zaključka smatrati znakom prihvaćanja konvencije ili ispunjenja čina: „konvencija svakoga sa svakim sklapa se tako *kao da* svatko kaže svakome.“* Ono *kao da* mijenja karakter iskaza,

¹⁴ Ne poričući zbog toga poteškoće koje sadrži taj spoj teorije republike po uspostavi i teorije republike po stečevini.

¹⁵ Preuzimamo Austinov jezik, vidi supra bilješku 11.

* Usp. u našem izdanju, *L*, XVII, str. 122, gdje taj dio rečenice glasi: „To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj

riječ je manje o zbijski izgovorenom izražaju koliko o objašnjenju čina za koji se smatra da je priznat i proveden i koji implicitno podržava cijelo političko zdanje. Nije riječ o mit-skom govornom činu, nego o racionalnom objašnjenju simboličkog čina za kojega se smatra da smo ga svi priznali i proveli i koji je, jedini, kadar opisati ujedno i utemeljenje i našu pripadnost državi. Hobbes političkoj filozofiji pripisuje upravo zadaću da pokaže zahtjev za utemeljujućim činom i da mu dā transparentnost iskaza koji omogućuje, teoretski, da se iz njega izvedu struktura i funkcioniranje države i da se, praktično, prosvijetle građani o temelju političke obveze. Nasuprot Pascalu, za kojega čin koji utemeljuje državu jest istina koja treba ostati skrivena da bi se političko zdanje održalo – „nije dobro da [narod] osjeća istinu uzurpacije, ona je nekoć bila uvedena bezrazložno, a postala je razložnom. Valja je promatrati kao autentičnu, vječnu i skrivati njezine početke, ako ne želimo da se ubrzo okonča“ (*Pensée*, nav. izd., fr. 60, str. 507B-508A) – za Hobbesa je objašnjenje društvene konvencije uvjet dugotrajnosti države.

• **Društvena konvencija izražena je prema relaciji (Rt) u *Elements of Law* i *De Cive***

Treći korak u tekstovima *De Cive* i *Levijatana* definira učinak proizveden utemeljujućim činom: „na taj način pravo koje svatko ima na upotrebu svojih snaga radi vlastitog interesa u cijelosti je preneseno na jednog čovjeka ili jedan savjet radi zajedničke koristi“; kad je to učinjeno, „mnoštvo tako ujedinjeno u jednu osobu naziva se REPUBLIKA (*common-wealth*), na latinskom CIVITAS“¹⁶. Utemeljenje ostvaruje gotovo

osobi, stvorenog putem ugovora svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome...“

¹⁶ Napomenut ćemo da se i kod Rousseaua država isto tako rađa, da tako kažemo, u trenu kad je konvencija sklopljena: „U trenu, umjesto pojedinačne

trenutačnu transformaciju: svaki pojedinac, ustanovljujući suverena, mijenja istodobno svoju relaciju spram drugih i svoj vlastiti status. Mnošto postaje pravnom osobom koja raspolaže političkim pravom i političkom moći posredstvom suverena, a pojedinci utoliko ukoliko obrazuju građansku osobu postaju građani ili podanici. Od opreke interesa i volja prelazi se na zajednički interes i zajedničku volju. Država je *common-wealth*, zajedničko bogatstvo ili dobro, samo u mjeri u kojoj je *common-will*, zajednička politička volja¹⁷.

Cijelo je pitanje sada u tomu da se spozna, ispitivanjem njegova sadržaja, ispunjava li utemeljujući čin zbiljski četiri dodatna uvjeta bez kojih bi ideja politička zajednice volje i dobra ostala praznom. Podsjetimo na te uvjete: 1) voditi računa, po svojem sadržaju, o pravima i moći povezanim s građanskom osobom; 4) čija jedna/jedinstvena volja jest volja svih; 5) ne dovodeći u pitanje neotuđiva prava čovjeka, jer bi tada bio ništetan; 6) utemeljiti sâm svoje vlastito važenje. Sa stajališta sadržaja utemeljujućeg čina, *Elements of Law* i *De Cive*, s jedne strane, a *Levijatan*, s druge, ne mogu se postaviti u istu ravan: ispitat ćemo dakle jedan za drugim rješenja što ih predlažu, da bismo pokazali kako je unutarnje protuslovlje koje narušava shvaćanje društvene konvencije u prvim dvama djelima prevladano teorijom autorizacije u *Levijatanu*.

U sāmom svom iskazu, prva verzija društvene konvencije neposredno koristi pojmove koji postoje u teoriji transfera

osobe svakog ugovaratelja, taj čin proizvodi moralno i kolektivno tijelo sastavljeno od onoliko članova koliko skupština ima glasova, koje tim istim činom dobiva svoje jedinstvo, svoje zajedničko *ja*, svoj život i svoju volju. Ta javna osoba koja se tako obrazuje ujedinjenjem svih drugih nosila je ranije ime *Grad* [*Cité*] a danas dobiva ime *Republika* ili *političko tijelo*" (*DU*, I, 6, nav. izd., str. 101-102).

¹⁷ Cf. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes* [*Hobbes, Bog i ljudi*], PUF, Paris, 1981, str. 75-96.

prava: „*Transferiram svoje pravo ovome, pod uvjetom da mu i ti transferiraš svoje*“. Ne radi se o pitanju riječi jer ni *Elements of Law* ni *De Cive* ne raspoložu drukčijom pravnom strukturom za promišljanje društvene konvencije. Transfer je prava uzajaman: svaki put kada se dva pojedinca obvezuju, jedan spram drugoga, da će transferirati svoje pravo na nekog trećega (čovjeka ili savjet). Primjena nauka o transferu prava na društvenu konvenciju mora položiti račun o dvostrukoj obvezi: 1) uzajamnoj obvezi, pojedinci se obvezuju jedni spram drugih; 2) obvezi spram čovjeka ili savjeta na koji je pravo preneseno. Ta dvostruka obveza treba da opiše postojanje „jedne/jedinstvene osobe čija se volja treba smatrati, zahvaljujući sporazumu mnoštva ljudi, voljom svih i koja se može poslužiti snagama i sposobnostima svakoga radi osiguranja zajedničkog mira i obrane“ (*D.Ci., O.L. II, pogl. V, 9, str. 214*). No glavni problem koji postavlja primjena teorije o transferu prava na društvenu konvenciju očituje se u tomu što ta teorija ne pravi nikakvu razliku između transfera prava na stvari i transfera prava na osobe i radnje. Pitanje je dakle da li ta primjena zbiljski osigurava svoju funkciju utemeljenja političke obveze.

Znamo da nas prenošenje našeg prava obvezuje da ne postavljamo zapreke izvršavanju prava koje već posjeduje onaj na koga smo prenijeli naše pravo; riječ je dakle o tomu na što nas to društvena konvencija obvezuje da se nećemo odupirati. Primjena transfera prava na stvari koje posjedujemo ne čini se da postavlja previše problema. Naime, nema tako apsolutnog posjeda koji bi lišio suverena prava da ga koristi. Društvena konvencija čini suverena izvorom razlike između „moga“ i „tvoga“, tj. vlasništva, nema dakle „moga“ i „tvoga“ u apsolutnom smislu. Uza sve to, postoje stvari na koje imamo prava koja je nemoguće transferirati, poput upotrebe vode, zraka, mjesta za obitavanje, itd. Ali problem postaje ozbiljniji čim s transfera prava na stvari koje posjedujemo pređemo na transfer prava na naše radnje i našu

osobu. Utemeljenje države doista zahtijeva da suveren raspolaže pravom da se služi našom snagom i našim sposobnostima, a da pritom ne dovede u pitanje neotuđiva prava pojedinca jer bi tada ono bilo ništeto. Stoga *Elements of Law* uvodi ogradu u neodupiranje pojedinaca u odnosu na vlast suverena:

„Ta vlast [pouvoir] suverena¹⁸ sastoji se, kao što smo rekli u 15. poglavlju 3. Odjeljka prethodnog dijela, u tome da svaki čovjek pravo na otpor prenosi na onoga na kojega je prenio svoju moć [pouvoir] prinude. Slijedi, posljedično, da ni jedan čovjek, u bilo kojoj republici, nema pravo na odupiranje spram onoga ili onih kojemu/kojima je povjerio tu prisilnu vlast ili (kako se uobičajeno naziva) mač pravde; *pod pretpostavkom da je neodupiranje moguće*“ (*E.L.* II, pogl. I, 7, str. 111; podcrtao – I.-Ch.Z.).

Koje su to radnje, pravo na koje mi transferiramo na državu? S kojim pravom suveren raspolaže našom osobom? Drukčije rečeno, koje je područje nepružanja otpora vlasti? Kojih se obveza podanici moraju pridržavati? Da bi se to objasnilo, *De Cive* uvodi razlikovanje između prava na otpor općenito i prava na samoobranu. Naime, podvrgavanje svih ljudi volji jednog čovjeka ili jednog savjeta zbiva se „kada se svaki od njih sporazumom obvezuje skupa sa svim drugima da se ne odupire *volji* tog čovjeka ili tog savjeta kojemu se podvrgao; tj. da mu neće odbiti korištenje njegovih sredstava i njegovih snaga protiv bilo koga drugoga (jer se podrazumijeva da uvijek zadržava pravo da se brani protiv nasilja), što se naziva JEDINSTVOM“ (*D.Ci., O.L.* II, pogl. V, 7, str. 213-214). Konvencija o podčinjavanju u *De Cive* teži dakle da neotuđiva prava pojedinca pomiri s obvezom nepružanja otpora koju implicira transfer prava na sebe sāmoga na državu, ograničavajući obvezu nepružanja otpora na

¹⁸ Ovdje *power of coercion* prevodimo kao „vlast prinude“ radije negoli kao „moć prinude“ jer je ta moć izričito vezana uz pravo na prinuđivanje.

upotrebu naših radnji protiv drugih i isključujući svaku obvezu nepružanja otpora na upotrebu naših radnji protiv nas samih. Ali poteškoća je onda samo premještena jer obveza podanika na nepružanje otpora, tako ograničena, ostaje posve negativnom: obvezati se na nepružanje otpora ne znači obvezati se da se nešto učini. Ako nepružanje otpora doista znači nepostavljanje zapreka pravima suverena, ne vidimo u ime čega bi obveza na nepružanje otpora mogla utemeljiti pozitivnu obvezu da se nešto učini. Konvencija o podčinjavanju ne povjerava dakle nikakvo pravo na obvezivanje na radnju. U tome je sva dvosmislenost teksta u *Elements of Law* gdje Hobbes smatra da pravima suverena odgovara obveza podanika na nepružanje otpora, ali on istodobno drži kako podanici imaju i pozitivnu obvezu na poslušnost:

„Apsolutnu vlast ima čovjek ili skupština koji mogu, na temelju svog vlastitog prava, koje ne proistječe ni iz kojega važećeg prava nikoga drugoga, donositi ili poništavati zakone po svojoj volji. Jer s obzirom na to da se smatra da su zakoni načinjeni od prava, članovi republike, za koje su oni načinjeni, imaju obvezu da im se pokoravaju; pa posljedično da ne pružaju otpor njihovoj provedbi; to nepružanje otpora čini apsolutnu vlast onoga tko im zapovijeda“ (*E.L.* II, pogl. I, 19, str. 117).

Postoji pravni jarak između nepružanja otpora primjeni zakona i ispunjavanja onoga što taj zakon zapovijeda; ništa ne dopušta da ga se premosti. Politička vlast prekoračuje ono što joj transfer prava dodjeljuje. Izgleda da je Hobbes u *De Cive* prepoznao tu poteškoću, koja se tiče nemogućnosti poistovjećivanja obveze na nepružanje otpora s pozitivnom obvezom činjenja; stoga u tom spisu, zato što obvezu nije

mogao neposredno utemeljiti na društvenoj konvenciji, on je utemeljuje posredno na činjenici da bi, bez podčinjavanja, pravo zapovijedanja bilo uzaludno. Jedna je naime stvar reći: „*dajem ti pravo da zapovijedaš što god hoćeš*“, a druga reći: „*učinit ću sve što budeš zapovijedio*“ (D.Ci., O.L. II, pogl. VI, 13, str. 226). Daleko od toga da je u neposrednoj korelaciji s pravom zapovijedanja, obveza djelovanja prikriva kako to pravo nedostaje. Ali zar otuda ne slijedi da je konvencija koja utemeljuje državu u istom trenutku u kojem se dogodila ništetna i nepostojeća? Jer kako bi funkcija države mogla položiti račun o pozitivnoj obvezi koja nije bila upisana u konvenciji o podčinjavanju iz koje je ona [država] nastala? Tu posljedicu, *Levijatan* je iskazuje: „naime upravo u činu kojim mi *stvaramo naše podčinjavanje* počivaju ujedno i naše *obveze* i naša *sloboda*: tu dakle valja potražiti argumente iz kojih možemo izvesti zaključak koje su to [obveze]: nitko naime ne podnosi nikakvu obvezu koja ne proistječe iz čina što ga je on sām učinio^{*}, budući da su po prirodi svi ljudi jednako slobodni“ (L, XXI, str. 268; t. 10, str. 150). Ako u tekstu koji neposredno slijedi Hobbes uvodi funkciju ili svrhovitost države, to nije zato da bi utemeljio političku obvezu podanika koja bi bila izvanjskom u odnosu na društvenu konvenciju, nego zato da bi odmjerio njezino prostiranje. Od *De Cive* do *Levijatana* više je od nijanse: od posrednoga i problematičnog utemeljenja političke obveze prelazi se na utemeljenje koje proistječe iz čina konvencije; ali za to bit će potrebno ponovno promisliti u sāmom njegovu načelu pravni sadržaj utemeljujućeg čina.

Društvena konvencija shvaćena u izrazima transfera prava u *Elements of Law* i *De Cive* pokazuje se dakle nesposobnom utemeljiti prava koja Hobbes pripisuje, u tim istim djelima,

* U našem izdanju, umjesto toga pogrešno stoji: „... jer nikakva obaveza ne slijedi ni za koga iz njegova vlastitog čina...“

državi. Prava suverena beskrajno premašuju konvenciju o nepružanju otpora na koju se podanici obvezuju. Slijedi dakle da pojam građanske osobe obdarene jedinstvenom voljom koja je volja svih – nije operativan. Već se vidi kakvoj će preradbi *Levijatan* morati podvrgnuti duboko klimavo zdanje iz *Elements of Law* i *De Cive*. Ali valja ići dalje jer taj nedostatak pravne teorije povlači za sobom još jedan nedostatak sa činjeničnog stajališta, tj. sa stajališta moći. Jer budući da ne stvara obvezu, transfer prava neće na suverena prenijeti nikakvu novu moć. Drukčije rečeno, apsolutna vlast (sadržavajući pravo i moć), obilježena kao najveća koju ljudi mogu povjeriti i najveća koju jedan čovjek ili jedan savjet mogu primiti, apsolutno je prazna jer počiva na pasivnosti podanika. Ništa više od prava suverena, tako ni njegova moć nije utemeljena društvenom konvencijom. Pojmovi građanske osobe i apsolutne vlasti naprosto su postavljeni uz društvenu konvenciju koja o tome ne može položiti račun.

Slijedimo li teoriju o transferu prava do kraja, nećemo dospjeti ni do građanske osobe ni do apsolutne vlasti. Naime, društvena konvencija ništa ne bi dodala pravu na svaku stvar koje je suveren kao pojedinac posjedovao u prirodnom stanju, kao što ništa ne bi dodala njegovoj prirodnoj moći. Osoba suverena tada bi se svodila na njegovu prirodnu osobu (pojedinačnu ili višestruku, ovisno o tome je li riječ o čovjeku ili savjetu). Bi li tako shvaćena društvena konvencija omogućila izlazak iz ratnog stanja? Upravo u to možemo posumnjati. Jer kako bi suveren mogao sačuvati svoje pravo na svaku stvar kada je rat bio uvjet za postojanje tog prava? Zar bi uvjet građanskog mira bio da suveren ostane u ratnom stanju sa svojim podanicima? Tako, daleko od toga da omogućuje utemeljenje jedinstvene volje koja

bi bila voljom svih i zapečatila jedinstvo društva, prije bi postojalo utemeljenje volje totalno strane podanicima i čak radikalno arhaične, jer bi temelj legitimnosti svojih akata crpila samo iz proširenog prirodnog prava ratnog stanja.

Dvije glavne poteškoće prve pravno-političke teorije društvene konvencije očitovale su se, jednim dijelom, u reduciranju transfera prava na osobe i radnje na transfer prava na stvari, a s druge strane, u tomu što je pojam građansko osobe¹⁹ bio neoperativan. Upravo u tim dvjema točkama teorija autorizacije u *Levijatanu* nastoji donijeti nov odgovor. Ponajprije, teorija autorizacije jest pravna teorija koja smjera definiranju načina konstituiranja umjetne osobe, pri čemu je građanska osoba poseban slučaj toga, a država poseban slučaj te potonje²⁰.

¹⁹ O povijesnim izvorima upotrebe pojma građanske osobe kod Hobbesa, cf. R. POLIN, *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes* [*Filozofija i politika kod Thomasa Hobbesa*], Vrin, Paris (drugo, prošireno izdanje), 1977, str. 221-250; Simon GOYARD-FABRE, "Le concept de *Persona civilis* dans la philosophie politique et juridique de Hobbes" ["Pojam *Persona civilis* u Hobbesovoj političkoj i pravnoj filozofiji"], u *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n. 3, 1983, str. 46-71, i *Le Droit et la Loi dans la philosophie de Thomas Hobbes* [*Pravo i zakon u filozofiji Thomasa Hobbesa*], Klincksieck, Paris, 1965. O teoriji autorizacije cf. D.P. GAUTIER, *The logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969, str. 120-177.

²⁰ U *Elements of Law* (II, pogl. VII, str. 174), Hobbes smatra da je prvi razmotrio *commonwealth* kao *person in law*. U *De Cive* (O.L. II, pogl. V, 10, str. 214), Hobbes smatra da pojam *persona civilis* označuje državu ali isto tako i udruženja građana kojima država daje dopuštenje da se konstituiraju u tijelo: "premda je svaki *Grad* [*citê*] (*civitas*) *građanska osoba* (*persona civilis*), međutim, obrnuto, svaka *građanska osoba* (*persona civilis*) nije *Grad* (*civitas*)". Među građanske osobe pripadaju udruge trgovaca i drugih kolektiviteta. To su građanske osobe, ali nisu Gradovi ili države, iz dvaju razloga:

Za Hobbesa je dakle riječ o tome da uspostavi pravnu strukturu koja omogućuje da se transferu prava na osobe i radnje dā sadržaj koji se ne svodi na transfer prava na stvari. Pravna relacija autorizacije ili transfera prava na radnje, koju ćemo radi izbjegavanja bilo kakve zbrke nazvati relacijom (A), morat će biti specifično različita od relacije (Rt) transfera prava na stvari. Precizirajmo kako će se društvena konvencija koja utemeljuje osobu, ujedno i umjetnu, građansku i suverenu, sastojati u posebnom modalitetu relacije autorizacije (A).

Prema tome, relaciji (Rt) transfera prava, kojom mi gubimo svako pravo na stvar koju smo posjedovali prije nego što smo je prenijeli (teorija koja je zadržana u XIV poglavlju *Levijatana*), mora se pridodati teorija autorizacije koja smjera utvrđivanju konstituiranja prava na prirodne osobe i njihove radnje a da pritom tim osobama ne oduzima svako pravo nad sāmima sobom. Samo će pod tim uvjetom biti moguće prevladati poteškoće s kojima smo se suočili u ispitivanju teorija društvene konvencije u *Elements od Law* i *De Cive*, koja je državi dodijeljivala istodobno i previše i premalo prava. Previše, budući da je transferiranje našeg prava – relacija (Rt) – nad nama sāmima i našim radnjama, značilo izgubiti svako pravo nad sobom, kao što gubimo svako pravo na neku stvar dajući je ili prodajući je. Premalo, budući da se transfer prava nad sobom sastojao samo u nepružanju otpora, što nije impliciralo nikakvu pozitivnu obvezu podanika. *Potpuno otuđenje i nemoć otuđenja: takav je paradoks primjene relacije (Rt) na društvenu konvenciju.* Zauzvrat, u *Levijatanu* autorizacija – relacija (A) sadržana u

1) jer članovi udruge ili korporacije nisu u svemu podređeni volji građanske osobe; 2) jer ti članovi mogu odnose spram udruge iznijeti pred druge suce. Zato su ta udruženja podređena državi. Ali ono što se u *Elements of Law* i *De Cive* nalazi kao napomena bit će u u potpunosti razvijeno u *Levijatanu* u kojemu nalazimo cjelovitu teoriju *sistemata civium*.

društvenoj konvenciji više se neće sastojati u totalnom gubitku prava čime podanici postaju, da tako kažemo, nezapljenjiva [insaisissable] stvar suverena, nego u stvaranju prava suverena koja ne ukidaju svako pravo pojedinca, na način da će politička volja moći biti priznata kao volja svih. *Neograničena autorizacija bez totalnog otuđenja i pozitivna obveza bez dovođenja u pitanje čovjekovih neotuđivih prava: takva je pravna struktura države koju uspostavlja primjena relacije (A) na društvenu konvenciju.*

Ta je društvena konvencija, u stanovitom smislu, poseban slučaj pravne relacije autorizacije (A), kojom se konstituira osoba ujedno umjetna, građanska i suverena; ali u drugom smislu, ona je temelj svih drugih pravnih oblika konvencije jer ove mogu postojati samo u državi. Mora dakle postojati samoutemeljenje društvene konvencije, ona sama mora stvoriti uvjete svojeg vlastitog važenja i svoje vlastite zbiljnosti. Drukčije rečeno, utemeljujući čin mora biti takav da ne može biti osporen ni pravno ni činjenično. Teorija autorizacije morat će ponuditi rješenje također i za taj problem samoutemeljenja. Država je, rekosmo, suverena građanska osoba. Naša će ispitiivanje dakle imati tri momenta: 1) teorija osobe, 2) teorija građanske osobe, 3) teorija suverenosti.

• Teorija osobe

Teorija osobe koju Hobbes izlaže u poglavlju XVI *Levijatana* uključuje dva pojma: pojam predstavništva²¹ i pojam autorizacije (tim terminom iskazujemo pojam *authority, autoritas*). Prvi je upotrijebljen u definiranju pojma osobe a drugome je

²¹ Ne uspostavljamo nikakvu vrstu analogije između pojma predstavljanja koji obuhvaća pravna teorija *persona representativa* i pojma mentalnog predočivanja koji smo proučavali u našem Prvom Dijelu (vidi pogl. III: „*Esse apparens* predodžbe“, Prvog dijela: „Predodžba i fenomen“, str. 59-65).

namijenjeno da objasni pravni čin koji konstituira umjetnu osobu. Započnimo definicijom:

„OSOBA je onaj čije se riječi i radnje smatraju ili njegovim vlastitim ili predstavljaju riječi i radnje nekog drugoga ili neke druge zbiljnosti kojima se one pripisuju, bilo istinito bilo fiktivno.

Kada ih se smatra njegovim vlastitim, tada se govori o prirodnoj osobi (*Natural Person*), kada ih se smatra kao da predstavljaju riječi i radnje nekog drugoga, tada se govori o fiktivnoj ili umjetnoj osobi (*Feigned or Artificial Person*)“ (L, XVI, str. 217; t. 1 i 2, str. 114).

Pojam osobe općenito označuje odnos između pojedinca i radnji ili riječi. Kada su te radnje ili riječi one pojedinca koji djeluje i govori, tada imamo posla s prirodnom osobom koja se samoobvezuje. Zauzvrat, kada imamo dva pojedinca pri čemu jedan djeluje i govori umjesto i u ime drugoga, prvi je predstavnik a drugi predstavljeni. Predstavnik je tada umjetna osoba. Predstavljanje ima dakle dvostruki aspekt, sastoji se u djelovanju i u igranju uloge. Taj se dvostruki aspekt predstavljanja u definiciji pojma osobe ukorijenjuje, prema Hobbesu, u semantičkom podrijetlu riječi osoba, koja označuje prerusavanje, vanjski izgled ili pak krinku glumca koji oponaša nekoga na pozornici. Pojam osobe ima dakle teatarski smisao koji će biti prenesen u pravni jezik: „s pozornice riječ je prenesena na svakog čovjeka koji predstavlja svoje riječi i svoje radnje, bilo na sudovima bilo u kazalištu. *Osoba* je dakle isto što i *izvođač* [*acteur*], kako na pozornici tako i u svakodnevnom životu“ (na istom mjestu). Mogli bismo dodati da sām Hobbes predstavljanje prenosi sa suda na državu. Međutim, čini se da se engleska i latinska verzija *Levijatana* razlikuju u pogledu statusa predstavnštva. Naime, u engleskoj verziji, predstavljanje se istodobno pojavljuje u definiciji i prirodne i umjetne osobe:

„personificirati znači igrati ulogu ili preuzeti predstavljanje sebe samoga ili drugoga: za onoga tko igra ulogu nekog drugoga, kaže se da preuzima njegovu osobnost (*to beare his Person*), ili da djeluje u njegovo ime“ (na istom mjestu). U slučaju prirodne osobe, pojedinac igra svoju vlastitu ulogu i djeluje u svoje ime: on je ujedno i predstavnik i predstavljeni. U slučaju umjetne osobe, pojedinac igra ulogu nekog drugoga i djeluje u ime toga drugoga: postoji dakle razlikovanje između predstavnika i predstavljenoga. Zauzvrat, latinska verzija jasno razlikuje *persona propria sive naturalis* koja je jedina obilježena kao *persona repraesentativa*. To razlikovanje nije za nas fundamentalno utoliko što je riječ o ispitivanju načina konstituiranja umjetne osobe koja je uvijek predstavljiva.

● Odnos para predstavnik/predstavljeni s parom zastupnik [acteur]/tvorac [auteur]

Način konstituiranja umjetne osobe zahtijeva uključivanje pojma autorizacije. Naime, konstituiranje para predstavnik/predstavljeni iziskuje uključivanje drugoga para zastupnik/tvorac. Odnos zastupnika spram tvorca preuzima na sebe objašnjenje pravnog čina koji gradi odnos predstavljenoga spram predstavnika. Vidjeli smo da je umjetna osoba predstavnik čije se riječi i radnje pripisuje predstavljenome. Budući da je to pripisivanje pravno, ono pretpostavlja da predstavnik raspolaže pravom da govori i djeluje u ime predstavljenoga; u čemu se to pravo sastoji?, i kako ga je predstavnik stekao?

„Riječi i radnje stanovitih umjetnih osoba *priznaje kao svoje* onaj kojega one predstavljaju. Osoba je tada *zastupnik*; onaj tko priznaje kao svoje te riječi radnje jest TVORAC, a u tom slučaju zastupnik djeluje zahvaljujući ovlasti koju je primio (*The Actor acteth by Authority*). Jer onaj koji se u pogledu dobara svih vrsta naziva vlasnikom (*dominus* na latinskome, a

kurios na grčkome), naziva se, u pogledu radnji, tvorcem. I kao što se pravo posjeda naziva gospodstvom nad nekom stvari, Dominion, pravo obavljanja neke radnje naziva se OVLAST [AUTORITÉ]. Otuda se pod ovlašću uvijek razumije pravo izvršavanja neke radnje; *učinjeno zahvaljujući ovlasti (done by Authority)*, znači da je ono učinjeno zahvaljujući mandatu ili dopuštenju onoga kojemu pripada pravo“ (L, XVI, str. 218; t. 4, str. 114-115).

Predstavniku ili zastupniku tvorca povjerava da govori i djeluje u ime predstavljenoga. Ali par predstavnik/predstavljeni nije uvijek izmjenjiv s parom zastupnik/tvorac. Naime, ako je predstavnik uvijek zastupnik, zauzvrat predstavljeni nije uvijek tvorca. Time se može objasniti razlikovanje između fiktivnog pripisivanja i istinskog pripisivanja. Pripisivanje radnji nekog predstavnika nekome predstavljenome je istinsko kada je predstavljeni tvorca, tj. pojedinac ili skupina pojedinaca koji raspolaže pravnom sposobnošću da ovlasti ili prizna kao svoje radnje predstavnika/zastupnika. Pripisivanje je fiktivno kada predstavljeni nije ili ne može biti tvorca, što je slučaj s pojedincima koji još ne raspolažu (djeca) ili više ne raspolažu (luđaci) aktualnom sposobnošću da ovlaste radnju nekog predstavnika/zastupnika (tutor, skrbnik); to je također slučaj sa stvarnim stvarima (crkva, bolnica) ili čak fiktivnim (idol) koje imaju nekog predstavnika/zastupnika (upravitelj, javni funkcionar). Kada je pripisivanje fiktivno tvorca je čas država, čas vlasnik ili općenito onaj tko raspolaže nekim pravom.

● Pravni sadržaj relacije (A)

Što je pravni sadržaj tog priznanja koje Hobbes naziva autoritetom [ili ovlašću]? Da bi ga odredio Hobbes uspostavlja paralelu između vlasnika, koji ima pravo na neku stvar ili neko dobro, i tvorca koji ima pravo nad sobom samim i svojim radnjama. Ali ta paralela nipošto ne smjera svođenju relacije (A)

autorizacije koju tvorac daje zastupniku na relaciju (Rt) transfera prava na neku stvar između njezina sadašnjeg vlasnika i njezina budućeg posjednika. Jer ako bi se ovlast koju zastupnik prima od tvorca zahvaljujući mandatu ili dopuštenju da djeluje ili govori u njegovo ime očitovala u relaciji (Rt) pukog transfera prava, tada bi tvorac izgubio svako pravo na svoje riječi i djela, kao što vlasnik gubi svako pravo na neku stvar prodajući je ili dajući je. Tada više ne vidimo kako bi tvorac još mogao radnje ili riječi zastupnika priznati kao svoje. Da bi se relacija između tvorca i zastupnika održala potrebno je da tvorac, ovlašćujući radnje zastupnika, ne izgubi svoje pravo na svoje radnje. Zastupnikove radnje mogu biti priznate od strane tvorca kao njegove samo utoliko ukoliko su izvršene zahvaljujući pravu koje je još uvijek njegovo, dakle koje mu uvijek pripada.

● Paralele između relacije (Rt) i relacije (A)

Vratimo se paraleli između vlasnika i tvorca: vlasnik i tvorac imaju neko pravo, jedan na neku stvar, drugi nad sobom samim i svojim radnjama. Vlasnik može transferirati svoje pravo – relacija (Rt) – na nekog drugoga, čime gubi svako pravo na stvar koja odsad više nije njegova. Zauzvrat, tvorac može ovlastiti – relacija (A) – radnje nekog zastupnika, a da pritom ne gubi svako pravo na svoje radnje koje još priznaje kao svoje. Već se može zamijetiti znatna razlika koja proistječe iz zamjene relacije (Rt) relacijom (A) u slučaju društvene konvencije. *Elements of Law* i *De Cive* koncipirali su društveni sporazum prema relaciji transfera prava (Rt). Vidjeli smo u kakvoj smo se slijepoj ulici tada našli: 1) pojedinci su se odricali svakog prava nad sobom samima i svojim radnjama, a volja im je suverena bila totalno stranom; 2) ali kako ih je taj totalni gubitak prava svodio na pasivnost, on nije mogao objasniti konstituiranje prava vezanih uz građansku osobu države. Razumijemo dakle da je potrebno, da bi pojam građanske osobe imao smisao i da bi se volja suverena

mogla smatrati voljom svih podanika, koncipirati pravni čin koji utemeljuje prava suverena a da pritom podanicima ne oduzima svako pravo nad sobom sāmima. U *Levijatanu* relacija autorizacije (A) omogućuje da se taj problem riješi: konvencija kojom tvorci (pojedinci koji time postaju podanici) ovlašćuju radnje zastupnika (pojedince ili savjeta koji time postaje suveren), ostavlja da postoji pravo prvih, povjeravajući pritom, da tako kažemo, pravo korištenja drugome, dakle pravo djelovanja u ime prava tvorca. Priznati kao svoje radnje nekog drugoga znači dati mu ovlast ili pravo da izvrši radnje koje nas obvezuju. S ovlašću zastupnik stječe pravo korištenja pravom tvorca za ograničenu ili neograničenu kategoriju akata (kategorija akata bit će neograničena samo u slučaju društvene konvencije). Primjena relacije (A) na društveni sporazum omogućuje da se razumije kako konvencija autorizacije ne ukida pravo koje su pojedinci imali nad sobom sāmima i svojim radnjama, nego se naprotiv temelji na njemu. Ta primjena dakle omogućuje da se pojmi javno pravo i javna volja građanske osobe koja podanicima ne ostaje stranom. Ali da bi ta primjena bila potpuna, valja objasniti pojam građanske osobe (država je samo poseban slučaj).

• Teorija građanske osobe i teorija sustava građana

Građanska osoba poseban je slučaj umjetne osobe, one putem koje se neko mnoštvo pojedinaca, pri čemu je svatko obdaren pravnom kompetencijom, transformira u cjelinu koja je ujedinjena posredstvom nekog predstavnika. No ta transformacija pretpostavlja da se mnogi pojedinci odluče da bude predstavljeni ovlašćujući neku kategoriju (ograničenu ili neograničenu) radnji nekog zastupnika/tvorca, a s druge strane, da se pojam osobe ne primijenjuje jedino na državu. Poglavlje XXII tako razvija opću teoriju sustava građana (*systemata civium*). Neki sustav građana jednostavno je uređen kada su njegovi članovi ujedinjeni preko nekog predstavnika. Uređeni se sustav tako

razlikuje od jednostavnog okupljanja ljudi radi zajedničkog interesa ili radi iste vrste poslova, kao na tržištu ili u toku neke predstave. Tako ujedinjen posredstvom jedinstvene predstavničke osobe (*one Person Representative*), sustav može biti politički ili privatn; građanska osoba postoji samo u prvom slučaju. Sustav građana, uređen i politički, može biti podređen ili apsolutan ili neovisan. On je podređen, s jedne strane, kada je ovlast koju predstavljenti/tvorci povjeravaju predstavniku/zastupniku omeđena na ograničenu kategoriju radnji, a s druge, kada je sustav, da bi zakonski postojao, podređen građanskim zakonima i konstituira se zahvaljujući povelji (koja utvrđuje njegov cilj, njegovo vrijeme i mjesto djelovanja) koja proistječe od države. Naposljetku, i država sâma jest politički sustav građana ujedinjenih posredstvom predstavničke osobe, ali je ovog puta sustav apsolutan i neovisan, tj. suveren.

• **Ključ društvenog sporazuma: višeznačje pojma osobe**

„Mnoštvo ljudi postaje *jednom* osobom (*One Person*) kada te ljude predstavlja jedan čovjek ili jedna osoba (*one man, or one Person*), na takav način da se to čini s pristankom svakog pojedinca toga mnoštva. Jer *jedinstvo* onoga koji predstavlja (*The Unity of the Representer*), a ne *jedinstvo* predstavljenoga (*The Unity of the Represented*), čini osobu *jednom* (*that maketh the Person One*). *Jedinstvo* (*Unity*) u mnoštvu ne može se pojmiti u drukčijem obliku“ (*L*, XVI, str. 220; t. 13, str. 343).

Taj je teški tekst fundamentalan u mjeri u kojoj sadrži ključ za transformaciju mnoštva u jedinstvenu pravnu osobu, što znači da također sadrži, kako naslućuje F. Tricaud²², ključ za teoriju društvenog sporazuma. Glavna poteškoća tiče se višeznačja pojma osobe, ona znači: 1) mnoštvo predstavljenih ljudi: „*A Multitude of men are made One Person*“; 2) predstavnika: „*when*

²² Cf. sugestiju F. Tricauda u bilješci 62 njegova prijevoda *Levijatana*.

they are by one man, or one Person, Represented“; 3) odnos predstavnika spram predstavljenoga, ovdje se za predstavnika kaže da *nosi osobu*: „*and it is the Representer that beareth the Person, and but one Person*“. Čini se dakle da pojam osobe sadrži gotovo nesavladivu dvosmislenost, osim ako je to višeznačje moguće objasniti. No u tom istom tekstu postoji četvrti smisao koji je općenito nezamijećen i koji možda sadrži rješenje. U tome četvrtom smislu osoba ne znači specifično ni predstavnika, ni specifično predstavljenoga, nego jedinstvo pravnog bića koje oba konstituiraju: „*For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, the maketh the Person One*“. Ono što treba razjasniti jest kako relacija predstavljanja čini od predstavljenoga i predstavnika jedinstvenu osobu, polazeći od koje pojam osobe, zahvaljujući svojoj unutarnjoj konzistentnosti a ne svojoj dvosmislenosti, može proizvesti svoje vlastito višeznačje koje uključuje predstavnika, predstavljenoga i odnosa između njih.

Da bismo pojmlili to pravno jedinstvo osobe, jedinstvo koje je u navedenom tekstu svaki put istaknuto, valja obratiti pozornost na relaciju između predstavljenoga i predstavnika, relaciju koja je ravnodušna spram broja pojedinaca koji obrazuju jednoga ili drugoga. Može se formulirati pravilo u dvije točke: *Jedinstvena osoba postoji onda kada je jedinstvena relacija između predstavljenoga i predstavnika*; 2) *jedinstvo relacije ne ovisi o broju pojedinaca koji obrazuju predstavljenoga ili predstavnika*. Razmotrimo prvu točku pravila: relacija predstavljanja je jedinstvena kada jedan predstavljeni/tvorac ovlašćuje jednoga predstavnika/zastupnika da izgovori ili obavi određenu kategoriju (ograničenu ili neograničenu) riječi ili radnji u njegovo ime. Zauzvrat, relacija predstavljanja višestruka je kada isti predstavljeni/tvorac ovlašćuje različite predstavnike/zastupnike da izgovore ili obave različite kategorije (te bi kategorije tada bi bile nužno ograničene) riječi ili radnji

u njegovo ime.²³ Kada je relacija predstavljanja jedinstvena, tada možemo kazati kako oba, i predstavljeni/tvorac i predstavnik/zastupnik pravno tvore jedinstvenu osobu za ovlašćenu kategoriju radnji: riječi i radnje predstavnika/zastupnika smatraju se riječima i radnjama predstavljenoga/tvorca, i obrnuto, sām predstavljeni/tvorac govori i djeluje preko predstavnika/zastupnika. Jedan djeluje preko drugoga, drugi djeluje za prvoga. Posljedično, za ovlaštenu kategoriju radnji, predstavnik/zastupnik i predstavljeni/tvorac pravno tvore jednu istu osobu. Polazeći od jedinstvenosti relacije, razumijemo kako pojam osobe može prouzročiti vlastito višeznačje: budući da su predstavljeni i predstavnik jedna ista osoba moguće je kazati kako da je predstavnik osoba, a isto tako da je predstavljeni osoba, ili pak da predstavnik preuzima osobu predstavljenoga.

● Osoba i pojedinac

Druga točka pravila: jedinstvo relacije koja utemeljuje jedinstvo osobe ne ovisi o broju pojedinaca koji obrazuju predstavljenoga ili predstavnika. Pretpostavimo li jedinstvenu relaciju predstavljanja između nekog predstavljenoga/tvorca, kojega tvori mnoštvo pojedinaca, i nekog predstavnika/zastupnika, kojega tvore pojedinac ili mnoštvo pojedinaca, tada ćemo dakle imati u oba slučaja jedinstvenu osobu za ovlašćenu kategoriju radnji. Ispitajmo najprije prvi slučaj: mnoštvo pojedinaca u jedinstvenoj relaciji predstavljanja s predstavnikom koji je poje-

²³ Ta se relacija višestrukog predstavljanja pojavljuje za Boga, koji održava, prema Hobbesu, trostruku relaciju predstavljanja s Mojsijem, Isusom Kristom i Duhom Svetim. Svaka relacija predstavljanja tvori različitu osobu: Bog/Mojsije = jedna osoba; Bog/Isus Krist = druga osoba; Bog/Svet Duh = treća osoba (cf. *L*, XVI, str. 220; t. 12, str. 116; *L*, XLII, str. 522, t. 3, str. 323-324; *A.B.B.*, *E.W.*, IV, str. 310-311). Načelo tog rješenja dugujemo gospodinu A. Matheronu.

dinac. Jedinstvenost relacije znači da svaki od mnoštva predstavljenih/tvoraca pojedinaca ovlašćuje pojedinca predstavnika/zastupnika da izgovori ili obavi istu kategoriju radnji. Pritom je važno to da tako bude ovlaštena *ista* kategorija radnji (ograničenih ili neograničenih). Tada su radnje što ih obavlja predstavnik/zastupnik pojedinac obavljene u ime svakoga od predstavljenih/tvoraca pojedinaca. To se događa u podređenim sustavima kod kojih je predstavnik/zastupnik pojedinac, ili u suverenim sustavima građana kod kojih je predstavnik/zastupnik također pojedinac: monarhijska država. Zadržimo li se na primjeru monarhijske države, tada postoji jedinstvena osoba budući da svaki podanik istovjetno ovlašćuje cjelinu akata suverena. Otuda, moglo bi se kazati kako je suveren ta jedinstvena osoba, a isto tako da mnoštvo pojedinaca, pri čemu svaki od njih priznaje cjelinu akata suverena, postaje jedinstvenom osobom, preko te istovjetne relacije predstavljanja/autorizacije; ili naposljetku da suveren preuzima osobu republike. Ispitajmo sada drugi slučaj: mnoštvo pojedinaca predstavlja predstavnik sastavljen od mnoštva pojedinaca. To se događa u podređenim sustavima građana kod kojih je predstavnik/zastupnik neki savjet, ili u aristokratskoj državi. Zadržimo li se na primjeru aristokratske države, pravna relacija predstavljanja bit će također jedinstvena utoliko ukoliko svaki podanik istovjetno ovlašćuje cjelinu akata suverenog savjeta. Postoji dakle jedinstvena osoba koja može, kao i prije, označavati predstavnika, predstavljenoga ili relaciju između njih. Međutim, kada je predstavnik/zastupnik sastavljen od više pojedinaca, tada je potreban dodatni uvjet, naime taj da se predstavnik/zastupnik može izraziti jedinstvenim većinskim glasom:

„Ako se predstavnik sastoji od mnoštva ljudi, tada se glas većeg broja mora smatrati glasom svih [...] To je jedinstveni glas predstavnika. Predstavništvo sastavljeno od parnog broja ljudi (a osobito kada je broj nevelik, što je situacija koja često

rezultira time da su suprotstavljeni glasovi izjednačeni) često je dakle nijemo i nesposobno za djelovanje“ (L, XVI, str. 221; t. 15 i 16, str. 117).

● Jedinstvo u mnoštvu

Možemo se dakle vratiti našem tekstu da bismo ga slijedili korak po korak. „Mnoštvo ljudi postaje *jednom* osobom kada te ljude predstavlja jedan čovjek ili jedna osoba, na takav način da se to čini s pristankom svakog pojedinca toga mnoštva“; 1) mnoštvo predstavljenih ljudi postaje jedinstvenom osobom samo kao *učinak* jedinstva osobe predstavnika. Kada Hobbes kaže da predstavnik mora biti „samo jedan čovjek ili samo jedna osoba“, tada to ne treba razumjeti u smislu da je on samo jedna osoba jer je samo jedan čovjek; naime, znamo da predstavnik može biti jedna osoba čak i ako je sastavljen od mnoštva ljudi, kao u slučaju savjeta. 2) I *sāmo* je jedinstvo osobe predstavnika *učinak* onoga što je Hobbes u engleskom tekstu nazvao „pristankom“ (latinski tekst kaže: *ovlasti*), što je autorizacija kojom svaki pojedinačni individuum odobrava predstavniku da izgovori ili obavi istovjetnu kategoriju radnji u njegovo ime. Možemo dakle kazati da se tekst vraća s uvjetā na uvjete: drugi je učinak uvjet prvog učinka. Jedinstvo osobe predstavnika retroaktivno implicira jedinstvo osobe predstavljenoga. No i *sāmo* to jedinstvo osobe predstavnika utemeljeno je na identitetu kategorije radnji koje je autorizirao svaki pojedinac mnoštva. Retroaktivno jedinstvo predstavljenoga transformira raznorodno mnoštvo u podređeni ili suvereni sustav građana. Zadobijajući jedinstvo posredovanjem predstavnika, mnoštvo se transformira u jednu osobu. Drukčije rečeno, smatra se kako svatko od predstavljenih/tvoraca pojedinaca djeluje preko radnji predstavnika/zastupnika: čin predstavnika/zastupnika može se otuda smatrati kolektivnim činom predstavljenih/tvoraca pojedinaca, koji *sānim* time postaju jedna osoba. Razumijemo

slijedeću rečenicu našeg teksta: “Jer *jedinstvo* onoga koji predstavlja, a ne *jedinstvo* predstavljenoga, čini osobu *jednom*”: osoba označava *jedinstvo* pravnog bića predstavnika i predstavljenoga; moguće je kazati da predstavnik nosi ili preuzima osobu predstavljenoga: „Osobnost preuzima onaj tko predstavlja, pri čemu preuzima samo jednu [osobnost]“. Hobbes ulomak zaključuje ustvrđujući: „*Jedinstvo* u mnoštvu ne može se pojmiti u drukčijem obliku“. To je doista bio cilj teorije: isporučiti pravna sredstva za promišljanje transformacije mnoštva pojedinaca u *jedinstvo* osobe obdarene *jedinstvenom* voljom koja je volja svih, pritom ne pretpostavljajući da je to *jedinstvo* već dano u mnoštvu i bez ukidanja mnoštva ustanovljenjem *jedinstva*.

• Posredovano *jedinstvo* građanske zajednice

Teorija predstavljanja/autorizacije, primijenjena na društvenu konvenciju, omogućit će, polazeći od istovjetnosti čina utemeljenja koji su obavili svi pojedinci nekog mnoštva, poimanje *jedinstva* predstavnika/tvorca koji povratno mnoštvu povjerava *jedinstvo* kojim ono postaje političko tijelo ili suverena građanska osoba, građanska osoba koju suvereni predstavnik/zastupnik posreduje i preuzima. Eto zašto se *jedinstvo* političke zajednice rastače u trenu kada nestaje posredovanje preko predstavnika/zastupnika. U političkoj zajednici, pravno *jedinstvo* građanske i suverene osobe supostoji s prirodnim mnoštvom pojedinaca. Pojam građanske osobe obdarene *jedinstvenom* voljom postaje odsad operativnim: građanska osoba jest *jedinstvo* kolektivnog bića kojega posreduje i preuzima predstavnik, a i sama volja toga kolektivnog bića biva posredovana i preuzeta od strane predstavnika; riječi i radnje suverena bit će riječi i radnje cijeloga političkog tijela. Na takav način društvena konvencija može istodobno utemeljiti suverenost i građanskost, državu i narod. Daleko od toga da bi bio stran građanskom društvu, suveren postaje jamstvom njegova *jedinstva*.

Teorija suverenosti

Preostaje da se ispita specifičan modalitet društvene konvencije autorizacije koja ne utemeljuje samo jedinstvo građanske osobe nego jedinstvo suverene građanske osobe. To ispitivanje uključuje problem uvjetā važenja konvencija autorizacije. Riječ je o tome da se pokaže kako sāma konvencija koja utemeljuje državu jamči vlastito važenje, a da zauzvrat postojanje države povjerava važenje svim drugim konvencijama, kako konvencijama autorizacije od kojih nastaju podređeni sustavi građana, tako i trgovinskih ugovora između privatnih osoba.

Konvencija kojom tvorac ovlašćuje zastupnika da obavi radnje ili izgovori riječi u njegovo ime jest dozvola ili mandat. Otuda svaka konvencija, koju zastupnik zaključi s nekim trećim zahvaljujući ovlasti koju je primio, obvezuje dakle tvorca kao da ju je on sām učinio. Čin zastupnika stvara za tvorca obvezu kad pripada kategoriji radnji ovlaštenih dozvolom ili mandatom, ali ne i više od toga. Tvorca ne obvezuje nijedna konvencija koju je zastupnik zaključio s nekim trećim protiv ili izvan ovlasti koju mu je tvorac dao: „konvencija ne obvezuje nikoga tko nije njezin tvorac“ (*L, XVI, str. 218; t. 6, str. 115*). Iz toga se mogu pojaviti dvije posljedice: ili će konvencija biti ništetna, ili će obvezivati zastupnika koji će sāmog sebe učiniti tvorcem u konvenciji s nekim trećim. Budući da je opće pravilo da kada je „ovlast očigledna, konvencija obvezuje tvorca a ne zastupnika; ali kada je ovlast uzurpirana tada ona obvezuje zastupnika jer nema drugog tvorca osim njega“ (*L, XVI, str. 219; t. 8, str. 115*).

Može se smatrati da postoje dva moguća tipa mandata: 1) mandat koji pokriva ograničenu kategoriju radnji; 2) mandat koji pokriva neograničenu kategoriju radnji. U slučaju ograničenih mandata, tvorca obvezuje djelovanje zastupnika, ali i zastupnika obvezuju odredbe mandata, s obzirom na to da ako prekorači njihove granice tada će samo on biti odgovoran za

svoju radnju. No u prirodnom stanju taj tip mandata ne može biti valjan jer nema nikakvog suca da bi odlučio jesu li odredbe mandata bile poštovane ili ne. Ograničeni mandat, ako se dogodio, ostat će naprosto verbalan: zastupnik koji uvijek može tvrditi da je djelovao zahvaljujući ovlasti koju mu je tvorac povjerio, što ovaj potonji uvijek može zanijekati. Eto zašto sve konvencije ograničene autorizacije pretpostavljaju postojanje neosporivog suca, tj. države. Ali država sama mora proistjecati iz konvencije autorizacije.

• Samo-potvrđivanje društvene konvencije

Ustanovljenje suverene građanske osobe pretpostavlja dakle tip mandata koji sam utemeljuje svoje vlastito važenje, drukčije rečeno mandat koji ne može biti otklonjen.

No samo je neograničeni mandat podoban ispuniti taj uvjet. U društvenoj konvenciji pojedinci se između sebe slažu ovlastiti sve radnje predstavnika/zastupnika - čovjeka ili skupštine; svatko kaže svakome: „*odobravam [j' autorise], preuzimam na sebe sve njegove radnje*“ (L, XXI, str. 269; t. 15, str. 151). Neograničeni karakter autorizacije također je izričit u cjelovitom iskazu društvene konvencije: „*Ovlašćujem ovog čovjeka ili ovu skupštinu i prepustam mu svoje pravo vladanja nad samim sobom pod uvjetom da mu ti prepustiš tvoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način*“ (L, XVII, str. 227; t. 13, str. 122). Prema toj konvenciji, za bilo kojeg je tvorca nemoguće da ne prihvati bilo koju radnju predstavnika/zastupnika. Nikakav spor ne može izbiti između njih, nikakva se radnja predstavnika/zastupnika neće moći smatrati nevaljanom. Svi činovi volje predstavnika/zastupnika obvezivat će predstavljene/tvorce. Izvan svakog mogućeg neprihvatanja, društvena konvencija neograničene autorizacije sama utemeljuje svoje vlastito važenje. Ta je konvencija dakle posve osobita jer ustanovljuje neospornoga vrhovnog suca. Iz društvenoj konven-

ciji svojstvenog internog zahtjeva izvode se neotuđiva prava i moć koji tvore apsolutnu vlast koja se vezuje uz bit suverenosti. Zabilježimo da ta suverenost pripada kolektivnom biću građanske osobe; ali kako jedinstvo tog bića iziskuje posredovanje nekog predstavnika/zastupnika, ovaj potonji mora preuzeti prava i moć republike. Tako razumijemo smisao formule u *De Cive* gdje se čini da Hobbes naslućuje ono što će biti objašnjeno tek u *Levijatanu*: „narod vlada u svakom Gradu, čak i u monarhijama narod zapovijeda; naime, narod hoće preko volje samo jednog čovjeka“ (*D.Ci.*, *O.L.* II, pogl. XII, 8, str. 291).

• Prava suverenosti i dužnosti građana izravno proistječu iz konvencije

Ponajprije, prava suverenosti što ih predstavnik/zastupnik preuzima više se ne svode na pravo na svaku stvar kojim je suveren raspolagao već u prirodnom stanju²⁴ a koje ga je ostavljaja-

²⁴ Pa ipak Hobbes ponovno uvodi pravo na svaku stvar koje je suvereni predstavnik posjedovao u prirodnom stanju da bi položio račun o problematičnom pravu na kažnjavanje: “Ali sam gore također pokazao da je prije ustanovljenja Republike svaki čovjek imao pravo na svaku stvar (*a right to every thing*), tj. pravo da čini sve što će smatrati nužnim za svoje održanje i dakle, radi tog održanja, podčiniti svakog čovjeka, škoditi mu ili ga ubiti. Takav je temelj prava na kažnjavanje koje se provodi u svakoj Republici: naime, to pravo nisu podanici dali suverenu; nego su odustajući od svojega ojačali njega u tome da on koristi svoje kako bude smatrao prikladnim radi zaštite svih njih. Ukratko, ono mu nije dano, ono mu je ostavljeno u cijelosti, onoliko koliko ono postoji u stanju jednostavne prirode i rata svakoga protiv svojeg susjeda” (*L*, XXVIII, str. 354; t. 2, str. 210). Ovdje se zbiva središnja poteškoća Hobbesova sustava, utoliko što je u XVIII poglavlju *Levijatana* pravo na kažnjavanje bilo izvedeno iz ovlasti koju pojedinci povjeravaju suverenu: “K tomu, bude li onaj tko pokuša svrgnuti suverena zbog toga ubijen ili kažnjen od strane potonjega, on je *tvorac svoje vlastite kazne, budući da je*

lo, u *Elements of Law* i *De Cive*, izvan građanskog društva. Specifičnost je političkih prava osigurana utemeljujućim neograničenim mandatom. Što implicira da su ta prava vezana uz građansku osobu države i da ih drži suveren utoliko što preuzima tu građansku osobu, a nipošto utoliko što preuzima svoju prirodnu osobu: „svaki čovjek ili skupština koji imaju suverenost predstavljaju dvije osobe, ili kako se to uobičajeno kaže, imaju dvostruko svojstvo, jedno prirodno a drugo političko (tako neki monarh preuzima ne samo osobu Republike nego i osobu čovjeka)“ (*L*, XXIII, str. 289; t. 2, str. 164). K tomu, država kao uređen, neovisan i apsolutan sustav građana nije više inertno tijelo u kojem podanici ostaju pasivni jer su vezani pukom obvezom nepružanja otpora. Činom utemeljenja volja suverenog predstavnika/zastupnika jest čin republike ili političkog tijela u cjelini. Suverena volja nije dakle više strana volji podanika, to je volja cijelog kolektiviteta. Putom neograničenog mandata svaki je građanin predstavljeni/tvorac postavio suvereno htijenje i prema njemu se obvezao. Suvereno se htijenje tako vraća građanima u obliku pozitivnih obveza da čine.

„Iz oblika uspostave izvode se sva vlast i sva prava suverena, a u isto doba i dužnosti svih građana“ (*L*, XVIII, str. 228; t. 2, str. 121). Taj oblik ustanovljenja sadrži, s jedne strane, modalitet koji ga čini konvencijom u korist nekog trećega, i s druge,

zahvaljujući uspostavi on tvorac svega što suveren može učiniti” (str. 229; t. 3, str. 124; istaknuo – Y.-Ch.Z.). Ta je poteškoća znatna, jer ponovno dovodi u pitanje fundamentalno razlikovanje između prava na kažnjavanje (koje provodi suveren utoliko ukoliko preuzima osobu republike, tj. zahvaljujući neograničenoj autorizaciji/ovlasti koju je suveren primio u toku ustanovljenja) i čina neprijateljstva protiv neprijatelja koji suveren može izvršiti u svojoj prirodnoj osobnosti, dakle zahvaljujući pravu na svaku stvar koje je posjedovao u prirodnom stanju. Je li prijestupnik još građanin ili postaje neprijatelj države? Odgovor na to pitanje ovisi o temelju prava na kažnjavanje.

pravni sadržaj čina autorizacije. Iz modaliteta konvencije može se izvesti: 1) da građani ne mogu promijeniti oblik vladavine, 2) da ne mogu svrgnuti suverena, 3) da ne mogu prosvjedovati protiv njegova ustanovljenja. Iz pravnog sadržaja čina može se izvesti: 4) da građani ne mogu suverena optužiti za nepravdu, 5) da ga ne mogu po pravdi kazniti ili osuditi na smrt. Takve su dužnosti podanika tvoraca/građana. Širina i neotuđivi karakter prava suverena neposredno se izvode iz iskaza konvencije, koja smjera uspostavljanju javnog mira. Prava suverena sadrže: 1) pravo da prosuđuje o uskladivosti ili neuskadivosti naučavanja s javnim mirom, 2) pravo obznane građanskih zakona, 3) pravo dijeljenja pravde, 4) pravo odlučivanja o ratu i miru te zapovijedanja oružanom snagom, 5) pravo izbora javnih dužnosnika, 6) pravo nagrađivanja i kažnjavanja, 5) pravo dodjeljivanja časnih naslova. Ta su prava neotuđiva i nedjeljiva jer bi napuštanje ijednog među njima povuklo za sobom nemoć svih ostalih i gubitak suverenosti.

„Eto dakle, to su prava koja tvore bit suverenosti (*The Essence of Sovereignty*) i ona su kriteriji po kojim se mogu razaznati čovjek ili skupština na kojima leži i počiva suverena vlast. Ona su naime neotuđiva i nedjeljiva“ (*L*, XVIII, str. 236; t. 16, str. 128).

Osiguravajući tako ujedno i specifičnost prava suverenosti i obvezu podanika, razumijemo kako društvena konvencija može odsad objasniti moć i silu vezane uz suverenost a koje se više ne svode na jednostavnu moć kojom je suveren raspolagao kao pojedinac u prirodnom stanju. Upravo autorizacija neposredno objašnjava konstituiranje javne moći: „jer zahvaljujući tom autoritetu koju mu je dao svaki pojedinac u Republici, povjereno mu je korištenje takve moći i takve sile da mu užas koje one izazivaju omogućuju da oblikuje (*to form*) volju svih u cilju postizanja mira u unutrašnjosti i uzajamnog pomaganja protiv neprijatelja izvana“ (*L*, XVII, str. 227-228; t. 7. 13, str. 122). Ta je javna moć jednaka zbroju svih moći podanika te stoga ostaje

bez temelja „mnijenje onih koji kažu da suvereni kraljevi, premda su *singulis majores* (moćniji od svakog svog podanika), uza sve to ipak *universis minors* (manje moćni nego svi ono zajedno)“ (L, XVIII, str. 237; t. 18, str. 129). Naime, ako ono *zajedno* označuje podanike kao jednu osobu, tu osobu upravo nosi suveren. Javna prava i javna moć definiraju vlast „takvu da se ne može zamisliti da bi ljudi izgraditi golemiju [...] A tko god bude htio umanjiti suverenu vlast, smatrajući je prevelikom, morat će se podčiniti nekoj drugoj vlasti sposobnoj onu prvu ograničiti, pa dakle još većoj“ (L, XX, str. 260; t. 18, str. 145). Ali ta apsolutna vlast nije ipak bez uvjeta sa stajališta njezina podrijetla, njezina izvršavanja i njezine svrhovitosti.

● **Apsolutna je vlast uvjetovana svojim podrijetlom**

Sa stajališta njezina podrijetla, utemeljujući čin autorizacije, premda neograničen, za podanike se ne zasniva, kao što smo vidjeli, na totalnom gubitku prava. Stoga im ustanovljenje ne oduzima svu prirodnu slobodu:

„Pređimo sada na potankosti istinske slobode podanika, tj. na stvari koje podanik može odbiti da učini, čak i ako mu suveren zapovijeda da ih učini: valja razmotriti koja prava mi prepuštamo kada konstituiramo Republiku; ali pak, što je isto, koju slobodu uskraćujemo sebi sāmima čineći svojima sve radnje, bez iznimke, čovjeka ili skupštine koje smo učinili našim suverenom“ (L, XXI, str. 268; t. 10, str. 150).

Neograničenom autorizacijom volja suverena pripada podanicima u obliku obveze: podanici su dakle vezani aktima njegove volje, tj. građanskim zakonima. Odbiti poslušnost zakonima značilo bi počiniti protuslovnu radnju nijećući ono što si sām postavio. Suveren oblikuje volju svih u mjeri u kojoj moć suverena može prinudom osigurati zbiljnost građanskih zakona. U tom području sloboda podanika ovisi o šutnji zakona: „U

slučaju kad suveren nije propisao pravilo, podanik ima slobodu da čini ili da se uzdrži od radnje, prema vlastitom nahođenju. Također je ta sloboda ovdje šira a ondje uža, u ovom trenutku veća a u nekom drugom manja, već prema tome što nositelji suverenosti prosuđuju da je najprobitačnije“ (L, XXI, str. 271; t. 18, str. 152). Sloboda koju građanski zakoni ograničavaju a da je pritom ne ukidaju jest prirodno pravo (prošireno) svakog čovjeka koje, tom restrikcijom, postaje uskladivo s pravom drugoga: „Prirodno pravo, tj. čovjekova prirodna sloboda, može biti umanjena i ograničena građanskim zakonom: i štoviše svrha zakonodavne djelatnosti i nije druga doli ta restrikcija, bez koje ne bi mogla postojati nikakva vrsta mira“ (L, XXVI, str. 315; t. 8, str. 183). Bolje, postoje prava koja je nemoguće ograničiti. U stanovitim slučajevima podanici imaju slobodu da odbiju činiti ono što bi im suveren mogao zapovijediti. Na prvi pogled, postojanje takve slobode može se činiti paradoksalnim. Ali paradoks nestaje čim se ispita sadržaj tih zapovijedi koje ne obvezuju podanike. On se podudara naime s onim što nijedan čovjek ne može htjeti ni u prirodnome ni u građanskom stanju, tj. s onim čega on ni u kom slučaju ne može biti tvorac. Ovlastiti [autoriser] znači priznati svojim radnje i riječi nekog drugoga, ali se svojim ne može priznati ono što nam je nemoguće htjeti: svatko dakle zadržava integralnost čovjekovih neotuđivih prava. Ali ta prava nad sobom sāmim, koja svatko zadržava, izmiču autorizaciji ne zato što je ograničavaju nego zato što je utemeljuju. Želja za postojanim bivstvovanjem glavni je razlog neograničene autorizacije [ovlasti] koju svatko prepušta suverenu: pokoriti se zapovijedima koje bi kršile taj razlog autorizacije istodobno je i činjenično nemoguće i pravno protuslovno. Vidimo kako društvena konvencija omogućuje promišljanje tvorbe prava suverenosti koja podanicima ne oduzima svako pravo.

● **Apsolutna je vlast uvjetovana svojim izvršavanjem**

Sa stajališta njezina izvršavanja, apsolutnom vlašću upravljaju dva regulativna načela. Prvi tvore zakoni prirode. Zakoni prirode održavaju naime dvostruk odnos s građanskim zakonima koji izrazno ovise o volji suverena: s obzirom na zbiljnost, zakoni su prirode dijelovi građanskih zakona:

„Naime, zakoni prirode, koji se sastoje od pravičnosti, pravde, zahvalnosti i ostalih moralni vrlina koje ovise o njima nisu u pravom smislu zakoni u uvjetima čiste prirode (rekao sam to gore, na kraju XV. poglavlja), nego osobine koje ljude čine sklonim miru i poslušnosti. Tek kad se Republika uspostavi (a ne prije), tek tada su oni i zbiljski zakoni utoliko što su tada zapovijedi Republike, pa su posljedično također i građanski zakoni“ (*L*, XXVI, str. 314; t. 8, str. 182).

Sama moć prinude kojom raspolaže suveren može ozbiljiti načelo recipročnosti koje je za zakone prirode konstitutivno. Ali znači li to kazati kako zakoni prirode, postajući građanskim zakonima, padaju pod udar volje suverena koji će biti isto tako malo njima obvezan koliko je i prema građanskim zakonima? Da li zakoni prirode naprosto ulaze u sferu zakonitosti koja je u potpunosti ovisna o volji suverena? Odgovoriti da je suveren obvezan prirodnim zakonima zbog obveze koju duguje samom Bogu očito je nedovoljno jer taj odgovor ne pogađa unutrašnju zakonitost države. Daje li nam drugi odnos zakona prirode spram građanskih zakona sredstva za prevladavanje te nedostatnosti?

„Recipročno, zakon prirode dio je naloga prirode: naime, pravda, drukčije rečeno izvršavanje konvencija i činjenica davanja svakome onoga što mu pripada, nalog je zakona prirode; no, svaki podanik neke Republike konvencijom se obvezao na poslušnost građanskom zakonu“ (*ibid.*, str. 182-183).

Ako građanski zakon daje zbiljnost zakonu prirode, potonji je izvor obveze spram propisa građanske zakonitosti jer je on u izvorištu obveze poštovanja konvencija. Ali obveza ovdje ostaje obvezom podanika, a naše pitanje tiče se unutrašnje zakonitosti države, čije je načelo suveren. Drukčije rečeno, može li se zamisliti pozitivna zakonitost koja bi bila suprotna zakonima prirode? Odgovor na to pitanje mora biti negativan: „građanski zakon ne preinačuje niti ograničuje prirodne zakone, nego samo prirodno pravo“ (*L*, latinska verzija *O.L.*, pogl. XXVI, str. 198). Dakako, suveren može uvijek prekršiti zakone prirode, napose one koji se tiču pravičnosti u pogledu osoba. Ali nepravednost koju tada počini nije samo nepravda spram Boga, nego je mnogo dublje interno protuslovlje unutar političkog ustanovljenja, budući da time sâm suveren dovodi u pitanje načela o kojima ovisi građanski mir: „*the civil law cannot make that to be done jure, wich is against the law divine, or of nature*“ (*E.L.* II, pogl. X, 5, str. 186).

Drugo regulativno načelo izvodi se iz zakona prirode: „zakon iznad suverena, *salus populi*“ (*ibid.*, pogl. IX, 1, str. 178). To načelo pokriva ukupnost funkcija ili dužnosti suverena i upravlja umijećem vladanja koje treba osigurati trajnost države: „zapazite da pod *sigurnošću* ne shvaćam samo održanje, nego i sva druga zadovoljstva ovog života što ih svatko može steći svojom legitimnom marljivošću, bez opasnosti i zla za Republiku“ (*L*, XXX, str. 376; t. 1, str. 225). Umijeće vladanja sastoji se od općenitih maksima svrha kojih je dobrobit naroda: 1) službeno podučavanje o temeljima pravima suverenosti koja predusreću pobunu; 2) izradba dobrih zakona: „dobar se zakon odlikuje time da je istodobno i *nužan za dobrobit naroda* i jasan“ (*ibid.*, str. 388; t. 20, str. 232); 3) svjetovna dobrobit naroda, koja se sastoji od ugodnosti života, domaćeg mira i obrane protiv stranih sila. Te maksime umijeća vladanja ne mogu se izjednačiti jedino s brižljivošću vladara, nego također i nadasve

s njegovim dobro shvaćenim interesom: „naime, dobro suverena i dobro naroda ne mogu se razdvajati. Slab je suveren onaj koji ima slabe podanike; a slab je suveren onaj koji nema vlast da svojim podanicima vlada po svojoj volji“ (*ibid.*, t. 21, str. 233). Moć suverena počiva u zbroju svih moći podanika: oslabiti svoje podanike, to za suverena znači oslabiti sebe sāmoga. Dakako, te maksime umijeća vladanja ne ukidaju sve neprilike i neugodnosti građanskog života. Ali ljudski život nikad nije oslobođen od toga i kad se sve dobro odvagane ne mogu se uopće mjeriti s onima koje bi uslijedile zbog raspada države. Postoje loši suvereni, tj. suvereni koji ne poznaju i ne poštuju pravila koja upravljaju političkim umijećem. Zloupotreba vlasti, rđav primjer koji se pruža podanicima, ne-poštovanje prirodnog zakona pravičnosti glede osoba i pravednosti u raspodjeli dužnosti – uzroci su slabljenja i raspada države. Ako je društvena konvencija koncipirana kao jednom za svagda ostvarena i ireverzibilna, to ipak još ni izdaleka nije dovoljno a da „bez pomoći veoma vještog arhitekta“ ljudi ne budu „okupljeni drukčije doli u napuklu građevinu jedva sposobnu potrajati koliko i oni te kojoj je zacijelo suđeno srušiti se na glave njihovih potomaka“ (*ibid.*, XXIX, str. 363; t. 1, str. 217).

• **Apsolutna je vlast uvjetovana i svojom svrhovitošću**

I sa stajališta srhovitosti, još je jedan uvjet apsolutne vlasti. Država nije samosvrha, njezina je srhovitost mir i sigurnost pojedinaca koji je čine. Građanska je osoba umjetna osoba, obdarena dušom i voljom koje su isto tako umjetne: obveza koja ih je porodila prestaje postojati u trenutku kada država više nije sposobna ispuniti svoju funkciju. Podanici se ne daju niti prodaju suverenu, stoga njihova poslušnost ostaje vezana uz jamstvo koju država donosi njihovu pojedinačnom bivstvovanju:

„Za obvezu koju podanici imaju prema suverenu smatra se da traje onoliko dugo, a ne duže od toga, koliko traje vlast koja ga

čini sposobnim da ih zaštititi. Naime, pravo koje ljudi imaju po prirodi da sebe štite kada to nitko drugi ne može činiti, jest pravo od kojega se ne može odustati nikakvom konvencijom. Suverenost je duša Republike: kad se jednom odvoji od tijela ta duša prestaje utiskivati svoje kretanje udovima“ (*L*, XXI, str. 272; t. 21, str. 153).

Uvjetovana svojim podrijetlom, izvršavanjem i svrhovitošću, politička vlast daleko je od toga da se svodi na hirove samovolje. Posljedice su teorije predstavljanja i autorizacije znatne: javni je prostor kod Hobbesa pravni prostor. *Levijatan* uspostavlja pravnu strukturu državu koje nema u *Elements of law* i *De Cive*. Pojmovni parovi oko kojih se ona organizira: tvorac/zastupnik, predstavnik/predstavljani, autorizacija [ovlašćivanje]/autoritet [ovlast] čine državu nečim posve drukčijim od hladnog čudovišta. Utemeljujućim činom suveren postaje ugaonim kamenom jedinstva i unutarnjega pravnog funkcioniranja republike.

Naime, ustanovljenje suverena uvodi istinski obrat u relaciji tvorac/zastupnik, predstavnik/predstavljani i u pojmu autoriteta. Čim je građanska osoba ustanovljena, može se kazati da sām suveren postaje glavnim političkim tvorcem. Hobbes taj obrat formulira u izričitim terminima u pogledu građanskih zakona: „nije samo nužno da zakon bude priopćen nego i da postoje primjereni znakovi koji naznačuju njegova tvorca i njegov autoritet (*of the Author, and Authority*). Tko je tvorac (*The Author*), tj. zakonodavac, to se smatra poznatim u svakoj Republici na očigledan način: to je naime suveren za kojega se, budući da je ustanovljen svačijim pristankom, smatra da je primjereno poznat svakome“ (*L*, XXVI, str. 320; t. 16, str. 186). Od zastupnika kojega je ovlasila društvena konvencija, suveren postaje tvorcem koji povjerava autoritet zakonima. Dakako, pojam autoriteta ovdje je promijenjen jer više ne označuje mandat ili dozvolu danu nekom pojedincu, nego svojstvo povezano sa suverenošću, a preko koje građanski zakon

postaje zapovijed²⁵: „ovjerovljenje [l'authentification] se tiče samo potvrde i registracije zakona, a nipošto *njegova autoriteta, koji počiva samo u zapovijedi suverena*“ (*ibid.*, XXVI, str. 320; t. 16, str. 187).

Ali isto tako postoji autoritet ili autorizacija u inicijalnom smislu mandata ili dozvole, koji suveren predaje stanovitim podanicima. Tako suveren autorizira/ovlašćuje stanovite podanike da obnašaju javne funkcije: „JAVNI SLUŽBENIK je onaj koga suveren (bilo da je riječ o monarhu ili skupštini) uposli u ovim ili onim poslovima s ovlašću da u tom poslu predstavlja (*with Authority to represent*) osobu Republike“ (*L*, XXIII, str. 289; t. 2, str. 165). Javnim službama pripadaju podanici zaduženi za opću ili specijaliziranu upravu, vojno zapovijedanje, pravosuđe, obrazovanje, funkcije predstavljanja u inozemstvu. Svi djeluju u ime suverena: „javni službenici su također i svi oni koji su od suverena primili ovlast (*that have Authority from the Sovereign*) da osiguraju izvršavanje donesenih presuda [...] Naime, svaki čin koji oni izvršavaju zahvaljujući toj ovlasti/autoritetu [*Authority*] jest čin Republike“ (*ibid.*, str. 293; t. 10, str. 168). Kao što postoji inverzija u autorizaciji, tako postoji inverzija i u predstavljanju. Tako podređeni suci „u svojim sjedištima sudovanja predstavlja (*they represent*) osobu suverena i njihov pravorijek je njegov pravorijek“ (*ibid.*, str. 291; t. 7, str. 167). Odsad je suveren tvorac i predstavljeni, podanici zastupnici i predstavnici države. Cijela se unutrašnja javna organizacija države artikulira oko te inverzije. U privatnoj sferi, sve konvencije transfera prava na stvari (trgovina), kao i konvencije privatne autorizacije/ovlašćivanja, postaju valjane u mjeri u kojoj nisu suprotne građanskim zakonima, a zbiljske u mjeri u kojoj je njihova valjanost odsad zajamčena političkim pravom i političkom moći.

²⁵ Cf. napomene F. Tricauda u bilješci 68 na strani 292 njegova prijevoda *Levijatana*.

● Javni prostor

Utemeljujući čin tako uvodi pravnu strukturu u svijet ljudi. Recipročnost postaje zbiljskom između podanika, ali je uvjet te recipročnosti ne-recipročnost između podanika i suverena. U državi se razvija prostor građanske zajednice, koja je zajednica dobrobiti i zajednica volje, posredstvom suverenog predstavnika/tvorca. Prostor sukoba prirodnog stanja transformira se, ustanovljenjem vrhovnog suca, u prostor građanskog mira gdje se razmirice rješavaju pravno. Ali taj javni prostor prava i mira nikad političko ne može jamčiti na definitivni ili ireverzibilan način. Građanski će mir uvijek biti ugrožen: izvana, međunarodnim prirodnim stanjem koje je neprevladivo, iznutra, pobunjenikom – onim tko svojevrijem odbacuje autoritet republike – tko ne razumije ili ne želi razumjeti da želja za postojanim bivstvom nalazi svoju zbiljnost u miru a ne u ratu.

Priredio i preveo: **Dragutin Lalović**