



Kantova kritika Hobbesa: skriveni prigovor sopstvenom vladaru

Originalni naučni članak

Milijana Sladojević Maleš

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

milijana.sladojevic-males@ff.unibl.org

Rad razmatra Kantovo eksplicitno oponiranje Hobbesu izloženo u središnjem dijelu teksta *O uobičajenoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi*, iz 1793. godine. Cilj rada je da se analizom sadržaja, kao i specifičnog načina Kantovog obraćanja Hobbesu, pokuša pokazati kako se Kantova kritika Hobbesa paralelno može čitati i kao implicitna kritika apsolutizma njegovog sopstvenog vladara, Fridricha Wilhelma II, te da je to možda i prikriiveni motiv Kantovog obraćanja Hobbesu u kontekstu navedenog spisa.

Ključne riječi:

apsolutizam, neotuđiva prava, otpor, prirodni zakon, nepravdičnost

Kant's critique of Hobbes: A veiled reproach to his own ruler

Milijana Sladojević Maleš

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy, Bosnia and Herzegovina

milijana.sladojevic-males@ff.unibl.org

The paper examines Kant's explicit opposition to Hobbes as presented in the central part of the text *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice* from 1793. The aim of the paper is to analyze the content and the specific manner in which Kant addresses Hobbes, in order to demonstrate how Kant's critique of Hobbes can be read concurrently as an implicit critique of the absolutism of his own ruler, Frederick William II. The paper also explores the possibility that this might be a concealed motive behind Kant's engagement with Hobbes in the context of the aforementioned work.

Key words:

absolutism, inalienable rights, resistance, laws of nature, inequity

Uvod

U tekstu *O uobičajenoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi*,¹ objavljenom 1793. godine u časopisu *Berlinische Monatsschrift*, Kant se odlučno usprotivio sumnjičavosti kojom se obezvrjeđuje teorija, te u polemici sa tri različita mislioca pokušao pokazati kako je teorija na svakom od tri nivoa - individualnom (moral uopšte), državnom (državno pravo) i kosmopolitskom (međunarodno pravo), od odsudne važnosti za praksu. U skladu s tim, spis je odgovarajućim naslovima podijeljen na tri dijela, od kojih svaki nosi i korespondirajući podnaslov kojim se upućuje na mislioca s kojim Kant polemíše: *Uz odgovor na nekoliko prigovora gosp. Prof. Garvea, Protiv Hobbesa i Protiv Mosesa Mendelssohna*. Prvi i posljednji dio spisa, koji se odnose na Garvea i Mendelssohna, Kant je pisao na potpuno isti način, navodeći česte i ekstenzivne citate gotovo od samog početka, predstavljajući tako stavove svojih oponentata, a onda komentarišući ih pokazivao kako je, i zašto, on sam drukčijeg mišljenja.

Stvar je upadljivo drukčija kad se pogleda središnji dio spisa koji se odnosi na Hobbesa. Taj dio je najobimniji od tri i, istovremeno, jedini u kojem nema nijednog citata mislioca sa kojim Kant polemíše², pri čemu je i posredno pozivanje na Hobbesa, bilo imenom ili parafrazom, svedeno na minimum i pojavljuje se tek u zaključku. Kantov tekst započinje konstatacijom o specifičnom karakteru samosvrhovitosti društvenog ugovora kojim se uspostavlja građansko stanje, što nadalje predstavlja okosnicu oko koje Kant postavlja, razvija i definiše sve relevantne pojmove i pretpostavke svoje političke nauke, istovremeno prikazujući kako smisao i razumijevanje političke prakse direktno zavise od apriornih teorijskih principa. Sve to Kant čini u glavnom dijelu rada ovog središnjeg teksta, citirajući jednom prilikom Achenwalla i ekstenzivno komentarišući taj citat, bez ijedne riječi o Hobbesu. Hobbesovo ime se prvi put pojavljuje pri kraju zaključka, gdje Kant u jedva nekoliko rečenica šturo konstatuje da je Hobbes „suprotnog mišljenja“, pri čemu to mišljenje ilustruje parafrazom rečenice u kojoj Hobbes tvrdi kako suveren ne može prestupiti protiv podanika, iz čega slijedi da su podanicima oduzeta i sva prava protiv suverena, uključujući i slobodu javne upotrebe uma, do koje je Kantu naročito stalo. (Kant, 2000, p. 87, 88)

Činjenica da Kant u tekstu o Hobbesu direktno citira i komentariše jedino Achenwalla, te da je ovaj, poput Garvea i Mendelssohna, a za razliku od Hobbesa, i njegov savremenik, zbunjuje u pogledu Kantovog nominalnog izbora Hobbesa kao glavnog sagovornika u ovom dijelu teksta. Ako je Kant, polemišući protiv Achenwalla, mogao dokazati svoju poentu u pogledu primata teorije nad praksom u državnom pravu, pri čemu je to gotovo u cjelini i učinio, nije li bilo primjerenije, i sa prvim i trećim dijelom spisa usklađenije, da je ovaj središnji dio naslovio

¹ Radi preglednosti i izbjegavanja opterećivanja teksta, svako naredno pozivanje na ovaj spis biće kao na *Teorija i praksa*.

² Pošto je spis nominalno upravljen protiv Hobbesa, naša primjedba prvenstveno se odnosi na odsustvo Hobbesovih citata, iako Kant u ovom dijelu spisa citira Achenwalla, protiv kojeg zatim i polemíše.

Protiv Achenwalla, pri čemu se i dalje po potrebi mogao pozivati na Hobbesa? Da ne bi bilo zabune, ovim ne dovodimo u pitanje opravdanost Kantovog obraćanja Hobbesu u kontekstu apsolutizma i državnog prava uopšte, pa ni osnovanost njegove načelne kritike Hobbesa, nego samo njegovu motivaciju. U skladu s tim, tvrdićemo da je jedno od mogućih objašnjenja za ovako različit pristup Hobbesu, to što je Kantova načelna kritika Hobbesa većim dijelom motivisana prikrivenom kritikom apsolutističkih pretenzija tadašnjeg pruskog monarha, *Friedricha Wilhelma II*.

S obzirom na to da se Kantov osvrt na Hobbesa pojavljuje u onom dijelu teksta u kojem Kant detaljno obrazlaže poricanje bilo kakvog prava na pobunu i afirmiše druge korektivne mehanizme, poput prava na slobodu javne upotrebe uma (tj. slobodu pisanja), prvi dio rada biće posvećen rekonstrukciji tog konteksta. U drugom i trećem dijelu rada detaljno ćemo analizirati Hobbesove stavove o pravima, obavezama i ograničenjima suverena, kao i stavove o pravima i slobodama podanika protiv suverena, kako bismo doveli u pitanje Kantovu optužbu prema kojoj Hobbesovi podanici nemaju nikakva prava protiv suverena. Oslanjajući se na ovu analizu, i uz poseban osvrt na 7. glavu i 14. paragraf iz Hobbesovog *De Cive*³, u zaključku ćemo pokušati pokazati kako se Kantova kritika Hobbesa paralelno može čitati i kao prikrivena kritika apsolutizma njegovog sopstvenog vladara, te da je to možda i prikriveni motiv Kantovog obraćanja Hobbesu u kontekstu navedenog spisa.

Kantov "pogrešivi" suveren i sloboda javne kritike

Osporavajući pravo na pobunu naroda, Kant zapravo kreće od stava da u osnovi svakog zastupanja takvog prava, koliko god bilo pažljivo, oprezno, promišljeno i dobronamjerno izvedeno, stoji nerazumijevanje suštine društvenog ugovora, bilo kroz zamjenu principa prava principom sreće, bilo kroz pogrešno razumijevanje prvobitnog društvenog ugovora kao nečeg što bi se moralo stvarno dogoditi. (Kant, 2000, p. 85) Kant, nasuprot tome, insistira da se društveni ugovor ima razumjeti samo kao ideja čistog praktičkog uma, kao regulativni princip, te da se kao takav ne može izvoditi iz ljudske čulne prirode ili materijalnih potreba, odnosno, ne može se razumjeti kao utemeljen na principima korisnosti ili sreće, niti se njima može prosuđivati. Sreća, doduše, nije svrha društvenog ugovora ni za Hobbesa, i to iz razloga vrlo sličnih Kantovim, niti se društveni ugovor razumijeva kao nekakav stvaran čin, nego se uzima čisto hipotetički. Pa iako Kant na ovom konkretnom mjestu eksplicitno ne oponira Hobbesu, neposredno je jasno da je ovakvo razumijevanje društvenog ugovora, koji je kod Kanta samosvrhovit, potpuno protivrječno Hobbesovom, kod kojeg je društveni ugovor utemeljen upravo na ljudskoj prirodi i materijalnim potrebama, iz kojih je izvedena i njegova svrha, i to u vidu bezbjed-

³ U tekstu ćemo na ovaj Hobbesov spis referirati prema njegovom latinskom nazivu – *De Cive*, što je uobičajena praksa, ali su sva konkretna upućivanja na navode iz ovog djela data prema sljedećem prevodu: Hobs, T. (2006). O građaninu. U *Čovek i građanin*. Hedone.

nosti, kao jasno definisane koristi koju podanici imaju od stupanja u takav ugovor.

Onoliko koliko je sreća neupotrebljiva kao princip na polju zasnivanja morala, ona je kod Kanta podjednako neupotrebljiva i kao princip zasnivanja političke zajednice, između ostalog i zbog toga što dužnost osnivanja države proizilazi iz samog kategoričkog imperativa. Iz varijacije kategoričkog imperativa koji nalaže poštovanje drugog čovjeka kao svrhe (što nije ništa drugo nego poštovanje slobode kao njegovog prirođenog prava kao umnog bića) slijedi univerzalni zakon pravde koji nalaže da se postupa tako da sopstvena sloboda može da postoji zajedno sa slobodom drugih. (Guyer, 2006, p. 262-267; Čukljević, 2022, p. 335) Jedini način da se to stvarno i postigne za ona bića koja nisu samo umna, jeste da se uspostavi princip prava kao skup propisa pod kojima je ova harmonizacija slobode moguća, a čije poštovanje garantuju prisilni javni zakoni za čije izvršenje je odgovoran ili ovlašten isključivo vlastodržac. To svjesno slobodno saglašavanje o samoograničenju, tj. uzajamnom ograničenju slobode, kako bi se pravo na slobodu sviju moglo ostvariti i praktikovati, upravo je najviši zakonodavni princip koji je društveni ugovor. Društveni ugovor tako predstavlja čisti formalni princip državne pravednosti, odnosno riječ je o ideji ujedinjene opšte volje naroda koja služi kao regulativni princip ili najviši ograničavajući princip svakog konkretnog zakonodavstva. To je uslov koji svaki konkretan zakon treba da zadovolji (svaki zakon trebalo bi da bude takav da ga mora moći željeti svaki član zajednice), i to je istovremeno jedini kriterijum procjene i samjeravanja svakog konkretnog i postojećeg političkog uređenja. Ovim je Kant razjasnio smisao društvenog ugovora kao apriornog principa i istovremeno poentirao u pogledu odlučujućeg značaja teorije za političku praksu.⁴

Prvobitni društveni ugovor kao pra-zakon, tj. kao forma zakonitosti same, predstavlja uslov mogućnosti da se uopšte bude u posjedu bilo kakvog prava. Na ovakvom razumijevanju društvenog ugovora Kant zasniva i bezuslovnu zabranu svakog oblika nasilne pobune protiv suverene vlasti. U ovom kontekstu, govoriti o pravu na pobunu protiv legitimne vlasti predstavljalo bi čistu protivrječnost - univerzalizacijom maksime pobune ukinuo bi se uslov mogućnosti posjedovanja bilo kojeg prava, uključujući i pravo na pobunu. Svaka pobuna ili otpor najvišoj zakonodavnoj vlasti istovremeno razara njene temelje, odnosno razara samo gra-

⁴ Kao što je politička praksa nerazumljiva bez apriornih teorijskih principa, jednako je tako besmislena i nerazumljiva i istorija, ukoliko bi se posmatrala samo na osnovu iskustva. Otuda su kod Kanta etika (u kojoj su postavljene svrhe), politika (gdje se dio tih svrha ostvaruje) i istorija (ostvarivanje tih svrha je nezavršiv proces koji se odvija na nivou čovječanstva) čvrsto povezane. S tim u vezi je i Kantovo insistiranje na slobodi javne upotrebe uma, bez koje je čovjek spriječen da izvršava dužnost koju svaki čovjek ima kao član umnog svijeta, a to je da samostalnom upotrebom sopstvenog uma doprinosi ne samo ličnom prosvjećivanju, nego, što je još važnije, kontinuiranom prosvjećivanju čovječanstva. (Kant, 2000, p. 88; Kant, 2004, p. 263) Nasuprot ovome, Hobbesova politička koncepcija je rigidno geometrijska i izrazito aistorična, u njoj ljudska racionalnost nije podložna razvoju i napretku, nego je od početka nepromjenljivo fiksirana koordinatama mehaničko-materijalističkog univerzuma, čiji determinizam ne dozvoljava, niti trpi, bilo kakve više svrhe umnosti. U skladu s tim, cjelokupan moral temelji se na nepromjenljivim prirodnim ljudskim odlikama, prema kojima su i sačinjeni prirodni zakoni razuma.

đansko stanje koje je uslov mogućnosti bivanja u posjedu bilo kakvog prava, pa stoga predstavlja najteži i najkažnjiviji zločin koji stoji pod bezuslovnom zabranom.

Bilo kakvo polaganje prava naroda na pobunu protiv suverene vlasti, pa čak i u slučaju kad ta vlast krši prvobitni ugovor donošenjem nepravednih zakona, značilo bi da se narod kao podanik suverene vlasti istovremeno postavlja kao suveren u odnosu na onog čiji je podanik, što je protivrječno, jer je suverenitet nedjeljiv.⁵ U slučaju u kome bi postojao spor između legitimne vlasti i naroda u pogledu načina na koji će se njime vladati, jedino unutar pravnih granica prihvatljivo rješenje bilo bi obraćanje nekom višem autoritetu kao arbitru, što bi opet značilo da ni narod ni vlastodržac nisu suvereni i ta regresija se onda može odvijati beskonačno. Ukoliko, s druge strane, ne bi bilo višeg arbitarskog autoriteta koji bi taj spor riješio, onda se svako drugo rješavanje spora odvija izvan granica prava, odnosno predstavlja suspenziju pravnog i pad u prirodno stanje u kojem nikakvo pravo ne može da postoji. Pored toga, govoriti o bilo kakvoj pobuni naroda kao naroda predstavlja protivrječnost u samom sebi, jer narod postoji samo kao ujedinjen pod prisilnim zakonima, pa bi pobunom protiv zakonodavne vlasti protivrječio samom sebi imajući dva suprotna htijenja. Narod se, u slučaju pobune, nikad ne može buniti kao narod, nego samo kao rulja, jer je volja zakonodavca izražena kao zakon zapravo izraz opšte volje sjedinjene pod zakonom koja je narod.

Stvar vrlo slično stoji i kod Hobbesa, kod kojeg podanici nemaju pravo da se bune protiv suverena, ne samo iz razloga što su na njega prenijeli pravo na upravljanje i obavezali se na poslušnost, nego to usljed protivrječnosti ne mogu ni formalno učiniti kao narod. Narod postaje narodom koji može da izrazi bilo kakvu volju samo preko suverena, jer tek preko njega narod uopšte jeste narod, tj. jeste jedno i ima jednu volju, u svim drugim situacijama riječ je o mnoštvu ili rulji. (Hobs, 2006, p. 133)

S obzirom na to da i Hobbes i Kant eksplicitno isključuju mogućnost bilo kakvog prava na pobunu ili bilo kakvu nasilnu promjenu vlasti, te da su i kod jednog i kod drugog podanici dužni poštovati zakone čak i onda kad im se oni čine nepravednim⁶

⁵ To da je suverenitet nedjeljiv i nepovrediv, kod Kanta ne znači i da je vlast nedjeljiva i skoncentrisana isključivo u jednoj (prirodnoj ili vještačkoj) osobi, kao što je to slučaj kod Hobbesa. Stvar je ovdje, kako upozorava Guyer, daleko iznijansiranija, i tiče se odvajanja zakonodavne vlasti od izvršne, pri čemu je samo zakonodavna vlast suverena. U tom slučaju bezuslovna zabrana pobune naroda protiv suverene vlasti važi samo kao potpuna zabrana pobune protiv zakonodavne vlasti, preko koje se otvara prostor za legitimno djelovanje protiv vladara koji je samo nosilac izvršne vlasti, ali nije suveren (Guyer, 2006, p. 284) Kant o tome, doduše, eksplicitno ni ne raspravlja u središnjem dijelu *Teorije i prakse*, koja nam je trenutno od primarnog interesa, nego u kasnijim spisima.

⁶ Zakon koji donosi suveren ne može biti nepravedan iz prostog razloga što se pravda sastoji u pridržavanju ugovora i sporazuma, a podanici su se društvenim ugovorom obavezali da najveći dio svojih prava prenesu na suverena. Među njima je i ekskluzivno pravo uređivanja života zajednice kroz donošenje zakona. Upravo prema društvenom ugovoru suveren je jedini zakonodavac, tj. procjenitelj potrebe za određenim građanskim zakonom i njegovom sadržinom. Otuda se podanicima određeni zakon može činiti ovakvim ili onakvim koliko im drago, osnov njegove pravednosti ne počiva na njihovoj ličnoj procjeni (na koju svakako više ni nemaju pravo), niti na sadržini zakona u odnosu na neki viši (moralni) princip, nego na ugovornom ekskluzivnom pravu suverena da donosi zakone.

(Hobbes) ili kad to stvarno i jesu⁷ (Kant), zašto je Kant toliko zgrožen Hobbesom? Kao protivtežu bezuslovnom uskraćivanju prava podanika na pobunu, kao i utvrđivanju obaveze bespogovornog poštovanja čak i nepravednih zakona, Kant uvodi određene korektivne mehanizme u vidu neotuđivih prava podanika prema poglavaru države, za koja smatra da ih kod Hobbesa nema. Kad su u pitanju neotuđiva prava, riječ je, prije svega, o slobodi javne upotrebe uma kojom Kantovi podanici mogu vršiti pasivni (reformatorski, dakle, a ne revolucionarni) pritisak na zakonodavca/vlastodršca, ukazujući na nedostatke i potencijalno bolja zakonska rješenja, što bi dugoročno trebalo da rezultira željenim promjenama i usklađivanjem pozitivnog zakonodavstva sa načelom pravde. Upravo na ovom mjestu na kojem slavodobitno utvrđuje neotuđiva prava podanika prema suverenu i njihov neprisilan karakter, Kant se osvrće na Hobbesa koji je „suprotnog mišljenja“, a Hobbesov stav prema kojem suveren podaniku nije ni na šta obavezan, te mu stoga ne može učiniti nikakvu nepravdu, oglašava potpuno zastrašujućim.

Za razliku od Kantovih, Hobbesovi podanici naoko nemaju nikakva legitimna prava protiv suverena i on njima raspoloža prema sopstvenom nahodjenju ili čak samovolji, pri čemu im ostaje samo ćutanje i obaveza apsolutne poslušnosti. Kantova užasnutost i prigovor ne odnose se toliko na zahtjev potpune poslušnosti legitimnoj vlasti, na kojoj insistira i sam Kant, nego na pretpostavku koja stoji u osnovi Hobbesove eksplicitne zabrane prava na javnu upotrebu uma, a to je da vladar ne može pogriješiti. (Kant, 2000, p. 87) Tamo gdje Kant vidi najviši izraz duha slobode u državi, Hobbes vidi jednu od najvećih opasnost po njen opstanak, zbog čega i eksplicitno zagovara strogu državnu cenzuru.⁸ (Hobz, 1961, p. 157/158, 295)

Stvar, međutim, ni kod Hobbesa ne stoji baš tako grubo i jednostavno. Iako nijedan suverenov zakonodavni potez u strogom smislu nije nepravedan, jer to po osnovu prenešenog prava na upravljanje ni ne može biti, to kod Hobbesa i dalje ne znači da on ne može griješiti, ili da su njegovi zakonodavni potezi u potpunosti prepušteni neograničenoj samovolji i arbitrarnosti, kako izgleda da Kant insinuirala. Kao što Kantov suveren stoji pod apriornim principom pravde čistog praktičkog uma, koji je najviši ograničavajući princip njegovog djelovanja, tako i Hobbesov suveren stoji pod prirodnim zakonima razuma koji su najviši ograničavajući princip njegovih legislativnih aktivnosti.

Prirodna ograničenja Hobbesovog „nepogrešivog“ suverena

U preispitivanju odluka vlasti sa stanovišta njihove pravednosti, jedina zaista nepravedna stvar bila bi samo to dovodenje u pitanje od strane podanika, s obzi-

⁷ Kod Kanta je teoretski moguće da suveren donese zakon koji jeste nepravedan, tj. kojim je povrijedio načela prvobitnog ugovora, ali i u tom slučaju insistira na strpljivom poštovanju takvog zakona dok god ga zakonodavac, sopstvenim uvidom ili usljed dobronamjerne javne kritike, ne promijeni. Svaka pobuna ili otpor po osnovu nepravednosti zakona bezuslovno su zabranjeni. (Kant, 2000, p. 81, 83)

⁸ Hobs svoju zabranu javne upotrebe uma ipak dominantno obrazlaže opasnošću od pobune, a ne nepogrešivošću suverena. (Hobz, 1961, p. 157/158, 295)

rom na to da su se sklapanjem društvenog ugovora odrekli svojih sloboda/prava o upravljanju i prenijeli ih na suverena. Prema drugom, odnosno trećem prirodnom zakonu, jednom kad se prava prenesu u korist nekog drugog, obaveza je ugovorne strane koja prenosi pravo da ne sprečava ili da se uzdrži od sprečavanja druge strane da to pravo upražnjava. (Hobz, 1961, p. 113/114, 125). Onaj ko uživa i upražnjava pravo koje je na njega prenešeno ne može biti nepravedan – stoga suverena vlast nikad nije nepravedna. Saglasnost podanika sa (budućim) odlukama suverena nikad nije bila uslov prenošenja prava podanika, nego samo njihova sigurnost, pa stoga ni njihovo preispitivanje tih odluka nema nikakvog uporišta. (Sorell, 2001, p. 229/230) Kako će suveren, tj. kojim sredstvima, pod kojim uslovima i uz kakvu cijenu tu sigurnost obezbijediti, podanicima može lično da se dopada ili ne, ali njegove odluke ne mogu se zbog toga smatrati nepravednim ili predstavljati opravdan osnov pobune. Nepravedan bi bio tek onaj koji nakon odricanja od prava u korist nekog drugog, naknadno tog drugog sprečava ili dovodi u pitanje njegovo pravo da upražnjava to prenešeno pravo. U ovom slučaju, nepravedan je uvijek podanik koji bi preispitivao pravednost odluka vladara, nakon što je na njega prenio pravo da u njegovo ime donosi odluke, pri čemu je pravo prenešeno na takav način da se suveren ne nalazi u ugovornom odnosu sa podanicima, nego u položaju prirodnog stanja, pa u ugovornom smislu nema nikakvih uzvratnih obaveza. Utoliko je Kant u pravu - Hobbesov suveren je iznad građanskih zakona, on nema ugovornih obaveza prema podanicima pa im stoga zaista ne može učiniti nepravdu, ma šta da čini. Takođe, suveren ima apsolutno pravo da zapovijeda kako god hoće i jedini je koji se u društvenom stanju zapravo nalazi izvan njega.

Ono što je važno primijetiti, a što Kant ignoriše, jeste da prirodno stanje kod Hobbesa ne podrazumijeva odsustvo svakog orjentira ili pravila, te da u prirodnom stanju, a time i za suverena, ipak važe prirodni zakoni razuma koji proizvode određene dužnosti, a time i „prirodna“ ograničenja: „Sve vladareve dužnosti su sadržane u ovoj rečenici: *bezbednost ljudi je vrhovni zakon*. Iako oni koji među ljudima dobiju najveću vlast ne mogu biti potčinjeni zakonima u uobičajenom smislu, to jest volji ljudi, [...] ipak je njihova dužnost u svemu, koliko god je moguće, da slušaju razum, koji je prirodni, moralni i božanski zakon.“ (Hobs, 2006, p. 136) Iz ovoga je jasno da bezbjednost ljudi, a to je ono zbog čega se u državu uopšte i stupa, predstavlja najviši ograničavajući legislativni princip za suverena. Upravo na ovom mjestu dolaze do izražaja prirodni zakoni koji suverena ograničavaju, ne u pravu na vladavinu – koje je neograničeno i apsolutno, nego u sprovođenju vladavine, i to preko restrikcija u pogledu donošenja zakona koji bi bili nerazumni, suvišni ili arbitrarni. (May, 2013, p. 63) Drugim riječima, prirodni zakoni ga obavezuju na donošenje dobrih zakona, a dobri zakoni su, prema Hobbesovoj definiciji, samo oni koji su potrebni, koji su za dobro naroda i koji su jasni. (Hobz, 1961, p. 307) U tom smislu, od naročitog su interesa dva prirodna zakona kojima ćemo posvetiti posebnu pažnju, a to su zakon o blagodarnosti i zakon o pravičnosti.

Četvrti prirodni zakon – o blagodarnosti, ili kako ga Hobbes određuje u *De*

Cive, zakon o (ne)zahvalnosti⁹, nalaže da onaj koji prima poklon treba da vodi računa o tome da darodavac ne požali zbog svog čina. (Hobz, 1961, 132; Hobs, 2006, p. 79, 87) Čin darovanja predstavlja voljni i slobodni jednostrani prenos prava koji proizvodi obavezu isključivo na strani darodavca, tj. dužnost da se ovaj pridržava sopstvene volje jednom kada je prenio neko pravo na drugog, pri čemu nije proizvedena nikakva obaveza na strani primaoca dara, jer se ovaj nije ugovorom obavezao na bilo šta zauzvrat. Pa iako ne stoji pod ugovornom obavezom, primalac ipak stoji pod moralnom obavezom prirodnog zakona blagodarnosti koji po savjesti obavezuje na to da se vodi računa o dobrobiti darodavca. Ovdje vrijedi podsjetiti na to da međusobno usaglašeni i društvenim ugovorom obavezani pojedinci prenose svoja prava na suverena na jedini mogući način - darovanjem.¹⁰

Blagodarnost zbog primljenog poklona na prvi pogled ne djeluje tako bitnom da bi se uopšte morala naći među prirodnim zakonima, ali njena visoka pozicija na listi prirodnih zakona, redosljed kojim se pojavljuje, kao i direktna veza sa načinima prenošenja prava upućuju na to da prava uloga i značaj ovog zakona primarno leže u ograničavanju i usmjeravanju suverenovog postupanja. Od devetnaest prirodnih zakona¹¹, zakon o blagodarnosti pojavljuje se kao četvrti, i to u sljedećem nizu: (1) težnja ka miru, (2) odustajanje od prava na sve i sklapanje ugovora, (3) pridržavanje sklopljenih ugovora, (4) blagodarnost. Ako se treći prirodni zakon, kojim se utvrđuje obaveza poštovanja ugovora i definiše pravda, primarno odnosi na podanike, jer oni su ti koji stupaju u međusobne ugovorne odnose, počevši od prvobitnog društvenog ugovora kojim prenose prava na suverena, onda se nameće zaključak da se zakon blagodarnosti, koji slijedi odmah za njim i zahtijeva da se vodi računa o dobrobiti onih koji daruju, primarno odnosi na suverena kao primaoca dara u vidu prenešenih prava na upravljanje.¹² U tom smislu zakoni koje suveren donosi trebalo bi da, prema prirodnom zakonu blagodarnosti, budu dobri zakoni, tj. usmjereni na bezbjednost i dobrobit podanika, koji su mu pravo upravljanja predali u nadi osiguranja bezbjednosti.

Načelo koje suveren mora imati u vidu da bi ovakve dobre zakone donio, ali, što je još važnije, i da bi ih dobro primijenio, jeste prirodni zakon pravičnosti. Ovaj prirodni zakon podrazumijeva imenovanje arbitara koji će postojeće zakone tuma-

⁹ Zbog neugovorne prirode darovanja, kršenje ovog zakona ne može se formalno nazvati prestupom, nego nezahvalnošću.

¹⁰ Ovo je, doduše, specifičan vid darovanja pri kojem se pojedinci međusobno obavezuju ugovorom da će prava upravljanja sobom prenijeti na odabranog pojedinca ili savjet, *pod uslovom* da to i drugi čine, i *u nadi* da će im on pružiti bezbjednost. (Hobz, 1961, p.152)

¹¹ U Pregledu i zaključku *Levijatana*, Hobbes naknadno dodaje i dvadeseti zakon, ali to nimalo ne utiče na poredak ili smisao Hobsovog izvođenja prirodnih zakona u poglavljima koje im je nominalno posvećeno.

¹² Razmatrajući prenošenje prava putem poklona kao jedan od vidova prenošenja prava uopšte, kao i prirodni zakon blagodarnosti, Hobbes zaista nikad eksplicitno ne navodi darodavnu vezu suverena i podanika, bilo kao ilustraciju, bilo kao središte ovog prirodnog zakona. Ipak, zaključak koji smo izveli nameće se kao neizbježan i ne zahtijeva čak ni naročito kreativnu ili dovitljivu interpretaciju.

čiti prema razumu, tj. tako da između stranaka kojima sude izvrše ravnopravnu podjelu, odnosno „da svaki čovek u deljenju prava drugima pokaže da se jednako odnosi prema svima.“ (Hobbes, 1840, p. 26; Hobz, 1961, p. 136; Hobs, 2006, p.80) Drugim riječima, ovim pravilom ili prirodnim zakonom obezbjeđuje se jednakost podanika pred zakonom, te da se u primjeni slova zakona osigura i njegovo tumačenje prema duhu zakona, što će reći da se zakon u primjeni tumači u najvećoj mjeri prema razumu, a razum nalaže prirodne zakone. Ovako shvaćen prirodni zakon pravičnosti Hobbes u *Levijatanu* doslovno naziva i distributivnom pravdom. (Hobz, 1961, p.136)

Pošto smo vidjeli da suveren zaista jeste obavezan prirodnim zakonima, potrebno je sada pokazati kako ti zakoni zapravo obavezuju. Hobbes kaže sljedeće: „Prirodni zakoni obavezuju *in foro interno*, što će reći oni obavezuju na želju da budu ostvareni. Ali *in foro externo*, to će reći na sprovođenje u delo, oni ne obavezuju uvek.“ (Hobz, 1961, p. 139) Obavezivanje prirodnih zakona po savjesti zapravo zahtijeva i podrazumijeva odlučnu spremnost na djelovanje u skladu s njima, u prvoj prilici u kojoj se uslovi za to steknu, jer u suprotnom takođe djelujemo protivno nagonu za održanjem koji diktira mir kad god je to moguće. Hobbes odriče obavezu djelanja prema prirodnim zakonima samo onda kada nema dovoljno sigurnosti da će i drugi ispoštovati iste zakone prema nama, tj. onda kada bismo poštujući prirodne zakone sebe svjesno učinili plijenom drugih.

Pošto je suveren onaj koji raspolaže aparatom prisile kojim podanike drži u strahu od nepoštovanja ugovora, za njega ne postoji opravdana bojazan da oni prema kojima se nalazi u prirodnom stanju neće ispuniti svoje obaveze, pa prema tome nije oslobođen obaveze da djela prema prirodnim zakonima. Prirodni zakoni „ne iziskuju ništa drugo do napor, onaj ko nastoji na njihovom ostvarenju, taj ih ispunjuje. A onaj ko ispunjuje zakon, taj je pravedan.“(Hobz, 1961 p.140, Hobs, 2006, p.83) Ovo je područje na kojem čak i Hobbesov apsolutni suveren, u slučaju da ne poštuje prirodne zakone za čije poštovanje nije postojala prepreka, može da bude, u širem smislu, nepravedan, tj. nepravičan. (Hobs, 2006, p. 66, 83, 99)

U prilog ovom ide i činjenica da Hobbes termin „pravičnost“ (*equity*) često koristi u različitom obimu značenja, tj. da se može nazreti izvjestan širi smisao ovog termina u odnosu na njegovu definiciju kao prirodnog zakona o ravnopravnoj podjeli, ili čak interpretativnog načela pozitivnih zakona. (Klimchuk, 2012; Sorell, 2016) Ovo se najbolje vidi iz Hobbesove upotrebe antonima „nepravičnost“ (*inequity*), koji kod njega zapravo i nije antonim pravičnosti, nego se koristi da označi kršenje prirodnih zakona uopšte, dok je kršenje konkretnog prirodnog zakona o pravičnosti određeno kao protežerstvo, favoritizam ili pristrasnost, odnosno „uzdizanje pojedinaca“. (Hobz, 1961, p. 390) Povreda prirodnog zakona, bilo kojeg, za Hobbesa je povreda opšte pravičnosti.

Hobbes je, naravno, potpuno svjestan da apelovanje na savjest u pogledu poštovanja prirodnih zakona, iza kojih ne stoji nikakva snaga prisile, predstavlja prilično blijed i neuvjerljiv osnov očekivanja da će suveren zaista i postupiti u skladu s

njima. Pravu snagu prirodnim zakonima, kao i podsticaj na njihovo poštovanje od strane suverena, daje tek njihovo povezivanje sa korišću i ličnom dobrobiti samog suverena. Tamo gdje se suveren dobrim zakonima postarao da njegovi podanici imaju siguran i udoban život, podanici će biti snažniji duhom i tijelom te mu tako bolje služiti. (Hobs, 2006, p. 137) Tamo gdje to ne čini, rizikuje da ima slabu državu koju lako mogu ugroziti kako spoljašnji neprijatelji tako i unutrašnji razdori i pobune, čime suveren suštinski radi protiv sopstvenog interesa i, u krajnjem slučaju, rizikuje i sopstveni život. Prirodni zakoni, tako, ne predstavljaju samo ograničenje suverenove samovolje, oni su istovremeno i najsigurniji putokaz ostvarenju njegovih sopstvenih interesa. Ukratko, suveren koji se ne bi postarao da donese dobre zakone postupao bi protivno razumu, tj. protivno sopstvenom interesu, prirodnim zakonima, ali i prirodnom nagonu samoodržanja kao osnovu svih prirodnih zakona.¹³

Neotuđiva prava podanika protiv suverena

Pored ograničenja i pasivnog pritiska koji na suverena vrše prirodni zakoni, kako bi svoje ponašanje i odluke uskladio sa dobrobiti svojih podanika, Hobbesovi podanici imaju na raspolaganju još jedan zaštitni mehanizam protiv suverena, a to su neotuđiva i neprenosiva urođena prirodna prava koja podanici zadržavaju pri prelasku iz prirodnog u društveno stanje. Pri izvođenju ovog prelaza, na mjestu na kojem definiše sve osnovne pojmove relevantne za prenošenje prava i sklapanje ugovora¹⁴, Hobbes momentalno i eksplicitno naglašava da postoje određena prava o kojima uopšte nije moguće ugovarati, te da bi se svaki ugovor koji bi ih imao za sadržinu morao smatrati ništavnim, jer prava koja se ne mogu prenijeti ne mogu proizvesti ni obavezu. (Hobs, 2006, p. 73,74, Hobz, 1961, p. 114) Kod Hobbesa se prenos prava nalazi u direktnoj vezi sa svrhom ugovora – stoga se ne mogu prenositi ona prava čije prenošenje bi protivrječilo svrsi prenošenja prava uopšte. Takvo je, recimo, pravo na samoodbranu, ili pravo na samoodržanje. Dakle, čak i u društvenom stanju, pod neograničenom i svemoćnom vladavinom suverena, podanik ima pravo da u određenim situacijama otkáže poslušnost, pa čak i da se (nasilno) opire. Iako se pravo na neposlušnost i otpor najčešće tumače kao pravo na samoodbranu u kontekstu neposredne fizičke ugroženosti života, ona se zapravo odnose na mnogo širi dijapazon prava koja se izvode iz prava na samoodbranu/samoodržanje. Ta zadržana prava, pored prava na neposrednu odbranu života, tjelesnog integriteta i slobode, uključuju i pravo na korištenje vatre, vode, vazduha, slobodan izbor mjesta za život i uopšte svih stvari koje su za život nužne. Takođe, podanik može da odbije da služi kao vojnik, da prizna zločin, da vrši opasne ili nečasne radnje, da optužuje ili bude svjedok protiv oca, supruge ili dobročinite-

¹³ Ovaj argument je vrlo snažan i važan u kontekstu Hobbesove filozofije, s obzirom na to da Hobbes sve ljudske aktivnosti, uključujući i uspostavljanje društvenog stanja, temelji na osnovnom prirodnom nagonu samoodržanja, tj. da se djela u sopstvenom interesu i da se za sebe ostvari neko dobro.

¹⁴ U pitanju su pojmovi prirodnog prava, slobode, prirodnog zakona, ugovora, sporazuma, poklona, odricanja i prenošenja prava, validnosti ugovora i sl.

lja čija osuda bi ga dovela u stanje patnje i sl. (Hobs, 2006, p. 74, 100, 137; Hobz, 1961, p. 114/115, 122, 190-196) Sve ove situacije su situacije otpora ili odbijanja poslušnosti, a u slučaju neposredne fizičke ugroženosti života, tjelesnog integriteta i slobode – situacije nasilnog otpora, pri čemu ih se ne može nazvati nepravednim, niti suveren može polagati legitimno pravo na njihovo ograničenje, jer riječ je upravo o neotuđivim pravima podanika prema suverenu.

Hobbesovi podanici zaista duguju apsolutnu poslušnost, ali samo u pogledu onih prava koja su društvenim ugovorom prenesena na suverena. Njegov suveren zaista ima apsolutnu moć kao neograničeno pravo da zapovijeda kako god hoće, ali podanici nemaju apsolutnu obavezu da poslušaju svaku naredbu: „Jedno je kad kažem *dajem ti pravo da zapovedaš*, a drugo kad kažem *učiniću sve što zapovedaš*.“ (Hobs, 2006, p. 100) Detaljno analizirajući slobode/prava koje Hobbes ostavlja podanicima, naročito one koje se tiču legitimne neposlušnosti i pružanja otpora, Seedhar čak tvrdi da je Hobbesa ne samo moguće, nego i potrebno posmatrati kao onog koji razvija i promovise jednu *teoriju prava na otpor*. (Seedhar, 2010) Na ovom mjestu, ili u ovom trenutku pružanja otpora apsolutnoj političkoj moći, možda postoji čak i šansa da se Hobbesov potčinjeni podanik preobrazi i konstituiše kao politički subjekt. (Zarka, 2004)¹⁵ Ne samo da Hobbes razvija istinska prava podanika na neposlušnost i otpor, nego ta prava, prema nekim od prominentnijih interpretacija, potpuno ugrožavaju Hobbesovo opravdanje apsolutnog suvereniteta, predstavljajući tako kritičnu tačku na kojoj se urušava Hobbesovo apsolutističko političko zdanje. (Hampton, 1986)

Hobbes zaista eksplicitno utvrđuje istinske slobode podanika i taksativno nabraja situacije u kojima podanici imaju prava na neposlušnost i otpor, ali to ipak čini najopreznije što može i razvija ih na takav način da se ona nikad ne bi mogla, ili smjela, razumjeti tako kao da mogu prerasti u nekakvo pravo na organizovani otpor ili pobunu. Pobuna i kod Hobbesa, baš kao i kod Kanta, stoji pod bezuslovnom zabranom, pri čemu je logiciranje koje stoji iza zabrane pobune vrlo blisko Kantovom. (Guyer, 2012, p. 93) Ipak, interesantno je primijetiti, naročito u kontekstu prethodnog poglavlja, da se Hobbesova uputstva i osvrta u pogledu sprečavanja pobune većim dijelom sastoje od uputstava upućenih suverenu, i to u pogledu toga šta treba ili ne treba da čini kako ne bi došlo do pobune, negoli od uputstava ili argumenata upućenih podanicima kojima ih se ubjeđuje protiv pobune. (Seedhar, 2010, p. 6) Ovim se odgovornost za pobunu prebacuje podjednako, ako ne i u većoj mjeri, na samog suverena. Bez obzira na to što je pobuna takoreći a priori zabranjena, i što predstavlja nepravdu po automatizmu i nezavisno od bilo kojeg razloga pobune, odgovornost nije samo na onima koji se „nepravedno“ bune, nego je u podjednakoj mjeri i na suverenu koji nije poštovao prirodne zakone, tj. nije vodio računa o tome da, na primjer, razreže pravedan porez ili da donese dobre

¹⁵ Zarka s pravom upozorava da sa ovakvim interpretacijama ipak ne treba pretjerivati, osnovni i nesumnjivi Hobbesov cilj svakako je utvrđivanje i opravdanje apsolutizma vlasti i poslušnosti podanika.

državne zakone. Time je sam suveren uticao na stvaranje uslova koji podstiču pobunu, koja je kod Hobbesa čak i vid prirodne kazne za njegovo nepravično postupanje. (Hobz, 1961, p. 307; Hobs, 2006, p. 137) Vrijedi podsjetiti još jednom da Hobbesov suveren treba da donosi samo one zakone koji su nužni za osiguranje bezbjednosti, da ih učini potpuno jasnim i javno dostupnim svakom podaniku, te da u najvećoj mogućoj mjeri van svoje intervencije i ingerencije ostavi privatni život i odnose između podanika da ih uređuju onako kako im odgovara sve dok ne dolaze u sukob sa zakonom. Ovo otkriva i neobično liberalnu Hobbesovu stranu (Oakeshott, 1974), koja možda do kraja ne umanjuje zastrašujuću prirodu njegovog apsolutizma, ali svakako ukazuje na njegov kompleksniji karakter.

Zaključak

Potčinjenost suverena prirodnim zakonima, u kombinaciji sa minimalnom intervencijom u živote svojih podanika u pogledu sadržine zakona koje donosi, a koji moraju biti što prostiji i jasniji te javno dostupni i razumljivi, kao i legitimnim pravima na otpor kao neotuđivim pravima koje podanici imaju prema suverenu – ne čini Hobbesa baš tako zastrašujućim kakvim ga je Kant oglasio. Pa iako je obaveza na poslušnost suverenu apsolutna, Kant propušta da vidi da ona kod Hobbesa nije i totalna. (Sladeček, 2011, p. 14) Hobbes zaista jeste apsolutista, ali takav koji zastupa neotuđiva prava podanika protiv suverena, uključujući i legitimno pravo na otpor, pri čemu se najveći dio odgovornosti za pobunu stavlja na teret upravo suverenu. Ovi gotovo subverzivni elementi u vidu prava podanika na neposlušnost i otpor nisu promakli ni Hobbesovim savremenim, pa su neki, poput biskupa Bramhalla, oštro i javno kritikovali Hobbesovo političko učenje, ne videći u Levijatanu veličanstvenu ili zastrašujuću apologiju apsolutizma, nego pobunjenički katehizam. (Hampton, 1999) Utoliko je neobičnije što Kant ove elemente Hobbesovog učenja čak ni ne registruje, šturo se obazirući samo na činjenicu da Hobbesov suveren nema ugovornih obaveza prema podanicima, te da im stoga ne može učiniti nikakvu nepravdu. Niti je Hobbes kriptičan i fragmentaran pisac, niti je Kant tako nepažljiv i površan čitalac da bi mu makar dio ovih stvari kod Hobbesa promaknuo. Po svemu sudeći, njegova motivacija obraćanja Hobbesu, ili protiv Hobbesa, bila je posve drukčije prirode.

Kantova kritika i zgražavanje nad Hobbesovim apsolutizmom u području državnog prava, s posebnim osvrtom na zabranu javne upotrebe riječi, mogla bi stvarno biti prikrivena kritika sopstvenog monarha i njegovih apsolutističkih pretenzija, ali i istovremeno javno ograđivanje od potencijalnih pretenzija na apsolutističku interpretaciju i (zlo)upotrebu njegovog političkog nauka, uprkos ili upravo zbog elemenata kao što su безусловna zabrana pobune ili nemogućnost kažnjavanja vladara.

Vrijeme u kojem Kant piše *Teoriju i praksu*, pozivajući se na Hobbesa, više nije vrijeme Fridricha Velikog, „tog najprosvetljenijeg vladara“ kojem Kant devet godina ranije piše hvalospjev u istom časopisu.¹⁶ To je vrijeme njegovog nasljednika, Fri-

¹⁶ U pitanju je, podsjetimo, časopis *Berlinische Monatsschrift* u kojem Kant 1784. godine objavljuje

driha Wilhelma II, koji vlada u prilično osjetljivo i nestabilno postrevolucionarno doba, i kod kojeg se postojeće slobode ograničavaju, a cenzura pojačava. U takvo doba javno izaći sa tekstom koji tematizuje osjetljive političke teme, pri tom i pisanim za širu javnost, a ne usku akademsku zajednicu, svakako nosi opasnost od povećane skrutinizacije, te zahtijeva priličnu finesu da se istovremeno kaže ono što se misli, a da se pritom izbjegnu nimalo bezazlene posljedice cenzure.¹⁷

U tom smislu indikativno je i mjesto na kojem se nalazi Hobbesov citat na koji Kant upućuje. Ukoliko je stvarna Kantova namjera bila da ukaže na zastrašujući i neprihvatljiv karakter Hobbesovog apsolutizma, onda je odabir glave i paragrafa na koji upućuje u najmanju ruku neobičan.¹⁸ Prva stvar koja upada u oči jeste da sedma glava *De Cive*, naslovljena kao *O tri oblika vladavine: demokratiji, aristokratiji i monarhiji*, uopšte nije posvećena pitanjima prava i ovlaštenja suverena, nego je, kao što sam naslov otkriva, posvećena različitim oblicima vladavine.¹⁹ Mjesto na kojem Hobbes namjenski i detaljno razvija prava i ovlaštenja suverena zapravo je prethodna, šesta glava, koja je nedvosmisleno naslovljena kao *O pravu onoga ko, bio on savet ili pojedinac, ima vrhovnu vlast u gradu*.

Još je interesantnije vidjeti kako stvar stoji sa paragrafom 14. Taj paragraf, naslovljen krajnje neobično: *Kakav je to greh i ko je kriv kad grad ne vrši svoju dužnost prema građanima, niti građani prema gradu*, pripada setu paragrafa posvećenih pitanjima i problemima monarhije, a sadržinski tematizuje kršenje prirodnih zakona od strane suverena. Rečenica koju Kant parafrazira zaista se nalazi na početku ovog paragrafa, ali ona Hobbesu služi samo zato da u ostatku paragrafa pokaže da, iako suveren ne može u strogom smislu prestupiti protiv podanika i učiniti im nepravdu, on ipak može prekršiti prirodne zakone, čime prestupa u širem smislu te tako nije izuzet od odgovornosti za nepravdičnost. Daleko najinteresantniji i prilično indikativan je sam kraj tog paragrafa koji Hobbes zaključuje riječima da „u monarhiji, sam monarh greši ako odluči nešto protiv zakona prirode, jer su u njemu prirodna i građanska volja jedno.“ (Hobs, 2006, p. 109)

Pitanje koje se neizostavno nameće je sljedeće: Zašto Kant, u nastojanju da ilustruje zastrašujući Hobbesov apsolutizam, parafrazom upućuje baš na onaj paragraf u kojem Hobbes tematizuje i naglašava odgovornost suverena za kršenje prirodnih zakona, kao i mogućnost „grešnosti“ monarha? Jedan mogući odgovor je, naravno, da je to slučajnost. Vjerovatniji odgovor je da citat ima dvostruku ulogu – uzet sam za sebe, on je zaista pokazatelj koliko apsolutizam može biti slijep, zastrašujući i neprihvatljiv, ali uzet u kontekstu u kojem se nalazi, on istovremeno

tekst *Odgovor na pitanje: Šta je prosvjećenosť?*, a 1793. godine u istom časopisu objavljuje spis *Teorija i praksa*.

¹⁷ Savremenici su Kantu spočitavali hipokriziju i strah pred cenzurom, dok biografi svjedoče o Kantovoj spremnosti da zbog pritiska cenzure napusti Kenigzberg. (Sladaček, 2011, p. 20/21.)

¹⁸ Parafrazom, koja je gotovo citat, Kant ponavlja prvu rečenicu 14. paragrafa iz 7. glave Hobbesovog *De Cive*.

¹⁹ U njima je svakako djelimično zastupljena i problematika apsolutizma i nedjeljivosti vlasti, ali akcenat je na tome da se pokaže da prethodno (tj. u šestoj glavi) ustanovljeni apsolutni karakter vlasti podjednako vrijedi za sve oblike vladavine.

predstavlja opomenu i upozorenje svakom apsolutizmu vlasti, a naročito apsolutizmu monarha, da i za njega važe određena prirodna ograničenja, i da zato nikad ne može biti potpuno izuzet od odgovornosti.

Reference

- Čukljević, F. M. (2022). Kantovo opravdanje države i pravo na pobunu. *Kritika: časopis za filozofiju i teoriju društva*, 3(2), 333–356. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7369734>
- Guyer, P. (2006). *Kant*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203966624>
- Guyer, P. (2012). "Hobbes Is of the Opposite Opinion" Kant and Hobbes on the Three Authorities in the State. *Hobbes Studies* 25(1), 91–119. <https://doi.org/10.1163/187502512X639623>
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.
- Hampton, J. (1999). The Failure of Hobbes's Social Contract Argument. In Christopher Morris (Ed.), *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Lock, and Rousseau* (pp. 41–57). Rowman & Littlefield. (Original work published 1998)
- Hobbes, T. (1840). A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. In Sir W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (Vol. VI, pp. 1–160). John Bohn.
- Hobs, T. (2006). O građaninu. U *Čovek i građanin*. Hedone.
- Hobz, T. (1961). *Levijatan*. Kultura.
- Kant, I. (2000). O Općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi. U *Pravno-politički spisi* (pp. 59–97). Politička kultura.
- Kant, I. (2004). Odgovor na pitanje: Šta je prosvetećenost?. *Arhe*, 1(1), 260–264. <https://doi.org/10.19090/arhe.2004.1.25p>
- May, L. (2013). Equity and Justice. In *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs* (pp. 67–84). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682799.002.0006>
- Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on Civil Association*. Liberty Fund. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:145097325>
- Seedhar, S. (2010). *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511762376>
- Sladeček, M. (2011). Republikanstvo, apsolutizam i liberalizam: Hobs i Kant o stanju rata i mira. *Filozofija i društvo* 22(3), 11–25. <https://doi.org/10.2298/FID1103011S>
- Sorell, T. (2001). Hobbes and the morality beyond Justice. *Pacific Philosophical Quarterly* 82(3–4), 227–242. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00126>
- Zarka, I.C. (2004). The Political Subject. In T. Sorell & L. Foisneau (Eds.). *Leviathan after 350 Years* (pp. 167–182). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0008>