Melankolija, ludilo i ljudska narav u političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa

Polegubić, Kristina

Doctoral thesis / Disertacija

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:214391

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Kristina Polegubić

MELANKOLIJA, LUDILO I LJUDSKA NARAV U POLITIČKOJ FILOZOFIJI THOMASA HOBBESA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017.

Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Kristina Polegubić

MELANKOLIJA, LUDILO I LJUDSKA NARAV U POLITIČKOJ FILOZOFIJI THOMASA HOBBESA

DOKTORSKI RAD

Mentor: Prof. dr. sc. Ivan Koprek, SJ

Zagreb, 2017.

University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Kristina Polegubić

MELANCHOLY, MADNESS AND HUMAN NATURE IN POLITICAL PHILOSOPHY OF THOMAS HOBBES

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Prof. dr. sc. Ivan Koprek, SJ

Zagreb, 2017.

INFORMACIJE O MENTORU

Ivan Koprek rođen je 1954. godine. Studirao je filozofiju i teologiju na Filozofsko-teološkom institutu Družbe Isusove u Zagrebu. Magistrirao je i doktorirao filozofiju u Münchenu. Disertaciju je pod naslovom *Ethos und Methodos des Philosophierens. Die moderne Orientierunskrise und ihre Therapie im Denken von Karl Jaspers* obranio pod vodstvom prof. dr. Gerda Haeffnera. U Družbu Isusovu stupa 1975. godine, a za svećenika je zaređen 1982. godine. U suradnji s profesorima Giorgom Penzom (Padova) i Michaelom Baumgartenom (Bonn) postaje kordinator tečaja „Existenzdenken" pri Inter University Centre (IUC) u Dubrovniku. Od 1997. godine redoviti je profesor (danas u trajnome zvanju) na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu, a službu dekana je na FFDI obavljao u vremenskom razdoblju od 1995. do 2001. godine. U nekoliko navrata boravio je na Marquette University (SAD) i na Boston Collegeu (SAD) kao istraživač i predavač. Na svom znanstvenom putu njeguje posebnu težnju prema kreposti i mudroslovlju, a njegova se akademska posvećenost očituje u mnogobrojnim kolegijima koje je predavao te raznovrsnim autorskim radovima koje je napisao. Svoj znanstveni interes afirmirao je na području opće i individualne etike, novovjekovne i suvremene filozofije, klasičnog njemačkog idealizma, filozofije kulture, metodike nastave etike i filozofije te iz niz drugih filozofskih područja, poput političke filozofije, poslovne etike i medicinske etike. Od 1. veljače 2017. u drugom mandatu je preuzeo trogodišnju službu dekana Fakulteta filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu (nekad Filozofski fakultet Družbe Isusove

Autor je brojnih knjiga, znanstvenih i stručnih članaka u inozemnim i domaćim filozofskim časopisima. Dugogodišnji je urednik časopisa *Obnovljeni život*, a od 1995. godine postaje glavni urednik međunarodnog časopisa *Disputatio Philosophica*. Pročelnik je Hrvatskog povijesnog instituta u Beču. Predsjednik je Centra za poslovnu etiku koji aktivno djeluje u okviru Fakulteta filozofije i religijskih znanosti u Zagrebu. Također je član etičkog povjerenstva za GMO pri Ministarstvu poljoprivrede Republike Hrvatske, a u Ministarstvu znanosti Republike Hrvatske obnaša dužnost predsjednika povjerenstva za procjenu znanstvenih projekata. 27. svibnja 1997. godine odlukom tadašnjeg predsjednika dr. Franje Tuđmana, na temelju članka 98. Ustava Republike Hrvatske, Ivan Koprek odlikovan je redom Danice Hrvatske s likom Ruđera Boškovića zbog osobitih zasluga za znanost. 2015. godine objavljen je zbornik u čast profesora i patra Ivana Kopreka pod nazivom *Probudi krepost. Aretaički pristup etici.*

SADRŽAJ

SAŽETAK I KLJUČNE RIJEČI ... 3
SUMMARY AND KEY WORDS ... 5

1. UVOD ... 14
1.1. Definiranje problema ... 15
1.2. Metodološke specifičnosti i pretpostavke u određenju pristupa temi ... 19
1.3. Struktura rada ... 24

2. THOMAS HOBBES U KONTEKSTU EUROPSKOG NOVOVJEKOVLJA ... 27
2.1. Transformacija Engleske u ustavnu državu ... 29
2.2. Rađanje novovjekovnog individualizma ... 31
2.3. Novovjekovni razvitak političke znanosti ... 37
2.3.1. Hobbesova metoda i utemeljenje „prve filozofije“ ... 38
2.3.2. Hobbesova nova politička znanost i moderno prirodno pravo ... 43

3. MELANKOLIJA I LUDILO ... 50
3.1. Okultna filozofija i melankolija ... 51
3.2. Pojmovno određenje melankolije i njezina razvojna linija ... 54
3.2.1. Poimanje melankolije u razdoblju peripatetika ... 56
3.2.2. Poimanje melankolije kod Aristotela i stoika ... 57
3.2.3. Melankolija u srednjem vijeku ... 59
3.2.4. Poimanje melankolije u renesansi i novovjekovlju ... 60
3.3. Mahnitost kao poseban oblik melankolije ... 69
3.4. Ludilo i njegova lica ... 73

4. LJUDSKA NARAV KAO POLAZIŠTE POLITIČKE DOKTRINE THOMASA HOBBESA ... 79
4.1. Ljudska narav i pitanje njezine uzvišenosti ... 83
4.2. Hobbesovo poimanje ljudske naravi i melankolija kao uvjet njezine dihotomije ... 87
4.3. Epistemološko određenje statusa *homo homini lupus* ... 89
4.4. Fenomenološke karakteristike *homo melancholicusa* kao političkog subjekta ... 108

5. ANTROPOLOŠKA DIJALEKTIKA I PITANJE LJUDSKOG STATUSA U FILOZOFIJI THOMASA HOBBESA 129
5.1. Princip samoodređenja i njegov značaj za Hobbesovu političku antropologiju 135
5.2. Otkrivanje novih segmenata u dimenzijama ekscentričnosti ljudske prirode 140
5.3. Erica Fudge: razumne životinje i nerazumni ljudi 146
5.4. Hobbesov politički bestijarij 159
5.4.1. Hobbesova politička kozmogonija i Levijatan kao njezin simbol 166
5.4.2. *Homo lupus* – zoomorfni *alter ego* Hobbesovog čovjeka prirodnog stanja: istinska slika ljudske prirode ili filozofski mit 172

6. ZAKLJUČAK 186
BIBLIOGRAFIJA 193
ŽIVOTOPIS 202

SAŽETAK I KLJUČNE RIJEČI

Thomasa Hobbesa su trajno obilježile dvije tvrdnje, koje ujedno predstavljaju okvir za istraživanje njegova političkog opusa: jedna kaže da je čovjek čovjeku vuk, a druga da u prirodnom stanju, dakle u stanju bez političke vlasti, vlada rat svih protiv svih. Iako Hobbes niti na jednom mjestu u svojim djelima nije eksplicitno odredio čovjeka prirodnog stanja kao *čovjeka-vuka,* pojam *homo lupus* je postao glavni epohalni i antropološki pojam kojim započinje svako ozbiljno tumačenje Hobbesove političke teorije i kojim se markira izvorna ljudska priroda. Disertacijom će se pokazati da premisa prema kojoj je Hobbesov prirodni čovjek puko nagonsko biće vođeno isključivo strastima i zahtjevom za samoodržanjem ne iscrpljuje u potpunosti sadržaj pojma *homo lupus* te da je za dublje razumijevanje čovjekove vučje prirode i konfliktne naravi prirodnog stanja potrebno redefinirati Hobbesovo antropološko polazište i odrediti mu novi epistemološki status. Ako se za početak fokus s prirodnog stanja prebaci na ljudsku narav i na fenomene melankolije i ludila kao dezintegrirajuće faktore ljudskog statusa, koji djeluju kao dispozicije u ljudskoj naravi te ukazuju na nemoć u nadomještanju izgubljenog razumskog društvenog bitka nastalog kao posljedica novovjekovnog čovjekovog zaokreta u subjektivnost, onda će se doći do otkrića da melankolija i ludilo, osim što duševno izobličuju čovjeka degradirajući ga do stupnja animalnosti, ujedno nose sa sobom osviještenost o prirodnoj slobodi koja se izgubila pod nužnošću političke vlasti.

Ludilo i melankolija kao posebna duševna stanja imaju uporište u ljudskoj prirodi, a ne izvan nje, pa se stoga melankolični osjećaj tjeskobe i straha te mahnitog bezumlja koje bijesni u prirodnom stanju trebaju promatrati u kontekstu sveukupnosti Hobbesove političke doktrine koja je paradigmatski utemeljena na strahu kao njezinoj dominantnoj karakteristici. Prema tome, melankolija i ludilo se u okviru Hobbesove političke antropologije trebaju promatrati kao metaforičke bolesti, odnosno kao mehanizmi za oslobođenje od moralnih, kulturoloških, političkih i društvenih normi. Melankolija se kod Hobbesa ne manifestira kao duševni razdor, nego kao stanje ontološke usamljenosti praćeno tjeskobnim strahom i povlačenjem u sebe, što prirodnog čovjeka čini antipolitičkim subjektom i pesimističnom figurom nesposobnom za ostvarivanje društvene kohezije. Drugim riječima, melankolija i ludilo su načini da čovjek bude u neposrednom odnosu sa samim sobom i svojom izvornom prirodom, a animalnost koja progovara kroz ludilo upućuje na činjenicu da se tijekom novovjekovlja, s jedne strane ideja čovjeka izražavala upravo kroz suobličavanje sa životinjama, dok su se s druge strane

zoometaforičkom preobrazbom čovjeka u životinju određivale unutarnje granice čovještva. Pomnijim proučavanjem fenomenoloških karakteristika prirodnog čovjeka došlo se do zaključka da pretpolitično biće koje susrećemo u Hobbesovom opisu prirodnog stanja nije životinja – *homo lupus* – nego da njegov psihološki profil upućuje na to da se radi o čovjeku melankoličnog temperamenta zbog čega se on u određenim okolnostima ponaša bestijalno, zvjerski kao životinja, iako bi se u skladu s tradicionalnim tumačenjem trebao smatrati više životinjskom kreaturom, nego čovjekom budući da ga je Hobbes sveo na mehanizam pokretan strastima. Utamničenjem čovjeka u politički bestijarij Hobbes je pokazao da animalnost ludila predstavlja najnižu točku čovječnosti, no ujedno i transcendentni princip za nadilaženje pakla prirodnog stanja i problematične ljudske naravi. Prema tome, formula *homo lupus* ne može vrijediti kao antropološko polazište Hobbesove znanosti o politici, budući da je taj pojam deduciran na temelju partikularnih mehanizama čovjekove naravi kako bi se mogla legitimirati politička (sve) moć „smrtnog Boga“ Levijatana, pa bi stoga tom formulom trebalo završavati raspravu o slici čovjeka u prirodnom stanju, umjesto da ju se uzdiže na ontologijski diskurs i uzima kao nultu točku rasprave Hobbesove znanosti o politici.

KLJUČNE RIJEČI: Thomas Hobbes, melankolija, ludilo, okultna filozofija, ljudska narav, novovjekovlje, individualizam, antropomorfizam, prirodno pravo, politička filozofija, samoodređenje, politička antropologija

SUMMARY AND KEY WORDS

Research in this doctoral thesis is based on the assumption that the semantic field of the term *homo lupus* is most active and most relevant where the classical, historical and religious-mythological narratives of human nature hinder our attempts to understand the articulated creation of the philosophical visions of that notion. Man is nothing more than an amalgam. So if human beings are inclined to awaken as semigods, Titans, or fantastic supernatural beings, this then means that Hobbes' parabola *homo lupus*, perhaps more than any other, becames emblematic for our disordered condition. *Homo lupus* therefore marks the man's inner image and this penetration in the aura of animality is comparable to melancholia. We can agree that this statements does not declare the beautiful truths. These lines resist understanding and desirable hierarchies of human nature. They stimulate questions that pervade the primordial instability, the survival of zoological closeness, and the twilight that undermine our fragile humanity. Hobbes wanted to say that humanity was born out of conflict, so for our author violence is a form of existence. An anti-man (*homo lupus*) manages people by means of violence, therefore in the state of nature the price of freedom is constatnt caution.

Thomas Hobbes has been permanently marked by two claims, which also can been seen as platforms for researching his political opus: one says that man to a man is a an arrant wolf, and the other says that the state of nature is a war of all against all, that means the state without a political authority. Though Hobbes in his work did not explicitly designate a natural man as a wolf-man, the term *homo lupus* became the main epochal and anthropological concept by which any serious interpretation of Hobbes' political theory begins and by which is denounced the original human nature. The dissertation will show that the premise which says that Hobbes' natural man is mere instinctive being driven exclusively by the passions and the self-preservation requirement does not fully exhaust the content of the concept of *homo lupus* and that, for a deeper understanding of the human problematic nature and the conflict nature of the natural state, therefore it is necessary to redefine Hobbes anthropological starting point and to determine its new epistemological status. For the beginning, we need to shift the focus from the state of nature to human nature and examine the phenomena of melancholy and madness as disintegrating factors of human status that point to the impotence in replacing the lost sense of social struggle resulting from the Early Modern's turn into subjectivity, then it will be more understandable how melancholy and madness, apart from causing mental

distortion of man by degrading him to the animal level, can also deliever consciousness of natural freedom that was lost under the necessity of political authority.

Madness and melancholy, as a particular mental state, have a stronghold in human nature and not beyond it, so the melancholic feeling of anxiety and fear of this astonishing insanity that violently rages in natural state, should be observed in the context of the universality of Hobbes's political doctrine paradigmatically based on fear as its dominant character. Hence, melancholy and madness within Hobbes's political anthropology should be seen as metaphorical diseases, that means as mechanisms for the liberation of moral, cultural, political and social norms. Melancholy at Hobbes' theory of science does not manifest itself as a mental disruption, but as a craving for power, which at the same time is accompanied by anxiety and withdrawal. In other words, melancholy and madness are the means for man to be in direct relationship with himself and his original nature, and the animal that goes through insanity points to the fact that during the Early Modern Period, on the one hand, he expressed the man's idea precisely through shaping after animals, on the other hand, the zoometaphore transformation of man into the animal determined the inner limits of mankind.

With a more attentively study of the phenomenological characteristics of a natural man, we came to the conclusion that the pre-political being we encounter in Hobbes's description of the natural state is not an animal – *homo lupus* – but that his psychological profile indicates that he is a man of melancholic temperament for which he acts as a beast or beastly animal, but in the same time he paradoxically continues to retain his human status. By imprisoning man in political bestiality, Hobbes has shown that animality of madness is the lowest point of humanity, but it is also the transcendental principle for overcoming the hell of a natural state and of a problematic human nature. Therefore, the formula of *homo lupus* can not be regarded as an anthropological starting point of Hobbes' science of politics, since this term is deduced on the basis of the particular mechanisms of man's nature in order to legitimize the political (all) power of the Leviathan as the "mortal god", but instead we should end a discussion of a human conception in the state of nature with this term.

The purpose for which we have described what can be made by the self-consistent sequence of the long tradition of Hobbes's political science interpretation was to show the relationship between human nature and politics and how melancholy and madness within the discourse of political anthropology can be observed in two ways: first, it can be seen as the marginal states of spirit that distort human status to the level of animality and open up the ability to transcend the classically assumed ontological disposition of human nature and the like, can be seen as deformations of personality that cause disharmonious relationships among

people and manifest themselves in a way deviant and socially improper role played by a moral subject. It is implicit in this view that social relations between people should be considered as inherently harmonious, and their disorder is seen only as a result of the presence of mental illness or problematic human nature. The model drawn by Hobbes in his theoretical architectural society starts with the negation of a rational social struggle against each and every man. By antithesis of man's substantial sociability, Hobbes made a break with classical political knowledge and struck the foundations for a modern theory of law and the state, giving priority to the law of the individual through the general law which is founded upon mans' rationality, or his right to self-defense versus the duty of office. Thus, Hobbes' anatomy of political power rests on natural law as the freedom that every individual has to make his or her best possible maintenance of one's own life, and the natural order in which man is in direct relation to one's own nature reappears as a state in contrast to the traditional topos-heaven ,which resembles a hell in which a natural man is caught in a psyche of psychology and battles with everyone else, because he is fighting for his freedom expressed in the self-defense requirement.

Thus, at the beginning of Hobbes' political cosmogony *homo lupus* is standing before which the imperative of establishing a social equilibrium is created by the split between the selfishness of particular interests and the generality of the public order is imposed. It follows that human nature is a major hermitic factor of a natural state that needs to be turned against itself to overcome the atmosphere of general threat and achieve a harmonious common order. Thus, on the structural axis of Hobbes' theoretical-political construction, a natural man is assumed to be declaratively assumed as a wolf-man. However, although his nature is taken in the specific context of the opposition to the centrifugal forces of egoisms and conflicting passions of the natural state, that fact does not yet fully reveal the metastructure of the anthropological concept of *homo lupus*, legitimately linked to the classic starting point of Hobbes' political philosophy. In other words, formula *homo homini lupus* might serve as the self-explanatory principle of problematic human nature within the discourse of Hobbes's anthropology only in case if we consider that it rests on a nonhypothethically knowledge of nature as a constitutive human being, and not on a hypothetical construction starting from the position of a single assumption of a vision of human nature to the general aspirations of all people. Otherwise, the formula *homo lupus* is merely an anthropological concept whose content is marked by negative human nature of the human being and the cultural and historical symbol of man as a non-being that determines a deviant social role deduced from

the mechanicist-individualistic and occult-esoteric terminology of the spirit of the Early Modern Period.

Therefore, it was Michel Foucault who pointed out that during the 17th and 18th centuries in Europe, experience of madness took important place in literature, philosophy and art, but what needs to be emphasized is that the theme of madness was dealt with in various ways. Madness now exists in a man, not out of it. The experience of madness takes on the form of moral satire – it has become the "truth" of knowledge and the search for the voice of reason in the age of delusions (court jester). Classicism which dominated during Early Modern Period restrained madness and restricted it to reason, morality and law. Also, in classicism the motive of the animal begins to be considered as something that is contrary to nature. Hence, the madman is an anti-man (or *homo lupus*) - he is an unnatural creature that is not yet a man, but has to become man. Madness is a mixture of nature and something what we could call anti-nature. However by this great imprisoned of madness, it is realized that the melancholic mind was an ontologically very lonely mind, which directly points out to an individualism. The imprisonment of madness did not arise from the desire to punish or repair, but simply to discipline and tough. Just as nature was subdued, the human mind was subdued in the same way. So for those and such individuals society made life alive after bars like carnivores. Namely, the medicine at that time considered madness with the excessive development of dangerous passion – too much mourning or joy could have caused melancholy and delirium. Therefore, madman is not a sick man – because of animality it is insensitive to coldness, hunger and pain. His animality of madness actually protects him. Furthermore, the Early Modern Period was obsessed by the beasts and the monsters. The monster is a mixture of beings – a man fused with an animal. That is why the monster represents the transgression of our natural boundaries. Thus Hobbes' *homo lupus* embodies a legal labyrinth and depicts an antipathy or negative dialectics.

Though Hobbes never explicitly defined a natural man as a wolf-man, the term *homo lupus* has nevertheless become the main historical and anthropological notion that not only represents the starting point of Hobbes's political theory but denies the original human nature. By studying the phenomenological characteristics of a natural man, we came to the conclusion that a man of a natural state is not an animal – *homo lupus* – but that his psychological profile indicates a melancholic temperament for which he acts as a beast, in other words, like an animal. Thus, the mere assumption is that Hobbes' natural man is a impulsive, unreasonable being whose "animal" nature must be "humanized" because it has all the time its own personalities that make it a moral subject and a human individual. It turned

out that Hobbes had lowered the natural from its natural state even below the level of animality, which is why the natural man in his pre-disposed state actually became a borderless, unnatural beast – a beast that behaved worse than any animal. Furthermore, it is clear that the understanding of Hobbes' anthropological starting point *homo homini lupus* as an ontological foundation of human nature shows certain contradictions in the interpretation of the epistemological status of that formula.

In the Early Modern Period's contemplation of the status of man's nature and of Descartes's thesis about animals as machines, the idea was that animals were an insatiable "automata" because they did not have a reasonable soul that would allow them the power of speech, while man determined his foundations in self-consciousness and completely separated from animal. This leads to an absolute delimitation between the interpersonal human status and the unbalanced animal status. The subject of discussion about the difference between jude and animal was just a matter of reason. From Aristotle until the middle of the seventeenth century, it was the rule that it was just a reasonable soul (reason) to distinguish the principle by which the boundary between humans and animals was concerned, and therefore it was considered that the reasonable part of the soul belongs to man, whereas the lusty part belonged to the animals. However, during the Early Modern Period, it has been noted that people have the vicious side that directly connects them with animals. People, therefore, have a "lower nature" symbolically expressed in a beast who through stormy madness shows the lowest point of man's fall and the most obvious sign of his guilt. Therefore, Hobbes's political anthropology needs to be read through the prism of the iconosphere of bestiality in the representation of human nature, whereby the notion of transformation, or spiritual transformation of the image of the world, whose impulse on the political plan Hobbes depicted through the symbolic anthropometamorphosis of the natural man as a wolf-man in character political subject – a citizen.

Since the notion of human nature as the principle of division in Hobbes' political anthropology is prejudiced and abused by an ephemeral social constellation that on the one hand is reflected in the loss of the continuity of the scholastic metaphysical support and the aspiration for man to rejoin his center, and on the other hand in the growing particular exaggerations of proprietary market society and Protestant nonconformism which, according to Hobbes, were the main cause of the English Civil War, this dissertation aimed to reconstruct the classic anthropological starting point of Hobbes' political science and through the reflexes of melancholy and madness to offer new solutions in terms of theming the image of a natural man as a wolf-man. Madness and melancholy as a particular mental state have a

fulcrum in human nature, and therefore the melancholic feeling of anxiety and fear and the fiery insanity of madness must be observed in the context of the universality of Hobbes's political philosophy, which is paradigmically based on fear as its dominant characteristic. On the other hand, melancholy with its faces and sensations has a tremendous impact on the human spirit and thus enables the emergence of new segments in the interpretation of the epistemological status of Hobbes' *homo lupus*, which, besides ontological meaning, has transcendental potential for overcoming the classic principles of Hobbes' anthropology.

Therefore, we have set melancholy and madness as a reference framework for the research of the anthropological and ethical dimensions of the term *homo lupus* in Hobbes' political philosophy, since melancholy points to the inability to replace the lost mental social struggle resulting from the novel turning into man's subjectivity. Although melancholy and madness can be observed from the medical, socio-political and philosophical point of view, we have not talked about the madness in his narrow medical field in the sense of mental illness, but we discussed the so-called 'methodical form' of madness. This is primarily the understanding of madness as a state of freedom or a method that breaks down the established metaphysical, moral, and cultural patterns within a human being, but also within the political community. Madness and melancholy are therefore a metaphorical disease – this must be taken into account when we talk about the mentioned phenomena in the context of Hobbes' political theory.

In an effort to answer the question to which extent the dependence of melancholy and madness on human disposition came to the fore in Hobbes' anthropology and what are the possibilities of shaping the image of *homo lupus* through these phenomena, we have convey madness through the philosophical jargon of Hobbes' natural state. The natural condition is nothing more than a display of madness that defies the world and distorts man, but it is also the price of freedom for which a perpetuating war is taking place. In Hobbes' eyes, the Early Modern Period was a time of chaos and apocalypse that was supposed to spell out a new man. Instead of making a man ontologically immortal, Hobbes has brought him back to the wild. The natural man, therefore, is only the animal symbol of that foolishness. The animality of madness that rages in a natural man reminds him of the scary truth about him and it becomes a mirror reflected by his devilish *alter ego*. But it is also a desire for man to define and conform not so much to the truth about the world, but to the truth about himself. So the critical reconstruction of the basic categories of Hobbes anthropology, in essence sceptical theories of man, reveals the answer to the fundamental question – what determines us as human beings in the political community?

Every philosophical reductionism that determined man to a solely spiritual, bodily or natural instinct, or as a being of language, carries a specific type of imperialism and blinds for his openness to the experience of history and nature. Therefore, once again, Plessner's thesis has to be considered that man's spirit is in fact only his eccentric positional form, and eccentricity means that for man a characteristic form of his frontal attitude towards the world, which leads to the paradox of man's life situation – that he as a subject stands against himself of the world and that at the same time, it dispels this contradiction. In the world and against the world, in itself and against oneself – none of these contradictions do not overlap one another, because there is a gap, void, *hiatus* between here and there. It is precisely in this *hiatus* that represents the boundary between the human and animal sphere of existence, it is a way of shaping human nature, so Hobbes's understanding of human nature should not be interpreted solely on the horizon of rigid mechanistic-instinctive powers, but within the scope of metaphysical overcoming of our biological basis through education and language.

On the basis of this hermeneutics of human nature and political anthropology, the question of the conditions for achieving human eccentricity within the horizon of socio-political experience is raised. Hobbes, in his understanding of the state of nature as a state of animalited madness, showed that the element of evil and disorder that dominates the natural pretentious being is not a punishment for its original sinfulness or the end of a real social struggle, but only of the flaws and disadvantages that point to the incompleteness of human nature. It is about Hobbes's aspiration to be a man's fragmented being, a symbol of the mood of the natural state being depicted as a vague possibility and a negative freedom that instead of extending, degrades man to the status of the outdated creature, connects to the whole entity or the political collective body primarily with the aim of limiting the problematic human nature. Consequently, Hobbes's design of absolute authority as a sovereign authority has no pedagogical character, since under the "mortal god" Leviathan individuals, who by social agreement commit themselves to the recognition of the sovereign word and deeds as their own, have lost the right to resistance, but implicitly assume the ontological communication with the political turnaround. However, on such an established political pole, a real transformation of the human spirit can not come because there is a need for a better way than the creation of an artificial being that would serve as a means of self-liberation and infinite survival in freedom. So Hobbes's natural man can be seen as *homo melancholicus*, which is nothing but apology of selfishness and the paradigm of apolitical individuality, which is in a permanent inability to become a true political subject and *zoon politicon*. In Hobbes's political theory the main actor is only a sovereign whose application for unlimited power disposition

must be subordinated to all subjects, hence that homo melancholicus is such a model of human behavior that is crucified between the emancipation logic of man's freedom and equality of natural state on one side and institutional repression of the political community on the other.

But that does not mean that Hobbes's imaginative experiment has not fully succeeded because in that dichotomy of the modern man lies the key to his salvation from the hell of a natural state. If Hobbes, by chance, offered a solution to rescue man from a natural state of himself and not of others, then the formula *homo lupus* could be a paradigm for the original human nature and to be the starting assumption of his political theory. However, in the interpretation we realize that at Hobbes's theory we can only find that the image of a natural man as a *homo lupus* was created on the gap between metaphysical and physical, and that it was largely derivative of occult and esoteric influences to which the spirit of the Early Modern Period was concerned. Melancholy and madness open up the prism of understanding the limb and fragility of human status, from which the greatest possibilities of man can be extracted, but because of which he can reach even the lowest forms of humanity.

Animality that erupts in madness draws from man anything that is humane in it, but not in order to undo him, but to point to his ontological inconsistency with a single ethics that is characteristic of inclusiveness and closeness to its subjectivity. Namely, Hobbes built his science of politics on the foundations of radical individualism and his basic problem was to bridge the gap between the interests of particular individuals and the state as a collective body imposing a demand for political unity. Therefore, the link between human nature and Hobbes' theory of the modern state needs to be sought on the horizon of the mindless conflict of passion of the brutal state of nature, but also within the framework of political bribery from which one can best read the ethical and political implications of melancholy and its importance for deciphering an animal in man. In this way we will get an explanation of how the mythology around Thomas Hobbes was constructed and how the character of a wolf-man became an epochless concept that with its negative anthropomorphic symbolism became a permanent archetypical image of evil human nature and gained a strong moral connotation.

So what is the significance of melancholy and madness for Hobbes' political science? The answer to this question could be formulated in the following way: Hobbes destabilized the rational social being precisely through the melancholic impulse. Melancholia and madness, besides pointing to the fundamental break-up in the mental world, they also mark a kind of loss, either in the aspiration of eliminating the pure form (what Hobbes has taken to the world by destroying them with their mechanistic-materialistic method) or in the loss of

human status by slipping into the animal. The presence of melancholy is evident in the concept of the animal state of the madness of a natural state, in which man brings a constant and irreversible desire to gain more and more power, bringing him down to an unnatural, bountiful being – the zoo-figure of *homo lupus* – freed from religious and moral bonds and guided by the passions and principle for self-preservation lives in constant fear for bare life. However, paradoxically melancholia has the power to reconcile the antinomies that are at the perilous ends of Hobbes' political context, and therefore, by its emancipatory role, rejuvenates the desire for the natural freedom inherent in mankind and lost under state power.

Furthermore, the influence of melancholy is evident in the visual representation of the Leviathan as the "mortal god" represented on the cover of his famous book. Leviathan is a demonic symbol that a man has to face in order to achieve balance and his inner cosmos would no longer be scribbled. Within Hobbes' theory of political representation the melancholy painted image of the Leviathan from the cover represents a physiognomic fate of the sovereign in which his political and legal subjugation comes to light. Finally, the melancholy is more than justified with the fact that the image of Hobbes' natural man was rooted in the symbol of the vultures rather than some other animals because in the culture of the Early Modern Period there was a widespread belief in the existence of fantastic creatures, such as the wolf-man, who were then transferred by cultural transmission into collective consciousness in order to continue to form allegorical images and zoomorphic figures as tokens for coding good and evil in humans.

KEY WORDS: Thomas Hobbes, melancholy, madness, human nature, Early Modern Period, individualism, anthropomorphism, natural law, political philosophy, self-determination, political anthropology

1. UVOD

Svaki pokušaj smislenog govora o filozofskom, prema tome političkom, antropološkom i psihološkom učenju Thomasa Hobbesa,[1] pretpostavlja neki oblik konfirmacijske pristranosti. Ta sklonost da se fokusiramo samo na ono što nam je već otprije poznato proizlazi iz psihološkog sljepila i izvor je još jedne ljudske mane – tendencije da se umjesto općeg uočava samo pojedinačno. U ovom slučaju mogućnost upadanja u „Hobbesovu zamku“ može biti posljedica Hobbesove besprijekorne literarne strogoće u definiranju pojmovlja i doslovnosti jezičnog izričaja, s jedne strane, te snažne metaforičke upotrebe jezika s druge strane, zatim njegove savršene logičke dosljednosti u iznošenju argumentacije i preciznog izlaganja ideja, koje unatoč velikom obujmu teksta i složenosti elemenata u njemu, imaju plemenitu eleganciju, čemu u prilog svakako ide i Hobbesova intelektualna odvažnost i

[1] Thomas Hobbes se rodio na Veliki petak, 5. travnja 1588. godine u selu Westport, u blizini Malmesburyja. Rodio se prerano, barem tako piše njegov vjerni biograf John Aubrey, jer su njegovu majku uznemirile neugodne vijesti o pohodu španjolske Armade na Englesku. Takav traumatski dolazak na svijet obilježio je i ostatak života Thomasa Hobbesa. Rođen prerano iz straha zbog moguće nasilne smrti, strah ne samo da je obilježio glavne odrednice u njegovom životu, nego je postao uporišna točka njegove filozofske misli o čovjeku. Po prirodi, dakle, timidnom i povučenom Hobbesu nije bilo nimalo lako živjeti u vremenu za koje se smatra da je bilo jedno od najkrvavijih i najnasilnijih u engleskoj povijesti. Možda je upravo ta unutarnja borba njegove prirodne plašljivosti i nepovjerenja u društveni i politički poredak iznjedrila iz Hobbesa nenadmašnog genija novovjekovne političke misli. Naime, usprkos skromnom podrijetlu (otac Thomas Hobbes stariji bio je župni vikar problematične i nagle naravi, sklon nasilju, koji je zbog fizičkog obračuna s pastorom crkve pobjegao iz Wesporta, izbjegavši na taj način kaznu i ostavivši pritom svoju obitelj na skrb dobrostojećem bratu Francisu), Hobbes je već u ranoj dobi započeo svoje obrazovanje, pa je tako prije četrnaeste godine života toliko dobro poznavao klasične jezike da je preveo Euripidovu *Medeju* s grčkog na latinski jezik. Nakon što je na studiju Magdalen Hall u Oxfordu diplomirao klasičnu filologiju i teologiju, osigurao si je prestižno mjesto u službi Williama Cavendisha, prvog vojvode od Devonshirea. Dugogodišnji rad u bogatoj i utjecajnoj obitelji Cavendish (bio je tutor sinu Williama Cavendisha, a kasnije tajnik i prevoditelj u službi Francisa Bacona), omogućio mu je stjecanje važnih poznanstava kako na otoku, tako i na kontinentu. Osim toga, povlašteni položaj obitelji Cavendish pružao je Hobbesu snažnu političku zaštitu, financijsku sigurnost i vrijeme da je mogao slobodno pisati opsežne radove i razvijati svoju filozofsko-političku misao. Hobbes je povlasticu takvog privilegiranog života jako dobro iskoristio te je u vremenu opće nesigurnosti zbog tridesetogodišnjeg građanskog rata koji je bjesnio u Engleskoj, razvio svoju ideju o znanstvenom sustavu nazvanom *Elementa philosophiae.* Hobbesov tripartitni sustav sastojao se od tri zasebna dijela, od kojih je svaki obrađivao po jedno znanstveno područje – *De Corpore* (tijelo) – *De Homine* (čovjeka) – *De Cive* (građanina) i deduktivnim je putem bio izveden iz prethodnoga. 1640. godine piše „svoj mali Traktat na engleskom“ *The Elements of Law, Natural and Politics* (sadržava *Human Nature* i *De Corpore Politico*), a 1642. godine objavljuje *De Cive*, proširenu verziju spisa *De Corpore Politico*. Godine 1651., za vrijeme Hobbesovog boravka u Parizu, izlazi njegovo najpoznatije i kapitalno djelo engleske političke filozofije *Levijatan – građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Dok 1655. godine izlazi prvi dio trilogije *Elementa philosophiae - De Corpore*, drugi dio te trilogije – *De Homine* objavljeno je na latinskom jeziku tek 1658. godine. Treba svakako spomenuti da Hobbesova pisana filozofska baština, osim navedenih djela, sadrži čitav niz pisama, rasprava i korespondencija sa tadašnjim vodećim učenjacima i biskupima, potom su tu prijevodi na engleski jezik Homerove *Ilijade i Odiseje* i Tukididovih *Peloponeskih ratova* te *Behemoth* - slavno djelo o povijesti engleskih građanskih ratova. 4. prosinca 1679. godine Thomas Hobbes umire u Hardwick Hallu u 91. godini života.
Ova sažeta biografija citirana je prema: Martinich, A. P., *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999., međutim postoji još čitav niz autora koji su se bavili Hobbesovom biografijom, poput Aubrey, J., „Thomas Hobbes“ u: *Aubrey's Brief Lives* (ur. Oliver Lawson Dick), Boston, 1999., str. 147-160. i Robertson, G. C., *Hobbes*, Williams Blackwood & Sons, Edinburgh-London, 1901.

brutalni cinizam kojim je impregniran veći dio njegovog antropološkog učenja. Istražujući političku teoriju 17. stoljeća od Hobbesa do Lockea, poznati kanadski profesor Crawford Brough Macpherson je utvrdio da se „Hobbesa s pravom smatra najtežim engleskim političkim teoretičarom; ne zato što ga je teško razumjeti, nego zato što je njegova doktrina otprve tako jasna, obuhvatna i tako nedopadljiva. Njegovi postulati o prirodi čovjeka nisu laskavi, njegovi su politički zaključci neliberalni, a njegova logika, čini se, odriče nam bilo kakav izlaz“.[2] Vjerojatno je iz istog razloga Philip Ball u svom istraživanju o međudjelovanju slučajnosti i nužnosti u nastanku ljudske kulture, običaja, institucija, suradnje i sukoba zaključio da nas „Hobbes može zgražati, ali ga je nemoguće ignorirati“.[3]

Međutim, to favoriziranje kontekstualnog mišljenja koje prevladava o Hobbesu na račun ignoriranja naoko manje razlučivih elemenata njegove doktrine, proisteklo je zbog selektivnog, često pristranog tumačenja Hobbesovog nauka nastalog zbog utjecaja historicizma, pozitivizma i redukcionizma.[4] Stoga kako bi se uklonile moguće opasnosti od tendencioznog i ne-kritičkog tematiziranja dosega Hobbesove misli te izbjeglo upadanje u narativnu zabludu, potrebno je na početku jasno ograničiti pristup temi, definirati općefilozofska metodološka određenja ove disertacije te prikazati strukturu rada.

1.1. Definiranje problema

Budući da Hobbesova politička doktrina ima više lica, postoji nekoliko načina na koji se može interpretirati Hobbesovo filozofsko učenje. Prvo, Hobbesov tripartitni filozofsko-znanstveni projekt – *De Corpore – De Homine – De Cive* – možemo shvatiti kao deduktivno istraživanje antropomehaničke metafizike koje se razotkriva kroz elementarne principe

---

[2] Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Naklada CDD, Zagreb, 1981., str. 7.

[3] Ball, P., *Kritična masa: kako jedno vodi drugome*, Algoritam, Zagreb, 2007., str. 40.

[4] Jedan od najznačajnijih proučavatelja Hobbesove političke doktrine, američki politički filozof njemačko-židovskog podrijetla Leo Strauss, u svojoj utjecajnoj studiji *Prirodno pravo i istorija* ukazuje na katastrofalne posljedice zbog odbacivanja klasične koncepcije prirodnog prava (iako je Hobbes začetnik moderne ideje o prirodnom pravu, Strauss smatra da se Hobbes prešutno slagao sa klasično-idealističkim ciljem političke filozofije) i nastojanja da se pravo zasnuje i objasni isključivo u duhu pravnog pozitivizma. Strauss također utvrđuje da odbacivanje prirodnog prava u ime razlikovanja „činjenica i vrijednosti“ nužno vodi u moralni relativizam, odnosno vrijednosnom izjednačavanju uzvišenosti i dekadencije, čemu je izrazito doprinio historicizam. Stoga je pojava historicizma, smatra Strauss, „krajnji rezultat krize prirodnog prava, a nihilizam je ona skupa cijena koju treba platiti da bi se stekla tzv. naučna društvena nauka“. (Iz *Uvoda*, Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1971.). O opasnostima ne-kritičkog tumačenja Hobbesovog nauka svjedoči i studija francuskog socijalnog filozofa Josepha Vialatouxa, koji je pokušao dokazati da je Hobbesova politička teorija školski primjer totalitarističkog političkog mišljenja te da upravo ona predstavlja *nukleus* modernih totalitarističkih koncepcija. Površnim tumačenjem Hobbesove teze da je svaka druga religija, osim one koju je propisala država, praznovjerje, Vialatoux je zaključio a je Hobbes ideolog totalitarističkog režima. Usp. Vialatoux, J., *La Cite de Hobbes: Theorie de l'etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris, 1935.

ljudske prirode kako bi se opravdala nužnost i postojanje državne vlasti. Drugo, Hobbesovu političku filozofiju možemo tumačiti na sociološki način kao priču o nastanku moderne političke epohe, odnosno priču o prijelazu iz prirodnog stanja razuzdane autonomije u građansko društvo. Treće, Hobbesova se misao može iščitavati u svjetlu ekonomskih odnosa iz čega proizlazi shvaćanje Hobbesovog nauka kao modela koji opisuje odnose tipične za građansko ekonomsko društvo koji su utemeljeni na fenomenu tržišta i konkurentskom ponašanju. Četvrto, Hobbesova se poruka može primijeniti na događaje iz sveukupne stvarnosti, bilo da je riječ o tumačenjima koja Hobbesa stavljaju u povijesni kontekst, pri čemu se polazi od pretpostavke da njegova doktrina predstavlja metaforu raspada feudalno-kršćanske slike svijeta i konstituiranje novovjekovnog koncepta društvenosti, ili je riječ o shvaćanju Hobbesovog učenja kao odraza melankolične duhovne klime postelizabetanskog doba zbog čega je Hobbes razvio tragičnu, pesimistično obojenu sliku ljudske prirode iz čega je proizašla njegova cinički obojena politička filozofija.

Ako se, dakle, priklonimo nekom od navedenih pristupa, onda ćemo primijetiti da klasično tumačenje Hobbesove političke teorije pretpostavlja prirodno stanje kao logičku konstrukciju koje u svojoj biti upućuje na radikalni individualizam i dekonstrukciju aristotelovske etičke društvenosti, a glavni mu je cilj prikazati „pretpolitičnog“ čovjeka kao predatora, koji zbog svoje neutažive želje za moći ne može postići ni minimum sloge što predstavlja *condicio sine qua non* ljudskog opstanka. No, ako se fokus s ratnog prirodnog stanja prebaci na ljudsku narav, onda se zapaža da Hobbesov misaoni eksperiment nije uspio.

Hobbes je naime postavio tezu da u prirodnom stanju čovječanstva, dakle u stanju bez političke vlasti, vrijede zakoni psihološkog egoizma legitimirani načelom *koliko moći, toliko prava*, iz čega proizlazi da je Hobbes na ideji samoodržanja izgradio svoju cjelokupnu filozofsko-političku konstrukciju. Međutim, činjenica *homo homini lupus* još uvijek ne otkriva u potpunosti što sačinjava istinsku bit čovjekove prirode, nego tek pretpostavlja Hobbesovo antropološko polazište koje počiva na tezi da čovjek po prirodi nije društveno biće te da njegovom prirodom dominiraju sebičnost, nasilje, strah i nagon za samoodržanjem. Stoga je Strauss bio u pravu kada je zaključio da politička filozofija počiva na nehipotetičkom poznavanju ljudske prirode.[5]

Ako se, međutim, odmaknemo od polazišta klasičnog diskursa Hobbesove političke filozofije u kojemu se ljudska narav promatra u svojoj partikularnosti, pri čemu je naglasak stavljen na trajni antagonizam između pojedinaca, i priklonimo pristupu koji se ne temelji na

[5] Usp. Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 175.

egoističnosti kao dominantnoj karakteristici ljudske prirode, nego je fokusiran na uzroke njezine animalnosti, antipolitičnosti i tragične pesimističnosti, onda će i slika čovjeka u prirodnom stanju imati razmjerno drugačije konture. Upravo će se na takvoj koncepciji temeljiti ovaj rad – u središtu rasprave neće biti neki dobro poznati Hobbesov problem, poput prirodnog stanja, prirodnog prava, društvenog ugovora i slično oko kojega će se onda razviti analiza, nego će se pristup temeljiti na distinkciji između poimanja ljudske naravi nastalog zbog klasičnog tumačenja Hobbesove političke filozofije i između pogleda na ljudsku narav nastalog pod utjecajem humoralne patologije i ludila. To znači da će ova disertacija pratiti fenomen melankolije, odnosno njezin utjecaj na duhovnu povijest Zapada, tražeći reflekse tog tumačenja u političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa.

Ovakav pristup problemu otvara niz pitanja čije odgovore nije moguće sustavno obrazložiti u ovom uvodnom poglavlju, no to nas ne sprječava da ih barem djelomično ne tematiziramo. Prvo je pitanje otkuda Hobbesu poticaj da u samu srž svoje političke filozofije umetne ideju animalne podvojenosti ljudske prirode što je rezultiralo bešćutnošću, zvjerstvom i potpunim odsustvom humanosti čovjeka u prirodnom stanju?[6] Drugo je pitanje kakvu važnost imaju melankolija i ludilo za Hobbesovu političku doktrinu? Treće pitanje na koje će ova disertacija nastojati dati odgovor je na koji način melankolija, odnosno ono granično između ljudskog i životinjskog u čovjeku rasvjetljava tip političkog subjekta kakvog nam je predstavio Hobbes u svojoj političkoj filozofiji? Na koncu, nije li cijeli *Levijatan* potraga za pitanjem što nam je potrebno da bismo se odredili kao ljudska bića u političkoj zajednici ili tko je zapravo čovjek – slika Božja ili zvijer.

Odgovori na ova pitanja kriju se ponajprije u elementima okultne filozofije postelizabetinskog vremena u kojem je Thomas Hobbes živio. Naime, tijekom 16. i 17. stoljeća u Europi se osjećala snažna prisutnost duha melankolije, koji je već po svom semantičkom određenju (crna žuč) upućivao na patološko stanje duše, bezumlje, intenzivno razmišljanje, bezobzirnost, žudnju za moći, tjeskobu, povlačenje iz društvenog svijeta i ludilo. Hobbes je melankoliju doveo do paradoksalne krajnosti pri čemu se njezin refleks prepoznaje

[6] Postoje brojna tumačenja koja su pokušala argumentirati implicitno pretpostavljanje razlikovanja između tzv. „prve“ i „druge“ ljudske prirode kod Hobbesa. Neki autori smatraju da je Hobbesov prikaz čovjekove naravi u prirodnom stanju, najblaže rečeno čudan, budući da su kod takvog bića dvije strane njegove prirode u stalnom sukobu. Jedna ga strana gura u usamljenost i izolaciju da bi umanjio strah od drugih ljudi, dok ga druga stana, koja žudi za slavom, čašću i bogatstvom, tjera u uspostavljanje odnosa s drugim ljudima. Stoga se zaključuje da je čovjek jednim dijelom svoje prirode anti-društven, dok se drugi dio njegove prirode može zadovoljiti samo kroz interakciju s drugim ljudima. Usp. Pavlović, V., „Značenje Hobbesova *Levijatana* za političku sociologiju. Hobbes kao univerzalni mislilac moderne.“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 62. Slično razmišlja i Sadžakov koji smatra da je Hobbesovo razlikovanje „prve“ i „druge“ prirode osnova njegove postavke o čovjeku kao biću koje može nadići svoju metafizičku biologiju i posredovati vlastiti egoizam s ciljem uspostavljanja građanskog društva. Usp. Sadžakov, S., „Hobbes i problem egoizma“, *Filozofska istraživanja* 32 (2012), 125; str. 67.

u konceptu mahnitosti i animalnosti ludila, u koje čovjeka dovodi stalna i neutaživa želja za zgrtanjem moći i dobara, svodeći ga pritom na nerazumnu životinju koja, iako oslobođena religioznih i moralnih okova te vođena strastima, još uvijek ne uspijeva živjeti bez stalnog straha za goli život. Drugi refleks melankolije vidljiv je kod Hobbesa u tumačenju da melankolija izlaže čovjeka bezrazložnim strahovima, a to je ludilo koje se obično naziva sjeta, koja se također javlja u različitim oblicima, primjerice, u pohođenju usamljenih mjesta i grobova, u praznovjernom ponašanju te u strahovima od različitih stvari.[7] Ovaj opis iz *Levijatana* ukazuje zapravo na dva tipa ljudskog ponašanja koja bi se mogla okarakterizirati kao melankolična, odnosno „izvan granica" shvaćanja društvenih okvira: jedno se odnosi na melankolike, drugo na nadahnute ili ludilom zahvaćene ljude. Iz toga slijedi da su melankolija i ludilo usko povezani s rascjepom u poimanju čovjekovog društvenog i metafizičkog identiteta, pa je stoga melankoličan čovjek za Hobbesa antipolitičan. Antipolitičan u smislu da se takav čovjek razlikuje od ostalih dinamičkih individualaca koji bi mogli dovesti do sklapanja društvenog ugovora.[8]

Naime, melankolici i bezumnici na fenomenološkoj razini predstavljaju takav model ljudskog ponašanja koji je osuđen na ontološku usamljenost i društvenu izolaciju, zbog čega se nalaze u trajnoj nemogućnosti da postanu politički subjekti. Upravo su takve „saturnovske" crte temperamenta oblikovale Hobbesovog *homo lupusa* – ingenioznog, mahnitog, oportunističkog samotnjaka žednog moći, impregniranog zlom. Međutim, pomnijim tumačenjem se otkriva da je odnos prema slici *homo lupus* ambivalentan. S jedne strane, formula *homo lupus* ukazuje na kulturno-povijesno određenje tog pojma koje je snažno uvjetovano Hobbesovom težnjom za nadilaženjem partikularnih ekonomskih, religijskih te ideoloških pretenzija nad interesom kolektiviteta, dok s druge strane lik *homo lupusa* aludira na važnu pretpostavku o izvorno zloj ljudskog naravi iz čega je proizašla antropološka konsekvenca o prirodnom čovjeku kao biću zla i razdora. No, sustavnijom analizom se uočava pogreška u tom logičkom slijedu budući da je Hobbesov predpolitični čovjek postao zao upravo onog trenutka kada su mu se počele pridavati negativne vučje zoomorfne karateristike, a prije toga on je bio tek konfliktan, društveno neprilagođen pojedinac. Prema tome, nije Hobbes odredio formulu *homo lupus* za antropološke polazište svoje političke

[7] Citati iz Hobbesovih djela navode se na sljedeći način: slovima se označava naslov knjige, potom slijedi rimski broj koji označava poglavlje, a iza njega arapski broj kojim se naznačuje odlomak unutar poglavlja. U radu će se navoditi prijevod citata iz kritičkog Macphersenovog izdanja: Hobbes, T., *Leviathan* (ed. and Introduction Macpherson C. B), Pengunin Books, London, 1985., no tamo gdje je to moguće koristit će se hrvatsko izdanje: Hobbes, T., *Levijatan: ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004. Svi prijevodi koji se navode u radu su autoričini, uz napomenu da su citati na srpskom jeziku kroatizirani.

[8] Usp. Zarka, Y. C., „The Political Subject" u: *Leviathan After 350 Years* (ed. Tom Sorell, Luc Foisneau), Clarendon Press, Oxford, 2004., str. 171.

doktrine, nego je ta formula epohalno i kontekstulano odredila Hobbesa i njegovu političku misao na strukturnoj i metastrukturnoj razini, ukazavši pritom na tendenciju da je Hobbesov pristup ljudskoj prirodi dijalektičan.

Možemo stoga zaključiti da se melankolija i ludilo kod Hobbesa razotkrivaju u nekoliko ključnih segmenta: prvo, melankolija vodi u ludilo, što znači da kod čovjeka smanjuje utjecaj razuma i povećava utjecaj strasti koje kulminiraju intenziviranjem moći s jedne i strahom za očuvanje vlastitog života s druge strane, čime prirodno stanje postaje potpuno bezumlje i kaos - *bellum omnium contra omnes*; drugo, melankolija nagoviješta erupciju zvijeri u čovjeku oslobađajući njegovu prirodu konvencionalnog, političkog, civilizacijskog elementa zbog čega postoji opasnost od skliznuća u animalno i gubitka ljudskog statusa; treće, melankolija upućuje na apolitičnost prirodnog čovjeka i njegovu trajnu nemogućnost da se udružuje u političko tijelo, čime je na simboličkoj razini u obliku arhetipske slike *homo lupusa* naznačen raskorak između općenitosti političkog tijela i individualne partikularnosti koja se vodi nagonom za samoodržanje; četvrto, prikaz *Levijatana* s naslovnice istoimenog djela u obliku „smrtnog Boga“ snažno ukazuje na povezanost okultno-magijske ornamentike s Hobbesovom političkom doktrinom te na kraju zoomorfna figura *homo lupus* odražava animalnost koja bijesni u čovjeku prirodnog stanja i negaciju svega onoga što bi u njemu trebalo biti čovječje.

1.2. Metodološke specifičnosti i pretpostavke u određenju pristupa temi

Što se pak tiče metodoloških određenja, već sam naslov rada – *Melankolija, ludilo i ljudska narav u političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa* – upućuje na povezanost fenomena melankolije i ludila sa stvaranjem specifične slike ljudske naravi koju nam je predstavio Hobbes. Trendovi koji su do sada prevladavali u tumačenjima Hobbesove teorije kao da su zanemarili ključnu ulogu melankolije, ludila te animalne podvojenosti ljudske prirode u Hobbesovoj političkoj filozofiji. To marginaliziranje ljudsko-animalne podijeljenosti suzilo je lepezu konceptualnih i kontekstualnih pitanja vezanih uz proučavanje političke filozofije Thomasa Hobbesa. Zbog toga će ovo istraživanje imati za cilj naglasiti nedovoljnu artikulaciju pojma melankolije, odnosno ludila kao još jedne važne teme prisutne u Hobbesovom nauku. Stoga, jednom kada se dovedu u pitanje ustaljene tvrdnje oko novovjekovnog poimanja dihotomije ljudske prirode i ontološke nestabilnosti ljudskog statusa te kada se ta saznanja povežu s razumijevanjem melankolije i ludila, moći će se bolje shvatiti Hobbesova politička antropologija.

Cilj disertacije je pokazati da ludilo i melankolija u filozofiji Thomasa Hobbesa nemaju samo figurativan karakter te da bi se Hobbesove antropološke premise trebale iščitavati u ozračju novovjekovnog poimanja ontološke nestabilnosti ljudskog statusa, a ne isključivo pod vidom psihološkog egoizma. Svrha je ovog istraživanja napraviti rekonstrukciju dosadašnjeg antropološkog polazišta cjelokupne Hobbesove filozofsko-političke misli te ukazati na činjenicu da *homo lupus*, bestijalno, sebično, častohlepno biće nije pojam koji je nastao usprkos njegovoj teoriji, nego upravo zahvaljujući njoj. Disertacijom će se stoga pokazati da granica između ljudskog i animalnog dijela u čovjeku treba i dalje otvarati pitanja, no ne zato da bi se sačuvala ta granica, nego upravo suprotno, da bi se razotkrila pretpovijest naše ljudskosti kao razumskih bića u političkoj zajednici.

Iz postavljenih metodoloških pretpostavki slijede radne hipoteze:

H1 - Ludilo kod Hobbesa predstavlja najnižu točku čovječnosti gdje se čovjek spaja s prirodom, no ujedno i njegovo okončanje u smislu animalnosti, jer životinjsko upućuje na neusklađenost čovjeka sa samim sobom, na njegovu ontološku negaciju kao ne-bića čije se granice moraju prijeći da bi se na ontološkom planu ponovno uspostavilo konstitutivno jedinstvo, a na društvenom planu, analogno razvitku države, postigla metapolitička transformacija fragmentiranih, apolitičnih individua u politički povezano mnoštvo.

H2 – *Čovjek-vuk* je metafora koja je nastala *ne* usprkos Hobbesovoj teoriji, nego zahvaljujući njoj sa svrhom legitimacije apsolutističke vlasti koju utjelovljuje slika suverena u obliku „smrtnog Boga“ Levijatana. Stoga formula *homo lupus* ne predstavlja samo prikaz izvorno zle ljudske prirode, nego se radi o pojmu koji je epohalno određen.

H3 – Melankolija kao stanje duševne dezintegracije korelira s animalno-nagonskim dijelom ljudske naravi zbog čega predstavlja opasnost za gubitak ljudskog statusa i kao takva ima ključnu ulogu za Hobbesovu političku teoriju jer rasvjetljava potpuno novi tip političkog subjekta, koji za razliku od tradicionalnog prikaza prirodnog čovjeka kao nasilnog *homo lupusa*, simbolizira prekid novovjekovnog čovjeka s njegovim unutarnjim središtem i težnju da u kolektivnom političkom tijelu zacijeli svoju ontološku fragmentiranost i dovrši svoju naravnu nedovršenost.

H4 – Melankolija se razotkriva u Hobbesovoj političko-filozofskoj doktrini na dva načina: 1. melankolija vodi do ludila, što znači da kod čovjeka smanjuje utjecaj razuma i povećava intenzitet konfliktnih strasti zbog čega u prirodnom stanju vlada bezumlje i perpetuirajuće nasilje; 2. melankolija nagoviješta erupciju zvijeri u čovjeku spuštajući ga do krajnjih granica njegove čovječnosti budući da njegovu narav oslobađa

konvencionalnog, političkog, kulturno-civilizacijskog elementa te tako evocira prirodnu slobodu koja se izgubila pod političkom vlašću zbog čega postoji trajna opasnost ponovnog vraćanja u prirodno stanje.

U svrhu istraživanja postavljene teme, materijali koji su poslužili za izradu disertacije mogu se podijeliti u dvije skupine. Prvu skupinu sačinjavaju Hobbesovi izvorni tekstovi na engleskom jeziku koje je *Sir* William Molesworth od 1839. do 1845. sabrao u kolekciju pod nazivom *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* i izdao u jedanaest svezaka. Postoji međutim i Hobbesova *Opera Latina* (*Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latinae Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collectae studio et labore Gulielmi Molesworth*) u pet svezaka, od kojih će se za potrebe ovog rada koristiti vol. II., u kojem se nalazi *De Homine* i *De Cive*.[9] Analiza Hobbesovog shvaćanja ljudske naravi u ovome radu odnosit će se njegove stavove iznesene u djelima: *De Homine, The Elemenst of Law, De Cive* i *Levijatan.* Ovdje svakako još treba spomenuti i vrijedna kritička izdanja koja su poslužila kao vrijedan oslonac za interpretativnu analizu.

Drugu skupinu sačinjava mnogobrojna relevantna sekundarna literatura o Hobbesu koja će poslužiti za dublje obrazlaganje i kritički usmjeravanje argumentacijskih teza. U tu skupinu spadaju djela antičkih autora, poglavito Aristotela te ostalih srednjovjekovnih i renesansnih mislioca, poput Tome Akvinskog, Erazma Roterdamskog ili Marsilia Ficina koji su ljudskoj naravi odredili bitno drugačiji ontološki i epistemološki status od Hobbesa.

Osim klasičnih autora, nezaobilazan doprinos ovom istraživanju imaju i suvremeni interpretatori Hobbesove političke teorije, čiji su zaključci pomogli da se rasvijetle poteškoće oko tumačenja Hobbesove argumentacije u pogledu tematiziranja ljudske naravi, no zbog polivalentnosti Hobbesovog izlaganja u tim su tumačenjima nastale pukotine koje otvaraju niz drugih pitanja. Ovdje svakako treba istaknuti doprinos Davida Gauthiera čije tumačenje ispituje, no ipak nedovoljno iscrpljuje problem animalne podijeljenosti ljudske prirode. Gauthier tvrdi da je Hobbes smatrao životinjom i da su ljudi poput zvijeri koje su prirodno divlje, ali koje se ipak može pripitomiti, bez da je pritom istraživao što zapravo označava pojam čovjeka, odnosno životinje u Hobbesovoj političkoj filozofiji. Također je važan doprinos Michaela Oakeshotta i Philipa Pettita koji se ljudsko-animalnom podijeljenošću kod

[9] Za razliku od *De Cive* čiji je engleski prijevod objavljen iste godine kad i *Levijatan* , dakle 1651., *De Homine* je s latinskog na engleski jezik preveden tek 1972., a zatim objavljen 1991. godine. Vol. IV. Moleswortovih sabranih djela sadrži traktat nazvan *Human Nature*, no riječ je o polovičnom i vjerojatno nedovršenom djelu iz Hobbesove rane faze, koje sa drugom polovicom *De Corpore Politico* sačinjava sustav *The Elements of Law*. Većina dosadašnjih istraživanja je za svoju referentnu točku o ljudskoj prirodi uzimala upravo *Human Nature* kako bi se potkrijepila Hobbesova tvrdnja o egoističkoj ljudskoj naravi, no najpotpunije i najzrelije Hobbesovo viđenje ljudske naravi i problema moralnosti nalazi se upravo u *De Homine*.

Hobbesa ne bave eksplicitno, nego to čine na način da na široko raspravljaju već poznatu tvrdnju da se čovjek razlikuje od životinje zbog jezika. Pettitova je teza da Hobbes zapravo u *Levijatanu* priča priču o transformaciji „prirodnog, animalnog uma“, kojeg dijele i ljudi i životinje, koja se dogodila zbog otkrića jezika omogućujući na taj način ljudima da budu razumna bića, tj. da se ponašaju kao osobe i da se združuju u društvene zajednice.

Ovoj tzv. humanističkoj struji se također priklonio i Quentin Skinner, uokvirujući Hobbesovu političku filozofiju idejama renesansnog humanizma. Skinnerovo je djelo naglasilo važnost povijesnog konteksta za lakše razumijevanje Hobbesovog ključnog teksta za „kanon“ političke teorije. Kao suprotnost Skinnerovoj naklonosti humanizmu, povjesničarka Erica Fudge je godinama proučavala problem antropomorfizma te povezanosti životinja i racionalnosti, kao i pitanja vezana uz *condicio humana* u kulturi elizabetinske Engleske. U tom smislu, Fudge nam pomaže da vidimo kako su se za vrijeme kasne renesanse i ranog perioda moderne Engleske, izrazima poput „tužan kao pas“ ili „lud kao vuk“ opisivale provale životinjskih strasti u ljudima, pridajući im antropomorfna svojstva. Postojanje „graničnih“ bića koja su oscilirala između ljudskosti i animalnosti bila je tema koja je zaokupljala mnoge sofisticirane umove toga vremena. Mogućnost da bi čovjek, uvjetno rečeno, postao životinjom kad bi bio zahvaćen melankolijom, ozbiljno je razmatrana ne samo kod pisaca koji su tematizirali fenomen melankolije u svom izvornom obliku, poput Julie Kristeve, Raymonda Klibanskyog i Erwina Panofskog, nego i kod pisaca koji su se utjecajem melankolije na sklonosti ljudske duše bavili indirektno, poput Michela Foucaulta i Francis Amelie Yates.

Nadalje, u svrhu pregleda dosadašnjih istraživanja također je važno spomenuti i klasične tumače Hobbesove misli, poput Lea Straussa, koji se do danas smatra vodećim autoritetom za Hobbesovu filozofiju politike i političku filozofiju uopće. Strauss je prvi moderni teoretičar koji je kao izvor sukoba u prirodnom stanju pretpostavio oholost (taštinu, gordost), te afirmirao poznatu Hobbesovu tezu o opasnoj i predominantno iracionalnoj ljudskoj prirodi. Značajan doprinos ovoj disertaciji su svakako dali i radovi francuskog filozofa Yvesa Charlesa Zarke, koji je imao važnu ulogu u međunarodnom izdavačkom projektu objavljivanja kritičkog izdanja francuskih prijevoda Hobbesovih sabranih djela u sedamnaest svezaka.

Za aktualizaciju Hobbesove misli na domaćem tlu, važno je istaknuti doprinos doktorskih disertacija koje su izdane posljednjih godina u Republici Hrvatskoj. To su: *Hobbesova teorija autorizacije*, Luke Ribarevića, iz 2011. godine; *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa*, Ivane Knežić, iz 2011. godine; *Ontološko-epistemološka konstrukcija moći u djelu Thomasa Hobbesa*, Zdravka Perića, iz 2011. godine; *Konfliktne*

strasti: političko-transcendentni aspekti Hobsovskoga prirodnog stanja, Hrvoja Cvijanovića, iz 2012. godine i *Transformacija metafizičkoga shvaćanja Boga u modernoj filozofiji politike: analiza na primjeru Hobbesove, Rousseauove i Schmittove političke teorije suverenosti,* Gorana Sunajka, iz 2013. godine. Uz navedene autore, tu su još i mnogi istaknuti pripadnici hrvatskih akademskih krugova, koji su se osim istaknutog pravno-politološkog pristupa u Hobbesovoj teoriji, često u svojim komentarima koristili etičkim prosudbama, zalazeći pritom u sferu praktične filozofije i rušeći na taj način predrasude o nespojivosti politike i morala.

Stoga sekundarna literatura poziva na nužnost preispitivanja Hobbesovih polisemantičkih pojmova, poput ljudske naravi, prirodnog stanja, prirodnog prava, principa samoodržanja, suverenosti itd., i traži da ih se sagleda u kontekstu vremena u kojem su ti pojmovi nastali. Na temelju informacija dobivenih iz sekundarne literature postavit će se okvir za tematsko istraživanje, koje će u središnjem dijelu disertacije biti provedeno metodom dokazivanja i opovrgavanja, dok će se u ostatku istraživanja koristiti induktivna i deduktivna metoda te metoda sinteze. Metodologija će u radu pratiti problemsko-povijesni pristup temi, što znači da će se jasno istaknuti klasične interpretacije na koje će oslanjati u radu i uspoređivati rješenja filozofskih problema koja su proizašla iz dosadašnjih istraživanja sa spoznajama dobivenim iz ovog istraživanja. Na taj način će se postići dijalektičko jedinstvo dviju suprotstavljenih metoda, induktivne i deduktivne, a njihovom kombinacijom će se dobiti vjerodostojniji rezultati koji će poslužiti za lakše objašnjavanje utvrđenih spoznaja te za dokazivanje i provjeravanje postavljenih hipoteza.

Nadalje, zbog duge i bogate tradicije tumačenja Hobbesovog nauka, bit će potrebno pronaći dodatni znanstveni prostor za arhitekturu ove disertacije. Stoga metodologija u disertaciji neće pratiti uobičajen tijek izlaganja Hobbesove argumentacije kroz njegovu mehanicističko-antropološko-političku trilogiju, koja obuhvaća prirodno stanje, društveni ugovor i građansko stanje, nego će za razumijevanje tematike *čovjeka-vuka* od ključne važnosti biti utjecaj melankolije na Hobbesovo oblikovanje pesimistične slike ljudske naravi i uvjet mogućnosti njezine društvenosti. Drugim riječima, napravit će se metodološka inverzija i rekonstrukcija polazišta Hobbesovog izlaganja, što znači da se neće deducirati država iz slike čovjeka kao mehanizma pokretanog strastima, nego će se ljudska narav promatrati izvan okvira prirodnog stanja. U istraživanju će se također istaknuti skupine interpretacija od kojih će se u radu ograditi te će se ukazati na njihove manjkavosti. U metodološkom smislu se stoga neće ići za ponudom sasvim novog modela interpretacije, nego će se nastojati priključiti jednom od postojećih te će se u njemu istaknuti određeni aspekt koji će se potom detaljno

pojašnjavati u okviru naslovne teme. Budući da je Hobbesova misao kompleksna i višeslojna, autorica smatra da ju je potrebno analizirati interdisciplinarno.

1.3. Struktura rada

Disertacija je sadržajno podijeljena na pet tematskih cjelina, ne uključujući *Zaključak*. U *Uvodu* se definira problem, iznose se ciljevi i hipoteze istraživanja te se obrazlažu opće metodološke pretpostavke u određenju pristupa temi. U *Uvodu* je također naznačena i struktura disertacije.

U drugom poglavlju se tematizira status Thomas Hobbesa u kontekstu europskog novovjekovlja. Autorica smatra da je u tom smislu Hobbes smješten na vrlo osjetljivom položaju unutar razdoblja moderne, u vrijeme kada u intelektualnom ozračju dolazi do diskvalifikacije zaokupiranosti samim sobom i rekvalifikacije samosvijesti. Dakle, ono što je kod Descatesa rezultiralo otkrićem individuuma i novim poimanjem sebstva, kod Hobbesa je rezultiralo geometrijsko analitičko-sintetičkom metodom koja počiva na proučavanju ljudskog ponašanja, a ne na proučavanju knjiga.[10] U ovom dijelu se također naglašava Hobbesov značaj za formiranje moderne političke znanosti. Prema tumačenju Lea Straussa, Hobbes je prvi moderni mislilac koji je nastojao političku teoriju postaviti u okvir potpuno novog i sveobuhvatnog filozofskog sustava te pomoću njegovih mehanicističkih principa objasniti pojave u prirodi, uključujući i ljudsko ponašanje u njegovom individualnom i društvenom aspektu.[11] U prilog konstituiranju individuuma ide i teza o ljudskoj jedinstvenosti i univerzalnosti koja je Hobbesu poslužila za oslikavanje određenih tipova ljudskih temperamenata.

Treće poglavlje, obrađuje važnost i dosege fenomena melankolije na formiranje Hobbesove slike o čovjeku. Autorica prati povijesni razvoj humoralne doktrine te pritom raspravlja o utjecaju okultne filozofije na duh vremena u kojem je Hobbes živio i stvarao. Naglašava se da je u postelizabetanskom razdoblju melankolija smatrana stanjem koje je pogodno i za ljude i za životinje, budući da i jedni i drugi mogu lučiti crnu žuč, kao jedan od tjelesnih sokova, zbog čega su melankolici zaogrnuti „posebnim ethosom“ i razlikuju se od običnih ljudi. Također se ističe temeljna dvostrukost melankolije – ona, naime, može biti blagoslov, no može biti i prokletstvo ukoliko dovede do pomračenja uma. Nadalje, u ovom se poglavlju pokazuje kako melankolija dovodi do ludila, što kod Hobbesa predstavlja najniži

[10] Usp. Hobbes, T., *Levijatan – Uvod*, str. 3.
[11] Usp. Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 145-153.

oblik čovječnosti i upućuje na potpunu destabilizaciju ljudskih vrijednosti. Ludilo izražava čežnju koja je zapravo *logos*; ono koje još uvijek nije postalo dio razumskog, nego to tek treba postati ili je pak zvuk prapovijesti ljudskosti, onoga što je bilo prije razuma, prije čovjeka-građanina. Sada kod Hobbesa to melankolično postaje životinjsko na način da čovjeku ne dozvoljava da se u potpunosti odvoji od animalnog dijela svoje ljudske prirode.

U četvrtom dijelu rada se, kroz Hobbesovo tematiziranje ljudske naravi, argumentira teza o melankoliji kao uvjetu apolitičnosti s jedne strane, i ludila koje degradira čovjeka na animalnu razinu, s druge strane. Autorica pritom naglašava značenje Hobbesovog raskida s antičkim poimanjem osobe za formiranje modernog identiteta te obrazlaže specifičnosti Hobbesovog određenja čovjekove naravi kao prirodno ne-društvene. To je, naime, važno jer se iz tako određene ljudske naravi otkriva motivacijska struktura ljudskog djelovanja, a time i sama svrha čovjekovog postojanja kao bića u političkoj zajednici. Bitno je naglasiti da autorica polazi od pretpostavke ljudsko-animalne podvojenosti čovjekove naravi, budući da se upravo na njoj temelji teza da iako je čovjek životinja, on je još uvijek jedina životinja koja zna da je životinja, i prema tome jedina životinja koja ima mogućnost da se ne ponaša zvjerski, nagonski i sebično kao životinja. Stoga je i čovjekova svrha uzdići se iznad svoje biološke prirode. Okosnicu ovog poglavlja čine spoznaje o ljudskoj naravi, posebno teorije o temperamentima i strastima, dobivene prvenstveno iz Hobbesovog *De Homine*, a tek potom iz *Levijatana* i *Human Nature* iz *The Elemets of Law*. Razlog takvog pristupa proizlazi iz Hobbesovog tumačenja ljudske naravi iznesenog u traktatu *Human Nature* iz 1640. godine, uključujući opis ljudske prirode u *Levijatanu*, koje se razlikuje od tumačenja koje je iznio osamnaest godina kasnije u djelu *De Homine*. Ključna razlika krije se u distinkciji između psihološkog i tzv. „tautološkog egoizma“, pri čemu potonji upućuje da Hobbes nije smatrao čovjeka egoističnim predatorom, nego slabim i strašljivim bićem koje se nije u stanju othrvati strastima, a njegovu narav nestabilnom, promjenljivom i proturječnom, koja se onda može poboljšavati ili pogoršavati. Autorica stoga tvrdi da je za takvo tragično i pesimistično poimanje ljudske prirode zaslužan snažan utjecaj melankolije na Hobbesovu misao.

Peto poglavlje kontekstualizira antropomorfizam kod Hobbesa ukazujući pritom na povezanost melankolije i slike *čovjeka-vuka* koja je deducirana iz Hobbesove hedonističke političke filozofije. Antropomorfizam je prisutan kod Hobbesa skoro u svakom njegovom predgovoru (usporedba čovjeka sa zvijerima te posebno aluzija na vukove). No, osim što je simbolička animalizacija prisutna kod Hobbesa već u samim naslovima njegovih kapitalnih, povijesno-političkih djela, *Levijatana i Behemota*, kulturna animalizacija prisutna je u osobinama čovjeka kao političke životinje. Naime, u periodu postelizabetanske Engleske

prevladavalo je mišljenje da je pojam čovjeka vrlo krhak i nestabilan. Ako se k tome pridoda uvjerenje koje kaže da nemogućnost kontroliranja strasti, poput prevelike radosti, tuge ili straha dovodi do potpunog racionalnog kraha u čovjeku, onda slika takvog bića više nema ljudska obilježja, nego poprima obilježja druge vrste, i to one životinjske. Nadalje, ako se ono što čini čovjeka čovjekom nalazi u mogućnosti da se postane bogom ili zvijeri, onda se upravo ta zona neodlučnosti između ljudskosti i animalnosti uzima kao glavna karakteristika „saturnovskog" čovjeka, koja se ljudima Hobbesovog vremena činila kao putokaz za uzdizanje iznad razine običnosti. Bestijalizacija ljudskog statusa vezana je uz melankolični utjecaj, a figura *homo lupus* pritom samo simbolizira čovjekovu ontološku nedovršenost. Riječ je o čežnji za *logosom* koja još uvijek nije u diskursu razuma već signalizira zvuk pretpovijesti naše ljudskosti kao bića koja tek moraju postati političkim subjektima.

U posljednjem dijelu, *Zaključku*, formira se teorijska kompilacija cjelokupnog istraživalačkog korpusa disertacije. Autorica potvrđuje polazne hipoteze i revalorizira klasično antropološko polazište Hobbesove političke filozofije, koje kaže da zbog čovjekove egoistične, vučje naravi u stanju bez političke vlasti vlada *bellum omnium contra omnes*. Njezin je stav da se tezom *homo homini lupus* tek djelomično može interpretirati Hobbesovo tumačenje čovjekovog života u prirodnom stanju kao brutalnog, prljavog, kratkog i samotnjačkog. Ljudi su, dakle, prema Hobbesu prilično nagonska i neugodna bića sklona agresiji, te je stoga nužno uvesti „institucionalizirano nasilje" u vidu „smrtnog Boga" Levijatana, kako bi se obuzdalo perpetuirajuće ratno stanje. Ako se na trenutak zanemari surovost i nasilje prirodnog stanja i ako se pažnja usmjeri na melankoliju kao uzrok dezintegracije ljudskosti, onda ostaje za razmotriti samo još jedan važan element koji je ključan za redefiniranje Hobbesovog polazišta, a to je problem ontološke usamljenosti, fragmentiranog jastva, melankolične povučenosti i luđačke mahnitosti zbog čega Hobbesov politički subjekt ostaje trajno antidruštven. Autorica, prema tome, zaključuje da melankolija i ludilo nose sa sobom osviještenost o prirodnoj slobodi koja se izgubila pod nužnošću političke vlasti, pa se stoga razlozi za otuđenost i strah od *drugoga* traže u ikonografiji *čovjeka-vuka* i ostalim antropomorfnim figurama na koje nailazimo kod Hobbesa, a koje kroz subliminalna vrata ukazuju na prisutnost melankoličnog refleksa u njegovoj političkoj antropologiji. Potraga za pravim identitetom Hobbesovog *čovjeka–vuka*, tom mitskom, pesimističnom antidruštvenom jedinkom koja se kroz svoj zoomorfni *alter ego* pokušava ponovno povezati sa svojim središtem, nakon što se uslijed novovjekovnog mehanicističko-materijalnog utamničenja duha sakrila od svih oblika ljudskosti postavši neprirodno biće – zvijer, ujedno je i glavni smisao pisanja ove disertacije.

2. THOMAS HOBBES U KONTEKSTU EUROPSKOG NOVOVJEKOVLJA

Unutar diskursa povijesnih zbivanja, razdoblje novovjekovlja koje je obuhvaćalo periodizaciju od oko 1500. godine do 1800. godine, bilo je obilježeno dominacijom europske ekspanzije na općepovijesnoj karti svijeta. Osim što se Europa, otkrićem novih kontinenata te izgradnjom prekomorskih kolonijalnih carstava, „fizički“ proširila izvan svojih povijesno-teritorijalnih granica, uspostavljajući dominaciju i europske civilizacijske norme nad ne-europskim svijetom, Europa se proširila i u „duhovnom“ smislu. Žive pokretačke snage koje su širile europske koncentrične krugove na južnoamerički i azijski prostor, snažno su djelovale na zapadnjačkog čovjeka slomivši u njegovoj svijesti jaram srednjovjekovnog poretka svijeta. Na tom oslobođenju od srednjovjekovnih transcendentnih zakonitosti, zasniva se novi zapadnjački duh i nova europska era.

Intelektualne sile koje ispunjavaju „duhovni“ prostor europskog zbivanja nameću imperativ da se bitak sa svim njegovim fenomenima istraži na iskustven, empirički način. Gramatika novovjekovlja koja je odredila neke nove morfološke pojave koje su se javile u zapadnjačkom duhu, imala je za posljedicu svjetovno određenje bitka. To je značilo da se sveukupna stvarnost više nije promatrala *sub speciae aeternitatis*, nego snaga razuma tj. *ratio*, postaje ishodišna točka u formiranju modernog europskog identiteta.[12] Europa je, dakle, ušla u epohu racionalizma i empirizma. Budući da se na početku novovjekovlja srednjovjekovno jedinstvo vjere i razuma razdvojilo na teologiju i filozofiju, težnja o racionalnom utemeljenju zakona prirode prelila se i na politički svijet.

Na političkom planu to je značilo bitni raskid s feudalno-kršćanskom slikom svijeta, stupom na kojem je počivao srednjovjekovni poredak, i pozicioniranje moći razuma, a ne božanske volje kao temelja u posredovanju ljudskih odnosa. To je pridonijelo stvaranju suverenih europskih država.[13] Dragutin Lalović navodi da se pojam suverenosti treba shvatiti kao transepohalni projekt preobrazbe sile u vlast posredstvom prava, podvrgavajući silu

[12] Usp. Barzun, J., *Od osvita do dekadencije: 500 godina zapadne kulture*, Mamedia, Zagreb, 2003., str. 43-68.

[13] Francuski pravni stručnjak Jean Bodin (1530.-1596.) je na temelju povijesnih pravnih studija 1576. godine, formulirao teoriju o značajkama državne vlasti, koju je nazvao „suverenost“. Iako se taj pojam oblikovao tijekom obrane francuskog kraljevstva od pape i cara još tijekom 14. stoljeća, s Bodinovom naukom suverenost dobiva svoj zaokruženi oblik. Bodin pod „suverenošću“ podrazumijeva isključivu, nedjeljivu vlast koja je oslobođena zakona, ali ne i prava. Stoga u bit suverenosti spada da je ona apsolutna i vječna, da nije ograničena u pogledu vlasti, zadaća i vremena, da je suveren podvrgnut jedino Bogu, dok su svi zemaljski vladari podvrgnuti božanskim i prirodnim zakonima. Drugim riječima, suverenost je općenita i formalna priroda političke vlasti kao jedinstvene, nedjeljive, trajne i apsolutne pravne moći u državi. Stres, A., *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, 2001., str. 188-189.

zakonima te se stoga i sam povijesni proces formiranja države može shvatiti kao problem formiranja i konačnog prihvaćanja suverenosti, budući da preduvjet suverene vlasti čini upravo slobodan državljanin.[14] I dok su se u ranoj fazi novoga vijeka stvarale moderne europske države, koncem 16. i tijekom 17. stoljeća Europa se na području unutrašnje organizacije državnog uređenja našla na pragu apsolutizma. Uzor apsolutističke monarhije najbolje se ogledao na primjeru Francuske, koja je za vrijeme vladavine „kralja sunca“ Luja XIV., postala apsolutistička država *par excellence*. U njoj su tako koncentrirane sve sile koje sačinjavaju državnu vlast, a *legibus apsolutus rex* drži u svojim rukama čitavo gospodarstvo, upravu i vojsku.

Osim što je, dakle, apsolutizam imao svoje ishodište u ideji suverenosti, svoje dublje opravdanje našao je i u Machiavellijevoj teoriji „državnog prava“ koja kaže da jedini vladarev cilj mora biti održanje njegovog života i njegove vlasti, iz čega proizlazi da su sva sredstva kojima se u tom cilju služi, opravdana.[15] Legitimiran Bodinovom teorijom suvereniteta, prema kojoj bešćutni egoizam pojedinaca može spriječiti samo „nadljudska“ volja koja nije ograničena nikakvim ljudskim zakonima (takvu volju utjelovljuju upravo vladar-suveren) i Machiavellijevom idejom o „državnom pravu“, apsolutizam je dobio i pravno utemeljenje, kojega je Thomas Hobbes svojom političkom znanošću teoretski apologirao.[16]

Povijesni događaji koji su odredili tijek europske dominacije u novome vijeku imali su dakle za posljedicu duboku transformaciju političkih, društvenih, ekonomskih i religijskih uvjeta koji su doveli do formiranja novog europskog poretka. Političko naslijeđe tog novog poretka manifestiralo se kroz stvaranje suverene države i građanskog društva, koje je otvorilo mogućnost zbiljskog procesa emancipacije individuuma. S druge strane, novovjekovna epoha je za sobom ostavila bogato kulturno i humanističko nasljeđe koje se sagledava u klasicističkoj arhitekturi, maniističkoj umjetnosti, šekspirijanskoj dramaturgiji; zatim su njezini utjecaji vidljivi u pojavi tržišne ekonomije i nove znanosti koja je u novovjekovlju

---

[14] Lalović, D., „U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 11.

[15] Renesansnu ideju prema kojoj *virtù* (srčanost, spretnost, odvažnost) postaje najviša vrlina u sferi politike iscrpno opisuje Quentin Skinner u svojoj trilogiji *Visions of politics* (vol. II). Skinner pritom zaključuje da ako se vlast shvaća makjavelistički, na način kao jedini cilj politike, onda će i vlast biti ravnodušna prema klasičnom shvaćanju politike kao moralno ispravog htijenja. Vidjeti više o toj temi poglavlja 6. *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty* i 7. *The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives* u: Skinner, Q., *Visions of politics – Vol. II: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004., str. 160-186.

[16] Iako mnogi teoretičari smatraju da je Hobbesov *Levijatan* stroj za beskrajnu akumulaciju političke moći, Q. Skinner u svojoj *Visions of politics* (vol. III) naglašava da je Hobbes prvi filozof koji je postavio tezu o dvostruko impersonalnom obliku političke vlasti, što znači da zakonska *persona* koja se nalazi u srcu politike nije ni osoba naroda, ni službena osoba suverena, nego umjetna osoba države. Skinner, Q., *Visions of politics – Vol. III.: Hobbes and Civil Science,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002., str. 404-413.

upravljana jedinstvenim pravilima metode, pri čemu znanstveni sustav predstavlja nacrt umnog novooblikovanja prirode, čovjeka i društva.[17]

Stoga, da bi se bolje razjasnio Hobbesov moment unutar novovjekovnog filozofskog diskursa te osvijetlile pojave koje su utjecale na formiranje Hobbesove mehanicističko-antropološke političke teorije, potrebno je prije svega prikazati kratki povijesni sinopsis zbivanja na europskom tlu tijekom Hobbesovog života. To je naime vrlo važno, budući da Hobbes nije bio samo pasivni promatrač turbulentnih povijesnih događaja, nego je i aktivno sudjelovao u rađanju modernog doba. Osim toga, novovjekovlje je afirmiralo ideju individualnog samoodređenja i samoostvarenja koja se odrazila s jedne strane, kroz etabliranje modernog poimanja individuuma kao autonomnog subjekta i potencijalnog nositelja prava i dužnosti, te s druge strane, kroz političku, ekonomsku i socijalnu dinamiku. U idućim poglavljima će se predstaviti problemska područja koja, iako doduše u sažetom i pojednostavljenom obliku, najplastičnije tematiziraju koncept novovjekovlja.

2.1. Transformacija Engleske u ustavnu državu

Thomas Hobbes je tijekom svog devedesetogodišnjeg života svjedočio mnogobrojnim događajima engleske povijesti.[18] Naime, od druge polovice 16. te kroz čitavo 17. stoljeće povijest u Engleskoj teče drugačijim tokovima od onih što se odvijaju na kontinentu. Dok kontinentalnu Europu potresaju tektonski poremećaji uzrokovani reformacijom i protureformacijom, Engleska se pod vladavinom dinastije Tudor potpuno usredotočuje na rješavanje svojih unutarvjerskih problema i pozicioniranja prema rimskoj Crkvi. Engleska se, dakle, u tom periodu u prvom redu bavi ustavno-pravnim pitanjima, a do vjerskih sukoba dolazi tek u slučajevima kada bi vjerski sporovi povrijedili osjećaj za pravdu engleskog naroda.

Godina kada je Hobbes rođen, 1588., bila je ujedno godina propasti nepobjedive španjolske armade zbog čega je Engleska postala pomorskom i kolonijalnom silom. Hobbes je svoje djetinjstvo proveo pod vladavinom kraljice Elizabete I. 1603. godine umire Elizabeta I., a na prijestolje dolazi Jakov I., potomak iz katoličke dinastije Stuart, čime počinju rasti napetosti između krune i parlamenta. On je, naime, stupio na kraljevsko prijestolje, a da nije poznavao prilike u Engleskoj, budući da je bio odgojen u Škotskoj, te je pokušao uskratiti

[17] Pažanin, A., *Moderna filozofija i politika*, Informator, Zagreb, 1986., str. 38.
[18] Na razvoj Engleske iz monarhije u ustavnu državu ovdje se osvrćem sasvim sažeto, koristeći pritom podatke iz: Jenkins, S., *A Short History of England*, Profile Books, London, 2011., str. 165-187.

prava parlamentu. U međuvremenu izbija građanski rat, koji je, uključujući svoje dvije faze, trajao trideset godina, od 1618. do 1648. godine. Kada je na prijestolje stupio Karlo I., sin Jakova I., borba za uspostavljanje apsolutne monarhije u Engleskoj dosegla je vrhunac. Hobbes je, dakle, u odrasloj dobi svjedočio borbi između parlamenta i rojalističkih snaga okupljenih oko kralja te iscrpljujućem tridesetogodišnjem ratu. U srcu engleskog građanskog rata se, osim konfesionalnih sukoba između katolika i anglikanaca, nalazilo i pitanje legitimacije vlasti, odnosno pitanje tko treba vladati – kralj ili parlament? Rojalisti su s jedne strane tvrdili da kraljeva volja mora biti zakon, dok su, s druge strane, parlamentarci (republikanci) zastupali mišljenje da se kralj mora podložiti volji naroda. Pompozni Karlo I. je u tradiciji svog božanskog prava na krunu[19], fanatično branio stajalište da ga je sam Bog ovlastio da vlada narodom, dok je Oliver Cromwell, farmer, vojnik te prije svega *gentleman,* tvrdio da je kralj izdajica koji se okrenuo protiv vlastitog naroda te da ga stoga mora stići pravda. Kralj je pozvan na suđenje zbog izopačene vlasti, a pogubljen je u siječnju 1649., čime je okončan tridesetogodišnji rat.[20] Cromwell je kao Lord protektor vladao republikom jedanaest godina, a nakon toga dolazi do restauracije monarhije kada na prijestolje zasjeda Karlov sin, Karlo II.

Thomas Hobbes prema navedenim događajima nije ostao nimalo ravnodušan. U borbi protiv kralja i parlamenta, najprije se priklonio rojalistima, a nakon što je Cromwell zauzeo parlament odlazi u Francusku oko 1640. godine. Nakon što je Karlo I. pogubljen, Hobbes se vraća natrag u Englesku gdje nastavlja s pisanjem i objavljivanjem svojih djela. Iako se restauracijski kralj Karlo II., Hobbesov bivši učenik, prema njemu odnosio s dužnim poštovanjem, ipak je neka od Hobbesova djela stavio na indeks. Hobbes je dakle svoja kapitalna djela *Levijatan*, *Behemoth*, *De Corpore* i *De Homine* izdao za vrijeme restauracije kad je već bio u starijoj životnoj dobi. No, kako navodi Martinich, Hobbes je i u toj poodmakloj dobi morao voditi još jednu osobnu bitku. Naime, 1665. godine u Londonu je

[19] *The Divine Rights of Kings* predstavlja srednjovjekovnu kraljevsku teoriju prema kojoj su kraljevi dobivali svoj kraljevski legitimitet jer su bili odabrani od samoga Boga, te stoga nisu potpadali pod nikakav svjetovni zakon, nego su odgovarali direktno Bogu. John Dewey u eseju „Motivacija za Hobbesovu političku filozofiju“ raspravlja da je Hobbesa potaknulo na pisanje *Levijatana* pitanje o napetosti između prava države i prava pojedinaca (naroda) koji žive u njoj. *Thomas Hobbes in His Time* (ed. Ralph Ross, Herbert W. Schneider, Theodore Waldman), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1974., str. 8-11.

[20] Ideja da legalno možete staviti kralja na suđenje je u ono vrijeme bila jednaka političkom kopernikanskom preokretu. Naime, Cromwellovo suđenje Karlu I. je presedan u engleskoj povijesti, budući da je do tada kralj bio iznad zakona i staviti ga na optuženičku klupu značilo je nevjerojatnu ideju - kao da je netko „maknuo sunce s neba“. S druge strane, postavlja se pitanje kako možete nekoga optužiti za veleizdaju kad je on monarh, kralj? Upravo o toj ideji piše Hobbes u svojim političkim spisima te se upravo u toj ideji zrcale začeci liberalizma.

izbila epidemija kuge, a godinu dana kasnije i veliki požar, čiji su se uzroci tražili u bezbožnosti i herezama, te je stoga Parlament predložio preispitivanje Hobbesovih djela.[21]

Iskustvo građanskog rata koji je bio generiran vjerskim sukobima i krizom vlasti, ostavilo je na tankoćutnog Hobbesa tragičan dojam o nemogućnosti mirnog suživota ljudi u državi. Stoga su njegovi klasični tekstovi o političkoj teoriji, *Levijatan*, *De Cive*, *De Corpore Politico*, čak i *Behemoth*, s jedne strane bili pokušaji razumijevanja epohalnih promjena koje su se događale na engleskom tlu i stvaranja potpuno novih odnosa europskih snaga, dok se s druge strane, u tim tekstovima nalazi ideja o vrijednosti neovisne, intelektualne djelatnosti čija će se iskra zapaliti u nadolazećem periodu prosvjetiteljstva.

2.2. Rađanje novovjekovnog individualizma

U prethodnom je poglavlju rečeno da je Hobbes tijekom svog života svjedočio monumentalnim društvenim promjenama koje su se manifestirale na političkom planu, kroz preobrazbu Engleske iz apsolutističke monarhije u ustavnu državu, te na individualnom planu, kroz pomak u shvaćanju ljudskog identiteta. U ovom će se poglavlju istaknuti važnost otkrića novovjekovnog individuuma za Hobbesovu političku doktrinu.[22] To otkriće je važno iz dva razloga: prvo, Hobbes je na činjenici individuuma kao političkog subjekta razvio svoju ideju prirodnog prava i drugo, tezom da čovjek po naravi nije biće usmjereno na druge, nego isključivo na sebe, Hobbes je udario temelje novovjekovne političke znanosti koju odlikuje zaborav Aristotelovog jedinstva etike i politike. Time je, kako zaključuje slovenski profesor filozofije Anton Stres, „već naznačen suvremeni liberalni mentalitet koji u slobodi vidi najviši kriterij državnog uređenja“.[23]

Richard van Dülmen u svojoj antropološkoj studiji *Otkriće individuuma 1500.-1800.* navodi da je otkrivanje individuuma u novome vijeku korespondiralo s nastankom i razvojem znanosti o čovjeku, koja se pak razvila iz različitih interesa intelektualne, znanstvene filozofske i umjetničke prirode.[24] Zašto je to važno? Zato što kompletna arhitektura Zapadnog diskursa počiva na tezi o individualizmu kao uporišnoj točki za razvoj moderne antropologije, sociologije, politologije i ekonomije. No, nije oduvijek bilo tako.

---

[21] Martinch, A. P., *Hobbes. A Biography*, str. 320.
[22] Ovdje naglašavam da pod pojmom „otkrivanje“ podrazumijevam introspektivno tematiziranje „sebstva“ kao samosvijesti ili svijesti o vlastitoj osobi, kako ne bi došlo do zabune u shvaćanju da ljudi prije novovjekovlja nisu imali individualnu svijest o sebi.
[23] Stres, A., *Sloboda i pravednost*, str. 37.
[24] Van Dülmen, R., *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005., str. 51.

Ljudi su naime u razdoblju antike i srednjega vijeka crpili svoj identitet iz zajednica kojima su pripadali, bez obzira je li se radilo o klanovima, plemenima, selima ili polisima. Iz tog se razloga Sokrat radije odlučio podvrgnuti smrtnoj kazni unutar zidova polisa, nego da bude prognan izvan Atene. Takav postupak ukazuje na jaku povezanost osobe i društva (zajednice), pri čemu se čitav osobni identitet definira u kontekstu društvenog identiteta. Iz čega pak proizlazi da je u antici biti izvan društva, značilo biti čovjekom bez identiteta.[25] U sokratovskom slučaju, to je sudbina koja je čak gora od smrti.

Van Dülmen je svojim istraživanjem došao do zaključka da se antropološke refleksije u novovjekovlju mogu svrstati u nekoliko problemskih tema: prva je tema odnos čovjeka i životinje (o čemu će detaljnije biti govora u petom poglavlju ovoga rada), druga tema je određivanje odnosa između čovjeka kao Božjeg stvorenja i čovjeka kao prirodnog bića, treća tema bavila se odnosom strasti i razuma, dok je posljednju u nizu zaokupljala psihološka tema odnosa tijela i duše.[26] Zbog ograničenosti radne teme i zbog kompleksnosti samog poimanja individualizma (taj pojam naime pokriva široki spektar ideja, stavova i doktrina koje se mogu svrstati pod zajednički nazivnik – sustavno pridavanje središnje važnosti pojedincu)[27], mi se ovdje nećemo baviti tematiziranjem svih novovjekovnih problemskih kompleksa vezanih uz taj pojam, nego ćemo se fokusirati samo na doktrinu o dualizmu duše i tijela i na mehanicističku sliku prirode koja je iz tog nauka proizašla.

Važnu ulogu u napuštanju teološko-skolastičke slike svijeta i čovjeka, imao je nastanak sekularne filozofije čiji je utemeljitelj René Descartes (1596.-1650.). Novovjekovna je znanost odbacila svaku teleologiju kao štetnu i beskorisnu, a u prvi plan je istaknula metodu „kojom svatko treba da se služi za pravilno upravljanje umom“[28], jer samo ona spoznaja koja je metodički osigurana vrijedi kao istinito znanje. Stoga se Descartesova ostavština novovjekovlju pripisuje njegovoj primjeni matematičke metode jasne i razgovijetne

[25] Ovu misao najbolje sažimlje Aristotel u svojoj *Politici* kad kaže da je politika zapravo „filozofija o ljudskim stvarima“ budući da i sam polis proizlazi iz čovjekove naravi te da nije nastao slučajno, niti umjetnim putem: „Iz tih je stvari dakle bjelodano kako je grad jedna od naravnina i da je čovjek po naravi društvena životinja, i onaj koji je bez grada – zbog naravi a ne zbog slučaja – ili je nevaljao ili je bolji od čovjeka“. Aristotel, *Politika*, I., 2. 1253 a 2-3. Stoga klasične odrednice čovjeka, njegove političnosti i racionalnosti proizlaze upravo iz definiranja polisa. Polis je samodostatna, sveobuhvatna zajednica koja ima prvenstvo nad zajednicama kao što su primjerice dom ili selo, no osim toga, polis je i svrha tih oblika ljudskih zajednica: „Bjelodano je dakle i da grad biva po naravi i da je prvotniji nego pojedinac. Jer ako pojedinac, izdvojen, nije samodostatan, slično ostalim dijelovima on će se odnositi prema cjelini. Onaj pak tko se ne može združivati ili mu ništa ne treba zbog samodostatnosti, taj i nije nikakav dio grada, taj je ili zvijer ili bog“. (*Pol.*, I. 2. 1252 b 26-29).

[26] Usp. Van Dülmen, R., *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, str. 52-53.

[27] *Individualizam*, usp. i vidi pobliže u: *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (second edition), Cambridge University Press, Cambridge, 1999., str. 718-720.

[28] Descartes, R., *Rasprava o metodi*, Zagreb, 1951., str. 3.

spoznaje, dualističkoj metafizici duše i tijela, poznatijoj kao dogmi „duha u stroju“ te mehanicizmu.

Profesor na Sveučilištu Sv. Pavao u Ottawi, Carol Collier, posvetio je znatan dio svoje akademske karijere proučavajući problem tijela i tjelesnosti u tradiciji Zapadne filozofije. On smatra da, iako je danas naše biološko i medicinsko znanje o tijelu veće nego li je ikada prije bilo u povijesti, još uvijek postoji filozofska praznina u razumijevanju odnosa tijela sa umom, dušom, prirodom i svemirom.[29] U svojoj knjizi *Recovering the Body* (*Rehabilitacija tijela*) Collier se osvrće na renesansno poimanje tijela, kojim se naglašavalo dostojanstvo svakog ljudskog bića u hijerarhiji uzajamnog međudjelovanja svih njegovih dijelova, te ga uspoređuje s novovjekovnim „tijelom-strojem“, lišenog individualnih kvaliteta i podčinjenog zakonima fizike.[30] Shvaćanje tijela kao stroja direktna je posljedica Descartesovog mehanicizma – principa koji pretpostavlja da je cjelokupna priroda materija, sastavljena od jednostavnih dijelova među kojima nema praznine. Stoga se, kako naglašava Collier, u novovjekovnom poimanju tjelesnosti nije toliko radilo o prolaznosti tijela, odnosno duše, koliko je naglasak bio stavljen na materijalizam tijela i nematerijalnost duše, što je u konačnici rezultiralo doktrinom o životnom principu tijela kao stroja i o životinjama kao automatima.[31]

Nadalje, u duhu kartezijanske psihologije, Descartes je napravio radikalnu razliku između duha i tijela, smatrajući da je tijelo po prirodi uvijek djeljivo, dok je um posve nedjeljiv.[32] Iz toga proizlazi da se naš um, poglavito naša svijest ne može dijeliti ni smjestiti u prostor kao ostala fizička tijela. Mi ne možemo sumnjati u postojanje našeg uma, kaže Descartes, no možemo sumnjati u postojanje našeg tijela, budući da mi sebe možemo zamisliti kao nematerijalne duše koje samo sanjaju da imaju tijelo.[33] Collier primjećuje da u Descartesovom svijetu glavno pitanje metode postaje um.[34] Zapravo, mogli bismo reći da um *jest* metoda za Descartesa.

Upravo Descartesov *Cogito, ergo sum* predstavlja „kvantni skok“ iz tradicionalnog poimanja sebstva u moderno shvaćanje tog pojma. Stavljajući jedino sigurno znanje o poimanju svijeta u ruke samosvjesnog individuuma, Descartes je postavio „opće pravilo“, da s bitkom kao mišljenjem (*res cogitans*) postoje i sve naše predodžbe, koje su ujedno istinite ukoliko su jasno i razgovijetno spoznate. Osim toga, pod njegovim je utjecajem kršćansko poimanje ljudske duše odjednom bilo zamijenjeno kartezijanskim poimanjem ljudskog uma.

[29] Collier, C., *Recovering the Body*, The University of Ottawa Press, Ottawa, 2013., iz *Uvoda*, str. 1.
[30] Ibid., str. 151.
[31] Ibid., str. 142-145.
[32] Descartes, R., *Metafizičke meditacije* VI., str. 140-168.
[33] Descartes, R., *Rasprava o metodi*, str. 22.
[34] Collier, C., *Recovering the Body*, str. 158.

Kartezijanski dokaz stoga više nije unutarnja potraga za Bogom, nego se na mjestu susreta čovjek sastaje sam sa sobom te u introspektivnosti postiže jasnoću i puninu samoprisutnosti.

Iz prethodne analize proizlazi da je Descartes, dakle, dušu reducirao na ljudski um. Duša za njega nije ništa drugo nego misao sama. Tvrdeći da um nije dio duše, nego da je um zapravo duša, što je izravna posljedica *cogita,* Descartes je, namjerno ili nenamjerno, zanijekao opstojnost supstancijalne forme kao konstitutivnog principa prirodnih tijela. No, u isto vrijeme udario je temelje za moderno poimanje sebstva.

Kanadski filozof Charles Tayor je u svojoj opsežnoj studiji *Izvori sebstva* pokazao da proces razvitka identiteta ima dugu i složenu povijest. Autor je knjigom također nastojao rasvijetliti utjecaj novootkrivene samospoznaje na Zapadni duh. Taylor je u *Izvorima sebstva* utvrdio da je Descartes razdvajajući sebstvo od okolnog svijeta, uključujući i tijela, sebstvo postavio posrednikom instrumentalne kontrole.[35] Što to znači za novovjekovno, pa i suvremeno poimanje individualizma? Kao prvo, Za Descartesa je ta prevlast introspektivnosti značila da razum upravlja našim životima na način da instrumentalizira naše želje. Razum, dakle, vlada strastima kada ih može održavati u njihovoj normalnoj instrumentalnoj funkciji, stoga je prevlast razuma za Descartesa stvar instrumentalne kontrole.

No, ne postaje samo vanjski svijet subjektom našeg tematiziranja, nego i naš cjelokupni život dobiva mogućnost modeliranja prema osobnim željama i potrebama. Iz toga proizlazi da „ako je racionalna kontrola stvar duha koji dominira raščaranim svijetom materije, onda osjećaj za superiornost dobrog života, i poticaj da ga se ostvari, moraju proizaći iz akterova osjećaja za vlastito dostojanstvo kao racionalnog bića“, zaključuje Taylor.[36] Upravo u Descartesovom dualizmu duše i tijela Taylor otkriva korijene suvremenog poimanja dostojanstva osobe i ljudsku preokupiranost samoostvarenjem kao osnovnim životnim ciljem. Individualizam na taj način postaje svjetonazorom prema kojemu pojedinac formira svoje stavove, donosi odluke i upravlja svojim životom.[37]

Međutim, Charles Taylor u svojoj drugoj knjizi *Etika autentičnosti* suočava individualizam s problemom „skliznuća u subjektivizam“.[38] Taylor to „skliznuće“ vidi kao moguću posljedicu samodostatnosti ili kao izričaj egocentrizma koji se razvija u Zapadnim, izrazito liberalnim društvima koja se ne daju ograničiti nikakvom vrstom autoriteta, a takve

---

[35] Usp. Taylor, C., *Izvori sebstva: razvoj modernog identiteta,* Naklada Breza, Zagreb, 2011., str. 160.
[36] Ibid., str. 162-163.
[37] Tvrtko Švob primjerice definira pojam „individuuma“ kao „određeni integrum oblikovan od raznolikih bioloških, društvenih i psihičkih čimbenika, koji ne djeluju samo pojedinačno i direktno, već se međusobno uvjetuju. Ako još pod pojmom individuum uključimo i pojam kvalitete ljudske opstojnosti, tada govorimo o ličnosti koja je nositelj određene vrijednosti“. Švob, T., *Izvori individualnosti*, Izvori, Zagreb, 2001., str. 9-12.
[38] Usp. Taylor, C., *Etika autentičnosti,* Verbum, Split, 2009., str. 61.

kulture naziva „kulturama narcisoidnosti“.[39] Stoga, ideja autentičnosti koju Taylor tematizira nije ništa drugo nego novovjekovna ideja samoispunjenja koja je diskreditirala tradiciju općih vrednota i u središte postavila individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište.[40]

Proces individualizacije se u novovjekovlju nije međutim samo odvijao na spoznajno-teoretskom planu. Do promjene je došlo u vjerskoj i u društveno-političkoj sferi. Prva promjena očitovala se desakralizaciji društva i svjetovnog utemeljenja države. Državu se počelo shvaćati kao tvorevinu utemeljenu na razumu, pri čemu je država, kako tvrdi Van Dülmen, počela intenzivirati pravni položaj pojedinaca jednih prema drugima.[41] S druge strane, Protestantska crkva je pod utjecajem reformatorskih struja ograničila svoju posredničku ulogu između Boga i čovjeka. Štoviše, ona je zagovarala tvrdnju da je služenje Bogu osobna stvar pojedinca, odnosno individualni izbor, pa je stoga u temelju protestantskog vjerovanja primat počeo dobivati individualni odnos s Bogom.[42]

Thomas Hobbes na više mjesta u svojim političkim djelima iznosi razmišljanja koja potkrjepljuju tvrdnju da se razlozi nastanka moderne države nalaze u konfliktu kršćanskog poimanja božanskog poretka sa svjetovnim poretkom. Hobbes tvrdi da se poteškoća nalazi u sljedećem:

> „Među nama imamo Božju riječ koja upravlja našim djelima; stoga ako bismo se također htjeli podvrgavati i ljudima, obvezujući se da činimo ono što oni zapovijedaju, i ako su Božje zapovijedi različite od ljudskih, tada se moramo prije pokoriti Bogu nego čovjeku: posljedično, ugovor o pokoravanju čovjeka postaje nezakonit“.[43]

Hobbes također snažno zastupa tezu da je upravo reformacija svojim personalnim odnosom između Boga i čovjeka, te mogućnošću kritičkog preispitivanja riječi vladara i Božje riječi najviše izazvala kršćanski poredak. Naime, prema protestantskom tumačenju svaki je pojedinac legitiman tumač Božje riječi, a upravo iz svetopisamskog tumačenja vječnog života proizlaze nesporazumi, smatra Hobbes:

---

[39] Taylor, C., *Etika autentičnosti*, str. 61.

[40] Charles Taylor svoju „etiku autentičnosti“ temelji na oblicima individualizma, poput Descartesovog individualizma rastjelovljenog razuma, gdje se zahtijeva da svaka osoba misli samoodgovorno za sebe te na Lockeovom političkom individualizmu, koji je nastojao da osoba i njezina volja imaju prvenstvo nad društvenim obvezama. Usp. Ibid., str. 31.

[41] Usp. Van Dülmen, *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, str. 102.

[42] Dalo bi se zaključiti da je tek s protestantizmom religija poprimila personalni habitus, no individualnost duhovnosti se već dogodila u duhovnom pokretu „devotio moderna“ u Katoličkoj crkvi tijekom 14. stoljeća, prije pojave protestantizma. „Devotio moderna“ naglašava unutarnju pobožnost, preziranje svijeta, nasljedovanje Krista u muci i poniznosti i oprečna je s Eckhartovim misticizmom. Usp. *New Catholic Encyclopedia* (vol. IV), McGraw-Hill Book Company, New York (et. al), 1967., str. 831-832.

[43] Hobbes, T., *The Elemets of Law*, XXV, 1.

„Ta problematika ne postoji u svijetu oduvijek. Takvih nesporazuma nije bilo među Židovima budući da je njihov građanski i Božji Zakon bio zapravo Mojsijev zakon, kojega su tumačili svećenici, a njihova je vlast bila podređena kraljevskoj vlasti. Ta poteškoća nije izazvala kontroverze ni među Grcima, ni Rimljanima (…) Također, kršćani koji žive pod trenutnom vlašću rimskog biskupa ne opterećuju se tom dvojbom. Poteškoća naime proizlazi iz tumačenja Svetog pisma, a osjećaju je oni kršćani koji ga tumače ili proizvoljno ili onako kako nije u skladu s tumačenjem javne vlasti“.[44]

Iz prethodna dva citata proizlazi dakle da Hobbes u kršćanstvu vidi središnji izvor sukoba između vjerske i političke poslušnosti te smatra da se taj sukob može riješiti odvajanjem Crkve od države, pri čemu jedini siguran jamac samoočuvanja nije više Crkva, kao u srednjem vijeku, nego poslušnost državi.

U prilog tezi o pojavi reformacije i s njome povezanog vjerskog individualizma, potrebno je spomenuti doprinos autorice Helen Thornton u rasvjetljavanju nedoumica oko poimanja Hobbesovog prirodnog stanja i njegovog odnosa prema svetopisamskim komentarima. Thornton u svojoj knjizi *State of Nature or Eden?* (*Prirodno stanje ili raj?*) raspravlja o teološko-političkom podrijetlu pojma „prirodno stanje“ te proučava načine na koje su Hobbesovi suvremenici, ali i kasniji interpretatori tumačili njegovu političku teoriju s obzirom na kontekstualizaciju pojma „prirodno stanje“.

Kod Hobbesa se naime, posebno u latinskoj verziji *Levijatana* objavljenog u Amsterdamu 1668. godine, uočilo postojanje paralelizma između njegovog opisa prirodnog stanja i čovjekovog statusa nakon „pada“, odnosno nakon izgona iz raja. Hobbes u toj verziji navodi kako je još u biblijsko vrijeme postojao rat svakoga protiv svih, a svoju tezu o pokvarenoj čovjekovoj prirodi potkrjepljuje pričom o Kajinu i Abelu. No, ta je priča u prvom engleskom izdanju *Levijatana,* objavljenom u Londonu 1651. godine izostavljena, a na njezinom mjestu nalazimo priču o divljacima u Americi. Postavlja se stoga pitanje zašto je Hobbes nakon sedamnaest godina od prvog izdanja *Levijatana* odlučio u drugo izdanje ubaciti priču o bratoubojstvu?[45]

Helen Thornton upravo u tom postupku vidi Hobbesovo udaljavanje od katoličke biblijske tradicije te zaključuje da većina klasičnih interpretacija Hobbesovog prirodnog stanja proizlazi iz tumačenja Knjige Postanka i poimanja „čovjekovog pada“ u svjetlu protestantske teologije. Proučavajući utjecaj kalvinističkog i luteranskog učenja na Hobbesovo poimanje okrutnosti prirodnog stanja i nesavršenosti ljudske naravi, Thornton

[44] Hobbes, T., *The Elemets of Law*, XXV, 2.
[45] Usp. Thornton, H., *State of Nature or Eden?*, The University of Rochester Press, New York, 2005., str. 70-71.

ipak smatra da su „Hobbesovi kritičari nastojali promatrati ljudska bića u njihovoj savršenosti, u smislu kao da se čovjekov „pad“ nije nikada ni dogodio. Hobbes je, međutim, gledao na ljudska bića kakva ona uistinu jesu, a ne kakva bi mogla biti. Stoga su njegovi pogledi na ljudsku prirodu bliži Augustinu i protestantskom učenju, koje kaže da je s „padom“ ljudska priroda postala nesavršena. Iz toga proizlazi da čovjek nije zao zato što radi zla djela, nego upravo suprotno. Zla djela su posljedica čovjekove korumpirane i slabe naravi. To je slika čovjeka u prirodnom stanju“.[46] Iako će se problematika ljudske naravi u Hobbesovoj filozofiji tematizirati kasnije u ovome radu, ne smije se zanemariti činjenica da su Hobbesovi koncepti „volje“ i „stvaranja“ izvedeni iz judeo-kršćanske tradicije, a svoj sekularizirani oblik su zadobili posredstvom njegove interpretacije tih pojmova.

2.3. Novovjekovni razvitak političke znanosti[47]

U prethodnom je poglavlju bilo prikazano rađanje jedne nove ideje čija se ekspanzija na svjetonazorskom planu manifestirala u obliku procesa individualizacije. Raspravljalo se o spoznajnom i vjerskom individualizmu, ne ulazeći pritom u diskusiju o političkom i ekonomskom individualizmu. Modele političkog individualizma ponudili su John Locke i Thomas Hobbes. Macpherson primjerice upozorava da je individualizam 17. stoljeća imao centralnu poteškoću koja je sadržana u njegovoj posjedničkoj kvaliteti. Posjednička kvaliteta proizlazi pak iz koncepcije pojedinca kao jedino bitnog vlasnika svoje osobe i svojih sposobnosti, pri čemu pojedinac za to društvu ne duguje ništa.[48] Referirajući se na Lockeovu političku teoriju, Macpherson zaključuje kako je Locke, poput Hobbesa, također bio uvjeren da država nije nikakva Božja tvorevina, ni neposredni produkt ljudske društvene prirode, već je država svjesni proizvod ljudske volje, kojom upravlja razum i koja treba ostvariti načela vječne pravednosti.[49] Razlika je jedino u tome što Locke glavni cilj udruživanja ljudi u države i podvrgavanju vlasti vidi u očuvanju svog vlasništva, dok je za Hobbesa glavni cilj nastanka države dokidanje nevolja prirodnog stanja.

S druge strane, *shema* političkog individualizma kakvog je ponudio Thomas Hobbes vidljiva je u dokidanju napetosti između podređenosti pojedinca državi, s jedne strane, te usklađivanja potreba zajednice i osobnih interesa, s druge strane. Osim toga, Hobbes je prema

[46] Thornton, H., *State of Nature or Eden?*, str. 173.
[47] Treba napomenuti da se u radu neće ulaziti u povijesnu analizu razvitka prirodnih znanosti, nego će se težište staviti na nastanak i specifičnosti novovjekovne političke znanosti čiji je idejni začetnik Thomas Hobbes.
[48] Usp. Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, str. 2.
[49] Ibid., str. 171.

principima geometrijske analitičko-sintetičke metode postavio konstrukciju za izgradnju modernog prirodnog prava i nove političke znanosti. Te će teme biti predstavljene u ovom poglavlju.

Politički i društveni učinci procesa individualizacije nisu nigdje bili tako vidljivi kao na području znanosti. Novovjekovno se poimanje znanosti najbolje može svesti na Hobbesovu tvrdnju da je svrha filozofije i znanosti služiti proširenju čovjekove moći (*scientia propter potentia*).[50] Stoga je glavna karakteristika novovjekovne znanosti težnja za autonomijom koja je svoj razvoj započela zahtjevom za slobodnim razvitkom individuuma i njegove subjektivnosti.[51] Da bismo razumjeli kako je Hobbes uspio pomoću svoje rezolutivno-kompozitivne metode[52], kojom je usput rečeno Galilej razvio fiziku kao znanost, stvoriti novu politiku kao znanost, potrebno je najprije objasniti specifičnosti njegove metode te navesti razloge zbog kojih se ona razlikuje od tradicionalne geometrijske metode.

2.3.1. Hobbesova metoda i utemeljenje „prve filozofije“

Analizu ćemo započeti Hobbesovom definicijom filozofije iz *Levijatana*:

> „Pod filozofijom razumijevamo znanje koje se stječe zaključivanjem iz načina postanka neke stvari ka njezinim svojstvima ili iz svojstava prema mogućem načinu postajanja iste stvari, sa svrhom da budemo sposobni proizvoditi onakve učinke kakve zahtijeva ljudski život, te koliko to dopuštaju sama stvar i ljudske snage“.[53]

Filozofija je, dakle, prema Hobbesu racionalna spoznaja uzročno-posljedičnih veza. Iz ovakvog određenja filozofije slijedi i njezina metoda koja predstavlja „najkraći put da se pronađu posljedice iz njihovih poznatih uzroka i uzroci iz njihovih poznatih posljedica.“[54]

---

[50] Usp. Hobbes, T., *De Corpore*, I, 2.

[51] To novo umno oblikovanje čovjekovog svijeta kod Hobbesa zapravo predstavlja geometrijsko oblikovanje i tehničko konstruiranje svijeta i života. Za razliku od Descartesa, koji je čovjekovu slobodu napustio u praktičnoj sferi, Hobbes značenje svoje nove filozofije vidi upravo u sferi političkog jer je to „misaoni“ prostor koji je neovisan od Božje volje i potpuno je u našim rukama. Pažanin prema tome zaključuje da je politika kod Hobbesa postala kao tehnika. Vidi Hobbes, T., *De Homine*, X, 5., i usp. Pažanin, A., *Moderna filozofija i politika*, str. 39.

[52] Metodološku doktrinu „rezolutivnosti i kompozitivnosti“ prvi su razvili talijanski filozofi poznatiji pod nazivom „padovska škola“ čiji je najeminentniji predstavnik bio Jacopo Zabarella (1532.-1589.). Tu su metodu kasnije prigrlili Galilej i Hobbes. U Hobbesovom slučaju riječ je zapravo o geometrijsko analitičko-sintetičkoj metodi na kojoj je Hobbes izgradio svoj filozofski sustav, te posljedično znanost o politici. Metoda se temelji na pretpostavci da se znanje može postići tako da se predmet spoznaje, u stvarnosti ili u mislima, rastavi na jednostavne dijelove te zatim ponovno sastavi. Hobbes, T., *De Corpore*, I, 1., i usp. Jesseph, D., „Hobbes and the method of natural science“, u: *The Cambridge Companion to Hobbes* (ed. Tom Sorell), Cambridge University Press, Cambridge, 1996., str. 95.

[53] Hobbes, T., *Levijatan*, XLVI, 1.

[54] Hobbes, T., *De Corpore*, VI, 1.

Hobbes potom zaključuje kako se u filozofiji mogu naći dvije osnove metode: jedna je sintetička ili kompozitivna, kojom se izvode posljedice iz njihovih uzroka, dok je druga analitička ili rezolutivna, pomoću koje se otkrivaju uzroci pojava. Iako Hobbes nije originalan mislilac u distinkciji navedenih metoda, naime još je grčki matematičar Pappus definirao analitičko-sintetičke procedure za izvođenje matematičkih istina, njegov se *novum* ipak osjeća u nadodavanju pojmova uzroka i posljedica. Možemo stoga zaključiti da se Hobbesov model razlikuje od klasičnog modela po tome što se razlike između sinteze i analize nalaze u distinkciji između reda poimanja prvih principa i reda poimanja uzroka i posljedica. Iz toga napokon proizlazi da je „*analiza* zaključivanje od pretpostavljene konstrukcije do njezinog svršnog uzroka, dok je *sinteza* zaključivanje od prvih uzroka konstrukcije, uključujući pritom i sve ostale uzroke, do same biti stvari koja je konstruirana“.[55]

U prethodnom smo odjeljku postavili *shemu* Hobbesove metode, no još uvijek nismo odgovorili na pitanje po čemu se Hobbesova geometrijska metoda razlikuje od tradicionalne geometrijske metode. U *De Corpore,* VI, 10, Hobbes raspravlja o klasičnom poimanju metode kao koncepta u kojem analiza pretpostavlja pronalaženje prvih principa i prethodi sintezi koja predstavlja istinsku demonstraciju otkrivenog. Hobbes nastavlja navodeći da je upravo svrha analize utvrđivanje pojedinačnih pretpostavki koje proizlaze iz posljedica, dok nam sinteza služi za sabiranje učinaka koje su pojedinačne pretpostavke uzrokovale svaka za sebe. Iz ovako postavljene *sheme* Hobbesove metode slijedi da je redoslijed otkrića zapravo obrnut od redoslijeda spoznaje. Jer ako su prvi principi ujedno i najopćenitije istine, koje postavljamo analizom, a sintezom potom iz njih deduktivnim putem izvodimo sve ostale principe, kako je moguće da se ti prvi univerzalni principi spoznaju posljednji?

U odgovoru na to pitanje krije se razlika između Hobbesove metode i klasične geometrijske metode. Hobbes dakle smatra da tek kad smo rezolucijom, tj. analitičkom metodom postavili prve principe (drugim riječima, tek kad smo rastvorili cjelinu na njezine sastavne dijelove), možemo ih kompozicijom tj. sintetičkom metodom ponovno sastaviti u početnu konstrukciju. I dok je klasična geometrijska metoda počivala na metodi sukcesivnog generaliziranja rezultata proizašlih iz empirijskih promatranja, Hobbesova geometrija se izgrađuje kompozitivnom metodom.[56] Osim toga, dok je klasičnom geometrijskom metodom izgrađena euklidska geometrija, Hobbesovom rezolutivno-kompozitivnom se izgrađuje mehanika ili učenje o kretanju i u tome je njezina najvažnija distinkcija od klasične geometrijske metode.

---

[55] Citirano prema: Jesseph, D., *Hobbes and the method of natural science*, str. 93.
[56] Usp. Pažanin, A., *Moderna filozofija i politika*, str. 40.

Na fizici, odnosno mehanici počiva dakle Hobbesova „prva filozofija“, a na njoj pak njegova znanost o politici. Stoga je dobro primijetio Luka Ribarević da „u *Levijatanu* nemamo pred sobom analitičku fazu argumentacije, nego sintetičku, zbog čega polazište izlaganja ostaje neprozirno“.[57] Po uzoru na Galileja, koji je analizirao neku pojavu rastavljajući je na sastavne dijelove, Hobbes je u sferi politike taj isti princip primijenio na pojam države. Govoreći o političkoj teoriji Thomasa Hobbesa unutar europske političke tradicije, Milan Podunavac iznosi sljedeću misao:

> „Ono što je Hobbes u stvari učinio u kreiranju *Levijatana* bilo je zapravo rastakanje veza građanskog društva u prirodno stanje, tj. u njegove konstitutivne dijelove, da bi potom bio u stanju stvoriti novu sintezu. To je mogao učiniti jer je shvaćao državu kao umjetno tijelo ili životinju, *Levijatana*, stvorenu umijećem čovjeka. Ali temeljni problem ostaje: ako je razum za Hobbesa sada računanje, zbrajanje i oduzimanje kao što Hobbes kaže: što sada takvi nesretni i za mjerenje sposobni ljudi prosuđuju? Što izračunavaju?“[58]

Yves Charles Zarka smatra da je Hobbesov filozofski projekt povezan s racionalnom rekonstrukcijom znanja, te postavlja pitanje u kojem se trenutku ta rekonstrukcija počela povezivati sa „prvom filozofijom“ čija je namjera rasvjetljavanje prvih principa znanja?[59] Odgovor na ovo pitanje bilo je predmetom različitih i mnogobrojnih interpretacija, no mi ćemo u daljnjem izlaganju navesti samo one za koje smatramo da će nam pomoći u boljem razumijevanju naše teme.

Za početak analize treba samo napomenuti da je Hobbes svoj pojam „prva filozofija“ specificirao i odredio mu svrhu u djelu *Anti-White* (1643.), u kojem snažno kritizira Whiteovu tezu da bi se filozofija trebala upravljati prema principima logičke metode. Hobbes je svoj filozofski sustav nazvao „prva filozofija“ referirajući se na Descartesove *Meditacije o prvoj filozofiji*, no tu ujedno prestaje svaka sličnost s Descartesom. Naime, iako su obojica za početnu točku svoje filozofije uzeli antropologiju, odnosno samosvijest, njihove metafizike se dijametralno razlikuju. Descartes je bio dualist, dok je Hobbes bio monist, tvrdeći da tvar utječe na um, svodeći tako čovjeka na stroj kojim ravnaju zakoni uzroka i posljedice. Stoga su Hobbesovi i Descartesovi zaključci u pogledu ljudske prirode bitno različiti. Ivana Knežić u

---

[57] Ribarević, L., „Polazište Hobbesove znanosti o politici“, *Anali hrvatskog politološkog društva* 5 (2009), br. 1; str. 463.
[58] Podunavac, M., „Politički poredak: tradicija Thomasa Hobbesa u europskom eksperimentu“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 50-51,
[59] Usp. Zarka, Y. C., „First philosophy and the foundation of knowledge“, u: *The Cambridge Companion to Hobbes* (ed. Tom Sorell), Cambridge University Press, Cambridge, 1996., str. 62.

djelu *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa* obrađuje temeljne principe Hobbesove antropologije te navodi kako je Hobbesov mehanicizam, za razliku od Descartesovog, dalekosežniji jer je povezan s materijalizmom koji proizlazi iz njegovog jednoznačnog shvaćanja supstancije.[60] Iz toga slijedi da je Descartes na temelju sposobnosti mišljenja zaključio na postojanje duhovnih bića, dok je Hobbes zaključio na postojanje tjelesnih bića. Knežić smatra da je Hobbes u određenju supstancije kao subjekta svih moći i djelovanja pošao od premise njezine tjelesnosti, a ne duhovnosti.[61] Time je Hobbes nanio težak udarac skolastičkom shvaćanju osobe jer racionalnu komponentu ljudske naravi nije utemeljio na duhovnoj duši, nego na mogućnosti govora. Knežić stoga zaključuje da iz takvog antropološkog redukcionizma ne proizlazi nikakva druga teza, nego da je čovjek tek materija u kretanju.[62]

Osim što je, dakle, antagonizam Descartesa i Hobbesa vidljiv na psihološkom i spoznajnoteoretskom području, on je ostavio trag i na ontološkom učenju. U pozadini Descartesovog dualizma krije se ontološki dokaz Božjeg postojanja, što je jednom empiričaru poput Hobbesa bilo nepojmljivo. Stoga Zdravko Perić u svom tematiziranju Hobbesove *Philosophiae primae* jasno ističe kako se Hobbes želio udaljiti ne samo od Descartesa, nego i od svih onih koji su nastojali „prvu filozofiju“ dovesti u odnos s nekom vrstom natprirodne znanosti. Definirati „prvu filozofiju“ kao znanost nad svim drugim znanostima za Hobbesa nije bilo ništa drugo nego loša interpretacija pojma metafizike, zaključuje Perić.[63] Iz toga proizlazi da je Hobbesova namjera bila da svojom „prvom filozofijom“, kako semantički, tako i sadržajno, udari temelje za mehanicističku filozofiju prirode. Ako se ovome još nadoda činjenica da je Hobbes bio jako odlučan da filozofiju (napokon!) odvoji od aristotelizma, koji se revno podučavao na Oxfordu te da ju približi novoj znanosti mehanike koja se zasnivala na jasnim i razgovijetnim pojmovima, onda je evidentno koju je svrhu trebala imati Hobbesova „prva filozofija“.[64]

Da bismo to otkrili, potrebno je vratiti se na *Levijatan* u kojem Hobbes govori o razboru i znanosti. Onaj koji rasuđuje, kaže Hobbes, zapravo razabire ukupni zbroj pomoću zbrajanja ili oduzimanja dijelova.[65] Spoznaja je, dakle, računanje, odnosno zbrajanje i oduzimanje. Budući da se racionalna spoznaja (razbor) ne stječe rođenjem, niti iskustvom,

[60] Knežić, I., *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa*, web knjižara, Split, 2015., str. 37-38.
[61] Usp. Ibid., str. 39.
[62] Usp. Ibid., str. 43.
[63] Perić, Z., „Hobbesova *philosophia prima*“, *Filozofska istraživanja* 31 (2011), 121; str. 131.
[64] Legendarno je Hobbesovo obračunavanje s grčkim i rimskim klasicima filozofske misli gdje on kaže da „ništa nije tako skupo plaćeno, kao što su zapadne zemlje platile učenje latinskog i grčkoj jezika“. Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XXI, 9.
[65] Usp. Ibid., V, 1.

nego isključivo formiranjem, dobre i sređene metode, koja započinje od prvih sastojaka ili principa, a završava znanjem svih silogističkih zaključaka, Hobbes na temelju toga definira znanost kao znanje slijeda i međusobne ovisnosti činjenica.[66] Otkrivajući uzročno-posljedične veze među pojavama, Hobbes smatra da na taj način možemo predviđati buduće događaje i biti aktivni sudionici svog života. Upravo se u tome očituje svrha Hobbesove „prve filozofije“, a to je njezina mogućnost praktične primjene. Ona u sebi odražava težnje novovjekovne znanosti o prirodi kao sredstvu za postizanje neke koristi, u Hobbesovom slučaju, moći.

Ako smo prethodno definirali znanost kao znanje o uzrocima i posljedicama, onda iz toga proizlazi da predmet znanosti neće biti metafizički principi, nego realna tijela. Hobbes tijelo definira kao „nešto što je lišeno svake ovisnosti o našim mislima, a podudarno i suprotežno s nekim dijelom prostora“.[67] Drugim riječima, tijelo je stvar koja zauzima neki određeni prostor i ispunjava ga, no ono je neovisno od naše svijesti. Osim ovog tipičnog materijalističkog određenja, Hobbesovu „prvu filozofiju“ karakterizira i nominalistička logika u kojoj se ne spominju pojmovi ni sudovi, nego samo imena.[68] Nominalistički utjecaj je stoga najzornije prikazanom sljedećim Hobbesovim iskazom: „Nešto se može uzeti za objašnjenje o *tvari* ili *tijelu*, kao *živo*, *osjetljivo*, *razumno*, *toplo*, *hladno*, *pokrenuto*, *mirno*; sva ta imena služe za razumijevanje riječi *tvar* ili t*ijelo*, jer sve su to imena za tvar“.[69]

Prema tome, iz predočene analize je razvidno da se u samom središtu Hobbesovog poimanja filozofije i znanosti nalazi mehanicističko-materijalistička teza koja kaže da u stvarnosti postoje samo materijalna tijela te da je svaka promjena zapravo kretanje tijela.[70] U dublje tumačenje Hobbesovog principa kretanja ovdje ne možemo ulaziti, no svakako ćemo upozoriti da je kretanje izvorišna točka cjelokupnog Hobbesovog filozofskog sustava. Hobbes svojom doktrinom kretanja nije objasnio samo prirodne fenomene[71], nego je njome trasirao put za nastanak politike kao znanosti. Uvodeći pojam „strasti“ kao unutarnjeg počela voljnog kretanja, Hobbes je premostio jaz između prirodnih i društvenih znanosti. Svodeći time čovjeka na *perpetuum mobile*, zamišljeni stroj pokretan strastima, kojemu je kao pogonsko

---

[66] Hobbes, T., *Levijatan*, V, 17.
[67] Hobbes, T., *De Corpore*, VIII, 1.
[68] Nominalizam je učenje koje tvrdi da opće riječi ne predstavljaju postojeće stvari (entitete) te da univerzalije (opći pojmovi) nisu ništa drugo nego imena koja pridodana općim pojmovima. Nominalizam je jako utjecao na materijalizam i pojavu empirizma u novovjekovnoj filozofiji. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, str. 562.
[69] Hobbes, T., *Levijatan*, IV, 15.
[70] Usp. Perić, Z., *Hobbesova philosophia prima*, str. 143-144.
[71] Od kolike je važnosti princip kretanja za razumijevanje Hobbesovog nauka, najbolje govori citat iz *Uvoda Levijatana* u kojemu Hobbes kaže da „život nije ništa drugo nego gibanje udova, početak čega leži u nekom unutrašnjem osnovnom dijelu“.

gorivo potrebna određena količina moći, Hobbes je principe Galilejeve mehanike izravno primijenio na znanost o politici. Prema tome, kao što gibanje uzrokuje promjene na fizičkim tijelima, tako će strasti uzrokovati promjene na političkim tijelima. Hobbesu je koncepcija čovjeka kao mehanizma pokretanog strastima bila važna za razumijevanje političke znanosti jer je pomoću nje, zajedno s postulatima prirodnog prava, mogao opravdati nužnost postojanja jake države. Stoga će se u idućem poglavlju prikazati kako je novovjekovni razvitak prirodnih znanosti doveo do krize u shvaćanju normativnosti klasične političke teorije te koju je ulogu Hobbes imao u tom procesu.

2.3.2. Hobbesova nova politička znanost i moderno prirodno pravo

Anatomija geometrijski konstruirane Hobbesove mehanicističke filozofije pokazuje da je njezina unutarnja struktura operacionalna. To znači da svi dijelovi tog velikog Hobbesovog sustava *Elementa philosophiae* (*De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*) funkcioniraju kao računalni stroj, koji pomoću tehničkih operacija zbrajanja i oduzimanja proizvodi znanje kojemu je osnovni zadatak ovladavanje prirodom. No, Hobbes je u svojoj zamisli otišao korak dalje primijenivši tehnološki karakter novovjekovne znanosti na mogućnost ovladavanja ljudima, proširivši ga tako na znanost o politici. Hobbes u predgovoru *De Homine* piše: „Čovjek nije samo *prirodno tijelo*, nego je i dio države, ili (kako ja kažem) *političko tijelo*; zbog čega ga se treba promatrati kao čovjeka i kao građanina, što znači da se prvi principi iz fizike moraju spojiti s principima iz politike, odnosno spaja se ono najteže s onim najlakšim“.[72]

Na ovu se Hobbesovu tezu jako dobro nadovezuje razmišljanje utjecajnog britanskog politologa Raymonda Planta. On vidi značaj Hobbesovog genija za politički imaginarij upravo u činjenici da je Hobbes bio prvi mislilac koji se usudio znanstvene teorije prirodnih, teoloških i psiholoških fenomena primijeniti na svijet čovjekovih motiva i svrha.[73] Plant tvrdi da je Hobbesova namjera bila pomoću znanstvenog objašnjenja uzroka i učinaka u odnosima među ljudima odrediti političke preduvjete za stvaranje stabilnog, mirnog i uređenog društva.[74] Stoga, da bi to postigao Hobbes uvodi pojam „moći“ kao potencijalnog uzroka proizvodnje budućih učinaka. Leo Strauss je minuciozno primijetio da upravo Hobbesov

[72] Hobbes, T., *De Homine*, Ep. ded.
[73] Plant, R., *Suvremena politička misao*, Naklada Jesenki i Turk, Zagreb, 2002., str. 48.
[74] Plant se slaže sa Straussom u tvrdnji da je Hobbes, iako se nije slagao s klasičnom političkom filozofijom, bio srodan s njom u jednom pogledu. Hobbes je naime dugovao tradiciji dvije ideje: prvo, razumijevanje ciljeva politike na koncepciji ljudske naravi i drugo, stanovište da je politička znanost nužna i moguća. Usp. Plant, R., *Suvremena politička misao*, str. 49. i Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 145.

pojam „moći“ na najslikovitiji način izražava duh novovjekovlja i promjenu u modernoj političkoj znanosti koju je taj pojam uzrokovao.[75]

Da bi se lakše shvatilo zašto je moć zaglavni kamen Hobbesove političke doktrine, potrebno ju je najprije odrediti. Hobbes definira moć kao „čovjekovu sposobnost da sadašnja sredstva upotrijebi za postizavanje budućih vidljivih dobara“[76], te potom nastavlja:

> „Zato kao opću težnju čovječanstva na prvo mjesto stavljam vječnu i neprestanu želju za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti. Uzrok tome nije uvijek samo to da se čovjek nada nekom jačem užitku nego što ga je već stekao ili da se ne može zadovoljiti skromnijom moći, nego zato što se ne može osigurati moć i sredstva za dobar sadašnji život, a da se ne stekne više.“[77]

U prirodi je moći, dakle, da se povećava što dalje seže njezin utjecaj. Prema novovjekovnom pragmatičnom shvaćanju, čovjek proširuje svoju moć na prirodu i ostale ljude tako što ih podvrgava sebi i iskorištava njihove potencijale, iz čega proizlazi karakter nove političke znanosti. U skladu s tim, smatra Strauss, nova politička znanost negira čovjekove prirodne ciljeve, tj. ciljeve kojima on naginje po svojoj naravi i kao najvažniji prirodni cilj postavlja načelo samoodržanja.[78]

I dok je stara (klasična) politička znanost teleologiju političkog života vidjela u ostvarenju zajedničkog dobra, a to zajedničko dobro je u svojoj punini dobro društva, novovjekovnu političku teoriju karakterizira zaborav jedinstva etike i politike. Ta diskrepancija je najbolje vidljiva na primjeru citata iz Aristotelove *Nikomahove etike*:

> „Budući da je ona (znanost o državi i politici) dakle ono umijeće koje se ostalim praktičnim umijećima služi kao sredstvom i budući da k tome ona još davanjem zakona određuje što treba činiti a što izbjegavati, to njezina posljednja svrha obuhvaća svrhe drugih, pa je ta njezina svrha za čovjeka stoga najviše dobro“.[79]

---

[75] „Postoji termin koji na najsažetiji način izražava rezultat te promjene koju je Hobbes izazvao. Taj termin je moć. Moć prvi put *eo nomine* postaje centralna tema tek u Hobbesovoj političkoj doktrini. Razmišljajući o tome da po Hobbesu nauka kao takva postoji da bi doprinijela moći, možemo nazvati cjelokupnu Hobbesovu filozofiju prvom filozofijom moći“. Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 169.

[76] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, X, 1.

[77] Ibid., XI, 2.

[78] Moralni relativizam koji stoji u srži nove političke znanosti, Strauss opisuje riječima: „Ako je samoočuvanje čovjekov jedini cilj, onda čovjek može odabrati i smrt kao nešto što preferira u odnosu na život, i to ne u nekoj konkretnoj situaciji, primjerice iz očaja, nego jednostavno može postaviti smrt kao svoju vrijednost“. Strauss, L., „Nova i stara politička znanost“, *Politička misao* 49 (2012), br. 2; str. 226.

[79] Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1094, b, 1-5.

Dosljedno nijekanje zajedničkog dobra, a to nijekanje pretpostavlja novovjekovni radikalni individualizam, najžešće je isticao upravo Thomas Hobbes. Stoga je Strauss u pravu kad primjećuje da je nijekanje zajedničkog dobra direktna posljedica između razlikovanja činjenica i vrijednosti, prema kojoj istiniti ili objektivni mogu biti samo činjenični, a ne vrijednosni sudovi.[80] Takav stav je izravna posljedica novovjekovnog shvaćanja znanosti, po kojem je jedino znanstveno znanje ujedno i istinsko znanje. Iz toga proizlazi da je ona spoznaja o političkim stvarima koja nije utemeljena na znanstvenim činjenicama, zapravo kognitivno neupotrebljiva. Prema tome, kartezijanski zahtjev za podvrgavanjem praktične filozofije pod matematičku univerzalnost, koja se mora upravljati prema pravilima geometrije i aritmetike, te zahtjev da se u stjecanju političkog iskustva postupa isključivo empirijski, poslužili su Hobbesu kao nacrt za kreiranje njegove političke teorije.

Međutim, još je jedno ključno pitanje za razumijevanje Hobbesove političke znanosti ostalo otvoreno, a to je u kakvom se odnosu nalaze čovjekova priroda i politika. Osim što proučavanje odnosa čovjeka i politike upućuje na potrebu povezivanja filozofije i praktične znanosti, ono također postavlja zahtjev za postavljanjem čovjeka kao ishodišta političke znanosti. Leo Strauss, žestoki kritičar nove političke znanosti i zagovaratelj povratka klasičnoj političkoj znanosti, u svojoj knjizi *Grad i čovjek* (u literaturi nešto rjeđe citiranoj), navodi da je moderni projekt političke znanosti potekao od filozofa koji su smatrali da prirodu treba osvojiti za volju čovjeka, za koga se pak pretpostavljalo da i sam ima nepromjenljivu prirodu.[81] Nakon toga je uslijedilo obezvrjeđenje razuma koje je dovelo do toga da proučavanje onoga što *jest*, tj. prirodna znanost stekne prednost pred onim što bi *trebalo* biti (logika, etika estetika). Prema tome, zaključuje Strauss, moderna je politička znanost trebala služiti olakšanju čovjekovog položaja te mu je trebala omogućiti da postane gospodarom i vlasnikom prirode. No, postavlja se pitanje pod koju cijenu?

Propagirajući tezu da se smisao ljudskog opstanka nalazi u zadovoljavanju osobnih interesa pojedinca, Hobbes se u potpunosti odvojio od ideje *polisa* kao *telosa* političkog života i ideje čovjeka kao *zoon politikona*, čime je zapravo anihilirao postojanje javnog interesa. Negiranjem činjenice zajedničkog dobra i relativiziranjem vrijednosti, iz čega proizlazi da vrijednosti nisu ništa drugo nego predmet žudnje, Hobbes je političku znanost sveo na „politički hedonizam“.[82] Ako su, dakle, sve vrijednosti jednako vrijedne i ako se

[80] Usp. Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 38-74.
[81] Strauss, L., *Grad i čovjek*, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 2004., str. 10.
[82] Strauss se u određenju Hobbesove političke znanosti kao „političkog hedonizma“ nadovezuje na Epikurovo shvaćanje da je čovjek po prirodi nedruštvena životinja, kao i na njegovu premisu da je dobro identično s ugodnim. Usp. Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 147.

negira činjenica da postoje stvari koje su intrinzično uzvišene i one koje su intrinzično prizemne, onda zapravo nema bitne razlike između ljudi i zvijeri. Prema tome, dok je za tradicionalnu političku znanost odgoj karaktera za vrline bio od presudnog značenja za političku zajednicu, Hobbesova politička znanost promatra stvari izvan vrijednosnog diskursa, nešto poput neutralnog promatrača. Stoga Hobbes zaključuje:

> „Konačno, politika i etika (tj. znanost o *jednakosti* i *nejednakosti* te *pravičnom* i *nepravičnom*) mogu se demonstrirati *a priori*, budući da mi sami odlučujemo o tome što je uzrok pravdi (točnije naši zakoni i ugovori). Jer prije nego što su postojali zakoni i sporazumi, ljudi, baš kao ni zvijeri, nisu poznavali ni pravdu, ni nepravdu, ni opće dobro, ni opće zlo“.[83]

Prethodna Hobbesova teza otvara problematiku prirodnog prava koja također upućuje na modernost Hobbesove političke filozofije. Ova je tema bila predmetom mnogobrojnih interpretacija i politoloških rasprava, stoga se ovdje nećemo njome iscrpno baviti, nego ćemo samo istaknuti *novum* koji je Hobbes unio u političku znanost. Hobbes je svoju novu političku doktrinu predstavio prvenstveno kao filozofsko bavljenje prirodnim pravom, čime je nagovijestio da će svoj sustav temeljiti na prirodnom pravu kao subjektnom pravu, a ne na prirodnom zakonu.[84]

Prethodno smo pokazali da je Hobbesova politička filozofija bila prvi moderni pokušaj da se ponudi jedan sveobuhvatni odgovor na pitanje o čovjekovom ispravnom životu, što je ujedno i pitanje pravičnog poretka u društvu. Ideja prirodnog prava se, prema tome, veže uz pitanje ispravnog i pravičnog načina života. Govoreći o porijeklu ideje prirodnog prava Strauss naglašava da se njegovo porijeklo proizlazi iz prirode, a priroda prethodi filozofiji: „Kad su govorili o filozofiji, prvi filozofi su mislili na prve stvari, tj. na najstarije stvari. Od predačkog filozofija se okreće nečem još starijem od predačkog. Priroda je predak svih predaka, ili majka svih majki. Ona je starija od ma koje tradicije“.[85] Stoga je Hobbes, vođen upravo tom paradigmom, krenuo u svojoj filozofiji od analize prirodnog stanja.

---

[83] Hobbes, T., *De Homine*, X, 5. i usp. *Levijatan*, XV, 2.

[84] Ovu tezu obrađuje Leo Strauss u svojoj najznačajnijoj knjizi *The Political Philosophy of Hobbes* (1936.). Strauss u ovoj studiji iznosi dvije revolucionarne ideje koje su promijenile tijek shvaćanja Hobbesove političke doktrine. Prvo, Strauss smatra da Hobbes nije svoje antropološko učenje temeljio samo na novovjekovnim principima mehanike, nego da njegovo učenje proistječe i iz antičkih izvora. Konačni prekid s antičkom tradicijom Hobbes je pokazao tek u *De Cive*, u kojem se uspostavlja primat zakona nad pravom. Drugo, Strauss postulira da se Hobbesov značaj za modernu teoriju prava i države zasniva na davanju prednosti prava pojedinca putem općevažećeg zakona uma, odnosno njegovim subjektivnim pravom na samoočuvanje nasuprot zahtjevu za dužnostima. Strauss pritom zaključuje da primat subjektivnog prava nad prirodnim proizlazi is Hobbesovog specifičnog shvaćanja ljudske naravi prema kojoj je čovjek, gledajući intrinzično, nedruštveno biće.

[85] Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 83.

Hobbes prirodno stanje opisuje u XIII. poglavlju *Levijatana* kojega je nazvao „O prirodnom stanju ljudi u pogledu njihove sreće i bijede“. Već sam naslov upućuje na moralnu konotaciju opisa prirodnog stanja. Međutim, važno je primijetiti da Hobbes svoju raspravu ne počinje opisom prirodnog stanja, nego određenjem ljudske naravi. Ljudska je narav stoga osnovna gradivna jedinica na kojoj Hobbes temelji svoj misaoni eksperiment. Ovdje, naravno, nećemo ulaziti u Hobbesovo razmatranje ljudske naravi jer ćemo se tim problemom baviti u četvrtom poglavlju rada, no samo ćemo reći da Hobbes određuje čovjeka kao osjetilno biće te polazi od činjenice da su svi ljudi po prirodi jednaki, bez obzira radi li se o njihovim tjelesnim ili umnim sposobnostima. Iz tako određene načelne jednakosti slijedi prikaz prirodnog stanja jednom od najcitiranijih rečenica u engleskoj povijesti filozofije, koja kaže da „time postaje očigledno da se ljudi, dok god žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo rat, i to rat svakog čovjeka protiv svakog drugog“.[86] Iz čega slijedi da „u takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti (…), nema ni obrade zemlje, ni udobne gradnje (…), vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, a ljudski život je usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak“.[87]

U prirodnom stanju dakle vlada prirodno pravo (*ius naturale*) koje Hobbes definira kao „slobodu svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života“.[88] Iz toga proizlazi da načelo samoodržanja, odnosno neograničena individualna sloboda, generira *bellum omnium contra omnes*, a spas iz pakla prirodnog stanja moguć je samo pod cijenu napuštanja neograničenog raspolaganja prirodnim pravom. Luka Ribarević stoga smatra da je prirodno pravo uistinu prvo ishodište Hobbesove političke misli, međutim ono se ostvaruje tek u njegovom prevladavanju. Ribarević prema tome vidi Hobbesovu političku filozofiju kao projekt u prevladavanju prirodnog stanja i njegovih nevolja uspostavljanjem države u kojoj javnu relevantnost po svim pitanjima mira i sigurnosti ima isključivo suveren, kao njezin ovlašteni zastupnik.[89]

Na sličnoj liniji argumentacije se nalazi i akademik Zvonko Posavec, koji uspoređujući Hobbesa i Kanta primjećuje da težište političkih raspravljanja kod obojice filozofa čine dva fundamentalna problema: problem najboljeg oblika političke vladavine i problem legitimacije vlasti.[90] Međutim, dok je kod Hobbesa težište stavljeno na problem uspostavljanja i opravdanja političke vlasti, Kant izlazak iz prirodnog stanja smatra nužnim,

[86] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 8.
[87] Ibid., XIII, 9.
[88] Ibid., XIV, 1.
[89] Ribarević, L., „Prirodni zakoni u sjeni prirodnog prava: dvije linije argumentacije u *Levijatanu*“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 84.
[90] Usp. Posavec, Z., „Hobbes – Kant“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 33.

ali ne iz pragmatičkih razloga, nego se država mora legitimirati kao zahtjev *čistoga praktičnoga uma*.[91] Prema tome, Kant je zapravo potvrdio tezu da Hobbesova najvažnija preokupacija nije bila hoće li najbolji oblik vladavine biti monarhija ili demokracija, što uostalom i sam Hobbes tvrdi kad kaže „da je vrhovna vlast, bilo da počiva na jednom čovjeku kao u monarhiji, ili na skupini ljudi, kao u narodnim i aristokratskim državama, onolika koliko god je ljudi mogu zamisliti“[92], nego dobra organizacija države.

Vratimo se sada analizi prirodnog prava. I bez Straussovog utjecaja, politički teoretičari se slažu da je prirodno pravo ono pravo koje proistječe iz prirode, pa prema tome, otkriće prirode prethodi otkriću prirodnog prava. U otkriću prirode kao najvišeg mjerila ljudskog dobra ili pretka svih predaka, filozofija je otkrila autoritet za kojim je tragala, a to je upravo prirodno pravo. Ono, međutim, oko čega se teoretičari ne mogu složiti je pitanje – postoji li pravo po prirodi ili se ono sastoji u nekoj vrsti reciprociteta.[93]

Prirodno pravo je, naime, neotuđivo povezano s principom pravednosti *suum cuique tribuens* koji se različito tumačio u različita vremena. Klasično prirodno pravo je smatralo da pravda podrazumijeva jednake mogućnosti, solidarnost i nenanošenje štete drugima. S druge strane, moderno prirodno pravo više ne ističe pravdu kao svoju primarnu funkciju, već pravo na samoodržanje. Straussov je značaj u izričitom isticanju razlike između klasičnog prirodnog prava, kojega su zastupali Sokrat, Platon, Aristotel i Toma Akvinski i modernog prirodnog prava čiji su najznačajniji novovjekovni predstavnici Thomas Hobbes i John Locke.

U čemu se dakle sastoji Hobbesov *novum* kada govorimo o problematici prirodnog prava? Hobbes je napravio raskid sa stoičko-skolastičkom prirodnopravnom tradicijom te je pojmu prirodno pravo dao potpuno novo značenje. Osim što je razdvojio ideju prirodnog prava od ideje savršenosti ljudskog bića, kakvog je njegovala antička i skolastička tradicija, Hobbes je utemeljenje za svoje moderno prirodno pravo pronašao u strastima, točnije u strahu od nasilne smrti, a ne više u razumu. Osim toga, Hobbesa smatramo i odlučnim pravnim pozitivistom jer je poistovjetio pravo sa zakonom, odnosno s običajem smatrajući „da građanski i prirodni zakon nisu različite vrste, već samo različiti dijelovi zakona, od čega se onaj napisani dio zove građanskim, a drugi, nenapisani, prirodnim zakonom. Međutim, pravo po prirodi može biti uskraćeno ili ograničeno građanskim zakonima“.[94] Prema tome, kod Hobbesa vrijedi pravilo *auctoritas, non veritas facit legem*.

---

[91] Posavec, Z., *Hobbes – Kant*, str. 34-35.
[92] Hobbes, T., *Levijatan*, XX, 18.
[93] Ovaj problem dolazi do izražaja kod instituta kažnjavanja jer se na principu reciprociteta temelji retributivna teorija kažnjavanja koja zastupa neku vrstu distributivne pravde s obzirom na odgovarajuće ponašanje.
[94] Hobbes, T., *Levijatan*, XXVI, 4.

S tim u vezi valja primijetiti da dok je klasično prirodno pravo bilo obvezujuće za sve ljude i nije ovisilo o pojedinačnoj volji, stavljajući naglasak na dužnosti, moderno prirodno pravo podrazumijeva niz subjektivnih, individualnih zahtjeva koji prvenstveno proistječu iz volje pojedinca. Stoga je kod modernog prirodnog prava naglasak stavljen na prava, a ne na dužnosti. Osim toga, dok je u tradicionalnom pravu zahtjev za pravdom bio imperativ, a sreća se nije tražila u zadovoljstvu, nego u vrlini, kod Hobbesa načelno vrijedi koncepcija političkog hedonizma. Prema tome, budući da fundamentalnu moralnu činjenicu kod Hobbesa predstavlja zahtjev za samoočuvanjem, iz toga slijedi da će sve dužnosti proistjecati iz tog osnovnog i neotuđivog prava. Strauss problem Hobbesove moderne prirodnopravne doktrine vidi u tome što briga za samoodržanje ne ostavlja veliki prostor za brigu o zaštiti drugih ljudi, a „život se pretvara u tužnu čežnju za zadovoljstvom“.[95]

Prije nego što privedemo kraju razmatranje o Hobbesovoj političkoj doktrini (barem onakvoj kakvoj je vide suvremeni politički teoretičari), treba spomenuti da je Hobbes svojim odmicanjem od klasične prirodnopravne teorije, napravio ne samo reinterpretaciju legitimacije državnog poretka, već je postavio i duhovne temelje za razvoj liberalizma. Srećom, mi nećemo ulaziti u političku teoriju liberalizma, nego ćemo samo istaknuti u čemu se sastoji Hobbesova autentičnost u formiranju te ideje.[96] Analizirajući Hobbesa i filozofske izvore liberalizma, Lucien Jaume na tragovima Lea Straussa zaključuje da Hobbesova originalnost proizlazi iz njegova dva postulata: prvo, fundamentalna moralna činjenica je *pravo čovjeka*, a ne više dužnost, i drugo, zadaća je države očuvanje prirodnog prava čovjeka da opstoji u slobodi, a ne da promiče krjeposni život u ljudskoj zajednici.[97] Definirajući prirodno pravo kao slobodu koju ima svaki čovjek da bi svojim moćima ostvario najoptimalnije održanje vlastitog života, Hobbes kao elementarnu činjenicu političkog poretka postavlja čovjekovo pravo na slobodu, odnosno pravo na samoodređenje. Prema tome, Hobbesovi korijeni liberalizma (ne i demokratičnosti) očituju se u njegovom nepokolebljivom zahtjevu da legitimitet vlasti potječe iz prava onih kojima se vlada, a ne od nekog božanskog prava kraljeva ili prirodne superiornosti. Iz čega proizlazi da je jedina zadaća države da bude čuvar institucije prirodnog prava.

---

[95] Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 216.

[96] Poteškoće pri pokušaju sustavnog određenja liberalizma dobro je zapazio Alan Ryan, koji navodi da je kod ove političke teorije teško definirati radi li se o *liberalizmu* ili *liberalizmima*. Ryan kaže da nije problem nabrojati mislioce koji su bili poznati liberali, no jako je teško liberalizam svrstati u „jednu ladicu“, budući da on ne predstavlja samo političku teoriju, nego konglomerat ideologija koje zahvaćaju ekonomske, sociološke i filozofske sfere. Usp. Ryan, A., „Liberalism“, u: *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (ed. Robert E.Goodin, Philip Pettit), Blackwell Publishing, Oxford, 2003., str. 291-309.

[97] Usp. Jaume, L., „Hobbes and Philosophical Sources of Liberalism“, u: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (ed. Patricia Springborg), Cambridge University Press, Cambridge, 2007., str. 199.

3. MELANKOLIJA I LUDILO

U prethodnoj tematskoj cjelini smo predstavili kontekst novovjekovlja u kojemu su se odigrale velike povijesne, znanstvene, spoznajnoteoretske i političke promjene. U tom duhovnom preokretu iz aristotelovsko-ptolomejevske slike svijeta u kartezijansko-galilejevsku predodžbu o svijetu, smjestili smo Thomasa Hobbesa i sažeto prikazali njegovu političko-filozofsku miso koja je ostavila značajne posljedice na društveno-politički poredak Zapadne Europe. Dok su antičke i srednjovjekovne tradicije smatrale da čovjek svoje savršenstvo može postići jedino u društvenoj zajednici ili *polisu*, modernu novovjekovnu misao ne zanima čovjekova vrijednosna aktualizacija, nego je težište stavljeno na ostvarenje njegove suverene samoaktualizacije. Prebacivanjem težišta političke znanosti s kolektivnog na individualno, Hobbes je detronizirao teologiju i postavio političku filozofiju kao kraljicu svih budućih društvenih znanosti, znanosti o čovjeku i ljudskim poslovima.

Hobbes je, dakle, svojom prirodnopravnom doktrinom postavio zahtjev da je svaki čovjek gospodar samoga sebe te da se u svojoj slobodi pozicionira prema svijetu i ljudima koji ga okružuju. Iz tako postavljenog zahtjeva za autonomijom, slijedi da je njegova najveća briga pravo za samoodržanje, koje legitimirano fizikalnim zakonom očuvanja kretanja, proizvodi ikonografiju prirodnog stanja kao nove čovjekove prirode. Prema tome, budući da je život u prirodnom stanju brutalan, težak, nepodnošljiv i samotnjački, mora da je i ljudska priroda brutalna, teška, nepodnošljiva i samotnjačka kad je iz nje proizašla slika takvog stanja.

Stoga će se u tematskoj cjelini koja slijedi raspravljati o melankoliji i ludilu, fenomenima s kojima je Hobbes u svoje vrijeme sigurno bio upoznat, kako bismo u četvrtoj tematskoj cjelini mogli prikazati utjecaje tih fenomena na formiranje Hobbesovog pesimističnog stava u pogledu ljudske naravi i pokazati kakve je posljedice humoralna doktrina imala na njegovu političku misao. Melankolija, i ludilo kao njezino naličje, imaju sposobnost izobličavanja čovjekovog identiteta, uslijed čega dolazi do implozije osobnosti i dezintegracije bitka zbog čega melankolik živi izvan proporcija konvencionalnog shvaćanja ljudskosti i društvenosti, a njegova narav poprima saturnovski karakter.[98] No, da bismo

[98] Zlokobna veza između Saturna i melankolije rođena je u razdoblju renesanse. Iako se Saturn oduvijek smatrao mračnim, udaljenim, hladnim i suhim planetom, što je slično s kvalitetama melankolika, Ficino je u antičko shvaćanje Saturna unio novinu. Naime, poput melankolije, Saturn kao demon suprotnosti ispunjava dušu sporošću i tupošću, no i vrlinama inteligencije i kontemplacije. Stoga Saturn prijeti onima koji su u njegovoj vlasti depresijom, ingenioznošću, čak i ludilom. Zato Panofsky citira Ficina da „Saturn rijetko označava obične karakteristike i sudbine, već ljude izdvojene od ostalih, božanske ili bestijalne, blistave ili bačene na koljena najdubljom tugom“. Citirano prema: Klibansky, R. – Panofsky, E. - Saxl, F., *Saturn i melankolija: studije iz povijesti filozofije prirode, religije i umjetnosti*, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2009., str. 135.

shvatili preobrazbu koja je od Aristotelovog *zoon politikona* napravila Hobbesovog melankoličnog *homo lupusa*, potrebno je najprije razumjeti njezin izvorni oblik.

Napominjemo da se u radu nećemo baviti psihijatrijskim konceptom melankolije koja završava u neurotičnoj depresiji, nego ćemo raspravu smjestiti između kliničkog, dakle biološkog poimanja melankolije i njezinog simboličkog određenja. Tematizirat ćemo melankoliju kao granično stanje duha i njezinu iznimnost koja omogućuje razotkrivanje stvarne ljudske prirode. Osim toga, metonimijskim povezivanjem melankolije kao duševnog razdora s erupcijom kako onog ingenioznog, tako i onog zvjerskog u čovjeku, ukazat ćemo na pukotinu u shvaćanju bitka koja je nastala prilikom novovjekovnog zaokreta u čovjekovu subjektivnost. Naime, važnost intelektualne pozadine melankolije ogleda se u činjenici da upravo saturnovsko-melankolični karakter čovjeku otvara mogućnost da od sebe napravi ili božanstvo ili zvijer te se na taj način uzdigne iznad razine prosječnosti. Ta se ideja pokazala kao dominirajući potencijal ugrađen u metastrukturu Hobbesove znanosti o politici.

Utemeljujući bitak na svojoj ljudskoj prirodi, a ne kao nekad na participaciji božanskog bitka, čovjek je, kako kaže Blaise Pascal u *Mislima*, postao svjestan svoje bijede. Drugim riječima, čovjekova priroda postala je izvorom njegovih patnji. S druge strane, melankolija u sebi skriva netoleranciju na gubitak objekta (u Hobbesovom slučaju čovjekov gubitak metafizičkog oslonca), a ta se nemoć u nadomještanju izgubljenog manifestira upravo kroz povlačenje subjekta u sebe i suočavanju s vlastitom prirodom, zatim kroz njegovo poniranje do samih rubova ljudskosti i otkrivanju da ga u njegovoj nutrini ne čeka više narav sa božanskim licem, nego sa licem zvijeri.

3.1. Okultna filozofija[99] i melankolija

Zahtjev za radikalnom autonomijom koji je čovjek postavio u novovjekovlju, doveo je do novog određenja što je *condicio humana* – bit čovjeka je u samoaktualizaciji i samopotvrđivanju. Vjera u vrhunaravni autoritet zamijenjena je kritičkim preispitivanjem tog autoriteta, a pluralnu društvenost je zamijenila težnja za oblikovanjem društva koje počiva na samodostatnim individuama. Međutim, dugogodišnji građanski ratovi, političke krize i

[99] Budući da je pojam „okultno“ višeznačan i izrazito heterogen, predlažem da se „okultna filozofija“ na koju se taj pojam odnosi shvaća na način koji sugerira povjesničarka Francis A. Yates u svojoj knjizi *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*. Prema tome, okultna filozofija je svjetonazor koji se sastoji od hermetizma kakav je oživio Marsilio Ficino, a kojemu je Pico della Mirandola dodao kristijaniziranu verziju židovske kabale. Ta dva povezana trenda sačinjavaju, dakle, ono što se naziva okultna filozofija. Ovaj pojam ne treba miješati sa naslovom djela *De occulta philosophia* (1533.) Henrika Kornelija Agripe, koji je pod utjecajem Ficinove prirodne magije i Picove kabalističke magije razvio kompendij za širenje renesansnog neoplatonizma. Usp. Yates, F. A., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, Vuković & Runjić, Zagreb, 2013., str. 56.

povratak kuge sredinom 17. stoljeća, pridonijeli su jačanju spoznaje da svijet kakav je obećavala znanstvena revolucija baš i nije svijet po mjeri čovjeka te da čovjek nije ni njegov stvoritelj, ni gospodar. Ironično, ali upravo je vjera u znanstveno-tehnološki napredak uzrokovala čovjekovu „statusnu tjeskobu“ i dovela do krize znanja. U skladu s tim promjenama čovjek je na ontološkom planu izgubio dio svoje ljudskosti.

Međutim, preobrazba se dogodila i na estetskom planu. Umberto Eco sjajno zapaža da je „manirizam na puno razumijevanje i vrednovanje naišao tek u moderno doba: lišavajući Lijepo kriterija mjere, reda i proporcija, neizbježno ga se podčinjava kriterijima subjektivnosti i neodređenog rasuđivanja“.[100] Također dolazi do nestanka u razlikovanju između proporcija i neproporcija, oblika i bezobličja, vidljivog i nevidljivog. Proces izobličavanja poništava opoziciju između lijepog i ružnog, istinitog i lažnog. Rušenjem klasičnih kanona *Ljepote* i *Istinitosti* i dekonstrukcijom postojećeg bitka, oslobodila se iracionalna, nadrealistična dimenzija ljudske prirode koja je sa sobom donijela silan nemir i perpetuirajuću potragu za novim spoznajama. Slično misli i Julia Kristeva u svojoj knjizi *Crno sunce* kada kaže da su „razdoblja u kojima propadaju vjerski i politički idoli, krizna razdoblja, posebno povoljna za mračna raspoloženja“.[101] Zapadni je duh postao zahvaćen sveprožimajućom melankolijom koja je svoje teorijsko opravdanje našla u okultnoj filozofiji. Prema, tome rađanje nove osviještenosti odvijalo se u atmosferi intelektualnog proturječja, između krajnjeg samopotvrđivanja koje se uzdizalo do arogancije, i sumnje u sebe, koja je tonula do očaja.[102] Stoga se moramo složiti s Ecovim razmišljanjem kad konstatira sljedeće:

> „Ljudski se nespokoj toga vremena treba tražiti u 'narcisovoj rani' što su je kopernikanski preokret te razvoj fizikalnih i astronomskih znanosti zadali humanističkom *Egu*. Strah što obuzima čovjeka koji uviđa da je izgubio središnje mjesto u svijetu, popraćen je i sumrakom renesansnih utopija da je moguće izgraditi svijet pun mira i sklada.“[103]

S tim u vezi treba primijetiti da melankoliju kao subverzivno stanje duha u koje je zapao čovjek na početku novovjekovlja, nitko nije tako dobro iskazao riječima poput Shakespearea, koji svoju najkrvaviju tragediju *Macbeth* započinje iskazom: „Ružno je lijepo, a lijepo je ružno“.[104]

---

[100] Eco, U., *Povijest ljepote*, Hena com, Zagreb, 2004., str. 220.
[101] Kristeva, J., *Crno sunce*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2014., str. 11.
[102] Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 214.
[103] Eco, U., *Povijest ljepote*, str. 225.
[104] Shakespeare, W., *Macbeth*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969., str. 29.

Ostanimo još trenutak na estetskom tumačenju melankolije kako bismo kasnije lakše mogli dočarati u čemu je njezina zlokobnost te ujedno fascinacija i kakav je to *homo melancholicus*. Melankoliju kao sudbinu samodostatnog *homo litteratusa,* koja na slikovit način sublimira duh novovjekovlja, najživopisnije je predočio njemački umjetnik Albrecht Dürer svojim bakrorezom *Melencolia I*. Napisane su biblioteke knjiga o simbolici i značenju Dürerovog najpoznatijeg i najenigmatičnijeg bakroreza,[105] stoga mi nećemo iznositi nove spoznaje, niti ćemo to pokušavati, nego ćemo sažeti argumente koji već postoje i povezati ih sa specifičnim karakteristikama melankoličnog tipa čovjeka kakvog pronalazimo u Hobbesovom opisu bića prirodnog stanja.

Iako još uvijek postoje kontroverze oko pitanja tko ili što je nadahnulo Dürera da napravi svoj bakrorez *Melencolia I*, svjetski poznata britanska povjesničarka i vrsna poznavateljica renesansnog hermetičko-kabalističkog korpusa Francis A. Yates, smatra da je utjecaj na stvaranje Dürerove melankolije imalo upravo Agripino djelo *De occulta philosophia*. S druge strane, Panofsky je u *Saturnu i melankoliji* bliži tumačenju da je Dürera inspiriralo učenje o melankoliji Marsilia Ficina.[106] U prilog toj tezi Panofsky upućuje na kvadrat koji se nalazi iznad lika utjelovljene melankolije, koji sadrži raspored brojeva magičnog Jupiterovog kvadrata kako bi se misterioznim izračunima odagnao negativan utjecaj Saturna. Panofsky, dakle, smatra da Dürerov bakrorez prikazuje frustraciju nadahnutog genija, a svoju tezu argumentira prikazom anđela spuštenih krila koji je zbog osjeća neuspjeha i neuklopljenosti modernog doba utonuo u samoću i neaktivnost. Melankolija je okružena oruđem svoje znanosti, ali ga ne upotrebljava, čime je Panofsky pomaknuo tumačenje bakroreza u smjeru romantizma u kojemu su se snažno osjećale patnje umjetnika-stvaraoca.[107]

S druge strane, Yates promatra Dürereovu melankoliju u svjetlu okultne filozofije. Dokaze za svoju tvrdnju Yates pronalazi u snažnom paralelizmu između Agripinog prikaza nadnebeskog svijeta anđeoskih hijerarhija i religijskih misterija sa Dürerovim prikazom melankolije u obliku anđela iz koje suptilno izbija demonska narav. Nadalje, iz bakroreza su jasno vidljivi kriptički anagram, skriveni rebus i kabalistička geometrija, što je očevidni alegorijski simbolizam na okultnu filozofiju. Melankolija je, naime, okružena saturnovskim aluzijama te magijski priziva utjecaj tog zlokobnog planeta, dok je Saturnov anđeo štiti od zla.

[105] Tumačenje bakroreza kao prikaza „nadahnute melankolije“ prvi put su iznijeli Panofsky i Saxl 1923. godine u studiji na njemačkom jeziku. No, cjelovito tumačenje je uslijedilo 1964. godine izdavanjem monumentalnog dijela *Saturn i melankolija,* kojega su zajedno izradili Klibansky, Panofsky i Saxl. To djelo, kojime se ujedno i mi služimo pri pisanju ovoga rada, bogata je riznica podataka o humoralnoj doktrini i njezinim prikazima u umjetnosti te fenomenu melankolije, koja je zasigurno jedna od najintrigantnijih tema u povijesti zapadnjačke kulture.
[106] Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 237-243.
[107] Usp. Ibid., str. 248-261.

Stoga, prema tumačenju ove britanske autorice Dürerova melankolija nije u stanju potištene neaktivnosti, već je u snažnom vizionarskom transu. Međutim, Yates ističe da ključnu ulogu za tumačenje značenja melankolije u parametrima okultne filozofije predstavlja upravo izgladnjeli pas koji sjedi u podnožju bakroreza. Prema tome, ona smatra da:

> „ (…) taj lovački pas nije nipošto još jedan znak potištenog raspoloženja, nego on predstavlja tjelesna osjetila, izgladnjela i podvrgnuta strogom nadzoru, tu, na tome stupnju nadahnuća na kojemu neaktivnost nije pokazatelj neuspjeha nego intenzivne unutarnje vizije. Saturnovski melankolik se odvojio od osjetila i vinuo u onostrane svjetove u stanju vizionarskog transa“.[108]

Ova dva različita tumačenja simbolike i značenja Dürerovog bakroreza poslužit će nam kao putokaz za kasnija razmatranja, podsjećajući nas da je melankolija ovisna o ljudskoj dispoziciji te se kao takva afirmira i u političkoj sferi. Još je Platon u svojoj *Državi* ukazao na povezanost tiranije i ljudi koji su zahvaćeni *humorom melancholicusom*: „čovjek postaje tiraninom ako je, bilo po naravi bilo po životnim navikama, bilo oboje, taj čovjek pijanac, pohotljivac i melankolik“.[109] S druge strane, Aristotel je melankoliju poimao na potpuno drugačiji način, ali neka ta misao bude vodilja u naše iduće poglavlje u kojemu ćemo predstaviti opća obilježja pojma melankolije te prikazati njezine metamorfoze kroz povijesni razvitak. Iz tako dobivene analize moći ćemo lakše shvatiti prožimanje *ars geometricae* i *homo melancholicusa* koje se snažno osjeća u Hobbesovoj političkoj filozofiji.

3.2. Pojmovno određenje melankolije i njezina razvojna linija

Pojam „melankolija“ dolazi do grčke riječi *μέλαινα χολή* što znači „crna žuč“, a zajedno je sa flegmom, žutom žuči i krvlju sačinjavala „doktrinu četiri humora“ (četiri tjelesne tekućine), odnosno teoriju prema kojoj se ljudsko tijelo sastoji od četiri vrste tekućina, pri čemu ravnoteža tih sokova utječe na zdravstveno stanje čovjeka i određuje njegov karakter.[110] Međutim, za cjelovito shvaćanje melankolije i njezinu pravilnu interpretaciju potrebno je proširiti prvotno značenje tog pojma.

Melankolija se, prema navođenju iz utjecajnog djela *Saturn i melankolija*, može shvaćati na tri načina:[111]

---

[108] Yates, F. A., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, str. 79-80.
[109] Platon, *Država*, IX, 573 c.
[110] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 3.
[111] Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 1.

1. Melankolija može biti mentalno oboljenje koje se očituje u napadima tjeskobe i straha te duboke depresije i umora.
2. Melankolija može označavati određeni tip karaktera (melankolik, flegmatik, sangvinik, kolerik) koji je pridružen nekom tipu tjelesne konstitucije i zajedno s ostalim tipovima tvori sustav „četiri humora“.
3. Melankolija može značiti privremeno bolno, depresivno i nostalgično stanje uma, čime se ukazuje na jedno subjektivno raspoloženje koje se može prenijeti i na objektivni svijet. Prema tome, možemo govoriti o „melankoliji sutona“, „melankoliji jeseni“, pa čak i „melankoliji močvarnog rukavca“.

Iz ove višeznačne klasifikacije proizlazi i heterogenost upotrebe pojma melankolije koji je vidljiv ne samo u medicini, nego i u književnosti, u umjetnosti ili kao što je slučaj kod ovoga rada, u filozofiji. S tim u vezi treba naglasiti doprinos, primjerice Jacquesa Derridae[112] i Julie Kristeve u osvjetljavanju fenomena melankolije u književnosti i likovnoj umjetnosti i isticanju njezine važnosti u razotkrivanju univerzalnih istina o čovjeku i svijetu. Kristeva piše:

> „Moja je bol skriveno lice moje filozofije, njezina nijema sestra. Istodobno, ono 'filozofirati znači naučiti umrijeti' ne može se shvatiti bez melankolične zbirke patnje ili mržnje koja vrhunac doseže u Heideggerovoj *brizi* i otkrivanju 'bitka za smrt'. Bez sklonosti melankoliji nema psihe, tek prijelaz na čin ili igru“.[113]

Profesor engleske književnosti Eric G. Wilson u svojoj lucidnoj knjizi *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji,* također zapaža da „melankolija generira duboki osjećaj za tjeskobu, nemir u srcu koji vodi aktivnom propitivanju *statusa quo*, stalnoj težnji za osmišljavanjem novih oblika postojanja i viđenja“.[114] Važnost proučavanja melankolije ogleda se u sposobnosti nadilaženja svakidašnjeg, gotovo vulgarnog poistovjećivanja melankolije sa depresivnim poremećajem i otkrićem da melankolija u svojoj, naočigled sjetnoj i mračnoj noti, zapravo sadrži blaženu uzvišenost. Ima nešto ironično u melankoliji budući da nas ona, s jedne strane gura na granice stvaralaštva i kreativnosti, dok nas s druge strane vuče natrag k nama samima, da se suočimo s vlastitim neurednim svijetom. I zato je sreća precijenjena, a

---

[112] Jacques Derrida u predavanjima održanim u spomen na Hans-Georga Gadamera na Sveučilištu u Heidelbergu, naglašava kako bez melankolije život nema smisla, štoviše, melankolija mora prosvjedovati protiv normalnog života, tvrdi Derrida. Derrida također smatra da je melankolija neka vrsta „konzervansa“ za uspomene budući da nam ona „dopušta zaboraviti da čuvati drugoga u sebi, *kao sebe*, već znači *zaboraviti ga*. Tu počinje zaborav. Melankolija je stoga potrebna jer prihvaća neuspjeh i patologiju tog žalovanja“. Derrida, J., *Ovnovi,* Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, str. 63-64.
[113] Kristeva, J., *Crno sunce*, str. 8.
[114] Wilson, E. G., *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji,* Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008., str. 11.

radost se sastoji u simpatiziranju tuge, smatra Wilson, jer „oni što teže potpunoj sreći priželjkuju potpunu autonomiju, sposobnost da neizbježne životne šokove prenesu na neku eteričnu ravan s koje će po volji birati odabrana značenja. A to je samotno mjesto, nestvarno, nevjerojatno i strahotno. Sretan čovjek je umišljen čovjek“.[115]

U pregledu povijesnog razvitka koncepta melankolije osvrnut ćemo se na nekoliko ključnih razdoblja kako bismo u njima istaknuli najvažnije oblike i obilježja koje je melankolija poprimala tijekom vremena. Tako ćemo u istraživanju njezinog podrijetla krenuti od razdoblja peripatetika u kojem se melankoliju uspoređivalo sa patološkim stanjem duše, zatim ćemo spomenuti ključnu preobrazbu pojma melankolije koja se dogodila nakon peripatetika. Za taj obrat zaslužan je Aristotel koji je melankoliju počeo promatrati kao izvanrednu nadarenost. Potom ćemo melankoliju slijediti u srednji vijek u kojem se, s njezinim maničnim i depresivnim stanjima, uglavnom tumačila kao tjelesni poremećaj, dok se po pitanju temeljnih ljudskih vrijednosti melankolija tumačila kao mogućnost izbora između animalnog i razumnog života. Ponovni obrat u shvaćanju melankolije donosi razdoblje kasne renesanse u kojem melankolija pod utjecajem neoplatonizma dobiva svoj prepoznatljiv ambivalentan oblik – s jedne strane, melankolija postaje prirodni uvjet genija i božanski dar, dok je s druge strane, melankolija izraz depresije, mahnitosti, ludila, destruktivnosti i mizantropije. Prema tome, melankolija postaje „Saturnovo dijete“ s dva lica, pri čemu Saturn određuje melankolični karakter u njegovom pozitivnom, stvaralačkom entuzijazmu, te u njegovom negativnom, društveno neusklađenom, samotnom, mračnom aspektu.

3.2.1. Poimanje melankolije u razdoblju peripatetika

Počeci tumačenja melankolije nalaze se u fiziologiji razrađenoj kod antičkih autora. Tako je prvo postojala doktrina četiriju humora (humoralna patologija) jer se smatralo da su četiri tjelesna soka (flegma, žuta žuč, crna žuč i krv) povezana sa kozmičkim elementima, koji ujedno određuju i čovjekov karakter. Ta je doktrina humoralizma počivala na Empedoklovom nauku o četiri elementa (voda, zrak, vatra, zemlja) po kojoj se čovjek sastoji iz istih elemenata kao i kozmos. Pojam tjelesnih tekućina došao je, dakle, iz empirijske medicine te je bio usko povezan s pojmom „tetrade“ – definicijom zdravlja kao ravnoteže tjelesnih sokova i bolesti kao poremećaja te ravnoteže.[116] Sam pojam *μέλαινα χολή* prvotno se spominje u 5. stoljeću pr. Kr. u spisima *Corpus Hippocraticum* grčkog liječnika Hipokrata, u kojima on raspravlja o

[115] Wilson, E. G., *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji*, str. 26.
[116] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 10.

utjecaju klimatskih faktora na čovjekovo zdravlje i bolest. Upravo je Hipokrat *humor melancholicus* okarakterizirao kao mučnu i škodljivu degeneraciju žute žuči i zaključio da ona ukazuje na karakterističnu sliku ljudske nezdravosti. Osim toga, melankolija je s vremenom postala oboljenje koje je bilo obilježeno simptomima mentalne rastrojenosti, a očitovala se u strahu, depresiji, mizantropiji, pa sve do ludila. U ovom, dakle, peripatetičkom razdoblju prevladavalo je mišljenje o melankoliji kao patološkom stanju duše prouzročenom lučenjem prevelike količine crne žuči. Međutim, budući da je dvoznačnost psiholoških simptoma zamagljivala granicu između patološkog i normalnog, nije postojalo jedinstveno tumačenje melankolično-psihosomatske konstitucije čovjeka, zbog čega se cijela koncepcija melankolije pomakla u područje psihologije i fiziognomije, a doktrina o četiri humora u teoriju karaktera i mentalnih tipova.[117]

3.2.2. Poimanje melankolije kod Aristotela i stoika

Do ključne preobrazbe koncepta melankolije dolazi tijekom 4. stoljeća pr. Kr. kada ona počinje poprimati svoj prepoznatljivi mistično-opskurni oblik. Naime, u to se vrijeme melankoliju kao „crni humor“ počinje poistovjećivati s idejom ludila i platoničkim pojmom mahnitosti, čije primjere nalazimo u *Fedru* ili u *Državi*. Stoga se melankolija počinje povezivati sa pomračenjem svijesti, depresijom, strahovima i opsjenama te likantropijom koja svoje žrtve nagoni da kroz noć urliču kao gladni vukovi.[118]

No, tek je Aristotelova filozofija prirode dovela do ujedinjavanja čisto medicinskog pojma melankolije sa platoničkim konceptom mahnitosti. Naime, upravo je Aristotel bio prvi koji je utvrdio postojanje povezanosti između *humora melancholicusa* i izvanredne nadarenosti ljudi. Tu tezu najbolje potvrđuju retci iz djela *Probemata physica*, koje se pripisuje Aristotelu, gdje on kaže: „Kako to, da su svi oni koji su istaknuli u filozofiji, u politici ili u poeziji naočigled melankolici, a neki od njih su to čak do mjere da bivaju pogođeni oboljenjima uzrokovanima crnom žuči, kao što je rečeno da se dogodilo Heraklitu među herojima?“[119] Aristotel je, dakle, zaslužan što je uspostavljena posebna veza između melankolije i intelektualnog života te što se također povukla oštra granica između onog što je prirodno melankolično i onog što je bolesno melankolično. Međutim, ono za što je možda

[117] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 14.
[118] Ibid., str. 15.
[119] *Aristotelis opera: accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus* / ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Ed. 2 quam curavit Olof Gigon, Berolini: W. de Gruyter, Volumen alterum, Berlin, 1960., XXX., I, 953a, 10-14.

autor zbirke *Problemata* (navodno Aristotel!) najzaslužniji jest povezivanje melankolije s dostignućima koja zahtijevaju svjesni cilj i voljno djelovanje, a to korespondira s kreativnim i intelektualnim vještinama kakve nalazimo u poeziji, znanosti, umjetnosti, filozofiji i politici.

S tim u vezi valja spomenuti da su autori Margot i Rudolf Wittkower izdali u Londonu 1963. godine knjigu *Born under Saturn (Saturnova djeca),* u kojoj pomno razmatraju povezanost umjetničkog karaktera s njegovim društvenim položajem tijekom povijesti te nastoje razotkriti razloge i učinke otuđenja umjetnika iz društva. Autori upozoravaju na snažnu povezanost melankolije, genijalnosti i ludila koja datira još iz antičkih vremena te zaključuju sljedeće:

> „ (…) problem melankolično-genijalnog umjetnika se tijekom povijesti manifestirao kroz tri oblika: prvo, s Platonovom *mahnia*, svetom mahnitošću sastavljenom od entuzijazma i inspiracije; drugo s bolešću ili duševnim poremećajima različitih vrsta, i treće, s jednom vrlo neoštrom predodžbom o neuobičajenom ponašanju. Pojam 'ludog, melankoličnog' umjetnika je stoga povijesna realnost, i ako ga gurnemo u stranu, zanijekali smo postojanje izvornog simbola duboka značenja“.[120]

Dugo je vremena melankolični temperament zadržao podijeljenost na blagoslov i prokletstvo, sadržanu u Aristotelovom opisu. Shvaćanje melankolije se nakon peripatetika uglavnom održavalo na liniji između entuzijazma (stanja božanskog ludila ili žara nebeske inspiracije) i bolesnog, apatičnog stanja. I dok je za Aristotela melankolija uzrokovala intelektualnu superiornost, za stoike ona predstavlja predispoziciju za patološku melankoliju, pa se tako koncept melankolije ponovno vraća na doktrinu o čistoj bolesti, odnosno melankolija predstavlja potpuno zamračenje uma. Osim toga, Klibansky i Panofsky navode da u ovom razdoblju „dolazi do formiranja karakterološke teorije u kojoj su putovi humoralne patologije konvergirali sa fizionomijom, pa su tako sangvinici ljudi blijedo-ružičaste puti, dok su melankolici garave puti i tamne kose“.[121] Upravo je rimski liječnik Galen bio jedan od onih koji su zagovarali kauzalnu vezu između tjelesne konstitucije i karaktera. Zahvaljujući Galenu i njegovoj fiziognomijskoj doktrini melankolik se sada opisivao kao pohlepan, podmukao, škrt, razdražljiv, zavidan, lukav, strašljiv, malodušan čovjek koji se prepoznavao po tamnom, izduženom licu, mršavom tijelu te namrgođenim obrvama. Opisujući *melancholiu generosu* Eric G. Wilson, prema riječima Galena, navodi da „melankolici mrze svakoga koga vide,

[120] Citirano prema: Wittkower M. i R., „Genije, ludilo i melankolija“, *Treći program hrvatskoga radija* (1994), tematski br. 44; str. 26-27.
[121] Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 53.

stalno su namrgođeni i djeluju užasnuto, poput djece i neukih ljudi u mrklome mraku".[122] Osim toga, fenotipske karakteristike melankolika dovele su i do promjena u semantičkom poimanju melankolije, pa se tako riječ *melancholia* počela povezivati s latinskom riječju *malus,* što u prijevodu znači zao ili loš.[123] Do sličnog će povezivanja između ljudske fizionomije i karakternih osobina doći tijekom novovjekovlja, pri čemu će se metoda fiziognomike bazirati na podudaranju tipova iz ljudskog i životinjskog svijeta, što će u konačnici rezultirati stvaranjem zoomorfnih figura, poput primjerice *homo lupusa*.

3.2.3. Melankolija u srednjem vijeku

Prethodno smo rekli da su u antičko vrijeme, promatrano sa psihološkog stajališta, pod utjecajem humoralne doktrine stvoreni preduvjeti za formiranje četiri temperamenta: vjerovalo se da preveliko lučenje krvi stvara sangvinike, previše sluzi flegmatike, previše žute žuči kolerike, a previše lučenja crne žuči stvara melankolike. Osim toga tjelesnim tekućinama su pridružene i kvalitete godišnjih doba, pa su sangvinici (proljeće) smatrani toplima i vlažnima, kolerici (ljeto) toplima i suhima, melankolici (jesen) hladnima i suhima, dok se flegmatični temperament (zima), smatrao hladnim i vlažnim. No, upravo je Galen, rimski liječnik iz Hipokratove škole, sredinom 2. stoljeća pr. Kr. humoralnu patologiju prenio u srednji vijek.

Tijekom srednjega vijeka, osim što je dakako aristotelovski koncept melankolije kao božanskog dara potpuno iščeznuo, poimanje melankolije nije doživjelo značajnije pozitivne promjene. Ona se, na tragu stoičke tradicije, još uvijek smatrala poremećajem i patološkim stanjem duše, a Crkva ju je čak osudila kao porok srodan smrtnom grijehu „lijenosti duha" (*acedia*)".[124] U nekim slučajevima, kao primjerice kod tumačenja Sv. Hildegarde, *humor melancholicus* se smatrao uzrokom ozbiljnih grijeha, poput primjerice pohote, lakomosti i škrtosti. No, najkontroverznije shvaćanje melankolije je ono koje je crnu žuč dovodilo u vezu sa padom čovjeka u grijeh. Sv. Hildegarda iz Bingena je smatrala da kada je, dakle, Adam zgriješio, žuč se pretvorila u gorčinu i melankolija u crnoću grešnosti.[125] No, tijekom kasnog srednjeg vijeka, pod jačanjem utjecaja arapskih učenjaka, medicinska misao se odjednom počinje prožimati astrološkim i magijskim elementima koji su dolazili iz spekulacija o kozmosu.

---

[122] Wilson, E. G., *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji*, str. 60.
[123] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 60.
[124] Usp. Wittkower M. i R., *Genije, ludilo i melankolija*, str. 28.
[125] Vidi pobliže: Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 69.

Potrebno je, dakle, zaključiti da se važnost shvaćanja koncepta melankolije u srednjem vijeku uglavnom odnosi na revidiranje Galenove i Rufusove doktrine o temperamentima. Naime, ta je doktrina u skolastičkom razdoblju „oplemenjena“ elementima kršćanske kozmologije i interpretirana je na teološki način. Prema tome, srednjovjekovno poimanje melankolije je dvojako: s jedne strane, melankolija je tekućina različita od svih ostalih tjelesnih tekućina, a s druge strane, ona je oboljenje mozga koje nastaje zbog prevelike količine crne žuči u organizmu. Budući da peripatetičko tumačenje koje je melankoliju povezivalo s izvanrednim ljudima u srednjem vijeku gubi na važnosti, svojstvima tjelesnih tekućina se počelo pridavati snažno moralno značenje. Tako primjerice, jesenski znakovi zodijaka, koji se podudaraju s melankoličnom kompleksijom, mogu duši otkriti mogućnost izbora između „životinjskog“ i „razumskog“ života. Ova ambivalentnost pojma melankolije bit će nam od važnosti u posljednjoj tematskoj cjelini, stoga ju nemojmo zanemariti.

3.2.4. Poimanje melankolije u renesansi i novovjekovlju

Nakon srednjega vijeka melankolija je uglavnom počela zadobivati poetsko značenje. Smatrana je subjektivnim raspoloženjem i postala je sinonim za „bezrazložnu tugu“, no njezina izvorna dvoznačnost nije u potpunosti isčezla. Poznati su Miltonovi termini kojima on u svojim poemama opisuje melankoliju, poput „radost u žalosti“ ili „tužna raskoš“ da bi kroz simboličko djelovanje melankolije pojačao svijest o sebi.[126] S tim u vezi treba spomenuti i melankolično raspoloženje koje dominira Cervantesovim i Shakespeareovim djelima, počevši od melankoličnog princa Hamleta, pa sve do „ingenioznog“ viteza Don Quijotea. Ojačana pritiscima religijskih i građanskih ratova krajem 16. stoljeća, melankolija se pretvorila u afektivno stanje duše koje se očitovalo u povlačenju od svijeta, turobnosti, ekscentričnosti i fiksacijom na životinjski svijet. Tako primjerice kontroverzni liječnik i profesor engleske književnosti na koledžu Christ Church u Oxfordu, Robert Burton (1577.-1640.), u svom poznatom djelu *The Anatomy of Melancholy* intenzivno raspravlja o uznemirujućem melankoličnom temperamentu te zaključuje kako čak ni gradnja babilonske kule nije izazvala toliko jezičnih prijepora koliko je učinila pomutnja sa simptomima melankolije.[127] Burtonova *Anatomija melankolije* djelo je gotovo monumentalnih razmjera koje sadrži pojedinosti o uzrocima, simptomima i lijekovima za ublažavanje simptoma melankolije. *Anatomija* je prvi

[126] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 201.
[127] Usp. Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, (ed. Holbrook Jackson, William H. Gass), The New York Review Books, New York, 2001., str. 325.

put objavljena 1621. godine i već je tada doživjela nevjerojatan uspjeh, a Burton je svoje najpoznatnije djelo dorađivao do kraja života. Šesto, posthumno izdanje pojavilo se 1651. godine. Naime, Burton se u svom djelu vodi tadašnjim medicinskim uvjerenjem, temeljenim na Hipokratovoj i galenskoj humoralnoj patologiji, da dominacija određene tjelesne tekućine kod neke osobe (krvi, sluzi, žute ili crne žuči) određuje osobnost, ponašanje, pa čak i izgled pojedinca, te formira određeni tip temperamenta kao sangvinično-optimističan, flegmatično-smiren, kolerično-ljut ili melankolično-pesimističan. U tekstu toliko raznolikom, slojevitom i zamršenom poput *Anatomije,* nemoguće je sa znanstvenom sigurnošću utvrditi valjanost argumenata koji bi potvrđivali Burtonove teze o uzrocima i simptomima melankolije, no čini se da Burton smatra kako su uzroci melankolije obično duhovne naravi te da su povezani s čovjekovim padom:

> „Opći uzroci su ili nadnaravni ili prirodni. Nadnaravni su oni koji potječu od Boga i njegovih anđela, ili su nastali Božjim dopuštenjem od đavola i njegovih slugu. Da je sâm Bog uzrok kazne za naše grijehe, i zadovoljštine po njegovoj pravdi, pokazuju mnogi primjeri i svjedočanstva iz svetih spisa koji su dospjeli k nama. Prema tome, ove kazne su nam nanijete da bismo postali ponizni; i one služe za vježbanje našeg strpljenja ovdje u ovom životu, kako bismo upoznali Boga u sebi te kako bi nas naučile mudrosti.“[128]

Ovaj citat je preuzet iz prvog dijela *Anatomije* u kojem Burton pokazuje da se njegov pristup melankoliji neće temeljiti samo na medicinskom znanju, već na spoznajama dobivenim iz djela klasične književnosti, povijesti i teologije. Specifičnost takvog pristupa najbolje se ogleda u njegovoj svrsi. Naime, Burton je jasno vidio svoj poduhvat kao projekt koji će poslužiti za ublažavanje simptoma melankolije ili pak njezino liječenje, no ulazeći dublje u strukturu knjige, primjećuje se da Burtonovi napori baš i nisu u potpunosti ispunili svoj cilj, niti su opravdali njegova očekivanja. Iako je *Anatomija* kroz razne dorade doživjela čak šest izdanja, svakako bi zanimljivo bilo osvrnuti se na Burtonove riječi s početka knjige i reći da je *Anatomija* zapravo preteča modernih knjiga za samo-pomoć koju je Burton sastavio kako bi prvenstveno sebi olakšao život s teškim, melankoličnim karakterom. Burton navodi:

> „Ako će tko, osim u odnosu na stvari ili način liječenja ovog mog predmeta, ražiti razlog za moje pisanje, mogu tvrditi da je više od jednog; Pišem o melankoliji da bih se zaokupio radom i na taj način izbjegao melankoliju. Nema većeg uzroka melankolije nego što je

[128] Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, str. 117.

lijenost, 'nema boljeg lijeka od posla', kako bi rekao Rhasisa: prema tome, *stultus labor est ineptiarum*, biti zaokupljen igranjem od male je svrhe, ali čujem da je božanski Seneka tvrdio da je *aliud agere quam nihil*, bolje raditi do besvijesti, nego ništa ne raditi. Stoga sam napisao ovu knjigu. I zaposlio sam se u toj igri od rada.“[129]

No, vratimo se na razdoblje humanizma i renesanse u kojemu se odigrala ključna transformacija u poimanju melankolije. Osnažen duhom firentinskog neoplatonizma, koji je njegovao kontemplativni eros i simpatizirao hermetički tip gnosticizma, *humor melancholicus* će se uzdignuti nad ostale tipove temperamenata te će postati prepoznatljivom oznakom genija, umjetnika te svih izvanrednih i velikih ljudi.

Stoga ćemo analizu započeti tezom kako je svoj drugi preporod melankolija doživjela sredinom 15. stoljeća sa neoplatoničkim filozofom Marsilijem Ficinom (1433.-1499.), te nešto kasnije i sa Henrikom Kornelijem Agripom (1486.-1535.). Njih dvojica su melankoliju ponovno uzdigli na razinu intelektualne sile i još su je k tome, pod utjecajem okultne filozofije i magijsko-kabalističkih učenja, impregnirali slojem astrološke medicine, te je tako melankolija postala „Saturnova kći“.[130]

a) Generativna melankolija Marsilija Ficina

Marsilio Ficino, ugledni firentinski liječnik, filozof i teolog nastojao je melankoliji vratiti pozitivno tumačenje jer je smatrao da je upravo sjetna narav kakvu posjeduju melankolici najpogodnija za filozofski način razmišljanja. Stoga je želio otkriti, kako kaže Eric Wilson, radosnu stranu tame.[131] Naime, Ficino je i sam tvrdio da je „dijete Saturna“, budući da se cijeli život borio s napadajima tjeskobe, pesimizma, razdražljivosti i tuge. Potaknut svojim osobnim iskustvom melankolične patnje, Ficino počinje nanovo tematizirati Aristotelov spis *Problemata* u kojemu se tvrdi da su svi veliki filozofi, pjesnici i političari bili izraziti melankolici, no pored toga, Ficino zaboravljenoj aristotelovskoj doktrini nadodaje još i Platonov koncept „božanskog ludila“. Poistovjećujući aristotelovsku melankoliju kao uzvišenu svijest o sebi sa platoničkom mahnitošću, Ficino je stvorio platformu za razvijanje ideje o melankoliji kao prirodnom uvjetu genija. Time je, na neki način, otklonjena stigma u poimanju *homo melancholicusa* kao beznačajnog i bezvrijednog te je rođena nova koncepcija melankolije sa obrisima čovjeka-genija. Međutim, melankolija svoju drugu renesansu duguje

[129] Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, str. 36.
[130] Usp. Hall, J., *Rječnik tema i simbola u umjetnosti*, August Cesarec, Zagreb, 1991., str. 48.
[131] Usp. Wilson, E. G., *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji*, str. 59.

još jednom značajnom momentu, a kojega Ficino također nije zanemario. Naime, talijanski je humanizam aktualizirao orijentalno-sinkretističku koncepciju astralnog utjecaja na svakidašnji život čovjeka. Na taj je način došlo do ponovnog oživljavanja Saturna kao „zvijezde melankolije“, mističnog planeta duha i misli, patrona intelektualnih darova te zaštitnika razuma i kontemplacije.[132]

Da bi se mogao što vjerodostojnije prikazati Ficinov izniman doprinos u stvaranju koncepta melankolije kao saturnovskog temperamenta s dva lica, onim božanskim i onim demonskim, potrebno je sagledati povezanost astroloških učenja s doktrinom o humoralizmu. Renesansni mislioci su nastojali na znanstveni način utemeljiti astrologiju, pa su zato posezali za kasnoantičkim i istočnjačkim učenjima, pokušavajući pronaći znanstveno opravdanje za kauzalne veze između zvijezda i zemaljskog života. Budući da su autori *Saturna i melankolije* čitav drugi dio navedene knjige posvetili arapskim i srednjovjekovnim misliocima i njihovoj vezi između astrološkog poimanja Saturna i melankolije, mi se ovdje nećemo previše zadržavati na objašnjavanju razvojne putanje u povezivanju utjecaja planeta s određenim kvalitetama ljudskog karaktera, nego ćemo se zaustaviti na renesansnom neoplatoničkom shvaćanju Saturna. Dok je antički neoplatonizam, koristeći mitski jezik astrologije i teoriju „ulančavanja“, nastojao pronaći metafizičko jedinstvo za objašnjavanje sveukupne stvarnosti, renesansni je neoplatonizam preuzeo od prijašnjeg učenja pozitivnu interpretaciju astralnih utjecaja, zbog čega je Saturn postao najuzvišeniji među planetima.

Međutim, Saturn nije oduvijek imao povlašteni položaj među zvijezdama-bogovima na astrološkom panteonu. Naime, u vrijeme kada su Grci „mitologizirali“ nebo i svaki planet obdarili kvalitetama koje su posjedovali njihovi bogovi, Saturn (antički Kronos) bio je bog kojega su obilježavala izrazita proturječja. Njegova dihotomija najbolje dolazi do izražaja u likovnoj umjetnosti u kojoj je Saturn često prikazivan kako proždire svoju djecu, dok je s druge strane, smatran ocem bogova i ljudi, te su ga zbog toga izrazito štovali kao boga zemljoradnje, obilja i žetve. Bio je otac trojice vladara svijeta: Zeusa (neba), Hada (podzemlja) i Posejdona (mora), kojega su sinovi detronizirali i smjestili u najmračniji dio

[132] Iako je skolastika imala relativno negativan stav prema astrološkom tumačenju utjecaja planeta na čovjekov život, skolastički su pisci ipak dozvoljavali mogućnost tumačenja Saturna na neke prirodne pojave na Zemlji, no ne i na ljudsku dušu. Međutim, zahvaljujući utjecaju arapskih autora i njihovom srednjovjekovnom posredovanju u djelima Ptolomeja i Abu Mašara, dolazi do znatnog razvijanja astrologije, pri čemu tijekom 12. stoječa povezanost Saturna i melankolije dobiva svoj doktrinarni okvir. Na taj način ideja Saturna kao „velikog zlokobnika“ povezanog sa elementima melankolije iz antičke „humoralne doktrine“, ne dobiva opravdanje samo u astrologiji, nego i šire. Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 161-165.

tartarskog podzemlja, zbog čega su ga povezivali s najstrašnijim nasiljem i smatrali bogom mrtvih.[133]

Prema tome, da bismo shvatili promjenu koja se dogodila u renesansnom poimanju Saturnovih „božanskih svojstava“, potrebno je najprije razmotriti pozadinu astrološkog tumačenja Saturnove bipolarnosti. U astrološkoj tradiciji Saturna se smatralo planetom koji donosi zlo. On je od pamtivijeka evocirao životne nevolje i iskušenja te ga se stoga alegorijski prikazivalo u obliku kostura koji maše kosom. Međutim, u pozadini psihološke i biološke simbolike Saturna otkriva se zapravo fenomen *odvajanja:* niz iskušenja razdvajanja koje čovjek prolazi tijekom svog života, od kidanja pupčane vrpce, do konačnog odlaska s ovoga svijeta. Stoga je, kako tumači astrologija, Saturnova zadaća da nas u tom procesu izbavi iz unutarnjeg zatočeništva naše animalnosti te da nas oslobodi naših zemaljskih veza, oslobađajući nas pritom od okova nagonskog života i njegovih patnji. No, drugo lice Saturna predstavlja obrnutu sliku ljudske prirode, koja se manifestira u različitim aspektima poništavanja sebe, neosjetljivosti, emotivnoj hladnoći, odricanju koje u konačnici vodi u pesimizam i nihilizam te u melankoliji i priklanjanja *thanatosu.*[134]

Prethodnom analizom smo pokazali kako je u renesansi pod utjecajem neoplatonizma došlo do novog vrednovanja melankolije. Melankolija se, prema tome, počela smatrati božanskim darom budući da je samo melankolični temperament imao sposobnost prepuštanja stvaralačkom „entuzijazmu“.[135] Također smo ukazali da je promjena u značenju pojma melankolije izazvala i promjenu u shvaćanju astralnog utjecaja Saturna na melankoliju iz čega su proizašle konture onoga što se naziva „saturnovski karakter“. Riječ je, dakle, o melankoličnom temperamentu koji se, po uzoru na Saturna, javlja u dva oblika: jednom, koje je božansko, kreativno, genijalno i entuzijastično i drugom, koje je demonsko, destruktivno, mizantropično, povučeno i animalno. Na taj smo način zaokružili originalnost i novinu koju je donijelo renesansno poimanje melankolije. Međutim, još je jedan aspekt Ficinovog doprinosa renesansnom poimanju melankolije ostao nedovoljno rasvijetljen, a usko je povezan s njegovim medicinsko-astrološkim naukom i magijskom kozmologijom.

Marsilio Ficino je, uz Pica della Mirandolu, bio glasoviti osnivač i širitelj renesansnog neoplatonizma. Taj pokret je bio potaknut Platonovim i neoplatoničkim učenjima koja su na Zapad donesena iz Bizanta nakon pada Carigrada. Bitno je također naglasiti kako je ključnu ulogu pri posredovanju kasnoantičkih filozofskih okultizama u Firencu imao *Corpus*

---

[133] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 180.
[134] Usp. Chevalier, J. – Gheerbrant, A., *Rječnik simbola*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987., str. 583-584.
[135] Pelc, Milan iz *Uvoda* u: „Saturnova djeca“, *Treći program hrvatskoga radija* (1994), tematski br. 44; str. 23.

hermeticum, navodno djelo mitskog egipatskog mudraca Hermesa Trismegista, za kojega su Firentinci smatrali da je živio u Mojsijevo vrijeme te su ga držali kršćanskim prorokom, pa su stoga i njegovi hermetički tekstovi smatrani svetima.[136] Hermetizam, odnosno hemetički tekstovi su zapravo poslužili kao sredstvo pomoću kojega se tijekom 15. i 16. stoljeća nastojao rehabilitirati platonizam na europskom tlu.

Upravo je magijska strana hermetičkog korpusa firentinskog neoplatonizma i njezin utjecaj na renesansno poimanje čovjeka, predmet istraživanja cijenjene hrvatske stručnjakinje za renesansnu filozofiju profesorice Erne Banić-Pajnić. U svojoj knjizi *Smisao i značenje Hermesove objave*, autorica Banić-Pajnić istražuje hermetičku literaturu te obrađuje povijest utjecaja hermetičkih spisa u razdoblju renesanse. Za lakše shvaćanje koncepcije hermetizma, nadovezat ćemo se na saznanja i zaključke autorice Banić-Pajnić, koja će nam pomoći u sagledavanju Ficinove uloge u recepciji hermetičkog korpusa i razjašnjavanju utjecaja astrologijske medicine u njegovoj filozofiji. Naime, i autorica Yates se slaže da je za ispravno razumijevanje pojma melankolije u renesansi potrebno najprije odrediti karakter hermetičkog učenja, kako bi se kasnije sadržaj tih učenja mogao povezati sa klasičnom humoralnom doktrinom.

Prema riječima Banić-Pajnić, *hermetizam* označava ezoterijski sustav koji sačinjavaju spisi nastali u posljednjim stoljećima stare ere i prvim stoljećima nove ere, a pripisuju se legendarnom Hermesu Trismegistu. Spisi, dakle, obuhvaćaju dvije skupine tekstova: prvu, u koju spadaju traktati iz područja astrologije, alkemije i magije te drugu, koju obuhvaćaju spisi teološko-filozofskog karaktera.[137] Za našu temu će od posebne važnosti biti spisi tzv. „popularnog hermetizma“ koji obrađuju traktate astrologijsko-medicinskog karaktera i spisi iz iatromatematike. Što se tiče Ficinove recepcije hermetizma ona, osim što se ogleda u njegovom učenju o čovjeku, otkriva interese za okultna umijeća, posebno za spiritualnu magiju i astrološku medicinu.[138]

Ponovimo još jednom da se u srcu Ficinovog neoplatoničkog učenja nalazi hermetička jezgra te da je mističan karakter tog nauka najbolje došao do izražaja u njegovim knjigama *De vita triplici*, nastalim između 1482. i 1489. godine, u kojima on objašnjava svoju astralnu magiju. Ficino je upravo u tim djelima jasno ocrtao temeljne karakteristike melankoličnog humora i iznio simptome saturnovskog karaktera. Osim toga, Ficino ukazuje i na metode liječenja *humora melancholicusa*, stoga Panofsky dobro zapaža da je „svrha Ficinovskog

[136] Usp. Yates, F. A., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, str. 30-31.
[137] Banić-Pajnić, E., *Smisao i značenje Hermesove objave*, Globus [etc.], Zagreb, 1989., str. 13.
[138] Usp. Ibid., str. 85.

pothvata bila pokazati saturnovskom čovjeku mogućnost kako izbjeći zatrovljujući utjecaj svog temperamenta i njegovog celestijalnog patrona te kako iskoristiti njegove dobrobiti i uživati u njima".[139] Čitajući *De vita triplici* stječe se dojam da je Ficino bio uvjeren kako nisu samo Saturnova djeca osposobljena za spekulativne aktivnosti, nego da intelektualni rad također može potaknuti lučenje crne žuči, čime se čovjek onda namjerno izlaže utjecaju određene zvijezde i provodi psihološku autoterapiju.

Rekli smo na početku poglavlja da je Marsilio Ficino, osim što je dakako bio filozof i teolog, bio i vrlo respektabilan liječnik. Čak smo nekoliko put naglasili utjecaj hermetizma na Ficinove astrološke metode liječenja, pa je sada došao red da ih pobliže objasnimo jer su one također povezane s Ficinovim shvaćanjem melankolije.

U svojoj knjizi *De vita triplici,* u traktatu *Liber de vita,* Ficino promatra medicinsko područje u odnosu prema astrologiji i zaključuje kako se sva bića na zemlji, na osobit način, nalaze pod utjecajem kvaliteta zvijezda, pri čemu zapravo potvrđuje neoplatoničku tezu o korespondenciji makrokozmosa i mikrokozmosa. Prema toj teoriji naglašava se jedinstvo kozmosa na temelju poznavanja jednog dijela svemira, a upravo je taj nauk poslužio Ficinu kao pretpostavka za magijsku praksu koja je svoju primjenu našla u medicini.[140]

Vratimo se sada na početak poglavlja u kojem smo raspravljali o važnosti Ficinove reinterpretacije pojma melankolije. Rekli smo da je Ficino izjednačio aristotelovsku ideju melankolije kao dispozicije intelektualno uzvišenih ljudi sa platonovskim božanskim „furorom", nadodavši joj saturnovski temperament kao rezultat utjecaja hermetičko-astroloških učenja. Ono što je ključno ovdje istaknuti jest činjenica da je Ficino tom preobrazbom melankoliju, koja je kroz čitav srednji vijek bila smatrana bolešću i poremećajem, uzdigao na izvanrednog duševnog stanja kojim su obdareni samo posebni sretnici. Naime, ta preobrazba melankolije iz bolesti u uzvišeno stanje, mogla se dogoditi zbog toga što se u humanizmu medicinska misao počela prožimati astrološkim i magijskim idejama koje su, zahvaljujući neoplatoničkim utjecajem, dolazile iz spekulacija o univerzumu. Drugim riječima, medicina se počela preobražavati u iatromatematiku. Iatromatematika ili astrološka medicina je, prema tome, sustav u koji su ugrađene teme iz tridesete knjige

[139] Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 223.
[140] O Ficinovoj kozmologiji i njegovom razumijevanju astrologije u sklopu njegove prirodne magije, više vidjeti u: Skuhala Karasman, I., „Petrićevo i Ficinovo razumijevanje utjecaja neba na zemaljsko", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 67-68 (2008); str. 69-79.

pseudoaristotelovska spisa *Problemata physica,* platonističke epistemologije, hermetičke tradicije i vjerovanja u astralni utjecaj.[141]

Iatromatematika je svoj vrhunac doživjela upravo sa Ficinom kod kojega je liječništvo obuhvaćalo upotrebu kozmičkih sila pomiješanih s magijom. Autorica Banić-Pajnić tvrdi da se astrološka medicina ne svodi samo na izradu horoskopa kako bi se pacijentu prognozirao tijek bolesti, niti je njezin primarni zadatak traženje uzroka bolesti.[142] Ficinova je astrologija ugrađena u specifično ontološko i kozmološko poimanje svijeta, pri čemu se liječništvo svodi na davanje uputa o određenom načinu života, a za koje je pretpostavka poznavanje astroloških kauzalnih veza među pojavama.

Iz ove analize je stoga jasno vidljivo zašto se Ficinov sustav smatra najvećim postignućem u poimanju melankolije. Povezivanjem melankolije i astroloških *influxusa,* Ficino je uspio Saturnovoj imanentnoj bipolarnosti podariti spasonosnu mogućnost preobrazbe. U praksi je to značilo da se primjerice nadareni melankolik, koji je patio pod Saturnom, mučeći se s depresijom, strahovima i povlačeći se iz svijeta u osamu, mogao spasiti od neugodnih stanja tako što bi se prepustio i voljno prionuo silama Saturna. Prema tome, prepuštajući se dubokoumnoj kontemplaciji koja se odvija u našem duhu, čovjek je mogao vlastitim snagama nadvladati astralnu opasnost koja ga je srozavala na nagonsku, animalnu razinu te tako ispraviti ono što je Saturn pokvario.

b) *Furor melancholicus* Henrika Kornelija Agripe

Budući da smo ovu treću tematsku cjelinu započeli tumačenjem Agripine okultne filozofije i melankolije na primjeru Dürerovog bakroreza, nećemo ponavljati njegovu ulogu unutar ficinovsko-picovskog neoplatoničkog pokreta, nego ćemo samo istaknuti njegovu specifično njemačku mističku interpretaciju melankoličnog temperamenta. Za razliku od Marsilia Ficina koji je unio revolucionarni obrat u poimanju melankolije, Agripin značaj se očituje u povezivanju melankolične ćudi sa kršćanskom i židovskom kabalom.

Agripa je svoju okultnu filozofiju utemeljio na Ficinovom hermetizmu i della Mirandolinoj kristijaniziranoj verziji kabale. Naime, upravo je Pico della Mirandola uveo kabalu u renesansnu sintezu jer je vjerovao da ti drevni, mistički hebrejski tekstovi mogu proširiti razumijevanje kršćanstva. Za razliku od Ficina koji nije upotrebljavao kabalističke

[141] Usp. Banić-Pajnić, E., „Astrologijska medicina u djelima renesansnih filozofa M. Ficina i G. Grisogona“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 69-70 (2009), str. 13-14.
[142] Banić-Pajnić, E., *Astrologijska medicina u djelima renesansnih filozofa M. Ficina i G. Grisogona,* str. 26.

metode u svom neoplatoničkom učenju, kod Agripe je ta magijsko-kabalistička strana bila jako izražena.[143] Poznato je da je Agripa imao jake veze po tadašnjoj Europi i da se intenzivno družio s Erazmom, Lutherom i Dürerom te da je zbog svog izuzetnog poznavanja hebrejskog jezika posredovao čak pri razvodu engleskog kralja Henrika VIII. i kraljice Katarine, jer je njihov *casus* zahtijevao prizivanje na židovski zakon o rastavi.

Agripa o melankoliji govori u svom djelu *De occulta philosophia* u kojemu se nadovezuje na prijašnja neoplatonička tumačenja, koja su posredstvom Platonove teorije „mahnitosti" dovele do shvaćanja melankoličnog temperamenta kao genijalnog i srodnog ludilu. Agripa smatra da kad se „*humor melancholius* zapali, dok tako tinja, rađa mahnitost (*furor*) koja nas vodi do mudrosti i objave, osobito kad se spoji s nebeskim utjecajem, nadasve onim Saturnovim".[144] Međutim, snažno zahvaćen magijskim kabalističkim učenjem, Agripa u tumačenje melankolije uvodi novi element, a to je utjecaj demonskih sila. Uostalom, kaže Agripa „taj *humor melancholicus* ima takvu snagu da kažu kako on privlači neke demone u naša tijela, uslijed čije nazočnosti i djelatnosti ljudi padaju u ekstaze i izgovaraju mnoge čudesne stvari".[145] Stoga je upravo Agripino kabalističko djelo okultne filozofije trebalo poslužiti kao priručnik protiv zaštite demonskih utjecaja, kojima bi čovjek postajao izložen u slučajevima kada bi bio zahvaćen melankoličnim humorom. Agripa je smatrao da se funkcija kabale ne sastoji samo u osiguravanju „nadnebeske magije", nego da je njezina funkcija također i praktična – ona je trebala biti osiguranje protiv demona, odnosno neka vrsta bijele magije koja bi melankoličnom čovjeku bila garancija da njegove spekulativne aktivnosti i posezanje za neograničenim znanjima i moćima neće voditi u prokletstvo. Prema tome, Agripin se doprinos u poimanju melankolije može vidjeti u tumačenju prema kojem *humor melancholicus* u pojedincima potiče božanski *furor* zbog kojega oni zapadaju u stanje vizionarskog transa ili nebeske inspiracije te su kadri stvarati velika umjetnička, filozofska ili politička djela. Međutim, dok se ljudski duh nalazi u takvom stanju, on je podložan utjecaju demonskih sila te ga je uz pomoć hermetičke i kabalističke magije potrebno zaštititi od demonskih utjecaja.

Privodeći raspravu o melankoliji kraju, treba zaključiti kako smo prateći njezin razvojni put otkrivali i njezine metamorfoze. Fenomen melankolije je sa svim svojim pojavnim oblicima duboko utkan u kulturno-duhovno tkivo zapadne Europe o čemu svjedoči i

---

[143] Yates iznosi da je Agripa, podupirući misticizam kabalističkog redovnika iz Venecije Francesca Giorgija i agitirajući za religijsku reformu u kasnome 16. stoljeću, u vrijeme reakcije protiv renesansnog okultizma, Agripa postao žrtvenim jarcem cijelog neoplatoničkog pokreta te je bio proganjan kao princ crnomagičar. Usp. Yates, F. A., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, str. 16.
[144] Yates, F. A., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, str. 75.
[145] Ibid., str. 76

njegova bogata povijest. Amblematski smo započeli raspravu o melankoliji s poznatim Dürerovim bakrorezom *Melancolia I*, budući da već sam spomen na melankoliju toliko snažno asocira na čuveno Dürerovo djelo, te je ono stoga postalo simbolom *ars memoriae* za očuvanje bogatog imaginarija *humora melancholicusa* u europskoj intelektualnoj povijesti.[146] No, Dürerov bakrorez, u kojemu se na mistični način spaja melankolični temperament sa geometrijom, poslužio nam je samo kao podsjetnik na duševni nemir koji će se postaviti kao polazišna točka za analizu Hobbesovog čovjeka u prirodnom stanju.

U prethodnoj analizi smo dakle utvrdili da fenomen melankolije pokriva široku lepezu duševnih stanja, od depresije, letargije, straha, do entuzijazma, ekstaze i božanskog ushićenja. *Homo melancholicus* može, dakle, doseći najviše intelektualne i umjetničke vrhunce, no on se zapravo stalno nalazi na granici bolesnog stanja. Rekli bismo, melankolici su normalno abnormalni. U idućem poglavlju ćemo raspravljati o tome što se događa kada melankolija prijeđe granicu normalne abnormalnosti i pretvori se u maniju.

3.3. Mahnitost kao poseban oblik melankolije

Tijekom 5. stoljeća pr. Kr. crna supstancija se smatrala izvorom najgorih duševnih bolesti, depresija, čak i jezive likantropije, tako da se termin *μέλαινα χολή* upotrebljavao kao sinonim za izraz *μαίνεσθαι* što znači biti lud ili mahnit. Međutim, kako su se sve više crte te bolesne melankolije počele otkrivati u mitskim figurama grčkih tragedija, poput Herakla ili Ajanta, koje su bogovi kaznili ludilom, melankolični temperament je počeo poprimati obrise zlokobne uzvišenosti.[147]

Prvi koji je *humor melancholicus* stavio u izravnu vezu sa mahnitošću, odnosno ludilom bio je Platon. U početku je melankolija za njega označavala poremećaj zbog kojega neki ljudi imaju „dušu najgoru od svih duša – dušu tirana“.[148] No, iako je za njega melankolija primarno označavala duševno oboljenje koje zamračuje razum i degenerira volju, Platon je ipak razlikovao patološku melankoliju (*μανικός*) ili ludilo kao duševnu bolest od stvaralačke melankolije, odnosno stanja božanskog ludila kao izvora spiritualnog nadahnuća (*ενθουσιαστικός*). Razlikovanje između božanske mahnitosti i ljudske mahnitosti Platon je

[146] O važnosti „umijeća pamćenja“ za čovjeka i čitav njegov civilizacijski krug, piše već spomenuta autorica Francis Amelia Yates u svojoj knjizi *Umijeće pamćenja* (prevedeno i izdano u nakladi Jesenski i Turk, Zagreb, 2011.). U skladu s našom temom zanimljivo je spomenuti kako Yates, između ostaloga primjećuje, da je „Saturn bio planet melankolije, dobro pamćenje bilo je osobina melankoličnog temperamenta, a pamćenje je bilo dio razboritosti“. Ibid., 187.
[147] Usp. Klibansky, R. et al., *Saturn i melankolija*, str. 16.
[148] Platon, *Fedar*, 248 e.

opisao u *Fedru* u kojem kaže: „A pomame da su dvie vrsti (μανίας εἴδη δύο), jedna koja nastaje po ljudskim bolestima, a druga po božjoj izmjeni običajnih zakona“[149] ili primjerice kad Sokrat progovara:

> „Nije istinit govor, koji veli, da treba imajući ljubavnika za volju raditi neljubavniku zato, što je onaj pomaman, a ovaj razborit; jer da je pomama (μανία) onako poprijeko, ne bi bilo prigovora. Ali eto najveća dobra nastaju nam pomamom, dakako ako se daje božjim darom“.[150]

Iz prethodnog odjeljka je vidljivo da je Platon upravo u *Fedru,* izjednačivši pojam „mahnitog“ i „maničnog“, napravio vrijednosni obrat u poimanju melankolije i dao joj pozitivno značenje. Platonova teorija o božanskom ludilu (*mania, furor*) koja se dakle sastoji od entuzijazma i inspiracije, omogućila je da se jedno abnormalno stanje, koje na van izgleda kao ludilo, može tumačiti i kao stanje vrhunske uzvišenosti te kao izvor umjetničkih i intelektualnih dostignuća. Na ovoj Platonovoj koncepciji božanske mahnitosti, kao stanja u kojem se oslobađa ljudski duh i dolazi u neposredan odnos sa svojom prirodom, pri čemu ishod može biti nadahnuće genijalnosti ili provala demonskog zvjerstva, mi ćemo u daljnjem radu razvijati ideju ludila.

Na razvojnoj liniji ludila promotrimo najprije u kakvom su odnosu genijalnost, melankolija i ludilo. Poznati psiholog i utemeljitelj pragmatizma William James u djelu *Raznolikosti religioznog iskustva* raspravlja o prednostima psihopatskog temperamenta spojenog s vrhunskim intelektom te zaključuje kako je „genijalnost simptom nasljedne degeneracije epileptoidne vrste koja je povezana s moralnim ludilom“.[151] Prema shvaćanju Jamesa, genijalnost spada u psihopatološke pojave. Razloge za takvu klasifikaciju James pronalazi u samoj naravi genija koja je obilježena ćudljivošću, razdražljivošću, graničnim stanjem ludila, bolesnim, melankoličnim temperamentom te gubitkom mentalne ravnoteže, zbog čega takve osobe posjeduju određene sposobnosti koje kad se udruže s vrhunskim intelektom povećavaju vjerojatnost da temperament takvog čovjeka neće biti neurotičan i bezuman, nego upravo suprotno – genijalan. Prema tome, genij nastaje kada se spoje vrhunski intelektualni talent i psihosomatski melankolični temperament.[152] Međutim, osim ovog osobitog isticanja povezanosti genijalnosti i ludila, Jamesova analiza istraživanja duhovnog

[149] Platon, *Fedar,* 265 a.
[150] Ibid., 244 a.
[151] James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva: studija o ljudskoj prirodi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2017., str. 20.
[152] Ibid., str. 24.

iskustva važna je i zbog opredmećivanja posebne vrste religiozne melankolije koja se javlja u slučajevima podijeljenog jastva i karakteririzirana je radikalnim pesimizmom. James je smatrao da je melankolija usko povezana s religioznim područjem iskustva, stoga kod ljudi koji imaju nedovoljno sjedinjeno moralno i intelektualno ustrojstvo, dolazi do unutarnjeg osjećaja bezvrijednosti i krivnje koji se manifestira u obliku samoosuđivanja i duboke tjeskobe. S druge strane, religiozna melankolija može prijeći u puno mekše raspoloženje od patološke melankolije pri čemu se njezina simptomatologija očituje kroz pasivan gubitak radosti, snuždenost, obeshrabrenost i gubitak životnog elana. Takvo stanje William James naziva *anhedonija*.[153] Iako James anhedoniju svrstava u blaži oblik patološke depresije, takvo stanje, koje je uglavnom samo privremeno, dovodi do religiozne evolucije jer anhedonija potiče intelekt na pronalaženje religioznog rješenja i aktivira darove ljudskog duha. Prema tome, kod takvih ljudi „dolazi do dubokog čuđenja i preispitivanja, do zadubljivanja u teorijsko razmišljanje, pa u očajničkom naporu da uspostave ispravne odnose s materijom ti patnici često dolaze do nečega što je za njih zadovoljavajuće religiozno rješenje“.[154]

Analizirajući religioznu melankoliju i njezinu povezanost s ludilom, James priznaje da se u slučajevima religiozne melankolije ne može govoriti o postojanju intelektualnog ludila ili obmane, budući da je to slučaj samo kod bolesne melankolije. No, nešto je ipak simptomatično kod bolnodušja, zaključuje James, budući da je ono najbolji ključ za određenje svrhe života i jedini način da nam se otvore oči prema najdubljim razinama istine.[155] Ako pokušamo ovu Jamesovu tezu primijeniti na konkretnu problematiku o kojoj raspravljamo u ovome radu, onda to znači da melankolija pokazuje dvije značajke koje su važne za našu temu: prvo, zdravodušje je precijenjeno jer se u mogućnosti rješavanja filozofskih problema pokazalo nevjerojatno plitkim i slijepim da bi obuhvatilo sve segmente stvarnosti u koje je čovjek svojim bitkom uronjen; drugo, ludilo i bolesna melankolija kao posebna duševna stanja imaju svoje uporište u ljudskoj prirodi, a ne izvan nje, te nastaju i razvijaju se u normalnom tijeku života u kojemu se dobro miješa sa zlim, stoga se melankolična uznemirenost i provale ludila trebaju promatrati upravo u kontekstu apsolutne sveukupnosti

[153] Stanje *anhedonije* obilježeno je potpunim odsustvom ikakvih emotivnih reakcija i unutarnjim mrtvilom. Ljudi zahvaćeni anhedonijom nesposobni su za osjećanje radosti; oni potpuno zaboravljaju na postojanje prirodnih dobara i ljepote u svijetu, a svako dobro, zemaljsko ili nebesko, zamišljaju samo zato da bi ga s indignacijom odbili. William James tvrdi kako za njih svaki osjećaj postojanja iščezava iz mentalnog polja, a razmišljanje o smrti ne prestaje okupirati njihov um te se s pravom nazivaju žrtvama religiozne melankolije. Najpoznatiji primjer heterogene ličnosti zahvaćene religioznom melankolijom svakako je slučaj Aurelija Augustina, koji je godinama živio pod teretom samoprijezira, slabe volje i grizodušja sve dok nije doživio obraćenje koje je smirilo njegove unutarnje borbe i zacijelilo duševnim bitkama podijeljeno jastvo. James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva*, str. 108-109; 126.
[154] Ibid., str. 113.
[155] Ibid., str. 120.

koje je potrebno analizirati na temelju svakidašnjih činjenica. Iz toga proizlazi da se kod tumačenja melankolije i ludila mora poći od filozofske pretpostavke da zlo, kao faktor na kojem je Hobbes temeljio sliku ljudske naravi, i koji također predstavlja negativan konstitutivni princip patološke melankolije, ima određeno racionalno značenje zbog čega je na njemu moguće izgraditi sustav koji će te elemente obuhvatiti u širu sliku i tako razotkriti novi smisao antropološkog polazišta Hobbesove političke teorije. Ne bi nas prema tome trebalo čuditi što je Hobbesova filozofija tako savršeno jasna, zaokružena i na neki način potpuna. To je zato jer u njoj dominira pesimistično načelo. William James je rekao da je „najgora vrsta melankolije ona koja poprima oblik paničnog straha“[156], a poznato je da je upravo Hobbesova filozofija utemeljena na strahu, koji je do današnjih dana postao već gotovo Hobbesov *brand* i najprepoznatljivija karakteristika njegove filozofije, a time, paradoksalno, i metafizička kategorija jedne antimetafizičke doktrine.

U svojoj izvornosti melankolija je morbidna i nepodnošljivo teška, no baš kao takva na genijalan način upotpunjuje Hobbesovu političku doktrinu jer od nje čini filozofiju izbavljenja. Poanta je u tome da prirodni čovjek mora umrijeti u jednom obliku političke stvarnosti da bi se mogao roditi kao politički subjekt u novom obliku političke zbilje. Riječ je o transformaciji duha koja ima za posljedicu preobrazbu političkog poretka, na što upućuje i tvrdnja domaćeg politologa Ribarevića koji kaže da je kod Hobbesa „društvenim sporazumom kreirana država kao potpuno nova osoba koja nema nikakvo uporište u prirodnom zajedništvu svojih državljana“.[157] Stoga se ludilo u ovom slučaju ne treba promatrati samo kao znak bolesne duše i zlom natopljene ljudske prirode, nego se problematičnog prirodnog čovjeka treba staviti u odnos prema takvom ludilu da bi se vidjelo kako je ono zapravo pretpostavka za izbavljenje iz zvjerskog, mahnitog stanja i put za postizanje višeg oblika čovječnosti. Tu potrebu da se osmisli i opravda nova građanska filozofija kroz povijesni proces preobrazbe iz starog monarhijsko-feudalnog sustava u moderni liberalni sustav političkog predstavništva Hobbes je teorijski izrazio metamorfozama političkoga.

---

[156] James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva*, str. 117.

[157] Prema tumačenju politologa Luke Ribarevića glavni instrument preobrazbe iz jednog oblika političkog postojanja u drugi oblik političke i pravne stvarnosti, koji će Hobbesovom prirodnom čovjeku omogućiti uspostavu građanskog društva jest društveni sporazum. Društveni se sporazum u strogo politološkom smislu često shvaća kao „lijek“ ili „terapija“ za slabu i korumpiranu ljudsku prirodu koja je postala izvor svih zala i sukoba u prirodnom stanju. Da bi se postigla društvena ravnoteža i omogućilo normalno funkcioniranje političkog sustava potrebno je „prizvati Levijatana, najmoćniju od svih osoba i jedinu koja može zaustaviti sveopći rat i ukrotiti zvijer“. Ribarević, L., *Hobbesov moment: rađanje države*, Disput, Zagreb, 2016., str. 114; 225.

3.4. Ludilo i njegova lica

U poglavlju u kojemu smo tematizirali pojam melankolije utvrdili smo da je melankolija temperament koji se javlja u dva oblika: prvi oblik se odnosi na njezinu božansku i stvaralačku stranu, dok se drugi oblik odnosi na bezumlje, mahnitost i njezinu društveno neprilagođenu stranu. Ludilo je, dakle, drugo lice melankolije; ono što se suprotstavlja razumu, njezin saturnovski prsten koji ju obavija demonskim sjajem i budi strahopoštovanje. U metafizičkom smislu ludilo predstavlja prijelomnu točku između razuma i ne-razuma, između umnog i bezumnog. Na toj dijalektici razumskog i ne-razumskog utemeljen je grčki *logos*, međutim tijekom vremena se odnos razum-bezumlje polarizirao pri čemu su oni „normalni“ stali na stranu razuma, dok su „ludi“ ostali u bezumlju.[158] Zato je Michel Foucault u pravu kad kaže da se „jezik psihijatrije, koji je monolog razuma o ludilu, mogao uspostaviti samo na takvoj podjeli“.[159]

Naime, taj francuski mislilac, koji je i sam neko vrijeme proveo u sanatoriju, veći je dio svog života posvetio proučavanju povijesnih oblika kazne i ludila te se bavio aspektima njihovog utjecaja na društvo. O važnosti proučavanja ludila Foucault govori u svojim predavanjima na Collège de Franceu i pritom upozorava da se iskustvo ludila može promatrati kroz tri dimenzije: ludilo može predstavljati oblik znanja, zatim može biti matrica ponašanja ili ga se može shvaćati kao stvaranje načina postojanja subjekta.[160] Foucaultova diverzifikacija je u našem slučaju važna iz nekoliko razloga. Prvo, ona artikulira žarišnu točku svakog istraživanja fenomena ludila. Drugo, ona određuje način i metodu pristupanja problemu kako bi se ludilo kao iskustvo unutar određenog znanstvenog diskursa moglo nanovo shvatiti. Odrediti pristup ludilu na ovakav način važno je u konačnici i za logičku konzistenciju ovoga rada, budući da u disertaciji analiziramo lica ludila koja predstavljaju ili su predstavljala skup normi i heterogenih znanja koja su omogućavala da se ludilo izdvoji kao devijantni fenomen čije pojavne oblike, između ostaloga, ovdje analiziramo.

Mi stoga nećemo ludilu pristupiti s medicinskog aspekta, promatrajući ga kao jednu od psihičkih bolesti, nego ćemo se baviti „metodičkim ludilom“. To je ono ludilo koje se nalazi u znanju i svjesno je samoga sebe i svojih razornih moći. To je onaj perverzni oblik melankolije koji još uvijek nije prešao u bolesnu melankoliju, nego stoji na granici, u samom procjepu

---

[158] O preciznijem određenju onoga što je „normalno“ i onoga što bi se trebalo smatrati „nenormalnim“ detaljno raspravlja Andrew Crowcroft u svojoj knjizi *Razumijevanje ludila*, Naprijed, Zagreb, 1980., str. 15-27; također vidjeti u Devereux, G., *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*, Naprijed, Zagreb, 1992., str. 25-105.
[159] Foucault, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980., str. 11.
[160] Usp. Foucault, M., *Vladanje sobom i drugima: predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 2010., str. 11.

ljudske naravi između božanskog i demonskog, ljudskog i životinjskog, razumskog i nagonskog. Na opasnost takve vrste ludila upozorava i ugledni njemački psihijatar Manfred Lütz koji kaže da su „posljedice takvog posve 'normalnog' ludila daleko katastrofalnije od bezazlenih nebuloza shizofrenika iz susjedstva“.[161] Kao argument za svoju tezu Lütz navodi primjer Adolfa Hitlera za kojega će većina ljudi reći da je bi lud, no on misli drugačije. Hitler je nedvojbeno, tvrdi Lütz:

> „bio čudovišna pojava: njegova mržnja, agresivnost i destruktivnost nisu imale granica, no bolestan ipak nije bio. Bio je normalan, zastrašujuće normalan. Upravo je to ono potresno. Ratove nikada ne vode psihički bolesnici jer ratovanje iziskuje preveliku i dugotrajnu usredotočenost na cilj. Da je Hitler bio psihički bolestan, ne bi mogao počiniti svoje strašne zločine“.[162]

Sličnu tezu nalazimo i kod Thomasa S. Szasza koji u svojoj knjizi *Ideologija i ludilo* kritički raspravlja o psihijatrijskoj dehumanizaciji čovjeka. Szasz smatra da je ludilo, odnosno ono što se naziva mentalna bolest zapravo mit. Time Szasz ne niječe postojanje prave, biološke psihopatologije, nego jednostavno tvrdi da postoje društveno devijantna ponašanja koja mi svjesno kategoriziramo kao mentalne bolesti, i to najčešće na svoju štetu, dok ona to zapravo nisu. Stoga Szasz oštro kritizira psihijatrijsku tradiciju koja je mitom o duševnim bolestima nametnula ideologiju prema kojoj se konfliktuozne ljudske potrebe, aspiracije i vrijednosti nazivaju duševnom bolešću, no zapravo se radi o nemogućnosti pojedinca da nađe rješenje za inherentne poteškoće koje se javljaju kao posljedica interakcije u društvenoj zajednici. Prema tumačenju Szasza psihijatrija ne liječi duševnu bolest, nego liječi društvenu ulogu koju predstavlja devijantni pojedinac, čime je čitav koncept medicinskog modela psihijatrije stavljen u pitanje. Svoju radikalnu tezu Szasz objašnjava na sljedeći način:

> „Izraz 'mentalna bolest' je metafora koju smo pogrešno uzimali za činjenicu. Ljude zovemo fizički bolesnima kad se njihove tjelesne funkcije kose s nekim anatomskim i fiziološkim normama; slično tome, ljude zovemo mentalno bolesnima kad se njihovo osobno ponašanje kosi s nekim etičkim, političkim ili socijalnim normama. To objašnjava zašto su mnoge povijesne ličnosti, od Isusa do Castra, i od Joba do Hitlera, bile dijagnosticirane kao oboljele od ove ili one psihijatrijske bolesti“.[163]

---

[161] Lütz, M., *Ludilo: liječimo pogrešne – pravi problem su normalni ljudi*, Znanje, Zagreb, 2011., str. 13.
[162] Ibid., str. 14.
[163] Szasz, T.T., *Ideologija i ludilo*, Naprijed, Zagreb, 1980., str. 33.

Prethodna analiza nam je pokazala da postoje stanja i ponašanja koja mogu izgledati kao ludio, međutim ona to ipak nisu. Je li onda možda riječ o zlu ili o gluposti – teme su koje zahtijevaju posebno razmatranje, no ono što je sigurno, to je da ludilo ima razna lica. Iz tog razloga ćemo proučavanju tog fenomena pristupiti na lateralan način. Promatrat ćemo ga ne po njegovim konkretnim učincima, nego kao mehanizam pomoću kojega se destabiliziraju ljudske vrijednosti, a ljudska priroda degradira na najniži stupanj čovječnosti. Takva će nam perspektiva pružiti cjelovitiji pogled na Hobbesovu pesimističnu sliku čovjeka u prirodnom stanju i omogućiti nam da bolje razumijemo uzroke njezine tragičnosti.

Period novovjekovlja, čije specifične kulturno-intelektualne fenomene istražujemo u ovome radu, obilježeno je doživljajem ludila kao suočavanja sa slijepim silama čovjekove unutarnje prirode koje ga preobražavaju u zvijer. Naime, 17. stoljeće ne prepoznaje ludilo na antičkom horizontu prirode, koje je u njemu tražilo iskre božanske mahnitosti, nego ludilo promatra na horizontu bezumlja. Ludilo, prema tome, nije više prožeto uzvišenim smislom i humanom svrhom, već je njegova svrha operativna – osloboditi ljudsku narav metafizičkog jarma i pustiti je da eksplodira u oblicima animalnosti. Bezumlje je stoga samo jedan iskustveni oblik ludila i njegov oslonac, koji određuje uvjet mogućnosti njegovog postojanja. Lijepo to opisuje Foucault kad kaže da je „ludilo postalo stvar za gledanje: ne više čudovište u dnu sebe sama, već životinja čudnovatih mehanizama, bestijalnost u kojoj je čovek još odavno poništen“.[164]

Ovaj iskaz je samo još jedna potvrda determinizma i mehanicističke psihologije koja Thomasu Hobbesu zasigurno nije bila strana. No, ova teza otkriva još jedno lice ludila koje je povezano sa strukturama animalnog života. Rekli smo u prvoj tematskoj cjelini ovoga rada kako su se u novovjekovlju antropološke refleksije uglavnom kretale oko problema vezanih uz područje odnosa između duše i tijela, strasti i razuma, čovjeka i Boga te naposljetku između čovjeka i životinje. I dok je u srednjem vijeku granica između ljudskog i animalnog bila jasno naznačena, budući da se čovjek zbog svoje besmrtne duše nalazio u redu viših bića od životinja, u Hobbesovo vrijeme čovjek nikada nije bio bliži životinji. Baš naprotiv, čovjek je postao zvijer, stvorenje gore čak i od same životinje.

Postavlja se stoga pitanje kako je došlo do povezivanja ideje ludila s animalnošću i shvaćanja čovjeka-luđaka kao životinje? Potpuni odgovor na to pitanje prezentirat ćemo u petoj tematskoj cjelini u kojoj ćemo raspravljati o specifičnom shvaćanju ljudske naravi u postelizabetanskoj Engleskoj u kojoj je prevladavalo mišljenje da je pojam čovjeka vrlo krhak

[164] Foucault, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 79.

i nestabilan. Ako se k tome pridoda uvjerenje koje kaže da nemogućnost kontroliranja strasti, poput prevelike radosti, tuge ili straha dovodi do potpunog racionalnog kraha u čovjeku, onda slika takvog bića više nema ljudska obilježja, nego ima životinjska. U ovom kontekstu će biti dovoljno osvrnuti se na shvaćanje prema kojemu pomračenje uma posredstvom animalnosti vraća takvog čovjeka u krilo majke prirode. Na jednaki način na koji su životinje u neposrednom odnosu s prirodom koja ih njeguje i štiti, čovjek je, preobražavajući se u luđaka, odbacivao ono što je u njemu ljudsko i preuzimao ono animalno, kako bi također participirao na dobroti prirode. Ta preobrazba predstavlja svojevrsnu denaturalizaciju čovjeka, budući da takav čovjek više nema, gledajući u vrijednosnom smislu, moralni zahtjev postavljen odozdo prema gore čiji je smisao da se ono životinjsko u čovjeku uzdigne prema ljudskom, humanom i uljuđenom, nego je zahtjev postavljen odozgora prema dolje, a ogleda se u postupku vraćanja čovjeka na ono što je u njemu čisto animalno. Na taj način je ludilo lokalizirano na „prostor animalnosti“, koji mu ujedno određuje i dosege ostvarenja njegove slobode. S tim u vezi Foucault primjećuje da u tom svođenju na animalnost, ludilo zapravo pronalazi svoje opravdanje, svoju istinu i svoje izlječenje:

> „Kada je luđak postao zvijer, zbrisano je i to prisustvo životinje u čovjeku koje je i bilo sablazan ludila ne zato što je životinja ušutjela, već zato što je sam čovjek poništen. U ljudskom biću koje je postalo tegleća marva, odsustvo razuma prati mudrost i njen red: ludilo je tada izliječeno, pošto je otuđeno u nešto što nije ništa drugo do njegova istina“.[165]

Navedena tvrdnja pokazuje da je bestijalizacija čovjeka ujedno značila i njegovo oslobođenje u smislu moralnih normi te ga je izuzimala od svakog vida odgovornosti. Animalnost ga je također štitila od svega što bi u čovjeku moglo biti nestabilno, boležljivo ili grešno te bi takav čovjek odjednom postao nečovječno ravnodušan spram svijeta i zbivanjima u njemu. Njegova ravnodušnost se manifestira kao otuđenje od onoga što je Aristotel podrazumijevao pod pluralnom društvenošću, odnosno manifestira se kao apolitičnost. Prema tome, čovjekova metafizička svrhovitost, koja je u antici svoju potpunu afirmaciju doživljavala tek u suživotu s drugim ljudima, ovdje se ostvaruje pod vidikom oslobođenja od svega što je ljudsko. To znači da je koncept razumne životinje potpuno izmijenio svoj smisao, a ludilo se počelo pokoravati determinizmu čovjeka shvaćenog kao prirodnog bića u njegovoj animalnosti. Osim toga, ta sloboda svijesti za koju su Descartes i njegovi misaoni nasljednici smatrali da će čovjeku omogućiti da ponovno dođe u posjed samoga sebe, okrenula se protiv

[165] Foucault, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 85.

čovjeka, našavši svoje sigurno utočište u svijetu ludila. A i sam svijet je također tijekom „željeznog stoljeća“ bio zahvaćen valom bezumlja.

Riječ je dakako o ludilo epohe, odnosno o ludilu kao metafori svijeta – civilizacijski poredak koji je počivao na temeljima antičkog humanizma nestaje, a nastaje novovjekovni humanizam koji uspostavlja novi poredak u shvaćanju svijeta i čovjeka. Takav humanizam označava težnju za razotkrivanjem srednjovjekovne metafizičke opsjene koja je predstavljala bitak izvan povijesne granice vlastitog *ja*. Mudro je stoga nadovezati se na razmišljanja Foucaulta, koji smatra da je ludilo moguće upravo u sredini u kojoj su prekinuti čovjekovi odnosi sa civilizacijskim poretkom, sa vremenom u kojemu živi i sa njegovim bližnjima. Ono je, zaključuje Foucault, moguće usred svega onoga što u čovjekovom životu i njegovom razvoju predstavlja prekid sa neposrednim.[166]

Prethodno smo dakle pokazali da se pojmu ludila može pristupiti na različite načine. Osim što u uskom medicinskom kontekstu ludilo predstavlja jedan od oblika psihičke bolesti, ludilo može biti i oblik degenerativne melankolije koja se manifestira kao mahnitost i bezumlje. Osim toga, ludilo se može doživljavati i kao iskustvo koje spaja i razdvaja vremenske periode. U tom slučaju ludilo se očituje kao ludilo epohe, odnosno ludilo povijesnog razdoblja. Ludilo epohe iskazuje se kroz afirmaciju novog društveno-političkog ustroja čemu su prethodila prekomorska otkrića te nastanak raznovrsnih eutopijskih koncepcija. Međutim, ludilo može biti lucidno i ingeniozno, kakvo je primjerice u djelima Shakespearea i Cervantesa ili pak može biti ironično i pokazivati se kao „sasvim normalna glupost“ kao što je to slučaj kod Erazma Roterdamskog.[167] Ostaje nam, prema tome, da otkrijemo još to jedno lice ludila.

---

[166] Usp. *Foucault, M., Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 194.

[167] Jedan od načina na koji se može tumačiti ludilo kod Cervantesa jest shvaćanje ludila kao ingenioznosti. Ingeniozno ludilo označava stanje u kojem se čovjek spušta do krajnjih granica svoje čovječnosti kako bi se oslobodio ustaljenih društvenih i kulturnih obrazaca te na taj način postao autonomnim nositeljem ljudske prirode – kako one fizičke, tako i metafizičke. Pridjev *ingenioso* se nalazi u naslovu Cervantesove parodije o vitezu Don Quijoteu - „El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha“, čime se već aludira na posebnu vrstu umne bistrine koja nadilazi običnu genijalnost. Književni teoretičari su se pitali proučavajući taj filozofski roman, kako se jedan luđak poput Don Quijotea može nazvati ingenioznim, kad je evidentno poremećen. Na taj način je ingenioznost postala više od pukog psihološkog pojma koji u sebi uključuje gotovo nadnaravno intelektualno nadahnuće, dakle genijalnost, ali i zastranjenje u racionalnom logičkom diskursu. Stoga ludost don Quijota koja se obično izražava terminom „donkihotovski“ ne demantira njegove principe. Naprotiv, don Quijote je vitez koji neprestano djeluje iz plemenitih razloga. Njegova su načela pravedna i razumna, a njegovi govori i pouke upućuju na savršeno moralnog čovjeka. Iz toga slijedi da ingeniozni vitez od Manche nije lud, nego je idealist-eutopist. Osim toga, ingeniozno ludilo je, kao što je već spomenuto i metodičko. Metodičko ludilo označava stanje ili doživljaj vlastite nutrine koje ne može izliječiti ni medicina, ni filozofija, već jedino božansko milosrđe. Shakespeareovi i Cervantesovi likovi „pate“ od razboritosti ludila koju na kraju može razriješiti jedino smrt. Usp. Hidalgo-Serna, E., „Racionalna opsjena Don Quijotea i ingeniozno djelovanje“, *Filozofska istraživanja* 18 (1998), 1 (68); str. 180.

Erazmova *Pohvala ludosti* je najpoznatija satira na račun ljudske gluposti, nastala kao kontrapunkt omiljene teme filozofije – ljubavi prema mudrosti. Slovenski filozof Aleš Bunta u svojoj knjizi *Magnetizam gluposti* raspravlja o postojanju gluposti *per se*, stavljajući je u suprotnost klasičnom poimanju mudrosti i znanju, ne uzimajući pritom u obzir poimanje gluposti kao nedostatak (*privatio*) mudrosti. Osvrćući se na *Pohvalu* Erazma Roterdamskog i njegovu ironičnu idealizaciju gluposti, Bunta zaključuje kako glupost nedvosmisleno postoji, a ludost je njezin *lakmus papir*. Stoga ludost koja je glupost nije ludilo, već predstavlja oblik naopake mudrosti. Prema tome, smatra Bunta:

> „ (…) možda je u tome sadržan *error sine qua non* Erazmove *Pohvale ludosti*: ukoliko je 'glupost' doista glupa, njezin bi osnovni zaključak trebao biti njezino vlastito nepostojanje, budući da je jedna od osnovnih karakteristika glupana svih vrsta, a i razlog zašto su nam mrski, upravo u tome što uvijek smatraju kako je sve tako lijepo i razumno sređeno“.[168]

O kakvoj vrsti ludila je ovdje riječ, najbolji govori i sam Erazmo: „Dvije smetnje, uglavnom, ne dopuštaju čovjeku da dođe do spoznaje: stid, kojim se zasljepljuje duh i strah koji u svemu vidi opasnost i obeshrabruje čovjeka u njegovoj djelatnosti. Ludost sjajno oslobađa svih tih teškoća“.[169] U čemu je posebnost Erazmove ludosti? To je ona vrsta lucidnog, inteligentnog, besramnog ludila koje se čak drznulo kritizirati i samu mudrost. Erazmo smatra da je znak prave pameti da čovjek ne želi biti nadljudski mudar kad je već rođen kao čovjek, te progovara: „Mudrost stvara strašljivce. Stoga vidite kako se mudraci bore sa siromaštvom, glađu i neimaštinom i kako žive zanemareni, bez slave i omraženi; a luđaci plivaju u novcu, sjede ne krmi države; ukratko, žive kao bubrezi u loju“.[170]

Erazmova *mudrost-ludost* je ludilo koje je svjesno samoga sebe i poništava se u gluposti. To ludilo, koje utjelovljuje figura dvorske lude, poziva na upotrebu zdrave pameti te ukazuje na sve apsurdnosti svijeta „mudrosti“. Stoga je ludost istinsko ogledalo čovjeka u kojem na vidjelo izlaze sve njegove taštine, predrasude, licemjerstva, zablude i strahovi. Ludilo, kakvoga nam je predstavio Erazmo, ne teži tome da razotkrije neke univerzalne istine o svijetu i Bogu, nego mu je cilj da suoči čovjeka sa istinom o njemu samom. Ovo ludilo želi čovjeka razgolititi i ukazati mu na njegove slabosti i kriva uvjerenja, kako bi se čovjek mogao osloboditi mitologije i napokon progledati. Prema tome, ono nije samo metodičko, nego ima i snažnu pedagošku funkciju.

---

[168] Bunta, A., *Magnetizam gluposti*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2012., str. 7.
[169] Erasmus Desiderius, *Pohvala ludosti*, Beograd, 1990., str. 60.
[170] Ibid., str. 118.

4. LJUDSKA NARAV KAO POLAZIŠTE POLITIČKE DOKTRINE THOMASA HOBBESA

U prethodnoj smo tematskoj cjelini nastojali objasniti fenomene melankolije i ludila kako bismo ih približili osnovnom problemu s kojim se suočava svaka interpretacija Hobbesove političke filozofije – je li humanizam utemeljen u ljudima ili je humanizam ljudski proizvod?

Trendovi koji prevladavaju u tumačenju Hobbesove doktrine i prema kojima se kroje udžbenički stupci polaze uglavnom od njegove pretpostavke *homo homini lupus* kao referentne točke iz koje se onda kapilarno šire istraživanja u smjeru antropologije, politologije, sociologije, filozofije itd. Međutim, autorica ovoga rada smatra da formula po kojoj u prirodnom stanju vlada *bellum omnium contra omnes* još uvijek ne iscrpljuje u potpunosti istinsku bit čovjekove prirode, nego predstavlja tek (jednu) pretpostavku Hobbesovog antropološkog polazišta, koja počiva na tezi da čovjek po naravi nije društveno biće te da njegovom prirodom dominiraju želja za moći, strah i psihološki egoizam.[171] Iako danas među istaknutim „hobsistima“ vlada uvriježeno mišljenje da je Hobbes čovjeka u prirodnom stanju namjerno impregnirao zloćom, kako bi na temelju negativnih aspekata ljudske naravi mogao dedukcijom stvoriti *Levijatana*, koji će pak strahom od kazne prijetiti ljudskoj zloći,[172] mi nećemo dovoditi u pitanje uspjelost ili neuspjelost Hobbesovog misaonog eksperimenta (barem ne eksplicitno), nego ćemo se zaustaviti na redefiniranju tradicionalnog shvaćanja ljudske naravi u Hobbesovom prirodnom stanju.

Stoga ćemo u ovoj tematskoj cjelini kritički preispitivati klasično polazište Hobbesove političke misli, što znači da ćemo težište s ratnog prirodnog stanja prebaciti na ljudsku narav te potom istraživati uzroke njezine tragične pesimističnosti u sjeni melankolije i njenog

---

[171] Mihailo Đurić je u predgovoru *Levijatana* iz 1961. godine dobro primijetio, referirajući se pritom na studiju R. Polina i C. Schmitta da je poznata Hobbesova formula *homo homini lupus* zapravo najobičniji eufemizam, te da se u ovom slučaju radi o zloupotrebljavanju vučje prirode. Naime, smatra Đurić, da je Hobbes uistinu želio pokazati pravu sliku ljudske naravi u prirodnom stanju, koristio bi frazu *homo homini homo*. Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, str. XVI.

[172] Hrvoje Cvijanović sa Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu tematizira fenomen nazvan „političko prirodno stanje“ i zaključuje kako društveni ugovor kojim je stvoren *Levijatan* nije ispunio Hobbesovu zacrtanu agendu. Ponukan iskustvom modernih država, u kojima unatoč institucionaliziranom okviru i dalje bijesne ne-ljudski odnosi među građanima, Cvijanović dolazi do zaključka da ako je Hobbesova država trebala biti lijek za bolesnu ljudsku prirodu, onda je taj lijek gori od bolesti. Cvijanović stoga smatra da se zapravo „društvenim ugovorom prirodno stanje ne ukida, nego samo transformira. U tom smislu, moguće je zaključiti kako društveni ugovor prikriva činjenicu da politički poredak samo nominalno osigurava jednakost, pravednost, konsenzus i sigurnost s obzirom na to da odnosi dominacije i subordinacije opstaju zakamuflirani institucionalnim okvirom“. Cvijanović, H., „Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sadea“, *Politička misao* 44 (2007), br. 1; str. 46.

drugog lica, ludila. Drugim riječima, nećemo se toliko baviti slikom brutalnog prirodnog stanja, nego onim što je uzrokovalo da do takve slike dođe, a to je ljudska narav.

Na sličnoj liniji razmišljanja je i poznati britanski politički filozof Michael Oakeshott, koji se odmaknuo od krutog mehanicističkog shvaćanja Hobbesove filozofije i priklonio struji koja naglašava ulogu kontingencije u njegovoj znanstvenoj metodi. Oakeshott ne vidi Hobbesa samo kao znanstvenog sistematičara koji je pravila geometrijske metode slijepo primijenio na odnose *inter homines*, nego tvrdi da mehanicistički elementi, zbog kojih je cijela Hobbesova političko-filozofska misao postala materijalistički obojena, predstavljaju tek jedan od mogućih aspekata na koji možemo promatrati Hobbesov sustav. Oakeshott naime smatra da Hobbes nije konzekventno deducirao znanost o čovjeku iz njegove prirodne filozofije. Ovdje valja istaknuti da Hobbes na nekoliko mjesta, primjerice u predgovoru *Levijatanu* ili u predgovoru *De Cive*, također napominje da se spoznaja čovjeka o njegovoj prirodi može steći i introspekcijom. Stoga Oakeshott svoju analizu započinje pozivajući se na Hobbesa: „Priroda čovjeka nevolja je čovječanstva. Znanje o ovoj prirodi treba se steći introspekcijom; svaki čovjek iščitava sebe kako bi u sebi razabrao čovječanstvo. Građanska filozofija počinje s tom vrstom znanja o prirodi čovjeka“.[173] Oakeshott se, dakle, slaže s tezom da je čovjek mehanizam, no taj se mehanizam može promatrati na različitim razinama apstrakcije, pri čemu odabrati jednu razinu ne znači poreći mogućnost postojanja ostalih razina.

Prema tome, uobičajeno shvaćanje problematične ljudske naravi kod Hobbesa, kao puke primjene njegove rezolutivno-kompozitivne metode na znanost o čovjeku, iz čega proizlazi da je čovjek „stroj“ koji se napaja konfliktima u prirodnom stanju, nije u potpunosti točno i na temelju takve analize se ne može tumačiti Hobbesova politička filozofija. Pa zar sam Hobbes ne navodi da konfliktna slika prirodnog stanja ne proizlazi samo iz sebične i zle ljudske naravi, nego također i iz vjerskih razmirica, političkih uvjerenja, jezičnih nesuglasica?! Naime, ljudska se priroda ne može promatrati samo kao mehanizam uzroka i posljedica čije bi dovršenje i legitimaciju predstavljalo stvaranje država. Iz ovoga proizlazi paradoks Hobbesove političke doktrine, jer ako se ljudska narav ne može deducirati iz geometrijske metode, kao što tvrdi Oakeshott, te ako *narav* shvaćena kao čovjekova esencija izmiče čovjeku kao razumskom biću, budući da znanje o biti neke stvari nadilazi mogućnosti ljudske spoznaje, onda ni Hobbesova znanost o politici ne može biti utemeljena na ljudskoj naravi kao pukom zbroju grubih prirodih sila. Međutim, Hobbesova logika je konfuzna jer

[173] Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianopolis, 2000., str. 30.

kod njega antropologija ipak prethodi politologiji, pa stoga postoji opasnost da upadnemo u Hobbesovu zamku.

Upravo iz tog razloga autorica ovog rada smatra da je potrebno vratiti se na početak polazišta Hobbesove političke znanosti jer su od tamo krenule sve kontroverze vezane za njegovu antropološku misao. Naime, u Hobbesovoj antropologiji prijepornu točku predstavlja prethodno opisano determinističko stajalište prema kojemu je ljudska narav nepromjenljiva i na temelju kojega je onda Hobbes sagradio svoj model države. No, fenomeni melankolije i ludila ukazuju da unatoč tome što se radi o dispozicijama naravi, kao takvi oni su podsjetnik da se ljudska narav ne bi trebala promatrati u svojoj partikularnosti, poput primjerice doktrine „prazne ploče", nego pod vidikom nedovršenosti i usavršivosti iz kojega onda proizlaze beskonačne mogućnosti čovjekove samoaktualizacije. Prema tome, svrha čovjekovog života nije da „izliječi" svoju prirodu, kao što je smatrao Hobbes, nego da ju nadiđe.[174]

Koliko god paradoksalno zvučalo, ali tog principa je i sam Hobbes bio svjestan, što uostalom potvrđuje i stvaranje društvenog ugovora. Naime, da bi se među „ljudima-vukovima" u prirodnom stanju postigao dogovor i prevladalo to brutalno stanje, potrebno je da se uključe mehanizmi koji nadilaze mehaničko-fizikalne postavke ljudske prirode jer bi u suprotnom perpetuirajuće nasilje moglo dovesti do istrebljenja ljudskog roda i nikakav dogovor ne bi bio moguć. Drugim riječima, potrebno je narav čovjeka okrenuti protiv nje same, što znači da je potrebna promjena na ontološkoj razini. Prema tome, ovo je dokaz da je ljudska priroda ipak nadnaravna i da može transcendirati fizikalnu zbilju, zbog čega sa sigurnošću možemo tvrditi kako Hobbes u prirodnom stanju nije pokazao pravu sliku ljudske prirode. Naime, prava se čovjekova priroda ne otkriva u prirodnom stanju, nego apstrahirajući od njega. Nemoguće je da Hobbes nije bio svjestan ovog principa, budući da Hobbesova znanost o politici ne polazi od prirodnog stanja, kao što bi bilo za očekivati s obzirom na logiku strukture izlaganja njegovog *Elements of philosophy* (prirodno stanje – društveni ugovor – građansko stanje), nego od opisa čovjekove prirode. Stoga je ova teza, s jedne strane, dokaz proturječnosti u Hobbesovom poimanju ljudske naravi, dok je s druge strane, dokaz da je Hobbesovo prirodno stanje samo hipotetičko stanje čovjeka pod pretpostavkom nepostojanja političke vlasti. Hobbes je ovakvim proturječjima i nedosljednostima na liniji

[174] Pitanje nadilaženja vlastite prirode u ontološkom smislu uključuje prelazak iz fizičkog u metafizički red. Tako je primjerice već Grgur Nisenski zaključio da ono što karakterizira bitak je upravo taj „kvantni skok" ili pomak iz ničega prema bitku te da to gibanje ostaje uvijek kao konstitutivni element bitka. Taj prijelaz iz *biti* u *biti više* predstavlja temeljno načelo svakog unutarnjeg reda, odnosno svake naravi. Drugim riječima, pojam naravi kod čovjeka ulazi u poja reda i označava napredak u čovjekovoj unutarnjoj strukturi da ne *ostanemo ono što nismo*, već da *postanemo ono što jesmo*. Usp., Daniélou, J., „Opstoji li jedna ljudska narav*", Bogoslovska smotra* 40 (1970), br. 4; str. 306-307.

argumentacije otvorio, svjesno ili nesvjesno, niše u kojima su mnogi teoretičari, uključujući i autoricu ovoga rada, pronašli inspiraciju za nastavak istraživanja Hobbesovog antropološko-filozofskog projekta, a koji zapravo tematizira ultimativno filozofsko pitanje – što nam je potrebno da bismo se odredili kao ljudska bića u političkoj zajednici.

Pokazali smo u prijašnjoj tematskoj cjelini da su melankolija i ludilo pojavni oblici fragmentiranosti ljudske prirode, koji, iako ukazuju na duševni rascjep i na nešto intrinzično anti-političko, mogu također ukazivati i na mogućnost prelaska „horizonta događaja" naše biološke, animalno-racionalne uvjetovanosti. Melankolija i ludilo su dakle lice i naličje istog stanja uma, odnosno stanja duševne i moralne podijeljenosti u kojem su se niske strasti i intelektualna moć udružile u namjeri da razore čovjekov metafizički integritet, a upravo taj model ponašanja leži u temelju Hobbesovog *homo lupusa* čiji ćemo psihološki profil ovdje prikazati.

Hobbes je, dakle, u ljudskoj prirodi zanijekao svaku supstancijalnost, tvrdeći da je ljudska priroda tek kriterij prema kojemu se mogu definirati vrijednosni i moralni principi te oblikovati razni modeli društva. Hobbes je, na žalost, u svom učenju odlučio prikazati pesimističnu varijantu ljudske prirode iz koje je onda proistekla tragična slika prirodnog stanja. Steven Pinker, čuveni kognitivni znanstvenik s Harvarda, u svojoj knjizi *Prazna ploča*[175] u kojoj problematizira opasnosti negiranja postojanja ljudske prirode, između ostaloga raspravlja o vezama između znanosti o ljudskoj prirodi i znanosti o politici te zaključuje kako u tradiciji tih dviju znanstvenih disciplina postoji tragična vizija ljudske prirode i utopijska vizija ljudske prirode. Tragična se vizija povezuje s Hobbesom, Burkeom, Smithom, Friedmanom, Popperom i Berlinom, dok se utopijska vizija povezuje s Rousseauom, Godwinom te Ronaldom Dworkinom. Pinker smatra da u tragičnoj viziji ljudske prirode, ona ostaje nepromijenjena, dok su ljudi urođeno ograničeni u znanju, mudrosti i vrlinama. Pinker tu tezu argumentira na sljedeći način:

> „U tragičnoj viziji naši moralni osjećaji, ma koliko bili dobronamjerni, počivaju na temelju sebičnosti. Ta sebičnost nije okrutnost ili agresivnost psihopata, nego briga za vlastiti dobrobit koja je do te mjere dio nas samih da je rijetko uopće i primjećujemo i samo bismo gubili vrijeme kada bismo se na nju žalili ili ju nastojali izbrisati".[176]

---

[175] „Prazna ploča" je slobodan prijevod srednjovjekovnog latinskog termina *tabula rasa* što znači „izgrebena ploča". Termin se službeno pripisuje Johnu Locku, iako je on koristio metaforu „bijeli papir", no riječ je o doktrini koja kaže da ljudski um nema nikakvu inherentnu strukturu, već da po njemu mogu po izboru iskustvo pisati društvo ili mi sami. Ta doktrina zapravo smatra da ljudska priroda ne postoji, kao što ne postoje nikakve urođene ideje. Usp. Pinker, S., *Prazna ploča: moderno poricanje ljudske prirode*, Algoritam, Zagreb, 2007., str. 21-23.

[176] Ibid., str. 361.

Da bismo razumjeli na koji su način posljedice te tragične slike ljudske prirode vidljive u političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa, trebamo podjednaku pažnju pokloniti analizi ljudske naravi. Zato ćemo u idućem poglavlju najprije utvrditi koje to karakteristike *homo sapiensa* predstavljaju duhovno-biološki amalgam kojega nazivamo „ljudska narav“, da bismo potom mogli raspravljati o ljudskoj naravi kako ju je shvaćao Thomas Hobbes.

4.1. Ljudska narav i pitanje njezine uzvišenosti

Ovo ćemo poglavlje započeti zanimljivim pitanjem Jeana Daniéloua iz istoimenog članka naziva *Opstoji li jedna ljudska narav?* Kako i sam autor članka kaže, govor o ljudskoj naravi podrazumijeva određenu kontekstualizaciju, bilo da taj kontekst obuhvaća teološku ili filozofsku dimenziju, bilo da obuhvaća područje sociologije, politike i kulture ili da jednostavno zadire u povijesnost.[177] Budući da se u svakoj od navedenih sfera susrećemo s predodžbama o ljudskoj naravi, javlja se problem u normiranju pojma ljudske naravi, s obzirom na to da se te predodžbe često zasnivaju na pučkim teorijama, arhaičnim biološkim verzijama ili su proizvod ideoloških manipulacija. Naime, upravo ideje o ljudskoj prirodi određuju epistemološke statuse raznih znanstvenih disciplina, uzročnik su složenih društvenih kontroverzija te sudjeluju u kreiranju javnih politika. Stoga je sasvim opravdano pitanje s početka poglavlja - *opstoji li jedna ljudska narav?*

Osim što dakle postoje prijepori oko toga postoji li uopće ljudska narav ili ne postoji, zatim ako već postoji, postoji li jedna ljudska narav ili ih je više, javilo se i pitanje semantičkog određenja pojmova „naravi“ i „prirode“. Iako autorica u ovome radu nije htjela inzistirati na razlikovanju izraza „ljudska narav“ i „ljudska priroda“, već ih je koristila kao istoznačnice, povijesno-filozofska tradicija ipak upozorava na neke značajne razlike između pojmova „narav“ i „priroda“. Budući da nam okviri zadane teme ne dopuštaju da zalazimo dublje u povijest filozofije kako bismo pobliže odredili njihovo izvorno značenje, sažeto ćemo se nadovezati na tumačenje Tome Vereša koji smatra da se u povijesti filozofije mogu razlikovati tri glavna razdoblja razumijevanja naravi: antičko, srednjovjekovno-kršćansko te novovjekovno.[178] Tako se primjerice u počecima filozofije narav poistovjećivala s bitkom, odnosno sa ukupnim totalitetom zbilje. Kod Aristotela narav se javlja kao dio bitka. Iz tog razloga fizika, tj. naravna filozofija nije istovjetna s metafizikom, tj. ontologijom. U

[177] Usp. Daniélou, J., *Opstoji li jedna ljudska narav?*, str. 301.
[178] Usp. Vereš, T., „Napomene uz pojmove 'naravi' i 'prirode' u povijesti filozofije“, *Obnovljeni život* 46 (1991), br. 5; str. 417.

srednjovjekovnoj slici narav se smatra težnjom za njezinim ontološkim dovršenjem kroz nadnarav. Naime, prema kršćanskom shvaćanju ljudska narav nije sposobna da sama oživotvori svoje dovršenje, već je narav konstitutivni princip od kojega se uvijek može poći dalje. Vereš stoga zaključuje da „iz toga neprestanog nadmašivanja dostignutoga vidimo da čovjek u krajnjoj liniji teži za Nedostiživim, Neostvarivim, Neosvojivim, tj. do nečega što potpuno nadilazi njegove moći“.[179] U novovjekovlju se pojam naravi oštro razdvaja od čovjeka kao samosvjesnog subjekta te mu se narav suprotstavlja. Narav stoga više nije supstancijalni princip koji određuje čovjekov bitak, već narav postaje „priroda“ koja se mora ukrotiti, oplemeniti i nad kojom čovjek treba ovladati. Prema Verešu u toj viziji „priroda gubi svoju ontičku samobitnost i dinamičku izvornost te postaje čovjekov 'rob' i 'posjed' s kojim se može raditi što se hoće, što drugim riječima znači da se priroda pretvara u stroj kojemu je cilj zadovoljavanje čovjekovih potreba“.[180]

Vidjeli smo iz prethodne analize kako se pojam ljudske naravi tijekom povijesti mijenjao i kakve je posljedice ta promjena ostavila na shvaćanje čovjeka kao nositelja kvaliteta te naravi. Potrebno je sada razmotriti opće određenje pojma „ljudska priroda“. Prema definiciji *Cambridge Dictionarya of Philosophy*:

> „Ljudska narav podrazumijeva skupinu kvaliteta koje pripadaju isključivo ljudskim bićima i prema kojima se ljudska bića definiraju. No, činjenica da su svi ljudi dvonožna, bespernata bića još uvijek ne objašnjava značaj ljudskih moralnih i društvenih karakteristika. Stoga je čovjek *animal rationale*, a elementi tog posebnog statusa ga čine supstancijalno drugačijim od životinja i anđela“.[181]

Iz ove, doduše reducirane, definicije ljudske naravi još uvijek ne proizlazi što je to što čini istinsku bit čovjeka. Ono što nam enciklopedijsko određenje pokušava reći, zapravo je klasično tumačenje izraza *animal rationale*. Drugim riječima, čovjek se sastoji od materijalnog supstrata, koji je zajednički njemu i ostalim životinjama i od duhovnog supstrata koji čovjeka čini neizmjerno „posebnom životinjom“.[182] Taj element posebnosti pokriva čovjekovu razumsku sferu, a otkriva se u fenomenima čovjekovih vlastitosti. Stoga je razumijevanje geneze pojma ljudske naravi važno ne samo kako bi se utvrdile fenotipske odrednice čovjeka, nego i za shvaćanje čovjekovih vlastitosti koje ga određuju kao duhovno

[179] Vereš, T., *Napomene uz pojmove 'naravi' i 'prirode' u povijesti filozofije*, str. 425.
[180] Ibid., str. 429.
[181] *Human nature* u: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, str. 398.
[182] Usp. Šestak, I., *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2011., str. 87.

biće, a koje će, na žalost, u Hobbesovom prirodnom stanju postati glavnim izvorom ljudske patnje. Podsjetimo se samo na Hobbesov predgovor u *De Cive* ili *Levijatanu* u kojem on kaže da je čovjekova priroda nevolja čovječanstva.

Vlastitosti čovjeka koje slijede iz njegove naravi i čine ga najuzvišenijim zemaljskim bićem odnose se na: upotrebu jezika, društvenost i političnost, znanost, kulturu, umjetnost, rad i tehniku, igru, zabavu, moralnost i religioznost.[183] Ako se dakle složimo s tvrdnjom isusovca i profesora antropologije Ivana Šestaka, da se u tim vlastitostima odražava čovjekova naročitost u cjelini kozmosa i da one upućuju na čovjekovu duhovnu dimenziju, onda moramo primijetiti da je Hobbes vješto iskoristio te specifične čovjekove oznake kako bi prikazao gorko-sladak proces definiranja samih sebe kroz sukobe s „posebnostima" drugih ljudi. Jer za svakoga tko malo brižnije prouči *Levijatan*, shvatit će da je zapravo cijelo to djelo Hobbesova potraga za pitanjem *tko je čovjek – životinja ili slika Božja?*

S druge strane spektra, promotrimo što o ljudskoj naravi kaže otac moderne sociobiologije, harvardski profesor emeritus Edward O. Wilson. Wilson smatra da

> „Ljudska priroda doista postoji, a čine je sposobnost za učenje i skup sklonosti – potencijali koje vrlo općenito nazivamo nagonima. Oni su se razvijali milijunima godina, još otkad su ljudi bili paleolitski lovci-sakupljači. Kao posljedica toga, ljudski nagoni još uvijek nose arhaični pečat biološkog nasljeđa vrste. Ljudsku prirodu stoga možemo razumjeti samo uz pomoć znanstvene metode".[184]

Ovakvo određenje ljudske prirode tipičan je primjer naturalističkog pristupa ljudskoj naravi koji objašnjava čovjekovo društveno ponašanje kao izraz potreba i nagona ljudskog organizma koji su u ljudsku prirodu ugrađeni biološkom evolucijom.[185] Drugim riječima, sociobiologija tvrdi da je ljudsko društvo samo zbroj pojedinačnog ljudskog ponašanja i sklonosti pojedinaca od kojih je to društvo sačinjeno. Prema sociobiološkoj paradigmi biološka načela koja vrijede za životinje, trebale bi se primjenjivati i na društvene znanosti. Što to konkretno znači za ljudsku prirodu? Razlike između ovog naturalističkog pristupa i

---

[183] Šestak, I., *Prilozi filozofiji o čovjeku*, str. 115.
[184] Wilson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2007., str. 7-8.
[185] Evolucijsku psihologiju, odnosno sociobiologiju od početka njezinih nastanaka prate kontroverze. Kako je i u tekstu istaknuto, Edward O. Wilson je 1975. godine izdao knjigu *Sociobiologija. Jedna nova sinteza* koja je obuhvatila neodarvinističke i populacijsko-biološke spoznaje te spoznaje iz strukturalističke i negenetičke sociologije, s ciljem da postane deskriptivna i normativna znanost na temelju koje bi se objašnjavalo ljudsko ponašanje. Osim determinističkih i redukcionističkih koncepata koji se iz ove doktrine mogu iščitati, čini se da je najviše bure ipak podigla Wilsonova izjava kako je napokon došlo vrijeme da se moral privremeno uzme iz ruku filozofa i da se biologizira. Usp. Polšek, Darko, „Sociobiologija kao deskriptivna i normativna znanost", u: *Evolucija društvenosti* (ur. Josip Hrgović, Darko Polšek), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 11-24.

prethodnog metafizičkog, vidljive su na nekoliko razina, no mi ćemo se ovdje usredotočiti samo na neke od njih. Tako primjerice, metafizički koncept navodi čovjekove vlastitosti da bi ga odredio kao duhovno biće, dok Edward Wilson kao vlastitosti ljudske prirode navodi sljedeće: nasljednost, razvoj, emergenciju, agresivnost, seksualnost, altruizam, religiju i nadu. Nadalje, sociobiološka paradigma, čije je mnoge ideje usvojio i genetičar Richard Dawkins, utemeljena je na spoznaji da se organizmi nisu razvili kako bi pridonijeli boljitku svoje vrste, nego ih je prirodna selekcija formirala na način da brane svoje sebične interese. Ova postavka se dijametralno kosi s teleološkom slikom ljudske naravi iz klasičnog koncepta. Treća stvar koja je problematična tiče se povezanosti morala i ljudske prirode. Naime, iako naturalističke koncepcije moral stavljaju izvan okvira ljudske prirode, sociobilogija je uspjela pronaći evolucijske temelje altruizma, pokazavši da je osjećaj za pravdu usađen u ljudski um te da moral ne treba biti suprotstavljen ljudskoj prirodi.[186]

Postavlja se stoga pitanje čini li to od morala biološku ili kulturnu pojavu? Naime, činjenica jest da su ljudske zajednice ujedno i moralne zajednice, što znači da se moralni život može odvijati samo *inter homines*. Međutim, poznati biolog Frans De Waal smatra kako altruizam nije rezerviran samo za ljudsku vrstu, već da je pomaganje drugima pod cijenu opasnosti vlastitog života raširenо i kod životinja. De Waal također tvrdi da se razvoj ljudskog morala kreće od društvenog prema osobnom, tj. od nečije brige za svoj položaj u skupini pa do vlastite savjesti.[187] S tim u vezi valjalo bi postaviti pitanje je li moguće da ljudi postignu viši stupanj civiliziranosti, a da pritom ne postanu istinski moralni, no to je tema za neku drugu raspravu. Polemizirajući o biologizaciji morala De Waal problem sociobiologije vidi u tome što

> „ (…) sociobiologiju zanimaju isključivo učinci ponašanja. U takvom se okviru vrijednosno ne razlikuju namjeravani i nenamjeravani rezultat, ponašanje koje služi sebi i ono koje služi drugima, ono što kažemo i ono što mislimo. Stoga, prema riječima Williama Hamiltona: 'životinju u našoj prirodi ne treba smatrati sposobnim čuvarom vrijednosti civiliziranog čovjeka'".[188]

Ovim citatom namjeravamo završiti poglavlje o obrascima kojima se uglavnom opisuje ljudska priroda. Prikazali smo tradicionalni model, koji polazi od univerzalnosti ljudske naravi, prema kojemu narav predstavlja unutarnje počelo čovjeka kao razumskog bića,

---

[186] Usp. Wilson, E. O., *O ljudskoj prirodi*, str. 143-158.
[187] Usp. De Waal, F., „Darvinističke dileme", u: *Evolucija društvenosti* (ur. Josip Hrgović, Darko Polšek), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 43.
[188] Ibid., str. 49.

a manifestira se kroz vlastitosti kao pokazatelje čovjekove duhovne dimenzije. S druge strane smo predstavili koncept novijeg datuma prema kojemu je čovjekova priroda standard za ljudsko djelovanje, no u isto vrijeme ona predstavlja i njegovo ograničenje. To ograničenje može biti uvjetovano biološkim determinizmom ili jednostavno sljepilom prirodne selekcije. Najveće razlike između ova dva modela vidljive su na području morala. Tradicionalni koncept smatra da je etičnost urođena i da je posredovana ljudskom savješću te da čovjek posjeduje vrijednosni sustav zbog kojega mora zauzeti stav i preuzeti odgovornost za svoje postupke. S druge strane, gencentrična sociobiologija smatra da je čovjek u svom djelovanju prepušten „silama biologije" koje nagonski upravljaju njegovim životom, stoga ako se postupci pripišu djelovanju našeg mozga, gena ili evoluciji, onda je biologija sudbina i svi smo bez krivnje.

Ova distinkcija je izuzetno važna za naše iduće poglavlje u kojemu ćemo raspravljati o Hobbesovom pogledu na ljudsku prirodu, budući da su njegovi stavovi u pogledu ljudske naravi jako slični sociobiološkim modelima. Štoviše, slika ljudske urođene pokvarenosti i čovjekove borbe da ju pobijedi, dolazi iz kalvinističkog svijeta, a temelj joj je doktrina o istočnome grijehu. Neki autori su prema tome zaključili da je Hobbes zapravo bio kalvinistički sociobiolog ili je ta teza odviše smiona?! Čini se da je De Waal dobro zaključio kad je rekao da svaka rasprava o ljudskoj prirodi uključuje ne samo biološke teorije, nego konvergenciju vjerskih, psihoanalitičkih i evolucijskih razmišljanja, prema kojima je ljudski moralni život krajnje podvojen. „Mi lebdimo negdje između neba i zemlje – urođenom smislu za etiku i duboko ukorijenjenom egoizmu",[189] kaže De Waal.

4.2. Hobbesovo poimanje ljudske naravi i melankolija kao uvjet njezine dihotomije

Poglavlje ćemo započeti Shakespeareovim sonetom broj 121: „Svi su ljudi zli i kraljuju u zloći".[190] Taj zloslutni stih gotovo paradigmatski označava smjer u kojem obično kreće rasprava o ljudskoj prirodi kod Hobbesa. Uobičajeno je tumačenje izraženo u formuli *homo homini lupus*, što u osnovi znači da je čovjek nagonsko, neobuzdano, nedruštveno biće usmjereno isključivo na svoje samoodržanje, koje kao temeljni princip čovjekovog političkog života dobiva svoju potpunu afirmaciju u institutu prirodnog prava. Nadovezujući se kritički na antičku i srednjovjekovnu tradiciju, Hobbes je smatrao da se svrha i predmet političkoga života treba određivati s obzirom na ljudsku prirodu. A ljudska priroda će postaviti kriterije

[189] De Waal, F., *Darvinističke dileme*, str. 51.
[190] *Shakespeare's Sonnets* (ed. Stephen Booth), Yale University Press, New Haven and London, 1978., str. 104.

koji su presudni za političku filozofiju. Budući da je mjerila za politiku Hobbes izveo putem teorije prirodnoga stanja, a kako je prirodno stanje izvedeno iz čovjekovih strasti, iz toga slijedi da će nam znanje o ljudskim nagnućima reći kakvu vrstu političkog poretka treba zasnovati. Hobbes se bavio takvim društvenim poretkom koji je prema njegovom shvaćanju bio zasnovan na najsnažnijem čovjekovom nagonu, a to je strah od nasilne smrti. Stoga, ako je strah od nasilne smrti zaista najjača sila u čovjeku, onda bi bilo normalno za očekivati da će taj društveni poredak proizaći iz ljudske potrebe kao prirodni poredak. Međutim, Strauss tvrdi da je Hobbes pretpostavljao kako „pravedan društveni poredak obično ne nastaje zato što je po prirodi nužan, jer ga ljudi i ne poznaju. 'Nevidljiva ruka' ostaje bez djelovanja, ako joj ne pomaže *Levijatan*, ili ako vam se tako sviđa, *Bogatstvo Nacija*“.[191] Drugim riječima, Strauss smatra kako postoji očiti raskorak između Hobbesove teorijske i praktične filozofije, a te razlike najbolje dolaze do izražaja u koncepciji poimanja ljudske prirode. Hobbes je zastupao mišljenje da je čovjek, unatoč svojoj racionalnosti, nemoćan u odnosu na nagone, ali je također smatrao da razum ima mogućnost postati nadmoćan ako se udruži sa čovjekovim najjačim nagonom. Strauss stoga dobro poentira kad kaže da čovjek može stvoriti uvjete za ostvarivanje pravednog društvenog poretka upravo zato što je čovjek, za razliku od životinje, u stanju pokoriti ljudsku prirodu shvaćajući mehanizam nagona i strasti te ovladavajući njima.[192]

Nadalje, upotrijebivši koncept prirodnog prava, a to je sloboda da se čini ili da se suzdržava od činjenja svega onoga što održava ljudski život, Hobbes je u političkoj znanosti zacrtao smjer prema kojemu su sve društvene i političke dužnosti i obveze podređene individualnom pravu na samoodržanje. Kakve je posljedice takav postupak ostavio na poimanje ljudske naravi i pitanje njezine prirodne društvenosti, najbolje se vidi iz promišljanja Lea Straussa koji kaže:

> „Jer, prava pojedinaca izvode se iz najsnažnijih sebičnih osjećaja i želja ljudi, želje za ugodnim življenjem i, najsnažnije od svih, jer posrijedi je strah od onog najgorega, strah od nasilne smrti, osjećaja koji leži u temelju prava na samoodržanje. Budući da prava podupiru osjećaji, u izvjesnom se smislu mogu sama provoditi. Kada se uzdrma vjera u temelje tradicionalnih učenja o moralnoj uzdržanosti i prijeziru prema sebičnosti, otvoren je put za novu legitimaciju ili posvećenje ljudske sebičnosti“.[193]

---

[191] Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 174.
[192] Ibid., str. 168.
[193] *Povijest političke filozofije* (ur. Leo Strauss, Joseph Cropsey), Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2006., str. 283.

Iz takvog, dakle, shvaćanja ljudske prirode proizlaze višestruke implikacije za Hobbesovu političku filozofiju, čije ćemo posljedice, ali i mogućnost novih interpretacija predstaviti u sljedećoj analizi. Naime, prethodno navedena Straussova primjedba otvara problem utemeljenja stabilnog i pravednog društva koje počiva na korisnosti, a ne na solidarnosti. Upravo je na tom problemu britanski politički mislilac John Gray izgradio svoju političku koncepciju *modus vivendi* (način života), evocirajući Hobbesov politički ideal – mogućnost ostvarenja mira i sigurnosti među načinima života koji su u trajnom sukobu.[194]

4.3. Epistemološko određenje statusa *homo homini lupus*

Jedan od načina na koji se može tumačiti antropološko polazište Hobbesove političke znanosti je u svjetlu dominirajućeg ili psihološkog egoizma. To znači da se egoizam kod Hobbesa uzima kao temeljna karakteristika ljudske prirode i važan faktor prirodne uvjetovanosti, koji potom određuje motivacijsku strukturu i ponašanje pojedinca. „Psihološki egoizam stoga predstavlja početnu točku Hobbesove analize pojmova moći, koristi i interesa, a neodvojiv od toga je i pojam sukoba“,[195] smatra Sadžakov. Pojasnimo, stajalište psihološkog egoizma se formulira kao zahtjev koji kaže da čovjek treba djelovati na način da promiče svoje vlastite interese, bez respektiranja potreba i želja ostalih ljudi. Iako Hobbes nije smatrao da su prirodne sklonosti ili želje racionalne,[196] ipak je držao da racionalnost prirodno pretpostavlja želje. Navodimo taj podatak jer je on važan za pravilno razumijevanje problema egoizma kod Hobbesa. Hobbes je naime imao takav stav zato jer je smatrao da ako bi želje bile samo rezultat obrazovanja, a čovjek se moralu i društvenosti uči isključivo putem naobrazbe, onda one ne bi mogle vrijediti općenito.[197]

---

[194] Politolog Hrvoje Cvijanović raspravlja o koncepciji suživota u pluralističkom globalnom društvu te se referira na Johna Graya koji je nastojao sintagmom *modus vivendi* dokučiti rješenje za suvremena društva koja su obilježena vrijednosno-pluralističkim sukobima. Gray slijedi tradicionalnu interpretaciju Hobbesa i zaključuje kako je hobesijanska potraga za načinom života (*modus vivendi*), dohvatljivim i obnovljivim kroz dijalog, retoriku, cijenkanje, silu te sve instrumente političkog umijeća, za nas povijesna sudbina. Stoga Cvijanović tvrdi da Gray, na tragu postliberalnog društvenog poretka, nastoji revidirati Hobbesovu premisu kako ljudi u političkoj zajednici ne traže ni sreću, ni slobodu, ni pravednost, nego iznad i prije svega, sigurnost. Cvijanović, H., „*Modus vivendi:* koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu“, *Politička misao* 43 (2006), br. 3; str. 41.

[195] Sadžakov, S., *Egoizam*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2013., str. 63.

[196] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XI, 1-2.

[197] Bernard Gert stoga zaključuje da Hobbesovo mišljenje o racionalnom ponašanju slabo nalikuje psihološkom egoizmu. Ono što je on zastupao bilo bi, rekli bismo, *racionalni egoizam* – jedina racionalnost koja zahtijeva strasti (želje) odnosi se na one želje koje se tiču osobne dugoročne koristi, prvenstvo nečijeg samoodržanja. Emocije inisu same po sebi iracionalne, no one postaje iracionalne kada se suprotstave razumu, odnosno ono što može izgledati kao nužnost da se zadovolje racionalno potrebne želje. Gert, B., „Hobbes's psychology“, u: *The Cambridge Companion to Hobbes* (ed. Tom Sorell), Cambridge University Press, Cambridge, 1996., str. 169.

Nadalje, Hobbes također nije smatrao da je žrtvovanje za druge primjer iracionalnog ponašanja, čak suprotno, on je pretpostavljao da djela milosrđa zajedno sa pravednošću obuhvaćaju sve vrline, ali je ipak zastupao mišljenje da postoje granice racionalnog altruizma i da je ta granica žrtvovanje vlastitog života.

No, čak i da je Hobbes smatrao kako se svi ljudi uvijek ponašaju racionalno, psihološki egoizam ni tada ne bi proizlazio iz njegovog zahtjeva, zato što Hobbesov racionalni egoizam isključuje jedino djelovanje koje je u suprotnosti s nečijim dugoročnim interesima, a to se prvenstveno odnosi na načelo samoodržanja. Ali naravno, Hobbes nije držao da se ljudi uvijek ponašaju racionalno te je stoga u prvi plan istaknuo moć čovjekovih iracionalnih želja i nagona.[198] Prema tome, definicija volje kakvu su iznijeli skolastičari, nije racionalna težnja prema dobru, jer da je tako, onda ne bi mogao postojati voljni čin koji je suprotan razumu, smatra Hobbes. U tom kontekstu on izjavljuje:

> „Što god bilo predmetom nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva dobro, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva zlom. Naime, te riječi dobro i zlo koriste se uvijek u odnosu prema osobi koja ih koristi. Nema ničeg što je naprosto i apsolutno takvo niti pak postoji ikakvo opće pravilo za dobro i loše koje bi se moglo uzeti iz prirode samih predmeta, već samo iz osobe čovjeka (tamo gdje ne postoji država)“.[199]

Iz ovog prikaza moralnog relativizma jasno proizlazi da su za Hobbesa ljudi motivirani i vođeni emocijama, a ne razumom. Ako se dakle formula *homo homini lupus* shvati pod pretpostavkom psihološkog egoizma, koja implicira urođenu sebičnost ljudske prirode kao neku vrstu mehaničke sile koja pokreće čovjeka, onda i prikaz prirodnog stanja neće podrazumijevati idilične društvene odnose, nego atmosferu međusobne netrpeljivosti u kojoj svatko u svakome vidi potencijalnu opasnost, ali i mogućnost za realizaciju osobnih oportunističkih ambicija.[200]

---

[198] Usp. Hobbes, T., *De Cive*, III, 32.
[199] Hobbes, T., *Levijatan*, VI, 7.
[200]Dok primjerice autori poput Sadžakova i Neuendorffa smatraju da se Hobbesova politička doktrina veže prvenstveno za opravdanje principa egoizma, autori kao što je Bernard Gert snažno se suprotstavljaju tendencijama prema kojima je Hobbesov prikaz ljudske prirode egoističan i priklanjaju tezi da je ipak riječ o tzv. „tautološkom egoizmu“, koji prije svega upućuje na pesimističnu sliku ljudske prirode. Gert pokušava dokazati da u Hobbesovom slučaju postoje jake naznake koje ukazuju na ne-predominantno egoistično ponašanje čovjeka, a upravo je takvu sliku ljudske prirode Hobbes prikazao u *De Homine*. Stoga Gert u *Uvodu De Homine* kaže: „Ne poričem da je Hobbes imao negativno i slabo mišljenje o ljudskoj naravi, ali poričem da je imao egoistično mišljenje“. Usp. Hobbes, T., *De Homine*, str. 5. i Neuendorff, H., *Pojam interesa: studija o teorijama društva Hobbesa, Smitha i Marxa*, Politička misao, Zagreb, 1991., str. 52-53.

Međutim, platforma *homo homini lupus* se može shvatiti i na drugačiji način, pod pretpostavkom radikalnog individualizma, koja upućuje na samotnjaštvo (ne usamljenost!) u ontološkom smislu, kao konstitutivni element ljudskog postojanja. Razumijevanje ljudske prirode kod Hobbesa prema ovom modelu, povlači za sobom pitanje etičkog subjektivizma i pitanje mogućnosti ostvarenja čovjekove istinske društvenosti.

U svojoj poznatoj knjizi *O zlu*, Hannah Arendt je čitavo treće poglavlje posvetila problemu samoće i samotnjaštva. Arendt samoću naziva *modusom egzistencije* koji je prisutan u nečujnom dijalogu između individue i njezine singularnosti. Samoća je drugačiji način da čovjek bude sam sa sobom i razlikuje se od usamljenosti i izolacije, smatra Arendt.[201] Za razliku od usamljenosti koja pretpostavlja neku vrstu ontološke jednine, samoća znači unutrašnju podvojenost u kojoj čovjek može sam sebi postavljati pitanja i na njih odgovarati. Stoga, u tom slučaju *ja* i moje sebstvo postaju dvije osobe, čiji se kontinuitet prekida samo onda kada stupamo u razgovor s nekom drugom osobom. Međutim, Hannah Arendt spominje još jednu vrstu samoće koja je specifična za područje društvenog i političkog života, a riječ je o izolaciji. Arendt naglašava da izolacija predstavlja takvu vrstu samoće koja se pojavljuje kada čovjek nije niti u društvu sa samim sobom, niti u društvu s drugima, nego je zaokupljen stvarima koje se događaju u svijetu.[202] U takvoj se vrsti osamljenosti aktualizira ljudska singularnost čiji obrisi nevjerojatno podsjećaju na pretpovijest političnosti u Hobbesovom prirodnom stanju. S tim u vezi Arendt zaključuje:

> „Izolacija se može pojavljivati i kao negativni fenomen: drugi s kojima dijelim neku zajedničku brigu za svijet mogu me napustiti. To se u političkom životu često događa – to je prinudna dokolica čovjeka koji je i sam građanin, ali je izgubio kontakt sa svojim sugrađanima. Stoga se izolacija, u ovom drugom negativnom smislu, može podnijeti samo ako se transformira u samoću (...) “.[203]

Osim toga, na Hobbesov solipsizam ukazuje i Michael Oakeshott koji kaže da kad kod Hobbesa govorimo o ljudskoj prirodi, mi zapravo promatramo narav samotnjaka (*solitary man*). Problem takvog čovjeka je u tome što on nije usamljen jer mu nedostaje društvo drugih ljudi, nego se on povlači u izoliranost i samoću upravo zbog toga što mu drugi ljudi predstavljaju zapreke u ostvarivanju njegove sreće. Oakeshott stoga zaključuje:

---

[201] Arendt, H., *O zlu*, Naklada Breza, Zagreb, 2006., str. 63.
[202] Ibid., str. 64.
[203] Ibid., str. 65.

„Postojanje drugih poput njega i nemogućnost izbjegavanja njihova društva prva je stvarna prepreka potrazi za srećom zato što je drugi čovjek nužno suparnik. To je zato što se čovjek, bez obzira na to što mu se čini da je on tvorac vlastite sreće, mora za to boriti svim svojim moćima, a ljudi koji se bore za posjedovanje istih predmeta međusobno su neprijatelji. Štoviše, najuspješniji će imati najviše neprijatelja i bit će u najvećoj opasnosti“.[204]

Nadovezujući se na Oakeshottovo tumačenje Hobbesovog *homo lupusa* kao samotnjaka, Ana Matan s Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu, u kontekstu polemiziranja moralnosti kao pretpostavke ljudske društvenosti, zaključuje da se kod Hobbesa ljudi i nakon što postignu društveni ugovor ne udružuju u zajednicu u pravom smislu riječi. Prema shvaćanju Matan: „Hobbesove se osobe zapravo i ne udružuju, one ne daju pristanak da žive zajedno jedne *s* drugima, nego mirno jedne *pokraj* drugih. Stoga je Hobbesov problem, jednak kao i kod Rousseaua: 'svatko se rađa sam, a posvuda se nalazi u društvu'“.[205]

Prema tome, ako za polazišnu točku Hobbesove misaone koncepcije uzmemo solipsizam kao temelj praktičkoga *ja*, onda po svom ontološkom značenju prirodno stanje neće nužno biti stanje rata. Hobbes je, uostalom, iz iskustva vlastitog progonstva zaključio da se ratovi ne vode samo zbog korumpirane ljudske naravi i nagona za samoodržanjem, nego i zbog religije i zadojenosti pogrešnim idealima ljudske slobode.[206] Iz toga proizlazi da možda ljudi u prirodnom stanju nisu agresori i vukovi, kako ih opisuju modeli apologije egoizma, nego su jednostavno potpuni stranci. Ljudi će društvenim ugovorom, doduše, stvoriti minimalna zajednička pravila za snošljiv život, no načelno, oni se jedni drugih i dalje ne tiču.

Treći način na koji se obično tumači formula *homo homini lupus* odnosi se na povezanost ljudske prirode i nasilja. Premda mi nećemo ulaziti u složenu problematiku konfliktne prirode *status naturae* i baviti se analizom *causa belli civilis*, spomenut ćemo da postoji velik broj suvremenih tumačenja koji su popularizirali ovu izazovnu temu.[207]

---

[204] Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*, str. 34.

[205] Matan. A., „Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa“, *Politička misao* 41 (2004), br. 4; str. 55.

[206] Usp. Hobbes, T., *The Elements of Law*, XXVI, 12.

[207] Uzrocima sukoba u prirodnom stanju najviše su se bavili: Leo Strauss koji u knjizi *The Political Philosophy of Hobbes* iznosi tezu prema kojoj je glavni izbor sukoba u prirodnom stanju čovjekova oholost. Strauss smatra da je osnovni motiv čovjekova djelovanja u prirodom stanju njegov neutaživ poriv da uživa u sebi i podilazi svojim željama, što je zapravo oholost. Drugi značajni doprinos uzrocima sukoba kod Hobbesa dala je Jean Hampton, koja se u djelu *Hobbes and the Social Contract Tradition* odmiče od teze da čovjekove konfliktne strasti poput častohleplja, slave i taštine generiraju sukobe u prirodnom stanju i tvrdi da je glavni uzrok rata u prirodnom stanju ljudska nemogućnost procjene što je to što je doista nužno za naše samoodržanje. Treći važan doprinos odnosi se Crawforda Machpersona i njegovo djelo *Politička teorija posjedničkog individualizma*, u kojoj se navodi da do sukoba u prirodnom stanju dolazi zbog ekonomskih razloga. Njegova je teza izazvala burne reakcije budući da je Machperson krenuo od pretpostavke da je Hobbes prije nego li je uopće opisao

Hobbes je u *Levijatanu* pokazao kako dinamika nasilja proizlazi iz interakcije između razumnih pojedinaca čiji se interesi sukobljavaju. Međutim analize na kojima počivaju tumačenja sukoba u prirodnom stanju još uvijek ne mogu odgovoriti na pitanje je li Hobbes smatrao da je nasilje imanentno ljudskoj prirodi ili je nasilje naučeno ponašanje. Hobbes izriče sljedeću tvrdnju:

> „U ljudskoj prirodi nalazimo tri načelna uzroka za sukobe: prvo je natjecanje, drugo nepovjerenje, a treće slava. Ono prvo navodi ljude da se napadaju radi dobrobiti, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda. Oni prvi se koriste nasiljem da bi postali gospodari osoba drugih ljudi; drugi je koriste da bi se obranili; treći, opet, zbog tričarija kao što su nečije riječi, osmijeh, drugačije mišljenje ili bilo kakav znak nepoštovanja (…)“.[208]

Ova tri razloga za sukob izvedena su iz ljudske prirode na temelju Hobbesove pretpostavke čovjeka kao bića osjeta i strasti. No, čovjek je i biće razuma. Razum se, prema Hobbesu, temelji na pravilnoj upotrebi jezika, a njegova je najveća sposobnost da oblikuje voljno kretanje kojim se čovjek upravlja prema predmetu svojih želja. Dakle, razum i strasti su dva elementa koja određuju ljudsku volju i direktno su odgovorna za sukobe u prirodnom stanju. Hobbes stoga zaključuje da „natjecanje u bogatstvu, častima, zapovijedanju i drugim moćima vodi sukobima, neprijateljstvu i ratu, jer put jednoga takmaca prema zadovoljavanju svoje želje čini ubijanje, podčinjavanje, istrebljivanje i potiskivanje drugoga“.[209] Međutim, kad bi sukobi bili motivirani samo navedenim uzrocima i kada bi im cilj bio samo neprestani rast čovjekove moći, ti bi se sukobi riješili pobjedom najmoćnijeg čovjeka i ne bi dolazilo do perpetuirajućeg nasilja svih protiv svih. Čini se da je problem ipak puno složeniji nego što izgleda na prvi pogled.

Hobbes naime iznosi mišljenje da je „ljudska narav takva da koliko god ljudi priznavali da i mnogi drugi mogu biti pametniji ili obrazovaniji od njih, ipak će teško vjerovati da ima mnogo tako mudrih kao što su oni sami“.[210] Hobbes potom u *De Cive* zaključuje da razlog uzajamnog straha i nepovjerenja jednih prema drugima proizlazi dijelom od prirodne jednakosti svih ljudi, a dijelom od njihove mogućnosti da drugome nanesemo zlo, zbog čega nitko u takvom stanju nije siguran.[211] Stoga iz univerzalnih jednakosti naših

---

prirodno stanje, imao pred sobom koncept društva, a to je ujedno i model konkurentske tržišne ekonomije, prema kojima je Hobbes skrojio koncept moći, vrednovanja, pravičnosti itd.

[208] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 6-7.

[209] Ibid., XI, 3.

[210] Ibid., XIII, 2.

[211] Usp. Hobbes, T., *De Cive*, I, 3.

sposobnosti da akumuliramo moć ili da potencijalno oduzmemo život drugome, slijedi da ljudska priroda razdvaja ljude i navodi ih na sukobe. Drugim riječima, nasilje je neizbježan ishod dinamike razumnih bića koji, vođeni mehanizmima strasti, nastoje postupati u skladu s vlastitim interesima.

Iz prethodne analize proizlazi sljedeća premisa - ljudi su za Hobbesa zaista neugodna bića koja u sebi imaju sklonost za nasiljem te je stoga nužno uvesti „institucionalizirano nasilje“ kako bi se obuzdala ljudska priroda. No, je li Hobbes bio u pravu? Može li se uvođenjem autoriteta, pa bila čak to i tiranija u obliku „smrtnog Boga“ Levijatana, obuzdati nasilna ljudska priroda? Ako može, znači li to onda da su društva koja su prošla tzv. civilizacijski proces manje nasilna od primjerice arhaičnih društava u kojima ne dominira politička vlast.[212]

Dragan Koković u knjizi *Društvo, nasilje i sport* analizira fenomen nasilja kroz prizmu ljudske prirode, kulturnih obrazaca i društvenih institucija te zaključuje da se ne može govoriti o ljudskoj prirodi u kojoj bi bili ukorijenjeni agresivnost, teritorijalnost, nasilje, egoizam i osobna korist. Koković smatra da je kultura važan faktor u određivanju čovjekovog habitusa, a provale agresivnosti, naročito u razdobljima razvitka industrijske civilizacije, Koković objašnjava uvođenjem novog načina života, koji je rezultirao povećanim stupnjem „vučje“ psihologije kao dominantnog obrasca ponašanja. Koković kaže:

> „Odnos kulture i ljudske prirode, kulture i socijalizacije ličnosti, kulture i formiranja samosvjesne ličnosti – postaju ključna pitanja za objašnjenje agresije i nasilja. Žarište biološke prirode, njenu temeljnu karakteristiku čini ne smo *biološka osnova* koja je zajednička svim ljudima, već i određena *sociopsihološka podloga* koja nadilazi sve kulturne razlike. I ovo je dokaz da ljudska priroda ne podrazumijeva samo genetiku i fiziologiju, već i dispozicije za primanje kulture i sudjelovanja u njoj“.[213]

Prema tome, nasilje nije faktum ljudske prirode, nego je to način na koji se obezvrjeđuju vrijednosti koje sačinjavaju ljudsku prirodu. Na žalost, ne postoji definicija kojom bi se obuhvatio pojam vrijednosti, budući da vrijednost u sebi uključuje predodžbe o

---

[212] Ovim se pitanjem bavi Pierre Clastres u svojoj knjizi *Društvo protiv države*. Proučavajući arhaična društva amazonskih zajednica Clastres je pokazao da i primitivna društva poznaju institut „političke moći“, iako se ona ne manifestira po principu *zapovijed-poslušnost*, koji vrijedi u Zapadnim društvima. Clastres priznaje da su ta arhaična društva puna nasilja, no ta nasilja nisu stanja za rat i za istrebljenje. Ratnik je u takvim plemenskim zajednicama slobodan čovjek, a rat je pokretač društvenog života. Clastres je istraživanjima pokazao da se društva mogu promatrati kroz prizmu „društva bez vlasti“ te da politička vlast kao prisila nije jedini model vlasti. Drugim riječima, Clastres je dokazao da se može misliti političko bez nasilja, ali se može misliti društvo bez političkoga. Usp. Clastres, P., *Društvo protiv države*, Disput, Zagreb, 2010., str 137-156.

[213] Koković, D., *Društvo, nasilje i sport*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2010., str. 35.

poželjnom ponašanju te predstavlja nečije ciljeve, afinitete i ideale. No, priroda vrijednosti se najbolje oslikava kroz ljudsku narav, odnosno kroz način na koji se netko odnosi prema životu i prema drugim ljudima. Nije stoga čudno što je Hobbesov čovjek u prirodnom stanju zaogrnut vučjom psihologijom, s obzirom na to da je okružen nasiljem u fizičkom, mentalnom, moralnom i institucionalnom smislu i s obzirom da živi u takvom stanju u kojem vrijednost nekog čovjeka predstavlja njegova cijena, a to znači, onoliko koliko bi se dalo za upotrebu njegove moći. Zbog čega ona nije apsolutna već ovisi o potrebama i prosudbi nekog drugog.[214]

U prethodnoj smo analizi pokazali načine na koje se može pristupiti interpretaciji ljudske prirode kod Hobbesa, pod pretpostavkom prirodnog stanja kao stanja rata. Iz opisane analize jasno proizlazi da je ljudska priroda jedan od najkontroverznijih pojmova Hobbesove političke filozofije i ujedno jedan od najsloženijih pojmova njegove znanosti o čovjeku. Ako se prati struktura izlaganja u primjerice *Elementima*, *Levijatanu* ili u *De Cive*, onda se može primijetiti da čak ni Hobbes nije uzimao prirodno stanje kao ontološku pretpostavku prema kojoj bi se očitovala istinska ljudska priroda. Politolog Dragutin Lalović zastupa slično mišljenje kad kaže da kod Hobbesa pojam prirodno stanje ne predstavlja hipotezu prema kojoj bi rat svakog čovjeka protiv svakoga drugoga ocrtavao zbiljnost ljudske prirode. Zato Hobbes, smatra Lalović, „više voli izraz *natural condition of mankind*, nego izraz 'prirodno stanje'. Prema tome, po svom bitnom značenju, prirodno stanje nije ratno stanje“.[215] Hobbes i sam kaže da ni jedan čovjek ne optužuje ljudsku narav po sebi. Želje i druge strasti nisu po sebi nikakav grijeh, kao ni djela koja iz njih proizlaze, dokle god zakonom drugačije nije propisano, smatra Hobbes.[216] Hobbes je nastojao pokazati da unatoč sličnostima u ljudskim strastima, postoje razlike s obzirom na objekt na koji se te strasti odnose. Problem je, dakle, u sklonostima ljudske prirode da teže dobru ili zlu, a ne u ljudskoj naravi *per se*.

Stoga ćemo u ovoj tematskoj cjelini napraviti metodološku inverziju i nećemo za polazište Hobbesove političke znanosti uzeti njegov cinični opis ljudskog života u prirodnom stanju, koji je brutalan, siromašan, prljav i kratak, nego ćemo za referentnu točku uzeti tu poznatu, pesimističnu sliku ljudske naravi i pokušati istražiti što se zapravo krije u pozadini njezine tragičnosti. Budući da kod Hobbesa prirodno stanje epistemološki ovisi o statusu pojma „ljudska narav“, na kraju ovog istraživanja trebali bismo dobiti i drugačiju sliku prirodnog stanja. Uostalom ni sam pojam prirodno stanje (*status naturae*) kod Hobbesa nije

[214] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, X, 16.
[215] Lalović, D., *U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?*, str. 20.
[216] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 10.

jednoznačan. Da bi opisao prirodno stanje, Hobbes u I. poglavlju *De Cive* koristi izraz *Of the State of Men Without Civill Society*, što bi u hrvatskom prijevodu značilo *O položaju čovjeka bez građanskog društva*, potom u *Levijatanu* u XIII. poglavlju koristi naslov *Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery*, kojega su prevoditelji našeg jedinog domaćeg izdanja preveli *O prirodnom stanju ljudi u pogledu njihove sreće i bijede*, dok u djelu *The Elements of Law*, nailazimo na naslov XIV. poglavlja koji glasi *Of the Estate and Right of Nature*, što bi u hrvatskom odgovaralo izrazu *O prirodnom stanju i pravu*.

Politika za Hobbesa predstavlja samo jedan od načina na koji se može objasniti ljudsko ponašanje, pa u tom smislu on ne poriče da ljudi mogu biti dobrohotni, što pretežno i jesu, ili da mogu biti sposobni za ostvarivanje kreposnog života po načelima pravednosti. Ono što Hobbes tvrdi jest da se ljudi ne bi trebali oslanjati na te karakteristike kad je u pitanju formiranje društvene zajednice. Drugim riječima, građansko društvo bi se trebalo temeljiti na drugim fundamentalnim interesima, kao što su zaštita čovjekovog života i života njegovih bližnjih te osiguranje i obrana materijalnih dobara potrebnih za ugodan život. Prema tome, potpuno je pogrešno tvrditi da je Hobbes zanijekao čovjekovu društvenost. Hobbes na početku *De Cive* kaže kako su najveće zasluge onih ljudi u antici koji su se bavili političkom vlašću bile te da su nas uvjerili da je čovjek stvorenje kojemu je društvenost urođena (*born fit*) i takvog su čovjeka Grci nazivali *zoon politikon*.[217] Upravo su Grci, smatra Hobbes, na toj činjenici gradili svoju doktrinu o civilnom društvu, kao da je za očuvanje mira i vlasti dovoljno da ljudi budu sposobni za zajedništvo. Hobbes se žarko protivi takvoj političkoj arhitekturi te kaže su grčki mislioci (prvenstveno se to odnosi na Aristotela) bili u krivu, jer ako se pobliže pogleda u ljudsku prirodu, onda se može vidjeti da se ljudi ne udružuju u zajednice po prirodi, nego slučajno ili iz interesa. U prilog ovoj tezi Hobbes iznosi ključni element kad kaže da čovjek ne teži društvu zbog društvenosti kao takve, nego zato što od društva može imati neke koristi ili počasti. Iz toga slijedi zaključak: „Društva stoga jesu radi dobiti ili slave; što znači da se ne udružujemo toliko iz ljubavi prema našim bližnjima, koliko iz ljubavi prema sebi“.[218]

Tematizirajući problem (ne)društvenosti kod Hobbesa, potrebno je zastati na trenutak nad Hobbesovim iskazom *born to fit* (*pristajati po rođenju*). Riječ je zapravo o opaski kojom se Hobbes referira na Aristotela i njegov pojam „urođene ili prirodne društvenosti“. Da bi replicirao Aristotelu, Hobbes se vraća u sadašnjost i kaže da budući da mi sada vidimo da ljudi žive udruženi u društvo te da nitko ne živi izvan društva, bilo bi neopisivo glupo od

[217] Usp. Hobbes, T., *De Cive*, I, 2.
[218] Ibid., I, 2.

njega da poriče kako čovjek nije rođen za društvo. Hobbes se slaže s tim da čovjek čim se rodi i dođe na svijet, samoća postaje njegov najgori neprijatelj. Jer i djeca i starci trebaju druge da bi preživjeli te da im pomažu u razvoju i u starosti dok onemoćaju, stoga ono što Hobbes nastoji reći je da ljudska društva nisu samo susretanja, nego i za veze u kojima je nužno povjerenje i zajedništvo. Prema tome, čovjek se ne stvara za društvo rođenjem, po prirodi, nego po kulturi i obrazovanju. Drugim riječima, čovjek se uči biti društven.

Svaka je, dakle, rasprava koja dovodi u pitanje Hobbesovo poimanje društvenosti neutemeljena jer iz argumentacije koju smo prethodno naveli jasno proizlazi da je čovjek društveno biće, ali što je u temelju čovjekove društvenosti, to je za Hobbesa diskutabilno. Iz toga nadalje slijedi kako također nije ispravna tvrdnja da je Hobbes ljudsku prirodu smatrao intrinzično egoističnom, nasilnom i samodostatnom. Da je tako, onda ni politika ne bi bila moguća jer van diskursa potencijalno društvene ljudske prirode i čovjeka kao političkog subjekta, ona ne bi imala oslonca. Hobbesu su, prema tome, te negativne i mizantropične sklonosti ljudske naravi poslužile samo kako bi naglasio nužnost postojanja legitimnog političkog autoriteta.

Nadalje, ako se priklonimo Hobbesovom mišljenju, tada vidimo da tvrdnja kako nitko nikada nije motiviran tuđim moralom ne samo da nije u skladu s njegovom definicijom ogorčenosti,[219] nego je ta tvrdnja također besmislena u slučajevima kada Hobbes radi razliku između osobe i krivnje.[220] Da budemo precizniji, to je čak i u suprotnosti sa Hobbesovim mišljenjem kako uzroke građanskog rata treba tražiti u pogrešnim tumačenjima morala, koje smo prethodno naveli iz predgovora *De Cive*. Stoga ako se prihvati uobičajena premisa da *homo homini lupus* predstavlja početnu točku iz koje treba krenuti svako istraživanje Hobbesove znanosti o politici i teza o čovjeku kao egoističnom, nedruštvenom, agresivnom, nemoralnom pojedincu, onda ne samo da je bespredmetna Hobbesova tvrdnja kako je osoba obvezana svojim ugovorima, odnosno da je osoba dužna ispunjavati ono na što se obvezala, nego se onda čine besmislenima svi njegovi napori da pokaže kako obaveza poštivanja zakona počiva upravo na subjektu, kao obećavatelju poslušnosti.

Bernard Gert, profesor normativne i medicinske etike na Sveučilištu Dartmouth, priznaje kako se kod Hobbesa može uočiti tendencija da kad, primjerice govori o ljudskoj prirodi, on obično ne daje izjave koje bi se mogle okarakterizirati kao istinite ili lažne za svakog pojedinog čovjeka, već se služi generalizacijom na način da uzme u razmatranje jednu

---

[219] „*Srdžba* prema velikim povredama, nanesenim drugima, kad pomišljamo da je to učinjeno ranjavanjem, ogorčenost“. Hobbes, T., *Levijatan*, VI, 21.

[220] „Ali pravičnost radnji ne pridaje čovjeku naziv pravednog, već *nedužnog*; a nepravičnost radnji (što se također naziva i povredom), daje mu samo naziv *krivca*“. Ibid., XV, 11.

ljudsku karakteristiku na kojoj onda razvija arhitekturu svoje političke teorije. Samo je u tom slučaju opravdano tvrditi kako se pitanje ljudske naravi kod Hobbesa veže uz psihološki egoizam, smatra Gert.[221] Argument koji potkrijepljuje ovu tvrdnju nalazimo u *Levijatanu* u kojem Hobbes, raspravljajući o nedaćama prirodnog stanja, govori da tamo gdje nema zajedničke vlasti ne mogu postojati ni zakoni. A gdje nema zakona, nema ni nepravde, smatra Hobbes. Naime, prethodno smo pokazali da Hobbesu nije stalo iznositi vrijednosne sudove u pogledu etičkih pojmova, pa tako ni u slučajevima kad je riječ o pojmovima kao što su primjerice pravda ili nepravda. Za Hobbesa pojmovi pravde i nepravde ne predstavljaju vrijednosti kojima bi čovjek težio, niti se ubrajaju u sposobnosti tijela ili uma. Za njega su ti pojmovi jednostavno svojstva koja pripadaju čovjeku u društvu, a ne pojedinačno.[222] Čovjek je, dakle, po svojoj prirodi moralno neutralan, ali po svojoj društvenoj ulozi može postati moralno izopačen.[223]

Ovaj podatak je važan iz dva razloga: prvo, iz njega razaznajemo da Hobbes ne zagovara nikakav predominantni egoizam, nego moralni relativizam, i drugo, on nas navodi na zaključak da Hobbesova logika izlaganja vrluda između dvije razine poimanja prirodnog stanja. Čini se da Hobbes namjerno ne želi metodički razdvojiti prirodno stanje kao logički apstraktnu hipotezu sa stajališta izvorne čovjekove prirode od prirodnog stanja kao povijesne hipoteze o naravi čovjeka u vrijeme postojanja građanskog rata. U tom kontekstu treba promotriti sljedeću Hobbesovu tvrdnju: „Toliko, dakle, o zlom stanju u kojemu se čovjek sada nalazi po svojoj pukoj prirodi, premda ima mogućnost da izađe odatle, a koju dijelom čine

---

[221] Gert se snažno protivio stigmatizaciji Hobbesa zbog njegovih egoističnih preferencija. Smatrao je da iako, prema Hobbesu, a pogotovo je to vidljivo iz *Levijatana*, svi građani trebaju htjeti podrediti svoju individualnu volju autoritetu koji će silom osigurati pravila i na taj način omogućiti mir jer će u suprotnom uslijediti rat i bespoštedna borba interesa, Hobbes nam ipak sa sigurnošću ne može reći kako bi stvarno izgledalo takvo stanje jer mi nemamo nikakvo iskustvo o takvom stanju. Sva naša stvarna saznanja o egoizmu nerazlučiva su od saznanja o nekim autoritetima. Dakle, takav ugovor svakoga sa svakim predstavlja u neku ruku etički egoizam, ali Hobbesova namjera nije da razmatra opravdanost takvog stajališta, nego ga on samo pretpostavlja, pa je riječ o nekoj vrsti hipotetičkog etičkog egoizma. No, s druge strane opasniji je etički egoizam Adama Smitha koji zagovara egoizam kao praktični ideal na području gospodarstva. Prema njemu, promicanje vlastitih interesa, ukoliko nas pritom ne sputavaju pozitivni zakoni ili osobna moralnost, najbolji je način promicanja općeg dobra. Usp. Gert, B., *Hobbes's psychology*, str. 166-167.

[222] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 13.

[223] Misao da je društvo, odnosno civilizacija krivac za čovjekovu moralnu pokvarenost susatvno je razradio J. J. Rousseau, no iz navedenog poglavlja nazire se smjer koji je Hobbes zacrtao Rousseauu. Autori poput Straussa ili našeg politologa Cvijanovića primjećuju kako su i Hobbes i Rousseau imali pesimističan stav u pogledu ljudske prirode, no razlika između njih dvojice bila je u tome što je Hobbes pretpostavio da je čovjek izopačen po prirodi, dok je Rousseau smatrao da je za čovjekov moralni pad krivo društvo. Cvijanović navodi kako se presudni Rousseauov argument protiv Hobbesa krije u pretpostavci da elementi kojimaHobbes opisuje ljudsku prirodu nisi prirodni, nego da su stečeni socijalizacijom. Iz toga proizlazi da ni humanost, ni racionalnost nisu prirodne, kako je tvrdio i Strauss, budući da ne postoji nešto poput ljudske prirode koja bi postojala *in abstracto*, odvojeno od procesa socijalizacije. Usp. Cvijanović, H., *Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sadea*, str. 38. i Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 230-235.

njegove strasti, dijelom njegov razum".[224] Iz navedene tvrdnje je vidljivo da Hobbes govori o stanju u kojem se čovjek *sada* nalazi, a to nije ništa drugo nego povijesno iskustvo vjersko-građanskog rata kojega je Hobbes proživljavao za vrijeme svog života. S druge strane, Hobbes je čovjeku ipak ostavio mogućnost da izađe iz prirodnog stanja, računajući pritom na njegovu vlastitu prirodu, dakle na strasti i razum. Hobbes u tom smislu kaže:

> „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. Ti stavci su oni koji se inače nazivaju prirodnim zakonima".[225]

Osim toga, Hobbes je pokazao da u prirodnom stanju ipak postoji minimum morala koji je reguliran kroz prirodne zakone kao imperative razuma. Prirodni zakoni nalažu mir kao sredstvo očuvanja ljudi u skupini. Uostalom i Hobbesov *Prvi prirodni zakon*, kao temeljni zakon prirode nalaže „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".[226] Iz čega proizlazi da je temeljni prirodni zakon – tražiti mir i nastojati ga zadržati, dok je najviše prirodno pravo – braniti se svim sredstvima koja su čovjeku dostupna.

Tematizirajući problem moralnosti u prirodnom stanju, politolog Zoran Mimica interpretira stavove američkog filozofa Gregoryja S. Kavke, koji polazi od kritike Thomasa Hobbesa, ističući kako Hobbesovu filozofiju treba iz temelja revidirati. Kavka postavlja dva pitanja: prvo, postoje li moralni zahtjevi u hobsističkom prirodnom stanju, i drugo, kako Hobbes može tražiti mir, upotrebljavajući sredstva rata.[227] Mimica je suglasan s Kavkom da u prirodnom stanju ipak postoji moralnost, unatoč notornom Hobbesovom stajalištu da u prirodnom stanju vlada *bellum omnium contra omnes* i da u njemu nema mjesta za altruizam. Međutim, nije li sam Hobbes izrekao tvrdnju da tko se želi ponašati miroljubivo, mora očekivati da će se i drugi tako ponašati jer je u suprotnom takvo ponašanje mahnito i nerazborito? Prema tome, bez obzira što Hobbes nastoji prikazati kako u prirodnom stanju nema mjesta za moralne odnose među ljudima, instalirajući koncept prirodnih zakona u bezvlašće prirodnog stanja, Hobbes ipak prešutno priznaje postojanje etičkih normi u antagonističkom stanju *homo homini lupus*. Drugim riječima, konceptom prirodnih zakona

[224] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 13.
[225] Ibid., XIII, 14.
[226] Ibid., XIV, 4.
[227] Mimica, Z., „Kavkino hobsističko prirodno stanje i zadovoljavajuća država", *Politička misao* 32 (1995), br. 2; str. 189.

Hobbes je naznačio da on u prirodnom stanju ne razmišlja o čovjeku vučje prirode, nagonskom biću kojega pokreću sebični interesi i patološka želja za moć, nego o razumskom biću koje je slabo, nesigurno i plašljivo i koje traži način da se samoodredi kao pojedinac i politički subjekt, a da pritom ne uzurpira slobodu drugoga i ne poništi njegov zahtjev za samoodređenjem. Autorica se stoga priklanja tumačenju politologâ Mimice i Kavke koji smatraju da se empirička pretpostavka, obično pripisivana Hobbesu, prema kojoj su sve ljudske radnje pretežno motivirane vlastitim interesom, mora odbaciti kao nejasna i neutemeljena. Kavka takav stav opravdava sljedećom tvrdnjom:

> „Hobbesova politička teorija izvire iz njegove moralne teorije koja je egoistička, ali je taj egoizam ispunjen milosrđem i mudrošću puno više nego golom silom. Suveren bi trebao ispunjavati božanske (prirodne) zakone, iako u tu svrhu mora upotrebljavati levijatansku državu kao instrument svoje vlasti. Stoga su osnovna moralna pravila prirodna, u smislu da su izvedena putem razuma iz univerzalnog općeg interesa koji se sastoji u općem miru“.[228]

Hobbes shvaća da *biti čovjek* nije nimalo lak zadatak te da je skliznuće u animalno i predanje konfliktnim strastima lakši put za ostvarivanje čovjekovih želja i potreba. Prema Hobbesovom shvaćanju sve su ljudske strasti povezane s fenomenom moći, odnosno s čašću koja je zapravo izvanjsko priznanje moći. Međutim, moć može biti i stvar uvjerenja, što jasno pokazuju primjeri lažne slave i isprazne taštine. Hobbses je smatrao da strast u sebi uključuje vjerovanje o tome koju vrstu moći mi posjedujemo i što s njome možemo učiniti, stoga su konfliktne strasti posljedica različitog mišljenja u pogledu moći kojom ljudi raspolažu, a posebno u pogledu sredstava koja su potrebna za njihovo samoočuvanje. Richard Tuck je iz toga izvukao zaključak da je rasprava o konfliktnim strastima ključna za Hobbesovu moralnu filozofiju jer su iz nje proizašle dvije linije tumačenja koje su pokušale, svaka na svoj način, dati viđenje Hobbesovog etičkog projekta.

U prvu kategoriju spadaju autori poput Davida Gauthiera i Jane Hampton koji zastupaju mišljenje da se Hobbesova moralna teorija treba promatrati u kontekstu sukoba osobnih interesa pojedinca i njihove pomirdbe koja bi nastupila trenutkom sklapanja društvenog ugovora. U drugu kategoriju spadaju autori poput Tucka i Lloyda koji smatraju da

[228] Citirano prema: Mimica, Z., *Kavkino hobsističko prirodno stanje i zadovoljavajuća država*, str. 193.

se Hobbesova moralna filozofija ne bi trebala iščitavati u svjetlu prethodno navedene „teorije igara“, nego da je zapravo riječ o sukobu osobnih uvjerenja.[229]

Pitanje je, dakle, može li se istinska moralna filozofija graditi na načelu samoodržanja i konfliktnim strastima koje imaju isključivo utilitaristički cilj – akumuliranje što više moći, i što nam na kraju takva moralna filozofija ima za reći o *homo lupusu* koji je njezin simbolični predstavnik. Pokušajem razdvajanja moralne od građanske filozofije Hobbes je pokazao kako politika može poslužiti kao lijek za ublažavanje konfliktnih napetosti koje proizvodi moral. Tako primjerice čitamo u *De Homine* u kojem Hobbes kaže da koliko ima ljudi, toliko ima i mišljenja, iz čega proizlazi da što je više ljudi, to je više različitih neslaganja u pogledu dobra i zla, odnosno u pogledu standardizacije vrline i poroka.[230] Međutim, kad je riječ o primjeni moralnih normi onda Hobbes jasno kaže da se one odnose samo na ljude koji žive u civilnom društvu, dok su oni koji žive izvan države oslobođeni moralnog jarma.[231]

Iz propozicija koje smo do sada naveli proizlazi kako je potpuno pogrešno tvrditi da je Hobbes čovjeka impregnirao zloćom, čak i ako se uzme u obzir latinsko izdanje *Levijatana* iz 1668. godine i njegova čuvena priča o Kajinu i Abelu, koja je mnogim autorima poslužila kao *corpus delicti* da je Hobbes smatrao zlo sastavnim dijelom ljudske prirode. Međutim, ta je umetnuta priča samo odraz jačanja kalvinističkog utjecaja koji je tijekom 17. stoljeća zahvatio Englesku, a kojom je Hobbes nastojao afirmirati potrebu za uvođenjem jakog građanskog suverena zbog straha od izbijanja novih političkih sukoba. Hobbes dakle ne smatra da je čovjek zvijer, nego da je ljudska životinja koja svoj ljudski status može zadobiti samo u kontekstu moralnog i društvenog razvoja.

Raspravljajući o fenomenu zla i njegovoj povezanosti s ljudskom prirodom, Hannah Arendt ukazuje na nedovoljnu artikuliranost filozofijske i religijske misli kad je u pitanju problem zla. Ona smatra kako je u zapadnoj tradiciji uvriježeno mišljenje da je sva ljudska

---

[229] Richard Tuck smatra da je kod Hobbesa nemoguće odrediti valjanu razliku između interesa i uvjerenja kad je riječ o razumijevanju sukoba. Prema njegovom tumačenju, strasti koje ljude navode na sukobljavanje nisu puka potreba za hranom i i materijalnim dobrima, što uostalom potvrđuje i sam Hobbes kada kaže da na Zemlji (barem u njegovo vijeme) ima još uvijek dovoljno materijalnih i prirodnih resursa za sve ljude, nego sukob nastaje kao posljedica različitih uvjerenja ljudi u pogledu korištenja njihove moći. Tuck, R., „Hobbes's moral philosophy“, u: *The Cambridge Companion to Hobbes (ed. Tom Sorell),* Cambridge University Press, Cambridge, 1996., str. 184-185.

[230] Hobbes, T., *De Homine*, XIII, 8.

[231] Hobbesov „skok“ iz domene konfliktnih strasti u područje moralnog sporazuma vrlo je problematičan s epistemološke razine tumačenje, no to nije spriječilo autore A. E. Taylora i H. Warrendera da zaključe kako je unatoč dominantnom načelu samoočuvanja i egoistične psihologije, Hobbesova etička doktrina „moralna“ jer u njoj ipak postoji sustav temeljen na prirodnim zakonima. Ovaj argument poznat je pod nazivom „Taylor-Warrender“ teza, a upućuje direktno na Hobbesovu anticipaciju Kanta u smislu da se politika, kao i moral mogu dokazati *a priori*. Usp. Taylor, A. E, „The Ethical Doctrine of Hobbes“, u: *Modern Political Theory from Hobbes to Marx: Key Debates*, Routledge, London/New York, 1993., str. 19-39. i Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

zloća posljedica ljudske sljepoće i neznanja ili pak da je zlo posljedica ljudskih slabosti i sklonosti da se podlegne iskušenju.[232] Ta se teza potkrijepljuje argumentom kako čovjek nije sposoban niti da automatski čini dobro, niti da namjerno čini zlo. Zlo čovjeka stalno iskušava, pa stoga on mora činiti napore da se tom iskušenju odupre i da bude dobar. Međutim, Arendt navodi primjere iz područja politike u kojima su ljudi jednako tako često u iskušenju da učine nešto dobro te im je potrebno uložiti napor kako bi učinili nešto zlo. U taj koncept se najbolje uklapaju primjeri N. Machiavellija i J. J. Rousseaua. Arendt naglašava kako je Machiavelli smatrao da vladare treba učiti kako da ne budu dobri, ne misleći pritom da ih treba učiti kako da budu zli, već naprosto da izbjegavaju obje sklonosti i djeluju u skladu s političkim principima koji se razlikuju od moralnih i religioznih principa.[233] S druge strane spektra nalazi se Rousseau, koji je vjerovao kako je čovjek dobar po prirodi, ali zlim postaje u društvu i zbog društva. Braneći tezu da zlo nije sastavni dio ljudske prirode, Arendt se priklanja Rousseauovom mišljenju da društvo čini ljude neosjetljivima na tuđe patnje te govori da svi ljudi imaju „stanovita prirodna, gotovo fizička svojstva koja nam sasvim dobro mogu biti zajednička s drugim životinjskim vrstama, a čija je suprotnost perverznost, također fizička i dio naše životinjske prirode, ali ne zlo i namjerna zloća“.[234]

No, što je uopće zlo, kakva je njegova teološko-moralna prosudba te može li se njegov status podvesti pod pojam bitka, pitanja su koja traže podrobnija objašnjenja. Premda problem zla spada u one fenomene koji zaokupljaju čovjeka tijekom njegove čitave povijesti i o čijoj su teoretskoj naravi napisane biblioteke knjiga, mi ovdje nismo u mogućnosti obuhvatiti sve aspekte tog fenomena, nego ćemo raspravu o problemu zla ograničiti samo na filozofski kontekst. Jedan dio filozofa smatra da zlo ne posjeduje samostalni bitak, nego je zlo njegov nedostatak (*malum contingentiae*) koji je nastao kao posljedica ograničenosti stvorenog svijeta.[235] Drugi dio filozofskih mislioca pretpostavlja da je zlo negacija dobra kao bitka. Tako je primjerice Hegel smatrao da se svjetska povijest odvija u dijalektici teze (dobro), antiteze (zlo) i sinteze koja izmiruje ta dva principa. Što se pak tiče moralne prosudbe zla,

---

[232] Arendt, H., *O zlu*, str. 42.
[233] Ibid., str. 43.
[234] Ibid., str. 44.
[235] Iz toga proizlazi da ako je dobro *causa efficiens*, onda je zlo *causa deficiens*. Prema Leibnizu, svijet bi kao Božje djelo morao biti najbolji među svim mogućim svjetovima. No to ne znači da taj svijet mora biti i najsavršeniji. Prema tome, zlo je nužna pojava opstojnosti svijeta. Leibniz razlikuje 3 vrste zla:
1. metafizičko zlo – to je zapravo nužna ograničenost svijeta; to je nedostatak (privacija) koja stoji u samoj naravi ograničenog bića;
2. fizičko zlo – to je bol ili patnja kojemu je uzrok materija, odnosno tjelesa za koja je vezan duh; tjelesni osjećaji ne mogu biti samo ugode, nego i bolovi;
3. moralo zlo – to je grijeh. Bog grijeh (moralno zlo) nije mogao dokinuti, a da ne dokine moralnost uopće. Sloboda kao samoodlučivanje spada u bit duha. Ali i to zlo počiva na nesavršenosti ograničenih stvorenja.
Usp. Copleston, F., *Istorija filozofije, vol. IV*., BIGZ, Beograd, 1995., str. 346-348.

moralno ponašanje se obično veže uz pitanje kreposti, a krepost ili vrlina je zapravo sinonim dobra. Teolog Živan Bezić smatra da „krepost promišljeno, slobodno i trajno bira dobro i ustrajno izbjegava zlo, pa i onda kada je to teško i bolno“.[236] Bezić naglašava da kada osoba dobro poistovjećuje sa svojim željama, time lišava dobro njegovih korijena i na njegovo mjesto postavlja svoju samovolju, čime zlo postaje odabrano, poželjno i voljeno. Budući da tada dobro prestaje biti vrhovna vrijednost kojoj se teži, zlo se pretvara u koncentrat ljudske egolatrije.[237] Prema tome, zlo je nijekanje dobra čija se najveća opasnost krije u mogućnosti da postane paradigma za ljudsko vrednovanje i ponašanje. Tematizirajući, dakle, zlo s filozofskog aspekta, možemo zaključiti da zlo ne postoji kao *ens reale* pa se zbog toga ne može podvesti pod pojam bitka. Stoga zlo ne može biti filozofski princip jer ono nema opstanak po sebi, nego je tek akcident. Nadalje, zlo ne može biti niti ontološko načelo budući da predstavlja suprotnost bitku. Iz toga proizlazi da zlo ne može biti niti moralno načelo jer se zlom djela ne mogu legitimirati, već samo potkopavati. Prema tome, onaj koji čini zlo je zao čovjek, no on nije zlo. Ako sada navedene spoznaje o fenomenu zla primijenimo na Hobbesovo poimanje čovjeka u prirodnom stanju, otkrit ćemo da zlo ne može biti principom ljudskog ponašanja jer ono vodi u nihilizam i moralno rasulo. A moralni zakoni ukazuju da se u toj prirodnosti i te kako skriva ćudoredni artizam, stoga prirodni čovjek ne može biti zao.

Čovjek je biće proturječja, zna to dobro Hobbes, no uslijed brutalnih povijesnih okolnosti i okultnih magijsko-ezoterijskih strujanja, čovjekov se status kao bića savjesti sve više počeo zamagljivati, a novi segmenti u poimanju čovjeka kao životinje počeli su izlaziti na površinu. Hobbes stoga naglašava, apelirajući upravo na čovjekovu savjest, da prirodni zakoni u paklu prirodnog stanja u kojem nema javno obvezujućeg autoriteta, obvezuju samo *in foro interno*, tj. na namjeru da budu sprovedeni, ali ne i na *in foro externo*, tj. na provođenje u djelo.[238] Strauss primjećuje kako je „bitni nedostatak prirodnih zakona, naloga razuma, to što oni ljude obvezuju jedino u pogledu savjesti, dok postupke i volje ljudi ne određuju savjest ili razum nego strah od kazne i očekivanje nagrade“.[239] No, promotri li se pažljivije Hobbesova argumentacija, onda se zapaža da, iako u prirodnom stanju ne postoje kodificirane moralne norme, tragovi etičnosti se ipak naziru u zahtjevu da se moralnost utemelji na čovjeku kao razumskoj životinji, a ne na čovjeku kao nagonskoj životinji. Stoga je *ratio* posljednja uporišna točka ljudske moralnosti prije prirodnih zakona koji predstavljaju,

[236] Bezić, Ž., „Problem zla i zloće“, *Crkva u svijetu* 41 (2006), br. 4; str. 481.
[237] Ibid., str. 482.
[238] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XV, 36.
[239] *Povijest političke filozofije*, str. 285.

barem s humanističkog gledišta, minimalan uvjet da se čovjek odredi kao političko biće.[240] Treba vjerovati da ljudski obrasci ponašanja ne služe samo dobrobiti pojedinca, nego i čitave zajednice. U suprotnom, politika postaje čovjeku puki gregaristički faktor u funkciji njegovog održanja kao pripadnika biološke vrste.[241]

Nećemo ulaziti u podrobnija tumačenja svih devetnaest prirodnih zakona, no istaknut ćemo *Drugi prirodni zakon*, koji predstavlja modificiranu verziju zlatnog pravila, prema kojemu će čovjek, kako kaže Hobbes, „ako 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".[242] Hobbes nastavlja: „To je onaj zakon Evanđelja koji kaže: *što god tražiš da drugi čine tebi, čini ti njima*".[243] Prema tome, Hobbes se obraća čovjeku kršćaninu, a ne *čovjeku-vuku*, te mu pokazuje da učeći prirodne zakone ne mora činiti ništa drugo nego da procjenjuje djela drugih ljudi prema svojim djelima, odnosno da ne „baca kamen" na drugoga prije nego li sagleda svoja nedjela. Hobbes smatra da će mu se tek tada svaki od prirodnih zakona učiniti posve razboritim.

Mnogi su teoretičari predbacivali Hobbesu da je pitanje zakona odredio kao pitanje volje, a ne razuma, no pritom zaboravljaju da svrha moralnog zakona kod Hobbesa nije popravljanje ljudske prirode, nego održanje stabilnosti koncepcije *modus vivendi*. Pojasnimo pobliže što to zapravo znači. Da Hobbes primjerice nije uveo koncept prirodnih zakona u prirodnom stanju, onda bi tvrdnja kako je Hobbes namjeravao prirodnoga čovjeka „očovječiti" bila sasvim opravdana. Međutim, kako iz racionalnog utemeljenja moralnih zakona proizlazi da su prirodni ljudi u prirodnom stanju već moralna bića, a ne zvijeri, to

---

[240] Konrad Lorenz pokazuje priličnu dozu skepse kad je u pitanju racionalno opravdanje čovjekovh nerazumnih postupaka. Njegovo je mišljenje da ljudska priroda nije razumna i logična, nego da postoje vrlo snažni čimbenici koji mogu nadvladati pojedinačni razum čovjeka i dovesti do situacije kada kažemo da je ljudska priroda zapravo razumna i nelogična. Dokaz za takvu tvrdnju Lorenz nalazi u samoj povijesti koja je obilježena događajima potpuno neobjašnjivim zdravom razumu. Tako primjerice on navodi da „razumna i nelogična ljudska priroda dopušta da se dva naroda međusobno nadmeću i bore iako ih na to ne sile nikakvi privredni razlozi. Odgojeni smo da se pokorimo navodnoj političkoj mudrosti onih koji vode države i toliko smo priviknuti na te fenomene, da većini nije jasno u kojoj je mjeri takvo povijesno ponašanje postalo nevjerojatno glupo i štetno za čovječanstvo". Lorenz, K., *Takozvano zlo*, Algoritam , Zagreb, 2004., str. 192-193.

[241] Nikola Visković, politolog i profesor na splitskom Pravnom fakultetu zapazio je da su se u povijesnoj zbilji, a ne samo u zoomorfnim metaforama, vladari često znali odnositi prema narodu kao prema marvi ili stadu, i to redovito onako kako je tvrdio Trazimah – samo radi vlastita dobra, a u manjoj mjeri radi dobra naroda ili podanika. Stoga demokratski kritičari političkog autoritarizma upozoravaju na opasnost *gregariziranih masa*. Ovdje se pojam „gregarizam" odnosi na osobinu pojedinih životinja da žive u skupinama, stadima ili jatima koji se potom prenosi na shvaćanje naroda ili društva kao stada. Visković navodi da, primjerice Biblija također sadržava sličnu misao o Bogu i starješinama kao brižnim pastirima i narodu kao čuvanom stadu. Visković, N., „Političke životinje", *Politička misao* 32 (1995), br. 3; str. 144.

[242] Hobbes, T., *Levijatan*, XIV, 5.

[243] Ibid., XIV, 5.

znači da oni ne ulaze u političku zajednicu kako bi promijenili svoju prirodu. Oni se, dakle, kao inteligentna, samodostatna, moralna pretpolitička bića sukobljavaju u prirodnom stanju, no ona će se kao takva nastaviti sukobljavati i u građanskoj državi, samo s jednom bitnom razlikom. Ta se razlika odnosi na strah od nasilne smrti u kojoj se, s jedne strane, ogleda najveća ljudska prijetnja, a s druge strane, najveća nada koja u obliku političke zajednice služi za nadilaženje tog najjačeg nagona u čovjeku. Prema tome, ako pretpostavimo da je smrt najveće zlo koje može zadesiti čovjeka, onda pod suverenom vlašću jedino suveren može prijetiti većom kaznom od prirodne smrti, dok u prirodnom stanju strah od „ruke" drugog čovjeka ipak uključuje arbitrarnost. To znači da smrt ne mora biti nužna posljedica društvene interakcije, nego racionalan izbor. Štoviše, smrt čak može postati i neko dobro, budući da je čovjek u stanju promišljati i predvidjeti vlastitu smrtnost, pa je stoga razumljivo da je u njemu stalno prisutan strah od smrti. Argument koji potkrijepljuje ovu tezu nalazimo u *De Homine* u kojem Hobbes iznosi sljedeću tvrdnju:

> „Najveće od svih dobara je samoočuvanje. Priroda je tako uređena da svatko za sebe nastoji pridobiti što više dobra. S druge strane, iako smrt predstavlja najveće zlo (pogotovo ako uključuje mučenje), patnje koje čovjek prolazi u životu mogu biti toliko bolne, da ukoliko se njihov kraj ne može nazrijeti, mogu odvesti ljude u smrt čak i među dobrima".[244]

Na koncu, po uzoru na *Deset Božjih zapovijedi*, Hobbes također postulira da su „prirodni zakoni vječni i nepromjenljivi, 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 odražava život, a da ga mir uništava".[245] Možemo stoga zaključiti da hobsistička etika nije u potpunosti emotivistička i naturalistička, kao što tvrdi tradicionalno tumačenje jer smo uspjeli pokazati da tragovi moralnosti u prirodnom stanju ipak postoje. Štoviše, ta je moralnost legitimirana s jedne strane božanskim prirodnim zakonima, a s druge strane, univerzalnim prirodnim pravom normativno izraženim u principu samoodržanja.

Namjera nam je bila da prethodnom analizom pokušamo dočarati drugačiji pogled na Hobbesovog čovjeka u prirodnom stanju, odmičući se od stereotipne ikonografije *homo lupusa* i približavajući se humanijem konceptu koji, iako zagovara tezu o pesimističnom pogledu na ljudsku prirodu, ne traži da se to nastojanje uzdigne na ontologijski diskurs

[244] Hobbes, T., *De Homine*, XI, 6.
[245] Hobbes, T., *Levijatan*, XV, 38.

razmatranja čovjeka u prirodnom stanju. Naime, pokazalo se da su opisi ljudskog ponašanja u prirodnom stanju većim dijelom kontingentni. Iz tog dakle razloga autorica ovog rada smatra da proučavanje ljudske naravi kod Hobbesa, te njezino povezivanje s elementima vučje prirode, ne bi trebalo započinjati od položaja čovjeka u prirodnom stanju, nego od analize Hobbesove metode izlaganja, zato što će se na taj način razotkriti da zoomorfni *alter ego homo lupus* nije polazna točka Hobbesove političke filozofije, nego da je to pojam koji je izveden zahvaljujući njegovoj teoriji. Prema tome, iako se za Hobbesa amblematski vežu tvrdnje *bellum omnium contra omnes* i *homo homini lupus*, treba naglasiti da ovu potonju Hobbes nikada nije eksplicitno izrekao. Štoviše, ona čak izvorno niti ne potječe od Hobbesa.

U predgovoru *De Cive* Hobbes se obraća lordu Williamu od Devonshirea, pozivajući se na klasičnog pisca Marka Porcija Katona, koji je govoreći o postanku grada Rima, rekao kako će uvijek biti vukova i razaratelja rimske slobode, osim ako ih šuma iz koje su vukovi došli, ponovno ne vrati k sebi i uništi u korijenu. Obje teze su točne, zaključuje Hobbes – da je čovjek čovjeku svetinja (pritom misli na Seneku[246]) i da je čovjek čovjeku vuk (referira se na Plauta[247]). Prva tvrdnja je točna, kaže dalje, ako usporedimo građane međusobno, a druga ako usporedimo države. Navodimo odgovarajući latinski original i engleski prijevod iz Hobbesova vremena:[248]

Profecto utrumque vere dictum est, *Homo homini Deus*, et *Homo homini Lupus*. Illud si concives inter se, hoc si civitates comparemus. Illic iustitia et charitate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur; hic propter malorum pravitatem reccurendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes bellocas, vim e dolum, id	To speak impartially, both sayings are very true; That *Man to Man is a kind of God*; and that *Man to Man is an arrant Wolfe*. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities. In the one, there's some analogie of similitude with the Deity, to wit, Justice and Charity, the twin-sisters of peace: But in the

[246] Rimski filozof i pisac Lucije Anej Seneka u svom pismu Luciliju kaže: „Naslada se traži u svemu i niti jedan grijeh niti prijestup se ne zadržava više u svojim granicama: raskoš juri u lakomost. Svi su i posvuda zaboravili ono što je pošteno: više ništa nije sramotno, samo ako se pritom obeća neka korist ili dobit. Čovjek, koji je za dugoga čovjeka nešto sveto (svetinja), sada ubija samoga sebe u zabavi i onaj koji se nije smio poučavati o tome kako se rane zadaju i primaju, sada se pred masu dovodi nag i nenaoružan: i ako čovjek ubije čovjeka, to predstavlja jedan veseo prizor“. Seneca, L. A., *O kratkoći života; Odabrana pisma Luciliju*, pismo broj 95, 33.

[247]Tit Makcije Plaut smatra se najveći piscem komedija u rimskoj književnosti. Njegova uspješnica *Magarci* (*Asinaria*) je komedija s elementima farse, a nazvana je prema magarcima koje prodaje rob, ali novac ne predaje svom starom gospodaru Demenetu nego ga zadržava da njime otkupi djevojku za Demenetovog mladog sina Argiripa. Izreka „Čovjek je čovjeku vuk“ (*Homo homini lupus*) potječe iz 495. stiha ove poznate komedije.

[248] Hobbes, T., *De Cive*, Ep. ded.

est, ad ferinam rapacitatem.	other, Good men must defend themselves by taking to them for a Sanctuary the two daughters of War, Deceipt and Violence: that is in plaine termes a meer brutall Rapacity

Budući da se latinska i neautorizirana engleska verzija nešto razlikuju, dajemo prijevod obiju verzija:

Obje tvrdnje, da je *čovjek čovjeku bog* i da je *čovjek čovjeku vuk*, zaista su istinite. Prva je istinita kada uspoređujemo sugrađane međusobno, a druga kada uspoređujemo države. U prvome slučaju, pomoću pravednosti i ljubavi, odnosno pomoću vrlina mira, približavamo se sličnosti Bogu. U drugome slučaju zbog pokvarenosti zlih moraju i dobri, ako se hoće braniti, pribjeći ratnim vrlinama, sili i lukavstvu, tj. divljoj grabežljivosti.	Ako govorimo nepristrano, obje su tvrdnje prilično istinite, naime *da je čovjek čovjeku neka vrsta boga* i *da je čovjek čovjeku nepopravljivi vuk*. Prva je tvrdnja istinita kada građane uspoređujemo međusobno, a druga kada uspoređujemo gradove. U prvome slučaju postoji neka analogija sličnosti s Božanstvom, to su naime pravednost i ljubav, sestre blizankinje mira. No u drugome slučaju dobri se ljudi moraju braniti uzimajući za sebe kao svetište dvije kćeri rata, prijevaru i nasilje, rečeno jasnim pojmovima, čistu brutalnu pohlepnost.

Engleski prijevod iz 1651. pripremljen je bez konzultacije s Hobbesom, ali je bio prilično raširen i dalje je pretiskivan do konca 19. st. Već na prvi pogled vidljive su njegove pogreške, a posebno pogrešan prijevod teksta koji govori o tome na što se odnosi sintagma *homo homini lupus* sigurno je pridonio krivom tumačenju njezina značenja. Hobbes ovu tezu na malo drugačiji način ponavlja i u *Levijatanu* kad kaže:

> „Dakle, premda pojedinačni ljudi možda ni u jedno doba nisu bili u ratu svakog protiv svakoga, za kraljeve i druge osobe s vrhovnom vlašću važi u svako vrijeme da se zbog

neovisnosti nalaze u stanju neprestane ljubomore i u položaju gladijatora, držeći oružje i oči uperene jedni na druge, a to je položaj za rat".[249]

Iz izrečenih tvrdnji Hobbes izvodi dvije maksime koje vrijede za poimanje ljudske prirode: jedna je ona koja proizlazi iz pokvarljivog, animalnog dijela ljudske naravi, odnosno to je onaj dio koji je vođen strastima i sebično želi za sebe ono što sačinjava zajednički interes, dok druga proizlazi iz racionalnog, božanskog dijela naše prirode i uči da je zadaća svakog čovjeka uzdići se iznad tih nagonskih dijelova ljudske naravi. Čini se, dakle, da shvaćanje Hobbesovog antropološkog polazišta *homo homini lupus* kao ontološkog utemeljenja ljudske naravi, pokazuje određene suprotnosti u tumačenju epistemološkog statusa te formule. U idućem poglavlju ćemo stoga nastojati dokazati da su mnogi izvori čovjekove patnje u prirodnom stanju proizašli ne iz njegove poročne i zle prirode, nego iz melankoličnog temperamenta zbog čega je slika prirodnog stanja prikazana kao tragedija ljudskog postojanja.

4.4. Fenomenološke karakteristike *homo melancholicusa* kao političkog subjekta

U prethodnom smo poglavlju prikazali značajke ljudske naravi ukoliko se pretpostavi da je Hobbes pri opisivanju prirodnog stanja imao pred sobom model *čovjeka-vuka*. Međutim, što ako pretpostavimo da čovjek vučje prirode nije uzrokom nevolje prirodnog stanja, nego je on njezina posljedica, a da se pravi uzroci netrpeljivosti među pojedincima trebaju tražiti u značajkama koje su melankolične prirode. Zanima nas što će nam takav postupak reći o ljudskoj naravi. Hobbes je naime svoju teoriju prirodnog stanja deducirao iz ljudske prirode, odnosno iz ljudskih strasti. Budući da patologija humora počiva upravo na doktrinarnom učenju o strastima u čovjeku, redefiniranjem tog učenja, dobit će se i drugačija slika čovjeka u prirodnom stanju.

U tematskoj cjelini u kojoj smo raspravljali o fenomenu melankolije ustanovili smo da melankolija i ludilo uzrokuju dezintegraciju ljudskosti, čije su posljedice vidljive na obrascima melankoličnog ponašanja, koje je snažno obojano egocentrizmom, malodušjem, tjeskobnim strahom od drugih ljudi i povlačenjem u sebe, otuđenosti, agresivnosti te luđačke mahnitosti zbog čega je melankolik zapravo društveni izopaćenik jer nije sposoban za

[249] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 12.

društvenu integraciju. On ima, kako neki autori smatraju, „pasivni ljudski identitet“.[250] Nemoguće je ne primijetiti snažnu sličnost u poimanju melankolika kao mizantropskog, sumnjičavog, samodostatnog, brutalnog bića s mitskom slikom Hobbesovog *homo lupusa* u prirodnom stanju. S tim da se kod Hobbesa to melankolično treba iščitavati u ozračju nestabilnosti ljudskog statusa koji se transformira u životinjsko na način da čovjeku onemogućava da se u potpunosti odvoji od animalnog, nagonskog dijela svoje ljudske naravi.

Ovaj paralelizam u koncepciji čovjeka vučje prirode s čovjekom melankoličnog temperamenta otvara neka važna pitanja koja je potrebno razmotriti: prvo, na koji način melankolija, odnosno ono granično u čovjeku između ljudskog i životinjskog, rasvjetljava tip političkog subjekta kakvog nam je predstavio Thomas Hobbes u svojoj političkoj filozofiji, i drugo, otkuda Hobbesu poticaj da u samu srž svoje političke znanosti umetne ideju melankolije kao uzroka vječitog nesklada u čovjeku, u namjeri da upozori na opasnost njegovog izlaska iz političke zajednice i potencijalnog vraćanja u „pretpovijest političke ljudskosti“. Naime, kao što melankolija kod čovjeka vodi u otuđenje i rascjep u metafizičkom identitetu, tako i društvo u kojem ne postoji suveren, odnosno zajednička vlast koja bi ljude držala u miru, vodi do bešćutnosti, zvjerstva i potpunog odsustva humanosti u prirodnom stanju.

Iako se na prvi pogled može činiti kako melankolija i znanost o politici nemaju ništa zajedničko, ustroj društva i te kako može utjecati na disharmoniju koju osjeća melankolik. Podsjetimo se da još Platon u *Državi* rekao da „ako je dakle čovjek sličan državi, nije li nužno isti red i u njemu?“[251] A budući da se tiraninom, osobom koje nikada u životu nikome nije istinski prijatelji, nego uvijek nekome gospodari ili pak robuje drugome, postaje onda kada od prirode ili od načina života čovjek postane obuzet pijanstvom ili melankolijom, iz toga slijedi da je melankolični karakter najveće zlo ne samo za čovjeka, nego i za državu.[252]

Naime, melankolični je pojedinac žrtva suprotstavljenih sila, kako onih unutranjih, tako i onih vanjskih. On je rastrgan melankoličnim temperamentom, koji ga s jedne strane čini nepouzdanim, agresivnim, paranoičnim egocentrikom, no u isto vrijeme potrebitim drugih ljudi, dok ga s druge strane otuđuje od građanskih i društvenih normi, i sakriva od svakog oblika ljudskosti, što osobu melankoličnog karaktera u segmentu društvenih događanja i

[250] Usp. Newey, G., *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, London/ New York, 2008., str. 75.
[251] Platon, *Država*, IX, 577 d.
[252] Usp. Ibid., IX, 573 d; 576 a.

ljudskih poslova čini antipolitičnom.[253] Melankolija stoga ukazuje na određeni tip duševnog života koji se ne odvija samo unutar čovjeka, nego je na fenomenološkoj razini povezana i sa društvenom zajednicom. Prema tome, da bi stekao „političku samosvijest“, *homo melancholicus* mora prvo moći razumjeti, a potom nadići obrasce neprilagođenog melankoličnog ponašanja. Hobbes je naime shvatio da su ljudi u životu vođeni strahom, bez obzira radi li se o strahu od Boga, drugog čovjeka ili države, potom nadom u spasenje za vječni život te na kraju potrebom za zaštitom i stabilnosti. Autorica ovoga rada stoga zaključuje kako melankolija i ludilo nose sa sobom osviještenost o prirodnoj slobodi koja se izgubila pod političkom vlašću, pa se zato razlozi za otuđenost i strah od drugoga traže u ikonografiji čovjeka vučje prirode koji ima karakteristike melankoličnog temperamenta.

Rekli smo u prethodnom poglavlju da je Hobbes bio odlučan u namjeri da pokaže kako se politička vlast mora zasnivati na prirodi čovjeka, ali čime se ta njegova priroda definira, postalo je prijepornim pitanjem koje je nakon Hobbesa podijelilo političku tradiciju. U prethodnom smo poglavlju također prikazali načine na koje se može shvaćati ljudska narav u Hobbesovoj političkoj doktrini, pod pretpostavkom da je Hobbes u prirodnom stanju gledao na čovjeka kao na predatora, *homo homini lupus*. Međutim, Hobbes svoju političku znanost ne započinje *in medias res*, opisom brutalnog prirodnog stanja, nego *in abstracto*, malim traktatom o psihologiji. Iz tog razloga je raspravu o ljudskoj prirodi kod Hobbesa potrebno smjestiti u određeni kontekst.

U djelu *The Elements of Law*, u prvom poglavlju koje govori o ljudskoj naravi, Hobbes kaže da je „ljudska priroda zbroj prirodnih sposobnosti ili moći, poput sposobnosti hranjenja, kretanja, prokreacije, osjeta, razuma. Navedene moći se nazivaju prirodnima i one se nalaze u definiciji čovjeka kao animalnog i racionalnog bića“.[254] Na temelju ta dva razlikovna principa Hobbes razdvaja ljudske sposobnosti na one koje se odnose na tijelo i one koje se odnose na um. Nakon te podjele slijedi drugo poglavlje o osjetilima. Rasprava o osjetilima je vrlo važna za Hobbesovu antropologiju budući da je prema njemu čovjek biće osjeta, pokretan mehanizmom strasti. U četrnaestom poglavlju *Elemenata* Hobbes razrađuje ideju prirodnog stanja, no na samom početku tog poglavlja Hobbes još jednom ponavlja kako se cjelokupna ljudska priroda može svesti na četiri elementa: tjelesnu snagu, iskustvo, razum i strasti.[255] Iz navedenog shvaćanja ljudske prirode proizlazi da je Hobbesova filozofska

[253] Vjerojatno je iz tog razloga Robert Burton u svojoj *Anatomiji melankolije* kritizirao načine na koji su se gornji slojevi društva ponašali prema nižima, bez savjesti i skrupula. Usp. Burton, A., *The Anatomy of Melancoly*, str. 66.
[254] Hobbes, T., *The Elements of Law*, I, 4.
[255] Ibid., XIV, 1.

pozicija izrazito materijalistička. Um se dakle sastoji od pokreta u tijelu, no Hobbes nije znao ni što su, ni kakvi su ti pokreti, a niti ga je to pretjerano zanimalo. Upravo se ovakva primjena mehanicističkih principa na ljudsku prirodu manifestira kao determinizam, što je Hobbesa još za vrijeme njegovog života dovelo u nezavidan položaj unutar intelektualnih krugova budući da takav koncept niječe u čovjeku mogućnost slobodne volje.[256]

Hobbes je stavove o ljudskoj naravi iznio i na drugim mjestima u svojoj trilogiji. Tako primjerice u prvom poglavlju *De Cive*, Hobbes ne govori o prirodnom stanju, nego o položaju čovjeka bez civilnog društva, pri čemu treba naglasiti da je kod Hobbesa pojam „civilno društvo“ zapravo sinonim za mirnodopsko stanje, pa se stoga zaključuje da je Hobbes ovim naslovom implicirao položaj čovjeka bez stanja mira. U *De Cive* također ne nalazimo posebno određenje ljudske naravi, nego Hobbes djelo započinje raspravom o slobodi, navodeći kako se sposobnosti ljudske prirode mogu svesti na tjelesnu snagu, iskustvo, razum i strasti.[257] Ono što prvo upada u oči pri takvom određenju je pomanjkanje bilo kakvih vlastitosti ljudske naravi koje bi upućivale na moralnu konotaciju njezinog ontološkog statusa. Naime, Hobbes je na ljudsku prirodu gledao prilično pragmatično. Iako je priznao da se djeca rađaju bez moralnog osjećaja i da ne mare ni za koga osim za sebe, smatrao je da je obrazovanje ključni čimbenik u formiranju nečijih moralnih stavova te da nešto poput urođenog osjećaja za moral jednostavno ne postoji. Hobbes je dakle zastupao mišljenje da se čovjekov habitus obrazovanjem može formirati ili deformirati, govoreći dakako u moralnom smislu.

Proučavajući Hobbesa kroz psihološku prizmu, Bernard Gert je došao do zaključka da je Thomas Hobbes imao nevjerojatnu psihološku intuiciju te da je kao pozorni promatrač ljudskih odnosa bio svjestan da se ljudsko ponašanje ne može svesti samo na genetičku ili

---

[256] Na poziv zapovjednika rojalističke vojske Marquessa od Newcastlea, u Parizu su se 1645. godine sastali Thomas Hobbes i John Bramhall, biskup anglikanske crkve i kraljevski glasnogovornik za pitanja crkvenog upravljanja, kako bi raspravljali o pitanjima ljudske slobode i nužnosti. Treba naglasiti da niti Hobbesovo, niti Bramhallovo viđenje slobodne volje nije u potpunosti originalno. Hobbesov pogled na ljudsku prirodu je deterministički, iz čega proizlazi da je svako ljudsko djelovanje nužna posljedica prethodnog uzroka. Odlučivanje za Hobbesa predstavlja proces u našem duhu u kojem se izmjenjuju želje i odbojnosti, nade i strahovi, a onaj posljednji poriv ili odbojnost prema nečemu, koji neposredno ide uz djelovanje jest ono što se naziva voljom. Volja je dakle krajnji poriv kod odlučivanja (*Levijatan*, VI, 53). Hobbes dakle smatra da je svaki ljudski čin volje zapravo i nužni čin budući da je volja uzrok svakog našeg voljnog čina. Još k tome Hobbes drži da su sloboda i nužost također sukladne. Naime, budući da svaki voljni čin proizlazi iz nekog uzroka, u neprekidnom lancu (a njegova prva karika je u Božjim rukama kao prvom od svih uzroka), oni proistječu iz nužnosti, tvrdi Hobbes (*Levijatan*, XXI, 4). Neki teoretičari su ovakvo Hobebsovo učenje, prema kojem nužnost nije u suprotnosti sa slobodnom voljom, nazvali *kompatibilizam* (usp. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge, 1999., str. 11.). S druge strane, biskup Bramhall zastupa stajalište da neka ljudska djelovanja nisu rezultat nužnosti, nego su očitovanja naše slobodne volje. Za Bramhalla je sloboda potpuno u suprotnosti sa nužnošću, pa se njegovo učenje nazova *inkompatibilizam*. Bramhall smatra da slobodnu volju ne uzrokuju nikakvi nužni ili unutarnji uzroci. Međutim, to ne znači da slobodni čini nemaju uzroka, nego samo da njihovi uzrovi nisu uvjetovani nužnošću. Usp. Ibid., str. 277-280.

[257] Hobbes, T., *De Cive*, I, 1.

biološku uvjetovanost, nego i na bihevioralnu komponentu.[258] Ovu tezu Hobbes ističe na nekoliko mjesta, primjerice kada kaže da djeca nemaju orijentir dobrog ili lošeg ponašanja, osim onog kojega im nametnu roditelji i odgojitelji ili kad dodaje da se djeca ravnaju isključivo prema svojim egoističkim potrebama.[259]

U tom kontekstu valja istaknuti da izvore ljudskog ponašanja Hobbes vrlo detaljno opisuje i u trinaestom poglavlju djela *De Homine*. U prvom dijelu tog poglavlja Hobbes kaže da „dispozicije, odnosno ljudske sklonosti prema određenim stvarima, proizlaze iz šest izvora: prvo iz tjelesne konstitucije, zatim iz iskustva, pa iz navike, iz sretnih okolnosti (sreće), iz mišljenja kakvo netko ima o sebi i na kraju iz autoriteta“.[260] No, Hobbes ne staje samo na tome, nego navodi još i sljedeće: „religije i nauk, kojima je svaki čovjek bio izložen još od malih nogu, su zauvijek okovale ljude na način da mrze sve one koji nisu poput njih“.[261]

Međutim, svi ovi pogledi na ljudsku prirodu koje smo prethodno naveli ne govore toliko što ljudska narav jest, koliko govore o njezinim sklonostima koje su Hobbesu poslužile da bi objasnio ljudsko ponašanje. Takav postupak upućuje na činjenicu da Hobbes problemu ljudske naravi pristupa na epifenomenalan način. Stoga, jednom kad se shvati da je Hobbes bio svjestan raznovrsnosti ljudskog ponašanja, postaje jasno da se njegovi stavovi u pogledu ljudske naravi, posebno ljudske naravi u prirodnom stanju, ne bi trebali uzimati kao karakterne osobine konkretnih osoba u stvarnome svijetu, nego kao opažanja o nekim zajedničkim karakteristikama cjelokupnog ljudskog roda. Ako se, dakle, Hobbesa interpretira na taj način, onda takav postupak omogućava da se uzmu u obzir mnoge pojave koje otkrivaju potpuno drugačiji tip političkog subjekta i proširuju paletu konceptualnih pitanja vezanih za proučavanje ljudske naravi u njegovoj antropologiji.

Pojave o kojima govorimo odnose se prepoznavanje melankoličnog temperamenta u onim osobinama ljudskog ponašanja koje se na prvi pogled manifestiraju kao egoizam, nedruštvenost, plahost, samotnjaštvo, agresivnost, mahnitost i pretjerana strašljivost. Klasična tumačenja su nastojala pokazati da je Hobbes vjerovao kako ljudi nikada nisu motivirani željama i potrebama drugih, nego da su osnovni ljudski pokretači naši vlastiti interesi. No, i ta je teza u suprotnosti s njegovim opisima dobrohotnosti, gdje on kaže da nedostatak ili manjak dobrohotnosti zapravo predstavlja „um koji je neosjetljiv na tuđu nesreću ili zlo“.[262] Stoga je pogrešno Hobbesu pripisivati tvrdnju da čovjek u prirodnom stanju ima vučju narav, kada je

[258] Gert, B., *Hobbes's psychology*, str. 167.
[259] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XI, 21.
[260] Hobbes, T., *De Homine*, XIII, 1.
[261] Ibid., XIII, 3.
[262] Ibid., XIII, 9.

očito da obrisi ponašanja kakve je opisao Hobbes ukazuju da se radi o tipičnom *homo melancholicusu*, odnosno čovjeku melankoličnog temperamenta.

Jedan od razloga zašto se Hobbesu često pripisuju ovakve iskrivljene slike ljudske prirode, može se pronaći u nedovoljnoj artikulaciji pojma melankolije u njegovoj političkoj teoriji. Naime, neozbiljno je tvrditi da Hobbes nije bio upoznat s fenomenom melankolije i njezinim utjecajem na ponašanje ljudi, kad njegov suvremenik, poznati oksfordski liječnik i teatrolog Robert Burton, čija je popularna knjiga *The Anatomy of Melancholy* 1651. godine u vrijeme tiskanja *Levijatana,* doživjela svoje šesto izdanje, ističe kako je tijekom 16. i početkom 17. stoljeća Europu preplavio val melankoličnog ponašanja te da su učenjaci vrlo revno raspravljali o uznemirujućem melankoličnom temperamentu.[263] Argument koji nedvosmisleno ukazuje na povezanost humoralne doktrine i Hobbesove političke znanosti nalazimo u trinaestom poglavlju *De Homine*. U tom poglavlju Hobbes raspravlja o sklonostima ljudske prirode te o razlikama u čovjekovoj karakternoj osnovi proizašlim iz različitih tjelesnih konstitucija. Hobbes smatra da „patologija sokova“ utječe na ljudsko ponašanje, pa u tom smislu kaže:

> „ (…) oni koji su toplije konstitucije, u većini slučajeva su odvažniji i hrabriji; oni pak koji su hladnije konstitucije, su više plašljiviji. Sklonosti prirode ovise o gibanju animalnih strasti: prvo, neki su karakteri oštriji, odakle su neki ljudi živahnijeg raspoloženja, dok su drugi usporeni; drugo, kod ovih kod kojih su vehementniji, oni puštaju da im misli lutaju ili su pak usredotočeni samo na jednu stvar, i dok se kod nekih hvali fantazija, kod drugih se hvali prosudba. Upravo su karakterne osobine takvih ljudi prikladne za rješavanje filozofskih prijepora (tj. za pravilno rasuđivanje), za umjetnost, znanstvena otkrića ili za govorništvo“.[264]

Prema tome, Hobbes je vrlo lako iz klasičnog učenja o temperamentima mogao izvući uvjerljivo objašnjenje za mizantropično i društveno neusklađeno ponašanje, koje mu je poslužilo kao opravdanje za razumsko utemeljenje jake i autoritativne države. Stoga je tvrdnja

---

[263] Margot i Rudolf Wittkower u svojoj knjizi upućuju na traktat *On Melancholy* Timothya Brighta iz 1586. godine, u kojem on sažimlje opće karakteristike i definiciju *melancholicusa:* „ (...) čitamo da je taj hladan i suh, crnkasto tamne boje; prema prirodi naklonjen tvrdoći, mišićav, s malo mesa. Ima prilično dobro pamćenje, ako mu nije poremećeno fantazmagorijama. Ima čvrsta mišljenja od kojih ga nije lako odvratiti. Sumnjičav je i o svemu dugo razmišlja. Nepovjerljiv je i često pati od strašnih snova. U njegovim nagnućima uvijek ima nečeg tužnog i bojažljivog; ako se koji put razljuti, ostaje dugo takav, teško je s njim se pomiriti. Zavidan i ljubomoran, često će stvari promatrati iz krivog ugla, strastven je preko svake mjere. Srce i mozak takvi su mu da naginje samoći, žalovanju, plaču. Hod mu je spor, lagan, odsutan, pomalo se plaši svjetla i ljudi, a najmilije mu je kad se povuče u svoju vlastitu skrovitost“. Citirano prema: Wittkower, M. i R., *Genije, ludilo i melankolija*, str. 29-30.

[264] Hobbes, T., *De Homine*, XIII, 2.

da je Hobbes zanijekao mogućnost ljudske empatije, suosjećanja i ljubavi za druge[265] također pogrešna jer Hobbes na brojnim mjestima opisuje, primjerice prijateljstvo ili obiteljsku privrženost. No, ono što Hobbes jest zanijekao odnosi se na tezu da ljudi po prirodi vole druga ljudska bića, što će prije ukazivati da je riječ o ljudima melankoličnog temperamenta, nego da se radi o ljudima vučje psihologije. Upravo iz tog razloga Hobbes koristi samo ograničeni altruizam i to s namjerom da potkrijepi svoju tvrdnju kako postoji potreba za neograničenom moći suverena.[266] Osim toga, Hobbes u nekoliko navrata, primjerice u *Levijatanu* i u *De Homine*, odaje sitne naznake melankoličnog ponašanja te čak raspravlja o mentalnim poremećajima i duševnim stanjima koja upućuju na povezanost ljudskog i animalnog elementa u čovjekovoj naravi. U dvanaestom poglavlju *De Homine* Hobbes raspravlja o emocijama te kaže sljedeće:

> „Emocije ili *uznemirenosti* uma su vrste želja ili odbojnosti, koje se razlikuju s obzirom na objekt kojemu teže ili se od njega odvraćaju. Nazivaju se *uznemirenostima* zato što učestalo opstruiraju ispravan razbor. Štoviše, emocije se sastoje od različitih kretnji krvotoka i animalnih strasti koji se u međusobnoj interakciji šire ili skupljaju. Posljedice tih duševnih kretnji nazivaju se porivom, a predmeti nečijeg poriva ili želje nazivaju se dobrom ili zlom“.[267]

Ovaj citat je važan iz dva razloga: prvo, iz njega je vidljivo da emocije ometaju razumsko donošenje odluka, odnosno istinito rasuđivanje kod čovjeka i drugo, Hobbes u *De Homine* prvi put unutarnja počela voljnih kretanja izravno povezuje s našim „animalnim strastima“ (*animal spirits*).[268] Budući da prema Hobbesu čovjeka pokreću isključivo strasti i

---

[265] Usp. Hobbes, T., *De Cive,* II, 19 ili VI, 5.

[266] Braneći Hobbesa od optužbi da svojom doktrinom propagira psihološki egoizam, Gert upozorava na drugi dio *Levijatana,* u kojem Hobbes iznosi svoje teze o nastanku države, opisujući pritom raznovrsne opasnosti u kojima se tijekom uspostave rimske republike našao Julije Cezar, iz čega proizlazi da je besmisleno Hobbesu pripisivati tvrdnju kako ljudi ne mare za druge ljude. Hobbes je bio poprilično svjestan činjenice da opasnost za državu ne dolazi samo od sebičnih interesa pojedinaca, nego i od niz drugih faktora. Usp. Gert, B., *Hobbes's psychology*, str. 168.

[267] Hobbes, T., *De Homine,* XII, 1.

[268] Proučavajući načine na koji su se ljudi tijekom novovjekovlja određivali kao ljudska vrsta, suobličavajući se sa životinjama, profesorica antropološko-kulturoloških studija Erica Fudge naglašava da se pojam *animal spirits*, kojega je kao što vidimo koristio i Thomas Hobbes, ne bi trebao prevoditi doslovno kao *životinjske strasti*. Referirajući se na Burtonovu *Anatomiju melankolije*, Fudge navodi da Burton razlikuje nekoliko fizičkih oblika organske duše: jetru, srce i mozak. Prema Burtonu, riječ je o plemenitim organima koji razdvajaju tijelo na tri dijela: trbuh, glavu i prsa, a na temelju te podjele odvijaju se i ključni psihofizički procesi: hranjenje, osjećanje i mišljenje. Mozak je najplemenitiji organ. Ono što se nalazi između ta tri organa, naziva se *animal spirits*, međutim ovdje pojam *animal* ne upućuje na „životinjsko“, nego se odnosi na latinsku verziju pojma *anima*, duša, smatra Fudge. Stoga se najniža razina duhovnog života odnosi na prirodne strasti koje nastaju kada se hrana pretvara u krv. To su zapravo *duševne* (animalne) strasti koje kolaju tijelom putem krvotoka. Srednju razinu sačinjavaju vitalne strasti, a to su oplemenjene animalne strasti, koje su transformirane zrakom i toplinom u srcu i plućima i koje se putem arterija granaju tijelom. Na poslijetku se vitalne strasti oplemenjuju u mozgu i u

želje, a kako razum nije ni strast ni poriv, postavlja se pitanje na koji način onda razum utječe na ljudsko djelovanje. Hobbes na taj problem odgovara da je diktat razuma kategorički:

> „Pod ispravnim razborom u prirodnom stanju čovjeka ne mislim, kao što mnogi smatraju, neku nepogrešivu sposobnost, nego čin razmišljanja, to jest posebno i istinito rasuđivanje svakog čovjeka o onim njegovim postupcima koji mogu doprinijeti ili šteti ili koristi njegovim susjedima“.[269]

Ako dakle svakim čovjekom vlada njegov vlastiti razum i ako je je opće pravilo razuma sadržano u temeljnom zakonu prirode, tj. „da svaki čovjek ima pravo težiti miru tako dugo dok se ne nada da ga može postići, a ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć prednosti rata“,[270] postavlja se pitanje zašto se onda ljudi ponašaju iracionalno i zašto je slika ljudskog stanja - stanje rata svakog čovjeka protiv svakog drugog. Naše je mišljenje da se odgovor treba tražiti u Hobbesovoj animalizaciji ljudske prirode i njegovom nastojanju da pokaže čovjekovu nemogućnost u kontroliranju *uznemirenosti uma* u slučajevima pretjerane tuge, radosti ili straha. Tu tezu potvrđuje i sam Hobbes eksplicitnim suprotstavljanjem strasti, poput primjerice straha od smrti ispravnom rasuđivanju, iz čega proizlaze posljedice vidljive u moralnoj sferi, ali i u čovjekovom ponašanju unutar društvenog okruženja.[271] Osim toga ta teza potvrđuje i da je čovjek u stalnom raskoraku između racionalnog i animalnog dijela svoje prirode, što upućuje na nestabilnost njezinog ontološkog statusa i otvara mogućnost za reinterpretaciju unutarnjih granica čovječnosti.[272] Stoga je sasvim opravdano nestabilnost ljudske naravi u Hobbesovoj političkoj teoriji sagledavati u kontekstu utjecaja melankolije, koja osim što predstavlja psihološki korijen bezumlja, razotkriva potpuno novi tip političkog subjekta, čiji je ona ujedno iskustveni oblik. U čemu se, dakle, očituje posebni značaj melankolije i ludila za Hobbesovu političku znanost?

---

obliku animalnih strasti se šalju u tijelo putem tetiva ili živaca. Fudge, E., *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2006., str. 9.

[269] Hobbes, T., *De Cive*, II, 1.

[270] Forumula poznata i kao *Prvi prirodni zakon*, usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XIV, 4.

[271] Usp. Hobbes, T., *De Homine*, XIII, 9.

[272] Nestabilnost utemeljenja ljudske naravi kakvu je prikazao Hobbes kritizirali su i njegovi suvremenici, koji su počevši od aristotelovca nadbiskupa Johna Bramhalla sve do platonista Ralpha Cudwortha, reagirali u suprotnosti s onim što su smatrali ekstremnom čovjekovom animalizacijom u političkoj teoriji Thomasa Hobbesa. Bramhall se pozabavio sa Hobbesovim portretom čovjeka u prirodnom stanju te je rekao: „ (…) da je Bog želio da ljudi žive kao divlje zvijeri, lavovi, medvjedi ili tigrovi, on bi ih naoružao sa rogovima, kandžama i zubima“. Stoga se može zaključiti kako su Hobbesovi suvremenici u njegovom radu vidjeli krajnju animalizaciju čovjeka i to im se činilo provokativno i ekstremno. Citirano prema: Mintz, S., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962., str. 97.

Da bismo odgovorili na to pitanje, potrebno je reći da se fenomenologija melankoličnog iskustva kod Hobbesa treba iščitavati na dvije razine: prvo, zbog utjecaja prevelikih strasti melankolija vodi u ludilo te stoga onemogućuje upotrebu razuma, i drugo, ludilo potiče provalu zvijeri u čovjeku zbog čega dolazi do dezintegracije ljudskosti i kolapsa njegovog vrijednosnog sustava. Stoga životinja u čovjeku više nema vrijednost putokaza za onaj svijet, nego je postala čovjekovo ludilo, koje je fokusirano samo na sebe i samom je sebi svrha – njegovo ludilo u prirodnom stanju.[273] Animalne strasti koje bijesne u ludilu lišavaju čovjeka njegove humanosti zbog kojih on poprima vučje psihološke karakteristike, no u isto ga vrijeme sučeljavaju s njegovim izvorom sebstva, s onim neposrednim *ja* u kojem se zrcali sva njegova bijeda i veličina. Čini se dakle da je animalnost ludila, koja čovjeka srozava na najniži stupanj ljudskosti, čovjeku ujedno i putokaz da se izbavi od podmukle opasnosti te bestijalnosti koja poništava razum bezumljem i oslonac da se uzdigne iznad nagonskog, životinjskog dijela svoje prirode. Stoga melankolija predstavlja duhovni imaginarij u kojem su pohranjene čovjekove mogućnosti da zaista „bude kao Bog i postane čovjekom"[274] ili da postane zvijer i bude drugom čovjeku kao vuk.

Hobbes je naime melankoliju doveo do paradoksalne krajnosti pri čemu je njezin refleks s jedne strane, vidljiv u konceptu animalnosti ludila u koje čovjeka dovodi stalna i neutaživa želja za zgrtanjem moći i dobara, svodeći ga pritom na nerazumnu životinju koja, iako oslobođena religioznih i moralnih okova te vođena strastima, još uvijek ne uspijeva živjeti bez stalnog straha za goli život, dok s druge strane, refleks melankolije proizlazi iz Hobbesovog tumačenja da melankolija izlaže čovjeka bezrazložnim strahovima, a to je ludilo koje se također manifestira u različitim oblicima primjerice, u pohođenju usamljenih mjesta i grobova, u praznovjernom ponašanju te u strahovima od različitih stvari. Promotrimo citat:

> „Potištenost izlaže čovjeka bezrazložnim strahovima, a to je ludilo koje se obično naziva sjeta (melankolija), koja se također javlja u različitim oblicima, na primjer, u pohođenju usamljenih mjesta i grobova, u praznovjernom ponašanju, u strahovanju sad od ove, sad opet od one posebne stvari. Sve u svemu, sve strasti koje izazivaju čudnovato i neobično ponašanje, nazvaju se općenitim imenom, *ludilo*".[275]

---

[273] Usp. Foucault, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 83.

[274] *Budi kao Bog – postani čovjek*, naslov je istoimene knjige Ivana Kopreka, isusovca i profesora etike na Flozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu. Knjiga govori o potrazi za kršćanskim humanizmom, pri čemu se čovjeka i njegov položaj u svijetu promatra hermeneutički, u odnosu prema osobi Isusa Krista. Koprek takvom svjetonzoru suprotstavlja „naturalistički" ili „agnostički" humanizam koji promatra čovjeka u središtu svijeta, prema kojemu svi normativni sustavi izviru iz čovjeka i moraju njemu služiti. Usp. Koprek, I., *Budi kao Bog – postani čovjek*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2011., str. 11-12.

[275] Hobbes, T., *Levijatan*, VIII, 20.

Ovu Hobbesovu tvrdnju potrebno je dodatno potkrijepiti argumentima iz Burtonove *Anatomije melankolije* koji također upućuju na strah kao na jednog od glavnih uzročnika melankolije. Iako će o strahu kao instrumentu političke moći biti više govora u idućem poglavlju, strah je ključni faktor za razumijevanje konfiguracije melankolije i za shvaćanje tipoloških karakteristika *homo melancholicusa* čiji se obrisi ocrtavaju u čovjeku prirodnog stanja. Burton smatra da je strah posebna vrsta strasti koja čovjeka paralizira i onesposobljava za normalno funkcioniranje, pa stoga ljudi koji žive u strahu nikada nisu slobodni, opušteni, veseli ni odlučni, nego su zabrinuti i povučeni su u sebe, a srca su im bolna, teška i tužna.[276]

Osim toga, važno je primijetiti da Burton strah i njegove psihičke pojavnosti izravno povezuje s melankolijom i ludilom, što nas navodi na zaključak da je Hobbes bio upućen u Burtonovu *Anatomiju* jer je sličnost u tumačenju melankoličnog ponašanja kod obojice autora i više nego očita. Naime, i Hobbes i Burton se slažu da su melankolija i ludilo duševna stanja praćena strahom, koja koreliraju s difuznim osjećajem nelagode, tjeskobe i opsesivnom strepnjom za vlastitu sigurnost od nečeg prijetećeg, uznemirujućeg, nepoznatog i skrivenog. Promotrimo li način na koji Burton analizira strah, vidjet ćemo na koji način njegove senzacije povezuje s melankolijom. Prema Burtonovom tumačenju strah često uzrokuje iznenadno ludilo, ali i druge svakojake bolesti, no ono što je najsimptomatičnije za pojam straha odnosi se na njegovu sposobnost da u čovjeku potakne bezrazložna strahovanja i opasne duševne nemire koji mogu rezulturati disharmonijom unutar same osobe i stvoriti društvenu inkompatibilnost između pojedinca i njegove okoline:

> „Strah čini da naša mašta zamišlja čudnovate stvari te tako muči i opterećuje našu svijest više nego li sve ostale nevolje, pogotovo u mraku. Provjereno je kod većine ljudi da ono čega se bojimo, to i zamišljamo; stoga se ljudi koji su u strahu povlače u sebe, vide zle duhove i nečastive prikaze te zbog toga postaju melankolični“.[277]

Ako, dakle, usporedimo Hobbesovo poimanje melankoličnog ponašanja s Burtonovom koncepcijom straha kao uzročnika melankolije, primijetit ćemo da su strah i melankolija, kako je već spomenuto, dominantni simptomi ludila. A upravo je ludilo ključni faktor koji u

[276] Analizirajući ulogu straha kroz povijest, Burton se većinom oslanja na klasičnu tradiciju pa vješto citira antičke autore poput Cicerona, Plinija ili Plutarha, koji su strah poimali po principu *Nulla est miseria major quam metus*, što bi značilo da nema veće nevolje za čovjeka koja bi bila nalik strahu. Takvim pristupom Burton afirmira tezu prema kojoj strah nije samo psihološki fenomen, nego i potencijalni čimbenik društvenih razdora. Usp. Burton, R., *Anatomy of Melancholy*, str. 223.
[277] Ibid., str. 223-224.

čovjeku prirodnog stanja uvjetuje gubitak njegovog prirodnog razuma, dovodi ga u bezumlje i transformira ga u neprirodno biće tradicionalno nazvano *homo lupus*.

Hobbes u *Levijatanu* spominje još dva tipa ljudskog ponašanja koja bi se mogla okarakterizirati kao melankolična. Jedno se odnosi na osobe zahvaćene melankoličnim temperamentom, a drugo na luđake, odnosno na one koji su na neki način „nadahnuti“.[278] Prema shvaćanju Hobbesa melankolični se elementi eksternaliziraju u sljedećim primjerima:

> „ (…) dok imati jake i žešće strasti za bilo što više nego što se obično zamjećuje kod drugih ljudi, to se naziva ludilo. Toga pak ima gotovo isto onoliko vrsta koliko i samih strasti. Ponekad neka izvanredna i pretjerana strast proistječe iz loše građe tjelesnih organa ili povrede koju su pretrpjeli. Ponekad opet tu povredu i loše stanje organa uvjetuje silina i dugotrajnost strasti. No, u oba slučaja ludost ima jednu te istu narav“.[279]

> „Tako primjerice, premda učinak ludila kod onih koji su opsjednuti uvjerenjem o svom posebnom nadahnuću nije uvijek vidljiv samo na jednom čovjeku, u nekim pretjeranim radnjama koje inače proizlaze iz takve strasti, ipak, ako se mnogi od takvih udruže sa zavjerničkom namjerom, gnjev postaje vidljiv na čitavoj skupini. Što može biti veći dokaz ludila od vike, udaranja i bacanja kamenja na svoje najbolje prijatelje“.[280]

Analizirajući navedene citate može se primijetiti da Hobbes uz pojam ludila neodvojio veže i pojam strasti. Iako niti na jednom mjestu u njegovim djelima ne nailazimo na neku posebnu klasifikaciju ludila ili na taksativno nabrajanje oblika u kojima se ludilo javlja, Hobbes zauzima odlučan stav kada kaže da bi se uz malo napora svatko mogao složiti da postoji čitavo mnoštvo ludila. Obrazloženje tog stava vidljivo je na kraju desetog poglavlja *Elemenata* u kojem Hobbes zaključuje sljedeću misao:

> „Kao što su nam pokazali prijašnji primjeri, ludilo i njegovi stupnjevi proizlaze iz pretjeranog mišljenja o smima sebi; no postoje i drugi oblici ludila i njegovi stupnjevi koji upućuju na to da ludilo proistječe iz pretjerane taštine ili bezrazložnog straha: poput primjerice

[278] Iako Hobbes ni na jednom mjestu izravno ne ukazuje na povezanost ludila i Platonovog pojma „nadahnutosti“ ili svete mahnitosti, jasno je da se radi o istom konceptu. Razlika je jedino u tome što je Hobbes vjerojatno mislio na ludilo kao slabo prilagodljivu narav, a ne na ideju platoničke mahnitosti sastavljenu od inspiracije i božanskog nadahnuća. Iako se, doduše, Hobbes osvrće na antičko tumačenje mahnitosti, pa kaže da su u antičkom svijetu postojala dva mišljenja o uzrocima ludila Jedni su ga izvodili iz strasti, drugi opet iz demona ili duhova. Oni prvi su takve ljude nazivali luđacima, dok su ih oni drugi ponekad nazivali *demoniacima* (opsjednutima duhom). Usp. Hobbes, T., *Levijatan,* VIII, 24.
[279] Ibid., VIII, 17.
[280] Ibid., VIII, 21.

melankoličara koji zamišljaju da su krhki poput stakla ili pak pokazuju neku drugu pretjeranu potištenost uma, kao što je prevelika bojaznost za svoj život, koja se najčešće viđa kod melankoličnih ljudi“.[281]

Prema tome, ako su pretjerivanja također vrsta ludila, onda nema dvojbe da su i same strasti stupnjevi ludila, u slučaju da teže nečem zlu, zaključuje Hobbes.[282] Međutim, odmaknemo li se na trenutak od linije argumentiranja prema kojoj su strasti glavni uzročnik ludila, primijetit ćemo kako Hobbes ipak u devetom poglavlju *Levijatana* govori o jednoj potpuno drugoj vrsti ludila. Čini se da je za Hobbesa ova vrsta ludila zapravo najproblematičnija jer je direktno uperena protiv zdravog razuma i vodi u nesuvislost, a proistječe iz skolastičkog ontologizma.[283] Promotrimo što kaže Hobbes:

„Postoji ipak jedna druga greška u govorima nekih ljudi, koja se također može ubrojiti u tu vrstu ludila, a to je ona vrsta zloupotrebe riječi pod imenom nesuvislosti. To je onda kada ljudi u svome govoru koriste takve riječi koje u spojevima ne daju nikakvo značenje, nego do jednih ljudi dolaze upravo kroz nerazumijevanje tih riječi koje su čuli, a do drugih kroz namjeru da ih obmanjuju svojim nejasnoćama. To se događa upravo onima koji, poput skolastičara, raspravljaju o pitanjima nerazumljive građe ili o pitanjima zamršene filozofije“.[284]

Iz ovog citata je vidljivo koliku frustraciju u Hobbesu izaziva i sama pomisao na raspravu o „beznačajnim imenima“, pri čemu su primjeri koje navodi redovito uzeti iz područja teologije (mi ih ovdje nismo navodili). To nije slučajno. U svojoj namjeri da se obračuna s aristotelizmom Hobbes učitelje skolastičkog nauka proglašava ludima: „Zar oni koji pišu čitave sveske o takvim stvarima nisu ludi ili namjerni učiniti i druge takvima?“.[285] Ova Hobbesova tvrdnja predstavlja fatalni argument protiv tomističkog nastojanja da se nespoznatljive stvari obuhvate koherentnim iskazom jer to upućuje na besmisao, a ne lucidnost.

Kao što je prethodno rečeno, Hobbes strastima naziva unutarnja počela voljnih gibanja i upravo su ona generator koji pokreće čovjeka. Strasti dakle utječu na čovjekov unutarnji

[281] Hobbes, T., *The Elements of Law*, X, 11.
[282] Hobbes, T., *Levijatan*, VIII, 20.
[283] Hobbes je o svojoj netrpeljivosti prema aristotelizmu i skolastici pisao već u petom poglavlju *Levijatana* u kojem raspravlja o uzrocima besmislenih zaključaka. U tom kontekstu Hobbes tumači da se „sedmi uzrok besmislica nalazi u imenima koja ništa ne znače, nego su samo uzeta i naučena napamet iz skolastike, poput *hipostatski, transsupstancijalizirati, konsupstantirati, vječno-sada*, i slična bajanja skolastičara“. Ibid., V, 15.
[284] Hobbes, T., *Levijatan*, VIII, 27., usp. također poglavlja XXXIV, 2 i XLVI, 16-30.
[285] Ibid., VIII, 27.

život, no jednako tako utječu i na dinamiku njegovog izvanjskog, političkog života. Međutim, kako ne bismo pogrešno zaključili da je čovjek tek puki mehanizam pokretan isključivo strastima, Hobbes nam na temelju *Prvog prirodnog zakona* pokazuje da je čovjek također i biće razuma. Iz toga slijedi da čovjekovim djelovanjem upravljaju i razum i strasti, pa se postavlja pitanje koji od ta dva principa ima primat u ljudskom djelovanju.

Bernard Gert primjerice smatra da bi se kod Hobbesa ta dilema trebala tumačiti na način da razum koristi strasti kako bi postigao svoj cilj.[286] Naime, strasti i porivi za Hobbesa predstavljaju prvenstveno rekciju na trenutnu težnju ili podražaj, no razum je taj koji na koncu određuje hoće li se ta želja u budućnosti realizirati ili neće.[287] Stoga je čovjek u namjeri da dosegne tu težnju osuđen na neprestane unutarnje sukobe razuma i strasti, pa u trenucima u kojima čovjek izgubi kontrolu nad moralnom svijesti i kada je vođen isključivo apetitima senzibilne duše, dolazi do stanja koje se naziva ludilo. Ludilo bismo, dakle, mogli odrediti kao nemoć razuma da kontrolira strasti, odnosno kao neku privremenu deformaciju *ratia*.

Primjer koji najbolje potkrjepljuje tu tvrdnju nalazimo u *Elementima* gdje Hobbes određuje ludilo kao defekt uma koji zapravo predstavlja potpunu dominaciju strasti nad svim radnjama razuma, a strast čija silina ili dugotrajnost stvara ludilo naziva velikom taštinom.[288] Iz toga slijedi da ludilo za Hobbesa nije ništa drugo nego isprazna taština (gordost), koja se u određenim slučajevima naziva ponos i uobražavanje, a u drugim slučajevima potištenost duha ili melankolija. Ovo razlikovanje će biti od ključne važnosti za razumijevanje mehanizma konfliktnih strasti, na temelju kojeg je prvenstveno i formirana slika prirodnog čovjeka kao bestijalne zoo-figure, iako Hobbes ukazuje da prevelike strasti mogu voditi i u melankoliju.

S tim u vezi valja napomenuti da Hobbesovo promišljanje o strastima nalikuje na raspravu o strastima kod Tome Akvinskoga. Toma je u *Sumi teologije* (I-IIae, q. 22-49) detaljno izložio nauk o strastima u kojem kaže da je strast po svojoj prirodi neka vrsta automatizma koji je izbjegao razumskom nadzoru. Strasti se tada pojavljuju kao nagoni koji se skrivaju u dubini ljudske prirode, pa svojom naglo oživljenom snagom pritišću više sfere duha koje su izgubile sposobnost da ih nadziru. Toma dakle ne tvrdi da je strast ludilo, nego smatra da su strasti neodvojivi dio ljudske prirode te da nijedna strast nije toliko jaka da joj se razum ne bi mogao oduprijeti dokle god čovjek nad njime gospodari.[289] Na temelju takvih

[286] Usp. Hobbes, T., *De Homine,* str. 15.
[287] Usp. Ibid., XII, 1.
[288] Hobbes, T., *The Elements of Law*, X, 9., usp. također *Levijatan*, VIII, 18.
[289] Toma Akvinski, *Summa theol*. III, q. 46, a.7, 3., citirano prema: Farrell, W., *A Companion to the Summa, vol. II – The Persuit of Happiness,* Sheed & Ward, New York, 1945., str. 83-105.

promišljanja proizlaze dva ćudoredna načela: prvo, strast povećava htijenje, ali umanjuje slobodu i drugo, požuda koja prethodi radnji povećava njezinu voljnost, ali umanjuje slobodu.

Iz citata koje smo prethodno naveli moguće je također naslutiti da melankolija vodi u ludilo preko malodušnosti i utučenosti uma, a sastoji se od bježanja u samoću, pretjerane čežnje, zatim u raznim praznovjerjima i osjećaju straha od drugih ljudi. Međutim aluzija na proganjanje od mrtvih, tipična je za određenu vrstu melankolije koja se naziva *likantropija* ili „vučje ludilo“, a koja je u Hobbesovo vrijeme poprimila gotovo snobističku vrijednost.[290]

Osim toga, navedena analiza iz *Levijatana* ukazuje na prethodno opisane tipove ljudskog ponašanja za koje smo utvrdili da imaju karakteristike melankolične prirode, odnosno da je riječ o ponašanju koje je „izvan granica“ društvenih okvira: jedno se dakle odnosi na melankolike, drugo na nadahnute ili ludilom zahvaćene ljude. Iz čega slijedi da su melankolija i ludilo usko povezani s rascjepom u poimanju čovjekovog društvenog i metafizičkog identiteta. Stoga ispravno primjećuje Yves Charles Zarka kada kaže da melankoličan tip čovjeka u Hobbesovoj političkoj teoriji zapravo predstavlja paradigmu antipolitičnog političkog subjekta.[291] Antipolitičnog u smislu da se takav čovjek razlikuje od ostalih dinamičkih individualaca koji bi eventualno mogli dovesti do sklapanja društvenog ugovora. Naime, za Hobbesa politički subjekt nije glavni akter u politici jer je on uvijek podložan ili obvezan na izvršavanje neke dužnosti. Glavni je politički protagonist jedino suveren, smatra Zarka.[292]

---

[290] *Likantropija* je, psihijatrijskim rječnikom rečeno, poremećaj zbog kojega su određeni ljudi uvjereni da se za punog mjeseca pretvaraju u vukove, pa se takav *čovjek-vuk* naziva vukodlak. U svojoj opsežnoj studiji o povijesti zločina i kažnjavanja, Mitchel P. Roth naglašava da se tijekom stoljeća obilježenih progonima vještica u Europi, likatropiju smatralo tek još jednom vještičjom aktivnošću, budući da im metafizička moć omogućuje da se pretvaraju u vukove i lutaju uokolo u potrazi za žrtvama. Roth navodi da prvi zapisi o vukodlacima potječu iz knjige proroka Daniela (4, 15-333), gdje kralj Nabukodonozor sedam godina ima simptome pretvaranja u vukodlaka. Prema grčkom mitu, arkadijskog kraja Likaona Zeus je pretvorio u vuka jer ga je uvrijedio time što mu je poslužio za jelo ljudsko meso. Otuda potječe i sam izraz „likantropija“. Tijekom tisućljeća vukodlaci se pojavljuju u radovima grčkog povjesničara Herodota, kao i u djelima drevnih rimskih pisaca i perzijskih liječnika. Roth, P. M,, *Oko za oko: globalna povijest zločina i kazne*, TIM press, Zagreb, 2016., str. 217-218. Nadalje, ideju da samoća vodi u izolaciju i strah te povezivanje zagrobnog života s ontološkom usamljenošću, zbog čega ljudi ostaju zarobljeni u nekakvom međuzemlju pomno razrađuje Erica Fudge u djelu *Perceiving Animals* i također Robert Burton u svojoj *The Anatomy of Melancholy,* str. 125.

[291] Zarka, Y. C., *The Political Subject*, str. 171.

[292] Zarka govori o povezanosti strasti i politike te o potrebi čitanja Hobbesa „s pogrešne strane“ i na taj način gradi tezu o prisutnosti „figure političkog subjekta“ u Hobbesovoj znanosti o politici. Zarka se oštro protivi tumačenju prema kojem se u *Levijatanu* izjednačava uloga političkog subjekta i podvrgnutog podanika. Zarka smatra da se individua počinje formirati kao politički subjekt u trenutku kad se počinje opirati vlasti, odnosno kad pruži otpor moći. Građanin je, prema tome, slobodan podanik koji se podanikom zove samo zato što je njegova sloboda djelomično umanjena suverenošću, on je subjekt koji uživa pravo na otpor. No, Hobbes izbjegava upotrebljavati pojam građanin za opisivanje člana političkog tijela, pa se često misli da je Hobbes građanina izjednačio s figurom podanika koji duguje pasivnu poslušnost suverenu. Zarka naglašava da Hobbesovo poimanje građanina ipak uključuje više od puke obveze na poslušnost. Usp. Ibid., str. 172-182. i također Ribarević, L., „Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom“, *Politička misao* 49 (2012), br. 1; str. 96-98.

Prema tome, melankolici i „nadahnuti“ predstavljaju takav model ljudskog ponašanja koji je osuđen na ontološku usamljenost i društvenu izolaciju, zbog čega se nalaze u trajnoj nemogućnosti da postanu politički subjekti. Hobbes takvo stajalište jasno artikulira u svojem *Petom prirodnom zakonu* u kojem kaže:

> „Peti prirodni zakon jest *susretljivost*, to jest *da svaki čovjek teži tome da se prilagodi ostalima.* Da bismo razumjeli taj zakon, možemo uzeti u obzir da u ljudskoj sposobnosti za društvo postoji razlika u naravima koja proizlazi iz različitih utjecaja, a što je slično onome što vidimo kod kamenja skupljenog za gadnju neke zgrade. Naime, kao što graditelji odbacuju onaj kamen kao nekoristan (…), isto tako mora biti izbačen iz društva zbog neprilagođenosti onaj tko zbog grubosti svoje naravi teži da zadrži ono što mu je zapravo suvišno, a drugima nužno, i koji se zbog tvrdokornosti svojih strasti ne da popraviti. Oni koji uvažavaju takav zakon mogu se zvati druževnima, a oni suprotni *tvrdoglavima, izopačenicima, nepopravljivima*“.[293]

Ovaj citat još jednom potvrđuje da Hobbes prilikom opisa prirodnog stanja nije imao pred očima čovjeka vučje naravi kojim su u potpunosti ovladale strasti, nego čovjeka melankoličnog ponašanja, koji iako pokazuje karakterne naznake egoizma, nasilja, otuđenosti i društvene neprilagođenosti, ima mogućnost da nadiđe svoj saturnovski temperament i da razumski, uz pomoć govora izađe iz prirodnog stanja.[294] Da je Hobbes uistinu za polazište svoje političke znanosti uzeo formulu *homo homini lupus*, odnosno čovjeka kao mehanizma pokretanog strastima i neobuzdanom željom za moći, onda koncept prirodnih zakona koji je uostalom i utemeljen na čovjeku kao razumskom biću ne bi bilo moguće realizirati.

Stoga, kada Hobbes govori o ljudskoj prirodi, tada je očito da on pretpostavlja razum kao odlučujuće sredstvo za postizavanje čovjekovih kratkoročnih ciljeva, ali i kao zalog za budućnost. Hobbes je razumsku težnju za osiguranjem egzistencijalne sigurnosti izrazio mišlju kako „strahovanje pred budućnosti navodi ljude da istražuju uzroke stvari jer takvo znanje čini čovjeka sposobnim da uredi sadašnjost prema najboljim prednostima“.[295] Osim toga, ta tendencija je najbolje vidljiva iz Hobbesove upotrebe pojma moći. Iako je upravo ta koncepcija proizvela najviše prijepora oko tumačenja ljudske naravi u Hobbesovoj znanosti o politici, njegova je namjera bila skrenuti pozornost na ontološku nestabilnost ljudskog statusa i prikazati posljedice u društveno-političkoj sferi koje iz takvog koncepta proizlaze.

---

[293] Hobbes, T., *Levijatan*, XV, 17.
[294] Usp. Kristeva, J., *Crno sunce*, str. 9.
[295] Hobbes, T., *Levijatan*, XI, 24.

S obzirom na mehanicističku arhitekturu svog tripartitnog filozofskog sustava, opravdano je tvrditi kako je Hobbes smatrao da je osnovna strast koja potiče čovjeka na djelovanje potraga za moći. Stoga Hobbes moć definira kao sposobnost da se čovjekova sadašnja sredstva upotrijebe za postizavanje budućih vidljivih dobara.[296] U tom smislu Hobbes kaže:

> „Zato kao opću težnju čovječanstva na prvo mjesto stavljam vječnu i neprestanu želju za jednom moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti. Uzrok tome nije uvijek samo to da se čovjek nada nekom jačem užitku nego što ga je već stekao ili da se ne može zadovoljiti skromnijom moći, nego zato što se ne može osigurati moć i sredstva za dobar sadašnji život, a da se ne stekne više“.[297]

Iako se na prvi pogled može činiti da je Hobbes ovim tekstom izrekao stav prema kojem je glavna sila koje pokreće ljudsko ponašanje egoistična pohlepa za dominacijom, priznanjem i moći, kada se malo pozornije promotre Hobbesovi razlozi, tada se može primijetiti da njemu nije bio cilj prikazati čovjeka u prirodnom stanju kao životinju žednu moći, nego racionalnog pojedinca koji je zbog straha i opće neizvjesnosti prirodnog stanja zaokupljen svojom egzistencijom. Onog trenutka kada čovjek postane opsjednut moći ili kad ju počinje zloupotrebljavati, tada i onako takav čovjek više nije pod dominacijom razuma, nego konfliktnih strasti, pa ga stoga i Hobbes smatra ludim i društveno neprihvatljivim. Prema tome, tvrdnja *homo homini lupus* koja je trajno obilježila Hobbesa i koja u klasičnom tumačenju predstavlja antropološko polazište Hobbesove političke znanosti, nije plauzibilna te bi s njom trebalo završavati filozofski govor o Hobbesu, a ne ga započinjati kako to obično nalaže tradicija.

Pokazali smo u prethodnoj tematskoj cjelini da je Saturn planet s dva lica, te da čovjek koji je zahvaćen melankolijom može pobijediti taj zlokobni karakter i okrenuti ga na drugu, ingenioznu stranu, njegujući spekulativnu misao i priklanjajući se djelovanju razuma. Za razliku od *homo lupusa*, čiji je razum rob strasti, *homo melancholicus* ne robuje strastima, nego im se prepušta. Stoga melankolik, iako je njegova problematična narav izvor patnje prirodnog stanja, uživa u svojoj tragičnosti. Za njega je melankolija dobro u kojemu se pati, duhovni katalizator za pročišćenje od nametnog autoriteta, društvenih konvencija, „kulturnih nelagoda“, religijskih uvjerenja i pogrešnih ideologija.

---

[296] Hobbes, T., *Levijatan*, X, 1.
[297] Ibid., XI, 2.

Sada kada smo dokazali da se ikonografija prirodnog stanja može tumačiti i kroz prizmu melankoličnog ponašanja, a ne samo u kontekstu filozofije moći i prevladavajućeg egoizma ljudske prirode, mogli bismo napokon odgovoriti na pitanje na koji način melankolija i ludilo rasvjetljavaju taj novi tip političkog subjekta kakvog nam je predstavio Hobbes u svojoj političkoj znanosti.

Početak ove ideje i njezinu važnost za Hobbesovu političku doktrinu treba tražiti u sedmom poglavlju *De Cive*, u kojem Hobbes, raspravljajući o mogućnostima za izlazak iz političke zajednice i ponovnog povratka u prirodno stanje, još jednom ukazuje na specifičan način na koji su strasti podložne razumu. Spomenuli smo u prethodnom poglavlju da postoji očigledni antagonizam između Hobbesove političke doktrine i prakse ljudskog roda, budući da u jednom dijelu svoje filozofije Hobbes zastupa mišljenje da je razum nemoćan nad strastima, dok u drugom dijelu tvrdi da je razum nadmoćan nad nagonima baš zato što je nemoćan.[298] Takva razapetost između Scile razuma i Haribde strasti potaknula je Straussa na sljedeći zaključak:

> „Hobbesov racionalizam zapravo počiva na uvjerenju kako je, zahvaljujući velikodušnosti ljudske prirode, najjači nagon jedini nagon koji može predstavljati uzrok nastajanja velikih i trajnih društava, ili da je najjači nagon i najracionalniji nagon. U pogledu ljudskih stvari, osnovu ne čini slobodna tvorevina, već najjača prirodna snaga u čovjeku. Sve dotle dokle Hobbesovo učenje ima učinka, filozofija koja se bavi ljudskim stvarima ostat će posljednje utočište prirode“.[299]

Iz ovog citata proizlazi da kod Hobbesa problem uspostave pravednog društvenog poretka nije toliko povezan s formiranjem karaktera, tj. s pitanjem žive li u državi racionalni ljudi ili nagonske zvijeri, dobri anđeli ili zli vragovi, koliko je povezan s dobrom organizacijom države i njezinim institucijama. Raspravljajući o razlozima koji dovode do raspada države Hobbes iznosi sljedeće mišljenje:

> „ (…) kad bi ljudi koristili razum koji svojataju, njihove bi države možda bile sigurne od propadanja zbog nutarnjih bolesti. Po naravi svoje uspostave države su namijenjene da opstanu jednako dugo kao i čovječanstvo ili kao prirodni zakoni ili pak kao sama pravda koja im podaruje život. Otuda, kad budu dovedene do raspadanja, i to ne zbog sile izvana već zbog

[298] Usp. Hobbes, T., *Levijatan*, XX, 19.
[299] Strauss, L., *Prirodno pravo i istorija*, str. 175.

unutrašnjeg nereda, krivica ne leži na ljudima kao *građi*, već kao *graditeljima* i uređivačima država“.[300]

Prema tome, ako promotrimo Hobbesovu koncepciju suverene vlasti, onda ćemo primijetiti kako iz nje proizlazi da obveza podanika suverenu traje onoliko koliko traje njegova moć da ih štiti, budući da u slučaju raspada političke zajednice ljudi imaju pravo aktivirati svoje načelo samoodržanja, čime se *de facto* ponovno vraćaju u prirodno stanje *bellum omnium contra omnes*. Kako kod Hobbesa u političkom smislu vrijedi princip *poslušnost – zaštita*, postoje slučajevi u kojima obvezujući karakter suverene vlasti prestaje vrijediti za podanike. To se odnosi na slučaj da suveren napusti vladavinu za sebe i svoje nasljednike, zatim u slučaju da suveren bude prognan te u slučaju da suveren i sam postane podanik nekog drugog suverena. U navedenim slučajevima dakle prestaje vrijediti suverenova vlast čime se otvara mogućnost da čovjek ponovno potpadne pod utjecaj životinjskih strasti. Razmotrimo sada Hobbesovo razmišljanje:

„Na ta tri načina su politički subjekti vraćeni iz stanja građanske podložnosti u stanje one slobode u kojoj svatko ima pravo na sve; stoga kao što je sloboda u prirodnom stanju proporcionalna podčinjavanju u civilnom društvu, tako se strasti odnose prema razumu, odnosno zvijer prema čovjeku“.[301]

Ono što je ovdje značajno primijetiti jest upravo ta proporcionalnost prirodnog stanja s jedne strane, u kojem se ističe prirodna sloboda, neograničenost strasti i potencijalno zvjerstvo, i građanskog društva s druge strane, u kojem dominiraju poslušnost, submisivnost, razum i humanost. Pritom treba naglasiti da kad Hobbes navodi paralelizam između ovih pojavnih oblika, tada provala animalnih strasti u čovjeku podsjeća na ponovno oživljavanje prirodnog stanja u civilnoj državi, a u takvom odnosu stoje sloboda spram poslušnosti i provala strasti nasuprot razuma. Čovjek kao tvorac ili graditelj civilnog društva jedini može riješiti taj problem koji je od ključnog značenja za njega kao političkog subjekta. Čovjek se može suprotstaviti svojoj problematičnoj prirodi, može ju potisnuti, preoblikovati i stvoriti uvjete za ostvarivanje pravedne i snošljive političke zajednice. Pitanje je samo koji je koncept održiv za čovjeka. Prema Hobbesovom konceptu, koji prikazuje čovjekov gotovo ropski podložan karakter njegovim konfliktnim strastima, proizlazi da je jaka država koja svojom apsolutnom moći čovjeka jednako tako porobljava, zlostavlja i ponižava baš kao što i on u

[300] Hobbes, T., *Levijatan*, XXIX, 1.
[301] Hobbes, T., *De Cive*, VII, 18.

prirodnom stanju provodi agresiju nad drugim čovjekom, s političkog gledišta jedina moguća opcija. No, je li taj koncept ujedno jedini mogući i s ljudskog gledišta?

Hobbes je, name, rastavio ljudsko ponašanje na sastavne dijelove koje nazivamo obrascima ljudske prirode. Slijedom tih obrazaca Hobbes je u svojoj političkoj konstrukciji mogao krenuti putem prema ljudima, putem protiv ljudi ili putem od ljudi. On se svjesno odlučio da njegova politička doktrina bude utemeljena na konceptu neprijateljstva među ljudima što je rezultiralo stvaranjem države koja će na jednaki način biti okrutna i nemilosrdna prema ljudima, baš kao što je u prirodnom stanju čovjek nasilan prema drugom čovjeku. Jasno je dakle da je u srži Hobbesove političke antropologije izražen problem neotpornosti razuma prema nagonima i strastima, pogotovo ako se uzme u obzir Hobbesova osobna strašljiva i plaha priroda te prevladavajuće novovjekovno uvjerenje o opasnosti gubitka ljudskog statusa i skliznuća u animalno. Ako dakle strasti imaju sposobnost da preobraze čovjeka jednom kad njime ovladaju, postavlja se pitanje što je na kraju ono istinsko što se odnosi na ljudsku narav, a što je mitsko? I može li jedno bez drugoga?

Kao što će biti prikazano u idućoj tematskoj cjelini, čovjek je racinalno, ali je u određenom smislu i mitsko biće. Mogli bismo čak reći da predracionalno utemeljuje racionalnost, stoga je sasvim izvjesno da je Hobbes posegnuo za iskonskim obrascima ljudske prirode kako bi izgradio svoj novi model razumski utemeljene države. Novo na neki način uvijek pretpostavlja zahvaćanje u staro. Prema tome, riječ je o emancipacijskoj ulozi melankolije koja u suverenoj državi kao novom pravnopolitičkom projektu, podrazumijeva reakciju na subjektiviranje čovjeka kao slobodnog pojedinca nasuprot institutu političke moći koji nastoji represijom suzbiti izvorno nagonsku ljudsku prirodu i tako stvoriti uzornog državljanina. Stoga možemo zaključiti da melankolija i ludilo, kao granična stanja da se postane ono životinjsko, predstavljaju određeni otpor oblicima podvrgavanja koje je nametnuo sam čovjek, razum ili pak građanska država. Melankolija je ujedno i odgovor na problem kojega je apostrofirao Macpherson ustvrdivši kako se paradoks Hobbesovog individualizma sastoji u tome da se racionalni pojedinac mora sasvim podvrgnuti moći suverena koja je izvan njega samog.[302] Melankolija, kao specifično duševno stanje, upozorava na čovjekovu osobnu i društvenu preosjetljivost te postaje uvjet mogućnosti ostvarivanja procesa emancipacije individuuma ne samo unutar diskursa povijesnih zbivanja u novovjekovlju, nego i na metahistorijskom planu. Sličnu tezu postavlja i domaći politolog Lalović kada kaže sljedeće:

[302] Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, str. 89.

„Ukidanje prirodnog stanja nije nipošto jednoznačna i jednokratna operacija. Promašuje se domet Hobbesove konstrukcije suverenosti države ako se ona razumije samo kao sinkronijska logička konstrukcija. Suverena vlast utoliko nije samosvrha, nego je i politički i pravni instrument ukidanja prirodnog stanja i jamčenja *status libertatis* svakog podanika i svih zajedno, ali ne samo to, nego i postojanja slobodne sfere kretanja i općenja među pojedincima“.[303]

Ne ulazeći dublje u politološku raspravu o Hobbesovoj konstrukciji države i dijakronijskom aspektu pojma suverenosti, spomenut ćemo samo da je temeljna zadaća koncepta suverenosti kod Hobbesa formiranje i razvitak slobodnog građanskog društva. Analizirajući ulogu melankolije unutar Hobbesovog političkog projekta, došli smo do zaključka da melankolija i ludilo nose sa sobom svijest o potrebi zadržavanja prirodne ljudske slobode unutar civilnog društva jer društvo, prema Hobbesovom tumačenju, nije prirodna tvorevina. Koheziju koje tvori društvo nije nametnuo čovjek iznutra, nego mu je ona nametnuta izvana, od strane suverena. Stoga možemo tvrditi da melankolija zapravo oponaša demokratski princip koji stoji u temelju suvereniteta.

Kao takva, melankolija s jedne strane proizvodi društvo slobodnih pojedinaca, dok s druge strane, uvjetuje antipolitičnost i negativnu socijalizaciju. Na fenomenološkoj razini, njezina se svrha očituje u onemogućavanju suverene države da postane tiranska demonstracija samovoljne sile koja će represijom gušiti prirodne slobode i poticati međusobne sukobe, dok se s druge strane njezina uloga sastoji u ozbiljenju države kao političke institucije koja će preobraziti lice nagonske, mizantropične, nasilne i sebične ljudske prirode u mirnu, tolerantnu i socijaliziranu političku figuru. Prema tome, ako prihvatimo premisu da u Hobbesovoj političkoj doktrini melankolija ima posebnu ulogu u formiranju teorije suvereniteta te da je melankolija uvjet dihotomije ljudske naravi, zbog koje čovjek u isto vrijeme može biti politički subjekt i nositelj građanskih prava, ali i *homo lupus*, razarač političkog poretka, onda ćemo se morati složiti s autoričinom tvrdnjom kako svrha uspostavljanja građanske države kod Hobbesa nije bila „popravljanje“ ljudske prirode, nego je čitav *Levijatan* zapravo priča o metamorfozi tiranske političke moći u političku vlast, koja se zasniva na institucionaliziranim mehanizmima suzbijanja destruktivnih moći pojedinaca i uspostavljanju novog društvenog poretka.

No, je li Hobbesov eksperiment uistinu uspio i ako je, kakve posljedice je to ostavilo na sliku čovjeka prirodnog stanja? Hobbes je političku „kvadraturu kruga“ nastojao riješiti

[303] Lalović, D., *U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti*, str. 16-17.

uvođenjem „nezainteresiranog“ autoriteta u obliku Levijatana, međutim još uvijek je ostalo neriješeno pitanje napetosti između prava države i prava pojedinaca koji žive u njoj. Uvođenjem političkog autoriteta Hobbes je uspio riješiti problem nasilja među ljudima, međutim s Levijatanom je stiglo i novo institucionalizirano nasilje države nad čovjekom. Postavlja se stoga pitanje, može li se uopće, i ako može, na koji način, pojedinac štititi od čudovišnog Levijatana. Čini se da se Hobbes previše brinuo o nasilju prirodnog stanja, a premalo o nasilju tiranije, pa se opravdano pitamo što je od tog dvoje gore i može li melankolični princip ublažiti tenzije nastale na relaciji čovjek – čovjek i čovjek – država.

5. ANTROPOLOŠKA DIJALEKTIKA I PITANJE LJUDSKOG STATUSA U FILOZOFIJI THOMASA HOBBESA

Novovjekovlje je svoj duh eksponiralo kroz svjesnost o slobodi i gospodarenje samim sobom, pa stoga princip samoočuvanja postaje motorom razvoja i pogonska sila koja se ne zaustavlja samo na čovjeku.[304] Nije slučajno što je Michel Foucault u svojim predavanjima na Collège de France naglasio kako je u periodu novovjekovlja znanje o sebi upućivalo na brigu za sebe.[305] Iz tog razloga ovim radom namjeravam pokazati da je u kontekstu novoga vijeka Thomas Hobbes smješten na vrlo osjetljivom mjestu koje opisuje taj modernitet – s jedne strane imamo nepovjerenje u zaokupiranost samima sobom, s druge strane rekvalifikaciju samospoznaje. Takvo novo poimanje sebstva rezultat je introspektivne metode kojom se služi Hobbes kako bi objasnio fenomene ljudskog ponašanja.

Britanski politički filozof Glen Newey primjećuje kako u slaganju sa znanstvenim principima novoga vijeka postoji određeni paralelizam između Hobbesa i Descartesa. Ta koherencija je najbolje vidljiva na primjeru njihove metode. Naime, obojica filozofa su za početnu točku svoje filozofije uzeli antropologiju, odnosno samosvijest, no njihove se metafizike u pogledu ljudske prirode dijametralno razlikuju, smatra Newey.[306] Descartes je bio dualist, dok se Hobbes priklonio monističkom učenju te je tvrdio da tvar utječe na um, svodeći čovjeka na stroj kojim ravnaju neumoljivi zakoni uzroka i posljedice. Diskrepancija između njihovih mišljenja doživljava vrhunac s pitanjem čovjekova samoodređenja. Hobbes je naime bio vrlo pesimističan u pogledu ljudske naravi jer je smatrao da čovjek nije u stanju vlastitim snagama premostiti svoja prirodna ograničenja i slabosti koje ga podsjećaju na stalno prisutnu animalnost u dijelu njegove ljudske prirode. S druge strane, Descartes je na čovjeka, unatoč učenju o podijeljenosti duše i tijela, gledao puno optimističnije.

Međutim, ono što je ovdje paradoksalno jest činjenica da Hobbesovo pesimistično poimanje sebstva nikako ne korespondira s njegovom idejom političke individualnosti koju je upravo on tako gorljivo zagovarao. S jedne strane, Hobbes se smatra osnivačem moderne individualističko-liberalne političke teorije, dok s druge strane, u filozofskom smislu, Hobbes nije u potpunosti razvio zamisao o tome što je zapravo pojedinac i na koji način on postaje autonomni politički entitet unutar društvene strukture. Iako njegova metodologija slijedi

[304] Gerhardt, V., *Samoodređenje: princip individualnosti*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 80.
[305] Foucault, M., *Vladanje sobom i drugima*, str. 45.
[306] Newey, G., *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, str. 73.

princip *spoznaj samoga sebe*, no ne putem proučavanja knjiga, nego kroz iskustvo, iščitavanjem ljudskog ponašanja, Hobbesa ne zanima kakvo bi to ljudsko ponašanje trebalo biti, ne zanima ga idealizirani pojedinac, niti nekakav *finis ultimus*, nego on polazi od onoga što pojedinac zapravo jest. Hobbes je čovjeka smatrao potomkom bestijalnosti i nagonskim bićem kojim dominiraju strasti. Stoga je prema Hobbesu čovjek individuum ne zbog samosvijesti (*ego cogito, ergo sum*), kako je tvrdio Descartes, nego zbog mogućnosti htijenja.

Mnogo je teoretičara i filozofa koji se nisu slagali s ovakvim prikazom ljudske prirode zato što, za razliku od Sokrata, Aristotela ili Tome Akvinskog, Hobbes ne samo da ne ističe u prvi plan život filozofa kao najbolji primjer ispunjenog života, nego on uopće ne govori o najboljem životu. Hobbesa ne zanima teleologija. U stvari, kao što smo rekli u prethodnom odjeljku, Hobbes jasno naglašava da ne postoji nikakav krajnji cilj niti *summum bonum*, najveće dobro, kao što se može naći u knjigama antičkih i skolastičkih filozofa:

> „ (...) sreća ovog života ne sastoji se u počivanju zadovoljenog duha. Jer, ne postoji nikakav *finis ultimus* (krajnja svrha), niti *summum bonum* (najviše dobro), kako se veli u knjigama starih moralnih filozofa; niti pak onaj čije želje dostignu cilj ne živi ništa više nego onaj čiji su osjeti i predodžbe prestali. Naprotiv, sreća je neprestano napredovanje želje od jednog predmeta do drugog“.[307]

Iako bismo Hobbesova opažanja o upotrebi jezika možda čak i mogli poistovjetiti s Aristotelovom tvrdnjom da je „dobro ono čemu svi ljudi teže“,[308] Hobbes ničim ne pokazuje da ga takvo shvaćanje obvezuje u poimanju kako postoji općenito slaganje s onim što se naziva „dobro“ ili što se naziva „sreća“. Raspravljajući o antičkim i suvremenim pogledima na čovjeka, Ivan Tadić profesor s Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Splitu primjećuje kako za razliku od Hobbesa, Aristotela posebno zanima krajnja svrha kojoj težimo upravo radi nje same, a ne radi nečega drugoga. Aristotel je smatrao da sreća, kao čovjekovo najveće dobro, nije neko stanje duše, nego djelatna aktivnost koja se bira radi nje same. Sudeći prema tome kako se ljudi ponašaju Tadić zaključuje da čast, užitak, um i kreposti čovjek bira radi njih samim, ali također i radi toga da bude sretan. Stoga je sreća ultimativno dobro, koje je samodostatno jer isključuje potrebu za bilo kojim drugim dobrima. Prema tome, „ta samodovoljnost ne znači za čovjeka posvemašnju osamljenost. To je ono što je posve dovoljno, ne samo osamljenom pojedincu nego i čovjeku kao društvenom biću. Dakle, sreća

[307] Hobbes, T., *Levijatan*, XI, 1.
[308] Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 1, 1094 a 3.

je krajnja svrha svih čovjekovih djelovanja“,[309] naglašava Tadić. Racionalni eudaimonizam, kakvoga je zastupao Aristotel, izražava svoju ćudorednu misao u tvrdnji da je čovjekova sreća ono što je u skladu s najboljim, božanskim dijelom u čovjeku, a to je umno promatranje koje je u skladu s krepošću, dok su izvanjska dobra samo sporedna sredstva.[310]

Hobbesu je jasno da ljudi imaju različite ciljeve u životu, pa prema tome, ako pojedinac ima svoje osobne preferencije kojima teži, on će biti u mogućnosti odbiti postojanje bilo kakvog objektivnog merituma koji bi ga mogao ograničavati u ostvarenju tih ciljeva.[311] U tom kontekstu bismo mogli reći da je Hobbesov psihološki ekskurs na početku *Levijatana* bio zapravo suvišan, jer iz navedene analize proizlazi da prirodno stanje svaki čovjek najbolje čita sam u sebi.[312] Nastojeći afirmirati tvrdnju kako ljudska priroda razjedinjava ljude i osposobljava ih za međusobno uništavanje, Hobbes postavlja retoričko pitanje:

> „ (...) pokušajmo razmotriti sami sebe: kad (čovjek) kreće na putovanje, naoružava se i nastoji putovati s dobrom pratnjom; kad ide na spavanje, zaključava vrata; u svojoj vlastitoj kući zaključava čak i kovčege, i to premda zna da postoje i zakoni i naoružani javni službenici, postavljeni da osvete sve nepravde koje mu budu učinjene. Dakle, kakvo to mišljenje o svojim su-podanicima ima takav čovjek kad jaši naoružan, o svojim su-građanima kad zaključava svoja vrata ili o svojoj vlastitoj djeci i slugama kad zaključava kovčege?“[313]

Sličnu tvrdnju, doduše u nešto modificiranom obliku, Hobbes ponavlja i u *De Cive* I, 2 (osobito u objašnjenju u podložnoj napomeni) gdje raspravlja o uzajamnom strahu koji ljudi imaju jedni od drugih. Na taj način strah koji ljudi osjećaju jedni prema drugima postaje dominantan uvjet za izgradnju socijalnog zajedništva. Time Hobbes želi naglasiti kako čovjeka, unatoč zakonima i propisanim normama, ipak vode nagoni i strasti. Štoviše, Hobbes tvrdi da je strah jedini osjećaj koji će natjerati ljude da ne krše zakon i red. Razmotrimo citat iz *Levijatana* u kojem Hobbes govori o prijestupima, isprikama i ublaženjima:

---

[309] Tadić, I., *Antički i suvremeni pogledi na čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 2009., str. 20-21.
[310] Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 10, 1100 b 18-22.
[311] Zbog navedene tvrdnje mnogi su teoretičari zaključili da je Hobbes relativist, no s druge strane se čini da Hobbes ipak nije u potpunosti relativist. Hobbes naime smatra da su tolerancija i snošljivost prema različitim pozitivnim ciljevima spojive sa željama o smrti, boli i nespsobnostima kao nečim iracionalnim. Stoga tvrditi da ciljevi imaju racionalna ograničenja, ali da u isto vrijeme unutar tih granica nema podjele na važne i nevažne ciljeva, vrlo je odvažno stajalište. Iako Hobbes misli da je „dobro relativno s obzirom na osobu, vrijeme i mjesto“ (*De Homine* XI, 4), on shvaća da tako nešto nije nespojivo s tvrdnjom da su neke stvari dobre za svakoga. Hobbes također smatra da ljudi naprosto žele različite stvari, no za razliku od Humea koji drži da je razum rob strasti, Hobbes pretpostavlja da unatoč našoj racionalnosti, mi ne možemo u potpunosti kontrolirati svoje emocije.
[312] Macpherson, C. B., *Politička teorija posjedničkog individualizma*, str. 14.
[313] Hobbes, T., *Levijatan*, XIII, 10.

„Od svih strasti strah je ona koja najmanje navodi čovjeka na kršenje zakona. Štoviše (izuzimajući neke velikodušne naravi), to je jedino (tamo gdje se kroz kršenje zakona najavljuje probitak ili uživanje) što ih navodi da ih poštuju. No, ipak u mnogim slučajevima prijestupi mogu biti počinjeni iz straha“.[314]

Iako ovim riječima Hobbes jasno ističe kako su ljudi u praktičnom životu više skloni konsekvencijalističkom tumačenju zakonskih normi, a manje deontološkom, Hobbes ovakvim stavom ukazuje na još jedan važan princip, a to je da upravo strah može biti korisno sredstvo za održavanje mira u društvu. Dezavuirajući ton svojih suvremenika kojima je bila nevjerojatna tvrdnja da bi ljudi sklapali društva zbog međusobnog straha, Hobbes tumači na sljedeći način:

„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. Ti stavci su oni koji se inače nazivaju prirodnim zakonima“.[315]

Naime, Hobbes je još za vrijeme svoga života primao kritike sa raznih strana, pri čemu je najviše prigovora bilo usmjereno na njegovu tezu da u temelju društva leži uzajamni strah ljudi jedni od drugih. Međutim, kada Hobbes govori o strahu, on pritom ne misli da se ljudi jednostavno boje jedni drugih i da ne mogu dugo izdržati zajedno, nego on pod pojmom strah podrazumijeva određeno predviđanje nekog budućeg zla. Stoga je pogrešno pretpostavljati da je Hobbes uzeo faktor bojažljivosti kao osnovni element straha, već strah kod Hobbesa označava nepovjerenje, sumnju ili podrazumijeva poduzimanje onih radnji kojima bi se onemogućilo spriječavanje mogućih incidenata. U svom djelu *Strah*, profesor na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Bergenu Lars Fr. H. Svendsen otkriva u koju vrstu osjećaja spada strah, koja je njegova uloga u suvremenoj kulturi te kako ga se upotrebljava u politici. Svendsen strah određuje na sljedeći način:

„U strahu se susrećemo s nečim izvan nas samih, a to s čime se susrećemo je negacija onoga što želimo. Bojimo se da će nam biti uništeno ono što nam je od značaja u životu, poput naše slobode, dostojanstva, zdravlja, društvenog statusa ili da ćemo izgubiti život. Ne bojimo se

[314] Hobbes, T., *Levijatan*, XXVII, 19.
[315] Ibid., XIII, 14.

samo zbog nas samih, nego i zbog drugih, a naročito zbog onih koji su nam bliski. Želimo se zaštiti od takvih prijetnji jer ljudski život *jest* izložen".[316]

Svendsenova je glavna teza kako se strah može promatrati kao osnova na kojoj počiva čitava ljudska civilizacija.[317] To znači da je strah s jedne strane, generator čovjekovog kulturnog i društvenog razvoja i da je s druge strane, strah resurs za izgradnju društvenih institucija i zakona. Tematizirajući o politici straha Svendsen primjećuje da je kod Hobbesa djelovanje iz straha kompatibilno sa slobodnim djelovanjem. Iako je to, dakako, ograničena sloboda Svendsen kaže da:

„Hobbes stvara pretpostavke za to da se ljudi mogu odlučiti da jedan tip straha zamijene drugim. Strah od svega i svih zamjenjuje se strahom od suverena, tj. totalan strah zamjenjuje se ograničenim strahom. Za Hobbesa je zadaća države da se brine da se narod boji 'pravih stvari'".[318]

Ovaj Svendsenov citat ima dvostruku poruku: prvo, iz njega proizlazi da je strah konstitutivni princip svih civiliziranih društava, budući da se bez njega društva uopće ne bi mogla razvijati i drugo, ako je strah pretpostavka za nastanak društva i ako se djelovanje iz straha podudara s čovjekovim slobodnim djelovanjem (s tim da se sloboda definira u okvirima klasičnog liberalizma, dakle *via negationis*), onda iz toga proizlazi da se na strahu temelje i moralni principi. Hobbesova politika straha o kojoj govori ovaj norveški filozof, lišena je svakog povjerenja, no kod Hobbesa je ta dimenzija straha pojačana perpetuirajućim antagonizmom ljudi jednih naspram drugih. Stoga Svendsen dobro poentira kad kaže da „ (...) Hobbesova država prijeti kaznom koja je teža od mogućih prednosti nasilja nad tuđim životom ili imovinom, a strah od te kazne će se pobrinuti da građani imaju miran i uređen suživot".[319] Hobbesov eksperiment je pokazao da je moguće stvoriti uređenu državu, koja doduše neće počivati na dobroj volji pojedinaca, nego na perverznom obliku podrivajućeg povjerenja koje počiva na strahu. I premda je mnoge teoretičare zgrozila Hobbesova politička doktrina o nužnosti jake države kao jamstva međusobne sigurnosti, to je samo jedan od mnogobrojnih primjera kako strah može postati integrirajuće sredstvo za oblikovanje našeg prostora djelovanja. Hobbes je shvatio da je strah sveobuhvatan i svevremenski fenomen čiji

[316] Svendsen, L. Fr. H., *Strah*, TIM press, Zagreb, 2010., str. 15.
[317] Ibid., str. 132.
[318] Ibid., str. 139.
[319] Ibid., str. 138.

se utjecaj najbolje osjeća upravo u području društva. Stoga nas ne treba čuditi njegov stav kad čitamo da je u građanskom društvu „strah strast na koju se može računati, a koji ima dva vrlo općenita predmeta: jedan je moć nevidljivih duhova, a drugi je moć onih koji će biti povrijeđeni“.[320] Ne ulazeći podrobnije u fenomenologiju straha i ostajući u sferi političkoga, u kojoj perspektiva straha dolazi do izražaja kroz manipulaciju političke moći, treba još samo napomenuti da je strah čovjekov životni pratilac i da je svijet impregniran strahom koji se javlja u različitim kulturalnim i društveno-političkim oblicima.[321]

Hobbes je, dakle, svoju državu utemeljio na strahu, i to ne na bilo kakvom strahu, nego na strahu od nasilne smrti uzrokovane rukom našeg bližnjega. Upravo iz tog razloga Hobbes tvrdi da oni koji idu na spavanje, zaključavaju svoja vrata ili pak oni koji kreću na putovanje, nose sa sobom svoje mačeve. To ne rade zato što imaju povjerenja u dobrohotnost svojih susjeda, nego zato što se boje za svoj život i svoju imovinu. Jednako kao što kraljevstva štite svoje obale i granice zidanim utvrdama i zamcima, ljudi svoju egzistenciju brane rukama ili oružjem. Strah je dakle glavni razlog zašto se ljudi osiguravaju; bilo da je riječ o napadu da bi se strah nadvladao ili je riječ o bijegu da bi se strah izbjegao.

Naglašavajući strah kao uvjet za sklapanje društva, Hobbes zapravo afirmira tezu o ljudskoj prirodi kao nestabilnom i rušilačkom faktoru, koji je odgovoran za to da se ljudi bez jake državne vlasti koja bi ih držala na okupu potencijalno uvijek nalaze u stanju međusobnog sukoba. No, Hobbes time implicitno definira strah kao pretpostavku nekog budućeg zla, jer ljudi poznaju nagone svojih bližnjih zbog čega strah nije više tek puki osjećaj opasnosti ili prijeteći činitelj, nego strah postaje konstitutivnom normom Hobbesove političke antropologije. Prema tome, iako se prirodno stanje u početku činilo kao savršeno mjesto za pojedinca, odjednom se pokazalo da je to mjesto straha i užasa te izazov za svakoga tko bi tamo pokušao tražiti sreću i sigurnost. Hobbes, međutim, i dalje ostaje pri tvrdnji da strah, pogotovo strah od nasilne smrti, nesigurnost i samoočuvanje imaju prevladavajući utjecaj na čovjeka u prirodnom stanju. To je zapravo toliko dominirajuća stvarnost da ona dovodi do stvaranja prirodnih zakona.

---

[320] Hobbes, T., *Levijatan,* XIV, 31.

[321] Mnogo je suvremenih autora, počevši od S. Huntingtona, Z. Brzezinskog, pa sve do R. D. Kaplana, U. Becka ili čak C. Schmitta koji otvoreno zagovaraju stav da strah djeluje kao alat za socijalnu kontrolu. Svi ti autori, u većoj ili manjoj mjeri, smatraju da strah potkopava legitimitet države, a da država s druge strane mora pokazati odlučnost da je u stanju suzbiti opasnost koja generira strah. To drugim riječima znači da država mora postati jakom kako bi eliminirala nepodobne pojedince koji krše „društveni ugovor“ i ne uklapaju se u društvenu homogenu cjelinu. Stoga će država svoj razlog postojanja nalaziti upravo u potencijalnom strahu od toga što bi ljudi jedni drugima mogli napraviti, bez obzira radi li se o građanskim sukobima, ekonomskim sukobima, vjerskim sukobima ili sukobu civilizacija. Država, dakle, ima zadaću da štiti i zbog toga joj se treba podvrgavati, no taj argument da strah igra ulogu političkog oruđa još uvijek ne odgovara na pitanje o opravdanosti, odnosno neopravdanosti političkog nasilja.

5.1. Princip samoodređenja i njegov značaj za Hobbesovu političku antropologiju

Tijekom novovjekovlja pogonska dinamika samosvijesti dolazi do izražaja i na području praktičnog djelovanja, uslijed čega se otkriva dramatična spoznaja da sebstvo ima i svog oponenta koji se razabire u drugome. Hobbes je *Levijatanom* pokazao kako se atomizirani pojedinci mogu organizirati u veličanstveno političko tijelo, a da pritom ostanu slobodni od volje drugoga. Iz toga proizlazi da drugi čovjek nije samo pomoćnik pri realizaciji vlastitih unutarnjih impulsa, nego je uvijek i protivnik koji onemogućava ispunjenje osobnih želja. Prema tome, zaključuje Volker Gerhardt, u toj se opoziciji čovjek mora potvrđivati od samog početka:

> „No, u toj opoziciji sada razumijevamo i nužnost *praktičkog razgraničavanja sebstva*: ono se mora prezentirati kao neovisno o svakome drugom sebstvu ako doista želi pokazati da djeluje *samo od sebe*. Sebstvo može objaviti signifikantnost zajedništva jedino ako može izraziti *suprotnost*. Tako uvijek dobiva i mogućnost *distance* prema drugome. Tko nešto čini izrazito sam od sebe, time isključuje da je *samo* oruđe nekog drugoga“.[322]

Ako je, dakle, epoha novoga vijeka čovjeka na ontološkoj razini odredila u njegovoj singularnosti i subjektivnosti, a na političkoj razini u distanciranju od drugih ljudi, onda to znači da se i čovjekova sloboda izražava nasuprot slobodi ostalih individuuma. To je važna primjedba zbog toga što sloboda, iako potječe jedino iz sebstva onoga koji djeluje, ovisi o izravnom raspolaganju onoga drugoga. Hobbes je naime pretpostavio da je čovjek u prirodnom stanju slobodan od svih *uzusa* te da ima neograničeno pravo na sve i svakoga. Međutim, ako je čovjek prisiljen željeti ono što i drugi žele, tada on nije slobodan i Hobbes je bio u krivu. Prema tome, ako je sloboda uvjet za čovjekovo samoodređenje i ako je samostalnost pojedinca koji teži svojoj slobodi iznuđena od društvenog ustroja, tada to znači da čovjek ne može čak niti poimati samoga sebe bez „metafizičke podrške“ drugoga. Ako pak pojam „političkog“ shvatimo kao specifičnu čovjekovu vlastitost radi koje se čovjek može uzdići iznad životinjskog i koja mu omogućava osjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravde i nepravde, onda ćemo uvidjeti da je samoodređenje također i politički pojam.[323]

Hannah Arendt u drugom poglavlju *Vita activa* raspravlja o čovjeku kao društvenoj ili političkoj životinji te zaključuje kako postoji duboko nerazumijevanje i izjednačavanje

---

[322] Gerhardt, V., *Samoodređenje*, str. 177.
[323] Usp. Aristotel, *Politika*, I, 1253 a 30-35.

političkog i društvenog područja života u antici Zapada. Arendt tvrdi da Aristotelova definicija čovjeka kao *zoon politikona* nema veze s „prirodnim udruživanjem doživljenim u životu kućanstva, nego da mu se čak i suprotstavlja; ona se može potpuno shvatiti jedino ako joj se doda i njegova druga čuvena definicija čovjeka kao *zoon logon ekhon* ('živo biće sposobno za govor')“.[324] Arendt smatra da Aristotel nije namjeravao čovjeka definirati u općim kategorijama prema sposobnostima *logosa* i *nousa*, nego mu je namjera bila smjestiti čovjeka u kontekst polisa i naglasiti njegovo samoodređenje kroz politički način života. Međutim, antičko razumijevanje političkog načina života i čovjekovog mjesta u njemu bitno se razlikuje od modernog razumijevanja politike. Moderna politička misao ne radi preveliku razliku između društvenog i političkog područja života, za razliku primjerice od antičke i srednjovjekovne političke misli. Iz tog razloga Hannah Arendt naglašava jaz koji je čovjek klasične starine morao prijeći da bi iz uskog područja kućanstva (*oikia*) dospio u područje javnoga, odnosno političkoga života:

> „Nestanak jaza koji su ljudi u starome vijeku morali svakodnevno prelaziti da bi nadišli usko područje kućanstva i 'uzdigli se' do političkog područja bitno je moderna pojava. Srednjovjekovna napetost između mraka svakodnevnog života i veličanstvenog sjaja svega svetoga i popratno uzdizanje od svjetovnog do religioznog u mnogim pogledima odgovara uzdizanju od privatnog do javnog u antici. Tko god je stupio u političko područje morao je najprije biti spreman staviti na kocku svoj život, a prevelika ljubav prema životu osujećivala je slobodu i bila siguran znak ropstva“.[325]

Iz navedenog citata je vidljivo koliko je pojam samoodređenja važan za društveno-političku svijest budući da se putem tog pojma osigurava individualnost i izriče čovjekovo racionalno samoočuvanje, a upravo je individualnost temelj na kojem počiva spoznaja o osebujnosti naše ljudske vrste. Osim toga, Arendt je razmatranjem o razlikama između javnog i privatnog područja istaknula još jedan vid samoodređenja kao političkog pojma. Naime, antička politička misao nije poznavala izoliranog pojedinca ili osobu koja bi imala svoj pravni status, nego je pojedinac nastupao neposredno kao gospodar. S druge strane, čovjek koji je živio samo privatni život, i kojemu kao robu ili strancu nije bilo dopušteno stupanje u javno-politički prostor, nije se smatrao čovjekom u punom smislu riječi. Stoga samoodređenje kao politički pojam također predstavlja čovjekov samoopis i njegovu manifestaciju samostalnosti,

[324] Arendt, H., *Vita activa*, Biblioteka „August Cesarec“, Zagreb, 1991., str. 26.
[325] Ibid., str. 32-33.

zbog čega svaka antropologija, pa i ona politička, koja prilazi svom predmetu proučavanja, postaje zapravo čovjekova pojmovna samointerpretacija.

Koliko je pojam samoodređenja važan za Hobbesovu antropologiju najbolje govori činjenica da se kod Hobbesa pojam samoodređenja pokazuje kao specifična forma ponašanja, koja je na ontološkoj razini izjednačena sa čovjekovom samosvijesti u kojoj pojedinac jasno nastupa sam. Važno je istaknuti taj moment budući da je Hobbes ponašanje označio kao samostalno kretanje, pa nam stoga takvo shvaćanje samoodređenja dopušta da ponašanje kod Hobbesa odredimo kao jednu od mnogobrojnih formi čovjekove samoorganizacije. Čovjek za Hobbesa nije metafizičko biće, nego stroj pokretan strastima čije je ponašanje, unatoč zakonima krutog mehanicizma, ipak nepredvidljivo. Naime, čovjek je prema Hobbesu polikomponentan u svojim sposobnostima i polimorfan u svojem djelovanju iz čega proizlazi da čovjek raspolaže višestrukim sposobnostima za samotumačenje, za razliku od primjerice životinje. Možemo stoga zaključiti da je Hobbes unutar svoje političke doktrine razvio ozbiljnu antropološku tezu prema kojoj samoodređenje predstavlja čovjekovo racionalno samoočuvanje. Racionalno samoodržanje potencira samosvjesno djelovanje koje se manifestira u ponašanju prema vlastitim pravilima, zatim u gospodarenju nad samim sobom te u sposobnosti da čovjek postane svrha samome sebi. Osnovne principe te antropološke teze opisao je njemački filozof Gerhardt koji kaže:

> „Na Hobbesu bi bilo lako pokazati kako to *samorazumijevanje čovjeka koji određuje samoga sebe postaje modernom samorazumljivošću. Individualnost* se pritom pojavljuje u sve većoj vlastitoj volji, u željenoj razlici shvaćanjâ, ali također postaje jasnom temom: kod Hobbesa su individue u jednakoj mjeri i logički i realni supstrat Levijatanu, s čijom tvrdoglavošću (na koju se izvana ne može utjecati silom) suveren uvijek mora računati“.[326]

Kada je 1930. godine Sigmund Freud objavio, po mišljenju mnogih teoretičara svoje najpesimističnije, ali i najprodavanije djelo *Nelagoda u kulturi*, svijet je ostao zatečen njegovom dijagnozom da kultura u čovjeku izaziva nelagodu ili nesreću jer je izgrađena na principima koji se protive ljudskoj prirodi i ima za cilj potiskivanje ljudskih nagona. No, Freud je u tom spisu zapravo parafrazirao staru Hobbesovu misao zaodjenuvši je u postmoderni psihološki kontekst. Da bismo razumjeli tu semantičku povezanost između Freuda i Hobbesa, koja duboko zadire u fenomen postavljanja granica čovjekovog jastva i svijeta onoga drugoga, potrebno je najprije razmotriti način na koji Freud tematizira

[326] Gerhardt, V., *Samoodređenje*, str. 88.

antagonizam između kulture i nature. Freud priznaje da kultura sa sobom nosi određene pogodnosti koje olakšavaju život i omogućuju civilizacijski razvoj. Ljudi su upravo zato i stvorili društveni poredak jer je život u prirodnom stanju brutalan, kratak i usamljenički. Čovjek se, izašavši iz prirodnog stanja i žrtvujući svoj osnovni nagon za samoočuvanjem, istina odredio kao kulturno biće, no on nije postao sretan nego je postao bolestan. Freud govori: „Ako je razvoj kulture u tolikoj mjeri sličan razvoju pojedinca i služi se istim sredstvima, nemamo li pravo postaviti dijagnozu da su neke kulture, neke kulturne epohe, čak i cjelokupni ljudski rod pod utjecajem kulturnih stremljenja postali neurotični“.[327] Glavni razlog zbog kojega je civilizirani čovjek postao neurotičan Freud vidi u problemu odricanja od čovjekovih prirodnih nagona koje mu je nametnulo društvo radi svojih kulturnih ideala.

Freud tvrdi da su izvori patnje kod čovjeka mnogo dublji nego što je to rat sviju protiv svih i da se njihovo podrijetlo mora tražiti u ljudskoj najintimnijoj, nesvjesnoj prirodi. Na granici onog elementarnog, nagonskog i onog *Nad-ja* dijela naše prirode vodi se borba erosa i thanatosa, a kultura koja bi trebala amortizirati oprečnosti nagona za smrću i erosa, taj antagonizam ne suzbija nego ga samo još pojačava. Freud kulturu tumači kao „cjelokupni zbir postignuća i ustanova u kojima se naš život razlikuje od života naših životinjskih predaka i koje služe dveme svrhama: zaštiti čoveka od prirode i uređenje odnosa među ljudima“.[328]

Međutim, Freud smatra da osobna sloboda nije proizvod kulture te da je razvojem kulture upravo ona doživjela najviše ograničenja. Freud, naime, tvrdi da je borba čovječanstva usredotočena na jedan cilj, a to je pronalaženje ravnoteže između individualnih i kulturnih zahtjeva mase. Promišljajući o metafizičkom i tradicionalnom shvaćanju filozofije života, njemački filozof Rüdiger Safranski nadovezuje se na Freudovo tumačenje projekta kulture te zaključuje kako nema kulture bez profinjenog mučenja sebe.[329] To drugim riječima znači sljedeće: ako društvo, ali i pojedinac koji je dio te zajednice hoće preživjeti, onda se pojedinac mora odreći zadovoljenja dijela svojih nagona, dok se preostali dio nagona *sublimira*, odnosno kanalizira kroz razne ventile u kulturi.[330] Kultura, dakle, ima tendenciju da traži žrtvovanje kako bi se društvena kohezija održala na okupu.

---

[327] Freud, S., „Nelagodnost u kulturi“ u: *Odabrana djela Sigmunda Freuda – Iz kulture i umetnosti*, knj. 5., Matica Srpska, Novi Sad, 1969., str. 355-356.
[328] Ibid., str. 293.
[329] Safranski, R., *Koliko istine čovjek treba?*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2010., str. 142.
[330] Prema Freudu, sublimacija nagona predstavlja posebnu crtu u kulturnom razvitku čovječanstva koja omogućuje da više psihičke aktivnosti, poput umjetničkih aktivnosti, znanstvenih ili pak ideoloških postignu značajnu ulogu u kulturnom životu. Drugim riječima, sublimacija je „nužno zlo“ koje ljudska nagonska strana mora žrtvovati u cilju održavanja kulture. Kultura je, stoga, satkana od odricanja od nagona i njihovog potiskivanja, što rezultira pojedinčevim nezadovoljstvom i dovodi do stvaranja tzv. „destruktivnih nagona“. Usp. Freud, S., *Nelagodnost u kulturi*, str. 302.

Freud je smatrao da kultura pokušava upravljati nagonima na način da ih preobražava u obrasce ponašanja koji su podnošljivi i društveno prihvatljivi, no cijena koju pojedinac plaća zbog odricanja svog nagonskog dijela prirode mjeri se valutom njegove „psihičke bijede“. To „odricanje“ u korist kulture dominira društvenim prostorom djelovanja i upravo je ono uzrok neprijateljstva među ljudima. Međutim, Freud je svjestan zamke u koju će upasti okrivi li kulturu za glavnog krivca čovjekove bijede, stoga radi retoričku inverziju kad postavlja pitanje ne bi li se ljudi osjećali sretnijima kad bi napustili kulturu i vratili se u primitivno stanje čovječanstva. No, odmah potom uviđa svu apsurdnost takvog pitanja „jer kako god odredili pojam kulture, činjenica je da baš kulturi pripada sve ono čime pokušavamo da se zaštitimo od pretnji koje potiču iz izvora patnji“.[331] U ovom ključnom momentu najbolje je vidljiva Freudova sličnost sa Hobbesovom antropološkom dijalektikom. Freud, jednako kao i Hobbes, traži odgovor na pitanje gdje se čovjek osjeća kao kod kuće – da li u svojoj „prirodi“ ili u „kulturi“, odnosno u društvu te opisuje pesimističnu i bijednu sliku čovjeka kao nagonskog bića, koje u svom elementarnom obliku u kojem je prepušteno na milost i ne milost strastima ne može dugo nastaviti živjeti, jer bi ga u suprotnom ti nagoni mogli uništiti. Destruktivni nagon koji čovjek osjeća prema drugim ljudima, ali i prema ostalim živim bićima najveći je izazov za kulturu, smatra Freud. Ovim se stavom Freud približio Hobbesu na blizinu koja opasno prijeti razbijanjem tradicionalne kršćanske simbiotičke sigurnosti izražene maksimom „Voli bližnjega svoga kao samoga sebe“. Promotrimo sada Freudovu tezu:

> „Ali ako treba da ga volim tom ljubavlju prema svijetu samo zato što je biće ove zemlje, kao što je to insekt, kišna glista, zmija bjelouška, tada će mu, bojim se, pripasti veoma mali dio moje ljubavi, a nemoguće onoliko koliko imam prava da prema glasu razuma zadržim za sebe. Ako bolje razmislim, nailazim na nove teškoće. Taj stranac uopće nije vrijedan moje ljubavi; štoviše, priznajem pošteno, prije zaslužuje moje neprijateljstvo, čak i mržnju“.[332]

Iz ovog citata je vidljivo da je Freudu kršćanski zakon ljubavi nezamisliv, neostvariv i psihološki nemoguć. Štoviše, Hobbesov koncept prema kojem će nam drugi ljudi nanijeti štetu, ako njima to donosi korist, Freud je prihvatio kao samorazumljivu činjenicu. Osim toga, Freud je potvrdio Hobbesovu radikalnu tezu prema kojoj u ljudskoj psihi postoji negativan čimbenik koji razara ljepuškasti mit o miroljubivom zajedništvu ljudi. Na taj način je

[331] Freud, S., *Nelagodnost u kulturi*, str. 290.
[332] Ibid., str. 316.

Hobbesov princip samoodređenja kao racionalnog samoočuvanja, osnažen Freudovom antireligioznom psihoanalizom, poprimio svoj konačan oblik i postao dominantna misao zrele dobi čovječanstva. Antropološka dijalektika koja svojom antitezom poništava naše prirodno, nagonsko *Ja*, kako bi mjesto ustupila konvencionalnom *Nad-Ja*, nije u kulturnom razvitku uspjela svladati prepreke koje su nastale u društvenoj zajednici zbog ljudskih nagona i poriva za samouništenjem, smatra Freud. No, to još uvijek ne znači da je borba između erosa i nagona za smrti završila. Čovjek kroz kulturalne konstrukcije kanalizira svoje animalno-libidozne nagone i svladava opasne želje za agresijom. Međutim, dijalektička napetost koju pojedinac osjeća između vlastitog *Ja* i drugih pojedinaca ne može se preobraziti nikakvim kulturnim ventilima. Prema tome, u takvom ozračju treba iščitavati posljednje retke Freudove *Nelagode*: „Ljudi su sada toliko ovladali prirodnim silama da bi se pomoću njih mogli sa lakoćom međusobno istrijebiti do posljednjega. Oni to znaju. Otuda, dobrim dijelom, i potječu sadašnji njihov nemir, nezadovoljstvo i strahovanja“.[333] Možda se sinteza ove dijalektičke zavrzlame ne bi trebala tražiti u principu samoodređenja, bilo da je riječ o samoaktualizaciji kao političkom pojmu ili se radi o čovjekovoj kulturološkoj uvjetovanosti, nego bismo ju trebali proučavati kroz tematiziranje ljudskog statusa. Jer, kako bi rekao Safranski: „Budući da u prirodi ništa sebi ne proturiječi, je li samo čovjek proturječno biće? – to teško pitanje je i dalje aktualno“.[334]

5.2. Otkrivanje novih segmenata u dimenzijama ekscentričnosti ljudske prirode

Burtonova *Anatomija melankolije* započinje riječima: „Umijeće samosvijesti je predmet moga istraživanja. Stoga, bez samosvijesti i poznavanja anatomije, čitatelji ne mogu spoznati razliku između čovjeka i psa“.[335] Kada Robert Burton kaže da će samosvijest pomoći čitateljima njegove knjige da lakše razaznaju na koji način se pas razlikuje od čovjeka, ta se izjava treba interpretirati na način pozicioniranja sfere čovjeka unutar egzistencijalnog kruga ostalih živih bića, posebno životinja. Pored toga, ova Burtonova misao nam je važna za temu o kojoj raspravljamo zbog još nekoliko razloga: prvo, ona ukazuje da je definiranje ljudskog statusa problem koji je od ključnog značenja za razumijevanje kulture novovjekovlja; drugo, ona zrcali ideju da određenje i interpretacija čovjekove prirode proizlaze iz zamagljene i nejasno postavljene granice između ljudi i životinja, što je tijekom novovjekovlja otvaralo

[333] Freud, S., *Nelagodnost u kulturi*, str. 357.
[334] Safranski, R., *Koliko istine čovjek treba?*, str. 132.
[335] Burton, R., *Anatomy of Melancholy*, str. 129.

brojna etička i politička pitanja, a koja su u određenoj mjeri aktualna još i danas, te na kraju ona ocrtava obrise nove antropološko-političke paradigme prema kojoj se ljudski status može iščitavati kroz konceptualizaciju životinjske forme. Prema tome, mogućnost da bi čovjek postao životinjom u slučajevima kad bi bio zahvaćen melankolijom, treba razmatrati kao impuls koji se u Hobbesovoj političkoj filozofiji javlja kroz proces tzv. „deforestacije“ ljudske prirode s ciljem da se divljaštvo i brutalnost istrgnu iz umskog i racionalnog dijela čovjekove naravi te da se fiksiraju isključivo u područje animalnog. Hobbes je, naime, destabilizirao postojeći politički kontekst upravo pomoću tog melankoličnog impulsa. Da bismo shvatili što to znači, potrebno je najprije istaknuti kako je za melankoliju specifičan gubitak, ali i prevalencija nagona za smrti. Radi se zapravo o nastojanju da se eliminira čista forma, odnosno potreba da se domisli granica između života i smrti ili u našem slučaju granica između animalnog i ljudskog. Govoreći o konfiguraciji melankolije u Hobbesovoj političkoj doktrini, riječ je o gubitku statusa društvenog *zoon politikona* i rađanju novog političkog subjeta *homo lupusa*, pri čemu melankolični impuls lišava čovjeka njegove metafizički interpretirane supstancijalnosti i otvara mogućnost za egzistenciju nove sfere ličnosti, u obliku životinjskog *alter ega*. U takvom ozračju ontološke nestabilnosti i supstancijalne ogoljenosti ljudske prirode udareni su temelji za oblikovanje modela društva u kojemu vrijedi načelo *homo homini lupus*. Prema tome, možemo reći da su kod Hobbesa na djelu dva transformacijska procesa ljudske naravi koji rezultiraju dvjema „slikama čovjeka“: prvi se događa na ontološkoj razini pri čemu se čovjek srozava ispod razine prirodnog stanja i postaje gotovo neprepoznatljivo, neprirodno biće poprimajući životinjska, odnosno vučja psihološka obilježja i drugi, koji se događa na meta-društvenoj razini gdje prirodni čovjek trenutkom sklapanja društvenog ugovora preobražava svoju antipolitičnu, vučju narav u figuru socijaliziranog podanika i tim činom postiže status političkog subjekta integriranog u jedinstveno političko tijelo – državu.[336]

[336] Kada govorimo o političkoj metamorfozi čovjekove prirode u Hobbesovoj filozofiji, onda treba skrenuti pozornost na tumačenje politologa Luke Ribarevića koji smatra da, iako je čovjek u prirodnom stanju postao neprirodno biće, on je ipak, zahvaljujući jeziku i razumu, sposoban uzdići se do građanskog stanja mira. Štoviše, čak i ako se prigrli teza da je ljudska priroda izvorno apolitična, to ne znači da je ona i antipolitična. Hobbes je, smatra Ribarević, nastojao pokazati da je političkim obrazovanjem moguće od prirodnog čovjeka u konačnici stvoriti građanina. Ta teza je ujedno i referentna točka za shvaćanje logike Hobbesove političke misli. Ribarević je sklon interpretaciji da slika čovjeka u prirodnom stanju ne može biti ontološki determinirana jer u tom slučaju ne bi bila moguća nikakva politička tvorevina. Iz toga proizlazi da je promjena na supstancijalnoj razini ljudske prirode ne samo moguća, nego i nužna. Prema tome Ribarević naglašava da je „sinteza države proces koji podrazumijeva mogućnost stupnjevitog konstruiranja čovjekovog prirodnog stanja kao podanika, otvarajući pritom perspektivu njegove preobrazbe i u građanina. Riječ je o političkoj socijalizaciji prirodnog čovjeka koji interiorizirajući prirodne zakone postaje političkim subjektom, a nultu točku tog procesa predstavlja sklapanje društvenog ugovora“. Ribarević, L., *Hobbesov moment: rađanje države*, str. 104-105.

Razmotrimo pobliže promjenu koja modificira ljudsku prirodu na ontološkom nivou jer će nam upravo ona reći nešto više o tome tko je čovjek i kakva je anatomija njegove ljudskosti kao razumskog bića u političkoj zajednici. Jedan od najznačajnijih predstavnika filozofske antropologije 20. stoljeća, njemački filozof i biolog Helmuth Plessner, u djelu *Stupnjevi organskog i čovjek* objašnjava da živi svijet u koji spadaju biljke, životinje i ljudi ima svoje strukturalne razine, te da se svakoj formi živog tijela mora odrediti njezin organski stupanj. To znači da svaki organizam na ljestvici organskog ima svoje prirodno pozicijsko mjesto, međutim živa bića nisu zatvorena u svojem egzistencijalnom polju poput monada, nego su otvorena i uključena u životni krug svih oblika života. No, biologija ipak ima svoje zakonitosti koje predstavljaju načine organizacije živog opstojanja i granice zbiljnosti živih tijela, stoga Plessner u svojoj antropologiji polazi od pretpostavke da centričnom ili zatvorenom tipu pozicionalnosti pripadaju životinjski organizmi, dok čovjeku pripadaju ekscentrične pozicije kao temeljne strukture ljudskog života.[337] Pozicionalnost čovjekove ekscentrične forme ukazuje na dvostruki aspekt između sfere tjelesnog bitka i sfere tjelesnog imanja, ali i na dvostruki karakter sfere jastva i društvene sfere, koja se manifestira u čovjekovoj jezičnoj komunikaciji, motoričkim sposobnostima, upotrebi oruđa, mogućnostima proizvodnje, te na koncu u njegovoj kulturnoj djelatnosti. Ekscentrična pozicionalna forma ljudske prirode utemeljena je na recipročnom odnosu između čovjekovog zbiljskog unutarnjeg svijeta i vanjskog sociokulturnog svijeta, a očituje kroz dva antropološka zakona: prvi je zakon „posredovane neposrednosti“, a drugi je zakon „prirodne artificijelnosti“.[338]

---

[337] Plessner je svojom antropologijom ljudske ekscentrične pozicije čovjeku omogućio da postavlja pitanja o uvjetima mogućnosti svog bitka, no osim toga čovjeku njegova ekscentrična egzistencija omogućava dijalektički odnos između sebe i svog tijela, ali i dvosmislen odnos između svog unutarnjeg svijeta i svijeta društvenih zbivanja. Plessner ekscentričnost određuje kao karakterističnu formu čovjekove frontalne postavljenosti prema svijetu. S druge strane, kod životinjske organizacije bitak je sakriven u samom subjektu i orijentiran je na prostorno-vremensku ograničenost, na „apsolutno Ovdje-Sada“. Zato Plessner i kaže da „životinja živi polazeći od svoje sredine, ulazeći u svoju sredinu, ali ne živi kao sredina“. Odredivši životinjske organizme kao centrične forme, Plessner je fenomenološkom analizom nastojao pokazati da čovjek, zahvaljujući samosvijesti, izlazi iz okvira centrične pozicije te da upravo njegova ekscentrična forma određuje njegovu tjelesno-kognitivnu i kulturno-povijesnu životnu organizaciju. To znači da modus ekscentričnosti ljudske prirode omogućava čovjeku otvorenost prema svijetu i nadilaženje granica vlastite okoline. Usp. Plessner, H., *Stupnjevi organskog i čovjek*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1981., str. 352-359.

[338] Upravo zahvaljujući kategoriji ekscentričnosti ljudske prirode koja pretpostavlja nadilaženje životinjske organizacije i omogućava razumijevanje čovjekove sociokulturne egzistencije, Milan Polić može tvrditi da je kultura sudbina, a ne biologija, kako se često pretpostavlja. Naime, zakon „prirodne umjetnosti“ potvrđuje tezu da čovjek kao prirodno biće nadilazi prirodu te je zbog svoje specifične egzistencijalne forme tako reći *umjetan*. Nadovezujući se na zakon „prirodne artificijelnosti“ Polić suprotstavlja čovjeka kao prirodno biće kulturi kao njegovom umjetnom proizvodu i postavlja pitanje kako je moguće tvrditi da je kultura nešto umjetno, ako je proistekla stvaralačkim činom čovjeka kao prirodnog bića? Polić smatra da se odgovor krije u čovjekovoj duhovnoj komponenti jer „ono što čovjeka čini čovjekom i *bitno* razlikuje od ostalih živih vrsta nije njegovo tijelo, nego duh koji jedino on može *usvojiti* i u njemu s*udjelovati*. A taj duh nije nešto što se kao naknadni um može naslijediti začećem, već se on prenosi i razvija povijesno kao kultura. Stoga, kakva god bila *kultura je čovjekova sudbina*“. Polić, M., „Kultura kao sudbina“, *Filozofska istraživanja* 28 (2008), 109; str. 8.

Možemo prema tome zaključiti kako Plessnerova temeljna misao o ekscentričnosti ljudske prirode, osim što upućuje na važnu razliku između ljudi i životinja, počiva na uvidu o paradoksu čovjekove životne pozicionalnosti. Taj paradoks obuhvaća problem ličnosti kao životnog jedinstva jer čovjek uviđa da „on kao subjekt stoji naspram sebe i svijeta i da se, istovremeno, u tome oteo od ove suprotnosti. U svijetu i naspram svijeta, u sebi i naspram sebe – ni jedno od tih suprotnih određenja nema prevlast nad drugim, nego ostaje jaz“.[339] Plessner taj jaz ili granicu između životinjske centričke pozicije i iskustva ljudske ekscentrične pozicije, koja se očituje u rascjepu između čovjekovog tjelesnog bitka i njegovog identiteta naziva „hijatusom“.[340] Prema Plessnerovom tumačenju „fenomen hijatus“ predstavlja konstitutivni princip ljudskog opstanka, no on je ujedno i uvijet mogućnosti za ljudsku samoaktualizaciju i ovorenost prema svijetu.

Ako, dakle, dijalektički modusi u kojima se realizira ljudska ekscentrična pozicija potvrđuju da čovjek nije biće koje je u ontološkoj ravnoteži, nego da je on neodređeno biće koje tek mora nešto postati i sebi stvoriti ravnotežu, onda dvostruki aspekt iskustva u čovjeku – to je zapravo naš zbiljski unutarnji svijet, zahtijeva „metafizičko poravnavanje“ sebstva, odnosno raskid sa samim sobom. U tom *hijatusu*, lomu ljudske prirode koji predstavlja prazninu u bitku i granicu između životinjske i ljudske sfere postojanja, nalazi se put posredovanja između nužnosti i nenužnosti, između egzistencije koja se ravna prema biološkim zakonima i egzistencije koja se ravna prema svjesno datoj slobodi i spontanosti. Razumijevajući ljudsku prirodu kroz princip ekscentričnosti pozicije čovjeka, možemo lakše shvatiti hodogram kojim se premošćuje *hijatus*, taj jaz između čovjekove tjelesnosti i njegovog samosvijesnog *Ja* s jedne strane, i centrične životinjske organizacije s druge strane. Čovjek, prema tome, ima prelomljeni identitet zbog čega se njegov unutarnji život odvija na polovima ljudske prirode; između sebe kao svjesnog bitka i sebe kao potencijalnog bitka. Drugim riječima, ljudska je priroda okvir za izlaganje ljudskih mogućnosti. Iz toga proizlazi

[339] Plessner, H., *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 508.

[340] „Zakon hijatusa“ kao konstitucionalne forme života Plessner je preuzeo od idealističke filozofije Fichtea i kasnije Hegela, implementiravši ga u svoju antropologiju kroz koncept ekscentričnosti ljudske forme života ili dvostruki karakter tjelesnosti i duše. Helmuth Plessner taj lom ljudske prirode, odnosno odudarnost oformljenog od njegove forme naziva *hijatusom* zbog kojega čovjek ima mogućnost distancirajući se od sebe i vlastitog tijela pronalaziti horizont svog bitka. Usp. Ibid., str. 196-202. Plessner je svojom fenomenološkom interpretacijom tjelesne pozicionalnosti cjelokupnog živog bitka zapravo polemiziro sa Hegelovom dijalektikom i suprotstavio se njegovom modelu povijesti koji čovjeka shvaća kao konačno biće, zatvoreno u svojoj imanenciji te prepušteno silama povijesne kontigencije. Tezom prema kojoj „hijatus između organizama i njihove okoline ne biva razoren, nego premošćen“, Plessner ukazuje na razilaženje sa Hegelovim poimanjem „kružne beskonačnosti“ i pretpostavlja čovjeka kao „otvoreno pitanje“. Upravo zbog te otvorenosti čovjeka prema sebi, svijetu i prirodi, mi u ovom radu možemo govoriti o svojevrsnim dimenzijama skrivenosti ljudske prirode koje se u specifičnim povijesnim momentima razotkrivaju kroz etičko-političke sfere, ukazujući na neodrživost metafizičkih i religioznih predrasuda o nekoj ustaljenoj „slici čovjeka“.

da je Plessnerova antropologija zapravo nastojanje da se čovjeku odredi njegovo mjesto na ljestvici organskog i da se isticanjem čovjekove specifične pozicijske forme kao ekscentričnog bića premosti provalija koju je stvorio Descartesov dualizam i njegov nauk o životinjama kao automatima. Zato Plessner i kaže da:

> „Ako taj karakter bitka–van-sebe od životinje čini čovjeka, onda je, pošto se ekscentritetom ne može doći do neke nove organizacione forme, jasno da on, tjelesno, mora ostati životinja. Stoga, fizička obilježja ljudske prirode imaju samo empirijsku vrijednost. Biti čovjek nije vezano za neko određeno obličje i on bi se mogao pojaviti u nekom obličju koje ne bi bilo ovo nama poznato. Karater čovjeka je vezan samo za centralističku organizacionu formu, koja predstavlja bazu za njegov ekscentritet“.[341]

Rekonstrukcijom temeljnih pojmova Plessnerove antropologije možemo napokon razotkriti nove moduse ljudske ekscentrične pozicije koji ukazuju na ontološki antagonizam ljudske prirode i ključni su za razumijevanje zoologizirane društvene egzistencije u Hobbesovoj političkoj doktrini. Upravo u tom hijatusu ljudske prirode, u tom dvostrukom aspektu vlastite sebstvene situacije, čovjek otkriva mogućnost za *alter ego*. Ako se Hobbesova politička antropologija shvati kao potraga za pitanjem što je čovjekova istinska bit, njegova *condicio humana* nakon što skine plašt uloge društvene životinje, onda se to drugo *Ja*, taj zoomorfni alter ego *homo lupus* može shvatiti kao manifestacija preobrazbe ljudske prirode koja se dogodila na metafizičkoj razini, ukazujući pritom na poremećaj u ravnoteži čovjekovog unutarnjeg svijeta. Zbog poremećaja u ravnoteži čovjekove pozicione forme, dolazi do urušavanja personalnog ekscentruma, a poljuljan je i ljudski status zbog čega postoji mogućnost da čovjek postane *kao* životinja. Plessner stoga zaključuje:

> „Na čemu počiva mogućnost preobražaja jednog čovjeka u drugog? Otkud to da ni drugi, koji ga promatraju, a prije svega ni on sam ne umiju reći da li u momentima najpotpunijeg samozaborava i najpotpunije predanosti on ipak ne igra samo neku ulogu? Sumnju u istinitost vlastitog bitka ne odstranjuje svjedočanstvo unutarnje evidencije. Ništa ne pomaže da se nadiđe onaj rascjep u jezgri, rascjep koji prožima samobitak čovjeka, zato što je on ekscentričan, tako da nitko o sebi samom ne zna da li je on još taj koji plače i koji se smije, misli i odlučuje, ili je to već ono od njega odvojeno jastvo, onaj drugi u njemu, njegov protulik, a možda i njegov protupol“.[342]

---

[341] Plessner, H., *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 359.
[342] Ibid., str. 365.

Novi segmenti ekscentričnosti ljudske prirode koje smo prethodno razotkrili u shemi Plessnerove organske antropologije počivaju, dakle, na uvidu o dijalektičkoj strukturi ljudske posredovane tjelesnosti, na specifičnom načinu čovjekove otvorenosti prema svijetu i njegovom raskidu sa samim sobom i svojim susvijetom, u svrhu postavljanja senzomotoričke ravnoteže i uspostavljanja granice živog bitka. Nadovezujući se na Plessnerovo filozofsko rehabilitiranje prirode i njegovu tezu „kako svaka znanost o čovjeku mora pretpostavljati filozofsku biologiju kao nauk o bitnim zakonima ili kategorijama života“[343], nastojali smo pokazati da ljudska ekscentrična pozicija, osim što omogućuje čovjekovu sociokulturnu egzistenciju, omogućuje i razlikovanje ljudi od životinja. Taj moment je važan jer se u njemu i preko njega rasvjetljava ontološki antagonizam koji je nastao uslijed uspostavljanja zakona granice između životinjsko-centričke forme i ljudsko-ekscentrične zbiljnosti tijela, no nema sumnje da se time postavljaju i temelji za razumijevanje „psihologije životinja“.

Čovjek je, naime, biće koje je zakonom ekscentrične pozicije (biti u sebi, a opet biti van sebe) na neki način prisiljeno da kroz društveno-kulturnu sferu traži svoju ravnotežu. Iako je Plessner svojom fenomenološkom interpretacijom ljudske ekscentrične pozicionalnosti ukazao na mogućnost prekoračenja *hijatusa*, tog rascjepa u ljudskoj prirodi kojim se postavljaju i nadilaze granice živog bitka i definira ljudski status, treba istaknuti kako misao o ekscentričnosti ljudske prirode kao uvjetu mogućnosti čovjekove jezične komunikacije, iskustva povijesti, prirode i organizacije njegovog duhovnog i društvenog života pronalazimo već u filozofiji Thomasa Hobbesa. I jednako kao što Plessner u djelu *Stupnjevi organskog i čovjek* provodi kritičko preispitivanje kartezijanskog principa suprotstavljenosti tijela i uma (svijesti), na isti se način Hobbes, svojim opiranjem metafizičko-spoznajnim strujama novovjekovnog racionalizma, nametnuo kao alternativa Descartesovom metodičkom primatu u prirodnim i društvenim znanostima.

Čovjek ima mogućnost transcendiranja svog svijeta, no granica između onog životinjskog i ljudskog ne uključuje samo razlikovanje na temelju fizionomskih karakteristika, nego pred čovjeka postavlja zahtjev za ozbiljenjem dvostrukog odnosa prema granici - da ostane ono što jest ili da preko vlastitog sebstva prijeđe u ono što nije, u svoj protulik, *alter ego*. To znači sljedeće: da bi čovjek mogao premostiti *hijatus*, on se prvo mora zaustaviti na granici svog sebstva, distancirati se od sebe i svega postojećeg te poništiti svoj unutarnji svijet. Suočavajući se s negacijom samoga sebe, čovjek otkriva nove oblike socio-kulturnog egzistiranja koji mu omogućuju oblikovanje društvenog svijeta prema proporcijama

[343] Plessner, H., *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 476.

njegove humanosti i stupnja ljudskosti. Prema tome, ključna strukturna formula Hobbesove političke antropologije počiva upravo na evidenciji u mnogostrukost načina čovjekovog samorazumijevanja, u imperativu da čovjek kao „otvoreno biće“ od sebe napravi što god hoće te na kraju u negaciji i oslobođenju od metafizičkih prinuda i svih definitivā. Stoga antropološku dijalektiku i tematiziranje ljudskog statusa u Hobbesovoj političkoj doktrini treba promatrati na horizontu pitanja o dvostrukom aspektu ljudske prirodnosti, potom u bitnom određenju čovjeka kao čovjeka i njegove protuteže životinjskog *alter ega* te u traženju moralnih i političkih korijena u njegovim instinktima kroz višestruke moduse na koje čovjek može manipulirati svojim ljudskim statusom. U uskoj vezi s tako interpretiranom ekscentričnom pozicijom čovjeka, stoji teorija britanske povjesničarke i kulturno-književne teoretičarke Erice Fudge koja je godinama proučavala fenomen ljudsko-animalnog aspekta čovjekove prirode u kulturi postelizabetanske i jakobinske Engleske.

5.3. Erica Fudge: razumne životinje i nerazumni ljudi

Kada smo u drugom poglavlju raspravljali o rađanju novovjekovnog individualizma, spomenuli smo da je tijekom 16. i 17. stoljeća interes za čovjeka bio izuzetno velik. Slika novovjekovnog čovjeka počela je poprimati drugačije konture od srednjovjekovne koncepcije koja je svoju antropologiju temeljila na slici čovjeka kao Božjeg stvorenja, čiji se smisao života sastojao u izvršavanju Božjih zapovijedi i težnji za postizanjem vječnog spasenja. Otkrićem Novoga svijeta i prodorom znanosti u skolastičko-teološku tradiciju Zapadne Europe, dolazi do kulturno-duhovne revolucije koja se očitovala u približavanju svijetu i čovjeku te u suglasju makro i mikro kozmosa. Revalorizacija čovjeka je započela još s humanistima koji su naglašavali da je čovjek biće koje je oslobođeno od svih vrhunaravnih uzusa te da se sudbina ovozemaljskog života nalazi u njegovim rukama.[344] Tako primjerice firentinski neoplatoničar Giovanni Pico della Mirandola u svom *Govoru o dostojanstvu*

[344] Renesansa je njegovala antropocentričku kulturu koja će pokrenuti lavinu autonomije čovjeka i njegovog samoostvarenja i koja će tijekom vremena završiti u sekularizaciji uma, znanosti, društva i politike. Ta je činjenica bitna iz nekoliko razloga. Prvo, duhovno oslobađanje ili emancipacija čovjeka kao pojedinca dovelo je do napuštanja slike o državi kao zajednici zasnovanoj na solidarnosti ljudske prirode. Država se sve više počinje shvaćati kao zbroj pojedinaca koji su međusobno povezani ugovorom. Drugo, renesansi zbog egzaltiranja pojedinca u njegovim sposobnostima treba pripisati egoizam, koji je svoju kulminaciju doživio stvaranjem aristokratske klase u kojoj se promovirao dvostruki moral, tzv. moral privilegiranih. Ako se svemu ovome još pridoda i potres čitavog svjetonazora koji se zove „kopernikanski obrat“, onda postaje razumljiva kaotična situacija renesansnog vremena i potraga za smislom i sigurnošću kojoj je čovjek težio. No posljedice „kopernikanskog obrata“, tj. otkrića da Zemlja više nije u središte svemira, niti da je čovjek u središtu jasno uređenog svijeta, nisu se samo osjetile u epohi renesanse. Vidi u: Banić-Pajnić, E. et al., *Magnum miraculum - homo*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1995., str. 14-16.

čovjeka piše kako čovjek nije nešto što je već unaprijed određeno, nego je čovjek ono što po svojoj vlastitoj volji sam od sebe učini. Stoga se on nalazi u središtu svijeta, tj. jedino je on u mogućnosti da sagleda kako bi sebi odredio životne granice i ciljeve:

> „Ne podarih ti ni stalno boravište, ni kakav poseban izgled, niti ikakav dar da te obogatim, o Adame; sve zato da bi boravište, izgled i darove koje za sebe želiš, mogao da po nahođenju svome i po volji biraš i određuješ. Priroda ostalih bića određena je i ograničava se na prostor zakona, mnome donesenih. Ti ćeš, po svojoj volji, jer te ruci njezinoj povjeravam, prirodu svoju određivati, ne bivajući ograničen nikakvim stješnjenjima. Postavih te u središte svijeta; ne učinih te ni nebeskim, ni zemaljskim, ni smrtnim, ni besmrtnim, kako bi ono obličje samoga sebe stvorio, koje sam za sebe poželiš sebi a volju i sebi na čast, bivajući svoj slikar i svoj kipar. Dano ti je da se možeš odroditi u niži, a on je životinjski svijet. Dano ti je da se možeš, sa odluke duha svojega, ponovno rođen, vratiti u viši, a on je božanski svijet“.[345]

Picova je, dakle, temeljna zamisao da je Bog čovjeku dao slobodu za potpuno samoostvarenje. Čovjek u sebi ne nosi neki zakon koji mora slijediti; njegova posebnost je u tome što on nema posebnosti. Time čovjek postaje po Božjem nalogu tvorac samoga sebe, ali da se ne bi krivo shvatilo, ne u konkurenciji s božanskim stvaranjem, nego u smislu da čovjekova sloboda može postati djelotvorna samo u vjernosti prema sebi samome.[346] Nadovezujući se na humanističko vrednovanje čovjeka, koje je u prvi plan istaknulo slobodu i čovjekovo dostojanstvo[347], novovjekovna je antropologija u prvi plan istaknula još jedan problem, a on se odnosio na određivanje razlika između ljudi i životinja te definiranje

---

[345] Pico della Mirandola, G., *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova stvarnost, Zagreb, 1998., str. 21.

[346] S tim u vezi treba napomenuti kako autorica Mihaela Girardi-Karšulin iznosi tezu da se tu ipak ne može govoriti o slobodi kao samoodređenju u suvremenom smislu, nego prije o neodređenosti ili slobodnom izboru, jer mogući ciljevi čovjeka nisu njegovi vlastiti projekti, nego su unaprijed dani u rasponu od vegetativnog do božanskog. U tom rasponu čovjek onda odabire što će biti i čemu će se primjeriti, ali nema nikakve sumnje u to što je uzvišenije ili čemu se čovjek treba prikloniti. Vidi opširnije u: Banić-Pajnić, E., *Filozofija renesanse,* (Hrestomatija filozofije, vol. 3.), Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 192.

[347] Tematizirajući o antropološkim refleksijama Henning Ottmann smatra da je „dostojanstvo čovjeka“ takav pojam kod kojega je problematična ne samo njegova definiranost, nego i njegova pravna primjenljivost. Čitavo je pojmovno okruženje „čovjekovog dostojanstva“ obilježeno pojmovima koji počinju kao pojmovi negativne teologije s prefiksom „ne“: „nedodirljiv“, „neograničen“, „neizreciv“ itd. To su negativni pojmovi koji sami ne kažu što je čovjekovo dostojanstvo. Oni ga određuju jedino *ex negativo*, kao što negativna teologija govori o Bogu kao beskonačnome i nepojmljivom. Odredbama čovjekovog dostojanstva daljnja je poteškoća i pojmovna rasteznica između širine i identificirajućeg sadržaja pojma. Ottmann, H., „Dostojanstvo čovjeka: pitanja o neupitno priznatome pojmu“, *Politička misao* 34 (1997), br. 4; str. 32. S druge pak strane Ivan Koprek (SJ) smatra da biće koje je samo sposobno djelovati ima vrijednost po sebi. Ta vrijednost po sebi postoji samo pod pretpostavkom biti osoba. Ako je riječ o vrijednosti dostojanstva osobe, onda se govori o uvažavanju s kojim je potrebno susretati druge osobe. No, dostojanstvo se ne uspostavlja uvažavanjem, nego ga je potrebno uvažavati. Stoga se može reći da dostojanstvo ne postoji faktički nego bitno kontrafaktički. Dostojanstvo je, dakle, u odnosu s uvažavanjem nekoga. Vidi pobliže u: Koprek, I., „Čovjek i dostojanstvo“, u: *Ljudska prava, čovjekovo dostojanstvo: filozofsko-teološka promišljanja* (ur. Ivan Koprek), FTI, Zagreb, 1999., str. 94-95.

ljudskog statusa. Naime, budući da su prekomorska otkrića i izvještaji o novim rasama snažno potresli tradicionalne kulturne osjećaje žitelja starog kontinenta, bilo je potrebno postaviti nova mjerila za procjenu čovječnosti. Poznato je da su Europljani, došavši u kontakt s „arhaičnim“ društvenim zajednicama Sjeverne Amerike, Afrike i Oceanije, pripadnike „primitivinih“ kultura smatrali divljacima za koje su mislili da nisu ravnopravni s ljudima, nego da na ljestvici bića trebaju zauzimati niži rang zajedno sa životinjama.[348] Kako je, dakle, blijedila kršćanska slika svijeta, koja je svojom predajom o stvaranju i eshatologijom bila jamac besmrtnosti duše i stožer nepoljuljanosti ljudskog statusa, tako je sve više nestajalo mjerilo prema kojem bi se odredile granice čovještva. Čovjek se, naime, nije više nalazio iznad životinja, nego se njegov položaj tek trebao utvrditi. Novo mjerilo za utvrđivanje ljudskosti počivalo je na ideji civiliziranosti koja je prije svega uključivala upotrebu razuma, a potom obrazovanje i odgoj, čime bi se čovjeka dodatno opremilo za život u društvenoj zajednici. Za ponovno vrednovanje čovjeka bilo je dakle presudno povući granicu između ljudi i životinja, a crta razdvajanja temeljila se na oprečnosti između razuma i strasti koja je kod ljudi upućivala na njihovu besmrtnost, a kod životinja je razokrivala njihovu iracionalnost i propadljivost.

Upravo Hobbesova politička antropologija oslikava težnju novovjekovnog čovjeka da pronađe svoje mjesto na društvenoj ljestvici i da se odredi kao razumno biće političke zajednice, a ne kao nerazumna životinja. No, čini se kako je u nastojanju da afirmira ljudski status Hobbes ipak više ukazao na ono što je kod čovjeka elementarno, a to je ono animalno, nego na svojstva koja pripadaju čovjeku kao političkom biću. Hobbesov pokušaj da pomiri

[348] Osvajanjem Novoga svijeta i susretom s plemenskom kulturom američkih Indijanaca i afričkih Crnaca koja se u bitnome razlikovala od modernih zapadnih društveno-političkih struktura, Europljani su zaključili da te narode ne bi trebalo tretirati kao pripadnike ljudskog roda, nego bi se prema njima trebalo odnositi kao prema bićima koje treba „pripitomljavati“ (u odnosu na političko čitanje ljudskog društvenog ponašanja). U tom smislu Erica Fudge iznosi tezu kako se pojam „deforestacija uma“ koristi da bi se pokazao ideal u postizavanju ljudskog statusa na način da se divlje strasti pokore razumu. Autorici je cilj da, u kontekstu govora o prekooceanskim otkrićima novih zemalja i novih kultura, što zornije pokaže kako se novovjekovni stanovnik stare Europe odnosio prema američkim urođenicima, ali i kako se u isto vrijeme odnosio prema animalnom dijelu ljudske prirode. Jednako kao što ljudi mogu biti preplavljeni strastima i upasti u stanje zvjerstva, na isti način izemlja u kojoj vlada najezda životinja može postati divlja, poput primjerice Amerike ili Gvineje. Fudge stoga objašnjava da pojam „deforestacija uma“ zapravo ukazuje na pokušaj da se onaj element ljudske prirode koji su Europljani prepoznali kao primitivizam, divljaštvo i bestijalnost urođenika ogoli i istrgne iz njih, kao što se sijeku šume da bi ih se moglo nanovo pošumiti, te da se od tako „deforestiranih“ divljaka naprave civilizirana bića koja imaju politički um Zapadne provenijencije. Usp. Fudge, E., *Brutal Reasoning*, str. 59. Sličnu tezu pronalazimo i kod već spomenutog autora Pierrea Clastresa koji je smatrao da je klasična politička teorija smatrala primitivnima sva ona društva koja nisu imala državu u okvirima shvaćanja zapadne slike „političkoga“. Stoga Clastres tvrdi da „primitivna“ društva nisu društva koja još nisu otkrila političku vlast i državu, nego se radi o društvima koja se zasnivaju na političkoj logici otklanjanja opasnosti da država uopće nastane. Prema tome, ključna se razlika između „primitivnih“ i civiliziranih društava sastoji u tome što su prva pronašla načine za izbjegavanje dobrovoljnog sužanjstva, dok su ova druga zaglavila u njemu. Usp. Clastres, P., *Društvo protiv države*, str. 137-157.

razum s racionalnim samointeresom i moralom nije uspio, no Hobbes je uspio riješiti problem vezan uz pitanje određenja ljudskog statusa. Stoga Hobbesova politička doktrina predstavlja okvir za razumijevanje sociogeneze pojma *zoon politikon* dajući mu pritom potpuno novo značenje. Iako je Hobbesova antropologija, uvjetovanošću svojom mehanicističkom metodom, ostala slijepa za metafizičku supstancijalnost i svrhovitu uzvišenost ljudske prirode, to nikako ne znači da se njegov nauk o čovjeku može tek tako svesti na neki vid redukcionizma ili naturalizma. Hobbes je uložio silne napore i riskirao vlastitu glavu kako bi dokazao da ljudska priroda nije *factum brutum*, čije bi se mogućosti definirale pukim biološkim ili pozitivističkim pojmovima. Međutim, ono što je još važnije, Hobbes je pokazao da postizanje ljudskog statusa nije jednostavno, a tome svjedoči i čitava njegova znanost o teoriji nastanka države koja upućuje na činjenicu da se čovjekom ne rađa, nego se čovjekom postaje.[349] Nota bene, pritom se ne misli na čovjeka kao fizičko biće, nego na samorazumijevanje čovjeka kao bića razuma, savjesti i moralnih konsekvenci koje je u stanju transcendirati svoje biološke datosti i preobraziti se u status političkog subjekta.[350]

Ako znamo da je Hobbes načelo samoodržanja smatrao najvećom vrijednošću, onda logika stvari nalaže da razum ima pravo definirati pravila koje će čovjek slijediti u svrhu postizanja tog cilja, čak i pod cijenu opasnosti od spuštanja na razinu životinje. Ono što je međutim kod Hobbesa paradoksalno je da prirodni čovjek, postajući zvijer, ostaje i dalje apsolutno ljudsko biće. Stoga, kada se pobliže analizira koncept zvijeri u čovjeku (ono što se

---

[349] Na tragu ovog razmišljanja treba istaknuti obrazloženje Luke Ribarevića koji se također slaže s gore iznesenom tezom kako slika čovjeka u prirodnom stanju ne može biti u cjelini ontološki zadana jer u suprotnom ne bi bilo moguće formirati nikakvo političko tijelo. Ribarević smatra kako slika čovjeka u prirodnom stanju odražava njegovu perverznu prirodu zbog čega se prirodni čovjek raspada u samome sebi. Time je ujedno određena i njegova sudbina koja ga razapinje između prirodnog prava (slobode samoodržanja) i prirodnih zakona koji uključuju razumske, pravne i moralne obveze. Prema tome, Hobbesova teorija države priča gotovo paradoksalnu priču o preobrazbi prirodnog čovjeka kao neprirodnog bića u civiliziranog čovjeka kao podanika. Iz toga dakle proizlazi da se čovjekom ne rađa, nego ga se političkim obrazovanjem oblikuje. Usp. Ribarević, L., *Hobbesov moment: rađanje države*, str. 96-104. Raspravljajući o važnosti odgoja i obrazovanja za određenje čovjeka kao ljudskog bića, Milan Polić ističe da ono što čovjeka bitno razdvaja od svih živih bića leži u činjenici da je njegova predodređenost manje urođena, a više prirođena. To drugim riječima znači da se mjerilo čovječnosti puno manje ogleda na biološko-genskoj razini, a puno više na kulturno-memskoj. U tom smislu treba tumačiti njegovu tezu da „kulturni, a to znači povijesno oduhovljeni okoliš u koji se djeca rađaju i koji zatiču prirođenju bitan je čimbenik njihova daljnjeg razvitka. Stoga se čovjek i ne rađa kao čovjek, nego kao dijete koje čovjekom tekmora postati“. Polić, M., *Kultura kao sudbina*, str. 3.

[350] Hobbes na više mjesta izriče stav o važnosti obrazovanja, pogotovo onog političkog budući da se jedino takvim obrazovanjem od čovjeka prirodnog stanja može oblikovati civilizirani čovjek ili građanin. Za Hobbesa civiliziranost pretpostavlja mogućnost podvrgavanja vladavini prava i zakona. A to mogu postići samo oni ljudi u kojima ne postoji kognitivna disonanca koja bi priječila razum da oblikokuje volju i da upravlja strastima. Osim njegove poznate izjave kako „se čovjek ne rađa kao društveno biće, nego se društvenost postiže odgojem i obrazovanjem“ (*De cive*, I, 2), važno je istaknuti kako je Hobbes vjerovao da se obrazovanjem može utjecati na ljudske moralne karakteristike i od lošeg čovjeka napraviti plemenito biće: „Osim ako, dakle, ne kažemo da su ljudi prirodno zli, zato što nisu dobili obrazovanje i pravilnu upotrebu razuma od prirode, mi moramo nužno priznati da ljudi mogu izvoditi želje, strah, bijes i druge strasti iz prirode, a da se ipak zli učinci njihovih djela ne ubrajaju prirodi“. Hobbes, T., *De Cive, Preaf.*, str. 101.

figurativno naziva *homo lupus*), može se zaključiti da Hobbes u čovjeku zapravo i nije našao na zvijer, nego na nešto *poput* zvijeri. Čovjek postaje *kao* životinja, ali zapravo ne postaje životinja. Stoga se ni u kojem slučaju ne može tvrditi da je Hobbesov prirodni čovjek *homo lupus*, nego se radi o dispozicijama koje bi više odgovarale *homo melancholicusu*. *Homo melancholicus* je prema tome „granično biće" koje oscilira između ljudskosti i animalnosti. Na taj način je stvorena tzv. siva zona nedorečenosti između ljudskosti i animalnosti što u konačnici dovodi u pitanje stabilnost ljudskog statusa. U čovjeku zahvaćenom melankolijom i ludilom dolazi do ontološkog rascjepa zbog čega postoji mogućnost da takvom osobom potpuno ovladaju strasti te da on, prinudom melankoličnog utjecaja, izgubi svoj ljudski status i postane gotovo neprirodno, zlokobno, mizantropično, strašljivo biće uvijek spremno na rat. Hobbes je smatrao da ludilo uzrokuju strasti koje su izmakle kontroli razuma i koje teže zlu. Prema tome očito je da se ovdje radi o suprotstavljanju razuma i strasti, što ujedno predstavlja polazišnu točku za razumijevanje Hobbesovog antropološkog problema – što je potrebno da bi se čovjek odredio kao ljudsko biće? S tim u vezi je potrebno naglasiti kako formula *homo lupus*, kao zoometaforički prikaz degradacije ljudskog statusa, djeluje protiv logike čovjeka, čija se bit temelji upravo na jednakosti tog antagonizma: čovjek je životinji, ono što je razum iracionalnosti – suprotnost. Da bismo bolje razumjeli na koji se način određivao i interpretirao ljudski status tijekom novovjekovlja te kakvog je to odijeka imalo na Hobbesovu političku znanost, pažljivo ćemo promotriti analizu Erice Fudge koja se bavila konceptualizacijom ljudi i životinja u vremenu postelizabetanske Engleske.

Potrebno je najprije ponoviti kako je u razdoblju renesanse i ranog novovjekovlja razlika između ljudskosti i onog animalnog u čovjeku bila izgubljena, što je značilo da se granica između čovjeka i životinje trebala iznova povući. Fudge smatra da je pojam ljudskog statusa u to vrijeme bio vrlo nestabilan te da su ga određivali načini ovladavanja strastima, koje su u to vrijeme dominirale nad umom i tijelom. U svom djelu *Perceiving Animals* (*Shvaćanje životinja*) Fudge iznosi tezu da su se ljudi u kulturi novovjekovlja određivali kao ljudi suobličavajući se sa životinjama. Čovjek se definirao prema svojim monopolima, poput razuma, govora, povijesti, kulture, samosvijesti, dok se životinja poimala kao stvar ili objekt kojemu se ljudsko biće ontološki suprotstavlja. Činjenica da se ljudski status može iščitavati kroz prizmu animalnog u novovjekovnoj je kulturi otvaralo raznovrsne teorijske probleme koji su svoju afirmaciju pronašli u književnim, religijskim i filozofskim tekstovima. Analizirajući mnogobrojnu literaturu iz tog razdoblja, Fudge je došla do zaključka kako se u periodu između 1558. i 1649. godine ljudskost, kao kategorija koja pripada isključivo

čovjeku, otkrivala u oprečnosti između „biti“ čovjek i „imati“ ljudske osobine.[351] Međutim, čini se da je određenje i interpretacija vrsta također proizlazila iz čvrsto postavljene granice između ljudi i životinja koju su odredile religijske ideje. Tako je čovjek biće koje ima savjest, dok životinje nemaju mogućnost za moralnu prosudbu dobra i zla. To je, dakle, bila paradigma prema kojoj je reformirana teologija radila razliku između ljudi i životinja.[352] Autorica Fudge stoga smatra da je „ljudskost proces, a ne mjerilo za razlikovanje vrste: riječ je o izražavanju, tumačenju, a ne biću. Ne postoji ljudskost bez prisutnosti animalnog, no ta prisutnost animalnog u čovjeku može predstavljati remetilački faktor za ljudski status“.[353]

Proučavajući širok spektar novovjekovnih tekstova, od pjesničko-književnih, preko teološko-filozofskih, sve do medicinskih, Fudge objašnjava ključnu ulogu koju je odigrao razum u konceptualizaciji čovjeka, odnosno životinje te kako je razum postao odlučujući faktor u isticanju razlika među njima. U svojoj drugoj knjizi *Brutal Reasoning* (*Razborite zvijeri*) Erica Fudge raspravlja o načinima na koje se u Hobbesovo vrijeme shvaćalo čovjeka i životinju, potom obrazlaže što je uopće za kulturološki diskurs tadašnje Europe značilo imati „status čovjeka“ te na koncu iznosi okolnosti u kojima su ljudi mogli izgubiti svoj „ljudski status“. Fudge u djelu *Brutal Reasoning* posebnu pozornost posvećuje temi koja se bavi mogućnostima poimanja životinja kao razumskih bića u periodu prije nego što je Descartes objavio svoju *Raspravu o metodi* (1637.) i iznio poznatu tezu o životinjama kao strojevima, no važno je pritom napomenuti kako je u svijesti prosječnog čovjeka ranog sedamnaestog stoljeća još donekle postojala predodžba o duševnosti životinja. Međutim, s dekartovskom mehanicističkom dogmom o „duhu u stroju“ u puku i akademskim krugovima počinje se mijenjati slika ne samo o naravi čovjeka, nego i o naravi životinja: budući da životinje ne posjeduju racionalnu dušu, one ne mogu biti razumna bića.

Pretpostavka psihološki nevidljive razlike između ljudi i životinja ima klasičan pedigre. Konvencionalno novovjekovno mišljenje o duši proizlazi iz kristijaniziranog srednjovjekovnog stajališta koje je temeljeno na Aristotelom djelu *De anima* (*O duši*). Prema

---

[351] Analogiju s ovom novovjekovnom poteškoćom u određenju čovjeka kao čovjeka, nalazimo u prethodno iznesenoj Plessnerovoj antroplogiji i njegovom pojmu ekscentričnosti ljudske prirode, koja se upravo temelji na dijalektici između „biti“ tijelo i „imati“ tijelo. Stoga Erica Fudge navodi kako je pojam „humanost“, koji već i semantički upućuje na neki oblik ljudskosti, još kontroverzniji od pojma „čovjek“ jer se postavlja pitanje da li oni koji su ljudi, bez obzira imaju li ljudske kvalitete ili nemaju, posjeduju ujedno i ljudskost? Naime, crkvena je tradicija čovjeka smatrala gospodarem svih živih bića na Zemlji, a čovjek je svoju superiornost nad prirodom temeljio na nasilju kojim je ukroćivao divlju prirodu. Paradoksalno, ali upravo se zbog tog nasilja poništava razlika u vrstama budući da ljudi mogu biti jednako nasilni i agresivni poput životinja. S tim u vezi bismo mogli nadodati kako je cijeli Hobbesov *Levijatan* zapravo „udžbenik“ za pripitomljavanje zvjerske ljudske prirode. Fudge, E., *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2002., str. 8-10.

[352] Ibid., str. 34-35.

[353] Ibid., str. 90.

Aristotelu „duša je prva entelehija prirodnoga tijela opskrbljenog organima. Ona je supstancija po obliku“.[354] Aristotel je smatrao da postoje tri vida ili načina postojanja duše – vegetativna – senzitivna – razumska, na temelju kojih se klasificiraju sva živa bića u tri vrste – biljke – životinje – ljudi. Svako od ta tri vida duše ima svoje sposobnosti, pa tako primjerice životinje i ljudi imaju senzitivnu dušu koja je izvor osjetilnih opažanja i kretanja, dok biljke tu vrstu duše nemaju. Razumska duša je zaslužna za aktivnosti koje se tiču misaonih procesa, iako su u razumski vid duše uključeni volja, govor, intelekt i pamćenje, a nalazi se samo kod ljudi. Aristotel, dakle, ističe kako i životinje i ljudi dijele senzitivnu dušu, ali upravo razumska sposobnost duše čini bitnu razliku između ljudi i životinja.[355] Stoga, tvrditi da je čovjek razborito biće drugim riječima znači da čovjek ima razumnu dušu, odnosno nematerijalnu bit koja omogućava upotrebu intelekta. Životinje nisu razumna bića, ali ne zato što su glupa ili moralno iskvarena, nego zato što im nedostaje ta ključna sposobnost duše koja je potrebna za misaono djelovanje.

Glavni razlikovni princip na kojem se temeljila razlika između ljudi i životinja bio je, dakle, razum i ovakav stav je vrijedio sve do novovjekovlja. Međutim, odmičući se od aristotelizma i skepticizma, Descartes je odbacio klasičnu pretpostavku prema kojoj se ljudi razlikuju od životinja zbog razumne duše te je ponudio novo poimanje životinja koje nije pretpostavljalo niti da su životinje razumna bića, niti da su nerazumna, nego da su potpuno neosjetilna i neduhovna bića – strojevi (*automata*). Descartes svoju ideju objašnjava riječima:

> „A to ne dokazuje samo, da životinje imaju manje razuma od čovjeka, već da ga uopće nemaju. Isto tako je značajno, da premda ima mnogo životinja, koje u izvjesnim svojim postupcima pokazuju više okretnosti nego ljudi, ipak vidimo, da je one iste ne pokazuju nikako u mnogim drugim postupcima, tako da to, što one rade bolje od nas, ne dokazuje da imaju duh, jer bi ga tada imale više nego bilo tko od nas i bile bi u svemu nadmoćnije. To dokazuje prije, da ga uopće nemaju, i da u njima djeluje priroda prema rasporedu svojih organa. Tako vidimo, da i sat, koji se sastoji samo od kotačića i opruga, može brojiti satove i mjeriti vrijeme mnogo pravilnije nego mi sa svom našom razboritošću“.[356]

---

[354] Aristotel, *O duši*, II, 412 b 2-12.

[355] Raspravljajući o povezanosti duše i kreposti u Aristotelovoj etici, Ivan Tadić primjećuje kako postoji i moralna konotacija između razumskog i nerazumskog vida duše. Naime, osjetni ili senzitivni vid duše također spada u razumsku sposobnost duše, međutim on se odnosi na njezin požudni ili nagonski dio. On se razumu može, ali i ne mora pokoravati. Prema tome, kod kreposnih je ljudi taj vid duše koji stvara požudu sukladan razumu, dok je kod poročnih ljudi senzitivni vid duše nesukladan razumu. Stoga je on i lošiji dio duše, koji se ujedno naziva nerazumski. Tadić, I., *Antički i suvremeni pogledi na čovjeka*, str. 27. Također usp. Aristotel, Ibid., II, 414 a - 414 b.

[356] Descartes, R., *Rasprava o metodi*, str. 47-48.

Smisao Descartesove teze o životinjama kao strojevima sastoji se dakle u tvrdnji da nisu samo inteligencija i nedostatak govora razlozi zbog kojega životinje nemaju ništa zajedničko sa čovjekom te bi se, stoga, trebale smatrati „nižim“ bićima, nego ih upravo njihova sama priroda „obezdušuje“.[357] Prema tome, Descrates je prekinuo svaku vezu koja je ukazivala na zbiljsku srodnost između ljudske i žvotinjske prirode i time je stavio „točku na i“ aristotelovskom problemu, koji iako nije govorio o duši životinja u smislu moći uma, ipak je raspravljao o duševnim sposobnostima kod životinja i tražio je njihove sličnosti, odnosno razlike kod ljudi. Zaključavajući čovjeka u njegovu samosvijest, kartezijanski je dualizam nastojao riješiti čovjekovu vječnu borbu sa njegovim tjelesnim bićem koje je moglo biti ovladano strastima i postati poput životinje. Dokle god je čovjek posjedovao razum, bio je siguran u svoj ljudski status, no posjedovati razum i služiti se njime, dovodi u pitanje plauzibilnost prethodno navedene tvrdnje.

Stoga britanska autorica Erica Fudge propituje u kojim je sve segmentima novovjekovlja - društvenim, političkim, kulturnim, filozofskim – vidljiv utjecaj Descartesove teze, koja je životinje proglasila strojevima i napravila apsolutnu distinkciju između ljudi i životinja te kakve je posljedice Descartesova mehanicistička deklaracija imala na formiranje stavova oko poimanja ljudskog statusa.[358] Naime, potraga za odgovorom na pitanje je li

---

[357] Okviri rada ne dopuštaju da temeljito analiziramo moralne reperkusije koje je na sliku svijeta i čovjeka ostavila Descartesova deklaracija o životinjama kao strojevima, no svakako u svijest treba dozvati pitanje o opravdanosti antropocentričnosti etike, koja se ideološki naslanja na Descartesov redukcionizam i proklamira ideju da životinje ne mogu biti moralni subjekti jer im nedostaje razum. Nikola Visković smatra da izvori antropocentrične etike potječu od Tome Akvinskog koji je, nadovezujući se na Aristotelov nauk, priznao da ljudi i životinje dijele senzitivnu dušu, no duše životinja ne mogu sudjelovati u vječnom bitku jer nemaju razumsku dušu koja je jedina nevezana za tijelo i koja je prema tome besmrtna. Razum dakle ne čini samo razliku u vrsti, nego i u stupnju moralnosti. Prema tome, životinje su zbog pomanjkanja razumske duše ostale zakinute u priznanju jednakosti moralnog i pravnog statusa s ljudima, čime je etika postala *usko humanistička*, smatra Visković. Time su životinje svedene na stvari i puka sredstva za zadovoljavanje ljudski potreba te su lišena inherentne vrijednosti. Zbog toga su životinje, tvrdi Visković, do današnjeg dana „stavljene posve izvan brige moralnog poretka, a svaki se zahtjev za propitivanjem moralnog uvažavanja životinja redovito doživljava kao puka besmislica, i često s indignacijom odbacuje, u tipičnoj reakciji na osporavanje privilegija, kao prema čovjeku potcjenjujuća ili prijeteća ideja“. Visković, N., *Kulturna zoologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009., str. 317-318.

[358] Hipotezu „životinje-stroja“ još je prije Descartesa i prije Aristotela iznio Plutarh, međutim od Descartesa je ona postala uvrježena u razdoblju novovjekovlja. Kartezijanskim dualizmom položeni su temelji za mišljenje kako su životinje automati, strojevi, nesposobni za osjećanje boli te da nemaju razum. Naime, sa Descartesovim konceptom samosvijesti, čovjek se uzdigao na red anđela i apsolutno se odvojio od pojma životinje. Prijašnji problemi i nejasnoće koje su se javljale u diskursu razuma, sada su odjednom napuštene i čovjek je svoje pojmovno tumačenje pronašao u samoodređenju. Takvom razvoju mišljenja pogodovala je duhovna klima budući da je pred kraj novovjekovlja rasla dominacija ljudske supremacije do te mjere da se čak smatralo kako je ljudska uzvišenost na ljestvici organskog urođena, a ne zaslužena. Stoga je upravo karetzijanska tvrdnja o nepremostivoj razlici između ljudi i životinja, odnosno Descartesova teza o „životinjama-strojevima“ učinila životinje nižim bićima. On je tvrdio da životinje nisu razumna bića, dok ljudi jesu i na toj premisi je gradio ključnu razliku između ljudi i životinja. Time je Descartes stvorio jedan novi poredak kojim bi se zaštitio čovjekov *status humanus* od opasnosti skepticizma i naglašavanja važnosti animalnog elementa u ljudskoj prirodi. Osim toga, time je Descartes od životinja napravio antitezu ljudima. Usp. Fudge, E., *Brutal Reasoning*, str. 191-193.

racionalnost kao vlastitost rezervirana samo za pripadnike ljudskog roda ili razumne mogu biti i životinje, nije se pretvorila samo u povijesnu raspravu o sposobnostima koje posjeduju životinje, nego se pokazalo da je zapravo riječ o pregledu razvoja novovjekovnog shvaćanja pojma čovjek. Prema autoričinom mišljenju posjedovanje razuma kao garancije i mjerila čovječnosti nije bilo dostatno da bi se ispunio uvjet za postizanje ljudskog statusa, nego se smatralo da tek pravilnom upotrebom razuma, dakle učenjem i kreposnim djelovanjem, čovjek postaje čovjek u pravom smislu riječi.[359]

Prema tome, ako se razum mogao steći obrazovanjem, onda se nekim drugim oblicima poročnog ponašanja ili stanjem duševne rastrojenosti mogao i izgubiti. Fudge stoga navodi nekoliko načina na koje se u novovjekovlju može promatrati postizanje ljudskog statusa: prvo, postojali su prirodno rođeni ljudi koji su svoj ljudski status dobili od Boga i njihov se status ničim nije mogao poništiti jer su imali razumnu dušu; drugo, postojali su ljudi, koji su doduše imali razumnu dušu, međutim bila im je potrebna naobrazba da bi postali istinskim ljudskim bićima i treće, postojali su ljudi koji su imali razumnu dušu, mogli su se obrazovati, no i dalje nisu dosegli pravi ljudski status te su stoga smatrani „graničnim“ bićima i manje ljudima, iako se radilo o legitimnim pripadnicima ljudskog roda.[360] Očito je, dakle, da posjedovanje razumske duše nije više bio dovoljan razlog za razlikovanje ljudi od životinja, pa kategorija „ljudskost“ počinje ozbiljno zapadati u apsurdnost. Fudge iz toga izvodi zaključak da iako su se ljudi onoga doba definirali s obzirom na razum, ne treba isključiti interpretaciju prema kojoj pojam „ljudski status“ u sebi uključuje ne samo bića koja imaju ljudske karakteristike ili bića koja su rođena kao ljudi, nego taj pojam obuhvaća i one koji teže postati ljudima, čime je, naizgled paradoksalno, otvorena mogućnost da se ljudski status izgubi i da čovjek postane zvijer.[361]

Potrebno je promotriti način na koji Hobbes radi razliku između ljudi i životinja. U šestom poglavlju *Levijatana* Hobbes govori o unutarnjim počelima voljnih kretanja, odnosno o strastima i oblicima govora kojima se iskazuju te kaže:

> „Kod životinja postoje dvije vrste *kretanja* koje su im svojstvene: jedna se vrsta naziva vitalnim, otpočinje rođenjem i nastavlja se bez prekida kroz cijeli život, kao što je *krvotok, bilo, disanje, probava, hranjenje, izlučivanje*. Tim gibanjima nije potrebna nikakva pomoć

[359] Fudge, E., *Brutal Reasoning*, str. 151.
[360] Ibid., str. 48-50.
[361] Ibid., str. 58.

predodžbe. Druga vrsta je *duševno kretanje* koje se još naziva i *voljnim*, poput *ići, govoriti* ili *micati* nekim udom onako kako smo prethodno uobrazli u svijesti".[362]

Ovaj opis je gotovo analogan s Aristotelovim poimanjem senzitivne duše kod životinja, no Hobbes ne staje samo na tome, nego nadodaje kako je „čovjek nadmašio sve druge životinje sposobnošću da nakon što pojmi nešto bude u stanju ispitati posljedice toga i kakve bi učinke mogao proizvesti pomoću toga".[363] Može se stoga zaključiti da Hobbes u skladu s prevladavajućim novovjekovnim mišljenjem također smatra da se čovjek razlikuje od životinje zbog upotrebe razuma, a razum je prema Hobbesu sposobnost uma da zbraja, oduzima i računa opća imena o kojima postoji slaganje u našim mislima. No, Hobbes napominje kako razuman čovjek, dakle čovjek koji ima ljudski status, nije samo onaj koji posjeduje razbor, već onaj čija su volja i djelovanje utemeljeni na vjerovanju o budućim događajima koje je osigurao razbor.[364] To drugim riječima znači da biti čovjekom i razlikovati se od životinje ne pretpostavlja samo imati mogućnost zbrajanja i oduzimanja, kako bi razum ispunio svoj cilj u samoodržanju, nego to također određuje i način na koji ćemo se služiti razumom. Odnosno, kako ćemo ostvariti svoju ljudskost.[365]

S druge strane, irski filozof i politički teoretičar sa Sveučilišta Princeton Philip Noel Pettit u svojoj knjizi *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics* (*Učinjen rječju: Hobbesovo poimanje jezika, uma i politike*) analizira utjecaj jezika na čovjekove strasti u Hobbesovoj političkoj teoriji i priklanja se humanističkom tumačenju, postavljajući tezu da se kod Hobbesa razlika između ljudi i životinja treba tražiti u čovjekovoj mogućnosti govora, a ne u nagonskom dijelu njegove prirode. Protiveći se Hobbesovoj ekstremnoj animalizaciji prirodnog čovjeka, Pettit smatra da faktor razdvajanja između onog ljudskog i životinjskog ne proizlazi iz njihovih ontološki oprečnih naravi ili iz razlika u posjedovanju razumske duše, nego da razlike između životinja i ljudi potječu iz preobrazbe čovjekove animalne prirode u

[362] Hobbes, T., *Levijatan*,VI, 1.
[363] Ibid., V, 6.
[364] Usp. Hobbes, T., *De Homine*, XII, 4.
[365] Suprotno Hobbesu, David Hume je tvrdio da dokle god je čovjek svjestan posljedica svojih djela, svaki se tijek događaja može okarakterizirati kao razuman. Prema Humeu „ništa ne pokazuje toliku snagu navike da nas miri sa svakom pojavom kao činjenica da se ljudi ne čude postupcima svog vlastitog razuma, ali se u isto vrijeme dive instinktu životinja i teško ga objašnjavaju, samo zato što se razum ne može svesti točno na one iste principe. No, ako se stvar dobro razmotri, razum nije ništa drugo nego jedan čudesan i neshvatljiv instinkt u našim dušama koji nas vodi putem određenih predodžbi, dajući im posebne kvalitete, prema njihovim posebnim situacijama i odnosima". Osim toga, poznato je da je Hume smatrao kako „razum jest i treba biti, rob strastima, i ne može nikad polagati pravo ni na kakvu ulogu osim da im služi i da ih sluša". Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1985., str. 178-179; 415-416. Stoga je evidentno da su prema shvaćanju Humea ljudi iznad životinja zahvaljujući nadmoći svog razuma, no upravo zbog razuma postoje stupnjevi razumskih sposobnosti koji postavljaju beskrajnu razliku između jednog čovjeka i drugog.

političku prirodu koja se dogodila pojavom jezika. Pettit tvrdi da je Hobbes u *Levijatanu* zapravo ispričao priču o transformaciji ljudskog duha koja je nastala kao posljedica izuma jezika, pa stoga prikaz prirodnog stanja ne treba tumačiti kao nekakvo predcivilizacijsko stanje čovjekove „animalne“, divlje prirode, nego kao stanje u kojem su ljudi već otkrili razornu snagu „babela“.[366] Pettit obrazlaže kako je jezik pretpostavka za mišljenje, a ne produkt razuma i iznosi tezu da pakao prirodnog stanja nije prouzročila animalna ljudska priroda, nego upravo upotreba jezika. Problem je kod jezika, smatra Pettit, što jezik omogućuje provalu strasti u ljudima i istovremeno potiče na njihovo izražavanje, zbog čega je ljudima otežano da se ponašaju kao razumne osobe i da se udružuju u društva.[367] Osim toga, jezik unosi konflikt u prirodno stanje zbog toga što otvara misaoni prostor željama i strastima koje su nepoznate ostalim vrstama. Međutim, Hobbes navodi kako je jezik ujedno i uvjet mogućnosti nadilaženja nevolja prirodnog stanja, i to pomoću društvenog ugovora koji, nota bene, predstavlja posebnu vrstu jezičnog akta.[368] Možemo stoga zaključiti da se prema Hobbesovom mišljenju, mjerilo ljudskog statusa ogleda u pravilnoj upotrebi razuma i u mogućnosti govora. Naime, jasno je da razum svoju potpunu afirmaciju dobiva tek upotrebom jezika, pa je prema tome uloga jezika od presudne važnosti za razvoj čovjekove duhovne komponente, ali i mišljenja u cjelini. Osim što dakle jezik čini razliku između ljudi i životinja, jezik je također dokaz postojanja čovjekove ekscentričnosti zbog čega je on u stanju transcendirati svoju izvorno brutalnu, animalnu prirodu te tako premostiti jaz između fizičkog i metafizičkog i postati političko biće, no postupak preobrazbe može teći i u drugom smjeru.[369]

Iako je Hobbes smatrao da se jezikom čovjeka na neki način „očovječuje“, budući da je jezik najplemenitiji i najkorisniji izum od svih drugih izuma jer omogućuje komunikaciju, usavršava razum i medij je za prenošenje vlastite volje, čežnje i strahova drugima, čime

---

[366] Pettit, P., *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008., str. 4-7; 96-98.

[367] Ibid., str. 13-26.

[368] Govoreći o porijeklu jezika Hobbes navodi da je „najplemenitiji i najkorisniji od svih drugih bio izum JEZIKA koji se sastoji od *imena* i *naziva* i njihovih veza, pomoću čega ljudi bilježe svoje misli, prizivaju ih onda kad su prošle, i isto tako iznose ih jedni drugima na obostranu korist i saobraćanje, a bez toga među ljudima ne bi bilo ni države ni društva ni ugovora ni mira, ništa više nego među lavovima, medvjedima i vukovima“. Hobbes, T., *Levijatan*, IV, 1.

[369] Jezik se naime može i zloupotrijebiti i tako generirati sukob između ljudi. Upravo je ova Hobbesova misao poslužila Pettitu da razvije svoju tezu o jeziku kao uzroku nevolje priodnoga stanja. Hobbes kaže: „ (…) kad se (jezik) koristi da bi jedan drugoga napadali; jer budući da je priroda opskrbila živa stvorenja, neka zubima, neka rogovoima, a neka rukama za napadanje neprijatelja, ipak je samo puka zloupotreba napadati ga jezikom, osim ako to nije netko nad kime imamo obvezu vladati, a ni tada to nije napadanje, nego ispravljanje i poboljšavanje“. Ibid., IV, 4. Nakaradan prikaz civilizacijskog divljaštva i čovjekovog moralnog pada ne susrećemo samo u filozofskim djelima, nego je to ideja koja je na osobit način prisutna u umjetnosti i književnosti. Književno svjedočanstvo koje eksplicitno dočarava srozavanje ljudskog bića do razine bespomoćnih crva opisano je u knjizi *Zar je to čovjek?* talijanskog autora židovskog podrijetla Prima Levija.

postaje razlikovni princip između ljudske i životinjske prirode, uvjet obrazovanja i temelj političkog života, za razliku od Descartesa koji je životinje proglasio bezdušnim „automatima“, Hobbes ipak priznaje da neke (više) životinje dijele sposobnost imaginacije:

> „Predodžba (*imagination*) koja nastaje u čovjeku (ili bilo kojem drugom stvorenju obdarenom sposobnošću predočavanja) putem riječi ili drugih voljnih znakova jest ona koju općenito nazivamo *razumijevanjem (understanding)* i zajednička je čovjeku i životinjama. Čovjeku svojstveno razumijevanje nije razumijevanje samo u smislu volje, već i pojmova i misli pomoću slijeda ili povezivanja imena za stvari u tvrdnje, negacije i u druge oblike govora“.[370]

Evidentno je, dakle, da Hobbes smatra kako razum ide ruku pod ruku sa slobodnom voljom. To drugim riječima znači da ako čovjek ima jedno, onda mora imati i drugo. S druge strane, onima kojima nedostaje razuma, nedostaje im i slobodne volje. Iz toga proizlazi da su biljke i životinje zbog pomanjkanja razuma i slobodne volje podređene sudbini, dok su ljudi prepušteni sami sebi i svojim odlukama. No, tu nastaje problem. Hobbes je volju definirao kao strast, odnosno kao krajnji poriv kod odlučivanja koji slijedom želja i odbojnosti određuje tijek njegovog djelovanja.[371] Stoga svaki čovjek u svom odlučivanju inklinira onome što smatra najboljim za sebe, pa se tako ono čemu težimo nazivamo dobrim, a ono što nas odbija, naziva lošim. Međutim, budući da prema Hobbesovom mišljenju čovjeka ne pokreće razum, nego upravo strasti, koje neposredno određuju čovjekovu volju, postavlja se pitanje kako je moguće očekivati da ljudi donose racionalne odluke i nazivaju se razumnim bićima kada je vidljivo da je njihova razumska duša pod dominacijom strasti izgubila moć razbora te da se protivi zdravom razumu zvati je „razumnom“. Da bi se razriješila ova paradoksalna situacija i spasilo pitanje ljudskog statusa, Hobbes navodi primjere ludila i melankolije u kojima su strasti dosegle ekstreme i potpuno izmakle kontroli razuma. Iz toga implicitno proizlazi da razum ipak može ovladavati voljom, dakako ako pretpostavimo da je Hobbes pod normalnim ponašanjem mislio na djelovanje koje je, doduše, pokretano voljom, ali je upravljano razumom, te da je čovjek u svom određenju ipak više od pukog mehanizma pokretanog strastima.

Fudge, prema tome, uočava da jednako kao što životinje mogu djelovati razborito iako im nedostaje razumna duša, tako i ljudi mogu biti nerazumni i ponašati se kao zvijeri unatoč

---

[370] Hobbes, T., *Levijatan*, II, 10.

[371] Hobbes odlučno odbacuje skolastičko određenje volje kao razumskog poriva jer smatra da kad bi volja zaista potjecala od razuma, onda ne bi postojao nikakav voljni čin koji bi bio uperen protiv razuma. Stoga svi naši voljni čini i htijenja proistiječu jedino iz volje, koja u isto vrijeme predstavlja i poriv i akt. Usp. Ibid., VI, 53.

posjedovanju razumske duše. To samo dokazuje da pitanje kada je čovjek čovjek, a životinja životinja traži sveobuhvatno antropološko, psihološko, religijsko te filozofsko promišljanje na koje ne treba očekivati spremnost da se ponudi definitivan odgovor. Štoviše, problem koji je teoretičarka Fudge nastojala osvijetliti, a koji se sastoji u pitanju da li oni koji su ljudi, bez obzira imaju li ljudske kvalitete ili nemaju, posjeduju ujedno i ljudskost, razotkriva kako je čovjek ambivalentno biće koje je u svom esencijalnom dijelu podvojeno – njegova je priroda ljudska, civilizirana i božanska, ali je također zvjerska, divlja i zla. Osim toga, taj problem ukazuje i na važnost uloge koju su životinje odigrale u konceptualizaciji ljudskog statusa u kulturi Zapadnog novovjekovlja.

No, ono zbog čega je možda analiza Erice Fudge najznačajnija, pogotovo ako se u uzmu u obzir okviri Hobbesove znanosti o politici, odnosi se na etičke i političke implikacije koje proizlaze iz teze da se ljudski status može iščitavati kroz prizmu animalnog. Poteškoća koja pritom nastaje nije u ljudsko-animalnoj podvojenosti čovjekove prirode, gdje se razumski dio veže uz onu ljudsku stranu, a iracionalni, strastveno-nagonski se veže uz animalnu stranu, nego je problem u opasnosti da čovjek pod određenim okolnostima sklizne ispod granica koje dijele ljudski od životinjskog svijeta. Posljedice tog pozadinskog skliznuća ispod granica čovječnosti vidljive su u Hobbesovom čovjeku prirodnog stanja, koji bi prema svojim karakteristikama čak i mogao odgovarati opisu *homo lupus-a*, no samo pod određenim uvjetom i samo u određenom kontekstu. Pojam *homo lupus* može se stoga primijeniti na Hobbesovog prirodnog čovjeka samo pod uvjetom da je ta konstrukcija deducirana na temelju nekih osnovnih mehanizama čovjekove prirode, čime bi se zapravo završavala rasprava o slici čovjeka u prirodnom stanju, no ni u kojem slučaju se formula *homo lupus* ne može postaviti apriori i biti antropološko polazište Hobbesove političke filozofije. Razlog tomu je što bi prema klasičnom tumačenju čovjek vučje naravi trebao biti vođen iracionalnim nagonima za mržnjom i destrukcijom, no ono što zatičemo kod Hobbesa nije nerazumna zvijer, nego upravo suprotno. To je zvijer koja je razumna, koja govori i koja misli. Stoga takvo biće ne može biti svedeno na životinjsku razinu i ne može se nazivati *homo lupus* jer prema prethodno iznesenim analizama u ovome radu, životinjima je potreban nedostatak razumne komponente da bi ih se odredilo kao životinje. A ovdje je riječ o nečem puno suptilnijem, možda čak i tragičnijem – mi smo ga nazvali *homo melancholicus*.

Ovaj moment je najbolje izražen upravo na primjeru Hobbesove skeptične političke antropologije u kojoj Hobbes nije prezentirao čovjeka prirodnog stanja kao razumno, druželjubivo biće spremno na kompromis, koje otkriva svoju samosvijest i pokazuje napor da se njegovo sebstvo potvrdi pred licem društvenih i ideoloških autoriteta, nego ga je predstavio

kao mizantropično, prljavo, nasilno i samodostatno biće životinjskih karakternih osobina. Ono, dakle, što u Hobbesovoj filozofskoj raspravi korelira s tezom Erice Fudge o „razboritim zvijerima“ ogleda se detroniziranju čovjeka i njegovog uzvišenog statusa kao superiornog bića te u isticanju ne životinjske iracionalnosti, već naprotiv mogućnosti za opasnu životinjsku racionalnost koja u obliku zoomorfnog *čovjeka-vuka* drijema u pretpovijesti naše političke ljudskosti.

5.4. Hobbesov politički bestijarij

Polemiku oko pitanja što je u novovjekovlju značilo biti čovjek, a što životinja, prikazali smo na temelju kritičke analize Erice Fudge koja je došla do zaključka da se rješenje problema „ljudskog statusa“ može utvrditi samo ako se razlike između ljudi i životinja promatraju zajedno, a ne odvojeno, kako je nalagala Descartesova dualistička doktrina. Interpretirajući široku lepezu novovjekovnih tekstova, autorica Fudge obrazlaže tezu kako je u postelizabetanskom dobu usporedno s mišljenjem da je čovjek čovjek zbog posjedovanja razumne duše, postojalo također i stajalište da čovjek može izgubiti ljudski status zahvaljujući svojoj „nižoj“ ili „zvjerskoj“ prirodi te tako postati kao životinja. Ako je dakle čovjek čovjek zbog upotrebe razuma, postoji mogućnost da ono što se naziva čovjekom ne treba uopće biti razumno. Fudge stoga smatra da su tijekom novovjekovlja životinje predstavljale prijetnju ljudskom statusu, ali su istodobno u čovjeku budile divljenje i fascinaciju, iz razloga što se u njima reflektirala sva krhkost ljudskih vrijednosti i nestabilnost ljudskog statusa, pa se nameće pitanje zašto su se onda ljudi tako često prikazivali u životinjskim obličjima?[372]

Odgovor na to pitanje obrazložio je u kontekstu kulturne zoologije autor Nikola Visković koji smatra da se „u europskoj povijesti ideja čovjeka izražavala upravo u razlikovanju od životinje, a bezumnošću životinje se dokazivalo ljudsko dostojanstvo“.[373] Visković također tvrdi da se zoometaforičkom preobrazbom čovjeka u životinju ili životinje u čovjeka otkriva apsurdnost ljudskog statusa i određuju granice čovještva:

[372] Fudge se također referira na Burtonovu analizu melankolije, uključujući u tu analizu i razmišljanja drugih Hobbesovih suvremenika kako bi ukazala na prevladavajući stav da nemogućnost kontroliranja strasti poput radosti, tuge, straha ili tjelesnih reakcija poput smijeha, može dovesti do potpunog emocionalnog hendikepa čovjeka. U tom smislu, Fudge nam pomaže da vidimo kako su se za vrijeme ranog perioda moderne Engleske, pojmovima kao „cerenje-pseći smijeh“, „tužan kao pas“ ili „lud kao vuk-vučje ludilo“ opisivali životinjski izljevi u ljudima pridajući im antropomorfna svojstva. *Renaissance Beasts: of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures* (ed. Erica Fudge), University of Illinois Press, Urbana, 2004., str. 9-15.
[373] Visković, N., *Kulturna zoologija*, str. 335.

„Možda je ipak najdublji vid zoomorfne svijesti konceptualni odnos, vjerojatno imanentan kulturi, po kojem je životinjsko potrebno da bi se definirao čovjek, da bi se odredile unutrašnje granice ljudskoga. Životinjsko je ovdje nesukladnost s idealom čovjeka o sebi – bestijalnost, okrutnost, neumnost, divlja spolnost, onostranost istinski ljudskom, ali ujedno prijetnja skrivena u čovjeku kao snaga njegova sramotnog podrijetla“.[374]

U Hobbesovoj političkoj paradigmi čovjek prirodnog stanja na neki način nalikuje životinji, no on nije životinja. Tradicionalno tumačenje ga naziva *homo lupus*, poentirajući pritom na njegov zvjerski nagon „rata svakog protiv svih“, no kolike su uistinu dimenzije bestijalnosti Hobbesovog *čovjeka-vuka* treba tek ispitati, prije nego što ga se poistovjeti sa zvijeri. Pretpostavka je, dakle, da se čovjek prirodnog stanja ponaša zvjerski ili bestijalno jer je zbog nagona za samoodržanjem u svakom trenutku spreman napasti svog bližnjeg, bilo da je riječ o brutalnom ubijanju, okrutnom mučenju, svirepom razbojništvu ili nekom drugom obliku nasilnog ponašanja. To znači da ili je zvjerstvo sastavni dio ljudske prirode, koju je potrebno „očovječiti“ ili „humanizirati“, ili se radi o patološkom skliznuću iz prave ljudske prirode na razinu animalnog. Ako prihvatimo Hobbesovo uvjerenje prema kojem je ljudska priroda toliko bestijalna i zla da je samo druga zvijer u obliku političkog tijela *Levijatana* može obuzdati, onda se primjećuje proturječnost u Hobbesovoj argumentaciji. Hobbes je naime pretpostavio da će se procesom uspostave državne vlasti ljudska priroda na neki način civilizirati i da će od apolitične postati političnom. No, Hobbes je previdio da je država specifična politička realnost koju ne treba poistovjećivati s onim što je političko. I dok ideja države u sebi uključuje ideju političkog, političko ne mora nužno pretpostavljati državu. Stoga „smrtni Bog“ Levijatan nije ukrotio zvijer u čovjeku jer on to po svojoj moći, a ni po strukturi ne može. Hobbesov *Levijatan* je politički instrument, hladni stroj koji monopolom apsolutne moći samo štiti građane da se međusobno ne poubijaju do istrebljenja i čuvar je mira, međutim on ne ispunjava etičku funkciju budući da se društvenim ugovorom omogućuje tek uspostava građanskog pravnog stanja, ali ne i preobrazba ljudske prirode.[375] Iz toga proizlazi

[374] Visković, N., *Kulturna zoologija*, str. 57.

[375] Dokaz da država ne nastaje kako bi se razriješio *rat svih protiv svih* je upravo primjer neoliberalizma u kojem je i dalje na djelu socijaldarvinizam, smatra Slavko Kulić. Kapitalizmom je stvorena nova paradigma suvremene civilizacije koja počiva na produktivnosti, efikasnosti i zakonu profita, a život se onda, posljedično, pretvara u komercijalnu mašineriju koja funkcionira po principu prava jačega i moćnijega. Mehanizmi neoliberalne doktrine u čovjeku ne potiču osjećaj za dobrobit drugoga čovjeka, nego u njemu bude stalnu glad za stjecanjem što više materijalne koristi, te iskazivanje bogatstva kao demonstracije moći, čovjeka zapravo degradiraju u njegovom dostojanstvu i svrstavaju u red životinja koje žive po krteriju prava jačega. Takvo društvo u kojem se rađa „kultura cinizma“ hrani se silom i nasiljem, a svoje opravdanje dobiva u liberalizaciji i deregulaciji države, s posebnim simpatiziranjem privatizacije i egocentrizma, koji razara tradicionalan sustav vrijednosti i brigu za drugoga. Kulić, S., *Strategija nasilja kao stretegija razvoja*, Zagreb, 1996., str. 184-186.

da Hobbesova politička znanost nije uspjela „očovječiti“ istinski zvjersku ljudsku prirodu višim stupnjem civiliziranosti, nego ju je samo „pripitomila“.[376] Prema tome, ili treba odbaciti pretpostavku da bestijalnost potječe iz ljudske prirode ili treba zaključiti kako Hobbesov misaoni eksperiment jednostavno nije uspio jer čovjek prirodnog stanja nije životinja.

Promotrimo li sedamnaesto poglavlje *Levijatana* u kojem Hobbes govori o uzrocima nastanke države, uvidjet ćemo da Hobbes obrazlaže zašto su neke životinje, dakle stvorenja lišena jezika i razuma, unatoč nedostatku razbora ipak sposobna za život u zajednicama bez ikakve prinudne sile, dok primjerice čovjek to nije. Time Hobbes želi naglasiti da je istinsko neprijateljstvo moguće samo među ljudima jer su osobine koje čovjeka navode na perpetuirajući sukob i egzistencijalno ugrožavaju njegov opstanak kao živog bića proizašle iz stvaralačko-razorne energije njegovog etosa te su kao takve one nepoznanica u životinjskom svijetu.[377] Ako dakle neke životinjske vrste mogu postići slogu bez nametnute sile, onda to znači da one posjeduju određene vrijednosti koje upućuju na postojanje neke vrste kulturnih obrazaca koje čovjek nakon što postane političko biće tek treba usvojiti, pa je stoga vidljivo da Hobbesova antropologija ne isključuje pojam životinja kao političnih bića, već uključuje pojam čovjeka kao „nekulturne životinje“. Upravo je to Hobbesov *novum* na kojemu on temelji razloge za nastajanje države. Osim toga, na taj način je još jednom potvrđena teza da se stvorenje kakvo nalazimo u prirodnom stanju ne može poistovjećivati sa životinjom.

Promotrimo još jednom na koji način Hobbes radi razliku između ljudi i životinja. Hobbes cinično konstatira kako je istina da neke životinje poput pčela i mrava žive jedna s

---

[376] Politički teoretičar Luka Ribarević je svojom doktorskom tezom nastojao dokazati da je nemoguće da ljudi postignu viši stupanj civiliziranosti (u smislu da postanu politički subjekti), a da pritom ne postanu istinski moralna ljudska bića. Prema njegovom mišljenju Hobbesov se apsolutizam ne može promatrati kao opravdanje tiranije monarhijskog tipa, nego više kao zagovor novog tipa političkog poretka. Iako prema teoriji autorizacije proizlazi da je vlast Levijatana u isto vrijeme i apsolutna i podvrgnuta ograničenjima njegovih podanika, ona ipak nije neograničena. Ribarević smatra da „suverena vlast može biti apsolutna samo onda kada granice koje njezinu vršenju nameće unutarnja logika suverenosti suveren prepoznaje kao neprevladive“. Ribarević, L., *Hobbesov moment: rađanje države*, str. 218. Prema tome, Hobbes je konceptom političkog predstavništva ipak izbjegao puki apsolutizam i na taj način pokazao da država nije tek lijek za „bolesnu“ ljudsku prirodu, nego mogućnost da se čovjek afirmira kao biće savijesti i prave političnosti, smatra Ribarević.

[377] Ova misao je dominantna u političkoj teoriji priznatog neohobsista Carla Schmitta koji nije shvatio Hobbesov *Levijatan* kao političku instituciju temeljenu na slobodi kao polazištu i supstratu države i prava, nego je uzeo upravo njegov antagonistički karakter kao razlog za uspostavljanje države. Schmitt tako u *Levijatanu* vidi samo surovu borbu za opstanak pojedinaca, dok se Hobbesov pojam države kao političke osobe koja bi reprezentativno predstavljala ujedinjene volje slobodnih pojedinaca, potpuno isključuje iz Schmittovog modela. Usp. Schmitt, C., *Pojam politike*, Zagreb, 1943., str. 36-41. Uspoređujući *Levijatan* Carla Schmitta i Thomasa Hobbesa, Burkhard Tuschling primjećuje da je Schmitt, zaustavljajući se na pukom antagonističkom karakteru Hobbesovog prirodnog stanja, shvatio samo fenomenologiju, ali ne i supstanciju Hobbesove političke teorije i time promašio poantu Hobbesovog zahtjeva da politiku učini demonstrativnom znanošću. Tuschling smatra da je Schmitt eliminirao slobodnu volju iz Hobbesove interpretacije prava i države, a upravo je to supstrat koji čini okosnicu Hobbesove teorije predstavništva – „htijenje jednog *Meum* što isključuje svako *Tuum*; samonegacija tog htijenja u njegovom nepodrednom realiziranju te ponovno uspostavljanje identiteta tog slobodnog htijenja iz razlike u jednom djelujućem subjektu koji u sebi sjedinjuje to htijenje i volju“. Tuschling, B., „*Levijatan* Carla Schmitta i Thomasa Hobbesa“, *Politička misao* 26 (1989), br. 1; str. 90-95.

drugima u „društvu“, iako nemaju ni poseban razbor, ni mogućnot govora koji se smatra uvjetom mogućnosti zajedničkog suživota i probitka, te postavlja retoričko pitanje zašto čovječanstvo ne može raditi isto.[378] Slijedi šest decidiranih razloga koji upućuju na antagonizam među ljudima, a kojih nema kod životinja zbog čega se čovjeka ne može odrediti kao „političku životinju“, misleći pritom u aristotelovskom smislu kao razumnog bića koje svoje samoostvarenje dostiže u društvenoj zajednici. Predstavit ćemo svih šest razloga kako bismo jasnije dočarali prirodne prisile kojima je čovjek po svojoj naravi izložen, a koje ga čine trajno nesposobim za uspostavljanjem prirodnog društvenog konsenzusa i koje slijedom Hobbesove antropološke mehanicističke doktrine nameću zahtjev za uvođenjem jakog autoriteta koji će nad njim vladati.[379]

Kao prvi razlog Hobbes navodi čovjekovo neprestano natjecanje u časti i dostojanstvu zbog čega među ljudima izrasta mržnja i konačno rat, dok među životinjama toga nema. Drugi razlog sastoji se u nemogućnosti životinja da poimaju kategorije zajedničkog i privatnog dobra, zbog čega su one zapravo u prednosti pred ljudima, budući da po prirodi životinje naginju svom privatnom dobru te na taj način osiguravaju zajednički probitak. Čovjek, s druge strane, prema Hobbesovom mišljenju može uživati samo ako se uspoređuje i uzdiže iznad drugih. Treći razlog se odnosi na životinjsko pomanjkanje razbora, što im i u ovom slučaju ide u neku ruku u prilog, jer upravo zbog „sužene svijesti“ ne zbrajaju greške u izvođenju svog zajedničkog rada, dok se ljudi žele isticati u svojim vještinama i mudrosti pa stalno nameću svoju volju drugima i ispravljaju ih, čime uzrokuju razjedinjavanje i rat. Četvrti razlog koji daje naslutiti Hobbesovu tezu da je upravo čovjek „nekulturno i nepolitično“ biće gore od životinje odnosi se na čovjekovu upotrebu jezika i njegovo vješto zloupotrebljavanje zbog čega se svako zlo može preuveličati, a svako dobro umanjiti. Na koncu, nerazumna stvorenja ne prave razliku između povrede i štete i ne osjećaju povredu od svojih bližnjih, dok je čovjek najuznemireniji upravo onda kada mu je najbolje, jer tada voli pokazivati svoju mudrost i gordo nadgledati djelovanje onih koji upravljaju državom. Prema tome, iz ove analize je više nego jasno tko je u prirodnom stanju čovjek, a tko životinja. Štoviše, svi Hobbesovi izneseni argumenti upućuju na to da se radi o jednom degeneriranom stvorenju koje se po samoj svojoj prirodi nema razloga združivati, jer svaki pokušaj sudjelovanja u zajedničkom životu završava konfliktom, stoga nije čudno da sloga kod takvog

[378] Hobbes, T., *Levijatan,* XVII, 6.

[379] Razlozi koji upućuju na postojanje prirodne sloge među životinjama i u isto vrijeme ukazuju na nužnost postojanja umjetne sloge među ljudima koja se postiže sklapanjem društvenog ugovora, Hobbes je izložio u XVII. poglavlju *Levijatana* u paragrafima 7-11. Stoga u podložnim napomenama nećemo navoditi svaki paragraf posebno, nego ćemo ih promatrati kao jednu cjelinu te ih na ovome mjestu navodimo zajedno.

stvorenja može biti postignuta jedino umjetno, putem ugovora. No, tu sad dolazimo do ključnog trenutka u kojem Hobbes prekida svako razlikovanje čovjeka od životinje i otkriva svoju pesimističnu viziju o čovjeku. Za njega je prirodni čovjek rizično biće koje svugdje pokazuje spremnost za izopačenje i tendenciju pokvarljivosti svojih prirodnih mehanizma u kojima je uostalom i utemeljen. Stoga takvom biću nije dostatan samo ugovor da bi postigao slogu (što je šesti razlog koji suprotstavlja prirodno i umjetno između *animalia politica* i ljudi), nego mu je potrebna zajednička sila da ga drži u stalnom strahu i da njegovo djelovanje upravlja prema zajedničkoj koristi.[380] A tu silu predstavlja *Levijatan* – zvjerski mehanizam apsolutističke monarhije koji jedini može obuzdati korumpiranu čovjekovu prirodu. Tko je, dakle, i kakvo je to stvorenje ako je potrebno prizvati mitsko čudovište da bi ga se ukrotilo i da bi na zemlji zavladao mir? Je li riječ o čovjeku, životinji ili potomku bestijalnosti?

S druge strane, čitav je ovaj rad zapravo apologija prethodno iznesene druge teze o navodnoj bestijalnosti ljudske prirode, prema kojoj čovjek prirodnog stanja nije životinja, *homo lupus*, nego se radi o čovjeku zahvaćenom melankoličnim temperamentom zbog čega se on ponaša bestijalno, poput životinje. Prema tome, Hobbesov prirodni čovjek nije puko nagonsko, nerazumno biće koje je potrebno „humanizirati“, nego se radi o odprirođenoj ljudskoj kreaturi, *homo melancholicusu*, koji je spustivši se do granica svoje ljudskosti ostao zaglavljen u procijepu između ljudskog i animalnog. On je stoga granično biće, koje je zbog utjecaja ludila i melankolije doduše izgubilo svoje ljudske karaketristike i ponaša se gore od bilo koje životinje, no ono još uvijek nije izgubilo svoj ljudski status i nije postalo životinjom, pa se prema tome takvo biće jedino i može nazivati zvijer u pravom smislu te riječi.

Ovu tezu potkrepljuje Nikola Visković u knjizi *Životinja i čovjek* u kojoj autor analizira pojam „bestijalnosti“ i kaže da je upravo pojam zvijer kao stvoren za čovjeka jer „ni jedna životinja 'bestijalno' ne istrebljuje vrste i čovječanstvo, a čovjek 'humano' istrebljuje i životinje i čitave narode iz svoje vrste“.[381] Visković podsjeća kako je uvriježeno mišljenje da se za onoga tko je dobar kaže da je „čovječan“, dok se za one koji krše društvene ugovore, ponašaju se loše i pokazuju agresiju, kaže da su poput životinja. No, takve tvrdnje nisu u potpunosti opravdane. Naime, presumpcija vezivanja ljudskog zla sa životinjskim nagonima potječe iz kršćansko-srednjovjekovne tradicije, a svoj moralizirano negativan predznak dobila je tijekom novovjekovlja. S druge pak strane, Visković smatra da:

> „U prirodi nema životinja koje čine ono čovjek označava izrazima 'bestijalnost' i 'zvjerstvo'. Mesožderi gone, ubijaju, muče i straše samo koliko im treba da bi se nahranili ili obranili, i to

[380] Hobbes, T., *Levijatan*, XVII, 12.
[381] Visković, N., *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*, Književni krug, Split, 1996., str. 350.

ponašanje mesoždera vrlo dobro znaju antilope kad u savani mirno pasu posve blizu sitog lava. Zapravo, zajedničko je svim životinjama koje zubima, kandžama i kljunovima mogu zadavati smrtnosne udarce da su *unutarvrsne borbe* na smrt i s teškim povredama vrlo rijetke i da se sukobi obično odvijaju kao ritualne borbe. (...) Vuk i mačka ne deru, ne spaljuju i ne nabijaju na kolac bilo koga, a čovjek to čini i s vukom i s mačkom i sa svojim bližnjima. Pas i ovca ne sodomiziraju, ne mlate i ne kolju bilo koga, a čovjek to radi ne samo sa životinjama nego i ljudima".[382]

Prema tome, životinjska agresivnost se ne može nazivati zvjerstvom jer pojam zvjerstva, kao posebno okrutne i perverzne agresivnosti, nadilazi sferu životinjskog ponašanja i u životinjskom je svijetu nezamisliva.[383] Bestijalnost je dakle čovjekova osobina da se suživi sa životinjskim instinktima, a da pritom zadrži svoj ljudski identitet. Riječ je o svojevrsnoj projekciji životinjske krvoločnosti na animalne korijene ljudske prirode i podsvjesno „počovječenje" životinje da bi se nedjela koja radi čovjek mogla objasniti i opravdati pred njegovom savješću, objašnjava Visković.[384]

Stoga tvrdnja da je čovjek prirodnog stanja vuk i životinja nije plauzibilna, ali zato tvrdnja da je on zvijer u ljudskom obliku i te kako upućuje na imaginarnu hiperbolu čovjekove degradacije. Problem je što Hobbes prirodnog čovjeka nije sveo na razinu životinje, nego ga je spustio ispod razine animalnog, zbog čega je prirodni čovjek u prirodnom stanju postao neprirodno biće – zvijer. Iz toga proizlazi da je Hobbes predočio koncepciju antropologije koja je egzistencijalno pesimistička, filozofski negativno obojena te koja je prema ontološkom tumačenju strukture ljudskog bića krajnje naturalistička.[385] Čini se da je Thomas Hobbes shvaćanje problematičnosti određenja i povijesnost čovjeka kao političkog bića razvio u političkom bestijariju, koji čovjeka ne promatra isključivo kao

---

[382] Visković, N., *Životinja i čovjek*, str. 348 i 350.

[383] Čak je i Aristotel smatrao da nastranu ljudsku agresiju ne bi trebalo povezivati sa životinjama jer se zvjerstvo razlikuje od pukih životinjskih nagona: „I zato ako – kao što kažu – od smrtnika nastaju bozi po suvišku kreposti, bjelodano je kako bi od te vrste moralo biti i stanje oprečno zvjerstvu; te kao što u zvijeri nema ni poroka ni kreposti, nema je ni u boga; nego je njegovo svojstvo dostojnije od kreposti, dok je u zvijeri drukčijeg roda negoli je porok". Također, „zvjerstvo je manje zlo od opačine, iako je strahotnije; naime tu se nije iskvarilo ono što je bolje (kao u čovjeka), nego ga uopće nema; opak čovjek može pčiniti deset tisuća puta više opačine negoli može zvijeri". Aristotel, *Nikomahova etika*, VII, 1145 a 22-28; 1150 a 5.

[384] Visković, N., *Životinja i čovjek*, str. 350.

[385] Hobbesov koncept negativne antropologije ima dodirnih točaka sa Schopenhauerovom pesimističnom filozofijom i njegovim metafizičkim voluntarizmom. Prema Schopenhauerovom mišljenju razum je kapitulirao pred voljom koja je slijepa, bezumna i vječito goni čovjeka u samodestruktivost: „Istina je da mi moramo biti jadni i da to jesmo. A glavni izvor najozbiljnijih zala koja čovjeka pogađaju jest sam čovjek: homo homini lupus. Onaj tko to sasvim shvaća, taj vidi svijet kao nekakv pakao koji nadilazi Danteov jer u njemu jedan čovjek mora biti demon drugoga; pri tome je, istina, izvjestan čovjek prikladniji za taj posao nego neki drugi, a ispred svih nastupa neki arhiđavao pod obličjem osvajača, koji postavlja nekoliko stotina tisuća ljudi i uzvikuje im: 'Patnja i smrt jesu vaša sudbina; sad pucajte puškama i topovima jedni na druge!' i oni to čine". Schopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava, vol. II.*, Matica srpska, Novi Sad, 1986., str. 495.

čovjeka, niti životinju poradi nje same, nego im pristupa kao duhovno-kulturnom amalgamu, pridajući im istodobno mnoštvo antropomorfnih, odnosno zoomorfnih svojstava. Tako je uostalom i nastala slika čovjeka vučje prirode – *homo lupusa* – koja je u obliku negativne, čovjeku oprečne zoo-figure deducirana iz Hobbesovog prikaza ljudske naravi u prirodnom stanju te je kao takva prenijeta u teorijski-interpretiran okvir znanosti o politici u kojem je svojom simbolikom zadobila snažnu moralnu konotaciju. Etnologinja Jadranka Brnčić smatra da „životinja kao arhetip predstavlja duboke slojeve nesvjesnog i nagonskog. Ona dotiče tri razine univerzuma: podzemlje (gmazovi i zmije), zemlju (zvijeri i stoka) i nebo (ptice)“.[386] Prema tome, životinjski simbolizam koji zatičemo kod Hobbesa, bilo da je riječ o slikovitim predodžbama koje su izvedene na temelju njegove antropološke teorije ili se radi o Hobbesovom namjernom korištenju slika mitskih bića, pokazuju koliko je zapravo psihički sadržaj tih simbola važan za njegovu političku doktrinu.

Animalističke predodžbe su prisutne kod Hobbesa u predgovoru gotovo svakog njegovog djela. Tako primjerice nailazimo na čudovišnu zvijer u *Levijatanu*, na vukove u *De Cive* i na muhe u *De Homine*. Ta prisutnost animalnog u Hobbesovoj političkoj znanosti ne pokazuje samo da u životinjskom svijetu postoje određeni mehanizmi ponašanja koji su srodni ljudskim oblicima ponašanja, nego to također znači da životinje mogu biti nositelji određenih simbola kojima se u prenesenom značenju obilježavaju neke moralne karakteristike koje su vezane isključivo za ljudske osobine, poput primjerice hrabrosti i kukavičluka, dobrohotnosti i zla, iskrenosti i lukavstva, itd.[387] Impregnirajući čovjeka životinjskim elementom Hobbes je implicitno potvrdio da animalna ponašanja, koliko god da se u svom rudimentarnom segmentu vežu uz nagonsko i primitivno, ne pripadaju samo prirodnom čovjeku, nego ona oblikuju i duhovno-kulturni prostor civiliziranog čovjeka i time postaju trajni znakovi njegove političke povijesti. Osim toga, Hobbes je animalizacijom čovjeka (prema nekim tumačenjima čak i pretjeranom) izašao iz okvira političke znanosti i ušao u područje kulturne antropologije pokazavši na taj način da je čovjek samosvijesno biće tek ako

[386] Brnčić, J., „Životinje u Bibliji i biblijskoj duhovnosti“, u: *Kulturni bestijarij* (ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007., str. 59.

[387] Možda se zaista Hobbesova melankolična težnja za odgovorom na pitanje tko je čovjek, materijalizirana u zoo-figuri *homo lupusa* ne bi trebala tumačiti samo metaforički, nego i u kontekstu političke stvarnosti. Na taj način se antropomorfizam kod Hobbesa ne bi doživljavao samo kao govor o ljudskim čežnjama i strahovima pred životinjskim silama, nego i kao stalna potraga čovjeka za vlastitim animalnim korijenima te za životinjskom tjelesnom i duhovnom snagom. To uvjerenje se može potkrijepiti Hobbesovom tezom da politička zajednica osim državnog jamstva mira i sigurnosti, uvijek mora raspolagati i nekim animalnim moćima koje se vežu uz upotrebu sile. Kad Hobbes govori o uzrocima, nastanku i definiciji države tada on jasno spominje da su „prirodni zakoni (poput *pravde, pravičnosti, skromnosti ili milosrđa*) po samima sebi, dakle bez straha od sile koja bi ih navodila na poštivanje, suprotni našim prirodnim stastima koje nas navode na pristranost, oholost, osvetu i slično. Bez mača, svi ugovori su samo riječi i nemaju uoće nikakvu moć zaštite za čovjeka“. Hobbes, T., *Levijatan*, XVII, 2.

shvati da se njegov položaj i uloga u političkoj zajednici ne mogu tumačiti bez osvrtanja na prvotnu ukorijenjenost u prirodnom svijetu. Jer kultura na neki način pretpostavlja naturu, pa animalno kao ono elementarno u čovjeku predstavlja težnju da se upravo kroz tu „drugu“ naturu ili nadprirodu dosegne ozbiljenje čovjeka kao političkog bića. Stoga je trenutkom sklapanja društvenog ugovora, osim rođenja države, rođena i kultura. Prema tome, kultura je za Hobbesa izraz teorijske i političke nužnosti, a ne medij kroz koji će čovjek postići svoje ontološko dovršenje.

Hobbesov politički bestijarij može se stoga promatrati dvojako: kroz antropomorfizam, odnosno kroz metaforičku preobrazbu čovjeka u životinju ili neki drugi simbolički oblik, te kroz zoomorfizam – metaforičku preobrazbu u kojoj se životinjsko pokazuje u ljudskom obliku. U nastavku ćemo pobliže razjasniti spomenute koncepcije.

5.4.1. Hobbesova politička kozmogonija i Levijatan kao njezin simbol

Najbolji primjer simboličke animalizacije vlasti izražen je već u samim naslovima Hobbesovih djela, poput *Levijatana* i *Behemota*.[388] Hobbes to mitsko biće Levijatan, u izvorno biblijskom smislu, spominje u svom djelu samo tri puta.[389] Prvi put ga spominje u *Uvodu* i tamo je Levijatan predstavljen kao umjetni čovjek: „Jer umijećem je stvoren onaj veliki LEVIJATAN, nazvan ZAJEDNICOM ili DRŽAVOM, koja nije ništa drugo do umjetni čovjek, premda je većeg stasa i jačine od onog prirodnog, čijoj zaštiti i obrani je

[388] Visković navodi kako Hobbesov *Levijatan* i Neumannov *Behemot* spadaju u skupinu politološke literature kojima je zajedničko da ispituju otuđenu moć novovjekovne države u liku antropomorfnih biblijskih čudovišta iz Knjige o Jobu. Međutim, autor također ističe opasnost zoologizma koji u politologiji može upućivati na pojavu socijaldarvinizma jer „ako se *moć* nalazi u temeljnim odnosima među životinjama, i ako se moć pokazuje kao posljedica nagonske agresivnosti, predacije, hijerarhije i obrane teritorija, onda se iz tako utvrđenih sličnosti između životinjskih odnosa i ljudskih odnosa moraju javiti hipoteze da svijetom politike, ekonomije i kulture također vladaju, ponekad na ogoljeli način, ali češće sublimirani u ritualna pravila i institucije kojima se postiže dobrovoljno pokoravanje slabijih, u biti identični biološki činioci agresije i predacije“. Visković, N., *Kulturna zoologija*, str. 138-143.

[389] U *Knjizi o Jobu* prilikom Gospodinovog drugog obraćanju Jobu opisuju se dvije nemani Behemot i Levijatan, koje su u mašti tadašnjih beduinskih naroda stvarale predodžbe o neuništivim i neukrotivim čudovišnim bićima pred kojima se čovjek osjećao nemoćno i prisiljeno da prizna svu Božju svemoć (40,6 - 41,26). Iz načina na koji je opisana čudovišna zvijer Levijatan, pretpostavlja se da bi opis odgovarao krokodilu, simbolu Egipta kojega se također opisuje vrlo živo i plastično. „Ništa slično na zemlji ne postoji i niti je tko tako neustrašiv. I na najviše on s viskoka gleda, kralj je svakome, i najponosnijima“ (41, 24-26). Levijatan kao da podsjeća na čudovište prvotnog kaosa, na bezdan Tanin i simbolizira neprijateljske moći suprotne Bogu. No, opet, Bog je i njega stvorio. Stoga možemo zaključiti kako nema moći izvan Boga! Evidentno je da se opisima ovih dviju zvijeri nastojalo izraziti utjelovljenje neobuzdane snage, koja ne preza ni pred kim i ničega se ne boji. No, postoji i dublji smisao misterija Behemota i Levijatana. Behemot i Levijatan imaju iste karakteristike i zapravo simboliziraju svjetske sile tadašnjeg vremena Egipta i Sirije, odnsono neprijateljskih sila izabranog naroda. Iako te sile tlače i progone Božji izabarani narod, Bog ih ipak pušta nekažnjene. Koliko god paradoksalno Jobu to zvučalo, Božje stvorenje ne može se mjeriti i suditi prema našoj mjeri, nego po tajanstvenoj veličini Stvoritelja. Baš kao što je Bog stvorio životinje koje čovjeku ne koriste i mogle bi mu čak i štetiti, tako i među ljudima Bog dopušta zle pojedince. Murphy, R. E., *The Book of Job*, Paulist Press, New York, 1999., str. 98.

namijenjena".[390] Levijatan je dakle hermetičko-okultni razumski stroj, ali je na neki način i čovjek. Umjetni čovjek dakako, čija je politička ikonografija prezentirana već na samim koricama prvog izdanja Hobbesove knjige iz 1651. godine. Važno je primijetiti kako je na naslovnici djela biblijsko čudovište Levijatan prikazan u obliku čovjeka sastavljenog od mnoštva ljudi koji sačinjavaju njegovo tijelo. To divovsko kolektivno tijelo u desnoj ruci drži mač, kao simbol svjetovne vlasti, dok mu je u lijevoj ruci pastirski štap koji simbolizira crkvenu vlast. Svi ljudi od kojih je sastavljena politička osoba Levijatan pogledom su upereni prema njegovoj okrunjenoj glavi čiji stilizirani portret aludira na protestanskog suverena Henrika IV. ili prema nekim tumačenjima na svrgnutog kralja Karla I. U podnožju naslovnice razapet je triptih sa prikazima kraljevskih, odnosno vjerskih figura, dok se na vrhu iznad Levijatanove glave prostire natpis iz *Knjige o Jobu* apelirajući na njegovu svemoć: „Non est potestas super terram quae comparetur ei". Ilustracija Levijatana kao svemoćne umjetne osobe nije dakle tek puki popratni dekor na koricama istoimenog djela, nego antropomorfna figura koja snažno simbolizira i vizualno sažimlje esencijalnu misao Hobbesove političke teorije.[391]

Hobbes drugi put spominje Levijatana u sedamnaestom poglavlju u kojem govori o nastanku države: „To je rođenje onog velikog LEVIJATANA ili, bolje rečeno (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onog *smrtnog Boga* kojemu dugujemo mir i zaštitu pred

---

[390] Hobbes, T., *Levijatan,* str. 11.

[391] Švicarski psiholog Carl Gustav Jung je u knjizi *Čovjek i njegovi simboli* pokazao kako čovjek može postići puninu samo spoznajom onog nesvjesnog koje mu se na fenomenološkoj razini ukazuje putem simbola. Prema Jungovom tumačenju, čovjek je svjestan da simboli mogu izazvati duboki emotivni odaziv u njemu, stoga simboli predstavljaju arhetipske slike. Međutim, simboličke strukture mogu se odnositi i na oblike koji predstavljaju najskriveniju bit psihe – jastvo. Jung navodi da iako jastvo nije u potpunosti obuhvaćeno našom prostorno-vremenskom dimenzijom, ono se često iskazuje u vrlo specifičnom obliku koji upozorava na njegovu sveprisutnost. Drugim riječima, jastvo se očituje kao gigantsko, simbolično ljudsko biće koje obuhvaća i sadrži čitavi kozmos. Jung, C. G., *Čovjek i njegovi simboli*, Mladost, Zagreb, 1973., str. 199. Osim toga, lik tog „kozmičkog čovjeka" javlja se u mnogim religijskim i filozofskom učenjima. Tako primjerice Jung objašnjava da je u Zapadnoj civilizaciji kozmički čovjek poistovjećen s osobom Isusa Krista, a u Istočnoj s Krišnom ili Budom. No, svakako je najzanimljiviji primjer moćne slike kozmičkog čovjeka iz sfere filozofskog prikaz Levijatana, autora Thomasa Hobbesa. Jung objašnjava da je Hobbes u liku Levijatana prikazao jastvo, a to je simbol cjelovitosti. „Kozmički čovjek – divovoski, sveobuhvatni lik koji utjelovljuje i obuhvaća cijeli svemir – česti je prikaz jastva u mitovima i snovima. Tako je i Hobbesov divovski Levijatan lik koji je sačinjen od svih naroda Commonwealtha – Hobbesova idealnog društva u kojem ljudi biraju svoju središnju vlast (ili suverena; odatle Levijatanova kruna, mač i žezlo). U tom je simbolu posve jasno izražena ideja o potpunom jedinstvu svekolike ljudske opstojnosti, a s one strane sviju pojedinačnih jedinki". Ibid., str. 200-201. Ako dakle Levijatan kao „kozmički čovjek" simbolizira odnos prema punini jastva, onda to znači da prirodni čovjek prikazan u obliku *homo lupusa* predstavlja gubitak dodira sa središtem koje upravlja čovjekovim mikrokozmosom. Razlog zbog kojega je čovjek prirodnog stanja izgubio svoju ontološku ravnotežu i otišao u jednostranost krije se u činjenici da njegova neograničena individualna sloboda znači *bellum omnium contra omnes*. A upravo ga ta sloboda povezuje s njegovim nagonskim, animalnim dijelom duše radi koje će izgubiti dodir sa svojim središtem. Prema tome, ako vuk simbolizira čovjekovu nagonsku pririodu i rascjep u jastvu, onda Levijatan predstavlja sliku totaliteta, cjelovitosti i društveni vid jastva.

besmrtnim Bogom".[392] Iz citata je vidljivo da se Hobbes na ovom mjestu u djelu već odnosi prema Levijatanu kao prema političkoj zajednici jer i sam kaže da se u njemu sastoji bit države, a država je smatra Hobbes „osoba koju su stvorili velik broj pojedinaca, i to posredstvom uzajamnih sporazuma, s ciljem da koriste snagu i sredstva svih, onako kako to budu smatrali prikladnim za mir i zajedničku obranu".[393] Levijatan je prema tome „smrtni Bog" jer utjelovljuje moć države, a ta je moć najviša i posjeduje gotovo božanski karakter.[394] No, njezina svemoć ne proizlazi iz božanskog autoriteta, već iz ljudskog djelovanja, društvenim ugovorom. Levijatan je također „smrtni Bog" zato što je u Hobbesovoj protestantskoj državi Bog stvar suverena koji određuje religijska pravila po principu *cuius regio, eius religio*, te na taj način država dijeli nešto od Božje svemoći.[395]

Levijatan se spominje treći put u dvadeset i osmom poglavlju u kojem Hobbes raspravlja o nagradama i kaznama uspoređujući ih sa živcima i tetivama što pokreću udove i zglobove države: „Do sada sam izlagao narav čovjeka (onako kako su ga gordost i ostale strasti nagnale da se podčini vladavini) zajedno s velikom moći njegovog vladara koga sam usporedio s *Levijatanom*, uzimajući tu usporedbu iz zadnjih dvaju stihova 41. glave *Knjige o Jobu*, gdje Bog, ustanovivši veliku silu *Levijatana*, naziva ovoga kraljem gordih (...)".[396] Kada Hobbes kaže da je Levijatan vladar ljudi time on naznačuje da Levijatan utjelovljuje i ulogu suverena, a ne samo države u cjelini. Iz toga slijedi da Levijatan nije samo mitsko čudovište, nego je on također i čovjek, stroj, bog, politička zajednica i suveren u kojemu je koncentrirana apsolutna moć.

---

[392] Hobbes, T., *Levijatan*, XVII, 13.
[393] Ibid., XVII, 13.
[394] Pojam „smrtni Bog" ne potječe izvorno od Hobbesa, no Horst Bredekamp naglašava kako je upravo taj pojam bio naširoko poznat u Hobbesovo vrijeme i koristili su ga u svojim motivima pisci i likovni umjetnici. Međutim, nigdje tako jako ta gotovo oksimoronska figura nije došla do izražaja kao u djelu Thomasa Hobbesa. Pretpostavlja se da je Hobbes koncept razumom obdarenog čovjeka-stroja preuzeo iz spisa *Asklepija* (latinskog prijevoda jednog grčkog teksta koji je izgubljen) iz skupine *Corpus Hermeticum*. Bredekamp smatra da je Hobbes morao biti oduševljen kad je pročitao u tom hermetičkom spisu da čovjek može stvarati bogove na zemlji, koji bi u obliku animiranih kipova posjedovali proročke moći i odbijali zlo te privlačili radost i dobro. Bredekamp, H., „Thomas Hobbes's Visual Strategies", u: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, str. 33-35. Da bi se stekao jasniji uvid u tekst za kojega se pretpostavlja da je nadahnuo Hobbesa i inspirirao ga za stvaranje njegovog „smrtnog Boga" Levijatana, donosimo fragment iz *Asklepija III*. u kojem se iznose čovjekove karakteristike, pa se tako kaže da je čovjek iznad svih drugih bića, pa čak i iznad bogova. Čovjekova snaga se „očituje u stvaranju bogova na zemlji. Baš kao što je bog, naime, stvorio, druge bogove na nebu, tako čovjek stvara bogove u hramovima, koji se raduju da su u ljudskoj blizini. Čovjek tako ne samo da prima svjetlo božanskog života nego ga i daje. Ne samo da se trudi da se uzdigne do bogova već ih i stvara". Stoga Hermes pobjedonosno uzvikuje da čovjek nadvisuje sva ostala živa bića. Citat preuzet iz skraćenog sadržaja hermetičkih spisa – *Corpus Hermeticum, Asclepius, Stobejevi fragmenti* u: Banić-Pajnić, E., *Smisao i značenje Hermesove objave*, str. 208.
[395] Tralau, J., „Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster", u: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, str. 62-64.
[396] Hobbes, T., *Levijatan*, XXVIII, 27.

Pokazali smo prethodno da Hobbesa za stvaranje slike Levijatana nije nadahnula samo biblijska *Knjiga o Jobu,* nego i spis *Asklepije,* jedan od najistaknutijih tekstova hermetičkog korpusa koji je Hobbesu poslužio kao *lajt-motiv* za *Uvod* njegove privatne znanstvene enciklopedije. Prisutnost hermetičkog utjecaja vidljiva je u kreiranju prikaza države kao megalomanskog, razumom obdarenog čovjekolikog stroja, no ako interpretaciju proširimo van okvira političke ikonografije, onda se utjecaj okultnog može osjetiti u melankoličnom impulsu pomoću kojega je Hobbes napravio dekonstrukciju postojećeg prirodnog poretka transformirajući ga u potpuno novi politički kontekst. Stoga već i Levijatan sa naslovnice sadrži u sebi nešto od Hobbesovog *novuma* koji se očituje u bezuvjetnom zahtjevu za suverenitetom, oslobođen pritiska svih partikularnih interesa. Levijatan je prema tome vizualni konglomerat s primjesama različitih političkih, društvenih, religijskih te okultno-magijskih elemenata pri čemu svaka od navedene figure kojom ga Hobbes opisuje, dakle zvijer, čovjek, Bog, država upućuju na skrivenost njegovog pravog identiteta i zahtijevaju osim mitološko-simboličke i filozofsku interpretaciju. Ovo je dakle temeljna pozadina bez koje je nemoguće objasniti smisao i značenje najvažnije teorijske pretpostavke u Hobbesovoj političkoj znanosti, a to je konstrukcija političke obligacije.

Odmičući se od apstraktne interpretacije lika i imena Levijatan, Johan Tralau pokušava odgovoriti na pitanje zašto je Hobbes tu staru biblijsku neman poistovjetio s Bogom, čovjekom, strojem, državom i suverenom te u kakvom su odnosu Hobbesov simbolički govor i njegova politička doktrina. Tralau svoju analizu započinje konstatacijom kako je nešto vrlo čudno i kontradiktorno u Hobbesovom prikazu Levijatana. Naime, ako se krene od poznate pretpostavke da je Hobbes bio gotovo opsjednut konceptualnom čistoćom te ako se pouzdano zna da je težio kirurškoj preciznosti u izričaju i da je nastojao izbjegavati metaforički govor, onda njegovu simboličku animalizaciju vlasti ne treba shvaćati tek kao puku mitološku ornamentiku, nego u pozadini tih metaforičkih slika treba tražiti dublje značenje. Promotrimo Hobbesovu tvrdnju kad kaže da su „svjetlo ljudskih umova jasne riječi, ali sročene najprije pomoću točnih odredaba i očišćene od dvoznačnosti. Nasuprot tome, metafore, nesuvisle i dvosmislene riječi su poput *ignes fatui,* a rasuđivanje pomoću njih je lutanje među bezbrojnim besmislicama“.[397] Iz ovog citata je vidljivo da Hobbes u svojoj filozofskoj metodi ne trpi metaforički način izražavanja, pa stoga Tralau postavlja pitanje zašto gospodin Hobbes proturiječi sam sebi i služi se simboličnim slikama da bi prikazao karakterne crta Levijatana?

[397] Hobbes, T., *Levijatan,* V, 20.

Johan Tralau smatra da se odgovor na enigmatski Levijatanov prikaz s korica istoimenog djela treba tražiti u ulozi koju ta slika „smrtnog Boga“ ima za argumentaciju Hobbesove političke teorije, a ne u njegovom pukom metaforičkom značenju. Prema mišljenju Tralaua rješenje za odgonetavanje misterije Levijatana ne krije se u razotkrivanju još jednog od Hobbesovih paradoksa, budući da je sasvim evidentno kako je u prikazu Levijatana riječ o alegoriji, nego se ta likovna ilustracija treba promatrati iz kuta Hobbesove osjetilne psihologije.[398] Naime, Hobbes je u maniri empirističkog mislioca smatrao kako je posao razuma da se bavi predodžbama, pa tako predodžbe u njegovom sustavu imaju ne samo važnu epistemološku funkciju, nego su one od ključnog značaja i za moralnu konotaciju njegovog političkog projekta. Prema tome, Carl Schmitt je u pravu kad kaže da se iza prikaza Levijatana krije dublji, simbolički smisao te da je Levijatan poput labirinta koji u sebi sadrži skrivenu poruku. Budući da je njegov identitet skriven i fingiran, potragu za pravim značenjem Levijatana potrebno je proširiti na interpretaciju s ezoterične strane jer će tek tada Levijatan dobiti svoj potpuni demonski, negativan, melankolični smisao. Osim toga, tek će nas ovakvo prošireno tumačenje vratiti iskonskom značenju Levijatana.

Prema kulturnoanimalističkom tumačenju Levijatan predstavlja utjelovljenu apstrakciju zmije, koja je hladna, podzemna tmina iskona.[399] Zmija je početak i kraj svake stvarnosti te kao takva nosi sa sobom svijest o propadljivosti i ima snažno eshatološko značenje. Ona je iskonska supstancija i temeljni arhetip izvora života.[400] Prema tome, ako se odmaknemo od mitološke i apstraktne interpretacije Levijatana i priklonimo Levijatanu kao „otvorenom pitanju“ koje zahtijeva višedimenzionalni pristup u tumačenju, onda iz toga slijedi da je Levijatan simbol kaosa i sveukupnog ljudskog zla s kojim se čovjek suočava i kojega je potrebno pokoriti da bi se postigla ravnoteža na relaciji mikrokozmos-makrokozmos. Međutim, osim tog negativnog značenja zmija, odnosno Levijatan u sebi utjelovljuje težnju za nadilaženjem onog nagonskog, materijalnog, propadljivog i potrebu za dosezanjem uzvišenog. Ako ovome nadodamo tvrdnju etnologinje Antonije Zaradije Kiš da Levijatan osim biblijskog čudovišta simbolizira tugu, bol, moralnu propast i čovjekovu psihičku nestabilnost,[401] onda je nedvojbeno da slika Levijatana s naslovne strane predstavlja fiziognomijsku nakazu suverena u kojem dolazi do izražaja sva njegova podvojenost i u čijem se liku na vrlo suptilan način reflektira Hobbesova politička agenda. Promotri li se pažljivije

[398] Tralau, J., *Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*, str. 64-66.
[399] Zaradija Kiš, A., „Dvostruka predodžba životinja u Jobovu bestijariju: zooleksičke zanimljivosti hrvatskoglagoljske Knjige o Jobu“, u: *Kulturni bestijarij*, str. 42.
[400] Ibid., str. 42.
[401] Ibid., str. 44.

ilustracija Levijatana, tada se može primijetiti da mnoštvo od kojega je sastavljeno to kolektivno tijelo suverena gleda u lice „smrtnoga Boga“, dok on ne gleda u njih, nego u čitatelja. Time je Hobbes zapravo već vizualno dočarao bit svoje teorije o političkom predstavništvu u kojoj kaže sljedeće:

> „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. Naime, očigledno je da onaj koji bude učinjen vrhovnim vladarom ne sklapa nikakv ugovor, jer on inače mora sklopiti ili jedan s cijelim mnoštvom kao jedna strana u ugovoru ili mora sklopiti mnoštvo ugovora sa svakim pojedincem. Nemoguće je da sklopi ugovor s mnoštvom, kao jedna strana, jer oni do tada još nisu postojali kao jedna osoba“.[402]

Iz ovog citata je vidljivo da je suveren na čudan način u isto vrijeme *u* državi, ali je i *izvan* nje. On u Hobbesovoj teoriji predstavlja nezainteresiranu treću stranu koja u obliku nevidljive prisutnosti bdije nad podanicima i strahom ih čuva u pokornosti, ali *de facto* nema s njima nikakve veze. Zato lice suverena izgleda gotovo demonski. Njegov prodoran pogled ni u jednom trenutku ne pokazuje prisnost ili zainteresiranost za mnoštvo u kolektivnim tijelu od kojega je sastavljen. On je poput tajnovite zvijeri nadvijen nad zemljom i ljudima, ali je potpuno hladan, umjetan i zastrašujući. Naime, u njegovim je rukama koncentrirana sva moć koja čovjeka može izvući iz pakla prirodnog stanja, no u tome je ujedno i sva čovjekova nemoć da nadiđe granice svoje ljudskosti i suprotstavi se sili Levijatana. Iz toga se dade naslutiti zlokobna podvojenost Hobbesove političke konstrukcije koja proizlazi iz takvog prikaza suverena. Taj nas prizor ne bi trebao zabrinjavati budući da je novovjekovlje bilo period u kojem se, unatoč strogo znanstvenoj težnji za objašnjavanjem svijeta i čovjeka, znanost ipak miješala s mitologijom. Na toj pozornici je Thomas Hobbes predstavio svijet nove, pragmatične politike koja svoje opravdanje nije tražila u nekoj vrhunaravnoj svrsi, nego je traganje za političkim započela u bestijariju. Stoga ne treba čuditi što je Hobbesova arhetipologija našla uporište u animalnom kao temeljnom poticaju za oblikovanje političke teorije. Životinje su se naime oduvijek povezivale s ljudskim strastima koje nalik na divlje zvijeri trebaju biti ukroćene. Prema tome, simbolika Levijatana odiše težnjom da se to mitsko čudovište pokori, ali također da se ukroti divlja, nagonska, slobodna ljudska priroda.

[402] Hobbes, T., *Levijatan*, XVIII, 4.

Johan Tralau stoga dobro primjećuje da ako se u prikazu Levijatana razumijeva čovjekova apsolutna drugotnost te se na taj način iščitava apsolutni autoritet suverena, onda postoji nevjerojatna analogija između slike biblijskog čudovišta iz *Knjige o Jobu* i slike suverena kao čudovišta, usprkos Hobbesovom izričitom inzistiranju na analitičkoj strogoći i animozitetu prema metaforičkom govoru.[403] Naime, i jedna i druga figura predstavljaju prepreku koju je potrebno svladati da bi se postiglo čovještvo u punom smislu riječi. Poanta je dakle u transformaciji jednog oblika političkog postojanja u drugi oblik i to je poruka koja se krije iza Hobbesovog simbolizma. Vješto fingirajući identitet Levijatana Hobbes je možda i uspio stvoriti intrigantan prikaz drugotnog jastva, onu sliku druge čovjekove prirode, koja je doduše pod vlašću suverena stavljena u civilizacijske okvire, no kroz čije se rubne obrise tog neukrotivog i neuništivog čudovišta nazire stvorenje koje još uvijek nije pitomo i koje i dalje stoji u opoziciji s očekivanim efektom Hobbesove vizualne strategije.

Čini se dakle da je kod Hobbesa prikaz Levijatana narušen mnogim kontradiktornim usporedbama i varljivim slikama koje su trebale poslužiti kao apologija za njegovu teoriju političkog predstavništva. No promotri li se pobliže uloga koju predodžba animalnog ima u Hobbesovom političkom bestijariju, tada je jasno kako Levijatan ispod tog banalnog simbolizma prikazuje jezivu istinu, a to je da je ljudska priroda pod vlašću suverena i dalje ostala nepromijenjena u svom izvornom značenju i aspektu te da Hobbesov eksperiment nije uspio. Tu nam činjenicu zorno potkrjepljuju suvremeni politički modeli koji pokazuju da čak i u najidealnijim društvima mračni ljudski nagoni kad tad izađu na površinu. Prema tome, Hobbesov je politički projekt (barem što se tiče antropološkog dijela) ostao promašen jer da bismo mogli govoriti o pravoj političkoj metamorfozi, čovjek prirodnog stanja mora prvo sebe spasiti od samoga sebe, a na ovoj mehanicističkoj osi je to jednostavno nemoguće.

5.4.2. Homo lupus - zoomorfni alter ego Hobbesovog čovjeka prirodnog stanja: istinska slika ljudske prirode ili filozofski mit

Budući da je Hobbes prikaz Levijatana deducirao iz prikaza čovjeka u prirodnom stanju, iz toga nam valja zaključiti da je to stvorenje kojega smo nazvali prirodnim čovjekom

[403] Tralau pokušava razjasniti da je dvosmislen i enigmatski prikaz čudovišnog Levijatana napravljen tendencionzno i s posebnom namjerom. Naime, njegov je lik trebao poslužiti kao ključni „ukras“ Hobbesovoj strogoj logičkoj argumentaciji, dok je njegova grandiozna figura trebala predstavljati racionalno utemeljenje političke teorije suvereniteta, simbolizirajući pritom posebnu vrstu straha i strahopoštovanja koje su potrebne za apsolutnu poslušnost i podčinjenost suverenu. Tralau, J., *Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster,* str. 76-77.

zapravo nekakvo podvojeno, unakaženo biće. Tradicionalno tumačenje ga naziva *homo lupus* – *čovjek-vuk*, pridajući mu negativne karakteristike i postavljajući ga u sami epicentar Hobbesove antropologije iz čije će zle i korumpirane naravi poteći valovi antagonizma među ljudima, što će se u konačnici preliti na sliku države kao tiranije spasa, opravdane društvenim ugovorom.[404] Mi smo u ovome radu pokazali da Hobbesov prirodni čovjek nije vuk i nije životinja, nego više nalikuje *homo melancholicusu* čija se vučja psihologija tek treba dokazati. Ova teza nas uvodi u drugu etapu rasprave o važnosti Hobbesovog političkog bestijarija u kojemu ćemo pokazati koju ulogu i značenje ima vuk kao životinja kad ga se stavi u kulturno-politički kontekst interpretacije s ljudima.

Spomenuli smo u četvrtom poglavlju da Hobbes niti na jednom mjestu u svojim mnogobrojnim djelima ne dovodi čovjeka prirodnog stanja u vezu s vukom, niti ga naziva vukom. On je za njega jednostavno čovjek kojega je priroda obdarila raznovrsnim sposobnostima za preživljavanje poput tjelesne snage, iskustva, uma, strasti i te ga sposobnosti stavljaju u ravnopravni položaj s ostalim ljudima. Upravo ta prirodna jednakost onemogućuje uspostavu normalnog poretka koji bi bio utemeljen na prirodnim razlikama između kvalitativno nejednakim ljudima. Treba naglasiti kako Hobbes u *De Cive* čak ni ne govori da se radi o čovjeku prirodnog stanja, nego raspravlja o položaju čovjeka bez civilnog društva. Iz argumentacije koja slijedi zaključuje se da je to stvorenje konfliktno, budući da je prirodni čovjek stalno izložen podražajima koji ga navode na sukobljavanje, zaključuje se također da je to stvorenje povučeno i strašljivo jer živi u stalnoj strepnji za vlastiti život, no

[404] Hobbesova politička konstrukcija imala je za cilj suzbiti neželjene posljedice ljudskog agresivnog nagona te postaviti kao prvi građanski zahtjev očuvanje mira. Hobbesa uistinu nije zanimalo hoće li prirodni čovjek stupanjem u političku zajednicu postati plemenitim i druželjubivim bićem koje će baštiniti društvene vrijednosti poput solidarnosti i tolerancije, nego mu je bilo najvažnije da stvori preduvjete za normalno funkcioniranje čovjekovih prirodnih sklonosti kako bi njegovo ponašanje bilo snošljivo i društveno prihvatljivo. Odlučan u namjeri da otkrije što je to što čovjeka čini čovjekom, Hobbes je pokazao da čovjek pomoću razuma može shvatiti da je njegova obveza voljeti čak i one s kojima se sukobljava, što u slučaju da je čovjek isključivo nagonsko biće (kako nalažu principi Hobbesove mehanicističke metode) nikada ne bi mogao uvidjeti. Hobbes se nije opterećivao mišlju hoće li se ljudi nakon što stupe u političku zajednicu voljeti ili neće. Njemu je bilo bitno da politički aparat profunkcionira na način da se uspostave ograničenja čovjekovih moći, a taj aparat može raditi i na „prazno“. Drugim riječima, Hobbes je vjerovao da se čovjek u stanju suzdržati od onog djelovanja na kojega ga tjeraju njegove prirodne sklonosti, no samo ako su te sklonosti u logičkom proturječju s njegovim djelovanjem. Prema tome, Hobbes u svojoj doktrini, za razliku od primjerice Kanta, nije inzistirao na uvođenju emocionalnog čimbenika kako bi se razumnu spoznaju pretvorilo u zabranu ili imperativ. Stoga je nerealno očekivati od Hobbesovog *Levijatana* da osim političke ispunjava i pedagošku funkciju. U tom momentu treba iščitavati klicu liberalizma kod Hobbesa, budući da je prema njemu dužnost države samo da nam osigura sredstva za postizanje ciljeva, ali nije njezina zadaća da nam te ciljeve određuje. Pritom spomenimo da Konrad Lorenz dobro primjećuje kako smisao za vrijednost ne proizlazi iz razuma, nego iz tamne težnje u koju naša svijest nema pristupa. Lorenz smatra da se upravo u tim slojevima koji su ljudskom razumu teško pristupačni krije ono animalno, instinktivno koje tvori vrlo složenu unutarnju organizaciju čovjekove ličnosti. Nameće se Lorenzova analogija s Hobbesom kada upozorava da „nagon pokreće sve naše radnje, i one kojima najviše upravlja naš razum. Iz tog nagona proizlaze ljubav i prijateljstvo, toplina osjećaja, smisao za ljepotu, težnja umjetničkom stvaranju i znanstvenoj spoznaji. Čovjek kao čisto razumno biće, lišen svega životinjskog i bez poriva za tamom ne bi bio anđeo: *naprotiv, bio bi njegova suprotnost!*“ Lorenz, K.., *Takozvano zlo*, str. 207.

nije posve jasno kako je u klasično tumačenje ušla slika da je takvo stvorenje uz sve nabrojane karakteristike ujedno i biće koje je po svojoj naravi impregnirano zlom. Naime, upravo je ta premisa poslužila kao teorijsko opravdanje za formulu *homo lupus* na kojoj se kasnije izgradila čitava mitologija oko Hobbesa. No, ono što je u tom derivatu *čovjeka-vuka* još važnije za istaknuti tiče se značenja koje vuk kao životinja ima s obzirom na opis čovjeka prirodnog stanja. Da bi hermeneutičkim zahvatom, za kojeg smatramo da je učinjen u dugoj tradiciji tumačenja Hobbesove misli, prirodni čovjek postao *homo lupus* bilo je potrebno uvesti komponentu zloće kako bi se dobio lik dijametralan liku prvog čovjeka Adama. Na taj način se u isti mah osiguralo pokriće za instaliranje novog zla u obliku čudovišnog Levijatana, ali se vješto postiglo i opravdanje za Hobbesov projekt jake apsolutističke države, koja je u konačnici trebala poslužiti kao sredstvo za suzbijanje štetnih posljedica zle ljudske prirode. No, je li Hobbes uistinu toliko mrzio čovjeka da ga je poistovjetio s vukom ili je ta slika zoomorfnog *alter ega*, koja je postala zaštitni znak Hobbesove političke teorije ipak samo filozofski mit?

Na nama je stoga da odgovorimo na nekoliko važnih pitanja koja su vezana za Hobbesov politički bestijarij: prvo, odakle potječe ideja čovjekove preobrazbe u životinju i zašto se baš vučji atributi vežu uz prirodnog čovjeka; drugo, kakvu simboliku vuk ima u kulturno-političkoj animalistici i na koji način se slika *čovjeka-vuka* uklapa u Hobbesovu političku konstrukciju; treće, koja je važnost melankolije za dešifriranje onog animalnog u čovjeku te što povezuje melankoliju i ludilo sa sposobnošću pretvaranja čovjeka u životinju te na kraju, u kakvom su odnosu konfliktne strasti prirodnog čovjeka s formulom *homo lupus*.

Prethodno smo u ovom poglavlju već raspravljali o značenju koje je životinjsko tijekom novovjekovlja imalo za određenje unutarnjih granica čovještva, stoga ćemo ovom prigodom samo ponoviti da je životinja predstavljala simboličko, ali i materijalno sredstvo kojim se imenovala ontološka neusklađenost s idealom čovjeka kao najsavršenijeg bića na zemlji. Tako su životinje bile nositelji određenih simbola kojima su ljudi izražavali razne životne vrijednosti poput hrabrosti ili slabosti, no one su služile i za obilježavanje pojmova kao što su dobro ili zlo.[405] Prema tome, ideja čovjekove metaforične preobrazbe u životinju potječe iz potrebe da čovjek svoje slabosti, strahove i sve ono što u njemu nosi pečat nagonskog, mračnog i u iskonskom smislu prljavog izražava kroz životinjsko. Međutim, animalno u čovjeku može upućivati na određena skrivena ponašanja i misli koja predstavljaju prijetnju onom što je humano u poimanju ljudskog statusa.

[405] Šešo, L., „Vjerovanja u bića koje se pretvaraju u životinje“, u: *Kulturni bestijarij* (ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007., str. 273.

Promotrimo li značenje koje vuk ima u kulturnoj animalistici bit će nam lakše razumjeti zašto je baš lik vuka odabran kao nomenklatura za denotiranje ljudskog ontološkog statusa u Hobbesovoj antropologiji. Vuk je oduvijek predstavljao simbol otuđenosti i samotnjaštva, no uz tu glavnu osobinu vuk je također apologija bestijalnosti, zla i smrti.[406] U srednjem je vijeku vuk postao simbolom zla u širem smislu riječi zbog svoje krvoločnosti, proždrljivosti, lukavosti i žestine, a u užem se značenju koristio i kao simbol za herezu.[407] Svojom inteligencijom i habitualnom organiziranošću vuk je sličan čovjeku samo što mu je dijametralno negativan, stoga je tijekom novovjekovlja bilo raširenо vjerovanje da se čovjek koji je zao, za kaznu može pretvoriti u vuka.[408] To simbolično pretvaranje čovjeka u vuka kulturnom se transmisijom prenosilo na sve segmente duhovne stvarnosti, pa je tako odraz tog iskrivljenog sjedinjenja ljudskog i životinjskog vidljiv u fantastičnoj zoološkoj ikonografiji čiji ornamentalni likovi krase mnogobrojna književna, arhitektonska i umjetnička djela, dok s druge strane alegorijska preobrazba čovjeka u životinju postaje važna metafora negativnog značenja, uglavnom promatrajući sa psihološkog i religijskog aspekta.

Očito je dakle da su čudovišta i životinje bile „dobre za misliti“, zaključuje Michel Foucault referirajući se pritom na djelo *Totemizam danas* u kojem socijalni antropolog i strukturalist Claude Lévi-Strauss upozorava na konceptualnu važnost životinja i njihovih nadnaravnih maštovitih kreatura budući da one kao takve nude metodu za mišljenje, preobražavajući pasivno antropomorfne figure u aktivne subjekte koji potom dobivaju značajno mjesto u psihološkoj ili filozofskoj hermeneutici.[409] O epistemološkom značenju nadnaravnih bića Foucault raspravlja u djelu *Riječi i stvari* postavljajući zahtjev da se čudovišta prestanu promatrati izvan vremenskog kontinuiteta i van prostora specifičnosti prirodnih vrsta. Foucault smatra da čudovišta, odnosno granična, čudnovata bića ne pripadaju nekoj drugačijoj stvarnosti ili meta-prirodi nego su to pluralizmi jedne te iste vrste. Prema

---

[406] Usp. Kulinović-Konstantinović, V., „Životinje u narodnim vjerovanjima“, u: *Kulturna animalistika* (ur. Nenad Cambi, Nikola Visković), Književni krug, Split, 1998., str. 158-183.
[407] Hall, J., *Rječnik tema i simbola u umjetnosti*, str. 364.
[408] Šešo, L., *Vjerovanja u bića koje se pretvaraju u životinje*, str. 270.
[409] Analizirajući sustav srodstva i oblike mišljenja u društvima kod kojih ne postoji pisana riječ Lévi-Strauss je svojom strukturalnom metodom nastojao pokazati da ljudski duh funkcionira univerzalno, neovisno o institucijama koje je razvio čovjek u tzv. civilizacijskim društvima. U djelu *Totemizam danas* Lévi-Strauss zaključuje kako totemizam nije kulturna pojava, nego se radi o prirodnom rezultatu potpuno prirodnih pojava zato što totemizam potječe od biologije i psihologije, a ne od etnologije. U naglašavanju totemskog pitanja, autor objašnjava zašto se u srži totemizma otkriva snažna povezanost (afinitet) čovjeka i životinje. Životinja naime zauzima središnji položaj između čovjeka i prirode, potičući u čovjeku u isto vrijeme i divljenje i strah, a upravo su to sastavni dijelovi totemizma. Prema tome, životinje totemizma nisu samo životinje od kojih se strahuje, kojima se divi ili koje su „dobre za jelo“. „Iza njihove čulne realnosti naziru se pojmovi i odnosi, koje spekulativna misao stvara polazeći od podataka dobivenih posmatranjem. Shvaća se napokon da prirodne vrste nisu izabrane zato što su 'dobre za jelo', već zato što su 'dobre za mišljenje'“. Problem je jedino u tome, smatra autor, što između teze „biti dobar za jelo“ i teze „biti dobar za mišljenje“ za čovjeka postoji nepremostivi jaz. Lévi-Strauss, C., *Totemizam danas*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1990., str. 78-79; 117.

tome, čudovišta su samo izokrenuta projekcija onih razlika i identičnosti kojima taksionomija nastoji definirati strukturu i osobine prirodnih bića.[410]

Foucault stoga ističe kako „treba vjerovati da prividno najbizarnije forme pripadaju u suštini univerzalnom planu bića; da su to metamorfoze prototipa isto tako prirodne kao i druge, iako nam ukazuju na drukčije fenomene, i da i one služe kao prelazni oblici između pojedinih vrsta".[411] Prema tome, čudovišta služe kako bi se njima istaknula razlika na osnovi snage sadržaja koju gotovo monopolistički zadržava priroda. Iako su, gledano u ontološkom smislu, fantastična bića lišena točno definirane strukture (pa ih zbog njihovih kvaziosobina nazivamo graničnim stvorenjima), ona zadržavaju kontinuitet u formi identičnosti s oblicima koje nalazimo u prirodi. Zato se čudovišta i pojavljuju čovjeku kao nešto što je njegovoj humanosti izvanjsko i strano, no u isto vrijeme ipak dovoljno poznato da bi se kroz njihove oblike prikazao razvoj u razlikama i identičnostima sa stvarnim bićima.

Ne treba stoga čuditi što se slika Hobbesovog prirodnog čovjeka tijekom duge recepcije njegove političke misli ukorijenila u simbolici vučjeg lika. Ništa manje od moderne kulture, kultura novovjekovlja je imala potrebu za tumačenjem i razlaganjem onih ljudskih stanja koje tadašnja znanost nije bila u mogućnosti objasniti, pa su se takvi fenomeni iskazivali kroz životinjsku simboliku. Predodžbe o fantastičnim bićima, hibridnim kreaturama i značenju koje su ta granična stvorenja imala u kulturi elizabetanske Engleske istražila je i opisala Erica Fudge čije smo zaključke već iznijeli u ovome radu, no sljedeći primjer će pokazati kako su određene pojave, poput likantropije dovele do vjerovanja u stvarno postojanje vukodlaka, koja su potom iz narodnih vjerovanja prenesena u kolektivnu svijest da bi u obliku alegorijskih slika i zoomorfnih figura nastavila živjeti kao toponimi za kodiranje dobra i zla. Prema tome, vukodlaci kao granična bića između ljudskog i animalnog ukazuju na povezanost dviju vrsta bića - čovjeka i vuka - sjedinjenim u „vučjem zlu", pri čemu i jedna i druga strana dijele neke stvarne zajedničke osobine, pa se na tome temelji analogija u povezivanju tih dviju vrsta. Ako pored navedenog primjera dodamo još i snažan utjecaj melankolije zbog kojega su neki ljudi u slučajevima kad bi bili zahvaćeni melankoličnim duhom, upadali u stanje „vučjeg ludila" ili likantropije zamišljali da se pretvaraju u vukove, tada možemo shvatiti zašto povezivanje Hobbesovog prirodnog čovjeka sa slikom vuka ima korijene u pripovijestima o izobličenim duševnim stanjima ljudi koji se preobražavaju u životinje.

---

[410] Foucault, M., *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971., str. 213.
[411] Ibid., str. 211.

Upravo bi ovaj argument mogao poslužiti kao demantirajući razlog tvrdnji nadbiskupa Johna Bramhalla koji je još za Hobbesova života tvrdio kako Hobbesovu političku teoriju treba iščitavati u kontekstu ekstremne animalizacije čovjeka prirodnog stanja, kojoj se, nota bene, sam Bramhall odlučno protivio smatrajući ju provokativnom i skandaloznom.[412] Ipak, ostaje još uvijek otvoreno pitanje treba li ta kontekstualizacija biti provedena prema normama koje je postavio Hobbes, budući da iz njegovog opisa prirodnog čovjeka ne proizlazi da je on zao i vuk, već da jednostavno nije dovoljno dobar za postizanje društvene kohezije, što uvelike ostavlja prostor za kreiranje drugačijeg modela Hobbesovog „prvog" čovjeka, ili se tumačenje treba odvijati prema normama koje je odredila klasična tradicija, deducirajući opis prirodnog čovjeka kao bića vučje naravi iz slike čudovišnog Levijatana.

S druge strane, prateći kontinuitet i važnost fenomena melankolije na duh novovjekovlja u ovome smo radu pokazali da je pretjerana animalizacija čovjeka nastala kao posljedica melankoličnog utjecaja na poimanje ljudskog statusa, a ne obratno, što je rezultiralo stvaranjem predodžbe o *čovjeku-vuku* u kontekstu Hobbesove pesimistične antropologije. Prisjetimo se da smo raspravljajući o formalnim obilježjima melankolije zaključili kako melankolija i ludilo prijete dezintegracijom ontološkog jedinstva i prisiljavaju čovjeka da se suoči sa svojim potisnutim, sramotnim podrijetlom, evocirajući ono što je izvanjsko humanom, a tu drugotnost upravo predstavlja njegov zoomrofni *alter ego – homo lupus*. Povežemo li sada sve spoznaje do kojih smo došli u ovome radu, otkrit ćemo podrijetlo izobličene slike čovjeka prirodnog stanja kao *homo lupusa* u kojoj se, dakle, ne zrcali samo Hobbesovo pesimistično poimanje čovjekove naravi, nego su u njezinoj kompoziciji prisutni značajni elementi melankoličnog utjecaja na nestabilnost ljudskog statusa i prikaz njegovog opasnog skliznuća u animalno. Osim toga, sagledavanjem značenja koje vuk kao životinja ima u etnološkom, psihološkom te kulturno-antropološkom poimanju, možemo tvrditi da su vučji atributi koji su postali glavna osobina prirodnog čovjeka, između ostaloga nastali kao plod bogate i raznorodne recepcije Hobbesove političko-filozofske doktrine.

Korijen značenja formule *homo lupus* ne treba stoga tražiti isključivo u Hobbesovom nauku, nego je potrebno posegnuti izvan njega. Postoje ozbiljne indicije koje upućuju na mogućnost da je predodžba prirodnog čovjeka kao *čovjeka vuka* nastala pod utjecajem sablazni melankolije i ludila kao upozorenje ljudima do koje razine animalnosti bi ih njihov pad u nemoralnost mogao povući. Da bismo što plastičnije prikazali korelaciju između melankolije i zoo-figure *homo lupusa* te otkrili otkuda potječe ideja povezivanja Hobbesovog

[412] Mintz, S., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, str. 95-99.

prirodnog čovjeka s čovjekom vučje naravi, odnosno bićem koje se može preobraziti u životinju, odabrali smo primjer Burtonovog poimanja likantropije. Robert Burton u *Anatomiji melankolije* iznosi simptomatologiju „vučjeg ludila“na sljedeći način:

> „Likantropija (*lupinam insaniam*) ili vučje-ludilo nastaje kada noću ljudi zavijajući kao vukovi trče oko grobova, uvjereni da su vukovi ili slične životinje. Ætius i Paulus takvo duševno stanje nazivaju vrstom melankolije; ali ja radije smatram da se likantropija treba odnositi na ludilo. Neki sumnjaju je li uopće riječ o bolest ili se radi o opsjednuću. Ova bolest daje priliku da afirmiramo Plinijeve tvrdnje kako su 'neki ljudi pretvoreni u vukove u svoje vrijeme, a od vukova su opet vraćeni u ljude'. Ljudi zahvaćeni likantropijom leže skriveni najveći dio dana, a po noći izlaze van, laju, zavijaju nad grobovima i pustim poljima; oni obično imaju šuplje oči, dlakave noge i bedra, vrlo su suhe i crne puti i strašno izgledaju.“[413]

Burtonov citat podcrtava našu tvrdnju da su upravo slučajevi poput likantropije, dakle duševnih stanja u kojima bi čovjek, kad bi bio zahvaćen melankolijom izgubio razum i skliznuo u animalno, doveli do formiranja predodžbi o postojanju ljudi vučje psihologije. Opaža se također da mogućnost pretvaranja čovjeka u životinju nije glavna karakteristika melankolije, nego njezina nadnaravna sposobnost. Prema tome, vjerovanja o postojanju fantastičnih bića prelila su se iz pučke mitologije u znanstveni diskurs novovjekovlja gdje su poprimila obilježja metode za tumačenje određenog tipa ljudskog ponašanja. Tragove te sličnosti u vjerovanju nalazimo kod Hobbesa kad kaže da je „iz neznanja kako da se razlikuju snovi od drugih jakih uobražaja, vizija i osjeta, nastao u prošlosti i najveći dio vjerovanja kod pogana, koji su štovali satire, faunove, nimfe i slična bića, a isto tako i dandanašnja mnijenja koja neuki narod ima o vilama, sablastima i vilenjacima ili o moćima vještica“.[414] S tim također možemo povući usporednicu i kad Hobbes objašnjava da se „melankolija javlja u različitim oblicima, na primjer, u pohođenju usamljenih mjesta i grobova te u praznovjernom ponašanju“.[415] Navedeni primjeri jasno pokazuju da Hobbes nije bio sklon praznovjerju, no vjerovao je da određene duševne smetnje poput ludila ili melankolije mogu uzdrmati temelje ljudskog statusa uslijed čega čovjek može poprimiti životinjske karakteristike.

Vratimo li se sada analizi Erice Fudge koja je svojim istraživanjem pokazala da su tijekom novovjekovlja vukodlaci i divlje zvijeri smatrani krivcima za „pustošenje“ ljudskih duša, onda se uviđa podudaranje s Burtonovom tezom da melankolija može uzrokovati

[413] Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, str. 125.
[414] Hobbes, T., *Levijatan*, II, 8.
[415] Ibid., VIII, 20.

antropometamorfozu. No, glavno je pitanje kakvog su utjecaja teze o preobrazbama ljudi u životinje imale na formiranje predodžbe o *čovjeku vuku* iz Hobbesove političke teorije. Prema tvrdnjama Fudge, okosnica rasprave oko vjerovanja u nadnaravna bića u engleskom se novovjekovlju nije vodila zbog stvarnog postojanja vukodlaka, nego se u srži problema nalazio pojam transformacije.[416] Činjenica da bi se neka bića, uključujući i čovjeka, pod određenim okolnostima mogla pretvoriti u životinje bila je za ono vrijeme jednako fascinantna koliko i nestvarna. Stoga autorica Fudge pokušava razotkriti što se krije u pozadini antropometamorfoze čija se prisutnost snažno osjećala u kulturno-filozofskom imaginariju Europe sedamnaestog stoljeća te u tom smislu zaključuje sljedeće:

> „Tijelo čovjeka se ni na koji način, čak niti pod utjecajem moći vraga, ne može istinski niti stvarno pretvoriti u zvijer ili demonsko biće, nego se samo može činiti da je poprimilo nadnaravni, fantastični izgled takvog stvorenja. Pritom ne dolazi do nikakve supstancijalne promjene na ljudskom subjektu, nego je na djelu rastrojenost uma koje rezultira pojavom 'avetske dvostrukosti', zbog čega osoba zamišlja da je postala fantom. Granica između vrsta nestaje, pa je osoba u jednom trenutku čovjek, dok je u drugom životinja. Ne postoji stabilnost u razlici.“[417]

Prema tome, u Hobbesovo je vrijeme bilo potpuno periferno postoje li uistinu vještice, krsnici, vukodlaci ili su oni samo plod mašte, koliko je bilo važno vjerovanje da je čovjek kao čovjek mogao izgubiti svoj ljudski status.[418] Iz te opasnosti u poljuljanost ljudskog statusa, razvila se težnja da se kroz stvaranje novih znanstvenih, političkih te na kraju i antropoloških okvira pomogne čovjeku da stekne veću snagu razboritosti i učvrsti svoj položaj na ljestvici bića. Sagledavanjem te činjenice postaje jasniji kontekst za tumačenje animalizacije čovjeka kod Hobbesa, no osim toga pretpostavkom da je čovjek divlja zvijer koju na neki način treba

---

[416] Fudge, E. *Perceiving Animals*, str. 52.
[417] Ibid., str. 53-54.
[418] Ovoj tezi bi se mogle pridodati kritičke primjedbe psihoanalitičara i društvenog kritičara Thomasa T. Szasza koji smatra da se od davnina demonološkim konceptom nastojao riješiti problem ljudskih odnosa i poteškoće života u društvenoj zajednici. Prema Szaszovim tvrdnjama psihijatrija je ideologijom ludila uspjela vješto izmanipulirati neupućenu javnost i stvoriti predrasudu prema kojoj bi određeni tipovi ljudskog ponašanja, u prvom redu devijantnog ponašanja, potpali pod djelokrug medicine i bili proglašeni mentalnom bolešću, čime bi se izuzeli od moralne i pravne odgovornosti. Smatrajući da mentalna bolest ne postoji, Szasz kaže kako je dovoljno prisjetiti se „da se ne tako davno đavole i vještice držalo odgovornima za ljudske probleme življenja. Vjerovanje u mentalnu bolest kao u nešto drugo a ne teškoću čovjeka da nađe zajednički jezik sa svojim bližnjim, izravni je nasljednik vjerovanja u demone i vradžbine. Mentalna bolest tako postoji ili je 'stvarna' na sasvim isti način na koji su vještice postojale ili bile 'stvarne'“. Szasz, T. T., *Ideologija ludila*, str. 30-31. Prema tome, čovjekova nemoć da se nosi sa svojom društvenom okolinom i njegov teret samorazumijevanja ne bi se trebali klasificirati kategorijama mentalnih bolesti, nego bi se te pojave trebale promatrati kroz sociološke ili filozofsko-antropološke koncepte.

„očovječiti“, Hobbesova politička doktrina dobiva svoj potpuni legitimitet u ideji kolektivnog tijela predvođenog suverenom kao političkim predstavnikom. Riječ je zapravo o prikazu bolesne države, o raspadanju jednog sustava i „koloniziranju“ primitivnog, nagonskog, animalnog duha novom političkom paradigmom u kojoj suveren predstavlja civilizirano, pripitomljeno, ujedinjeno sebstvo na sliku i priliku engleske monarhije. Stoga je Hobbesova otprirođena životinjska kreatura, *homo lupus*, samo simbol tog starog poretka koji je na zalasku i koji je, kao uostalom i svaki sustav koji doživljava propadanje, bio praćen općim kaosom i građanskim nemirima. Novo vrijeme, predvođeno reformacijom i ekonomsko-političkim individualizmom, dovelo je na političku pozornicu *Levijatana* – kontraktualističku tvorevinu utemeljenu na razumu s ciljem da se ograniči utjecaj i pravni položaj pojedinaca jednih prema drugima. Na taj način je Hobbes dao poticaj za razvijanje novih spoznajnih, metodoloških i znanstvenih temelja na kojima će biti izgrađeno društvo socijalno transformiranih i kulturno „oplemenjenih“ individualaca koji će služiti stabilizaciji ranograđanskog kapitalističkog klasnog poretka.

Nadalje, ako se zadržimo na kontekstu govora o Hobbesovoj pretjeranoj animalizaciji čovjeka te s njom povezanom melankolijom, onda je važno reći kako je animalno u čovjeku izbijalo na površinu i kroz fiziognomiju. Iako se u današnje vrijeme fiziognomika kao znanstvena disciplina smatra pseudoznanošću, riječ je o tadašnjoj vrlo popularnoj vještini kojom se preko čovjekove vanjštine nastojalala spoznati njegova nutrina. Drugim riječima, umijećem fiziognomike bi se na temelju čovjekove fizionomije i fizičkih sličnosti s pojedinim vrstama životinja tumačio njegov karakter.[419] Naime, vjerovanje u postojanje fantastičnih bića išlo je ruku pod ruku s praksom sučeljavanja ljudskih i životinjskih tjelesnih oblika, što je uvelike pogodovalo razvoju fantazmagorije toga vremena. Fiziognomika je tako postala medij za zoomorfno tumačenje moralnih ljudskih karakteristika poput zlobe, gluposti, okrutnosti itd.

Referirajući se na najznačajnije djelo novovjekovne fiziognomije *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe* autora Kaspera Lavatera, Richard van Dülmen objašnjava kako se u središtu „fiziognomičkog ludila“ nalazila čovjekova znatiželja za vlastitom samospoznajom.[420] Metodologija fiziognomike očitovala se u međusobnom suprotstavljanju sličnih tipova iz ljudskog i životinjskog svijeta da bi se potom istraživalo u kojoj se mjeri one podudaraju s određenim duševnim stanjima te kako duševne senzacije djeluju na nečiji fizički izgled. Postojalo je uvjerenje da su duševne promjene, zbog nadljudske snage kojom djeluju na čovjeka, u stanju izmijeniti čitavu ljudsku

[419] Usp. Van Dülmen, R., *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, str. 57.
[420] Ibid., str. 60.

fizionomiju, posebno crte lica, te se smatralo da se na taj način može provesti tipologija nečijeg karaktera. No, ono što je simptomatično za fiziognomijske studije, a donekle se naslanja na tezu našega rada, odnosi se na kontroverzne postulate o korespondiranju tjelesne ljepote i moralne čistoće.

Van Dülmen tumači da su fiziognomisti imali zadaću otkriti uzroke i učinke duševnih stanja u vidljivom svijetu, zbog čega su se u središtu fiziognomijskih istraživanja nalazila učenja o konceptima idealnih proporcija. To znači da su „uz fizionomiju najnižih ljudskih poročnosti i idealnih proporcija glave, teme bile glupost i nesebičnost, Juda i Krist, majmuni, koze, ovce, vukovi, kao i kneževi, junaci i proroci. Vrijedilo je pravilo: što moralnije, to ljepše. Što manje moralno, to ružnije.“[421] Prema tome, ako prihvatimo tezu da je tijekom novovjekovlja fiziognomika postala metodom za tumačenje ljudskog temperamenta i karakternih osobina na osnovu čovjekovog izgleda, onda je sasvim jasno da su se ljudi čijim su karakterom ovladale problematične i konfliktne strasti izgledom i obilježjima uspoređivali s divljim zvijerima. Kao što vidimo, lako je moguće da se vuk kao životinja povezao s tipom čovjeka kakvog nalazimo u Hobbesovom opisu prirodnog stanja, budući da u manifestiranju određenih oblika ponašanja postoji zakon podudaranja između vuka i Hobbesovog prirodnog čovjeka. Tako smo, osim psihološkog profila *homo lupusa*, otkrili čak i njegov svojevrsni vizualni identitet. Stoga, ako je suditi prema navedenoj teoriji koja kaže da unutarnja duševna raspoloženja imaju svoje analogije u ekspresijama lica ili u nekim drugim tjelesnim obilježjima, onda će tip melankolika kao tamnog, osjetljivog, ružnog, dlakavog, povučenog, društveno neprilagođenog, mahnitog, suhonjavog čovjeka biti kompatibilan s obilježjima vuka kao mračne, krvoločne, divlje, zastrašujuće, samotne životinje.[422]

Pokazali smo koja je važnost melankolije za dešifriranje onog animalnog u čovjeku, stoga je još preostalo da odgovorimo na pitanje što povezuje konfliktne strasti čovjeka prirodnog stanja s formulom *homo homini lupus* te kako je zahvaljujući toj formuli politički realizam stekao uporište u međunarodnim odnosima. Hobbes je, dakle, pretpostavio da je moguće rastaviti ljudsko ponašanje na njegove sastavne elemente pri čemu je iz ponašanja pojedinca apstrahirao određene obrasce ljudske prirode koji su mu trebali poslužiti za opravdanje jake države sa svrhom suzbijanja sukoba među ljudima. Da bi to postigao Hobbes

[421] Van Dülmen, R., *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, str. 60-61.

[422] U klasificiranju ljudi prema strastima, boja kože je imala neizostavan utjecaj zato što je boja služila za kodiranje dobrih ili loših karakternih osobina. Tako su primjerice bića za koja se smatralo da ljudima nanose zlo i napadaju ih uvijek prikazivana kao crne životinje, npr. vukovi, dok se pas kao čovjekov čuvar uvijek javljao u bijeloj ili šarenoj boji. Crna boja u mnogim kulturama označava noć, podzemlje i drugi svijet, pa se crne životinje često povezuju sa zlom i demonskim silama. Nije stoga slučajno da melankolični temperament i vučja fizionomija gotovo uvijek idu u paru. Usp. Šešo, L., *Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje*, str. 273.

se morao orijentirati samo na onaj element u ljudskoj prirodi koji je odgovoran za njezin primitivan, egocentrični, nagonski dio i ojačati ga strahom za očuvanjem vlastitog života. U tom trenutku aktiviran je mehanizam čovjekovog osnovnog unutarnjeg konflikta koji se s jedne strane sastoji u slijepoj žudnji za zadovoljenjem strasti koje ga pokreću, a s druge strane, u nemogućnosti trajne održivosti principa samoočuvanja zbog perpetuirajućeg rata i bezumlja koje ono proizvodi.[423] Taj primarni konfliktni element sastoji se dakle u rascjepu između želje i straha, i to je početna psihička situacija Hobbesove antropologije. Osim toga, na taj način je stvoren model takozvanog prirodnog stanja u kojem je dominantan pravac društvene interakcije obilježen „kretanjem protiv" ljudi, dok je agresivno ispoljavanje konfliktnih strasti postala autentična sklonost prirodnog čovjeka. Prema tome, konfuzna slika prirodnog stanja kao surove borbe za opstanak nije ništa drugo nego izvanjski prikaz unutarnje neusklađenosti prirodnog čovjeka prvenstveno sa samim sobom, zbog čega će se pokazati, suprotno Hobbesovom političkom projektu i njegovom poimanju ideje suvereniteta, da čak ni stvaranje države ne može dokinuti simptomatologiju konfliktnog prirodnog stanja. Ta činjenica je potvrđena na temelju iskustva suvremenih država u kojima ideja suvereniteta priznaje pojedincima pravo da i nakon što uđu u političku zajednicu nastavljaju zadržavati moć koja im omogućava zaštitu vlastitog života i slobode u granicama zakona.[424]

---

[423] Iako se Hobbes nije sustavno bavio psihologijom, eksplicirao je obrasce specifičnog tipa ponašanja čije su fenomene antropolozi i psihoanalitičari uobličili u znanstvene teorije tek početkom 20 . stoljeća, klasificirajući agresivan tip osobe (analogno Hobbesovom *homo lupusu*) kao neurotičnu ličnost iz čega je proizašlo shvaćanje da su neuroze izraz poremećaja u ljudskim odnosima. Karen Horney smatra da otkriće tog prvobitnog konflikta unutar ljudske ličnosti potječe još od davnina te da je imalo važnu ulogu u raznim religijama i filozofskim pravcima. Štoviše, Horney tvrdi da su sile svjetlosti i tame, Boga i vraga, dobra i zla samo načini na koje se iskazivalo to vjerovanje. Međutim, ono što je karakteristično za ovu vrstu konflikta jest da konflikt na početku počinje antagonističkim odnosom prema drugim ljudima da bi s vremenom zahvatio cijelu ličnost. Prema navedenim faktorima autorica Horney zaključuje da takvu vrstu konflikta najbolje uprizoruje agresivan tip ličnosti za kojega „ (...) bezobzirnost predstavlja snagu, nedostatak poštovanja drugih – čast, a uporna trka za vlastitim ciljevima – realizam. Njegov stav o osobnoj čestitosti proizlazi djelomično iz mudrog razgolićavanja svoje postojeće dvoličnosti. Njegovi stavovi izgrađeni su na temelju filozofije džungle. Moć daje pravo. Humanost i milosrđe ne postoje. *Homo homini lupus*. Ovdje vidimo tendencije koje se u bitnome ne razlikuju od onih obrazaca ponašanja kakvi se uočavaju u fašističkim ideologijama". Horney, K., *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*, W. W. Norton & Company. Inc., New York, 1966., str. 58-59.

[424] Prema Hobbesovoj teoriji suvereniteta sklapanjem društvenog ugovora ugovorne strane se odriču osobnog suvereniteta i svoju moć da štite vlastiti život i imovinu prenose na državu-suverena, dok prema modernoj koncepciji suvereniteta vrijedi pravilo da državni suverenitet ne smije prijeći granice osobnog suvereniteta. Politički realisti su stoga iskoristili nepodudaranje između Hobbesovog i suvremenog poimanja suvereniteta kako bi razradili teorije međunarodnih odnosa, koje su svoje utemeljenje našle u analogiji između suverenih država i Hobbesovog čovjeka prirodnog stanja. Zagovornici političkog realizma smatraju da u međunarodnim odnosima, slično s Hobbesovim prikazom konfliktnog prirodnog stanja na individualnoj razini, postoji neprijateljstvo na globalnoj razini. Budući da na svjetskoj razini ne postoji *super-Levijatan* koji bi dokinuo međunardno prirodno stanje, državama je sasvim racionalno da se posluže svim raspoloživim sredstvima kako bi osigurale prevlast nad drugim državama. Prema tome, države se mogu „ponašati" dominantno, oportuno i nasilno, analogno ponašanju *homo lupusa* u Hobbesovom prirodnom stanju jer ne postoji mehanizam koji bi ih u tome spriječio. Usp. Jolić, T., „Politički realizam i anarhija u međunarodnim odnosima", *Prolegomena* 10 (2011), br. 1; str. 114-117. i posebno Mladić, D., „Klasična realistička teorija međunarodnih odnosa i etika", *Obnovljeni život* 66 (2011), br. 2; str. 174-179.

Ako dakle pretpostavimo da je Hobbes konfliktnim elementima u naravi prirodnog čovjeka nastojao objasniti svoj antropološki koncept koji počiva na tendenciji „kretanja protiv“ ljudi, čiji je predstavnik prema suvremenoj psihološkoj tipologiji agresivno raspoložen tip neurotične ličnosti, onda bi taj koncept trebao biti u stanju razotkriti amblematsko značenje formule *homo lupus* i reći nešto više o Hobbesovoj antropološkoj dijalektici.

Naime, kao što svaka dijalektika podrazumijeva proces samorazvoja bića kroz njegove suprotnosti, tako i Hobbesov dijalektički diskurs uključuje rastavljanje jednog tipa ljudskog ponašanja na njegove unutarnje suprotnosti, pri čemu prirodno stanje s načelom samoodržanja predstavlja antitezu u tom procesu političke transformacije prirodnog, partikularnog, animalnog duha u umjetno, političko jedinstvo. Razvojni put Hobbesove dijalektike prati novovjekovnu induktivnu logiku kojoj nije cilj samo promatranje čovjeka, nego ona postaje alat za pronalaženje boljih načina samoodržanja prirodnog bića pretvarajući ga u suštu suprotnost s obzirom na njegov izvor. Upravo Levijatan kao umjetno biće predstavlja zbiljski rezultat razvoja teze i antiteze te otkriva novi oblik političkog postojanja, a time ujedno i efikasniji način za čovjekovo samousavršavanje. Stoga je on sinteza na razvojnom putu duha koji u svojoj svrsi ozbiljuje samoga sebe, nasuprot nezrelom, nagonskom, konfliktnom ne-biću prirodnog stanja. Međutim, tako shvaćen Levijatan nije ništa drugo nego funkcionalni misaono-spoznajni instrument koji u Hobbesovoj dijalektičkoj igri nema nikakvu višu svrhu niti cilj budući da se stvaranjem države samo dokida ratno prirodno stanje, no bitno se ne mijenja narav *homo lupusa*. Prema tome, Hobbesova je antropološka dijalektika negativna jer se s jedne strane, dobivenom sintezom ne pretpostavlja nova teza na razini političke ontogeneze, već se ona sažimlje i poništava u samoj sebi, dok je s druge strane vidljiv promašen pokušaj istinskog ozbiljenja prirodnog čovjeka kao *homo politicusa* jer njegova bit ne nadilazi vrijednost onoga što bi on kao biće političke zajednice trebao predstavljati.[425]

Hobbesova teorijska konstrukcija društva izložena u *Levijatanu* rasprava je o cijeni koju je čovjek morao platiti za slobodu. Međutim, umjesto da je čovjek u svojoj prirodnoj slobodi pronašao istinu i razvio svoj duh, ona ga je s unutrašnje strane rastrgala strastima i neobuzdanom željom za zgrtanjem moći, a s vanjske strane ga je učinila nesposobnim za realizaciju zajedničkog suživota. U toj mjeri čovjek se otuđio od svoje biti i postao

[425] Foucault je došao do zaključka da su određeni oblici melankoličnog ponašanja specifični samo za Engleze. Tako je primjerice kod njih uvijek prisutna opasnost od neodlučnosti, od pažnje koja ne zna na čemu bi se zadržala, pa zapada u kolebanja duše. Na jednaki su način svađe, strasti i pristranosti duha kod Engleza prisutne na svakom koraku, smatra Foucault. „Englezi su trgovački narod; duh vazda obuzet spekuliranjem neprestano uzburkavaju strah i nada. Samoživost, srž trgovine, lako dovodi do zavisti, a u pomoć pritječu i druge sposobnosti. Svaka stvar kod njih nailazi na suprotnost, a suprotnost pobuđuje osjećanja u religiji, politici, znanosti, i u svemu, svakome je dopušteno da vodi svoju stranu, ali treba očekivati da će se naići na suprotstavljanja.“ Foucault, M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 188.

otprirođena kreatura, a prirodno stanje neprirodna sredina koja samo pojačava i pooštrava mehanizme ludila. Međutim, nova sloboda koja je došla u vidu nametnutog, izvanjskog autoriteta nije čovjeka izbavila od ludila prirodnog stanja, nego ga je zahtjevima vlasničko-tržišnog društva i koristoljubivim ograničenjima samo još više pritisnula i umnožila u njemu egzistencijalni strah od neizvjesne budućnosti. Mitsku tragičnost takvog ljudskog postojanja Hobbes je u *Levijatanu* usporedio s Prometejem:

> „Prometej (čije ime, ako ga tumačimo, znači 'promišljen'), koji je bio prikovan za planinu Kavkaz, odakle je imao široki pogled, i gdje mu je orao danju izjedao jetru onoliko koliko je ponovno izrastalo noću, tako i kod onoga tko u brizi za budućnost gleda veoma daleko ispred sebe, strah od smrti, siromaštva i druge nevolje izgriza srce, pa samo u spavanju nalazi odmor ili stanku od svog strahovanja“.[426]

Ovim citatom ćemo završiti istraživanje o fenomenu melankolije i ludila te njihovom utjecaju i međusobnoj povezanosti s ljudskom naravi u političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa. U Hobbesovom je diskursu (ali i u diskursu ovoga rada) problem melankolije i ludila tematiziran metapolitički, odnosno uzdignut je na razinu teorije države. To drugim riječima znači da smo analizirajući novovjekovnu političku povijest, zapravo analizirali fenomen politizacije ludila čime smo, namjerno ili nenamjerno, zagrebali u osjetljivo i kompleksno područje odnosa društva i pojedinca unutar okvira politizacije normalnosti.[427] Ludilo i melankolija stoga imaju snažno političko-etičko značenje i ne mogu se svoditi samo na usku medicinsku komponentu.

Potrebno je na kraju još samo rasvijetliti misterij za kojim smo tragali čitavim ovim radom, a to je predstavlja li *homo lupus* – zoomorfni *alter ego* Hobbesovog čovjeka prirodnog stanja – istinsku sliku ljudske prirode ili je riječ o filozofskom mitu? Prije svega treba reći da je Hobbes u *Levijatanu* opisao političku kozmogoniju. Radi se o stvaranju novog političkog poretka, a stvaranje je kardinalno pitanje u teologiji, filozofiji, u umjetnosti, glazbi i književnosti. Čovjek, naime, u stvaranju traži izgubljene početke univerzuma, traži

---

[426] Hobbes, T., *Levijatan*, XII, 5.

[427] Razmatrajući odnos ludila i nenormalnosti važnih za društvo i političku zajednicu iz perspektive M. Foucaulta i M. Lütza, Goran Sunajko zaključuje da je ludilo pojam koji nije isključivo medicinski, nego je to prvenstveno politički i društveni pojam kojega je formulirala državna vlast, a kojim se omogućilo individualiziranje, izdvajanje te nadgledanje i kažnjavanje pojedinaca koji bi mogli biti potencijalna prijetnja režimima. Stoga se smisao imperativa normalnosti i njezina korelativa nenormalnosti nalazi u političkoj moći jer ludi nisu bolesni, nego su to oni koji se ne mogu svrstati pod društveno-političku normu. Sunajko, G., „Opasnost od normalnih: politizacija ludila u Foucaultovu i Lützovu diskursu“, *Filozofska istraživanja* 36 (2016), 143; str. 472.

ograničenosti svoga psihičkog identiteta i društvenog konteksta, ograničenosti svoga jezika i povijesne vremenitosti, stoga ta potraga, to lutanje nije nevažno ni zanemarivo. Upravo je navještaj tog „čudovišnog“ u stvaranju poslužio autorici ovog rada kao poticaj za proučavanje „političkih mitologija“ koje su uvijek bogate simboličnim pripovijestima pri čemu se, da bi se došlo do pravog značenja, mora promijeniti rakurs i perspektiva sagledavanja problema.

Stoga je i istraživanje u ovoj disertaciji utemeljno na pretpostavci da je semantičko polje pojma *homo lupus* najaktivnije i najupitnije ondje gdje klasične, povijesne i religijsko-mitološke pripovijesti o ljudskoj prirodi ometaju naše pokušaje da razumijemo artikulirani nastanak filozofskih vizija tog pojma. Rečeno je u radu da je čovjek slitina, amalgam. Ako ljudski stvorovi naginju tomu da se probude kao polubogovi, Titani ili fantastična nadnaravna bića, onda to znači da je Hobbesova parabola *homo lupus*, možda više nego ikoja druga, postala amblematskom za naše nesređeno stanje. Ne smijemo zaboraviti da je novovjekovnu misao opsjedao pojam čudovišta i pojam čudovišnog. Čudovište, osim što predstavlja neprirodnu kreaturu u kojoj je čovjek stopljen sa životinjom, označava ujedno nadilaženje naših prirodnih granica. *Homo lupus*, prema tome, utjelovljuje čovjekovu unutarnju sliku i ocrtava našu protuprirodu, a taj prodor u auru animalnosti usporediv je s melankolijom.

Jasno je da ova teza ne spada u lijepe istine. Te se istine opiru razumu i poželjnim hijerarhijama ljudske prirode. George Steiner kaže da one potiču pitanja koja zadiru u primordijalnu nestabilnost te upućuju na opstanak zoologijskih bliskosti i sumrak što podrivaju našu krhku ljudskost.[428] Tu samoodređujuću izjavu koja se odnosi na naše korijene Thomas Hobbes je naglasio na radikalan način. On je svojim antropološko-političkim projektom želio pokazati da je ljudskost nastala iz konflikta, stoga je za njega nasilje legitiman oblik postojanja. Antičovjek (*homo lupus*) upravlja ljudima pomoću nasilja, pa je stoga u prirodnom stanju vječni oprez cijena slobode koju svaki čovjek mora platiti ukoliko želi živjeti.

[428] Steiner, G., „O čovjeku i zvijeri“, *Mogućnosti* 1-3 (2010); str. 96.

6. ZAKLJUČAK

Obično kraj nekog promišljanja nosi sa sobom potrebu usporednog razmatranja dosadašnje istraživalačke prakse i osobnih teorijskih saznanja. Svrha zbog koje smo opisivali ono što se može činiti samorazumljivim slijedom duge tradicije tumačenja Hobbesove znanosti o politici, bila je da pokažemo u kojem se odnosu nalaze čovjekova priroda i politika te kako se melankolija i ludilo unutar diskursa političke antropologije mogu promatrati na dva načina: prvo, mogu se promatrati kao granična stanja duha koja izobličuju ljudski status do razine animalnosti i otvaraju mogućnost za transcendiranje klasično pretpostavljenog ontološkog dispozitiva ljudske prirode i drugo, mogu se promatrati kao deformacije ličnosti koje uzrokuju disharmonične odnose među ljudima, a manifestiraju se na način devijantne i društveno neprilagođene uloge koju igra moralni subjekt. Implicitno je tom gledištu stav da se društveni odnosi među ljudima trebaju smatrati kao nešto inherentno harmonično, a njihov poremećaj se promatra isključivo kao posljedica prisutnosti mentalne bolesti ili problematične ljudske prirode.

Model koji je zacrtao Thomas Hobbes u svojoj teorijskoj arhitektonici društva započinje upravo tom negacijom razumskog društvenog bitka ratom svakog protiv svih. Antitezom čovjekove supstancijalne društvenosti Hobbes je načinio raskid s klasičnom političkom znanošću i udario temelje za modernu teoriju prava i države dajući prednost pravu pojedinca putem općevažećeg zakona uma, odnosno njegovom pravu na samoodržanje nasuprot zahtjevu za dužnostima. Tako Hobbesova anatomija političke moći počiva na prirodnom pravu kao slobodi koju ima svaki pojedinac da svojim moćima ostvari najoptimalnije održanje vlastitog života, a prirodni se poredak, u kojem je čovjek u neposrednom odnosu s vlastitom prirodom, ponovno pokazuje kao stanje obrnuto od tradicionalnog toposa – raja, koje nalikuje na pakao u kojem se prirodni čovjek zaogrnuo vučjom psihologijom i ratuje sa svima drugima, zato što se bori za svoju slobodu izraženu zahtjevom za samoodržanje.

Dakle, na početku Hobbesove političke kozmogonije stoji *homo lupus* pred kojim se nameće imperativ uspostavljanja društvene ravnoteže nastale rascjepom između sebičnosti partikularnih interesa i općenitosti javnog poretka. Iz toga proizlazi da je ljudska priroda glavni remetilački faktor prirodnog stanja koju je potrebno okrenuti protiv nje same kako bi se nadvladala atmosfera opće ugroženosti i postigao harmonični zajednički poredak. Time je na strukturnoj osi Hobbesove teorijsko-političke konstrukcije deklarativno pretpostavljen

prirodni čovjek kao *čovjek-vuk*. Međutim, iako je njegova narav vučja, uzeta u specifičnom kontekstu oprečnosti centrifugalnih sila egoizama i konfliktnih strasti prirodnog stanja, ta činjenica još uvijek ne otkriva u potpunosti metastrukturu antropološkog pojma *homo lupus,* koji se legitimno povezuje s klasičnim polazištem Hobbesove političke filozofije. Drugim riječima, da bi formula *homo homini lupus* mogla vrijediti kao samorazumljiv princip problematične ljudske prirode unutar diskursa Hobbesove antropologije potrebno je da počiva na nehipotetskom poznavanju naravi kao konstitutivne biti čovjeka, a ne na hipotetskoj konstrukciji koja polazi od pozicije pojedinačnog pretpostavljanja jednog vida ljudske prirode općoj težnji svih ljudi. U suprotnom, formula *homo lupus* označava tek antropološki pojam čiji je sadržaj markiran negativnom vidom ljudske prirode i kulturno-povijesni simbol čovjeka kao ne-bića ili antičovjeka kojim se određuje jedna devijantna društvena uloga deducirana iz mehanicističko-individualističke i okultno-ezoterijske terminologije duha novovjekovlja.

Iako Hobbes nikada nije eksplicitno odredio prirodnog čovjeka kao *čovjeka-vuka,* pojam *homo lupus* je ipak postao glavni historijski i antropološki pojam koji ne samo da predstavlja polazišnu osnovu Hobbesove političke teorije, nego se njime denotira izvorna ljudska priroda. Pomnijim proučavanjem fenomenoloških karateristika prirodnog čovjeka došlo se do zaključka da čovjek prirodnog stanja nije životinja – *homo lupus* – nego da njegov psihološki profil upućuje na melankolični temperament zbog čega se on ponaša bestijalno, zvjerski, poput životinje. Prema tome, pogrešna je pretpostavka da je Hobbesov prirodni čovjek puko nagonsko, nerazumno biće čiju je animalnu prirodu potrebno „humanizirati“ jer to biće cijelo vrijeme ima vlastitosti koje ga čine moralnim subjektom i ljudskom partikularnom individuom. Pokazalo se, naime, da je Hobbes čovjeka prirodnog stanja spustio čak ispod razine animalnosti, zbog čega je prirodni čovjek u priodnom stanju zapravo postao granično, neprirodno biće – zvijer – koje se ponaša gore od bilo koje životinje. Iz toga proizlazi da shvaćanje Hobbesovog antropološkog polazišta *homo homini lupus* kao ontološkog utemeljenja ljudske naravi pokazuje određene suprotnosti u tradicionalnom tumačenju epistemološkog statusa te formule.

U novovjekovlju se pomno razmatrao status čovjekove prirode i Descartesovom tezom o životinjama kao strojevima, zavladalo je mišljenje da su životinje bezdušni „automati“ jer nemaju razumnu dušu koja bi im omogućavala moć govora, dok je čovjek svoje utemeljenje pronašao u samosvijesti čime se potpuno odvojio od životinja. Time dolazi do apsolutnog razgraničenja između razumskog ljudskog statusa i nerazumskog životinjskog statusa. Temelj diskusije o razlici između ljudi i životinja bilo je upravo pitanje razuma. Od Aristotela do sredine sedamnaestog stoljeća vrijedilo je pravilo da je upravo razumska duša razlikovni

princip pomoću kojega se radi granica između ljudi i životinja, pa se stoga smatralo da razumski dio duše pripada samo čovjeku, dok je požudni (nagonski) dio pripadao životinjama, ali također i čovjeku. Međutim, upravo je tijekom novovjekovlja posebno naglašeno da ljudi imaju i zvjersku stranu koja ih neposredno povezuje sa životinjama. Ljudi, prema tome, imaju „nižu prirodu“ simbolički izraženu u liku zvijeri koja se kroz sablazan ludila pokazuje kao najniža točka čovjekovog „pada“ i predstavlja najočitiji znak njegove krivnje. Stoga se Hobbesova politička antropologija treba iščitavati kroz prizmu ikonogafije bestijalnosti u prikazu ljudske prirode, pri čemu je od ključnog značenja pojam transformacije, odnosno duhovne preobrazbe slike svijeta, čiji je impuls na političkom planu Hobbes prikazao kroz simboličnu antropometamorfozu prirodnog čovjeka kao *čovjeka-vuka* u lik političkog subjekta – građanina.

Budući da je, dakle, pojam ljudske prirode kao principa razdora u Hobbesovoj političkoj antropologiji prejudiciran i suodređen epohalnom društvenom konstelacijom koja se s jedne strane ogleda u gubitku kontinuiteta skolastičkog metafizičkog oslonca i težnji da se čovjek ponovno poveže sa svojim središtem, a s druge strane u rastućim partikularnim pretenzijama vlasničko-tržišnog društva i protestantskog nonkonformizma koji su, prema isticanju Hobbesa, bili glavni uzročnici engleskog građanskog rata, ova disertacija je imala cilj napraviti rekonstrukciju klasičnog antropološkog polazišta Hobbesove znanosti o politici te kroz reflekse melankolije i ludila ponuditi nova rješenja u pogledu tematiziranja slike prirodnog čovjeka kao *čovjeka-vuka*. Ludilo i melankolija kao posebna duševna stanja imaju uporište u ljudskoj prirodi pa se stoga melankolični osjećaj tjeskobe i straha te mahnite provale ludila moraju promatrati u kontekstu sveukupnosti Hobbesove političke filozofije koja je upravo paradigmatski utemeljena na strahu kao svojoj dominantnoj karakteristici. S druge strane, melankolija sa svojim licima i senzacijama iznimno utječe na ljudski duh i na taj način omogućuje razotkrivanje novih segmenata u interpretaciji epistemološkog statusa Hobbesovog *homo lupusa*, koji osim ontološkog značenja ima transcendentalni potencijal za nadilaženje klasičnih principa Hobbesove antropologije.

Stoga smo melankoliiju i ludilo postavili kao referentne okvire za istraživanje antropoloških i etičkih dimenzija pojma *homo lupus* u Hobbesoj političkoj filozofiji budući da melankolija ukazuje na nemoć u nadomještanju izgubljenog umnog društvenog bitka nastalog kao posljedica novovjekovnog zaokreta u čovjekovu subjektivnost. Iako se melankolija i ludilo mogu promatrati sa medicinskog, društveno-političkog i filozofskog stajališta, u ovom tematiziranju nismo govorili o ludilu u njegovom najužem, medicinskom području u smislu duševne bolesti, nego smo raspravljali o tzv. metodičkom obliku ludila. To je prvenstveno

shvaćanje ludila kao stanja slobode, odnosno metode kojom se razbijaju ustaljeni metafizički, moralni i kulturni obrasci unutar ljudskog bića, ali i unutar političke zajednice. Ludilo i melankolija su stoga metaforičke bolesti – to treba imati u vidu kad govorimo o navedenim fenomenima u kontekstu Hobbesove političke teorije.

U nastojanju da odgovorimo na pitanje u kojoj su mjeri ovisnost melankolije i ludila o ljudskoj dispoziciji došli do izražaja u Hobbesovoj antropologiji te kolike su mogućnosti oblikovanja slike *homo lupusa* posredstvom tih fenomena, ludilo smo proveli kroz filozofski žargon Hobbesovog prikaza prirodnog stanja. Prirodno stanje nije ništa drugo nego prikaz ludila koje prkosi svijetu i izobličuje čovjeka, no ono je ujedno i cijena slobode zbog kojega se vodi perpetuirajući rat. U Hobbesovim očima, novovjekovna je epoha bila vrijeme kaosa i apokalipse koje je trebalo izroditi novog čovjeka. Umjesto da ga obesmrti, Hobbes ga je vratio u divljaštvo. Prirodni je čovjek prema tome samo životinjski simbol tog bezumlja. Animalnost ludila koje bijesni u prirodnom čovjeku podsjeća ga na zastrašujuću istinu o njemu samom i ono postaje ogledalo koje odražava njegov zvjerski *alter ego*. No, ono je ujedno težnja da se čovjek definira i suobliči ne toliko s istinom o svijetu, nego s istinom o samome sebi. Stoga kritička rekonstrukcija temeljnih kategorija Hobbesove antropologije, u biti skeptične teorije o čovjeku, otkriva odgovor na fundamentalno pitanje - što je to što nas određuje kao ljudska bića u političkoj zajednici?

Svaki filozofski redukcionizam koji čovjeka isključivo određuje kao duhovno, tjelesno, prirodno nagonsko biće ili kao biće jezika, nosi u sebi jednu specifičnu vrstu imperijalizma i sljepila za njegovu otvorenost prema iskustvu povijesti i prirodi. Potrebno se stoga još jednom osvrnuti na Plessnerovu tezu da je čovjekov duh zapravo samo njegova ekscentrična poziciona forma, a ekscentričnost znači onu za čovjeka karakterističnu formu njegove frontalne postavljenosti prema svijetu, što dovodi do paradoksa čovjekove životne situacije – da on kao subjekt stoji naspram sebe i svijeta i da se istovremeno, u njemu izmiče toj suprotnosti. U svijetu i protiv svijeta, u sebi i protiv sebe – ni jedno od tih suprotnih određenja ne preteže jedno nad drugim, nego ostaje jaz, praznina, *hijatus* između Ovdje i Tamo. Upravo se u tom hijatusu koji predstavlja granicu između ljudske i životinjske sfere postojanja nalazi put za oblikovanje čovjekove prirode, stoga se Hobbesovo shvaćanje ljudske naravi ne treba tumačiti samo na obzoru krutih mehanicističko-nagonskih sila već u okviru mogućnosti metafizičkog nadilaženja naše biološke osnove posredstvom obrazovanja i jezika.

Na osnovi ovako shvaćene hermeneutike ljudske prirode i političke antropologije postavlja se pitanje o uvjetima mogućnosti ostvarenja ljudske ekscentričnosti unutar horizonta društveno-političkog iskustva. Hobbes je svojim poimanjem prirodnog stanja kao stanja

opećg ludila pokazao da element zla i nereda koji dominiraju prirodnom pretpolitičnog bića nisu kazna za njegovu izvornu grešnost ni svršetak stvarnog društvenog bitka, nego samo mana i nedostatak koji upućuju na nedovršenost ljudske naravi. Problem je u tome što Hobbes nikada eksplicitno nije spomenuo na koji dio tumačenja se odnosi njegovo poimanje prirodnoga stanja. Je li riječ o alegoriji i opisu stanja čovjekove prirode nakog izgona iz raja ili je posrijedi nešto drugo? Postoji bezbroj mogućih objašnjenja. Prema tome, problematika prirodnog stanja može se razumjeti na tri načina: prvo, prirodno stanje se može shvaćati kao prvotno stanje ljudskog roda koje je nekada postojalo u povijesti i prethodilo je društvenom uređenju; drugo, kao filozofsku konstrukciju koja je Hobbesu omogućila da iz njezine arhitektonike deducira posljedicu u obliku tiranske političke osobe koja će sankcionirati problematično ljudsko ponašanje; treće, može se tumačiti kao trajno stanje društvene nestabilnosti i nereda u koje čovjek uvijek može upasti ukoliko se ne podloži suverenu.

Upravo je svrha pisanja ovog rada bila ukazati na važnost konteksta kad se govori o prirodnom stanju i ljudskoj naravi u Hobbesovoj političkoj doktrini. Kompletan Hobbesov antropološko-politički projekt je zapravo manifestacija njegove težnje da se čovjekov fragmentirani bitak, koji je simbolikom bezumlja prirodnog stanja prikazan kao nejasna mogućnost i negativna sloboda koja umjesto da uzvisuje, degradira čovjeka na status otprirođene kreature, poveže u potpunu cjelinu, odnosno političko kolektivno tijelo prvenstveno s ciljem obuzdavanja problematične ljudske prirode. Prema tome, Hobbesovo konstruiranje apsolutne vlasti kao suverene vlasti nema pedagoški karakter, budući da su pod „smrtnim Bogom“ Levijatanom pojedinci, koji su se društvenim ugovorom obvezali na priznavanje suverenovih riječi i djela kao svojih vlastitih izgubili pravo na otpor, nego se tek implicitno pretpostavlja komaparacija ontološkog sa političkim preokretom. Međutim, na tako postavljenoj politološkoj osi, do prave transformacije čovjekovog duha ne može doći jer je za tako nešto potreban bolji način od stvaranja umjetnog bića koje bi vrsti trebalo poslužiti kao sredstvo za samooslobađanje i beskonačni opstanak u slobodi. Utoliko se Hobbesov prirodni čovjek može promatrati kao *homo melancholicus* koji nije ništa drugo nego apologija samotnjaštva i paradigma apolitične individualnosti koja se nalazi u trajnoj nemogućnosti da postane istinski politički subjekt i *zoon politikon*. Kako je u Hobbesovoj teoriji glavni akter jedino suveren čijem se zahtjevu za neograničenim raspolaganjem moći moraju podrediti svi podanici, iz toga slijedi da upravo *homo melancholicus* predstavlja takav model ljudskog ponašanja koji je razapet između emancipacijske logike čovjekove slobode i jednakosti prirodnog stanja s jedne strane, i institucionalne represije političke zajednice s druge strane.

No, to još uvijek ne znači da Hobbesov misaoni eksperiment nije u potpunosti uspio jer se u toj dihotomiji novovjekovnog čovjeka krije ključ za njegovo izbavljenje iz pakla prirodnog stanja. Da je Hobbes kojim slučajem ponudio rješenje za spašavanje čovjeka prirodnog stanja od samoga sebe, a ne od drugih, onda bi formula *homo lupus* mogla vrijediti kao paradigma za izvornu ljudsku narav i predstavljala bi polazišnu pretpostavku njegove političke teorije. Međutim, u interpretaciji kakvu zatječemo kod Hobbesa možemo jedino utvrditi da je slika prirodnog čovjeka kao *homo lupusa* nastala na raspuklini između metafizičkog i fizičkog te da je ona u većoj mjeri derivat okultnih i ezoteričnih utjecaja kojima je bio zahvaćen duh novovjekovlja, negoli što je simbol prave ljudske prirode.

S druge strane, melankolija i ludilo otvaraju pristup za razumijevanje labilnosti i krhkosti ljudskog statusa odakle se izvlače čovjekove najveće mogućnosti, ali zbog kojih on može dosegnuti i najniže oblike čovječnosti. Animalnost koja erumpira u ludilu lišava čovjeka svega što je u njemu čovječno, ali ne zato da bi ga poništila, nego da bi mu ukazala na njegovu ontološku neusklađenost s jednom etikom koja je karakteristična za inkluzivnost i zatvaranje u subjektivnost. Naime, Hobbes je svoju znanost o politici gradio na temeljima radikalnog individualizma i njegov je osnovni problem bio kako premostiti jaz između interesa partikularnih individua i države kao kolektivnog tijela koja nameće zahtjev za političkim jedinstvom. Prema tome, veza između ljudske prirode i Hobbesove teorije države treba se tražiti na horizontu bezumlja konfliktnih strasti prirodnog stanja, ali i u okvirima političkog bestijarija iz kojeg se najbolje mogu iščitati etičke i političke implikacije melankolije i njezine važnosti za dešifriranje animalnog elementa u čovjeku. Na taj način ćemo dobiti objašnjenje kako se gradila mitologija oko Thomasa Hobbesa i kako je lik *čovjeka-vuka* postao epohalan pojam koji je svojom negativnom antropomorfnom simbolikom postao trajna arhetipska slika zle ljudske prirode i zadobio snažnu moralnu konotaciju.

U čemu se dakle ogleda značaj melankolije i ludila za Hobbesovu političku znanost? Odgovor na to pitanje mogao bi se formulirati na sljedeći način: Hobbes je destabilizirao tradicionalno-feudalni društveni bitak pomoću melankoličnog impulsa transformirajući ga u politički koncept građanske države. Melankolija i ludilo, osim što ukazuju na fundamentalni rascjep u duševnom svijetu, oni također markiraju neku vrstu gubitka, bilo u težnji da se eliminira čista forma (ono što je Hobbes svojom mehanicističko-materijalističkom metodom oduzeo svijetu i čovjeku lišavajući ih njihove supstancijalne biti) ili u gubitku ljudskog statusa skliznućem u animalno. U novovjekovlju dolazi do diskontinuiteta povijesti društvenosti. Taj diskontinuitet, prema Hobbesu, redefinira i sam pojam ljudskosti, a time i pojam društvenosti. Melankolija upućuje na ontološku usamljenost, a u biti samotan čovjek još nije ljudsko biće.

Antička ga je mudrost držala bilo bogom, bilo zvijeri. Stoga je bestijalnost na koju se upućuje u ovom radu pojam koji označava čovjekovu ne-ljudskost. Baš kao što su se rana grčka filozofija i kozmologija grozile ništavila, užas od vakuuma koji je u novovjekovlju nastao raspadom kršćanske slike svijeta, pri čemu je metafizika poput gravitacijskog polja crne rupe usisala svu legitimnost života i svijeta, duhovni prostor ostao je ispunjen okultnim i mističnim tradicijama, budući da one zasjenjuju ortodoksiju i jako utječu na nju.

Prisutnost melankolije vidljiva je u konceptu animalnosti ludila prirodnog stanja u koje čovjeka dovodi stalna i neutaživa želja za zgrtanjem moći, svodeći ga pritom na neprirodno, bestijalno biće – zoo-figuru *homo lupus* – koji, oslobođen religioznih i moralnih okova te vođen strastima i načelom za samoodržanje živi u stalnom strahu za goli život. Međutim, paradokasalno melankolija ima snagu da pomiruje antinomije koje se nalaze na zavađenim krajevima Hobbesovog političkog spektra, stoga svojom emancipacijskom ulogom obnavlja želju za prirodnom slobodom koju je u čovjeka usadila priroda sama, a koja se izgubila pod državnom vlašću.

Utjecaj melankolije uočava se također i u vizualnom prikazu „smrtnog Boga“ Levijatana na naslovnim koricama istoimenog djela. Levijatan je simbol demonskog s kojim se čovjek mora suočiti da bi postigao ravnotežu i da njegov unutarnju kozmos više ne bi bio rascijepljen nadvoje. Nadalje, već je i sam naslov djela enigmatičan i ukazuje na dvojako značenje. Tako Levijatan može značiti demonstraciju Božje svemoći, no u isto vrijeme može označavati ljudsku tiraniju. Prema tome, u okviru Hobbesove teorije političkog predstavništva melankolički obojena slika Levijatana s naslovnice istoimenog djela predstavlja fiziognomijsku nakazu suverena u kome dolazi do izražaja njegova političko-pravna podvojenost.

Na koncu, melankolija je zaslužna za to da se slika Hobbesovog prirodnog čovjeka ukorijenila u simbolici vučjeg lika, a ne neke druge životinje iz razloga što je u kulturi novovjekovlja bilo raširenо vjerovanje u postojanje fantastičnih bića, poput primjerice vukodlaka, koji su potom kulturnom transmisijom preneseni u kolektivnu svijest da bi u obliku alegorijskih slika i zoomorfnih figura nastavili živjeti kao toponimi za kodiranje dobra i zla u ljudima.

BIBLIOGRAFIJA

1. PRIMARNA LITERATURA

A) IZVORNA DJELA THOMASA HOBBESA

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. I., Adamant Media Corporation, Boston, 2005.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. II., Adamant Media Corporation, Boston, 2005.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. III., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IV., Adamant Media Corporation, Boston, 2005.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. V., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VI., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2008.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VII., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VIII., Adamant Media Corporation, Boston, 2006.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IX., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. X., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. XI., Kessiniger Publishing, Whitefish, 2007.

B) OSTALA PRIMARNA LITERATURA: KRITIČKA IZDANJA I PRIJEVODI

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (ed. C. B. Macpherson), Penguin Books, London, 1968.

Hobbes, Thomas, *Leviathan: parts one and two*, The Bobbs Merrill Company, Indianapolis (NY), 1958.

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, (reprint izdanje), Dodo Press, 2009.

Hobbes, Thomas, *Human Nature and De Corpore Politico* (uključujući prijevode I., VI. i XXV., poglavlja iz *De Corpore*), Oxford University Press, Oxford/New York, 1999.

Hobbes, Thomas, *Man and Citizen* (*De Homine* and *De Cive*), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1991.

Hobbes, Thomas, *Levijatan: ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Hobbes, Thomas, *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske,* (ur. Mihailo Đurić), Kultura, Beograd, 1961.

2. SEKUNDARNA LITERATURA

A) KNJIGE

Arendt, Hannah, *O zlu*, Naklada Breza, Zagreb, 2006.

Arendt, Hannah, *Vita activa*, Biblioteka „August Cesarec“, Zagreb, 1991.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1987.

Aristotel, *Politika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Aristotelis opera: accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus / ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Ed. 2 quam curavit Olof Gigon, Berolini: W. de Gruyter, Volumen alterum, Berlin, 1960.

Ball, Philip, *Kritična masa: kako jedno vodi drugome*, Algoritam, Zagreb, 2007.

Banić-Pajnić, Erna, *Filozofija renesanse*, (Hrestomatija filozofije vol. 3.), Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Banić-Pajnić, Erna – Girardi Karšulin, Mihaela – Josipović, Marko, *Magnum miraculum – homo (Veliko čudo – čovjek),* Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1995.

Banić-Pajnić, Erna, *Smisao i značenje Hermesove objave*, Globus [etc.], Zagreb, 1989.

Barzun, Jacques, *Od osvita do dekadencije: 500 godina zapadne kulture*, Masmedia, Zagreb, 2003.

Bunta, Aleš, *Magnetizam gluposti*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2012.

Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy. What it is with all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostics and Several Cures of it* (ed. Holbrook Jackson, William H. Gass), The New York Review of Books, New York, 2001.

The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan (ed. Patricia Springborg), Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

The Cambridge Companion to Hobbes (ed. Tom Sorell), Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

The Cambridge Dictionary of Philosophy (second edition), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain, *Rječnik simbola*, 2. proširenо izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.

Clastres, Pierre, *Društvo protiv države*, Disput, Zagreb, 2010.

Collier, Carol, *Recovering the Body*, The Universitiy of Ottawa Press, Ottawa, 2013.

A Companion to Contemporary Political Philosophy (ed. Robert E.Goodin, Philip Pettit), Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Copleston, Frederick, *Istorija filozofije, Vol. IV*., BIGZ, Beograd, 1995.

Crowcroft, Andrew, *Razumijevanje ludila*, Naprijed, Zagreb, 1980.

Cvijanović, Hrvoje, *Politička vizija Thomasa Hobbesa*, Politička kultura, Zagreb, 2013.

Derrida, Jacques, *Ovnovi*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2014.

Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1993.

Descartes, Rene, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.

Devereux, Georges, *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*, Naprijed, Zagreb, 1992.

Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, Hena com, Zagreb, 2004.

Erasmus Desiderius, *Pohvala ludosti*, Beograd, 1990.

Evolucija društvenosti (ur. Josip Hrgović, Darko Polšek), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Farrell, Walter, *A Companion to the Summa, Vol II.: The Persuit of Happiness*, Sheed & Ward, New York, 1945.

Foucault, Michel, *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980.

Foucault, Michel, *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971.

Foucault, Michel, *Vladanje sobom i drugima: predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 2010.

Freud, Sigmund, *Odabrana djela Sigmunda Freuda – Iz kulture i umetnosti*, knj. 5., Matica srpska, Novi Sad, 1969.

Fudge, Erica, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2006.

Fudge, Erica, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2002.

Gauthier, David, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes,* Clarendon Press, Oxford, 1969.

Gerhardt, Volker, *Samoodređenje: princip individualnosti*, Demetra, Zagreb, 2003.

Hall, James, *Rječnik tema i simbola u umjetnosti*, August Cesarec, Zagreb, 1991.

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

Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity (ed. Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Horney, Karen, *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis*, W. W. Norton & Company. Inc., New York, 1966.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

James, William, *Raznolikosti religioznog iskustva: studija o ljudskoj prirodi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2017.

Jenkins, Simon, *A Short History of England*, Profile Books, London, 2011.

Jung, Carl Gustav, *Čovjek i njegovi simboli*, Mladost, Zagreb, 1973.

Klibansky, Raymond – Panofsky, Erwin - Saxl, Fritz, *Saturn i melankolija: studije iz povijesti filozofije prirode, religije i umjetnosti*, Zadruga Eneagram, Zagreb, 2009.

Koković, Dragan, *Društvo, nasilje i sport*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2010.

Knežić, Ivana, *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa*, web knjižara, Split, 2015.

Koprek, Ivan, *Budi kao Bog – postani čovjek*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2011.

Kristeva, Julia, *Crno sunce: Depresija i melankolija*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2014.

Kulić, Slavko, *Strategija naslja kao stretegija razvoja*, Naprijed, Zagreb, 1996.

Kulturna animalistika (ur. Nenad Cambi, Nikola Visković), Književni krug, Split, 1998.

Kulturni bestijarij (ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007.

Levi, Primo, *Zar je to čovjek?*, Znanje, Zagreb, 1993.

Lévi-Strauss, Claude, *Totemizam danas*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1990.

Leviathan After 350 Years (ed. Tom Sorell, Luc Foisneau), Clarendon Press, Oxford, 2004.

Lorenz, Konrad, *Takozvano zlo: prirodoslovni korijeni agresivnosti*, Algoritam, Zagreb, 2004.

Lütz, Manfred, *Ludilo: liječimo pogrešne – pravi problem su normalni ljudi*, Znanje, Zagreb, 2011.

Ljudska prava, čovjekovo dostojanstvo: filozofsko-teološka promišljanja (ur. Ivan Koprek), Filozofsko – teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1999.

Machperson, Crawford Brough, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb, 1981.

Martinich, Aloysius Patrick, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Mintz, Samuel, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

Modern Political Theory from Hobbes to Marx: Key Debates, Routledge, London/New York, 1993.

Murphy, Roland E., *The Book of Job*, Paulist Press, New York, 1999.

Neuendorff, Harmut, *Pojam interesa: studija o teorijama društva Hobbesa, Smitha i Marxa,* Politička misao, Zagreb, 1991.

New Catholic Encyclopedia, McGraw-Hill Book Company, New York (et. al), 1967-1974.

Newey, Glen, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Routledge, London/New York, 2008.

Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianopolis, 2000.

Pažanin, Ante, *Moderna filozofija i politika*, Informator, Zagreb, 1986.

Pettit, Philip, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova stvarnost, Zagreb, 1998.

Pinker, Steven, *Prazna ploča: moderno poricanje ljudske prirode*, Algoritam, Zagreb, 2007.

Plant, Raymond, *Suvremena politička misao*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.

Platon, *Država,* Naklada Jurčić, Zagreb, 2004.

Platon, *Fedar,* Naklada Jurčić, Zagreb, 1997. [Pretisak izd.: Platinov Phaidros, Zagreb, naklada MH, 1894.]

Plessner, Helmuth, *Stupnjevi organskog i čovjek*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1981.

Povijest političke filozofije (ur. Leo Strauss, Joseph Cropsey), Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2006.

Renaissance Beasts: of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures (ed. Erica Fudge), University of Illinois Press, Urbana, 2004.

Ribarević, Luka, *Hobbesov moment: rađanje države*, Disput, Zagreb, 2016.

Roth, P. Mitchel, *Oko za oko: globalna povijest zločina i kazne*, TIM press, Zagreb, 2016.

Sadžakov, Slobodan, *Egoizam*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2013.

Safranski, Rüdiger, *Koliko istine čovjek treba?*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2010.

Schmitt, Carl, *Pojam politike i ostale rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb, 1943.

Schopenhauer, Arthur, *Svet kao volja i predstava, vol. II.*, Matica srpska, Novi Sad, 1986.

Seneca, Lucius Annaeus, *O kratkoći života; Odabrana pisma Luciliju*, Nova Akropola, Zagreb, 2007.

Shakespeare, William, *Macbeth*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969.

Shakespeare's Sonnets (ed. Stephen Booth), Yale University Press, New Haven and London, 1978.

Skinner, Quentin – Zarka, Yves Charles, *Hobbes: The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2001.

Skinner, Quentin, *Visions of politics – Vol. III.: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago/ London, 1963.

Strauss, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1971.

Strauss, Leo, *Grad i čovjek*, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 2004.

Stres, Antun, *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

Svendsen, Lars Fr. H., *Strah*, TIM press, Zagreb, 2010.

Szasz, Thomas T., *Ideologija i ludilo: članci o psihijatrijskoj dehumanizaciji čovjeka*, Naprijed, Zagreb, 1980.

Šestak, Ivan, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2011.

Švob, Tvrtko, *Izvori individualnosti*, Izvori, Zagreb, 2001.

Tadić, Ivan, *Antički i suvremeni pogledi na čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 2009.

Taylor, Charles, *Izvori sebstva*: *Razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.

Taylor, Charles, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009.

Thomas Hobbes in His Time (ed. Ralph Ross, Herbert W. Schneider, Theodore Waldman), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1974.

Thornton, Helen, *State of Nature or Eden?*, The University of Rochester Press, New York, 2005.

Van Dülmen, Richard, *Otkriće individuuma 1500.-1800.*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.

Visković, Nikola, *Kulturna zoologija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.

Visković, Nikola, *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*, Književni krug, Split, 1996.

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

Wilson, Edward Osborne, *O ljudskoj prirodi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2007.

Wilson, Eric G, *Protiv sreće: u pohvalu melankoliji*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008.

Yates, Frances Amelia., *Okultna filozofija u elizabetinskom dobu*, Vuković & Runjić, Zagreb, 2013.

Yates, Frances Amelia, *Umijeće pamćenja*, Naklada Jesenki i Turk, Zagreb, 2011.

B) ČLANCI

Banić-Pajnić, Erna, „Astrologijska medicina u djelima renesansnih filozofa M. Ficina i G. Grisogona“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 69-70 (2009), str. 11-35.

Bezić, Živan, „Problem zla i zloće“, *Crkva u svijetu* 41 (2006), br. 4; str. 467-484.

Cvijanović, Hrvoje, „*Modus vivendi*: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu“, *Politička misao* 43 (2006), br. 3; str. 39-56.

Cvijanović, Hrvoje, „Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sadea“, *Politička misao* 44 (2007), br. 1; str. 31-51.

Daniélou, Jean, „Opstoji li jedna ljudska narav“, *Bogoslovska* smotra 40 (1970), br. 4; str. 301-307.

Hidalgo-Serna, Emilio, „Racionalna opsjena Don Quijotea i ingeniozno djelovanje“, *Filozofska istraživanja* 18 (1998), 1 (68); str. 179-192.

Jolić, Tvrtko, „Politički realizam i anarhija u međunarodnim odnosima“, *Prolegomena* 10 (2011), br. 1; str. 113-130.

Lalović, Dragutin, „U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 3-27.

Lalović, Dragutin, „Što da se radi s Levijatanom?“, *Politička misao* 46 (2009), br. 2; str. 47-68.

Matan, Ana, „Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa“, *Politička misao* 41 (2004), br. 4; str. 42-58.

Mimica, Zoran, „Kavkino hobsističko prirodno stanje i zadovoljavajuća država“, *Politička misao* 32 (1995), br. 2; str. 188-198.

Mladić, Damir, „Klasična realistička teorija međunarodnih odnosa i etika“, *Obnovljeni život* 66 (2011), br. 2; str. 173-186.

Ottman, Henning, „Dostojanstvo čovjeka: pitanja o neupitno priznatome pojmu“, *Politička misao* 34 (1997), br. 4; str. 31-44.

Pavlović, Vukašin, „Značenje Hobbesova *Levijatana* za političku sociobiologiju. Hobbes kao univerzalni mislilac moderne politike“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 59-78.

Perić, Zdravko, „Hobbesova *philosophia prima*“, *Filozofska istraživanja* 31 (2011), 121; str. 129-145.

Podunavac, Milan, „Politički poredak: tradicija Thomasa Hobbesa u europskom eksperimentu“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 39-58.

Polić, Milan, „Kultura kao sudbina“, *Filozofska istraživanja* 28 (2008), 109; str. 3-11.

Posavec, Zvonko, „Hobbes – Kant“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; str. 29-38.

Ribarević, Luka, „Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom“, *Politička misao* 49 (2012), br. 1; str. 90-101.

Ribarević, Luka, „Polazište Hobbesove znanosti o politici“, *Anali hrvatskog politološkog društva* 5 (2009), br. 1; str. 461-481.

Ribarević, Luka, „Hobbesova teorija autorizacije I., II.“, *Politička misao* 46 (2009), br. 1; str. 28-48., br. 2; str. 115-139.

Ribarević, Luka, „Prirodni zakoni u sjeni prirodnog prava: dvije linije argumentacije u *Levijatanu*“, *Politička misao* 43 (2006), br. 1; 79-93.

Sadžakov, Slobodan, „Hobbes i problem egoizma“, *Filozofska istraživanja* 32 (2012), 125; str. 63-77.

Skuhala Karasman, Ivana, „Petrićevo i Ficinovo razumijevanje utjecaja neba na zemaljsko“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 67-68 (2008); str. 69-79.

Steiner, George, „O čovjeku i zvijeri“, *Mogućnosti* 1-3 (2010); str. 87-100.

Strauss, Leo, „Nova i stara politička znanost“, *Politička misao* 49 (2012), br. 2; str. 207-228.

Sunajko, Goran, „Opasnost od normalnih: politizacija ludila u Foucaultovu i Lützovu diskursu“, *Filozofska istraživanja* 36 (2016), 143; str. 451-472.

Tuschling, Burkhard, „*Levijatan* Carla Schmitta i Thomasa Hobbesa“, *Politička misao* 26 (1989), br. 1; str. 88-99.

Vereš, Tomo, „Napomene uz pojmove 'naravi' i 'prirode' u povijesti filozofije“, *Obnovljeni život* 46 (1991), br. 5; str. 415-431.

Visković, Nikola, „Političke životinje“, *Politička misao* 32 (1995), br. 3; str. 141-157.

Wittkower Margot i Rudolf, „Genije, ludilo i melankolija“, *Treći program hrvatskoga radija* (1994), br. 44; str. 23-97.

C) DOKTORSKE DISERTACIJE

Cvijanović, Hrvoje, *Konfliktne strasti: političko-transcendentni aspekti Hobbsovskoga prirodnog stanja*, Zagreb, 2012.

Knežić, Ivana, *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa*, Zagreb, 2011.

Perić, Zdravko, *Ontološko-epistemološka konstrukcija moći u djelu Thomasa Hobbesa,* Zagreb, 2011.

Ribarević, Luka, *Hobbesova teorija autorizacije*, Zagreb, 2011.

Sunajko, Goran, *Transformacija metafizičkoga shvaćanja Boga u modernoj filozofiji politike: analiza na primjeru Hobbesove, Rousseauove i Schmittove političke teorije suverenosti*, Zagreb, 2013.

ŽIVOTOPIS

Kristina Polegubić rođena je 26. listopada 1977. godine u Zagrebu. Nakon završene osnovne klasične škole, upisuje klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Tradiciju njegovanja društvenih i humanističkih vrijednosti u obrazovanju nastavlja 1996. godine kada upisuje Pravni fakultet u Zagrebu. Studirajući na Pravnom fakultetu posebno se istaknula u predmetima kao što su rimsko pravo, teorija prava i države, ekonomska politika te ostalim pravnim disciplinama koje su joj omogućile razumijevanje istančanosti pravnog izričaja i otvorile joj vrata za znanstvenu i osobnu intelektualnu-duhovnu nadogradnju u vidu studija filozofije. 2001. godine upisuje Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu (danas Fakultet filozofije i religijskih znanosti - FFRZ) na kojem studira filozofiju i religijske znanosti. Studij završava s odličnim uspjehom, afirmirajući se na područjima poput političke filozofije, antropologije, novovjekovne filozofije, psihologije te posebno etike. Stručno usvršavanje nastavlja 2008. godine kada na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti upisuje poslijediplomski doktorski studij – smjer filozofska antropologija sa područjem specijalizacije iz pravno-političke filozofije.

Od travnja 2003. godine zaposlena je u znanstvenoj knjižnici „Juraj Habdelić“ afiliranoj FFRZ-u. Njezino područje rada obuhvaća svakodnevni rad sa studentima, asistiranje profesorima pri izboru ispitne literature, korespondencija između studenata i profesora kod pisanja seminarskih, diplomskih i doktorskih radova. Glavne funkcije koje obavlja tiču se organizacije poslova unutar Knjižnice, potom su tu poslovi vezani uz cirkulaciju i izdavanje knjiga te obnaša ulogu stručnog suradnika za razvoj mobilnosti nastavnika i studenata. Unutar okvira samog Fakulteta od 2011. godine djeluje kao pozvani nastavnik na predmetima *Povijest filozofije novoga vijeka*, *Socijalna etika*, *Povijest političke filozofije* te kolegija *Filozofija kulture*. Sudjeluje na brojnim simpozijima koje organizira Centar za poslovnu etiku, bilo u ulozi moderatora ili u ulozi predavača. 2014. godine postaje stručni bibliotekarski suradnik za Zagrebačku školu ekonomije i managementa pri čemu je glavni fokus stavljen na podučavanje metodologije pisanja znanstvenih i stručnih radova.

Kristina Polegubić je izrazito vedra, komunikativna i ambiciozna osoba koja neprestano ulaže u sebe i usavršava svoj „filozofski habitus“. U poslu je dinamična i organizirana i uvijek nastoji svoja radna zaduženja obavljati profesionalno i na vrijeme. Isto tako, senzibilizirana je za mlade ljude i dobro se s njima slaže, što najbolje pokazuje njezin

svakodnevni rad sa studentima. Odlično govori engleski i talijanski jezik, a od klasičnih jezika pozanje latinski, starogrčki i hebrejski jezik.

Od izdanih radova izdvajamo članke u zbornicima radova: „Cinička etika: vrline i/ili mane“, u: V*rline i poslovna etika* (ur. Ivan Koprek), FTI, Zagreb, 2015; „Probuđeni Levijatan – egoizam i dominacija moći u suvremenoj civilizaciji“, u: *Kako preživjeti krizu? Uloga i mjesto poslovne etike u vrijeme krize* (ur. Ivan Koprek), FTI, Zagreb, 2013; recenzija zbornika *Denkformen (Oblici mišljenja)*. Povodom šezdeset godina života i rada prof. dr. sc. Dragana Jakovljevića, Nikšić – Beograd, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta Nikšić, Donat graf, 2013; recenzija zbornika *Poslovna etika i demografska politika* (ur. Ivan Koprek), FTI, Zagreb 2017.