

Prirodni zakoni u Hobbesovoj znanosti o politici

Salameh, Suzana

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:158950>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-10-19**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

Prirodni zakoni u Hobbesovoj znanosti o politici

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc.dr.sc. Luka Ribarević

Studentica: Suzana Salameh

Zagreb

Kolovoz, 2017.

Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Politologija

Suzana Salameh

Prirodni zakoni u Hobbesovoj znanosti o politici

Diplomski rad

Zagreb, 2017.

Izjavljujem da sam diplomski rad „Prirodni zakoni u Hobbesovoj znanosti o politici“, koji sam predala na ocjenu mentoru doc.dr.sc. Luki Ribareviću napisala samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen niti korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu te da na temelju njega nisam stekla ECTS bodove.

Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivala etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16.-19. Etičkog kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

U Zagrebu, 7. kolovoza 2017.

ZAHVALA:

Zahvaljujem svome mentoru doc.dr.sc.Luki Ribareviću na susretljivosti, strpljenju i pomoći oko rada.

Veliko hvala mojoj braći Seif Aldinu i Naderu koji su uvijek bili uz mene od samog početka.

Za kraj, posebno hvala mojim dragim roditeljima Mohamedu i Verici za nesebično odricanje i beskrajnu podršku tijekom cijelog mog studiranja.

Hvala vam svima od srca.

SADRŽAJ RADA

1. UVOD.....	1
2. HOBBSOVO ODREĐENJE PRIRODNIH ZAKONA U LEVIJATANU....	2
3. TUMAČENJE HOBBSOVA SHVAĆANJA PRIRODNIH ZAKONA KAO PRUDENCIJALNIH MAKSIMA.....	10
4. TUMAČENJE HOBBSOVA SHVAĆANJA PRIRODNIH ZAKONA KAO MORALNIH IMPERATIVA.....	21
5. ZAKLJUČAK	39
6. SAŽETAK.....	42
7. POPIS LITERTURE	43

1.UVOD

Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države djelo je engleskog autora Thomasa Hobbesa iz 1651. godine. Ovo djelo sadržajno je podijeljeno u 68 poglavlja te strukturirano u četiri velika dijela. Prvi dio naziva se *O čovjeku*, nakon kojeg slijedi nešto kraći dio naziva *O državi*. Nadalje, treći dio Hobbes naziva *O kršćanskoj državi*, dok je posljednji i ujedno najkraći dio knjige *O kraljevstvu tame*.

Međutim, *Levijatan* se tijekom čitanja konceptualno može podijeliti na dvije velike, međusobno povezane, cjeline autorove političke misli. U prvu cjelinu ubrajaju se prva dva djela knjige, odnosno, *O čovjeku* i *O državi*. Ovdje autor daje teorijski prikaz svojih političkih ideja te čitateljima objašnjava novi horizont prema kojem je „čovjek čovjeku vuk“. Ubrzo nakon, Hobbes preusmjerava svoju političku teoriju te ju dovodi u izravnu vezu s kršćanstvom. Poglavlje *O kraljevstvu Božjem po prirodi* svojevrsna je prijelaznica prema drugoj cjelini *Levijatana*. Naime, ovdje u raspravu autor uvodi fenomen religije. Postavlja pitanje odnosa podanika prema zemaljskom, ali i besmrtnom suverenu, Bogu. Tako se autor u drugoj cjelini *Levijatana* koja objedinjuje treći i četvrti dio ili *O kršćanskoj državi* i *O kraljevstvu tame*, osvrće na unutrašnju logiku fenomena religije i duhovne vlasti, kao i odnosu svjetovne i duhovne vlasti.

U ovome radu prvo će se predstaviti i objasniti Hobbesovo određenje prirodnih zakona u *Levijatanu*. Nakon toga slijedi prikaz dviju različitih struja interpretacije prirodnih zakona u Hobbesovoj znanosti o politici. Prva struja prirodne zakone vidi kao prudencijalne maksime ili teoreme razuma. U njezinom središtu stoji strah od smrti kao primarni argument kojim autorica ovoga rada nastoji dokazati njezinu istinitost. Druga struja koja tumači prirodne zakone kao moralne imperative. Po mom sudu radi se o Hobbesovu pokušaju dokazivanja da prudencijalne maksime, odnosno nalozi razuma, nisu u neskladu ili konfliktu s kršćanskom naukom utjelovljenim u Bibliji. Nakon oba prikaza tumačenja prirodnih zakona autorica obrazlaževlastitostajalište glede različitih interpretacija, koje pojašnjava i obrazlaže u zaključku.

2.HOBBSOVO ODREĐENJE PRIRODNIH ZAKONA U LEVIJATANU

Ishodište razumijevanja prirodnog zakona nalazi se u Hobbesovoj teoriji prirodnog stanja. Uz građansko stanje i društveni sporazum, prirodno stanje predstavlja jedan od tri logička momenta strukture *Levijatana* (Ribarević, 2008: 463). Prirodno stanje je stanje lišeno organiziranog političkog društva, vlade ili građanskih zakona (Zagorin, 2009: 36). Riječ je o neprestanom stanju sukoba. Stanju totalnog rata gdje je svatko svakome neprijatelj. Po istom algoritmu, prirodno stanje je stanje u kojem ne postoji jamstvo mira. Stanje bezvlašća i slobodne interpretacije pravednosti, jer u takvim okolnostima ništa nije nepravedno. Štoviše, pojam pravednosti u prirodnom stanju posve je irelevantan. Jedini oslonac sigurnosti su pojedinčeva vlastita snaga i sposobnost preživljavanja.

„U takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini plodovi su nesigurni; dosljedno tome, nema ni obrade zemlje, ni plovidbe niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobne gradnje, oruđa za pokretanje ili premještanje onoga što zahtjeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, slova, društva a što je najgore od svega, vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski život je usamljениčki, siromašan, prljav, težak i kratak“ (Hobbes, 2004: 92).

Hobbes već na početku obrazlaganja prirodnog stanja uvodi postulat o prirodnoj jednakosti ljudi (Ribarević, 2008: 467). Fundamentalna jednakost među pojedincima rezultira spoznajom da je svatko u stanju oduzeti drugome život. Slijedom iste logike, moć pojedinca nije garancija očuvanja života, te smo u konačnici svi jednako nemoćni. Nerazuman je svaki pojedinac koji smatra da je njegova moć dostatno jamstvo očuvanja života (Ribarević, 2016: 85). Ova urođena jednakost među ljudima je suštinsko ishodište konstantnih sukoba. Svojom teorijom fundamentalne jednakosti, Hobbes radi pomak u odnosu na ostale teoretičare svoga doba, odnosno, teorije o urođenoj ljudskoj nejednakosti koje su zastupali.

„PRIRODA je učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika između njih, premda se ponekad i nađe neki koji je tjelesno očigledno jači ili umno brži nego drugi, ipak, uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo. Jer što se tiče tjelesne snage, i najslabšniji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti“ (Hobbes, 2004: 90).

Primarni izvori sukoba prema Hobbesu su razum i strast (Ribarević, 2008: 468). Temeljna strast svakog pojedinca je samoodržanje, a konačan cilj kojemu sve strasti trebaju težiti je život. Primarnu ulogu u službi samoodržanja ima razum (Ribarević, 2008: 468). Naime, čovjek nije u potpunosti rob strasti, već je i biće razuma koji utječe na volju.

Tri su glavna uzroka sukoba u prirodnom stanju. Prvo je natjecanje nakon kojeg slijedi nepovjerenje, a potom slava (Hobbes, 2004: 91). Natjecanje navodi ljude na sukob radi dobiti u svrhu temeljne strasti samoodržanja. To je ekonomski moment sukobljavanja, gdje pojedinci ista dobra smatraju nužnima za samoodržanje. Pod okriljem materijalne oskudice u prirodnom stanju, pojedinci ulaze u sukob kako bi osigurali svoj dio dobara nužnih za preživljavanje. Nepovjerenje navodi ljude na sukob radi sigurnosti (Hobbes, 2004: 91). Ono se neizostavno veže uz percepciju neprijatelja kao jednakoga u kontekstu njegove želje i mogućnosti da nam naudi. Budući da nam neprijatelj doista i može nauditi, pojedinac sebe vidi kao ranjivu metu napada te pribjegava preventivnom napadu u svrhu onemogućavanja agresije od strane potencijalnih suparnika. Naposljetku, slava navodi na sukob radi ugleda (Hobbes, 2004: 91). Slava je neutaživa strast koja teži apsolutnoj moći. Ona žudi za moći radi moći same, a predmet sukoba je sve ono što može biti znak nadmoći nad drugima. Drugim riječima, kada govorimo o natjecanju, nepovjerenju i slavi kao uzrocima sukoba

„Ono prvo navodi ljude da se napadaju radi dobiti, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda. Oni prvi se koriste nasiljem da bi postali gospodarima osoba drugih ljudi, njihovih žena, djece i stoke; drugi je koriste da bi se obranili; treći, opet, radi tričarija kao što su nečije riječi, osmijeh, drugačije mišljenje ili bilo kakav znak nepoštovanja, bilo to izravno na račun svoje osobe ili posredno na račun roda, prijatelja, nacije, zanimanja ili imena“ (Hobbes, 2004: 91).

Prirodno stanje nema javno proklamirane i pravno definirane građanske zakone koji bi mogli regulirati agresiju i sukobe. Tako umjesto navedenog u prirodnom stanju vlada prirodno pravo. Prirodno pravo ili *jus naturale* je

„sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim sredstvom za to“ (Hobbes, 2004: 94).

Temeljno prirodno pravo svakog čovjeka je pravo na samoodržanje, odnosno, pravo na život. Budući da je u Hobbesovoj teoriji smrt najveće ili apsolutno zlo, prirodno pravo dozvoljava čovjeku da učini sve što je u njegovoj moći kako bi se od nje i zaštitio (Ribarević, 2006: 81). Prirodno pravo tako označava slobodu djelovanja iz straha od smrti ili želje za životom. Slijedom svega navedenog, najviše prirodno pravo je „braniti se svim sredstvima kojim možemo“ (Hobbes, 2004: 95).

Prirodno pravo valja diferencirati od prirodnog zakona. Prirodni zakon ili *lex naturalis* je

„propis ili opće pravilo, iznađeno pomoću razuma, po kojemu je nekome zabranjeno da čini ono što je štetno po njegov život ili što mu oduzima sredstva za očuvanje života, ili da odustaje od činjenja onoga što smatra najboljim sredstvom za očuvanje života“ (Hobbes, 2004: 94).

Dok prirodno pravo upućuje na slobodu čovjeka u pogledu onih djela i aktivnosti koja su od egzistencijalne važnosti, prirodni zakon obvezuje. Hobbes u XIV.poglavlju *Levijatana* naglašava razliku između *jus* i *lex*, odnosno, prava i zakona

„PRAVO se sastoji u slobodi činjenja ili uzdržavanja, dok ZAKON određuje i obvezuje na jedno od tog. Otuda se zakon i pravo međusobno razlikuju kao obaveza i sloboda, a to je u jednoj te istoj stvari međusobno nepodnošljivo“ (Hobbes, 2004: 94).

Hobbes prirodno pravo neraskidivo veže uz slobodu, a subjektivno pravo pojedinca čini polazišnom točkom pravne konstrukcije države (Ribarević, 2016: 101). Naime, očuvanje ljudskog života je najviša vrijednost i neuništiva jezgra organizirane političke zajednice. Međutim, problem nastaje onda kada se prirodno pravo počinje neograničeno koristiti, budući da tada nastupa sukob. U tom trenutku počinje djelovati razum u ulozi mirotvorca te upućuje na način kojim se mir može postići. To čini posredstvom prirodnih zakona. Naime, upravo je uloga prirodnih zakona ograničavanje iracionalnog korištenja prirodnog prava. Pritom je važno naglasiti da sama jezgra prirodnog prava, odnosno, temeljno pravo na život nije podložno ograničenju. Ograničenje se odnosi samo na onaj dio prirodnog prava pojedinca koliki je on spreman priznati drugome i u mjeri u kojoj je to potrebno radi postizanja mira. Navedeno ograničenje je tako istovremeno naputak za očuvanje života pojedinca, ali i poziv za sklapanje društvenog sporazuma, odnosno, uspostavu države. Metamorfoza iz prirodnog stanja u državu motivirana je strahom od smrti. Strah je prekretnica i ključna strast koja pojedincu omogućava otrjeznjenje i spoznaju o ljudskoj jednakosti (Ribarević, 2008: 472).

Implementacija prirodnih zakona u prirodnom stanju nije moguća. Prirodno stanje nastanjeno je izoliranim pojedincima koji djeluju isključivo po vlastitoj prosudbi, onime što im razum nalaže. Suprotno tome, država je pravno utemeljena zajednica međusobno povezanih i koordiniranih građana. Hobbesova obrada prirodnih zakona nalazi se, kako u XIV. poglavlju ili *O prvom i drugom prirodnom zakonu te o ugovorima*, tako i u XV.poglavlju *Levijatana* ili *O drugim prirodnim zakonima*. Budući da je njihova uloga u kontekstu izlaska iz prirodnog stanja, odnosno formiranja države neupitna, u daljnjem tekstu dat će se cjeloviti prikaz svih prirodnih zakona.

Prvi i temeljni prirodni zakon je „*da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata*“ (Hobbes, 2004: 94).

Drugi prirodni zakon je „*da čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi i koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu, odložiti to svoje pravo na sve i zadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samome sebi*“ (Hobbes, 2004: 95). Ovaj zakon Hobbes izvodi iz prethodnog ili temeljnog zakona i baziran je na mišlju da se pojedinci trebaju odreći dio svojih prava u korist suverena, odnosno, u svrhu osnivanja uređenog političkog sustava ili države. U tom momentu nastaje društveni sporazum.

Treći prirodni zakon ističe važnost „*da ljudi izvršavaju učinjene sporazume*“ (Hobbes, 2004: 103). Ovaj zakon je krucijalan u Hobbesovoj teoriji države, budući da država ne može opstati

bez pridržavanja sporazuma o njezinu osnivanju. Nepoštivanje ugovorenih sporazuma kojima se uvijek prenosi neko pravo Hobbes definira kao nepravdu. I obratno, pravedno je sve ono što nije nepravedno (Hobbes, 2004: 103). Kada je riječ o društvenom sporazumu, kršenje sporazumne obveze ili zakona pravde rezultira povratkom u prirodno stanje.

Četvrti prirodni zakon tiče se zahvalnosti i darivanja. „*Onaj tko prima korist od nekog drugog iz čiste milosti, teži tome da onaj tko dariva nema nijednog razumnog razloga za žaljenje zbog svoje dobre volje*“ (Hobbes, 2004: 108). Kršenje ovog zakona u Hobbesovoj misli ne može biti ništa drugo osim iskaza nezahvalnosti.

Peti prirodni zakon definira se kao susretljivost, to jest, „*da svaki čovjek teži tome da se prilagodi ostalima*“ (Hobbes, 2004: 108). Navedeni zakon bitan je u kontekstu onih pojedinaca koji neodricanjem prava i kršenjem sporazuma opstruiraju državu ili jamstvo mira. Takvi pojedinci isključuju se iz zajednice i prisiljeni su osloniti se samo na vlastitu moć. Budući da im isključivo njihova moć nije dovoljna da se zaštite, neodricanjem i nepridržavanjem sporazuma oni zapravo ugrožavaju svoj vlastiti život.

Šesti prirodni zakon glasi „*čovjek iz opreza prema budućem vremenu treba oprostiti prošle uvrede onima koji to žele uz pokajanje*“ (Hobbes, 2004: 109). Hobbes objašnjava kako je opraštanje zapravo čin mira, što nepridržavanje ovog zakona čini istovjetnim njegovom kršenju.

Sedmi prirodni zakon nalaže da u osvetama treba voditi računa isključivo o budućem dobru, odnosno, „*da u osveti* (to jest u vraćanju zla za zlo) *ne treba motriti na zlo iz prošlosti nego u veličinu dobra koje će uslijediti*“ (Hobbes, 2004: 109). Kažnjavanje koje nije u svrsi popravljivanja počinitelja ili usmjeravanja drugih, protivno je šestom prirodnom zakonu koji nalaže oprost. Nadalje, takvo kažnjavanje nije ništa drugo doli osveta s primarnim ciljem likovanja ili trijumfa. Trijumf u službi trijumfa samog je puka taština koja je protivna razumu te se definira kao okrutnost budući da joj je primarni cilj povreda drugog bez jasnog razloga (Hobbes, 2004: 109).

Osmi prirodni zakon je „*da nijedan čovjek ne iskazuje mržnju ili prezir djelom, riječju, držanjem ili gestom*“ (Hobbes, 2004: 109). Razlog uspostave navedenog zakona sadržan je u Hobbesovoj tvrdnji kako svi znakovi mržnje ili prezira izazivaju sukob. Također, navodi se da se kršenje ovog zakona obično definira kao sramoćenje (Hobbes, 2004: 109).

Deveti prirodni zakon usmjeren je protiv ponosa i glasi „*da svaki čovjek priznaje drugoga sebi jednakim po prirodi*“ (Hobbes, 2004: 109). Kršenje ovoga zakona je ponos i protivi se temeljnoj misli pravne konstitucije države, spoznaji da su svi ljudi jednaki (Hobbes, 2004: 110).

Deseti prirodni zakon usko je vezan uz prethodni, deveti prirodni zakon koji pravnu jednakost vidi kao jedini uvjet sigurnosti. Upozorava „*da pri sklapanju mira ni jedan čovjek ne zahtijeva za sebe kao isključivo bilo koje pravo za koje ne prihvća da vrijedi i za svakog ostalog*“ (Hobbes, 2004: 110). Po istoj logici gdje je za uspostavu mira nužno ograničiti dio svoje slobode i odustati od nekih prirodnih prava, tako je za ljudski život nužno zadržati

određena prava. Riječ je o pravu na vladanje svojim vlastitim tijelom, uživanju zraka, vode i kretanja, putova od jednog do drugog mjesta i o svemu drugome bez čega čovjek ne može živjeti ili barem ne dobro živjeti (Hobbes, 2004: 110). Drugim riječima, ukoliko ljudi pri uspostavi mira traže za sebe ono što ne bi bili spremni priznati i drugima, tada krše deveti prirodni zakon nepriznavanjem i nepoštivanjem prirodne ljudske jednakosti (Hobbes, 2004: 110). Nadalje, Hobbes radi klasifikaciju onih pojedinaca koji se pridržavaju, odnosno, ne pridržavaju ovog zakona i tako razlikuje odmjerene i preuzetne ljude (Hobbes, 2004: 110).

Jedanaesti prirodni zakon usmjeren je na presuditelje i govori da „*ako netko uživa povjerenje da presuđuje između dvojice ljudi, onda prirodni zakon propisuje da taj podjednako raspodjeljuje među njima*“ (Hobbes, 2004: 110). Bez presuditelja, sporovi i nesuglasice mogle bi se rješavati isključivo ratom. Pristran presuditelj opstruira mir sprječavanjem pravedne presude posredstvom nepristranih sudaca i tako uzrokuje rat (Hobbes, 2004: 110). Jedanaesti prirodni zakon propisuje pravičnost i distributivnu pravednost, kao poštivanje ovog zakona na temelju jednake raspodjele onoga što svakome pripada s razlogom. Kršenje istoga naziva se pristranost (Hobbes, 2004: 111).

Na jedanaesti prirodni zakon nadovezuje se dvanaesti koji tvrdi „*da se ono što se ne može dijeliti mora uživati zajednički, ako je moguće i ako to dopušta količina stvari bez ograničenja, inače razmjerno broju onih koji imaju pravo na to*“ (Hobbes, 2004: 111). Autor dalje nastavlja da je u suprotnom raspodjela nejednaka i suprotna pravičnosti (Hobbes, 2004: 111).

Trinaesti prirodni zakon rezerviran je za one stvari koje se ne mogu dijeliti niti uživati zajednički te ističe da u takvom slučaju „*prirodni zakon pravičnosti zahtjeva da se cijelo pravo ili (u slučaju da je moguće izmjenično korištenje) prvo posjedovanje odrede kockom*“ (Hobbes, 2004: 111). Hobbes pojašnjava navedeni zakon s konstatacijom da jednaka raspodjela spada u prirodno pravo, a da je neko drugo sredstvo jednake raspodjele teško zamisliti (Hobbes, 2004: 111).

Četnaesti prirodni zakon govori o primogenituri i prvoposjedu. Naime, „*postoje dvije vrste kocke, proizvoljna i prirodna*. Proizvoljna je ona o kojoj su se složili natjecatelj; prirodna je ili *primogenitura* ili *prvoposjed*“ (Hobbes, 2004: 111). Zakon dalje nalaže da ono što se ne može dijeliti i uživati zajednički, treba dodijeliti prvom posjedniku, a u nekim slučajevima onome tko je prvi rođen, kao što nalaže kocka (Hobbes, 2004: 111).

Petnaesti prirodni zakon obuhvaća tvrdnju „*da svi ljudi koji posreduju u uvođenju mira imaju dopuštenje slobodnog kretanja*. Jer, zakon koji nalaže mir kao cilj, nalaže također i posredništvo kao *sredstvo*; sredstvo za posredništvo jest sigurnost kretanja“ (Hobbes, 2004: 111).

Za razumijevanje šesnaestog prirodnog zakona, važno je Hobbesovo pitanje o *činjenicama* i *pravu*. Prvo se odnosi na pitanje je li određeno djelo ili radnja učinjena ili nije, dok se drugo odnosi na pitanje zakonitosti, odnosno, nezakonitosti počinjenog djela ili radnje. Ukoliko stranke nekog spora ne pristanu na naizmjenično suđenje od strane neke treće stranke, mir postaje sporan, a rat izgledan. Treća stranka koja ima ulogu pravednog razrješenja nastalog

konflikta, naziva se presuditelj. Iz tog razloga „u prirodni zakon spada također i to *da oni koji se nalaze u sporu podčine svoje pravo sudu nekog presuditelja*“ (Hobbes, 2004: 111).

Sedamnaesti prirodni zakon određuje da nitko nije svoj vlastiti sudac. Hobbes daje objašnjenje ove tvrdnje konstatacijom da „budući da se za svakog čovjeka pretpostavlja da sve čini zbog svoje dobrobiti, nitko nije podoban presuditelj u svojoj vlastitoj stvari“ (Hobbes, 2004: 111). Kršenje ovog zakona predstavlja kršenje načela pravičnosti koje predviđa jednaku korist svakoj stranci spora te ako jedan bude prihvaćen za suca, onda mora i drugi. Na taj način spor, ili uzrok rata ostaje protivan prirodnom zakonu (Hobbes, 2004: 112).

Osamnaesti prirodni zakon upozorava kako sudac nekog spora ne može biti nitko tko u sebi ima prirodni uzrok pristranosti. Drugim riječima, iz istog razloga ne bi trebalo uzeti za presuditelja nekoga kome očigledno pripada više koristi, časti ili užitka iz pobjede jedne stranke nego drugome, jer taj prima mito (iako je neizbježno, to je ipak mito) i nitko ne može biti obavezan da mu vjeruje. Jednako kao i u sedamnaestom prirodnom zakonu, spor opet kao uzrok rata, ostaje protivan prirodnom zakonu (Hobbes, 2004: 112).

Posljednji ili devetnaesti prirodni zakon glasi: „u *činjeničnom* sporu sudac, koji ne smije više vjerovati jednome nego drugome, mora vjerovati nekom trećem (ako nema drugih dokaza), ili pak nekom četvrtom ili daljnjem. Inače, pitanje će ostati neodlučeno i prepušteno sili, a ona je suprotna prirodnom zakonu“ (Hobbes, 2004: 112).

Hobbes naglašava da se ovih devetnaest prirodnih zakona odnose samo na učenje o građanskom društvu. Navedeni zakoni su isključivo prirodni zakoni koji nalažu mir kao sredstvo očuvanja ljudi u organiziranoj društvenoj zajednici (Hobbes, 2004: 112). Drugim riječima, za sam čin uspostave države dovoljni su samo oni zakoni koji iskazuju obveze sklapanja sporazuma kojim se budući građani odriču dijela svoga prirodnog prava, izvršavanja sklopljenih sporazuma i priznanja prirodne jednakosti ljudi. Međutim, za uspostavu trajnog građanskog stanja potrebno je svih devetnaest, odnosno, cjelina prirodnih zakona (Ribarević, 2006: 87). Međutim, u *Pregledu i zaključku*, Hobbes dodaje sljedeći prirodni zakon: „*Da je svaki čovjek vezan prirodom da u ratu štiti, koliko god mu je dano, onu vlast koja njega samog štiti u vrijeme mira. Jer onaj tko zahtijeva prirodno pravo da sačuva svoje vlastito tijelo, ne može zahtijevati prirodno pravo da uništi onog čija ga snaga čuva; sam bi sa sobom bio u očiglednom protuslovlju*“ (Hobbes, 2004: 456).

Hobbes utvrđuje da postoje i druga sredstva koja vode uništenju pojedinaca poput pijanstva ali i svih ostalih oblika i primjera neumjerenosti te da se, stoga i navedeno može ubrojiti u ono što prirodni zakon zabranjuje (Hobbes, 2004: 112). Međutim, važno je naglasiti da autor ne izdvaja neumjerenost kao isključiv i zaseban prirodni zakon te jasno naglašava da ne spada u istu skupinu s navedenih devetnaest prirodnih zakona. Pravilo po kojem se prirodni zakoni mogu lako ispitati glasi: „*Nemoj činiti nekome drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi*“ (Hobbes, 2004: 112). To je maksima u kojoj Hobbes sažima bitne zaključke ljudskog rasuđivanja (Oakeshott, 2006: 102). Pri kraju XV. poglavlja autor naglašava da su:

„Prirodni zakoni nepromjenjivi i vječni, jer nepravda, nezahvalnost, preuzetnost, oholost, nepravičnost i naklonost prema osobama i sve

ostalo, nikada ne mogu postati zakonitima. Naime, nikada ne može biti tako da rat održava život, a da ga mir uništava“ (Hobbes, 2004: 113).

Glavna funkcija prirodnih zakona je ukazati na važnost uspostave organizirane političke zajednice te formirati njezinu strukturu. Upravo iz tog razloga, prirodni zakoni (i prirodna prava) čine temeljni postulat Hobbesove političke i moralne teorije (Zagorin, 2009: 2). Prije samog osnutka države, prirodni zakoni nisu zakoni u punom smislu te riječi, jer ne postoji autoritet kojem se obvezuje na poslušnost te shodno tome, nema niti mehanizama kažnjavanja prijestupnika zakona. U XVII. poglavlju *Levijatana* ili *O uzrocima, nastanku i definiciji države*, Hobbes navodi da su prirodni zakoni poput pravde, pravičnosti, skromnosti i milosrđa suprotni ljudskim prirodnim strastima koje ljude navode na pristranost, oholost, osvetu i slično (Hobbes, 2004: 119). Upravo je iz tog razloga potrebna snaga i moć vidljivog suverena, kako bi se u potpunosti osiguralo odsustvo delikta i subverzivnih aktivnosti pojedinaca.

„Bez mača, svi ugovori su samo riječi i nemaju uopće nikakvu moć zaštite za čovjeka“ (Hobbes, 2004: 119).

Kroz prvi i drugi prirodni zakon autor nas uvodi u svoju pravnu teoriju ili teoriju autorizacije koja objašnjava način prelaska iz sukobljenog i konfliktnog društva u trajno stanje mira, odnosno, državu. Teorija autorizacije prekretnica je koja rezultira distorzijom očekivanog tijeka Hobbesove političke misli. Naime, njenim stupanjem na snagu, prirodno stanje i prirodni zakoni tranzitiraju u građansko stanje i građanske zakone.

„GRADANSKI ZAKON su za svakog podanika ona pravila koja mu država nalaže riječju, pismenim ukazom ili drugim dostatnim znakom volje, da ih koristi u razlikovanju pravoga i krivoga, to jest, onoga što je protivno i što nije protivno pravilu“ (Hobbes, 2004: 181).

Logično, u građanskom društvu prirodni zakoni postaju građanski (Gauthier, 1969: 69). Suveren ih koristi kako bi ograničio neograničenu pravnu slobodu koju su pojedinci uživali u prirodnom stanju. Osnovna funkcija građanina u državi je njegova obveza pokoravanja zapovijedima suverena koje on proklamira putem građanskih zakona.

„Tek kad se država uspostavi, tek tada su oni [prirodni zakoni] i stvarni zakoni, ali ne prije, budući da su tada zapovijedi države, pa otud također i građanski zakoni, jer građanska vlast obvezuje ljude na to da ih poštuju“ (Hobbes, 2004: 182).

Podanici pristaju na poslušnost suverenu zbog straha od ponovnog vraćanja u prirodno stanje. S obzirom na to da je prirodno stanje, stanje neprestane ugroženosti vlastita života, pokoravanje suverenu je iz te perspektive razumna cijena za mir. Svoje pokoravanje i poslušnost građani pokazuju kroz poštivanje građanskih zakona. Naposljetku, sve je bolje od povratka u prirodno stanje.

„I premda ljudi mogu zamišljati mnoštvo zlih posljedica tako neograničene moći, ipak su posljedice njezinog nedostatka mnogo

gore, a to je neprestani rat svakog čovjeka protiv svog susjeda“ (Hobbes, 2004: 145).

Svrha osnivanja države je očuvanje mira, odnosno, života građana. S obzirom na činjenicu da su prirodni zakoni racionalni iskaz o načinu kako postići mir i zaštititi život, građanski zakoni nisu ništa doli tumačenje prirodnih zakona. Također, budući da je primarna zadaća suverena postizanje i očuvanje mira, građanski zakoni kojima se ograničava neograničena pravna sloboda prirodnog stanja, predstavljaju njegovo tumačenje prirodnih zakona.

„Građanski i prirodni zakon nisu različite vrste, već različiti dijelovi zakona, od čega se onaj napisani dio zove građanskim, a drugi, nenapisani, prirodnim zakonom. Međutim, pravo po prirodi, to jest, prirodna sloboda čovjekova, može biti uskraćena ili ograničena građanskim zakonom, štoviše, svrha donošenja zakona i nije druga do upravo takvo ograničavanje, bez kojeg uopće nije moguć nikakav mir“ (Hobbes, 2004: 183).

Hobbes želi naglasiti su prirodni i građanski zakon međusobno povezani i isprepleteni. Tako je „prirodni zakon dio građanskog zakona u svim državama svijeta“, a „građanski zakon je dio naloga prirode“ (Hobbes, 2004: 182). Prilikom uspostave države građani postaju obveznima pridržavati se građanskih zakona i iskazivati poslušnost suverenu jer je svaki od njih upravo u korist njega odustao od svog prirodnog prava prosuđivanja o tome što je potrebno za očuvanje mira i sigurnosti. Tako društveni sporazum postaje osnova poštivanja građanskih zakona.

3. TUMAČENJE HOBBSOVA SHVAĆANJA PRIRODNIH ZAKONA KAO PRUDENCIJALNIH MAKSIMA

U prethodnom poglavlju objašnjena je tranzicija iz prirodnih u građanski zakon. Utvrdilo se da građanski zakon nastaje isključivo činom uspostave organizirane političke zajednice, odnosno, države. Hobbesova tvrdnja o stapanju prirodnog i građanskog u jedinstveni zakon je radikalna inovacija u teoriji prirodnog zakona (Zagorin, 2009: 53).

„Zakoni prirode i građanski zakon sadržavaju se međusobno i istog su obujma“ (Hobbes, 2004: 182).

Apsorpcijom prirodnih u građanski zakon, prirodni zakoni postali su stupom političkog apsolutizma u državi, a legitimitet građanskog zakona postao je neosporan u svakom mogućem smislu. U svom ranijem djelu *De Cive* Hobbes navodi da je nemoguće zapovijedati išta građanskim zakonima što je u suprotnosti s prirodnim zakonima. Uporište ovakva viđenja odnosa prirodnog i građanskog zakona leži u Hobbesovom strahu od privatne prosudbe; za Hobbesa, privatna prosudba prijetnja je postojanju i stabilnosti države (Zagorin, 2009: 54). U suprotnom slijedi povratak u prirodno stanje, gdje je privatna prosudba svakog pojedinca jedini vid sudbene vlasti, odnosno, institucije suca. Svaki pojedinac pojedinačno odlučuje što je ispravno, a što nije te ne postoji nikakav mehanizam kontrole i sankcija koji bi pogrešnu prosudbu adekvatno kaznio. Problem nastaje onda kada netko presudi da će mu tuđa smrt osigurati stratešku prednost u borbi protiv drugih. Oduzimanje tuđeg života u svrhu očuvanja vlastitog i sprječavanje uživanja tuđeg prirodnog prava u prirodnom stanju je posve legitimno, budući da svatko ima pravo na one radnje koje smatra nužnima za samoočuvanje (Gauthier, 1969: 31). Shodno tome, Hobbes smatra da se sve privatne prosudbe o pravičnosti, pravdi i moralnim vrlinama moraju podrediti javnosti i volji suverena koja je sadržana u građanskom zakonu (Zagorin, 2009: 54).

Građanski zakon je, dakle, zakon koji stupa na snagu osnutkom države. U Hobbesovoj političkoj teoriji proces osnivanja države počinje i završava društvenim sporazumom. Slijedom iste logike i suverenove ovlasti proizlaze iz istog sporazuma. Njegov legitimitet i razlog pokoravanja vlasti proizlazi iz činjenice njegove nadmoći u pogledu zaštite i očuvanja života građana. Međutim, ukoliko suveren nije u mogućnosti osigurati zaštitu svojih građana unatoč višku prava koja su na njega prenijeli njegovi podanici, legitimitet suverena koji se zasnivao na demokratskom postulatu podliježe pritisku arbitrarnosti i tiraniji u tolikoj mjeri da se potpuno gubi i nestaje. U tom slučaju, podanici su slobodni od poslušnosti suverenu.

„Za obavezu podanika prema vladaru razumijeva se da traje onoliko dugo koliko traje njegova moć koja ga čini sposobnim da ih štiti. Jer, pravo koje ljudi imaju po prirodi da sami sebe štite onda kada nema nikog drugog da ih zaštiti, ne može se poništiti nikakvim ugovorom. Vrhovna vlast je duša države, i kad se jednom odvoji od tijela, ona više ne pokreće udove. Svrha poslušnosti je zaštita; gdje god da je netko vidi, bilo u svom vlastitom ili tuđem maču, priroda primjenjuje

njegovu poslušnost na nju a njegov napor na njezino održanje“
(Hobbes, 2004: 153).

Drugim riječima, ukoliko suveren ne ispunjava funkciju zaštite života svojih građana, oni mu mogu odbiti poslušnost. Takvo postupanje nije u skladu s poimanjem prirodnih zakona kao moralnih imperativa budući da odbiti poslušnost suverenu ujedno znači i osporavanje poslušnosti građanskim zakonima što je također i dio prirodnog zakona. Osporavati prirodni zakon koji dolazi od Boga znači neposlušnost Bogu samom. Odbijanje poslušnosti Bogu nije moralno zato što je On utemeljenje moralnosti i predstavnik svega što je ispravno. Odbiti poslušnost Bogu čak i u najnepovoljnijoj i najgoroj mogućoj situaciji za pojedinca, predstavlja sumnju u Božje nedokučivo znanje, svemoć i autoritet, a to je čin nemoralnosti. Navedeni argument ide u prilog hipotezi o tumačenju prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima, jer u suprotnom poslušnost suverenu kao Božjem namjesniku, ne bi bila podložna niti jednom razlogu, pa ni strahu od smrti. Naposljetku, smrt ili sjedinjavanje s Bogom je sve ono čemu vjernik teži, a život na ovome svijetu samo je priprema za vječni, onozemaljski život. Povratak u prirodno stanje mala je cijena za vječni život u kraljevstvu Božjem.

Ključno pitanje u Hobbesovoj političkoj znanosti je pitanje uspostave države. Hobbes objašnjava kako država nastaje jezičnim aktom ili sklapanjem društvenog sporazuma, pri čemu je osnovni motiv sklapanja tog ugovora strah pojedinaca jednih od drugih (Ribarević, 2009: 29). Ovaj strah je presudan moment koji dovodi do institucionalizacije želje za samoočuvanjem. Unatoč tome što se strah nastoji prevladati uspostavom države, ne može se poreći njegova duboka povezanost s njom. Naime, strah je istovremeno razlog nastanka države i razlog njezina opstanka. Ranije je utvrđeno da je diskurs jednakosti u Hobbesovoj političkoj teoriji koji se definira kao trajni strah pojedinaca jednih od drugih, neraskidivo isprepleten s prirodnim stanjem i prirodnim pravima pojedinaca u prirodnom stanju.

Ono što je važno napomenuti je da prirodna prava pojedinaca nisu jednodimenzionalna. Tako s jedne strane razlikujemo subjektivno prirodno pravo, dok se s druge strane prirodno pravo može sagledavati i kroz prizmu objektivnosti. U subjektivnom smislu, prirodno pravo je inherentna sloboda pojedinaca u prirodnom stanju koja je utemeljena na njihovoj potrebi i želji za očuvanjem svoga vlastita života. S druge strane, prirodno pravo je, objektivno gledano, moralno pravo utemeljeno u razumu te iz tog razloga predstavlja ono što je ispravno u moralnom smislu te riječi (Zagorin, 2009: 40).

Subjektivno pravo u povezanosti s diskursom jednakosti navodi na prethodno utvrđen zaključak o međusobnom strahu pojedinaca u prirodnom stanju, budući da je svako sposoban drugome oduzeti život. Nadalje, postulat o objektivnoj dimenziji prirodnog prava, upućuje na postojanje morala u prirodnom stanju. Ovdje nastaje izvjesna nedosljednost Hobbesova tumačenja prirodnih prava, budući da jasno ističe da u prirodnom stanju ne postoji pojam dobrog i lošeg, odnosno, ispravnog i neispravnog.

„Iz takvog stanja rata svakog protiv svakog slijedi i to da ništa ne može biti nepravedno. Za pojmove pravog i krivog, pravde i nepravde tamo nema mjesta. Gdje ne postoji zajednička vlast, ne postoji zakon;

gdje nema zakona, nema ni nepravde. Sila i prevara u ratu dvije su najglavnije vrline“ (Hobbes, 2004: 93).

Dakle, utvrđeno je da je prirodno stanje lišeno moralnog društvenog odnosa među pojedincima. Međutim, to ne znači da je Hobbesovo prirodno stanje u svojoj polazišnoj osnovi u potpunosti lišeno moralnih normi i principa. Naprotiv, autor ne isključuje potencijalnu svijest pojedinaca o postojanju prirodnog i Božjeg zakona. Problem je u tome što ti zakoni postavljaju vrlo visoke standarde moralnosti, standarde koji se ne mogu dostići u stanju neprestanog rata, nesigurnosti i borbe za život (Zagorin, 2009: 41). Drugim riječima, moralne kategorije i principe moguće je ostvariti isključivo izlaskom iz prirodnog stanja, a izlaz iz prirodnog stanja Hobbes vidi u sklapanju društvenog sporazuma putem kojeg pojedinci odlučuju imenovati jednog čovjeka ili skupinu ljudi za suverena. Suveren ima dvostruku ulogu koja se očituje u njegovom zadatku predstavljanja novoosnovane države ali i zadatku zastupanja svakog građanina. Ovdje nastaje izvjestan problem ili potreba opravdanja načina na koji jedna osoba može djelovati u ime druge (Ribarević, 2009: 40).

U funkciji osnivanja države ali i rješenja navedenog problema, Hobbes u svoju političku teoriju uvodi posve nov pojam, odnosno, teoriju autorizacije, koju nije ni spomenuo niti obrađivao u svom prethodnom radu (Ribarević, 2009: 28). Drugim riječima, autor formira novu političko-pravnu teoriju pomoću koje kreira legitimnu strukturu države ili političke zajednice. Ta nova političko-pravna teorija, ključna je za *Levijatan* i općenito Hobbesovu političku misao u cijelosti. Radi se o teoriji za koju autor nadahnuće crpi iz rimskog prava (Ribarević, 2009: 28). Iako nije polazna točka Hobbesove političke misli, može se reći da je teorija autorizacije temelj na osnovu kojeg ona stječe svoj politički i pravni legitimitet, budući da omogućuje poimanje države kao legitimnog političkog autoriteta (Ribarević, 2016: 174). Sadržajno smještena u središnjem, šesnaestom poglavlju *Levijatana*¹, navedena teorija je onaj djelić slagalice koji povezuje sva prethodna ali, i buduća poglavlja knjige. Naime, čitavo šesnaesto poglavlje u koje je smjestio svoju novopečenu teoriju, Hobbes je posvetio objašnjavanju temeljnih pravnih pojmova i elemenata.

U fokus stavlja naglasak na pojam pravnih osoba i njihovu podjelu na prirodne i umjetne. Upravo u tim elementima, autor vidi polazište na osnovu kojeg tumači tranziciju iz heterogene mase, u uvjetima takozvanog prirodnog stanja, u homogenu političku zajednicu ili državu. Ono što je krucijalno u teoriji autorizacije jest kut gledišta s kojeg se promatra odnos između suverena i podanika, a koji Hobbes naziva predstavničkim (Ribarević, 2009: 28). Na taj način Hobbes nadograđuje tradicionalno shvaćanje države kao prvenstveno moćne instance bazirane na sili i represivnom aparatu, te joj pripisuje pravni karakter. Logično slijedi kako je teorija autorizacije u posvemašnjoj opreci u odnosu na dotadašnja određenja odnosa između nadređenog i podređenih.

U srži teorije autorizacije je mogućnost zastupanja, odnosno, predstavljanja ne samo pojedinaca i čitave ljudske zajednice općenito, već i neživih, iracionalnih i nevidljivih bića poput Boga (Ribarević, 2009: 40). Iz predstavničkog odnosa nastaje nova pravna osoba to jest, država (Ribarević, 2009: 44). Hobbes, stoga svoju teoriju percipira legitimnim načinom

¹O osobama, piscima i poosobljenim stvarima

prelaska iz prirodnog stanja u organiziranu političku zajednicu. Alternativa teoriji autorizacije nepostojeća je, budući da je bilo kakva država bolja od prirodnog stanja, ili stanja neizvjesnosti, straha i konstante borbe za život. Osnovna karakteristika Hobbesove koncepcije prirodnog stanja jest činjenica konstantnog neprijateljstva, dakle, borbe svih protiv svijetu. U takvim uvjetima, opstanak cjelokupnog čovječanstva postaje upitan, a smrt svakodnevnica.

Budući da Hobbes smrt percipira kao apsolutno zlo, strah od gubitka života doživljava kao priliku da svi pojedinci predaju svoje pravo vladanja nad sobom i ovlaste sve radnje i djelovanja suverena. Postupkom predaje toga prava i ovlaštenja suverena kao svoga zastupnika, legitimno nastaje organizirana pravna država (Ribarević, 2009: 43). Naime, Hobbes u ulozi suverena vidi logičan kompromis, gdje svi pojedinci zauvijek napuštaju prirodno stanje, odričući se, zauzvrat, prava vladanja nad sobom na što ih potiču razum i strah. U tom trenutku sklapa se društveni ugovor i nastaje država, čiji je temeljni zadatak osigurati mir i sigurnost.

„To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome: *Ovlašćujem i predajem pravo vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način.* Tek tada se mnoštvo, ujedinjeno u jednoj osobi, zove se DRŽAVA, na latinskom CIVITAS“ (Hobbes, 2004: 122).

Međutim, razum u ovoj čitavoj političkoj teoriji ima dvostruku ulogu. Istovremeno je poticaj za razrješenje sukoba, prenošenjem prava na jednu osobu čime se formira sigurno utočište ili država, dok je, s druge strane, upravo on glavni pokretač sukoba. Slijedom toga moguće je sukob u prirodnom stanju promatrati kao rezultantu prevage razuma u percepciji oskudice onih dobara potrebnih za samoodržanje svih.

Nadalje, Hobbes u svoju političku teoriju uz pravni, paradoksalno uvodi i jedan prethodno spomenuti demokratski element, odnosno, element prirodne i pravne jednakosti koji je nužan za uspostavu stanja mira. Naime, ako je s jedne strane prirodna jednakost uzrok kontinuiranog sukoba između pojedinaca i time razlog postanka i opstanaka prirodnog stanja, s druge strane je pravna jednakost preduvjet izlaska iz tog stanja (Ribarević, 2012: 94).

Kao što je ranije napomenuto, percepcija sebe kao boljeg ili nadmoćnijeg u odnosu na druge nepresušan je izvor sukoba i posljedično opstrukcije države. Doduše, ovaj demokratski moment jednakosti, u velikoj mjeri gubi se uvođenjem suverena u cijelu priču. Drugim riječima, Hobbesov suveren ima apsolutnu vlast nad svojim podanicima, a njegova moć zbroj je pojedinačne moći podređenih. Otkazivanjem poslušnosti suverenu, država prestaje postojati te ponovo nastupa era prirodnog stanja.

Dok pojedinci za svoje postupke izravno odgovaraju suverenu, suveren odgovara isključivo samom sebi, odnosno, vlastitoj savjesti i Bogu. Opravdanje za ovakvo elitističko viđenje države smješteno je u XVIII. poglavlju *Levijatana* ili *O pravima vrhovnog vladara po uspostavi*, prema kojemu suveren nije neposredni akter sporazumnog osnivanja države.

Slijedom ove logike, Hobbes izvodi zaključak da suveren navedeni ugovor tako ne može niti prekršiti. Također, budući da je svaki podanik predao svoja prava suverenu, te ovlastio sve njegove radnje kao vlastite, optužiti suverena za kršenje ili nepridržavanje ugovora, znači istodobno i optužbu protiv samoga sebe.

„Četvrto, budući da je po takvoj uspostavi vlasti svaki čovjek tvorac svih radnji i prosudbi postavljenog vladara, odatle slijedi da ništa što ovaj čini ne može biti povreda bilo koga od njegovih podanika, niti ga itko od njih smije optužiti za nepravdu. Jer, tko god da čini nešto po nečijoj ovlasti, ne vrši nikakvu povredu prema onome po čijem ovlaštenju djeluje, nego je svaki pojedinac na temelju takve uspostave države tvorac svega onog što vladar čini. Dosljedno tome, onaj tko se žali na povredu od strane svoga vladara, žali se na nešto čiji je tvorac on sam. Zato, za povredu ne bi smio optuživati nikoga drugog osim sebe, ali isto tako ni samog sebe, jer nemoguće je povrijediti samog sebe. Istina je da oni koji imaju vrhovnu vlast mogu izvršiti nešto nepravilno, ali ne i nepravdu ili povredu u pravom značenju“ (Hobbes, 2004: 126).

Činjenica suverenove nadmoći prikazana je kao naknada podanika za uživanje prava na fizičku zaštitu. Nadalje, Hobbes radi dva velika odmaka u odnosu na prethodne moralne i političke teoretičare svoga doba.

Prvi odmak baziran je na činjenici da je Hobbes prvi teoretičar u povijesti političkog mišljenja koji je odnos suverena i podanika definirao kao predstavnički odnos tvoraca [*Authors*] i zastupnika [*Actor*] (Ribarević, 2011: 215). Po prvi put, vladar ima legitimitet predstavnika podanika nad kojima vlada. Podanici tako ovlašćuju suverena kao svoga predstavnika i upravo zahvaljujući tome političkom predstavništvu nastaje država. Drugim riječima, država kao političko tijelo ne postoji prije predstavničkog odnosa.

Drugi odmak je od tradicionalne kontraktualističke teorije ili teorije društvenog sporazuma. Naime, Hobbes isključuje razlikovanje ugovora o ujedinjenju ili *pactum unionisa* i ugovora o pokoravanju, odnosno *pactum subiectionis*. Navedene, Hobbes objedinjuje u jedinstveni sporazum. Na taj način rezolutno odbacuje kronologiju uspostave države koja započinje uspostavom političkog tijela koje potom odabire suverena (Zagorin, 2009: 45). Iako pripada tradiciji teorije društvenog ugovora, Hobbes odbacuje ovu klasičnu dvočinsku kronologiju uspostave države i zamjenjuje ju teoremom o neodvojivosti države od suverena. Političko tijelo postoji isključivo po suverenu bez kojeg nema jamstva njegova opstanka.

Ovdje se nameće pitanje razloga i značajnosti navedenih odmaka. Riječ je o pukom utvrđivanju prioriteta, bez kojeg bi povratak u prirodno stanje bila izgledna mogućnost. Prirodno stanje značilo bi povratak svakodnevnom strahu od smrti, strahu kojeg autor istovremeno svim silama nastoji eliminirati i svesti na minimum, ali koji je istovremeno temeljni pokretač cjelokupne Hobbesove političke i moralne teorije. Kada strah od smrti ne bi postojao, ne bi bilo niti potrebe za osnivanjem države. Taj strah je ono čime Hobbes započinje svoju teoriju, ono čime ju održava i ono čime ju posljedično i okončava.

Strah od smrti primarni je argument koji upućuje na shvaćanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima, odnosno, teorema razuma. Naime, kada bi prirodni zakoni bili u funkciji moralnih imperativa, tada bi umjesto straha od smrti, kao suštinskog temelja čina svakog pojedinca, Hobbes navodio strah od Boga. Razlog osnutka države bio bi pravično ponašanje pojedinaca jednih prema drugima u funkciji postizanja Božjeg zadovoljstva i ulaska u vječni život ili Raj. Prekid prirodnog stanja nastupio bi radi okončanja ubijanja te nanošenja međusobne boli i nepravde među njegovim stanovnicima ali primarno iz razloga što je takvo ponašanje mrsko Bogu.

Međutim, svrha prekida ovih radnji je u strahu od smrti radi smrti same, a ne u strahu od Božje odmazde zbog nanošenja boli i nepravde drugome. Shvaćanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima odbacuje teološko porijeklo prirodnih zakona jer u tom slučaju, strah od smrti nebi uopće postojao budući da istinski vjernici teže nagradi i životu na drugome svijetu i istinski sretnom životu u Božjoj milosti i u Božjoj blizini. Dakle, ne boje se smrti, već ju,štoviše, i priželjkuju. Prirodna prava i prirodni zakoni bili bi u funkciji očuvanja života drugih, a ne samoočuvanja. Međutim, Hobbes ovakvo teološko razmišljanje percipira kao prijetnju razaranja države koja nastupa u trenutku kada se apsolutno zlo ili smrt simplificira njegovom redefinicijom kao konačnog cilja sjedinjavanja s Bogom. Autor primarno dobro izjednačuje sa životom, što je u potpunoj suprotnosti s ovim teološkim razmatranjem (Ribarević, 2006: 81). Naposljetku, shvaćanje prirodnih zakona kao teorema razuma podsjeća na cilj države koji se sastoji u očuvanju vlastitog života ili samoočuvanju; nije spašavanje života i pomaganje drugima u svrhu postizanja Božje naklonosti i ulaska u Raj.

„Svršni uzrok, cilj ili namjera ljudi (koji po prirodi vole slobodu i vlast nad drugima), kod uvođenja ograničenja nad samim sobom (a tako ih vidimo u državama) jest to da smjeraju prema vlastitom održanju, a time i zadovoljnijem životu“ (Hobbes, 2004: 119).

Daljnji argumenti u shvaćanju prirodnih zakona kao teorema razuma nalaze se u XV.poglavlju *Levijatana*, naziva *O drugim prirodnim zakonima*. Sljedeći citat targetira delegitimizaciju percepcije teološkog porijekla prirodnih zakona:

„Prirodni zakoni obvezuju *in foro interno*, to znači, obavezuju na želju da budu provedeni, ali ne obavezuju uvijek *in foro externo*, što znači na provođenje u djelo. Jer, onaj tko je umjeren i popravljiv i tko sva svoja obećanja izvršava u doba i na mjestu kad i gdje nitko drugi to ne čini, postao bi samo plijen drugih i osigurao na taj način svoju propast, a to je protivno temelju svih prirodnih zakona koji teže očuvanju prirode. I opet, onaj tko ima dovoljno sigurnosti da će drugi poštovati te iste zakone prema njemu, a sam ih ne poštuje, taj ne teži miru nego ratu, i dosljedno tome, uništenju svoje prirode silom. Na što god da zakon obvezuje *in foro interno*, može se prekršiti, i to ne samo protuzakornim činom, već isto tako i činom koji je u skladu sa zakonom, ako to netko smatra suprotnim. Naime, iako je njegovo djelovanje u tom slučaju sukladno zakonu, namjera je bila protivna

zakonu. Tamo gdje obaveza vrijedi *in foro interno*, to je kršenje zakona“ (Hobbes, 2004: 112-113).

Kada bi prirodni zakoni bili moralni imperativi, *in foro externo* bio bi neporecivo obavezan u bilo kojoj situaciji. Religija uči o „okretanju drugog obraza“ i oprost svakome tko nam učini nešto nažao. Moralni imperativ zasigurno ne bi zagovarao neizvršavanje prirodnih zakona pa čak niti u situacijama gdje bismo se njegovim pridržavanjem doveli u opasnost. Religijsko učenje takve situacije percipira kao iskušenje i priliku čovjeka da „zaradi“ oprost na ovome svijetu i ulazak u onozemaljsko Božje kraljevstvo. Moral ne uči oportunistički i koristoljubivo čak niti u trenucima ugroze vlastita života. Suprotno tome, razum teži onome što je najbolje za njega, neovisno o karakteru onoga čemu teži.

David P. Gauthier u svome djelu *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* također ističe kako prirodni zakoni ne stvaraju obaveze. Umjesto toga, Gauthier tvrdi da ljudi sami sebi stvaraju obaveze djelovanjem u skladu s drugim prirodnim zakonom². Nastavlja svoju tvrdnju u istom tonu naglašavajući da prirodni zakoni sami po sebi nisu obvezni. Ovaj zaključak Gauthier izvodi iz percepcije prirodnih zakona kao teorema razuma (Gauthier, 1969: 66-67).

U prilog percepcije prirodnih zakona kao teorema razuma, između ostalog, ide i Hobbesova klasifikacija slobode podanika. Hobbes u XXI.poglavlju *Levijatana* ili *O slobodi podanika*, navodi da je „slobodan onaj tko u onome što je po svojoj snazi i umu sposoban činiti, nije spriječen da čini to za što ima volju“ (Hobbes, 2004: 146). Specifičnost Hobbesova određenja prirodne slobode podanika nalazi se u njegovom određenju slobode u primarno tjelesnom smislu koju karakterizira odsustvo vanjskih prepreka kretanju.

„SLOBODA ili NEZAVISNOST znači (u pravom smislu) odsustvo otpora (pod otporom mislim na izvanjske prepreke kretanju), a može se primijeniti podjednako na nerazumna i neživa stvorenja kao i na razumna“ (Hobbes, 2004: 146).

Uz prirodnu slobodu u *Levijatanu* se razlikuje i pravna sloboda u smislu izostanka pravnih obveza pojedinca. Pravna sloboda svoj vrhunac doseže u prirodnom stanju gdje je gotovo neograničena, no u državi suveren stječe pravo ograničenja pojedinčeve izvorno gotovo neograničene pravne slobode, budući da je dobio njegovo ovlaštenje da umjesto njega odlučuje o pitanjima nužnim za uspostavu mira i sigurnosti (Ribarević, 2012: 137). Posljednja sloboda koju svaki podanik uživa je istinska sloboda koju Hobbes izvodi iz društvenog sporazuma. Riječ je mogućnosti podanika da odbije izričitu zapovijed suverena kada ta zapovijed ugrožava njegov život (Ribarević, 2012: 97). Suveren ne raspolaže pravom raspolaganja životom svojih podanika prvenstveno zbog oprečnosti takvog zahtjeva sa svrhom društvenog sporazuma. Ljudski život je nezamjenjiv te, shodno tome, ništa ne opravdava odricanje od prava na život. Istinska sloboda podanika, stoga upućuje na razumno promišljanje pojedinca, gdje se pokoravanje suverenu i prirodnim, odnosno, građanskim

²„Da čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi i koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu, odložiti to svoje pravo na sve izadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samome sebi“ (Hobbes, 2004: 95).

zakonima radi isključivo u svrhu osobne koristi. Razum nalaže pojedincu da bi suprotno ponašanje rezultiralo posljedicama po njegov život i sukladno tome, pojedinac prihvaća sve zakone koji mu osiguravaju korist, odnosno, život. Istinska sloboda podanika obuhvaća i zaštitu od ranjavanja, zarobljavanja i utamničenja.

„Kad god netko prenosi svoje pravo ili odustaje od njega, onda to čini ili s obzirom na neko uzvratno pravo, koje mu je preneseno, ili s obzirom na neko drugo dobro kojem se nada odatle. Naime, to je voljni čin, a predmet voljnog čina svakog čovjeka jest neko *dobro za njega samog*. Otuda postoje neka prava u vezi s kojima se nizakoga ne može pretpostavljati da ih je napustio ili prenio bilo kakvim riječima ili bilo kakvim drugim znakovima. Prvo, nitko ne može napustiti pravo da se odupire onima koji ga napadaju da bi mu oduzeli život, jer se to ne može razumjeti kao da time cilja nekakvo dobro za sebe. To isto važi za nečije ranjavanje, zarobljavanje ili utamničenje: s jedne strane zato što iz takvog vlastitog trpljenja ne slijedi nikakva korist kao kad netko drugi trpi ranjavanje ili zatvaranje; s druge strane zato što nitko ne može reći sa sigurnošću, kad vidi da drugi nastupaju prema njemu silom, imaju li oni namjeru ubiti ga ili ne, (Hobbes, 2004: 96).

Ovakvo shvaćanje istinske slobode podanika u oprečnosti je shvaćanju prirodnih zakona kao moralnih ili Božjih imperativa. Naime, u *Levijatanu* se jasno navodi da suveren ne smije zahtijevati od podanika da si oduzme život. Navedeno tumačenje slobode potrebno je dovesti u vezu s kršćanskim naukom objašnjenim i sažetim u biblijskoj priči o Abrahamu i njegovom sinu Izaku. U svima poznatoj biblijskoj anegdoti, Bog zahtjeva od Abrahama da oduzme život svome sinu Izaku kako bi dokazao svoju bezgraničnu odanost i spremnost na pokoravanje: „Uzmi svoga sina, jedinca svoga Izaka koga ljubiš, i pođi u krajinu Moriju pa ga ondje prinesi kao žrtvu paljenicu” (*Postanak 22:2a*). Unatoč činjenici da je Bog naposljetku povukao svoj zahtjev o žrtvi Izaka na koju je i sam Izak pristao i umjesto toga naložio da se žrtvuje ovca, ovaj primjer jasno daje do znanja da Bogu nije strano tražiti život u zamjenu za vječnost. Kada bi prirodni zakoni uistinu bili njegovi zakoni, podanicima bi se savjetovalo da postupe s istom poniznošću i istim radnjama kao što su to učinili Abraham i Izak. Međutim, s obzirom na to da *Levijatan* savjetuje posve suprotno, neosporno je uzeti u obzir i sagledati alternativnu sliku prirodnih zakona koji nisu u funkciji pokoravanja Bogu niti su njegovi imperativi.

U Hobbesovoj argumentaciji koja se odnosi na pojedinca koji je svjestan opasnosti prirodnog stanja i koji želi pronaći trajni mir, ne nalaze se elementi percepcije prirodnih zakona kao Božjih zapovijedi. Onaj koji teži zaštiti i samoočuvanju i koji prihvaća prirodne zakone kao nužne za postizanje navedenog ne treba nikakvo drugo uvjeravanje ili razlog za njihovo slijeđenje. Posve je irelevantno jesu li navedeni zakoni Božji zakoni ili ne, pojedinac ih slijedi iz racionalne pobude za samoočuvanjem, a ne zbog dužnosti pokoravanja Bogu. Svaki razuman pojedinac teži zaštiti svoga života. S time na pameti, svaki racionalan pojedinac složit će se da je prirodni zakon nužan instrument samoočuvanja (Gauthier, 1969: 68).

Iako Hobbes prirodne zakone i uspostavu države želi prikazati kao nešto što je i razumno i moralno, potonje se pokazuje razmjerno slabijim mehanizmom u očuvanju države. Zbog te slabosti Hobbes u svoju političku teoriju uvodi suverena kao čuvara zakona i onoga koji nameće sankcije za svako njegovo kršenje. Ovaj argument vidljiv je i u njegovoj prethodno spomenutoj odluci spajanja *pactum unionisa* i *pactum subiectionisa* u jedinstveni ugovor. Stapanje ovih ugovora u jedan ukazuje na Hobbesovo poimanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima, budući da bi u suprotnom, *pactum societatis* bio višak u Hobbesovoj političkoj teoriji. S druge strane, *pactum unionis* kao pravni čin stupanja slobodnih pojedinaca u odnos pravne uzajamnosti i uspostave građanskog stanja ili političkog tijela, bio bi sasvim dovoljan za izlazak iz ratnog prirodnog stanja. U tom slučaju, građani bi se pridržavali prirodnih zakona poslanih od Boga zbog straha okaljanja svoje duše i posljedično od Božje odmazde. Nikakvi mehanizmi prisile i sankcioniranja ne bi bili potrebni.

S obzirom na to da Hobbes čini upravo suprotno, odnosno, spaja ova dva ugovora kako bi dodatno osigurao ne samo mehanizam sankcije prekršitelja zakona u osobi suverena, već i u potpunosti minimalizirao izglednost pružanja otpora tome mehanizmu, jasno je da ne vjeruje u snagu straha od Boga. Ovdje se opet vraćamo na razum i strah od smrti te želju za samoočuvanjem kao ključnim razlozima ovog odmaka.

„Strasti koje čovjeka čine sklonim miru su strah od smrti, želja za stvarima nužnim za udobno življenje i nada da ih može postići svojom radinošću. Razum je taj koji ukazuje na prihvatljive stavke mira, o kojima ljudi mogu biti natjerani da se slože“ (Hobbes, 2004: 93).

Perez Zagorin autor djela *Hobbes and the law of nature* navodi da Hobbesovi prirodni zakoni ne potječu od Boga i ljudske prirode, već da su produkt lanca razumnog razmišljanja pojedinca koje započinje s empirijski ispravnom i iskustvom potkrijepljenom sklonošću za samoočuvanjem i svim drugim raznolikim dobrima koje svaki pojedinac teži ostvariti. Ovaj zaključak vodi do racionalne prosudbe izražene u prvom i temeljnom prirodnom zakonu da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići. Tvrdi da navedeni zakon postavlja racionalni temelj postojanja zajedničkog ili političkog društva, ali i nužnosti institucije suverena u zajednici u svrhu postizanja mira, reda i sigurnosti. Zagorin dalje nastavlja mišlju o važnosti uvjeta odricanja potpune slobode i neograničenog prirodnog prava koje pojedinci posjeduju u prirodnom stanju. Jednako je bitan i uvjet apsolutne poslušnosti suverenu. Spojeni zajedno, ovi uvjeti su jedini način bijega iz nesretnog stanja rata svih protiv svijetu (Zagorin, 2009: 46).

Nakon prikaza percepcije prirodnih zakona u odnosu i iz perspektive podanika, postavlja se pitanje suverenovog viđenja prirodnih zakona i njegova odnosa spram njima. U XVII. poglavlju *Levijatana*,³ Hobbes u kontekstu osnivanja države navodi sljedeće:

„To je rođenje onog velikog LEVIJATANA ili, bolje rečeno (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onog *smrtnog Boga* kojemu dugujemo mir i zaštitu pod *besmrtnim Bogom*“ (Hobbes, 2004: 122).

³O uzrocima, nastanku i definiciji države

Hobbesovo određenje suverena kao „smrtnog Boga“ temelji se na činjenici gotovo nepresušne suverenove moći. Suveren tako u okvirima države raspolaže onom moći koju ima Bog u stvaranju i održavanju svijeta. U tom kontekstu, suveren ima jednaku toliku moć u stvaranju i održavanju političke zajednice. Atribut „smrtni Bog“ ne dodjeljuje se suverenu zbog njegove mudrosti ili dobrote kojom disponira Bog, već je baziran isključivo na obimu suverenove ovozemaljske moći (Milidrag, 2004: 231-232). Suverenova obveza prema prirodnim zakonima potječe iz percepcije tih zakona kao zakona od Boga. Dok se s jedne strane prirodni zakoni u Hobbesovoj političkoj teoriji na podanike primjenjuju kao diktati razuma, s druge strane, prirodni zakoni se na suverena primjenjuju kao moralni imperativ ili božanski nalog (Gauthier, 1969: 73). Ovo teološko viđenje prirodnih zakona u odnosu na suverena Hobbes između ostalog, daje i u službi zadovoljenja publike, odnosno, čitatelja *Levijatana* koji pod okolnostima⁴ u kojima Hobbes piše ovo djelo, ne vide alternativan izvor kredibiliteta bilokojoj vlasti ukoliko ona ne potječe od Boga. Osnova suverenova prava je društveni sporazum, a sva ta prava Hobbes svodi na građanski zakon. U XVIII. poglavlju *Levijatana* ili *O pravima vrhovnog vladara po uspostavi*, utvrđuje se kako suveren nije vezan građanskim zakonima koje sam donosi i da, shodno tome, nije vezan niti pravnim obvezama spram svojih podanika.

„Drugo, budući da je pravo predstavljanja osobe svih dano onome tko bude učinjen vrhovnim vladarom po ugovoru između svakoga sa svakim, a ne između njega i svakog pojedinačnog od njih, na strani vladara ne može doći do kršenja ugovora. Dosljedno tome, ni jedan od njegovih podanika ne može se osloboditi podaništva tvrdnjom o vladarevu gubljenju prava. Naime, očigledno je da onaj koji bude učinjen vrhovnim vladarom ne sklapa nikakav ugovor, jer on inače mora sklopiti ili jedan s cijelim mnoštvom kao jedna strana u ugovoru ili mora sklopiti mnoštvo ugovora sa svakim pojedincem“ (Hobbes, 2004: 124).

Svjestan da je lišio suverena formalne pravne odgovornostina temelju jednostavnog argumenta kako on nije stranka sporazuma, Hobbes je uočio da bi takvo činjenično stanje moglo dovesti do izvjesne konfuzije među čitateljima *Levijatana*. Zapanjeni gotovo apsolutnom vlašću suverena, malo koji čitatelj bi racionalno sagledao Hobbesovo objašnjenje za takav potez. Naime, kada suveren ne bi bio lišen pravne odgovornosti u odnosu na građanske zakone ili svoje podanike, tada ne bi mogao poduzeti sve što je potrebno za osiguranje mira i sigurnosti u državi (Ribarević, 2009: 126). Tvrdnja da je suveren ipak nekome odgovoran i to samome Bogu, predstavlja pokušaj umirivanja čitatelja spoznajom da naposljetku ipak postoji neki mehanizam kontrole suverenove vladavine.

Međutim, ovaj Hobbesov pokušaj manipulacije svojih čitatelja razotkriven je njegovom tvrdnjom da je suveren jak onoliko koliko su to i njegovi podanici, što jasno ukazuje da je

⁴Hobbesova politička teorija neodvojiva je od engleskog građanskog rata koji je nastupio u 46. godini njegova života i duboko utjecao na njegov način razmišljanja. Kao prirodno miroljubivog čovjeka, veliki ljudski gubici engleskog građanskog rata duboko su ga potresli. Strah od svake vrste i oblika nasilja obilježio je njegov daljnji život.

život suverena zapravo u rukama njegovih podanika (Ribarević, 2006: 90). Drugim riječima, postoje indicije da suveren poštuje prirodne zakone zbog svoje osobne koristi, a ne zbog straha od Božje kazne. Svi suverenovi postupci usmjereni su ka otklanjanju potencijalnih opasnosti koje bi mogle ugroziti njegov život i stratešku prednost u odnosu na ostale. Iz te perspektive podanici i suveren imaju zajednički interes međusobnog očuvanja života. Iz svega navedenog može se zaključiti da je baš kao u slučaju podanika, razum taj koji diktira suverenove postupke, a ne Bog. Nepridržavanjem prirodnog zakona, suveren bi najviše naštetio upravo samom sebi.

Argumenti obrazlagani u ovom čitavom poglavlju upućuju na zaključak da je Hobbes smatrao kako suština prirodnih zakona leži u „zdravom“ razumu ili u *recta ratiu*, normativnom pojmu u moralnoj filozofiji koji ima podrijetlo u Sokratsko-Platonskom učenju i filozofiji Stoicizma (Zagorin, 2009: 47). Ono što je u raskolu s prirodnim zakonima istovremeno je i ono što je u raskolu s razumom (Gauthier, 1969: 36).

Sagledavanje prirodnih zakona kao teorema razuma ili prudencijalnih maksima jedna je od dvije struje razmatranja Hobbesove teorije prirodnih zakona. U sljedećem poglavlju obrazložit će se i druga linija argumentacije, odnosno, druga struja razmatranja prirodnih zakona. Ovaj drugi pristup svoje ishodište pronalazi u tvrdnji da su prirodni zakoni zapravo moralni imperativi s teološkim utemeljenjem. Tu dolazi do redefinicije prirodnih zakona kao isključivo naloga razuma, a ulogu razuma preuzima Bog.

4. TUMAČENJE HOBBSOVA SHVAĆANJA PRIRODNIH ZAKONA KAO MORALNIH IMPERATIVA

Tumačenje prirodnih zakona kao moralnih imperativa je Hobbesov projekt izgradnje ideološkog konstrukta namijenjenog vjernicima pomoću kojeg rezolutno odbacuje legitimitet Biblije kao uporište otpora i svrgavanja suverenove moći. Drugim riječima, autor nastoji dokazati da prudencijalne maksime, odnosno, nalozi razuma, nisu u neskladu ili konfliktu s kršćanskom naukom utjelovljenim u Bibliji. Budući da je shvaćanje prirodnih zakona kao moralnih imperativa posve legitimna teorija prirodnih zakona s mnogo zanimljivih argumenata, u nastavku ovog poglavlja slijedi teorijska pozadina i objektivan prikaz njezinih temeljnih postulata koji započinje s Hobbesovim obrazloženjem odnosa između Božjih i građanskih zakona:

„Za cjelovito poznavanje građanske dužnosti nedostaje još samo znanje o tome što su ti, Božji zakoni. Naime, bez toga nitko neće moći znati je li bilo što od onoga što mu naređuje građanska vlast protivno Božjem zakonu ili nije, te tako ili s previše građanske poslušnosti vrijeda veličanstvo Boga ili opet, zbog straha da će uvrijediti Boga, prekoračuje naredbe države. Radi izbjegavanja tih dviju hridi, nužno je znati što su božanski zakoni. Budući pak da znanje svih zakona počiva na znanju vrhovne vlasti, reći ću u onome što slijedi nešto o KRALJEVSTVU BOŽJEM“ (Hobbes, 2004: 237).

Uvjet postojanja božanskih zakona je postojanje Božjeg kraljevstva. Bog je vladar svih živih i neživih bića a legitimitet svoje vlasti izvodi iz svoje nenadmašne moći ili svemoći. Međutim, to kraljevstvo ne može se nazvati kraljevstvom u pravom smislu te riječi, budući da se u kraljevstvu vlada pomoću riječi, pri čemu je glavni instrument vladanja jezik. Jezik je neraskidivo vezan uz svaki oblik organizirane političke zajednice. Hobbes tako navodi da se „zapravo kaže da kraljuje samo onaj tko vlada podanicima riječju i obećanjem nagrade onima koji slušaju tu riječ, i prijetnjom kazne za one koji je ne slušaju“ (Hobbes, 2004: 238). U nastavku paragrafa autor definira podaničko tijelo kao isključivo one „koji vjeruju da postoji Bog koji vlada svijetom, koji je dao propise i izložio nagrade i kazne ljudima“ (Hobbes, 2004: 238). Na taj način se neživa tijela, nerazumna stvorenja, ateisti i oni koji ne vjeruju da Bog vodi bilo kakvu brigu o ljudskim djelima ne mogu smatrati Božjim podanicima. S jedne strane, neživa tijela i nerazumska stvorenja „ne razumiju nikakve propise kao svoje“, dok, s druge strane, potonji „ne priznaju ni jednu riječ kao njegovu niti imaju nade u njegove nagrade niti strahuju od njegovih prijetnji“ (Hobbes, 2004: 238).

Bog komunicira s čovjekom i proglašava mu svoje zakone na tri načina: naložima prirodnog razuma, otkrovenjem i glasom onih ljudi kojima putem čuda osigurava povjerenje kod ostalih (Hobbes, 2004: 238). Razlikovanjem dvije vrste riječi, umne i proročke,

„Bogu se može pripisati dvovrsno kraljevstvo, *prirodno* i *proročko*: prirodno, tamo gdje on vlada nad onoliko ljudi koliko ih priznaje

njegovo providenje po prirodnim naložima ispravnog razuma, a proročko tamo gdje, izabравši za svoje podanike jedan poseban narod (Židove), vlada nad njima i samo nad njima, i to ne samo putem prirodnog razuma, već i putem pozitivnih zakona, koje im je dao kroz usta svojih svetih proroka“ (Hobbes, 2004: 238).

S XXXII. poglavljem, *O načelima kršćanske politike*, Hobbes započinje treći dio *Levijatana*, *O kršćanskoj državi*. Ovaj treći dio *Levijatana* započinje s najavom o obradi naravi i prava kršćanske države i podsjetnikom autora da se kršćanska država uz razum oslanja i na proročku riječ. U prethodnom dijelu *Levijatana* Hobbes percipira razum kao ključnu komponentu izgradnje organizirane političke zajednice ili države. Međutim, razum ima važnu ulogu i u trećem djelu, odnosno, u kršćanskoj državi budući da su razum i Božja riječ u suštini jednoglasni i u potpunoj harmoniji. Naime, upravo je razum taj pomoću kojeg pojedinac otkriva Božju objavu i Božju riječ. Hobbes dalje objašnjava da

„Premda je u Božjoj riječi mnogo toga iznad razuma, to jest onoga što se prirodnim razumom ne može ni dokazati ni opovrgnuti, ništa mu ipak nije suprotno. Ako pak tako izgleda, greška je ili u našem nespretnom tumačenju ili u pogrešnom rasuđivanju“ (Hobbes, 2004: 247).

Pojedinac doista otkriva Božju objavu i Božju riječ putem razuma, ali samo fragmente istih, jer je onaj drugi dio sadržan u proročkoj riječi koja se ne može dokučiti isključivo pomoću razuma. Božja objava u Bibliji ne proturječi otkrićima razuma, jer iako postoje neke stvari koje nadilaze razum, one ga ne dovode u pitanje te on ne gubi svoj legitimitet. Tako, budući da nije dovoljno slijediti isključivo prirodne zakone koji doista jesu Božja objava, pojedinci moraju utvrditi i druge Božje objave posredstvom proročke riječi. Hobbes ovdje postavlja pitanje „kako, dakle, može onaj kome Bog nikad nije obznanio svoju volju neposredno (osim putem prirodnog razuma) znati kada mora poslušati, a kad ne, njegovu riječ, poslanu po onome tko tvrdi da je prorok“ (Hobbes, 2004: 249)? Kako pojedinac može diferencirati istinskog od lažnog proroka kada je „od četiri stotine proroka, od kojih je kralj Izraela tražio savjet u vezi s ratom koji je poveo na RamotGilead, samo Mihej bio istinski“ (Hobbes, 2004: 249). Odgovor na koji Hobbes usmjerava svoje čitatelje je da se takva diferencijacija može utvrditi jedino putem razuma.

„Ako jedan prorok obmanjuje drugog, po čemu se drugom može izvjesno spoznati Božja volja osim putem razuma“ (Hobbes, 2004: 249)?

Navedeni citat stoji kao potkrepljenje tezi da razum doista otkriva Božju objavu i riječ. Racionalni zaključak pojedinaca po prirodnim zakonima u skladu je s moralnim imperativima ili univerzalnim zakonima koje je Bog namijenio čovječanstvu. Pritom je važno naglasiti da iako je Bog pojedincu dao mnogo toga što se može spoznati putem razuma, njegovi darovi čovječanstvu su mnogobrojni i stoga nadilaze ono što nam je dostupno isključivo putem razuma. Iz tog razloga, Hobbes čitateljima otkriva „dva znaka po kojima se zajedno, a ne zasebno, prepoznaje prorok: jedan je izvođenje čudesa, a drugi poučavanje samo one vjere

koja je već uspostavljena. Zasebno, nijedan znak nije dovoljan“ (Hobbes, 2004: 249). U nastavku kako paragrafa, tako i poglavlja jasno dolazi do izražaja autorovo stajalište da je Sveto pismo jedina legitimna osnova za razumijevanje proročke riječi, jer

„budući da sada čuda prestaju, nama nije preostao ni jedan znak po kojem bismo priznali ta navodna otkrovenja i nadahnuća privatnih ljudi niti obaveza da uopće poslušamo bilo koje daljnje učenje nego ono što je suglasno sa Svetim pismom, koje još od doba našeg Spasitelja nadomješta i dostatno nadoknađuje nedostatak svih drugih proročanstva, i iz kojega se mudrim i učenim tumačenjem lako mogu izvesti sva pravila i propisi nužni za poznavanje naše dužnosti kako prema Bogu tako i prema čovjeku, i to bez zanosa i natprirodnog nadahnuća“ (Hobbes, 2004: 251).

Dakle, prilikom utvrđivanja što je uistinu Božja riječ a što nije, pojedincima prvenstveno preostaje da se oslone na svoj vlastiti razum. Razum je instrument pomoću kojeg pojedinac spoznaje prirodne zakone, odnosno, Božju objavu. Slijedom iste logike, jedini autoritet koji može pouzdano utvrditi značenje i smisao Svetog pisma ili Biblije je suveren. Hobbes pritom ne odbacuje obvezu pokoravanja i poslušnosti Bogu međutim, „pitanje se ne tiče poslušnosti Bogu, već *kada* i *što* je Bog rekao“ (Hobbes, 2004: 252). Obični podanici koji nemaju natprirodno otkrovenje mogu saznati kada i što je rekao Bog jedino putem prirodnog razuma. Budući da prirodni razum nalaže poslušnost suverenu u svrhu postizanja mira i sigurnosti, neupitno je potrebna jedna javna vlast koja će svojim autoritetom i legitimitetom obvezati sve pojedince na sve ono što je potrebno za mir i sigurnost. Sukladno tome, razum sam obvezuje na podvrgavanje suverenu prilikom prosuđivanja zakonitosti biblijske objave. Tako Biblija postaje obvezujuća ukoliko suveren odredi da će biblijski tekst učiniti zakonom. Drugim riječima, legitimitet Bibliji ne daje Bog, već ovozemaljski suveren.

„To, naime, ne mogu znati podanici koji posjeduju natprirodno otkrovenje samo po prirodnom razumu koji ih, radi stjecanja mira i pravde, navodi da slušaju vlast svojih država, to jest svojih zakonitih vladara“ (Hobbes, 2004: 252).

Drugim riječima, otkriće prirodnih zakona putem razuma u skladu je s Božjom objavom u Svetom pismu, a sva duhovna vlast na zemlji proizlazi iz svjetovne. Daljnje razlaganje ove teze obilježeno je specifičnim Hobbesovim određenjem kraljevstva Božjeg:

„*Kraljevstvo Božje* se u spisima duhovnika, a napose u govorima i raspravama o predanosti, najčešće poima kao vječita sreća u najvišim nebesima nakon ovoga života; to se također naziva i kraljevstvom slave, a ponekad posvećenjem (u zalag onog blaženstva koje naziva kraljevstvom milosti), no, nikad se ne shvaća kao monarhija, to jest, kao vrhovna vlast Božja nad bilo kakvim podanicima, stečena njihovim pristankom, što je pravo značenje kraljevstva“ (Hobbes, 2004: 269).

Dakle, autor odbacuje pretpostavku o Kraljevstvu Božjem kao isključivo vječnom životu prožetom jednako tako vječnom srećom. Umjesto toga, Kraljevstvo Božje je kraljevstvo u istinskom smislu te riječi: suverena vlast Boga nad izabranim narodom kojim vlada na temelju njihova pristanka iskazanog putem društvenog sporazuma. Tako je Kraljevstvo Božje zapravo njegova građanska vlast nad izabranim narodom putem ugovora (Hobbes, 2004: 271). Kraljevstvo Božje svoje porijeklo vuče iz sporazuma s Abrahamom. Tada je stvoreno istinsko kraljevstvo u kojem je Bog vladao jezikom, odnosno, riječju na temelju pristanka. Riječ je održavi po uspostavi⁵ koja je nastala putem sporazuma između Boga i Abrahama kao predstavnika svih pripadnika židovskog naroda nad kojima je Abraham vladao. Navedeni sporazum je izvor legitimnosti na osnovu kojeg Bog postaje suveren židovskoga naroda koji nad njima vlada kao monarh. S obzirom na navedeno, metaforičko shvaćanje Kraljevstva Božjeg pogrešno je (Hobbes, 2004: 273). Židovski narod bio je obvezan prihvatiti Abrahama kao proroka koji komunicira s Bogom unatoč tome što se nije moglo točno utvrditi je li Abraham doista prorok ili nije. Njihova obveza na poslušnost Abrahamu bila je utemeljena isključivo u činjenici njegovog statusa kao suverena. Dakle, s jedne strane, židovski narod nije mogao pouzdano znati je li Abraham doista prorok i da li on doista komunicira s Bogom, no s druge strane, nisu imali izbora ne vjerovati mu, budući da je Abraham njihov zakoniti suveren. Drugim riječima, obveza poslušnosti ne leži u tituli proroka, već u tituli suverena. Nitko se nije imao pravo suprotstaviti Abrahamovim zakonima, i on je jedini imao pravo utvrditi što je istinska Božja riječ.

„Gledati u njih i motriti u njima čudesno djelo Božje i učiti se strahu od njega, to je dopušteno; no, tumačiti ih, to jest zabadati u ono što je Bog rekao onome koga je odabrao da vlada pod njime i činiti sebe same sućem o tome vlada li on onako kako mu je Bog zapovjedio ili ne, znači prijeći granice koje nam je Bog postavio i drsko gledati u Boga“ (Hobbes, 2004: 311).

Kraljevstvo Božje kao građanska vlast nad izabranim narodom putem ugovora opstalo je Mojsijevomobnovom toga ugovora u podnožju gore Sinaj (Hobbes, 2004: 271). Međutim, Mojsije nije bio u istoj poziciji kao Abraham, budući da nije obnašao dužnost suverena kada ga je Bog odabrao za svoga namjesnika. Iz tog razloga oni „nisu bili obvezni uzimati bilo što kao Božji zakon što je on iznosio pred njih u Božje ime“ (Hobbes, 2004: 309). Mojsije tako nije stekao legitimitet na osnovu toga što je bio prorok, već na temelju pristanka židovskog naroda da ga postave za suverena Izraelaca. Iz njihova pristanka Mojsiju uslijedila je i obveza na poslušnost Mojsiju kao suverenu Židova pod Bogom (Hobbes, 2004: 310). Drugim riječima, Hobbes čitatelje neosporno navodi na zaključak da je temelj sve svjetovne i duhovne vlasti na zemlji pristanak onih nad kojima se vlada.

„Stoga njegova vlast, kao i vlast svih drugih vladara, mora biti utemeljena na pristanku naroda i obećanju da će ga slušati. Tako je i bilo, jer (Izl. 20. 18,19): *sav je puk bio svjedok grmljavine i sijevanja,*

⁵Hobbes razlikuje državu po uspostavi i državu po stečevini. Država po stečevini razlikuje se od države po uspostavi utoliko“ što ljudi koji biraju svoje suverene to čine iz straha jedni od drugih, a ne izstraha od onoga koga postavljaju, dok se u ovom slučaju podčinjavaju onome koga se boje“ (Hobbes, 2004:139).

svi čuše zvuk trube i vidješe kako se brdo dimi: gledali su i tresli se i stajali podalje. Onda rekoše Mojsiju: Ti nam govori a mi ćemo slušati. Neka nam Bog ne govori da ne pomremo! U tome je sadržano njihovo obećanje na poslušnost; to je ono čime su se obavezalislušati što god im on bude predao kao Božju zapovijed“ (Hobbes, 2004: 310).

Svatko tko u kršćanskoj državi obnaša dužnost suverena ima neporecivo i ekskluzivno pravo tumačiti Božju riječ: „otuda, što se tiče Starog zavjeta, možemo zaključiti da, tko god je među Židovima imao vrhovnu vlast nad državom, taj isti je imao također i najvišu vlast u stvarima izvanjskog bogoštovanja, i predstavljao je Božju osobu, to jest osobu Boga Oca“ (Hobbes, 2004: 316). Mojsijeva vlast nad židovskim narodom nije proizlazila iz Mojsijeva sporazuma s Bogom putem kojeg je stekao titulu proroka, već iz pristanka Izraelaca. Slijedom iste logike, Abraham je pravo zapovijedanja Izraelcima crpio iz svog statusa suverena. Drugim riječima, osnova suverene vlasti ne potječe od Boga, već od ljudi, odnosno, naroda. Mojsiju je narod svojevolutno dao pristanak bez kojeg on ne bi mogao implementirati Božju riječ u formi građanskog zakona.

„Odatle možemo zaključiti: tko god da u nekoj kršćanskoj državi ima Mojsijevo mjesto, taj je jedini glasnik Boga i tumač njegovih zapovijedi. Prema tome, nitko u tumačenju Svetog pisma ne smije ići dalje od granica koje postavi njegov vrhovni vladar. Jer, sveti Spisi su, budući da Bog sada govori kroz njih, gora Sinaj, a njegove granice su zakonionih koji predstavljaju Božju osobu na zemlji“ (Hobbes, 2004: 311).

Kraljevstvo Božje nastalo je s Abrahamom a završava u vrijeme suca i proroka Samuela, „Božjeg zastupnika na zemlji (Hobbes, 2004: 313). Židovski narod odlučio je da više ne želi Boga za svog suverena, već ljudskog suverena po uzoru na ostale narode. Svoju odluku implementirali su postavljanjem Šaula za prvog izraelskog kralja. Sam Bog se složio i dao pristanak ovakvom razvoju događaja.

„Naime, kad su rekli Samuelu (1 Sam. 8.5): *Postavi nam kralja da nam vlada kao što je to kod svih naroda*, oni su time naznačili da više ne žele da se njima vlada po zapovijedima koje im naredi svećenik u Božje ime, već netko tko će im zapovijedati na isti način na koji se zapovijedalo svim drugim narodima; dosljedno tome, svrgavajući vrhovnog svećenika s kraljevske vlasti, svrgli su i onu posebnu vladavinu Boga. Pa ipak, Bog se složio s time govoreći Samuelu (7. Redak): *Poslušaj glas naroda u svemu što od tebe traže, jer nisu odbacili tebe, nego su odbacili mene, ne želeći da ja kraljujem nad njima*“ (Hobbes, 2004: 313).

Hobbes svojim argumentima želi dokazati da je svaka država nastala na temelju pristanka onih nad kojima se vlada, odnosno, temeljem društvenog sporazuma. Evidentno je da ovdje ubraja i one države u kojima Bog obnaša ulogu suverena. Tako je i Kraljevstvo Božje nastalo aktom autorizacije, odnosno, političko-pravnim aktom gdje Abraham u ime židovskog naroda

sklapa društveni sporazum s Bogom. Bog je navedenim aktom postao istinski suveren koji vlada putem riječi i to tek nakon što mu je židovski narod za to dao svoj pristanak. Svojom tezom o Kraljevstvu Božjem Hobbes zapravo nastoji delegitimirati crkvu koja se proglašava njegovim sljedbenikom. Dokazujući da je Kraljevstvo Božje nestalo nakon Samuela, zaključio je da se katolička crkva ne može proglasiti kao njegova sljedbenica, a tako niti steći pravo upravljanja nad svim kršćanima. Umjesto toga, u XXXIX. poglavlju ili *O značenju riječi crkva u Svetom pismu*, Hobbes daje definiciju crkve:

„CRKVA je skupina ljudi koji ispovijedaju kršćansku vjeru, ujedinjeni u osobi jednog vrhovnog vladara, na čiju se zapovijed moraju okupljati, a bez čije ovlasti se ne smiju okupljati“ (Hobbes, 2004: 306).

Hobbes odbacuje ideju opće crkve prema kojoj su svi kršćani obavezni na poslušnost. Autor svoju pažnju usmjerava na shvaćanje crkve kao jedne osobe. Naime, kada bi se na crkvu doista gledalo kao na jednu osobu, tada bi bilo logično tvrditi da ona raspolaže određenom voljom. Drugim riječima, Hobbes na crkvu gleda kao na političko tijelo koje raspolaže voljom i tako može zapovijedati onima koji su se prethodno obvezali na poslušnost. Ideja o općoj crkvi, neovisnoj instanci i autoritetu koji dijeli legitimnu moć sa suverenom, unutar ili izvan političkog tijela za Hobbesa je posve iracionalna. Ukoliko dio podanika u državi ne podliježe vlasti i moći suverena, već nekom drugom autoritetu tada dolazi do građanskog rata, a posljedično i raspadu države i povratku u prirodno stanje.

Nadalje, sve što vodi u rat protivno je prirodnom zakonu te tako i Božjoj riječi. Vlast je, stoga nužno centralizirati u rukama jednog suverena u svrhu garancije mira i jedinstva političkog tijela. Logično slijedi već utvrđeni zaključak da je u Hobbesovoj političkoj teoriji svjetovni vladar ujedno i obnašatelj funkcije duhovnog poglavara. Budući da je crkva jedinstvena osoba koja ima volju i tako umije zapovijedati i budući da poglavari te crkve ne može biti nitko drugi doli suveren, kršćanska država i crkva su „jedno te isto“ (Hobbes, 2004: 307).

„Otud je Crkva koja može zapovijedati, suditi, oslobađati, proklinjati ili vršiti bilo koji drugi čin istovjetna s građanskom državom koja se sastoji od kršćana i zove se *građanskom državom*, zbog toga što su njezini podanici *ljudi*, a *Crkvom* zato što su njezini podanici *kršćani*. *Svjetovna* i *duhovna* vladavina samo su dvije riječi unesene u svijet zato da ljudi vide dvostruko i da griješe prema svome *zakonitom vladaru*. Istina je da tijela vjernika nakon uskrsnuća neće biti samo duhovna, nego i vječna, ali u ovome životu ona su gruba i kvarljiva. Zbog toga ne postoji u ovome životu ni jedna druga vladavina ni države ni religije osim svjetovne, niti je bilo kojem podaniku dopušteno naučavanje bilo koje doktrine čije naučavanje zabrani vladar i nad državom i nad vjerom. Vladar ipak mora biti jedan, inače će nužno uslijediti stranke i građanski rat u državi između *Crkve* i *Države*, između *duhovnjaka* i *svjetovnjaka*, između *mača pravde* i *štita vjere*, i (štoviše), rat u grudima svakog kršćanina, između *kršćanina* i *čovjeka*“ (Hobbes, 204: 307).

Na početku istog paragrafa, Hobbes nastoji delegitimirati ideju o općoj crkvi navodeći sljedeće:

„Odatle proizlazi također da na zemlji ne postoji takva opća crkva kojoj su svi kršćani obvezni na poslušnost, jer ne postoji ni jedna vlast na zemlju kojoj su podčinjene sve druge države“ (Hobbes, 2004: 307).

Kada bi doista postojala jedna opća crkva koja bi imala pravo obvezivati na poslušnost sve pripadnike kršćanske vjeroispovijesti tada bi navedeno upućivalo na zaključak da postoji i jedan suveren kojem su podložni svi ostali suvereni. Budući da je Hobbes jasno odbacio takvu mogućnost, ideja o općoj crkvi također ne može opstati. Umjesto toga postoje partikularne crkve u kojima upravljačku dužnost obnašaju suvereni zasebnih država. Razlika između crkve i države ne postoji, riječ je o istoj osobi koja se zove *Crkva* kada se njezini podanici promatraju kao vjernici, a *Država* kada se promatraju kao podanici. S obzirom na činjenicu o istovjetnosti ljudi i vjernika te crkve i države, tom osobom upravlja ista osoba ili suveren. Suveren regulira i upravlja religijom u onoj mjeri u kojoj je potrebno da se očuva mir. Ima pravo zahtijevati bespogovorno podvrgavanje podanika svojim zapovijedima u vanjskim manifestacijama religijskog vjerovanja, budući da djeluje za dobrobit građana, odnosno, u službi uspostave mira i sigurnosti. Iz tog razloga, Hobbes jedinstvo duhovne i svjetovne vlasti legitimira razumom.

U XLI.poglavlju *O službi našeg blagoslovljenog Spasitelja*, Hobbes se osvrnuo na ulogu Isusa Krista, blagoslovljenog Spasitelja glavnog aktera *svijeta koji će biti* (Hobbes, 2004: 304). Funkcija njegova prva dolaska je obnova ugovora o kraljevstvu Božjem, odnosno, da vrati Bogu kraljevstvo putem novog ugovora. Ono je već pripadalo Bogu po starome ugovoru sve dopobune Izraelaca i postavljanja Šaula na vlast (Hobbes, 2004: 318). Da bi doista postigao obnovu ugovora i tako ispunio svoju zadaću, Krist je morao propovijedati da je on *Mesija*, odnosno kralj kojega su obećali proroci i koji će se žrtvovati za grijeha onih koji će se podčiniti putem vjere (Hobbes, 2004: 318).

U Svetom pismu tako Hobbes nalazi tri dijela njegove službe: prva je služba *Iskupitelja* ili *Spasitelja*, druga *pastira*, *savjetnika* ili *učitelja*, odnosno, služba proroka poslanog od Boga da obrati one koje je Bog izabrao za spasenje; treća je služba *vječnog kralja* ali pod vlašću njegova Oca (Hobbes, 2004: 316). Prvu službu, službu iskupitelja Krist je izvršio preuzimajući na sebe grijeha čovječanstva. Žrtvovao je samoga sebe za spas drugih te je Bog tu žrtvu prihvatio aktom milosti i svjesnim saznanjem da Kristova žrtva ne može biti pravedna.

„Nije riječ o tome da smrt jednog čovjeka, premda bio i bezgrešan, može dati naknadu za prijestupe svih ljudi pred strogošću pravde, nego pred milošću Boga koji je zapovjedio takvu žrtvu za grijeha kakvu se udostojio prihvatiti u svojoj milosti“ (Hobbes, 2004: 317).

Isus Krist, dakle potiče na poslušnost građana postojećoj vlasti, on u službi iskupitelja ne vlada kao kralj, budući da njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta (Hobbes, 2004: 317). Krist po prvom dolasku obnavlja samo savez između Boga i židovskoga naroda koji je

raskinut predajom vrhovne vlasti Šaulu. Njegovo kraljevstvo bit će uspostavljeno tek po drugom dolasku.

Kristova služba učitelja sastojala se od uvjeravanja i pripremanja ljudi na život koji će ih učiniti dostojnima besmrtnosti koju će uživati vjernici u doba njegova ponovnog dolaska i uspostave njegova kraljevstva (Hobbes, 2004: 319). Vrijeme Kristova učenja je predznak kraljevstva Božjeg i naziva se *ponovnim rođenjem* (Hobbes, 2004: 319). Pritom je važno napomenuti da:

„Do tada, dakle, Krist nije učinio niti naučavao ništa što bi težilo umanjivanju građanskih prava Židova ili Cezara. Naime, u pogledu države kakvu su tada imali Židovi, kako oni koji su držali zakone među njima tako i oni nad kojima se vladalo, svi su oni očekivali Mesiju i kraljevstvo Božje, a to ne bi mogli činiti da su ga zabranjivali njihovi zakoni, kad je došao da se pokaže i izjasni. Budući, dakle, da nije činio ništa drugo nego s propovijedima i čudesima hodao naokolo da dokaže da je on bio Mesija, nije time činio ništa protiv njihovih zakona“ (Hobbes, 2004: 319).

Drugim riječima, Krist podučava na poslušnost postojećim suverenima, stoga je neposlušnost spram svjetovnih vladara suprotna njegovom učenju. Dakle, Hobbes jasno naznačuje da postojeći suvereni i dalje uživaju duhovnu i svjetovnu vlast. Dužnost poslušnosti svjetovnim vladarima bila je na snazi čak i u vrijeme Krista, štoviše i sam Krist je zagovarao takvo stanje stvari. Navedeni zaključak je krucijalan u Hobbesovoj znanosti o politici budući da spoj duhovne i svjetovne vlasti u jednoj osobi delegitimira svaki religijski pokušaj svrgavanja svjetovne vlasti. Potvrdu o jedinstvu duhovnog i svjetovnog vladara Hobbes izvodi iz Starog zavjeta.

Treći dio njegove službe sastoji se u tome da bude kralj izabranog naroda, pod svojim Ocem (Hobbes, 2004: 319). Duhovna i svjetovna vlast ostat će ujedinjene u rukama svjetovnog vladara, Isusa Krista, koji će preuzeti ulogu suverena po svome drugom dolasku. Njegova vladavina uspostaviti će se putem ugovora koji njegovi budući podanici sklapaju s njime činom krštenja. Hobbes, dakle i u Kristovom slučaju odbacuje mogućnost vlasti bez pristanka ili odgovarajućeg ugovora.

„A tada će on biti kralj, i to ne samo kao Bog, jer u tom smislu on već jest kralj i uvijek će biti kralj sve zemlje snagom svoje svemoći, nego, također, posebno kralj svojih izabranika po ugovoru koji sklope s njime putem krštenja“ (Hobbes, 2017: 320).

Kristovim primjerom Hobbes se poslužio i u XLII. poglavlju naziva *O crkvenoj vlasti*. Najveća važnost ovoga poglavlja sadržana je u dvije Hobbesove teze. Prva teza govori o Božjoj odluci da za sobom ne ostavi nikakvu prinudnu vlast, već ovlast podučavanja isključivo riječju. Druga teza obuhvaća Hobbesov zaključak o apostolima kao primarno učiteljima, a ne zapovjednicima. Shodno tome, njihovi propisi nisu zakoni, već samo korisni savjeti.

„Sva će ta rasprava biti uzaludna, ako se pokaže, prvo da im naš spasitelj nije ostavio nikakvu prinudnu vlast, već samo ovlast da proglašavaju kraljevstvo Kristovo i uvjeravaju ljude da mu se podčinjavaju i da propisima i dobrim savjetima poučavaju one koji se podvrgnu o tome što moraju činiti da bi bili primljeni u kraljevstvo Božje, kad ono dođe, i, drugo, da su naši apostoli i drugi službenici samo naši učitelji, a ne i naši zapovjednici, te da njihovi propisi nisu zakoni, već samo korisni savjeti“ (Hobbes, 2004: 325).

Argumente za svoje teze Hobbes pronalazi u Kristovom primjeru koji nije niti vršio prinudnu vlast za vrijeme svoga boravka na Zemlji niti uveo nijedan novi zakon. Štoviše, sam Isus poticao je na podčinjavanje i poslušnost postojećim zakonima. Svoje teze Hobbes argumentira pomoću šest dokaza.

Prvi dokaz Hobbes izvodi iz vlasti samoga Krista (Hobbes, 2004: 325). Naime, Isus Krist nije uživao suverenu vlast, stoga niti njegovi nasljednici ne mogu biti suvereni. Drugim riječima, „ni njegovi službenici (osim ako nisu kraljevi) ne mogu zahtijevati poslušnost u njegovo ime. Naime, ako najviši kralj ne posjeduje kraljevsku moć na ovome svijetu, po kojoj se to ovlasti smije zahtijevati poslušnost prema njegovu službeniku“ (Hobbes, 2004: 325)?

Svrha prvog Kristovog dolaska bila je obnavljanje ugovora o kraljevstvu Božjem i nagovaranje Izraelaca da taj ugovor i prihvate (Hobbes, 2004: 318). Dakle, period od prvog do drugog Kristova dolaska nije period njegove vladavine, već period u kojem sa svojim sljedbenicima kao učitelj navješćuje ponovnu uspostavu kraljevstva okončanog postavljenjem Šaula za kralja Izraelaca. Iz tog razloga „vrijeme između Isusova uznesenja i sveopćeg uskrsnuća ne naziva se vladavinom, već ponovnim rođenjem, to jest pripremom čovjeka za drugi i slavni dolazak Kristov na Sudnji dan“ (Hobbes, 2004: 325). Shodno tome, može se reći da Hobbes drugi dokaz za svoje teze izvodi iz imena ponovnog rođenja (Hobbes, 2004: 325).

Treći dokaz proizlazi iz usporedbe s ribarenjem (Hobbes, 2004: 325). Naime, ljude se ne može pridobiti na poslušnost silom. Umjesto sile Krist je zagovarao moć uvjeravanja. Hobbes objašnjava kako Krist „ne kaže svojim apostolima da će ih učiniti Nimrodima, *lovcima ljudi*, već *ribarima*“ (Hobbes, 2004: 325).

Za potrebe četvrtog dokaza, Hobbes citira svetog Pavla koji navodi sljedeće: „*Mi nismo gospodari nad vašom vjerom, već samo pomagači u vašoj radosti*“ (Hobbes, 2004: 326). Ono na što Hobbes želi skrenuti pozornost čitateljima je percepcija vjere kao privilegije, kao dara od samoga Boga koji proizlazi isključivo iz njegove volje i milosti. Vjerovanje u Boga i Isusa Krista „ne stoji ni u kakvom odnosu s prinudom ili zapovijedi niti ovisi o njima, već samo o izvjesnosti ili vjerojatnosti dokaza izvedenih iz razuma ili nečega u što ljudi već vjeruju. Otuda, Kristovi službenici nemaju po toj osnovi nikakvu vlast da kazne bilo koga za to što ne vjeruje ili proturječi onome što oni kazuju“ (Hobbes, 2004: 326). Hobbes ovdje ne propušta priliku da na temelju navedenog dokaza učvrsti svoje stajalište o homogenosti duhovne i svjetovne vlasti te u daljnjem tekstu tvrdi da bi Kristovi službenici mogli zakonito kažnjavati svako proturječenje sa svojim zakonima, kakvi god da oni jesu, ukoliko imaju vrhovnu

građansku vlast po političkoj uspostavi (Hobbes, 2004: 326). Tada bi se Kristovi i Božji zakoni mogli implementirati nad podređenim narodom budući da bi u tom slučaju slovíli kao građanski zakoni. Četvrti dokaz Hobbes tako izvodi iz same naravi vjere (Hobbes, 2004: 325).

Argumentacija za peti dokaz proizlazi iz ovlasti koju je Krist ostavio građanskim vladarima (Hobbes, 2004: 326). Ovlasti svjetovnih suverena ne dokidaju se budući da oni traže poštivanje i pokoravanje građanskim zakonima. Građanski zakoni potječu od prirodnih zakona ili zakona od Boga. Poslušnost spram navedenih zakona potječe iz trećeg prirodnog zakona „*da ljudi izvršavaju učinjene sporazume*“ (Hobbes, 2004: 103). Dakle sam Bog traži da se pokoravamo suverenoj, svjetovnoj vlasti. On posredstvom svojih zakona nastoji zaštititi pojedince te im pomoći u očuvanju vlastita života. Upravo iz tog razloga navodi na osnivanje organizirane političke zajednice ili jedinog jamstva sigurnosti. Bog upućuje sve podanike na pokoravanje suverenoj vlasti i poštivanje učinjenih sporazuma za njihovo vlastito dobro. U suprotnom bi tražio svrgavanje postojeće države i uspostave njegovog Kraljevstva na zemlji. Hobbes i u ovoj prilici citira svetog Pavla: „*Robovi, pokoravajte se u svemu svojim zemaljskim gospodarima, ne naoko kao oni koji se ljudima žele svidjeti, već iskrena srca, bojeći se Gospodina*“ (Hobbes, 2004: 326).

Temeljni argument za šesti dokaz je zabrana vlasti svećenstva nad ljudima ali i nad crkvom kao zajednicom vjernika (Hobbes, 2004: 329). Ovaj argument sastoji se od četiri sljedeća elementa ili zadaće svećenstva: propovijedanje ili naviještanje dolaska kraljevstva Božjeg s drugim dolaskom Isusa Krista na zemlju, poučavanje o ispravnom životu koji je ključ ulaska u onaj vječni život, pokrštavanje ili ponovno rođenje pojedinca kao vjernika i Božjeg podanika te otpuštanje i ostavljanje grijeha (Hobbes, 2004: 329-330).

Iz navedenih dokaza i pripadajućih im argumentima, Hobbes zaključuje da svećenstvo mimo suverena ne uživa pravo donošenja zakona. Također ne može regulirati izvanjsko djelovanje podanika u nekoj državi, budući da je za takvu radnju uvijek potreban suveren. Uloga suverene vlasti tako je ključna u svjetovnim pitanjima ali i u pitanjima vjere što ulogu svećenstva znatno sužava i ograničava na isključivo savjetodavnu. Nadalje, Bog iz svoje milosti upućuje građane da se pridržavaju postojećih građanskih zakona i pokoravaju suverenoj vlasti. Naime, Božji zakoni nisu ništa doli građanski zakoni u organiziranoj političkoj zajednici ili državi. To su njegovi naputci ljudima namijenjeni njihovoj zaštiti od nasilja i svih ostalih užasa prirodnog stanja. Poštivanjem građanskih zakona čuva se državno jedinstvo, dok njihovo nepoštivanje vodi u građanski rat, svrgavanje vlasti i posljedično, povratku u prirodno stanje. Bog svojim, odnosno, građanskim zakonima smjera zaštititi pojedince na najbolji mogući način prije Kristova drugog dolaska na zemlju. Prije njegova dolaska, građanski zakoni su jedino sredstvo zaštite ljudi od povratka u prirodno stanje. Utoliko su Božji zakoni s namjerom građanski, jer kada nebi bili građanski ne bi bili niti dostatni za zaštitu, budući da građanski zakoni predviđaju određene kazne za prekršitelje što nije slučaj s prirodnim zakonima u prirodnom stanju. Za ovakvo razumijevanje prirodnih zakona, odnosno, razumijevanje prirodnih zakona kao moralnih imperativa, ključan je prethodno spomenuti citat svetoga Pavla:

„Robovi pokoravajte se u svemu svojim zemaljskim gospodarim , ne naoko kao oni koji se ljudima žele svidjeti, već iskrena srca, bojeći se Gospodina“ (Hobbes, 2004: 326).

Ovdje Hobbes koristi Stari zavjet kako bi Božjom kaznom zastrašio one koji ne slijede suverena i odbacuju građanski zakon. Odbacivanje građanskog zakona neposredno vodi do njegova kršenja ili nepravde prema ostalim građanima, budući da ih se dovodi u vrlo nepovoljnu situaciju izvjesnog povratka u prirodno stanje. Aktom čiste milosti Bog poziva na pokoravanje zemaljskom gospodaru u svrhu okončanja nasilja, nepravde i ljudskih gubitaka. Na tragu ove logike Hobbes u XLIII. poglavlju, *Što je potrebno za primanje u kraljevstvo nebesko*, navodi da je za spas duše potrebno posjedovati vrlinu vjere u Krista i poslušnosti prema zakonu (Hobbes, 2004: 383).

Vjera u Isusa Krista je istovjetna vjeri u drugi svijet, svijet kraljevstva Božjeg kojeg će Krist uspostaviti svojim drugim dolaskom na zemlju. Poslušnost prema zakonu uvijek je nepotpuna budući da je čovjek grešno biće koje ne može u potpunosti ispunjavati Božje, odnosno, građanske zakone. Međutim, Bog nagrađuje i namjeru poslušnosti i spremnost izvršavanja Božjih zapovijedi „jer kad bi Bog tražio savršenu nevinost, ni jedno tijelo ne bi bilo spašeno“ (Hobbes, 2004: 383). Poslušnost prema zakonu neophodna je vrlina potrebna za spas duše jer bi u protivnom svojim neposluhom ugrozili kako sigurnost države tako i njezinih građana. Rezultat neposluha, stoga bi bio povratak u prirodno stanje i gubitak mnogih ljudskih života. Duša onoga čiji je neposluh doveo do ljudskih stradavanja nikada ne bi mogla biti kako potpuna tako niti čista. Svjestan ovakvog rasplesa događaja, sam Bog zahtjeva poslušnost spram suverena. Drugim riječima, kada slušamo suverena, slušamo i Boga, budući da suverenova vladavina počiva na Božjim zakonima koji se u organiziranoj političkoj zajednici ili državi nazivaju građanski zakoni. Moglo bi se reći da je upravo iz tog razloga Hobbes tvrdio da sva duhovna vlast na zemlji potječe iz svjetovne. Na ovome zaključku počiva tumačenje Hobbesova shvaćanja prirodnih zakona kao moralnih imperativa.

Shvaćanje prirodnih zakona kao moralnih imperativa proizlazi iz takozvane „Taylorove teze“ iz 1938. godine. Naime, riječ je o odvažnoj tezi poznatog britanskog filozofa Alfreda Edwarda Taylora koji tvrdi da je Hobbesova etička teorija logički neovisna o egoističnoj psihologiji, odnosno, da je strogo deontološka (Brown, 1965: 31). Ova etička dimenzija ili stroga deontologija upućuje na zaključak da je Hobbesov pojam političke obveze zapravo istovjetan pojmu moralne obveze. Izvršenje političke dužnosti ili obveze poklapa se s osobnim interesom podanika. No, vlastiti interes nije izvor obveze. Učiniti nešto zato što nam je to dužnost je čisti deontološki pristup koji implicira neovisnost moralnih radnji od njezinih posljedica. Taylor smatra da je kombinacija nestabilnosti, straha i velikih ljudskih gubitaka engleskog građanskog rata uslijed kojeg Hobbes objavljuje *Levijatan*, uvelike utjecala na njegov pristup etičkoj filozofiji. Iz navedenog razloga, potkrijepljenje za svoju tezu Taylor izvodi iz djela *De Cive* i tako pomiče pozornost s *Levijatana* (Taylor, 1965: 35). Porijeklo Hobbesove političke filozofije Taylor izvodi iz imperativnog karaktera prirodnih zakona.

Taylorova teza sadrži tri ključne odrednice. Prvenstveno ističe da je deontološki karakter moralnog imperativa osnova Hobbesove političke obaveze. Taylor tako naglašava da Hobbes

o prirodnim pravima uvijek govori kao o diktatima, odnosno, *dictamina*, a nikad kao o savjetima ili *consila*. Samim time implicira se imperativan karakter prirodnih zakona (Taylor, 1965: 40). Nadalje, upućuje na postojanje moralnog imperativa u prirodnom stanju, dakle i prije postojanja organizirane političke zajednice. Navedeni moralni imperativi u prirodnom stanju prisutni su u formi prirodnih zakona. U skladu sa strogo deontološkim karakterom Hobbesove političke jest teza da je i sam suveren baš poput svojih podanika podložan rigidnom zakonu moralne dužnosti ili obaveze (Taylor, 1965: 45). Suverenova je dužnost pravednost ili strogo poštivanje prirodnog zakona, što zapravo znači da njegove zapovijedi i zabrane uvijek trebaju počivati na pretpostavci o zajedničkom dobru društveno-političke zajednice (Taylor, 1965: 45). U posljednjoj odrednici Taylor navodi da su prirodni zakoni obvezujućii da svoj autoritet i legitimitet stječu kao Božje zapovijedi (Taylor, 1965: 49).

Taylor odbacuje teoriju takozvane egoistične psihologije, odnosno, shvaćanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima. Drugim riječima, protivi se stajalištu da bi se svaki pojedinac trebao neupitno pokoravati suverenu budući da u protivnom sam sebi radi štetu i poteškoće. Kako neposlušnost prirodnom zakonu vodi anarhiji, odnosno, povratku u prirodno stanje, svakome je u osobnome interesu pridržavati se zakona (Taylor, 1965: 36). Odbacujući osobni interes kao osnovu Hobbesove etičke teorije, Taylor čitatelje navodi na zaključak kako je razlog pokoravanja zakonu sama obaveza pojedinca. Osobni interes je ispunjavanje obaveza. Osobni interes i obaveza za Taylora su tako svojevrsni sinonimi (Taylor, 1965: 36).

Budući da je povreda zakona i sklopljenih ugovora čin bezakonja, pojedinac je obavezan na ulogu dobrog građanina. Učiniti nešto iz akta dužnosti je deontologija, odnosno, etička teorija koja zagovara neovisnost moralnih radnji od posljedica. Ova deontološka perspektiva uvelike odudara od Hobbesove egoistične psihologije budući da se temelji na obavezi ili dužnosti, a ne na osobnom interesu i strahu od smrti (Taylor, 1965: 37). Nadalje, Taylor smatra da polazište moralnog imperativa ne leži u aktu prenošenja individualnih prava pojedinaca na suverena u političkoj zajednici, već u prirodnim zakonima.

Svrha bezuvjetnog podčinjavanja suverenovim građanskim zakonima je ispunjenje moralne obaveze sadržane u prirodnom zakonu koja pojedinca drži odgovornima za pridržavanje prethodno sklopljenih ugovora. Organizirana politička zajednica tako ovisi o trećem prirodnom zakonu koji nalaže izvršavanje učinjenih sporazuma (Hobbes, 2004: 103). Prirodni zakoni su moralni zakoni koji uvijek dolaze u formi imperativa i diktiraju određenu dužnost ili obavezu. Taylor tako odbacuje shvaćanje Hobbesovih prirodnih zakona kao korisnih savjeta za prudencijalno ostvarenje osobnog interesa i inzistira na njihovom moralnom karakteru (Taylor, 1965: 40).

Obaveza na poslušnost suverenu ne potječe iz njegove moći kažnjavanja prekršitelja danih zakona, već iz samih prirodnih zakona koji potječu iz prirodnog stanja (Taylor, 1965: 55). Dakle, riječ je o kontinuiranoj moralnoj obavezi i prije postojanja organizirane političke zajednice ili države. Prirodni zakon je za razliku od građanskog vječan i nepromjenjiv (Taylor, 1965: 44). Ono što prirodni zakoni zapovijedaju nikada ne može biti protuzakonito, a ono što zabranjuju nikada ne može biti legalno (Taylor, 1965: 42). Drugim riječima, Taylor inzistira na prvenstvu prirodnih u odnosu na građanske zakone. Slijedom navedenog, suverena

ne odlikuje uloga zakonodavca, već interpretira otprije postojećih prirodnih zakona (Taylor, 1965: 43).

Taylor navodi da je za Hobbesa dobar građanin onaj koji slijedi i poštuje zakone suverena čak i u slučaju da navedeni nisu u cijelosti legitimni. Budući da je prenio svoja prava i obavezao se na poslušnost suverenu, pojedinac mora ostati dosljedan obećanoj poslušnosti te tako ispoštovati prethodno navedeni treći prirodni zakon o izvršavanju učinjenih sporazuma (Taylor, 1965: 55). Poslušnost suverenu istovjetna je ispunjenju dužnosti. Ukoliko je suverenova zapovijed grešna i nelegitimna, sav grijeh pada na suverena, odnosno, autora te zapovijedi koji će za to snositi posljedice pred Bogom (Taylor, 1965: 55).

Također valja naglasiti Taylorov zaključak da autor ili tvorac prirodnih zakona posve sigurno nije ovozemaljski, već onozemaljski suveren ili Bog. Naime, moralni imperativ osnova je moralne obaveze koja potječe iz prirodnih zakona prema kojima je i suveren subjekt propisanih dužnosti. Kako je i sam suveren nosioc određenih dužnosti potkrijepljenih prirodnim zakonima, on zasigurno nije njihov autor (Taylor, 1965: 49). Taylor smatra da su prirodni zakoni (koji potječu od Boga) teoremi do čije se spoznaje dolazi racionalnim promišljanjem (Taylor, 1965: 49).

Dakle, Taylorova teza zagovara moralni imperativ kao osnovu Hobbesove moralne i političke filozofije. Moralni imperativ temelji se na prirodnom zakonu te tako prethodi organiziranoj političkoj zajednici ili državi (Taylor, 1965: 55). Postojanje moralnog imperativa u formi prirodnog zakona u prirodnom stanju ističe deontološki karakter Hobbesove etičke doktrine. Iz navedenog proizlazi zaključak da je Hobbesova etička filozofija logički neovisna od egoističke psihologije.

Howard Warrender u djelu *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, interpretira prirodne zakone kao moralne zakone koji moralnu obvezu duguju svome božanskom porijeklu. Warrenderova cjelokupna interpretacija Hobbesove političke i filozofske misli usmjerena je prema prethodno navedenoj Taylorovoj tezi, koja Hobbesovu etičku teoriju strogo odvaja od egoistične psihologije i pripisuje joj deontološki karakter (Brown, 1965: 31). Suverenova dužnost je implementacija postojećih moralnih zakona uz bitnu napomenu kako je moralna obveza podanika prema prirodnim, odnosno, Božjim zakonima potpuno neovisna spram autoriteta suverena. Drugim riječima, obvezujući karakter prirodnih zakona u Warrendovoj interpretaciji ne legitimira se razumom, već Božjom riječi. Kohezivni element građanskog društva je strah od Božje moći, a ne strah od smrti, a pojedinac je obvezan pridržavati se prirodnih zakona i u prirodnom stanju i u organiziranoj političkoj zajednici. Pojedinac je prvenstveno odgovoran Bogu koji će suditi kako njegove radnje tako i namjere iz koje ta radnja proizlazi (Warrender, 1957: 69).

Slijedom Taylorove logike, Warrender u svome prethodno spomenutom djelu navodi da (prema Hobbesu) razlog zašto pojedinac *može* izvršiti svoju dužnost leži u njegovoj sposobnosti da tu radnju vidi kao instrument samoočuvanja, ali da odgovor na pitanje zašto bi *trebao* izvršiti tu dužnost potječe iz pojedinčeve obveze prema Bogu (Brown, 1965:32, cit.premaWarrender, 1957: 213).

Warrender zauzima stajalište da Hobbes daje prednost prirodnim zakonima koji dolaze od Boga u odnosu na građanske zakone koje donosi suveren. Suveren tako ne može građanskim zakonom nametnuti ono što prirodni zakon zabranjuje niti zabraniti ono što on nalaže (Warrender, 1957: 169). Svoj zaključak Warrender potkrepljuje sljedećim citatom:

„no budući da je prirodni zakon vječan, to povreda ugovora, nezahvalnost, drskost i sva druga nedjela, suprotna moralnim vrlinama, nikada ne mogu prestati biti grijesi“ (Hobbes, 2004: 198).

Suveren pruža službenu ili autentičnu interpretaciju diktata prirodnih zakona koja tvori kodeks javnih pravila i zapovijedi svim podanicima. Gledano iz ove perspektive, prirodni zakoni promatrani su kao ključne sastavnice građanskog zakona te sam Hobbes naglašava ovaj aspekt prirodnih zakona u društvu sljedećom konstatacijom:

„Zakoni prirode i građanski zakon sadržavaju se međusobno i istog su obujma“ (Hobbes, 2004: 182).

Međutim, građanski zakoni i suverenova autentična interpretacija prirodnih zakona ne pokrivaju cijelo zakonsko polje Hobbesove političke teorije. Tamo gdje se ove službene odredbe ne mogu primijeniti, pojedinac je dužan samostalno interpretirati prirodne zakone, pri čemu je odgovoran isključivo vlastitoj savjesti i Bogu (Warrender, 1957: 146).

Iz tog razloga, Warrender navodi dva različita stila interpretacije prirodnih zakona. Prvi stil interpretacije prirodnog zakona je takozvani „stari stil“, odnosno, osobna i samostalna interpretacija i primjena prirodnih zakona u svakodnevnom privatnom životu građana. Odgovornost za ovu vrstu interpretacije i njome potaknute radnje pojedinac duguje vlastitoj savjesti i Bogu. U ovom slučaju prirodni zakon djeluje jednako kao u prirodnom stanju uz bitnu razliku što povećana sigurnost u organiziranoj političkoj zajednici čini neke opasnosti manje izglednima. Prirodni zakon u ovom „starom stilu“ djeluje kada i gdje građanski zakon nije učinkovit. Najvažniji slučaj takve situacije je slučaj same političke dužnosti ili obaveze. Općenita dužnost pojedinca na poslušnost građanskom zakonu ne može sama po sebi potjecati od građanskog zakona, niti je „službena verzija“ prirodnog zakona. Navedena dužnost, stoga ovisi o nekom višem autoritetu (Warrender, 1957: 147). Taj viši autoritet je autoritet prirodnih zakona u samostalnoj interpretaciji svakog pojedinca te ne može potjecati iz niti jednog drugog izvora. Obaveza građana na poštivanje prirodnih zakona u mjeri u kojoj navedeni zakoni utječu na njihove vanjske radnje modificirana je institucijama suverenove vlasti koja pružajući dostatnu zaštitu svakom pojedincu umanjuje njihov strah i opću nesigurnost (Warrender, 1957: 159).

Međutim, utjecaj prirodnih zakona u organiziranoj političkoj zajednici pod velikim je utjecajem suverenove interpretacije. Ovdje dolazimo do drugog stila interpretacije prirodnih zakona koju Warrender naziva „novi stil“. Riječ je o interpretaciji prirodnih zakona od strane suverena koja je koegzistentna s građanskim zakonom te čini njegov bitan dio (Warrender, 1957: 159). Hobbes u XXVI. poglavlju *O građanskim zakonima* navodi sljedeće:

„Svi zakoni, pisani ili nepisani, trebaju tumačenje. Premda je nepisani prirodni zakon lak za one koji bez pristranosti i strasti koriste svoj prirodni razum, te otuda ne ostavlja svojim prekršiocima nikakvu ispriku, ipak, s obzirom na to da ima vrlo malo onih, ili nikoga, koji nisu zaslijepljeni samoljubljem ili nekom drugom strašću, upravo on danas postaje najjasniji od svih zakona, i dosljedno tome, u najvećoj mjeri mu treba sposobnih tumača. Pisani pak zakoni, ako su kratki, lako se tumače pogrešno, zbog različitih značenja jedne ili više riječi. Ako su pak dugi, onda su nejasni zbog različitih značenja više riječi, tako da se ni jedan pisani zakon, izložen u mnogo ili malo riječi, ne može razumjeti bez savršenog razumijevanja svršnih uzroka zbog kojih je donesen, a spoznaja tih svršnih uzroka leži u zakonodavcu. Za njega, dakle, u zakonu ne može postojati nikakav nerazrješiv čvor, bilo zato što će pohvatati njegove krajeve, pomoću kojeg će ga razvezati, ili pak zato što će sam načiniti kraj po svojoj volji, to jest, po svojoj zakonodavnoj moći (kao što je Aleksandar učinio mačem na gordijskom čvoru), a to ne može ni jedan drugi tumač“ (Hobbes, 2004: 188).

Interpretacija zakona autentična je i legitimna isključivo ako potječe od suverena. Službena verzija prirodnih zakona tako postaje sastavni dio ili aspekt građanskog zakona. Navedeno potiče pitanje statusa moralne svijesti pojedinih građana te pitanje definiranja ispravnog i pogrešnog i dobrog i lošeg u državi (Warrender, 1957: 160). Warrender smatra da odgovori na ova pitanja nisu nimalo jednostavni, budući da su Hobbesova stajališta (baš kao i u slučaju navedenih pitanja) često vrlo dvosmislena. Naime, u prethodno spomenutom XXVI. poglavlju, Hobbes izlaže sljedeću definiciju građanskih zakona:

„Razmotrivši to, građanski zakon definiram na sljedeći način: **GRAĐANSKI ZAKON** *su za svakog podanika ona pravila koja mu država nalaže rječju, pismenim ukazom ili drugim dostatnim znakom volje, da ih koristi u razlikovanju pravoga i krivoga, to jest, onoga što je protivno i što nije protivno pravilu*“ (Hobbes, 2004: 181).

Ova definicija može se tumačiti na dva različita načina. S jedne strane, navedeno može značiti da građanski zakon i suverenova interpretacija prirodnih zakona propisuju sadržaj ispravnog i pogrešnog za sve građane i tako rješavaju njihovu etičku dilemu oko određenih pitanja i situacija. S druge strane, navedena definicija može značiti da građanski zakoni propisuju pravila koja definiraju ne-etički sadržaj te tako građanima ostavljaju veliki prostor za donošenje vlastitih etičkih prosudbi (Warrender, 1957: 160).

Ono u što je Warrender posve siguran jest to da je u Hobbesovoj političkoj teoriji suveren odgovoran za stvaranje moralnih distinkcija kojih su se građani dužni pridržavati (Warrender, 1957: 161). Dakle, svi građani trebaju se pridržavati suverenove verzije interpretacije prirodnih zakona u svome vanjskom djelovanju. Pitanje legitimnosti i opravdanosti njegove

interpretacije tiče se isključivo savjesti tvorca te interpretacije, odnosno, suverena samog (Warrender, 1957: 161).

Warrender, dakle zauzima stajalište da se Hobbesova politička filozofija zasniva na moralnoj dužnosti. Prirodno stanje ključno je za teoriju moralne dužnosti, budući da se prema Warrenderovom mišljenju, moralna dužnost rađa upravo u njemu. Prirodni zakoni u prirodnom stanju glavni su izvor moralne dužnosti. Međutim, moralna dužnost rasprostranjena je također i u organiziranoj političkoj zajednici ili državi. U toj organiziranoj političkoj cjelini, suveren sam po sebi ne stvara moralne obaveze svojim građanima, već samo interpretira otprije postojeće moralne zakone kako bi ih mogao prilagoditi i uklopiti u svakodnevni građanski život.

Aloysius Martinich u svojoj knjizi *The two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* također zastupa stajalište o božanskom porijeklu prirodnih zakona. Glavna teza njegove knjige je suštinska harmonija kršćanskog nauka i moderne znanosti u Hobbesovoj znanosti o politici. Drugim riječima, Martinich pomiruje shvaćanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima i moralnih imperativa. Naime, prema njegovom tumačenju, prirodni ili Božji zakoni u harmoniji su s prudencijalnim maksimama, budući da je glavna zadaća Boga održati svoje podanike na životu. Drugim riječima, Božja zapovijed je ono što ljude čuva na životu.

Budući da su ljudi uglavnom međusobno jednaki, nisu prirodno dužni na poslušnost nikome osim Bogu. Međutim, mogu sami kreirati dužnosti, koristeći prirodne zakone koji su ujedno i Božje zapovijedi, da zajedničkim snagama stvore ljudskog suverena koji njihovim pristankom stječe apsolutnu moć (Martinich 1992: 100). Martinich ističe da su prirodni zakoni u Hobbesovoj znanosti o politici, zakoni u punom smislu te riječi, odnosno, stvarni zakoni. Prirodni zakoni su moralni u istom smislu kao Božji zakoni (Martinich 1992: 100). Potkrepu za svoju tezu Martinich (između ostalog) pronalazi u nekoliko sljedećih citata:

„Na temelju razlike između drugih dviju vrsta Božje riječi, umne i proročke, Bogu se može pripisati dvovrsno kraljevstvo, prirodno i proročko: prirodno, tamo gdje on vlada nad onoliko ljudi koliko ih priznaje njegovo providenje po prirodnim nalogima ispravnog razuma“ (Hobbes, 2004: 238).

„Nakon što smo govorili o pravu Božje vrhovne vlasti, utemeljenom samo u prirodi, kao sljedeće moramo razmotriti što su božanski zakoni ili nalozi prirodnog razuma, koji se tiču ili prirodnih dužnosti jednog čovjeka prema drugima ili počasti koju prirodno dugujemo božanskom vladaru. Prvi su isti oni zakoni o kojima sam već govorio u četrnaestom i petnaestom poglavlju ove rasprave: pravičnost, pravda, milosrđe, poniznost i druge moralne vrline“ (Hobbes, 2004: 240).

„Konačno, poslušnost prema njegovim zakonima (to jest, u ovom slučaju prirodnim zakonima), najviša je predanost od svih. Jer, kao što

je poslušnost Bogu poželjnija od žrtve tako isto je i olako uzimanje njegovih zapovijedi najveća od svih uvreda“ (Hobbes, 2004: 244).

„Riječ Božja mora se također uzeti za nalog razuma i pravičnost, kad se isto kaže u svetim Spisima da je napisano u ljudskom srcu kaou Psalm 36.31.; Jer. 31.22; Pz. 30.11, 14, i mnoga druga slična mjesta“ (Hobbes, 2004: 278).

Martinich skreće pozornost na Hobbesovo pojmovno odvajanje ili distinkciju prirodnog zakona i prirodnog prava. Jedina razlika između dva navedena termina jest ta što prirodni zakon odlikuje deontološko značenje, što nije slučaj s prirodnim pravom. Martinich u daljnjem tekstu pojašnjava deontološko značenje kao snagu obaveze koja se izražava terminom „obavezati“, ali i srodnim terminima poput „dugovati“, „trebati“ i „vezati“. Također navodi kako Hobbes ne razlikuje moralne i ne-moralne, prirodne i umjetne obaveze za koje ističe da su jednako obvezujuće te da potonja logički ovisi o prirodnoj obavezi (Martinich, 1992: 103).

Dakle, u Hobbesovoj upotrebi, riječ pravo umjesto deontološkog ima vrijednosno određeno ili normativno značenje (Martinich, 1992: 103). Dobro je sve ono što ljudi žele, a ljudi žele točno ono na što imaju pravo, odnosno, život ili samoočuvanje. Normativni karakter prirodnog prava inherentan je terminu „sloboda“, što se očituje u samoj (prethodno navedenoj) definiciji prirodnog prava.

„PRIRODNO PRAVO, koje pisci obično nazivaju *jus naturale*, jest sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim sredstvom za to“ (Hobbes, 2004: 94).

Sloboda je osnovna karakteristika nečije moći te može biti apsolutna ili nepotpuna (Martinich, 1992: 104). Ukoliko ne postoje određena ograničenja, riječ je o apsolutnoj slobodi. Ukoliko ipak postoje neka ograničenja koja sprječavaju izvršenje nekih (doduše ne svih) moći, govorimo o nepotpunoj slobodi (Martinich, 1992: 104). Hobbes kao svoj zadatak ističe pronalazak neutralnog terena između „previše slobode“ i „previše vlasti“. Tako je apsolutno prirodno pravo varijacija „previše slobode“, dok je prirodni zakon zaštita protiv „previše vlasti“ (Martinich, 1992: 104). Prirodno pravo pojedinca neograničeno je i nedeontološko, budući da je po definiciji suprotno prirodnom zakonu (Martinich, 1992: 104). Za razliku od prirodnog prava

„PRIRODNI ZAKON (*lex naturalis*) je propis ili opće pravilo, iznađeno pomoću razuma, po kojemu je nekome zabranjeno da čini ono što je štetno po njegov život ili što mu oduzima sredstva za očuvanje života, ili da odustaje od činjenja onoga što smatra najboljim sredstvom za očuvanje života“ (Hobbes, 2004: 94).

Hobbes, prema Martinichevom mišljenju, tvrdi kako je prirodni zakon istovjetan zbroju ili sumi prirodnog prava. Razlika između ova dva pojma je ta što prirodni zakon dodaje obavezu na sadržaj prirodnog prava. Prirodno pravo govori nam o onome što jest, a prirodni zakon nalaže što bi *trebalo* biti (Martinich, 1992: 104).

Martinich ističe tri ključna aspekta prethodno navedene Hobbesove definicije prirodnog zakona koji upućuju na njegovo doslovno shvaćanje. Prvi aspekt odnosi se na sam termin „prirodnog zakona“. Da je Hobbes smatrao kako prirodni zakoni nisu zakoni u punom smislu te riječi, očekivalo bi se da taj termin koristi figurativno, što nije slučaj (Martinich, 1992: 104). Martinich nastavlja sa sljedećim aspektom objašnjavajući kako, prema Hobbesu, svaki zakon mora imati nekoga tko će taj zakon i nametnuti, odnosno, zapovijediti. Navedeno potkrepljuje sljedećim dijelom definicije prirodnog zakona:

„po kojemu je nekome zabranjeno da čini“ (Hobbes, 2004: 94).

Drugim riječima, ništa nije zabranjeno sve dok netko (Bog, kao autor prirodnih zakona) nešto ne zabrani. Posljednji Martinichev aspekt skreće pozornost na neposredni kontekst definicije prirodnog zakona koji ukazuje na Hobbesovo uvjerenje o njegovom deontološkom karakteru. Dakle, prema Martinichu, prirodni zakoni prvenstveno su deontološki, a ne prudencijalni ili deskriptivni (Martinich, 1992: 105). Martinich svoj zaključak izvodi iz sljedećeg citata:

„Jer, PRAVO se sastoji u slobodi činjenja ili uzdržavanja, dok ZAKON određuje i obavezuje na jedno od toga. Otuda se zakon i pravo međusobno razlikuju kao obaveza i sloboda, a to je u jedno te istoj stvari međusobno nepodnošljivo“ (Hobbes, 2004: 94).

Stajalište o deontološkom karakteru prirodnih zakona koje Bog svojom neograničenom moći nameće i zapovijeda u suprotnosti je sa sekularnom interpretacijom. Nadalje, Martinich navodi da je isključivo sekularno viđenje prirodnih zakona, kao prudencijalnih maksima koje čovjeku pružaju znanje prvenstveno u svrhu ostvarenja vlastite dobrobiti neodvojivo od metaforičkog shvaćanja Hobbesova termina „prirodnih zakona“ (Martinich 1992: 105). Odbacuje navedeni aspekt interpretacije prirodnih zakona te brani svoje stajalište sljedećim argumentima.

Za početak navodi kako Hobbes nikada nije ničime naznačio figurativnu upotrebu termina prirodnih zakona kao niti objasnio metaforu koja stoji iza takvog oslovljavanja navedenog termina (Martinich 1992: 105). Nadalje, Martinich tvrdi da je metaforički pristup prirodnim zakonima vrlo neizgledan, budući da je sama svrha *Levijatana* razviti novi politički jezik putem kojeg će se nanovo, jasno i nedvojbeno, definirati ključni politički pojmovi. S obzirom na navedeno, figurativna upotreba evidentno značajnog političkog pojma bio bi ozbiljan propust u Hobbesovoj znanosti o politici. Martinich nastavlja da bi se u tom slučaju Hobbesova moralna i politička teorija temeljila na jednoj vrsti prevare (Martinich 1992: 105). Svoju tvrdnju o doslovnom shvaćanju prirodnih zakona potkrepljuje s jednako doslovnim shvaćanjem kraljevstva Božjeg kao građanske vlasti nad izabranim narodom; „prema tome, kraljevstvo Božje je stvarno, a ne metaforičko kraljevstvo, a uzima se tako ne samo u Starom, nego i u Novom, zavjetu“ (Hobbes, 2004: 273). Martinich dalje ističe kako je Hobbes imao

veći broj prilika ukazati na potrebu nedoslovnog shvaćanja prirodnih zakona, a zapravo je napravio upravo suprotno. Primjeri navedenih prilika su sljedeći:

1. „Druga podjela zakona jest ona na *prirodne* i *pozitivne*. Prirodni zakoni su oni od pamtivijeka, a ne nazivaju se samo *prirodnima*, već i *moralnim*, budući da se sastoje od moralnih vrlina kao što su pravda, pravičnost i svi oni stavovi uma koji vode miru i milosrdnosti, o kojima sam već govorio u četrnaestom i petnaestom poglavlju“ (Hobbes, 2004: 193).
2. „No, Bog proglašava svoje zakone na tri načina: naložima *prirodnog razuma*, *otkrovenjem* i *glasom* onih *ljudi* kojima putem čudesa osigurava povjerenje kod ostalih“ (Hobbes, 2004: 238).

Da je Hobbes doista želio prenijeti čitateljima *Levijatana* da upotrebu termina „zakon“ ne bi trebalo doslovno shvatiti, iskoristio bi priliku u prvom navedenom citatu (Martinich 1992: 109). Umjesto toga, Hobbes radi upravo suprotno te dodatno produbljuje razumijevanje zakona njihovom klasifikacijom na *prirodne* i *pozitivne* (Hobbes, 2004: 193). Slijedom iste logike, Martinich zaključuje da bi bilo apsurdno uključiti prirodne zakone u istu kategoriju sa zakonima proglašenima otkrovenjem i putem proroka kada bi ih Hobbes doista figurativno percipirao (Martinich, 1992: 109).

Interpretacija prirodnih zakona kao moralnih imperativa druga je i posljednja struja razmatranja Hobbesove teorije prirodnih zakona obuhvaćena u ovome radu. Riječ je, ujedno, i o interpretaciji prirodnih zakona koju autorica ovoga rada u potpunosti odbacuje. U zaključku slijedi pojašnjenje i obrazloženje ovakvog stajališta autorice.

5. ZAKLJUČAK

Zaključna misao ovog rada je da Hobbesu neizmjerne želji postizanja društvenog mira i sigurnosti strateškom manipulacijom nastoji pomiriti ne samo kršćane i ateiste, već i sve društvene skupine općenito. U prilog tome ide i činjenica da Hobbes uvodi demokratski element jednakosti u svoju političku teoriju. Na taj način želi pridobiti poslušnost kako simpatizera revolucije tako i onih najugroženijeg socijalno-ekonomskog statusa. Riječ je o dvije najosjetljivije društvene skupine sklone raznim prosvjedima.

Ono što Hobbes želi napraviti je dokazati da niti jedna neposlušnost državi nije logički utemeljena. Naime, uvođenje religije u cijelu priču zapravo je vješta manipulacija nad uvjerenim kršćanima koji bi potencijalno bili skloni deliktu i otkazivanju poslušnosti suverenu pod izlikom težnje za duhovnim vodstvom. Iz tog razloga Hobbes nastoji dokazati da je duhovni suveren istovremeno i svjetovni, objašnjavajući kako upravo svjetovni suveren ima ekskluzivno pravo tumačenja religije. Ovdje autor *Levijatana* ne daje alternativu svojoj tezi tvrdnjom da je doba čuda i izravnih Božjih poslanika odavno završilo. Nadalje, Hobbes odlazi i korak dalje ističući strah kao zajedničku ujedinjujuću karakteristiku na kojoj se temelji kako država tako i religija, čime vjernike želi uvjeriti da su pravo i religija svojevrsni sinonimi.

Sljedeći argument moga zaključka bazira se na Hobbesovoj hladnoj interpretaciji religije kao prvenstveno straha od budućnosti, koja nemalo odudara od uobičajenog kršćanskog tumačenja. Naime, Hobbes vjernike uspoređuje s Prometejem koji je bio prikovan za planinu Kavkaz gdje mu je orao danju izjedao jetru onoliko koliko je ponovo izrastala noću (Hobbes, 2004: 80). Svoju usporedbu nastavlja u istom tonu konstatacijom da se u sličnoj situaciji nalaze i vjernici, odnosno, oni ljudi koji u brizi za budućnost gledaju veoma daleko ispred sebe i kojima strah neprestano izgriza srce (Hobbes, 2004: 80-81).

Ovom argumentu u prilog ide i Hobbesova definicija samog straha u XV. poglavlju, *O nutarnjim počelima voljnih kretanja, općenito zvanih strastima, i oblicima govora kojima se iskazuju*. Ovdje je strah definiran kao „odbojnost, praćeno uvjerenjem o povredi predmetom“ (Hobbes, 2004: 42). Hobbes doista i ne skriva svoju odbojnost prema strahu koja uslijed njegovaporasta dovodi do ideje o organiziranom političkom poretku ili momentu napuštanja dotičnog straha. Drugim riječima, strah je nešto što Hobbes u cijelom svome političkom opusu nastoji izbjeći, nešto odbojno i neizdrživo. Uspoređivati religiju s prezirom i odbojnošću istovremeno znači i prezir i odbojnost prema samom predmetu usporedbe.

Nadalje, važno je i spomenuti Hobbesovo razlikovanje zapovijedi i savjeta u XXV.poglavlju, *O savjetu*. Prema Hobbesu,

„ZAPOVIJED je kada netko kaže *Čini to* ili *Ne čini to*, a da se pri tome ne očekuje ni jedan drugi razlog osim volje onoga tko to izriče. Odatle očigledno proizlazi da onaj tko zapovijeda, smjera time na svoju korist, jer razlog njegove zapovijedi je samo njegova volja, a pravi predmet svačije volje jest neko dobro za njega samog“ (Hobbes, 2004: 174).

Budući da Bog nema koristi od svojih podanika, prirodni zakoni nikako ne mogu biti Božji. Naime, dobra djela i milosrđe primarno i isključivo koriste vjernicima koji za to dobivaju nagradu u Kraljevstvu Božjem. Svemoćni Bog uživa sve dobro ovoga i onozemaljskog svijeta i ta ista dobra namijenio je svojim najodanijim vjernicima. Dakle, ljudi su ti koji imaju korist od Boga, a ne obrnuto. Kada bi Hobbes mislio da prirodni zakoni doista potječu od Boga, on ih ne bi nazvao zakonima, već savjetima budući da je savjet

„kad netko kaže: *Čini to* ili *Ne čini to*, a razloge za to izvodi iz koristi koja time pridolazi onome kome taj govori. Odatle je očigledno da onaj tko daje savjet smjera jedino (što god da namjerava) na dobro onoga kome ga daje“ (Hobbes, 2004: 174).

Posljednji argument koji valja istaknuti i ponoviti je prethodno naveden u trećem poglavlju ovoga rada, *Tumačenje Hobbesova shvaćanja prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima*. Naime, ključan razlog napuštanja prirodnog stanja i formiranja organizirane političke zajednice ili države je strah od smrti. Prirodni zakoni tada postaju građanski koji se implementiraju voljom suverena. U *Levijatanu* se jasno navodi da suveren nema ovlasti zahtijevati podanikov život. U kontrastu s navedenim je biblijska priča o Abrahamu i njegovom sinu Izaku, u kojoj Bog izričito zahtijeva Izakov život kao dokaz Abrahamove vjere

i odanosti. Ovaj primjer jasno odražava nelogičnost ideje o božanskom porijeklu prirodnih zakona, budući da je u njemu jasno vidljivo kako se Bog ne ustručava zahtijevati ljudski život. Također, s obzirom na to da *Levijatan* izričito navodi kako građanin nije dužan na poslušnost takvoj zapovijedi suverena, jasno je da prirodni zakoni nisu u funkciji Božjem pokoravanju, a tako niti njegovi imperativi. Kada bi prirodni zakoni uistinu bili Božji, podanicima i građanima savjetovala bi se, posve suprotno, ista bezuvjetna poslušnost kakvu su iskazali Abraham i Izak. Naposljetku, Božje zadovoljstvo, naklonost i ulazak u raj najveća su postignuća za svakog istinskog vjernika. Istinski vjernici ne boje se smrti, već ju u neizmjerne želji za vječnim nebeskim životom i priželjkuju.

Dakle, autorica ovog rada u potpunosti odbacuje tumačenje prirodnih zakona kao moralnih imperativa. Također, potrebno je biti oprezan prilikom svrstavanja Thomasa Hobbesa u teoretičare konzervativne političke misli. Naime, iako predlaže apsolutistički model vladavine, velika je vjerojatnost da autora na takav izričaj navodi isključivo strah od ponovnog ratnog stanja u Engleskoj. Također, ukoliko se navedenome pridoda njegova hladna interpretacija religije koja vidno odudara od uobičajenog kršćanskog tumačenja iste, postavlja se pitanje je li Hobbes uopće vjernik. Kao što ateizam i konzervativizam pripadaju posve oprečnim političkim i društvenim polovima, tako je poprilično jasno da je *Levijatan* unatoč mnogobrojnim interpretacijama još uvijek u velikoj mjeri zagonetan. Budućim naraštajima čitatelja *Levijatana*, stoga ostaje zadatak potpunog razotkrivanja Hobbesove složene političke misli.

6. SAŽETAK

Težište ovoga rada je sustavna analiza i interpretacija dviju različitih struja tumačenja prirodnih zakona. Prirodni zakoni su neizostavni dio Hobbesove znanosti u politici i jezgra njegove teorije države, budući da propisuju mir i sredstva njegova postizanja te pozivaju na sklapanje društvenog sporazuma. Daje se prikaz i objašnjenje Hobbesova shvaćanja prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima, s jedne strane, i moralnih imperativa, s druge. Shvaćanje prirodnih zakona kao prudencijalnih maksima odbacuje teološko porijeklo prirodnih zakona i ističe da suština prirodnih zakona leži u zdravom razumu ili *recta ratio*, odnosno, u razumnoj sklonosti pojedinca za samoočuvanjem. U suprotnosti s navedenim shvaćanjem je teorija o prirodnim zakonima kao moralnim imperativima u čijem je središtu takozvana „Taylorova teza“. Riječ je o deontološkom shvaćanju prirodnih zakona koje se temelji na moralnoj obavezi ili dužnosti, a ne na osobnom interesu i strahu od smrti. Autorica ovog rada u potpunosti odbacuje tumačenje prirodnih zakona kao moralnih imperativa uz obrazloženje da je religijski aspekt Hobbesove političke teorije pokušaj manipulacije nad vjernicima sklonima otkazivanju poslušnosti svjetovnom u korist duhovnom suverenu.

Ključne riječi: Prirodni zakoni, prudencijalne maksime, moralni imperativi, prirodno pravo, teorija autorizacije, prirodno stanje

7. POPIS LITERATURE

- Biblija (2000) *Stari i Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Brown, Keith C.(1965) Introductory note. U: Brown, Keith C. (ur) *Hobbes studies* (str. 31-35). Oxford: Basil Blackwell
- Gauthier, David P. (1969) *The logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. United States of America: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (2004) *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Jesen i Turk
- Martinich, Aloysius P. (1992) *The two Gods of Leviathan: Thommas Hobbes on Religion and Politics*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Milidrag, Predrag (2004) Subjektivnost i suverenitet: Kartezijanska dimenzija položaja suverena u Hobsovom Levijatanu. *Filozofija i društvo* 1(24): 231-241.
- Oakeshott, Michael (2006) Argumentacija Levijatana. *Politička misao* 43(1): 95-114.
- Ribarević, Luka (2006) Prirodni zakoni u sjeni prirodnog prava: dvije linije argumentacije u Levijatanu. *Politička misao* 43(1): 79-92.
- Ribarević, Luka (2008) Polazište Hobbesove znanosti o politici. *Anali Hrvatskog politološkog društva* 5(1): 461-481.
- Ribarević, Luka (2009) Hobbesova teorija autorizacije I. *Politička misao* 46(1): 28-48.
- Ribarević, Luka (2009) Hobbesova teorija autorizacije II. *Politička misao* 46(2): 115-139.
- Ribarević, Luka (2011) Hobbesova teorija autorizacije. *Politička misao* 48(2): 213-219.
- Ribarević, Luka (2012) Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom. *Politička misao* 49(1): 90-101.
- Ribarević, Luka (2013) Hobbes and Republicanism: Leviathan versus Commonwealth. *Politička misao* 49(4): 128-142.
- Ribarević, Luka (2016) *Hobbesov moment: Rađanje države*. Zagreb: Disput.
- Taylor, Alfred E. (1965) The ethical doctrine of Hobbes. U: Brown, Keith C. (ur) *Hobbes studies* (str.35-57). Oxford: Basil Blackwell
- Zagorin, Perez (2009) *Hobbes and the law of nature*. United Kingdom: Princeton University Press.

Warrender, Howard (1957) *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press