

Gorazd Korošec
Vloga pojma boga v Hobbesovem Leviathanu

Čeprav Hobbesov *Leviathan* v nekem smislu predstavlja njegov filozofski sistem v malem, pa je vloga pojma boga v njem vsaj na prvi pogled opaznejša, kot v njegovem filozofskem sistemu v celoti, ki je utemeljen na materialistični prvi filozofiji dela *De Corpore*. Pri obravnavi celotnega Hobbesovega filozofskega sistema bi bilo torej ustrezno govoriti o tem sistemu *in* pojmu boga, kolikor pa se osredotočamo na njegovo osrednje političnoteoretsko delo *Leviathan*, je razpravljanje o vlogi pojma boga *v* njem povsem ustrezno. Seveda nas pri tej obravnavi ne zanima pojem »boga razodetja«, ki že zaradi Hobbesove polemike s teologi o obsegu cerkvene duhovne oblasti in o njenem razmerju do suverene državne oblasti v tem delu nastopa dovolj pogosto, pač pa pojem »boga filozofov«, torej boga kot prvega vzroka in avtorja ali stvarnika fizikalnega, nemara pa tudi moralnega in političnega univerzuma.

Hobbesov filozofski sistem pojmu boga namreč ne ponuja nikakršnega samoumevnega ali vnaprej zagotovljenega mesta, saj Hobbes v delu *De corpore*, ki predstavlja njegovo prvo filozofijo oziroma ontologijo, možnost spoznanja o atributih boga izključi iz območja znanstvenega spoznanja in ga zatorej v njem sploh ne omenja.

Po drugi strani pa je bog v *Leviathanu* omenjen kar nekajkrat – celo več kot tisočkrat, kar ga uvršča med najpogosteje omenjene pojme v tem Hobbesovem najpomembnejšem filozofskem delu. Velik del teh omemb pojma boga se seveda nanaša na »boga razodetja« in jih lahko pojasni lucidna Tuckova pripomba, da je bil osnovni Hobbesov namen pri pisanju *Leviathana* prav poseg v razpravo o vprašanih religije,¹ saj je glede političnoteoretskih vprašanj to delo mogoče v precejšnji meri razumeti le kot razvijanje in razjasnitev avtorjevega osnovnega teoretskega stališča, ki ga je podal že v prejšnjih političnoteoretskih delih *Elements of Law in De Cive*. Tako razprava o vprašanih religije predstavlja kar polovico obsega tega njegovega dela.

S pojasnitvijo Hobbesovih namenov pri posegu v razpravo o religiji v tem delu smo se ukvarjali v nekaterih drugih člankih, tu pa nas ne zanima

¹ Richard Tuck, *Introduction to Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. xxxix.

vloga boga kot opornika in predmeta religioznega verovanja, pač pa vloga boga kot filozofskega koncepta v filozofski zgradbi njegovega *Leviathana*, ki ima glede na celoto Hobbesovega filozofskega sistema nekatere posebne značilnosti, zarisane že v uvodni metafori, ki to delo umešča v njegov filozofski sistem. To metaforo si bomo ob koncu tega članka tudi podrobneje ogledali in jo analizirali.

Pogled na osnovno zgradbo in koncepte tega Hobbesovega dela nam razkrije, da v *Leviathanu* bog, čeprav pogojno, nastopa kot *garant* naravnih zakonov oziroma naravnega prava, torej kot tisti, ki postavi te zakone. Če upoštevamo Hobbesovo definicijo zakona, ki predstavlja ukaz zakonodajalca,² nas takšna vloga boga seveda ne more presenetiti – ker narave pač ni mogoče dojeti kot osebo, ki bi lahko postavljala zakone, kot ugotavlja Hobbes, je lahko edini zakonodajalec, ki postavi zakone narave, pač njen stvarnik, torej bog. To, resda pogojno, vlogo boga Hobbes opiše ob koncu 15. poglavja, ki govori »O drugih naravnih zakonih«, takole:

»Te zapovedi razuma [namreč naravne zakone] ljudje običajno poimenujejo z imenom zakoni, toda to je nepravilno: kajti to niso nič drugega kot ugotovitve ali teoremi o tem, kar prispeva k njihovi ohranitvi in obrambi; medtem ko je zakon, dojet pravilno, beseda tistega, ki lahko upravičeno ukazuje drugim. Toda če dojamemo te iste teoreme kot postavljene z besedo Boga, ki je po pravici zapovedal vse stvari, potem se pravilno imenujejo zakoni.«³

Pojem boga torej v Hobbesovi politični ali civilni teoriji ima svoje mesto – ker jo Hobbes zgradi na pojmu naravnega prava oziroma naravnih zakonov, hkrati pa zakon definira kot ukaz, postane takšna, pa čeprav pogojna ali hipotetična, vloga boga v njej nujna.

² Ta Hobbesova definicija zakona se seveda ostro razlikuje od nekaterih drugih takrat razširjenih definicij zakona, npr. opredelitve zakona kot uveljavljenega običaja ali rezultata precedenčne sodne razsodbe, ki so jo zagovarjali predvsem pravniki angleškega običajnega oziroma občega prava (*common law*) – razlike med svojim in njihovim stališčem je Hobbes obširneje razložil v delu *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ki je bilo napisano leta 1666, v letu, ko si je parlament prizadeval sprejeti zakon o hereziji, katerega tarča je bil tudi Hobbes sam, izdano pa je bilo posthumno leta 1681.

³ *Leviathan*, I, 15, 41, 80. *Leviathana* citiram v naslednji obliki: rimska številka zaporednega razdelka knjige, številka poglavja, številka odstavka v poglavju in stran originalne izdaje. Številke odstavkov so dodane, ker je ob pomanjkanju uveljavljene standardne izdaje v obtoku precej različnih izdaj tega dela, ki pa praviloma ohranjajo razdelitev besedila na odstavke. Obenem pa večina študijskih izdaj navaja tudi paginacijo izvirnika, tako da je na ta način najlažje poiskati ustrezno mesto knjige, medtem ko bi navajanje strani katerekoli druge izdaje zgolj otežilo iskanje uporabnikom drugih izdaj.

In to vlogo boga v Hobbesovi politični filozofiji in v njegovem *Leviathanu* si velja ogledati podrobneje – ne le zato, ker nam vloga boga kot enega osrednjih in nosilnih filozofskih konceptov v zgodnjemoderni, pa tudi večini moderne filozofije, lahko marsikaj pove o zgradbi, konsistentnosti, dometu in konsekvencah filozofije posameznega filozofa ali filozofskega gibanja, pač pa tudi zato, da bomo lahko Hobbesovo filozofijo in njegovo politično filozofijo postavili v širši kontekst zgodovine filozofije ter pokazali na nekatere vzporednice in razlike med njegovo in filozofijami njegovih predhodnikov, sodobnikov in naslednikov.

Hobbesova filozofija se seveda umešča na začetek moderne novoveške filozofije, ki se je na čelu z Descartesom otresla osrednje vloge boga, značilne za srednjeveško filozofijo. Kljub temu pa določena oblika filozofskega pojma boga igra pomembno vlogo v filozofijah večine predstavnikov moderne filozofije predvsem v njenem zgodnjem obdobju. Tako Descartes opre svoj filozofski sistem na pojem dobronamernega, *nevarajočega boga*, ki je garant jasnosti in razločnosti zaznav oziroma gotovosti spoznanj njegovega *ega* kot *res cogitans*, v Spinozovi filozofiji pa bog predstavlja celo edino substanco.

Obenem pa se je v okviru novoveške filozofije izoblikoval nov fizikalni pogled na svet, iz katerega se je razvila moderna fizikalna znanost, temelječa na ideji *neskončnega* univerzuma. Ta razvoj je potekal prek Kopernika, Bruna, Galileja in Keplerja prek Descartesa, Hobbesa in Leibniza do Newtona in se v nekem smislu dovršil pri Laplaceu, pri katerem je moderni fizikalni univerzum dobil dokončno podobo.⁴ Nujen sestavni del tega razvoja moderne filozofije pa je bila »mehanizacija« njenega pogleda na svet in fizikalni univerzum. Ta je bil dojet kot skupek materialnih teles, sil in gibanj, organiziran v skladu z načeli evklidske geometrije, v katerem dogodke povezuje nujna povezava med vzrokom in učinkom. Privilegirana primerjava za podobo sveta je tako postal urni mehanizem, ki je potisnil v pozabo predhodne teleološke in organizmične razlage sveta, sčasoma pa je bil iz te nove podobe sveta povsem izrinjen tudi sam bog. Prav ta razvoj moderne filozofije torej predstavlja kontekst Hobbesove filozofije, za katero sta značilna strog mehanicistični determinizem in materializem. To priznava tudi sam Koyré, ki pripominja, da bi bilo Hobbesovo vlogo v tem filozofskem razvoju, skupaj z vlogami številnih drugih udeležencev, potrebno podrobneje raziskati.⁵

⁴ Ta proces podrobneje opisuje Alexandre Koyré v svoji študiji *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

⁵ *Ibid.*, str. 12-13.

A vrnilo se k vlogi pojma boga pri Hobbesu, saj ta pojem lahko, kot dobro ve tudi Koyré, služi kot najzanesljivejši pokazatelj doslednosti filozofskega sistema, njegove trdnosti in skladnosti njegovih postavk. Pojem boga je pač že zaradi svojih običajnih atributov, npr. vsemogočnosti in svoje vloge »prvega vzroka« tisti, ki običajno drži skupaj različne plati filozofskega sistema – in na osnovi tega, kako velika in kako aktivna je ta njegova vloga, lahko presojamo tudi posamezen filozofski sistem.

Hobbesov filozofski sistem predstavlja njegovo temeljno trodelno sistemsko delo *Elementi filozofije (Elementa philosophiae)*,⁶ ki obravnava tri sestavne dele filozofije: *corpus, homo* in *civis* oziroma *telo, človeka* in *državljana*. Hobbes je ta svoj filozofski sistem, kot pravi v svojem življenjepisu v verzih *Vita*, formuliral ob koncu leta 1636 ali v začetku leta 1637, torej nekaj let pred tem, ko je objavil prvega od njegovih delov. In kljub temu, da je delo *De Corpore*, v katerem razvije svojo prvo filozofijo, napisal šele po *Leviathanu*, pa že njegovi precej zgodnejši spisi, npr. polemični spis proti škofu Whiteu iz leta 1643,⁷ kažejo, da je imel povsem natančno idejo o vlogi, obsegu, namenu in vsebini prve filozofije. *Leviathana* torej lahko upravičeno štejemo za del Hobbesovega filozofskega sistema, saj se je pojavil v okviru njegovih natančno načrtanih obrisov, dodatna zanimivost pa je v tem, da *Leviathanu* kot razširjenemu tretjemu delu tega sistema z njegovimi prek tisoč omembami boga sledi delo, namreč *De Corpore*, ki je utemeljitveni kamen tega sistema, a v njem bog ni niti omenjen!

Navedimo torej Hobbesovo opredelitev prve filozofije kot temelja njegovega filozofskega sistema iz dela *Anti-White*.

»Torej, filozofija je znanost o vseh splošnih in univerzalnih teoremih o kateremkoli predmetu, katerih resničnost je mogoče dokazati s pomočjo naravnega razuma. Njen prvi del in temelj vseh drugih delov je tista znanost, ki dokazuje teoreme o atributih biti nasploh, in ta znanost se

⁶ To delo je torej sestavljano iz del *De corpore* (1655), *De Homine* (1658) in *De Cive* (1642) – kot je razvidno iz letnic nastanka del, niso nastajala v enakem vrstnem redu, kot so vključena v sistem, torej po logičnem sistematskem vrstnem redu, pač pa so burne zgodovinsko politične razmere Hobbesa prisilile, da je najprej napisal tretji del svojega filozofskega sistema, torej delo *O državljanu, (De Cive)*. Ker pa se je angleška državljanska vojna po dokončanju tega dela šele zares razplamtela, je prišlo vmes na vrsto tudi pisanje *Leviathana*, čeprav se je Hobbes hkrati ves čas ukvarjal tudi z načrtovanjem samega filozofskega sistema. Tako je *De corpore* tisto delo, ki ga napoveduje zadnji stavek *Leviathana*.

⁷ *Critique du De mundo de Thomas White*, ur. J. Jacquot in H. W. Jones, Pariz 1973. Angleški prevod tega dela: *Thomas White's 'De Mundo' Examined*, prev. Harold Whitmore Jones, Bradford University Press, Bradford 1976. Zaradi krajšega naziva *Anti-White* se kratica za to delo glasi AW, strani angleškega prevoda pa so navedene za prečno črto.

imenuje *Prva filozofija*. Potemtakem se ukvarja z bitjo, bistvom, materijo, obliko, kvaliteto, vzroki, učinki, gibanjem, prostorom, časom, mestom, vakuumom, enotnostjo, številnostjo in vsemi tistimi drugimi pojmi, o katerih Aristotel razpravlja delno v osmih knjigah *Predavanj o fiziki*, delno pa v tistih drugih knjigah, ki so jih nekateri pozneje poimenovali *Tôn metà tà physiká* (iz česar je *prva filozofija* dobila svoje sedanje ime *metafizika*).⁸

Hobbes se torej tu povrne k Aristotelovi definiciji prve filozofije kot znanosti, ki se ukvarja z atributi biti nasploh, ti atributi pa precej natančno ustrezajo Aristotelovim kategorijam. Namen te znanosti je, da priskrbi utemeljitev drugim znanostim, kot so fizika, etika in politika, ki se ukvarjajo s posameznimi bitnostmi. Hkrati je takšna Hobbesova opredelitev prve filozofije tudi odgovor na Descartesovo filozofsko stališče in sklada z ugovori, ki jih je naslovil na Descartesove *Meditacije o prvi filozofiji*, ki jih je prebral dve leti pred tem. V ugovorih je Hobbes zavrnil vse tri temeljne trditve Descartesovega filozofskega stališča in njegove dokaze zanje – tako trditev o nematerialnosti duše, kot tudi trditev o razliki med duhom in telesom in trditev o obstoju boga. Tako v *Tretjih ugovorih* Hobbes zanika možnost, da bi jaz lahko prišel do spoznanja o lastnem obstoju s pomočjo intelektualnega »zazora« ali »intuicije« in vztraja, da je potrebno *res cogitans* dojeti kot telesno ali materialno stvar, končno pa zanika tudi možnost dokaza o božjem obstoju, ki bi izhajal iz ideje boga, saj po Hobbesovem mnenju takšne ideje enostavno nimamo.

Seveda pa to Hobbesovo stališče ne pomeni le razmejitev od Descartesove filozofije, pač pa se z njo še ostreje razmeji od sholastičnih zagovornikov mnenja, da naj bi bila prva filozofija nekakšna nadnaravna znanost, kakršen je bil npr. Scipion Dupleix, ki je »prvo filozofijo« definiral kot metafiziko, »kolikor se ukvarja s prvotnim bitjem, ali bitjem bitij, prvotnimi vzroki in načeli stvari; in ta je zaradi vzvišenosti svoje tematike prva od vseh znanosti.«⁹ Takšno razumevanje prve filozofije kot znanosti o stvareh, ki so nad naravo, predstavlja za Hobbesa napačno razumevanja področja prve filozofije, hkrati pa dodaja, da očitno izhaja iz napačne razlage pomena predloga »meta« v pojmu »metafizika«, ki je pomenil le Aristotelove spise, napisane *po Fiziki*, napačno pa je bil razlagan, kot da pomeni »nad« ali »onstran«, zaradi česar je bila »metafizika« dojeta kot »nadnaravna« znanost ali znanost o nadnaravnem.

Prav zato Hobbes pozneje v delu *De corpore* razpravljanje ali nauk o naravi in atributih boga izključi iz območja filozofije, skupaj s tem pa seveda tudi vse nauke, ki izhajajo iz razodetja. Vsa ta področja niso dostopna naravnemu razumu, zato so iz filozofije izključena.¹⁰

⁸ AW, I, I, str. 105 / str. 23-24.

⁹ Scipion Dupleix, *La Métaphysique*, I, II, str. 87.

¹⁰ *De corpore*, I, 8; *Opera Latina (OL)*, I, 9; *English Works (EW)*, I, 11.

Glede na to temeljno stališče do vprašanj o bogu, ki ga izreče prva filozofija kot temelj Hobbesovega filozofskega sistema, bi se utegnilo zdeti vprašanje o vlogi pojma boga pri Hobbesu dejansko odvečno. Vendar pa je na ključnih mestih v *Leviathanu* pojem boga kljub temu omenjen, zato se lahko skupaj z Yves-Charlesom Zarka, ki si prav tako zastavlja vprašanje o vlogi boga v Hobbesovem filozofskem sistemu,¹¹ vprašamo, čemu služijo te omembe boga v Hobbesovem sistemu in še posebej v njegovem *Leviathanu*? Zarka se konkretno vpraša, ali se z izključitvijo vednosti o božji naravi in nadnaravnih pojavih iz območja filozofije Hobbes resnično v celoti osvobodi oziroma emancipira od teologije in dodaja, da je postavitve tega vprašanja le drug način, kako se vprašati, kako moderna in koherentna je Hobbesova prva filozofija.¹²

Da bi na ti vprašanji ustrezno odgovoril, si Zarka ogleda, kako dobro uspe Hobbesovi prvi filozofiji, ki naj razvije najbolj *splošne* in *univerzalne koncepte* znanosti in postavi njihove *definicije*, da bodo ti lahko služili kot osnova tudi za druge posebne znanosti,¹³ ponuditi utemeljitev za etično in politično znanost. Pri utemeljitvi mehanicistične fizikalne znanosti je namreč Hobbesova prva filozofija povsem uspešna, saj uspešno utemelji tako znanostjo o gibanju kot tudi znanost o čutno dostopnem svetu, ki je po Hobbesovem mnenju fizika v pravem, ožjem smislu,¹⁴ in se ukvarja s pojavi, dostopnimi čutom in njihovimi vzroki. Medtem ko je znanost o gibanju razvita *a priori* iz konceptov prve filozofije, pa se znanost o čutno dostopnem svetu opira na hipoteze, do katerih prispemo *a posteriori*. Zato sta seveda različni tudi *metodi* obeh znanosti, saj prva napreduje k izvajanju učinkov, znanih na podlagi njihovih vzrokov in torej uporablja *sintetično* metodo, medtem ko druga, ki napreduje k vednosti o vzrokih na podlagi izkustva o njihovih učinkih, uporablja *analitično* metodo.¹⁵ Zato je seveda znanost o čutno dostopnem svetu odvisna od znanosti o gibanju, saj prav njena načela pomagajo pri oblikovanju *hipotez*, ki jih zahteva znanost o čutno dostopnem svetu. Poleg tega pa Hobbesova prva filozofija na osnovi trditve, da je existen-

¹¹ Yves-Charles Zarka, »First philosophy and the foundation of knowledge«, *Cambridge Companion to Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Zarka je sicer urednik francoske izdaje Hobbesovih zbranih del, omenjeni članek pa je angleški prevod članka, ki je prvič izšel v zborniku Y.-C. Zarka in J. Bernhardt (ur.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Pariz 1990.

¹² Yves Charles Zarka, »First philosophy and the foundation of knowledge«, str. 62.

¹³ *De corpore*, VI, 6; *OL*, I, 62; *EW*, I, 70.

¹⁴ *De corpore*, XXV, 1; *OL*, I, 316; *EW*, I, 388.

¹⁵ *De corpore*, XX, 6; *OL*, I, 272; *EW*, I, 312.

ca telesna eksistenca in s pomočjo tega, da vso realno vzročnost zvede na gibanje, preoblikuje kategorije tradicionalne metafizike v kategorije fizike.¹⁶

Zatem pa Zarka postavi povsem umestno vprašanje, ali ne gre to ustrežanje prve filozofije fizikalnim znanostim na škodo drugih posebnih znanosti (v Hobbesovem sistemu etike in politične znanosti), ki jima takšna prva filozofija ne more ponuditi zadostne utemeljitve? Res je, kot ugotavlja tudi Zarka, da določeni koncepti prve filozofije nastopajo tudi v Hobbesovi moralni in politični filozofiji – to velja tako za razlikovanje med pojavom in realnostjo, med telesom in njegovimi naključnimi lastnostmi, kot tudi za celotno teorijo vzročnosti in identitete. Toda v kolikšni meri lahko ta razlikovanja in koncepti ponudijo utemeljitev za teorijo strasti, naravnega prava in naravnih pravic, in seveda še predvsem za pogodbeno teorijo države in absolutistično teorijo politične oblasti? Zarkov odgovor se glasi, da Hobbes pri utemeljevanju posameznih znanosti zaradi omejitev prve filozofije poseže tudi po virih, za katere se zdi, da so precej oddaljeni od prve filozofije,¹⁷ namreč po teoloških argumentih in predpostavkah, ki pomenijo vrnitev teologije v Hobbesovo materialistično utemeljitev filozofije in znanosti.

Nedvomno drži, da na ključnih mestih tudi v *Leviathanu* Hobbes omejnja boga, kljub temu pa si velja kontekst tovrstnih trditev ogledati podrobneje, da bi lahko ovrednotili tezo o teoloških predpostavkah pri njem. Najpomembnejše vprašanje je torej, kako se na utemeljitev, ki jo Hobbesovemu sistemu ponuja prva filozofija, navezujeta njegova preostala dela, torej moralna in politična filozofija. Hobbes sicer pripomni, da vsi trije deli filozofije niso tako trdno povezani, da jih ne bi bilo mogoče med sabo ločiti, tako da je mogoče do spoznanj o politični filozofiji priti tako po *sintetični* ali *deduktivni* poti, izhajajoč iz osnovnih načel znanosti o gibanju in čutni zaznavi prve filozofije, prek znanosti o strasteh in človeškem duhu, ki predstavljajo moralno filozofijo, kot tudi po drugi strani z uporabo *analitične* ali *induktivne* metode, torej s pomočjo opazovanja, izkustva in razuma.¹⁸

Seveda pa znotraj filozofskega sistema posamezne znanosti niso popolnoma samostojne, zato lahko tudi politično filozofijo, čeprav so njena načela dostopna tudi neposrednemu izkustvu, dokončno utemelji le njena navezava na koncepte prve filozofije. In tu lahko Zarka upravičeno pokaže, da lahko prva filozofija le delno in nepopolno utemelji tako moralno kot tudi politično filozofijo, saj preveč samoumevno predpostavlja, da je mogoče moralno in politično filozofijo neproblematično izpeljati iz načel prve filozo-

¹⁶ Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 73. Zarka pripominja, da je podobno preinterpretacijo metafizičnih kategorij mogoče najti tudi pri Gassendiju.

¹⁷ Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 64.

¹⁸ *De corpore*, VI, 7; *OL*, I, 65; *EW*, I, 73-74.

fije in fizike. Tako se izkaže, da etika in politika terjata *premistitev* nekaterih konceptov prve filozofije in da morata nekatere od teh konceptov *dopolniti*, hkrati pa zahtevata *prelom* v metodi prve filozofije in ponekod celo njeno *obrnitev*.

Takšna *premistitev* konceptov prve filozofije nastopi v moralni filozofiji, kjer Hobbes obravnava fiziologijo in psihologijo čutov, domišljije in strasti. Čeprav Hobbes v svoji znanosti o človeški naravi skuša pojave strasti, volje in človeškega uma nasploh tudi fizikalno pojasniti, pa mora te pojme *premistiti* ali preoblikovati, da bi ustrezali konceptom in načelom prve filozofije, saj človeškega umskega in duševnega življenja ter govornice pač ni mogoče zvesti na raven fizikalnih odnosov.

Nekateri drugi pojmi pa v okviru prve filozofije ostajajo *nepopolni* in dobijo svoj polni pomen šele v okviru Hobbesove etike in politike, ti pojmi so torej šele na njunem področju *dopolnjeni*. Povezava med teorijo celotnega vzroka, ki jo v njenem razmerju z učinkom razvije prva filozofija, ter teorijo dejanja se tako vzpostavi šele v Hobbesovi analizi preudarjanja in volje. Podobno velja za teorijo moči, kjer se fizikalnemu nauku o moči telesa v okviru moralne filozofije pridruži etični nauk o človeški moči: »Moč nekega človeka (če jo vzamemo univerzalno), je njegova sedanja sposobnost, da si pridobi neko prihodnjo ali dosegljivo dobrotno.«¹⁹ Teorija moči torej v okviru moralne filozofije dobi tri *nove* elemente: *kvalitativno* razsežnost, saj učinek postane dosegljiva *dobrina*; poleg tega se v procesu proizvajanja učinkov pojavi *smoter*, ki ga predstavlja doseganje dobrin; prav tako pa tudi ozko fizikalno opredeljeni učinki moči odstopijo mesto učinkom, ki izvirajo iz človekove *želje* po nadvladi v medčloveških odnosih.

Do *preloma* pri obravnavanju istih pojmov v prvi filozofiji in ostalih znanostih, predvsem politiki, pride v najbolj očitni obliki v primeru pojma *telesa*. Na to Hobbes opozori že v prvem poglavju dela *De corpore*, kjer ugotavlja, da dva osnovna dela filozofije obravnavata dve poglavitni, a precej različni vrsti teles – tako *naravna* filozofija obravnava *naravna telesa*, medtem ko *civilna* filozofija obravnava *umetno telo*, ki »se imenuje *država* in je ustvarjena s pomočjo volj in sporazumov ljudi.«²⁰ Očitno ti dve obliki telesa, torej naravno in umetno ali država, nista zvedljivi druga na drugo, saj se ne moreta ravnati po istih zakonitostih. Tako Zarka ugotavlja, da Hobbesova politična teorija pač ni fizika države, saj se ukvarja s človeškimi ustanovami, prav tako pa se od fizike precej razlikujejo tudi njeni viri in implikacije. Ta *prelom* ali diskontinuiteto med metodama in koncepti prve in politične filozo-

¹⁹ *Leviathan*, I, 10, 1, 41.

²⁰ *De corpore*, I, 9; *OL*, I, 10; *EW*, I, 11.

fije pa še poudari Hobbesova temeljna postavka, da lahko o naravnih stvareh in pojavih dosežemo zgolj pogojno, hipotetično vednost, medtem ko imamo lahko o stvareh, ki jih ustvarimo sami, gotovo vednost.²¹

Takšne prelome v uporabi metode pa v Hobbesovem filozofskem sistemu spremljajo tudi *sprevrnitve* metode in konceptov prve filozofije. Tako je mogoče, kot trdi Zarka, koncepte naravnih pravic, naravnega prava ter družbene pogodbe in konvencij, razumeti in pojasniti le na podlagi dejstva, da Hobbesova etika filozofijo (fizikalnih) teles potihem sprevrne v filozofijo (človeškega) duha, v nauk o duševnem življenju, utemeljen na nauku o človekovih predstavah o pojavih ali nauku o fantazmah, ki si prizadeva odcepiti se od svoje predpostavljene utemeljitve v materialistični metafiziki.²² Vendar pa Zarka trdi, da opisani razcep med prvo filozofijo ter etično in politično filozofijo na drugi strani kljub temu *ne poruši* Hobbesovega filozofskega sistema, saj njegovi politični teoriji dodatno utemeljitev, ki ji je materialistična prva filozofija ne more ponuditi, priskrbi iz te prve filozofije sicer izključena teologija s svojimi argumenti.

Ta trditev predstavlja tudi osnovno Zarkovo tezo v tem članku. In ker teoloških argumentov v Hobbesovi prvi filozofiji dela *De Corpore* ni mogoče najti, Zarka pri njihovem iskanju poseže po njegovih polemičnih spisih, mi pa si bomo seveda ogledali predvsem ustrezna mesta, ki omenjajo boga, v *Leviathanu*. Po Zarkovem mnenju se takšne predpostavke in argumenti, ki izhajajo predvsem iz teologije božje *vsemogočnosti*, pri Hobbesu kažejo na tri načine.

Prvi način je, kot ugotavlja Zarka, navezava teoloških predpostavk na koncepte, ki so sicer razviti brez sklicevanja na boga. Dokaz zanjo Zarka poišče že ob Hobbesovi hipotezi o *izničenju sveta* iz dela *De Corpore*, ki je odgovor na Descartesov hiperbolični dvom o obstoju zunanjega sveta, ki bi bil prav lahko, če ne bi za njegov obstoj jamčil dobronamerni bog, zgolj proizvod naših sanj ali domišljije. V tej hipotezi Hobbes ugotavlja, da bi tudi v primeru, da bi bil celoten zunanji svet nenadoma izničen, človek v svojih čutih, umu in spominu ohranil čutne vtise in podobe o stvareh in predmetih, ki so ta svet sestavljali. Ta hipoteza torej ne meri na radikalni dvom o obstoju zunanjega sveta, pač pa na osnovi prepričanja, da je ta zunanji svet vsaj nekoč moral obstajati, zagotavlja konsistentnost človekovih čutnih vtisov in spoznavnega instrumentarija tudi v primeru njegovega izničenja, obenem pa Hobbes z njeno pomočjo pokaže, da je vrsta čutnih kvalitets ali čutnih vtisov o lastnostih predmetov (t.i. sekundarne kvalitete, npr »barva«) dejansko lastnost čutečega subjekta oziroma njegovega čutnega ali spozna-

²¹ *De Homine*, X, 4-5; *OL*, II, 92-94.

²² Y.-C. Zarka, *op. cit.*, str. 77.

vega aparata, kot tudi to, da sta koncepta prostora in časa subjektivna oziroma *formi* našega spoznavanja in vednosti o stvareh.

Vendar pa Zarka opozori na trditev iz polemičnega spisa *Anti-White*, v katerem Hobbes omenja *izničenje telesa*, ki ga ne more povzročiti noben naravni proces, saj ta lahko vpliva le na spreminjanje naključnih lastnosti telesa, pač pa ga je mogoče dojeti le kot učinek božje *vsemogočnosti*, čeprav hkrati dodaja, da seveda ne moremo vedeti, kako deluje nadnaravno bitje.²³ Zarka seveda priznava, da izničenje telesa pač ni izničenje sveta, a dodaja, da je to teološko predpostavko mogoče dojeti tudi kot tiho predpostavko hipoteze o izničenju sveta. Temu nedvomno ne gre v celoti ugovarjati, a kljub pomislekom na to, da se avtorjevi polemični spisi, še posebej, če gre za polemike s teologi, v katerih avtor gotovo uporablja tudi retorične pripomočke in skuša s svojimi argumenti prepričati nasprotnika, obravnavajo na isti ravni kot avtorjeva osrednja teoretska ali znanstvena dela, je nemara najpomembnejše dejstvo, da tudi takšne morebitne teološke predpostavke v okviru Hobbesove mehanicistične filozofije nimajo učinka in se bog torej ne vmešava v delovanje naravnih zakonov, ki delujejo samostojno in so dostopni razumskemu spoznanju.

Seveda je v tistem času javno in filozofsko razpravo še vedno močno določala tudi razprava o bogu in njegovi vlogi v stvarstvu in človeških življenjih, kakršnokoli razglašanje ateizma ali odkritega deizma pa je bilo zelo nepriporočljivo ali celo nevarno, tako da je bil pojem boga prisoten tudi v vseh poskusih izoblikovanja znanstvene podobe sveta. Zato si tudi vlogo pojma boga v Hobbesovi filozofiji velja ogledati поблиže, vendar pa moramo biti pri tem pozorni tudi na konkretni kontekst njegovih omemb boga, da ne bi vlogi boga v njegovi filozofiji neupravičeno pripisali večjo težo, kot jo dejansko ima. Tako v nekem smislu lahko rečemo, da Hobbes s pomočjo pojma boga vzpostavi predvsem nekatere od analogij, ki bi jih sicer težko zadostno utemeljil.

Tako drži tudi, da Hobbes številne sicer povsem razumske pojme, ki se nanašajo na dejanja ali odnose med končnimi stvarmi, povsem preoblikuje in jim spremeni pomen, ko jih naveže na pojem boga. Kot primera Zarka navede pojma *volje* in *svobode*. Medtem ko je človeška volja nujno določena z vzroki, torej s čuti in razumom, pa božje volje ne določa nobena od teh stvari in je sploh ne more določati nobeno načelo izven nje same. Podobno je s pojmom svobode, ki je pri človeku in ostalih bitjih zvedena na vzročno nujnost, medtem ko je božja svoboda neodvisna od nujnosti in predstavlja *absolutno svobodo*. A ponovno velja, da je najpomembnejše dejstvo, da

²³ AW, XXVII, 1, str. 314 / str. 313, pa tudi drugi odlomki.

te trditve v okviru Hobbesove filozofije nimajo učinkov – bog s svojo absolutno svobodo ne posega v svet naravnih ali političnih zakonov in tudi če bi, tega ne bi mogli spoznati z razumom; in če njegova volja že vpliva na kaj, potem je to nagrajevanje po smrti, ki je onstran filozofije in znanosti. Prav tako bog tudi v okviru moralne in politične filozofije ne povzroči ali stori ničesar, kar se ne bi moglo zgoditi tudi brez njega, v skladu z logiko in zakonitostmi, ki jih na teh dveh področjih postavi, definira ali razkrije Hobbesova filozofija. Zato je Zarkova trditev, da ima teologija božje vsemočnosti pomembno, celo bistveno mesto tako v Hobbesovi prvi filozofiji, kot tudi v njegovi pravni in politični filozofiji, gotovo nekoliko pretirana.

Na drugi način se prisotnost teoloških predpostavk pri Hobbesu po Zarki kaže pri sami utemeljitvi njegovega mehanicistično determinističnega filozofskega sistema, saj naj bi prav takšna predpostavka o božji *vsemočnosti* zagotavljala tako samo možnost kot tudi meje takšnega sistema. Prav bog naj bi kot *prvi vzrok* sklenil neprekinjeno vzročno verigo, ki povezuje vse dogodke, poleg tega pa naj bi med sabo povezoval tudi *množico* teh vzročnih verig, ki nastopa pri utemeljitvi Hobbesove teorije celotnega vzroka. A zopet dokaza za to ni mogoče najti v delu *De corpore*, kjer je teorija celotnega vzroka razvita brez omenjanja boga, zato ga Zarka poišče v Hobbesovi polemiki z Bramhallom.

Zarka tako zatrdi, da bi filozofski sistem brez pojma prvega vzroka, ki ga zagotavlja teološka predpostavka boga, ta zdrsnil v neskončno nazadovanje ali regres določanja vzrokov, ki bi onemogočil osmišljanje posameznih učinkov. Vendar se Hobbes sam dobro zaveda tega problema, saj povsem jasno ugotavlja, da imamo lahko o naravnih pojavih zgolj pogojno ali *hipotetično* vednost, da torej v njem pač ne moremo seči do prvega vzroka, pač pa imamo opravka s potencialno neskončnim nizom določanja vzrokov in se moramo zadovoljiti s tem, da dani dogodek osmislimo s pomočjo hipoteze, izpeljane iz našega izkustva in siceršnjega poznavanja naravnih zakonitosti. Zato pač predpostavke o bogu kot prvem vzroku v delu *De corpore* ne omenja. Takšna predpostavka v njegovih polemičnih spisih je torej precej verjetno predvsem njegov retorični pripomoček za prepričevanje nasprotnika in bralca, enako pa velja za podobna mesta v njegovem *Leviathanu*, ki je bil namenjen najširši publiki, vajeni teoloških argumentov. Kot garant obstoja takšnega determinističnega obstoja bi namreč prav lahko delovala tudi kakšne druga predpostavka, recimo trditev ali prepričanje o razumni organiziranosti ali spoznavnosti sveta. Prav zato iskanje teoloških predpostavk pri Hobbesu vseskozi ostaja dvoumno, saj Hobbes sam najbolje dokazuje, da lahko shaja tudi brez njih.

Seveda je takšen pojem *vsemogočnega* boga, tudi kadar se predvsem kot pomožni argument pri Hobbesu pojavi, sam po sebi notranje protisloven. Kot vsemogočen mora imeti tak bog tudi sposobnost ustvariti obstoječi, razumno urejen svet, čeprav bi mu njegova vsemoč nedvomno omogočala, da bi ustvaril tudi kakšnega drugačnega. Kot so pokazale nekatere analize,²⁴ je pojem racionalističnega vsemogočnega boga kot prvega vzroka in garanta obstoja sveta, *nujno* notranje protisloven, saj takšen bog v nobenem primeru ne ustreza svojemu pojmu – tak bog je lahko *dober* in ustvari popoln racionalno urejen svet, a pri njegovem ustvarjanju *ni svoboden*, ker se mora pri tem ravnati po racionalnih zakonitostih, ali pa je bog pri ustvarjanju sveta *svoboden*, a potem *ni* mogoče reči, da je *dober*, ker je pač ustvaril nepopoln svet. A Hobbesu očitno zadostuje to, da boga omeni kot stvarnika obstoječega zakonito urejenega in razumsko spoznavnega sveta, kot nekakšnega garanta stanja stvari ali zgradbe sveta in se ne ukvarja več z logično neprotislovnostjo takšnega pojma boga. Njegov racionalistični bog je, kot smo videli, absolutno *svoboden* in je kot prvi vzrok ustvaril svet, kakršnega pač je, vendar pa se v tem svetu stvari odvijajo same od sebe, po zakonitostih povezave med vzroki in učinki, tako da mu vanj *ni treba* posegati in je torej ta svet *dovolj popoln*, ne glede na vprašanje, ki se zastavlja Leibnizu, ali je tudi najboljši od vseh možnih svetov. A ker lahko spoznavamo le ustvarjeni svet ali povzročene stvari, se nam z vprašanjem stvaritve ni treba niti ukvarjati. Hkrati pa se Hobbes tudi dobro zaveda protislovnosti samega pojma boga, saj trdi, da o božji naravi ni mogoče vedeti ničesar razen tega, da je bog vsemogočen – zato razpravljanje o njem tudi izključi iz območja filozofije, ki se ukvarja s stvarmi, dostopnimi razumu.

Vendar pa se pojem boga kot *prvega vzroka* ne pojavi le v Hobbesovi polemiki z Bramhallom, pač pa tudi v 21. poglavju samega *Leviathana*. V tem poglavju Hobbes govori o svobodi državljanov, pojem boga pa je omenjen ob utemeljitvi trditve, da sta svoboda in nujnost združljivi. To pa je tudi edina omemba »prvega vzroka« v *Leviathanu* poleg tiste iz 8. poglavja, kjer se posmehuje sholastični teoriji boga kot prvega vzroka, ki jo ima za zlorabo pomena besed, ter tiste iz 12. poglavja, kjer ob zgodovini religije ugotavlja, da je pri ljudeh najprej nastal *racionalistični* pojem *vsemogočnega* boga kot »prvega gibalca« ali prvega vzroka (in ne pojem boga razodetja ali boga kot vladarja sveta in usode), ki je bil posledica njihove želje po poznavanju vzrokov. Oglejmo si zdaj ta citat iz 21. poglavja *Leviathana*:

²⁴ Npr. Miran Božovič, »Le dieu des philosophes et des savants: Leibniz in Newton«, v: Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 263-279.

»*Svoboda* in *Nujnost* sta združljivi: tako kot pri vodi, ki nima le *svobode*, pač pa *nujnost*, da teče navzdol po Strugi; prav tako je tudi pri Dejanjih, ki jih ljudje opravljajo prostovoljno: ki, zato ker izhajajo iz njihove volje, izhajajo iz *svobode*, kljub temu pa, zato ker vsako dejanje človekove volje in vsaka želja in nagnjenje izhajajo iz nekega vzroka, ta pa iz drugega vzroka, v nepretrgani verigi (katere prvi člen je v rokah Boga, prvega vseh vzrokov), izhajajo iz *nujnosti*. Tako da bo za tistega, ki lahko vidi povezanost teh vzrokov, *nujnost* prostovoljnih dejanj vseh ljudi povsem očitna. In zato Bog, ki vidi in upravlja vse stvari, vidi tudi, da *svoboda* človeka v tem, da počne, kar hoče, spremlja *nujnost*, da počne to, kar hoče Bog in nič več, niti manj. Kajti čeprav ljudje lahko počnejo številne reči, ki jih Bog ne zapoveduje, niti zatorej ni njihov avtor; pa ljudje nimajo nobene strasti, niti težnje do česarkoli, ne da bi bila vzrok te težnje Božja volja. In če ne bi Njegova volja zagotovila *nujnosti* človekove volje, in v skladu s tem vsega, kar je odvisno od človeške volje, bi bila *svoboda* ljudi protislovna in ovira vsemogočnosti in *svobodi* Boga.«²⁵

Ta odlomek torej trditev o bogu kot *prvem* vseh *vzrokov* povezuje s trditvijo o božji *vsemogočnosti*, ki jo ima Zarka za tretji način, na katerega se pri Hobbesu kažejo njegove teološke predpostavke. Ta argumenta utemeljujeta Hobbesovo nedvomno sporno trditev o združljivosti svobode in nujnosti, ki vzpostavlja vzročno verigo tudi na področju človekovih dejanj volje, naperjena pa je proti sholastičnim teorijam o »svobodni volji«, ki so za Hobbesa kot mehanicističnega racionalista le še eden v vrsti absurdnih sholastičnih problemov.²⁶ Hobbes se je ob tem vprašanju seveda nujno zapletel v polemiko s teologi, predvsem s škofom Bramhallom. V tej polemiki je Hobbes za sholastično teologijo na povsem nezaslišan način zanikal idejo »svobodne volje« in zatrdil, da nihče nima v oblasti svoje prihodnje volje. Nadziramo lahko le zadnji motiv ali težnjo, ki neposredno vodi k dejanju, in prav ta zadnja težnja se upravičeno imenuje *volja*.²⁷ Vendar pa svobodna seveda ni volja, kar je absurden pojem (v marksovskem besednjaku, nekakšna sholastična »spekulativna konstrukcija«), pač pa *človek*, ki želi oziroma ima voljo. Človek torej lahko stori tisto, kar v nekem trenutku hoče, prav tako kot je v njegovi domišljiji lahko neposredno prisoten tudi občutek ali predstava svobode ob tem dejanju. Vendar pa človek nikakor ne more imeti volje, kakršno sam hoče.²⁸

²⁵ *Leviathan*, II, 21, 4, 108.

²⁶ *Leviathan*, I, 8, 27, 39.

²⁷ *Leviathan*, I, 6, 53, 28.

²⁸ Seveda je takšna teorija o deterministični določenosti človekovega psihičnega življenja, vključno s spoznanjem, da človek ne more imeti v oblasti svoje bodoče volje, nujna tudi za formuliranje psihoanalitične teorije človekovega psihičnega dogajanja, ki temu izhodišču doda še teorijo neodvisnega mehanizma nezavednih psihičnih procesov. Freud se je pri izgradnji svoje teorije psihičnega in nezavednega podob-

In ker so bili takšni Hobbesovi pogledi o svobodni volji celo še bolj kot številne trditve o vlogi religije v *Leviathanu*, povod za obtožbe o njegovem ateizmu, lahko omembo vseмогоčnega boga kot prvega vzroka v gornjem odlomku v precejšnji meri razumemo kot retorični pripomoček in sredstvo za odvrnitev napadov in očitkov. Hkrati pa je opisana Hobbesova rešitev problema svobodne volje, v kateri kot prvi zavzame kompatibilistično ali združljivostno stališče, ki zagovarja združljivosti med pravilno razumljenim pojmom »svobodne volje« in vzročnim determinizmom, povsem blizu Kantovi rešitvi istega problema, namreč da je človekova volja sicer deterministično vzročno določena, a jo moramo hkrati dojeti kot svobodno.

Če si zdaj ogledamo gornji citat iz *Leviathana* in pustimo ob strani nekoliko nerodno izbran primer vode, s katerim Hobbes očitno želi predvsem poudariti mehanicistični in fizikalistični značaj svoje filozofije ter analogijo med naravoslovno znanostjo na eni ter moralno in politično filozofijo na drugi, lahko vidimo, da Hobbes res uporabi pojem boga kot prvega vzroka v vlogi garanta determinizma in deterministične vzročne določenosti človekove volje. Vendar pa to utemeljitev pospremi Hobbesov prikriti sarkazem: tisti, ki je zmožen videti vzročno povezanost človekovih strasti, nagnjenj, želja, odločitev in dejanj, to pa je seveda lahko le filozof z mehanicističnimi naravoslovnimi in moralnimi nazori, kakršen je Hobbes sam, je zmožen uvideti tudi *nujnost* človekovih voljnih ali prostovoljnih dejanj – to, da v tej nujnosti človek nujno počne natanko tisto, kar hoče bog, pa *lahko ve le sam bog*. Bog je sicer ustvaril vse človekove težnje in strasti, skupaj s človekovo sposobnostjo, da se odloči za izvršitev dejanja, ki izhaja iz njegove zadnje težnje, a to *ve le bog sam* – mi lahko ta božji izvor človekovih strasti in teženj le *predpostavimo*, prav tako, kot bi lahko predpostavili tudi kakšnega drugega, ter se do spoznanj o človekovih težnjah in strasteh, katerih poslednjega oziroma prvega vzroka ne moremo poznati, dokopljemo na podlagi našega izkustva in hipotez. V zadnjem stavku navedenega odlomka pa Hobbes ugotavlja, da bi bila človekova volja, ki ne bi bila podvržena vzročni nujnosti, torej sholastična idealistična absolutno svobodna volja, notranje protislovna – bila bi v nasprotju z lastnim konceptom, hkrati pa bi porušila vzročno povezanost vseh pojavov v naravi. In ker dodaja, da bi bila v nasprotju tudi z vseмогоčnostjo in svobodo boga, sta očitna sklepa, da je bog že zaradi svojih lastnosti *nujno* moral ustvariti takšen razumno in zakonito urejen svet, podvržen vzročni povezavi pojavov, hkrati pa bog v tem svetu deluje le prek zakonov in dejanj ljudi, ki jih je ustvaril. In v tem smislu je

no kot Hobbes opiral na mehanicistični determinizem in fizikalizem in čeprav so mu nekateri to skušali očitati, pa je Lacan to štel za eno njegovih največjih zaslug in za enega od poglavitnih virov prodornosti njegovih teoretskih dognanj.

mogoče reči, da je pojem boga *garant* Hobbesovega mehanicističnega vzročno determiniranega sistema.

Oglejmo si še tretji način, na katerega se po Zarki pri Hobbesu razkri- vajo teološke predpostavke. Zarka trdi, da je od teoloških predpostavk od- visen tudi Hobbesov koncept naravnega prava. A že v citatu, ki smo ga na- vedli na samem začetku, smo pokazali, da bog v *Leviathanu* sicer nastopa kot morebitni zakonodajalec naravnega prava ali naravnih zakonov, a le v pogojni obliki – če to hipotetično vlogo boga kot zakonodajalca odštejemo, se naravni zakoni pač ne morejo ustrezno ali upravičeno imenovati zakoni, nikakor pa ne izgubijo svoje moči ali vloge razumskih resnic. A Zarka do- daja, da tudi pravica, s katero bog vlada nad ljudmi, izvira iz pojma božje *vsemogočnosti* in to podkrepi z naslednjim citatom iz *Leviathana*:

»Naravno pravico, s pomočjo katere Bog vlada nad ljudmi in kaznuje ti- ste, ki kršijo njegove zakone, je potrebno izpeljati ne iz tega, da jih je us- tvaril, kot da bi on zahteval poslušnost, na primer iz hvaležnosti za to ob- daritev; pač pa iz njegove *Neubranljive Moči* ... In v skladu s tem prav za- radi te moči kraljestvo nad mano in pravica do tega, da po svoji volji od- loči, komu bo prizadejal trpljenje, naravno pripada Bogu Vsemogočne- mu; ne kot Stvarniku in Milostnemu; pač pa kot Vsemogočnemu.«²⁹

Na osnovi tega citata lahko Zarka sklene z ugotovitvijo, da Hobbesova filozofija pripada tradiciji *teološkega voluntarizma*, od katere sta odvisni tudi njegova naravoslovna in politična filozofija. Prav s pomočjo njegove uvrsti- tve v to tradicijo lahko tudi povežemo med sabo dve značilnosti njegove prve in politične filozofije, namreč da v ureditvi sveta ne obstaja hierarhija biti in vrednot ter da je razmejitev med dobrim in zlom ter pravičnim in nepravičnim lahko le proizvod božje ali pa človeške volje. In po Zarki je paradok- sno prav ta teologija tista, ki Hobbesu omogoči dojetje človeka kot samous- tvarjajočega se ustvarjalca sveta, v katerem lahko le družbene konvencije za- gotovijo mirno medsebojno življenje ljudi, s čimer seveda misli na Hobbe- sovo teorijo družbene pogodbe.

Sami pa se bomo ob tem citatu raje omejili na nekoliko ožjo trditev in rekli, da ta Hobbesov *argument* izhaja iz tradicije teološkega voluntarizma, ter si citat ponovno ogledali nekoliko podrobneje, da bi videli, čemu je ta argument v konkretnem kontekstu namenjen. Ta citat res predstavlja zad- njo od štirih omemb božje *vsemogočnosti* v prvi polovici *Leviathana* (ostale štiri omembe v drugi polovici tega dela pa se nanašajo na pojem boga razod- etja, ne racionalističnega boga), kar ugovarja Zarkovi trditev o *vseprisotno- sti* in bistveni vlogi pojma boga pri Hobbesu.³⁰ A če se povrnemo k navede-

²⁹ *Leviathan*, II, 31, 5, 187.

³⁰ Pojem »božje vsemogočnosti« se torej na skoraj 400 straneh *Leviathanu* v nadobičaj- nem formatu pojavi le 9-krat v 8 stavkih, od tega 4-krat v prvih dveh knjigah tega

nemu citatu in njegovemu kontekstu, moramo najprej navesti tisti del besedila, ki je iz Zarkove navedbe izpuščen:

»Predhodno sem že pokazal, kako suverena pravica izhaja iz sporazuma: da bi pokazali, kako ista pravica lahko izhaja tudi iz narave, ni potrebno nič več od tega, da pokažemo, v katerem primeru ni ta nikoli odvzeta. Ker vidimo, da so vsi ljudje po naravi imeli pravico do vseh stvari, so imeli tudi pravico, da vsak vlada nad vsemi ostalimi. Toda zato, ker si te pravice ni mogoče pridobiti s silo, je pomembno za varnost vsakogar, da s tem, da oddajo to pravico, s splošnim soglasjem postavijo ljudi s suvereno oblastjo, da jim vladajo in jih branijo: pri čemer pa, če bi obstajal kak človek z neubranljivo močjo, ne bi bilo nobenega razloga, zakaj ne bi on s pomočjo te moči vladal in branil tako sebe kot njih, v skladu s svojo lastno preudarnostjo. Tistim torej, katerih moč je neubranljiva, naravno pripada oblast nad vsemi ljudmi zaradi veličine njihove moči;«³¹

Na tem mestu torej Hobbes božjo pravico do vladanja ljudem naveže na prav takšno pravico suverena, če smo natančnejši, božjo pravico in vse-mogočnost celo *izpelje* iz suverenove pravice in spoznanj o naravnih zakonih in pravicah, ki so dostopna razumu, prav tako, kot je v 12. poglavju ugovarjal, da pojem vse-mogočnega boga kot prvega vzroka nastane in izhaja iz človekove želje po poznavanju vzrokov. Ker so torej naravni zakoni dostopni razumu, lahko spoznamo potrebo po vzpostavitvi suverena, pa tudi naravo in obseg njegovih pravic, prav tako, kot smo lahko spoznali tudi vsebino človekovih naravnih pravic – in iz teh spoznanj sledi, da bi lahko človek z neubranljivo močjo vladal vsem ostalim. A takšnega človeka, kot prav tako lahko spoznamo z razumom, ni, zato je potrebno vzpostaviti suvereno oblast, ki bo imela primerljivo moč, da bo z njo lahko vladala ljudem in jih branila. A ker imamo zaradi želje po poznavanju vzrokov tudi pojem vse-mogočnega boga kot prvega vzroka, lahko vidimo, da na osnovi teh spoznanj o naravnih zakonih prav njemu po naravi pripada pravica do vladanja ljudem.

Seveda pa te trditve nastopajo v poglavju z izrazito polemičnim namenom, ki govori o »Božjem kraljestvu po naravi« in katerega namen je predvsem zavrniti trditve Hobbesovih nasprotnikov o božjem kraljestvu na zemlji, ki pravice boga razlagajo precej bolj široko in mu pripisujejo precej večjo vlogo v stvarstvu in v vsakdanjem življenju ljudi, njihovi zagovorniki pa

dela. Vse te štiri omembe smo že navedli ali omenili zgoraj. V prvi knjigi se torej pojavi 2-krat v 12. poglavju, v drugi prav tako 2-krat, v 21. in 31. poglavju, v tretji 4-krat – enkrat v 41. poglavju in v dveh stavkih 43. poglavja, od katerih je v drugem omenjen dvakrat, v četrti knjigi pa se pojavi enkrat v 45. poglavju. Sam pojem »bog« pa je v *Leviathanu*, kot smo že omenili, precej pogostejši.

³¹ *Leviathan*, II, 31, 5, 187.

jih izpeljujejo iz *drugih*, drugačnih pojmov boga, kot je ta, ki ga tu omenja Hobbes. Zato tudi poudarja, da ta božja pravica pripada bogu zgolj kot vse-mogočnemu zaradi njegove neubranljive moči, s čimer podpre tudi svojo civilno teorijo o suverenosti, ne pa bogu kot »milostnemu« ali kot »stvarniku«, zaradi česar so neutemeljene tudi trditve, da naj bi bog zahteval človeško poslušnost svojim zakonom (predvsem nasproti zakonom suverena) ali hvaležnost za blagodati svoje vladavine. Ponovno je torej vzrok omembe božje vse-mogočnosti predvsem polemični kontekst in Hobbesov polemični namen, vloga takega boga je zmanjšana na najmanjšo možno mero, za nameček pa je še izpeljana iz naravnih zakonov in postavk Hobbesove filozofije ter po analogiji z vlogo suverena.

Kot smo torej pokazali, Hobbes v vseh treh točkah, v katerih je po Zarki mogoče prepoznati njegove teološke predpostavke, izhajajoče iz tradicije voluntarizma,³² dejansko prelomi s to tradicijo. In zato Hobbesov filozofski sistem, *ne glede na to*, ali Hobbes kot deist svojega časa dejansko verjame v kakšno omejeno podobo boga in ga v svojih delih omenja, *boga dejansko ne potrebuje* – ta najpogosteje nastopa le kot retorični argument ali priročna, nikakor pa ne bistvena podkrepitev analogije ali predpostavka, ki pa je prav tako dobra, kot katerakoli druga.

Prav tako ustreznost Zarkovih opazanj o *premestitvi* in *dopolnitvi* pojmov Hobbesove prve filozofije v okviru drugih znanosti ne zmanjšuje Hobbesove zasluge, da si je po *analogiji* z deterministično mehanicistično naravoslovno znanostjo prizadeval uveljaviti vzročno deterministično in mehanicistično metodo tudi na področju drugih znanosti in tako razviti nekakšno *mehaniško državo*, s čimer se nedvomno uvršča med predhodnike sociologije.

Končna Zarkova ocena Hobbesovega odnosa do boga pa je nekoliko bolj dvoumna kot večina njegovih dotedanjih trditev. Vpraša se namreč, ali Hobbesovo definiranje boga kot telesa ne postavlja pod vprašaj vsakršne domneve o prisotnosti pojma absolutno transcendentnega boga pri njem? Nadaljnjo težavo predstavlja tudi združljivost Hobbesovih trditev o tem, da je bog telo in da je nespoznaven. Povsem strinjamo pa se lahko tudi s poanto Zarkovega zaključnega vprašanja: ali se za argumente o božji vse-mogočnosti, ki jih je mogoče zaslediti vse od Hobbesove prve pa do politične filozofije, konec koncev ne izkaže, da so čisto *zanikanje boga*, saj se iztečejo v priznanje obstoja zgolj materialnega sveta, podvrženega naravni nujnosti? Zarka zaključuje s trditvijo, da se prav v tem vprašanju zgošča vse, kar je *paradoksnega* v Hobbesovi filozofiji, sami pa smo skušali pokazati, da je ta paradoksnost predvsem posledica neizogibno polemičnega značaja večine Hob-

³² Na Hobbesovo navezavo na to tradicijo je sicer opozoril že Oakeshott.

besovih spornih filozofskih trditev, zaradi katere je tudi njegov pojem boga mogoče razumeti predvsem kot *logični* in *retorični* pripomoček.

Ob koncu pa si moramo ogledati še osnovno mehanicistično metaforo, s pomočjo katere Hobbes na samem začetku *Leviathana* svojo politično filozofijo kot poglavitno temo tega dela umesti v svoj splošni filozofski sistem:

»NARAVO (Veščino, s pomočjo katere je Bog ustvaril in vlada Svetu) človeška *Veščina*, tako kot v mnogočem drugem, posnema tudi v tem, da lahko ustvari Umetno Žival. Kajti ker vidimo, da ni življenje nič drugega kot gibanje Udov, katerega izvor je v nekem bistvenem delu znotraj njih, zakaj ne bi mogli reči, da imajo vsi *Automata* (Stroji, ki se sami gibljejo s pomočjo vzmeti in koles, tako kot ura) umetno življenje? Kajti kaj je *Srce* drugega kot nekakšna *Vzmet*; in kaj so *Živci* drugega, kot prav toliko *Vrvi*; in *Sklepi*, kot prav toliko *Koles*, ki dajejo celemu Telesu gibanje, kakršno mu je namenil Ustvarjalec? Ta *Veščina* pa seže še dlje, saj posnema tisto Razumno in najbolj dovršeno delo Narave, *Človeka*. Kajti s pomočjo te Veščine je ustvarjen tisti veliki LEVIATHAN, imenovan POLITIČNA SKUPNOST ali DRŽAVA (latinsko CIVITAS), ki ni nič drugega kot Umetni Človek; čeprav je večje postave in moči kot Naravni, za katerega zaščito in obrambo je bil namenjen; in pri katerem je *Suverena oblast* Umetna Duša, saj daje življenje in gibanje celemu telesu; *Državni upravniki* in drugi *Uradniki* Sodstva in Izvršne oblasti, umetni *Sklepi*; *Nagrajevanje* in *Kaznovanje* (s pomočjo katerih je vsak sklep in član povezan s sedežem Suverene oblasti in ga spodbujajo, da izvaja svojo dolžnost) so *Živci*, ki opravljajo isto v Naravnem Telesu; *Blagostanje* in *Bogastvo* vseh posameznih članov so njegova *Moč*; *Salus Populi* (*varnost ljudstva*) njegova *Naloga*; *Svetovalci*, ki mu predlagajo vse, kar mora vedeti, so njegov *Spomin*; *Pravičnost* in *Zakoni* so umetni *Razum* in *Volja*; *Sloga* je *Zdravje*, *Upor*, *Bolezen*; in *Državljanska vojna*, *Smrt*. In končno *Sporazumi* in *Zaobljube*, s pomočjo katerih so bili deli tega Političnega Telesa na začetku vzpostavljeni, povezani in združeni, odražajo tisti *Fiat*, ali *Naj ustvarimo človeka*, ki ga je izrekel Bog ob Stvarjenju.«³³

Ta odlomek bi utegnili razumeti kot organicistično metaforo, vendar pa je tak vtis povsem napačen, saj je namen te Hobbesove metafore povsem nasproten: potem ko vzpostavi primerjavo ali *analogijo* med političnim telesom ali državo in organskim ali naravnim (človeškim) telesom, pa obe telesni zvede na idejo *mehanizma*, samopremikajočega se stroja, *automaton*, in zanj uporabi primerjavo *ure*, ki je služila kot osrednja primerjava za ponazoritev podobe sveta v moderni mehanicistični znanosti in filozofiji, od Descartesa do Leibniza in Fontenella. Ideja o »človeku-stroju« je tu, kot lahko vidimo, že v celoti prisotna.

³³ *Leviathan*, Uvod, 1, 1.

Ključen je seveda začetek tega odlomka, v katerem je narava opredeljena kot božja veččina, ki jo je človekova veččina sposobna posnemati, celo v tem, da človek lahko ustvari umetno žival ali umetnega človeka. Ker to trditev spremlja mehanicistična metafora ure ali stroja, je jasno, da je ta »umetni človek« stroj, prav zato, ker je *umeten*, torej kot proizvod ali stvaritev človeške veččine, proizvod človeka kot ustvarjalca (pojem *artificer*, ki ga uporabi Hobbes, poleg ustvarjalca in rokodelca pomeni tudi *mehanika* – filozofski mehanicizem je očitno vplival tudi na pomen te besede), za razliko od naravno nastalih ali proizvedenih stvari in bitij, ki jih je neposredno (naravo) ali posredno (po naravnih zakonitostih nastale stvari) ustvaril bog oziroma pač neko bitje, ki ni človek. S tem je vzpostavljena ločnica med »naravnim« (kot stvaritvijo boga ali narave) in »umetnim« kot stvaritvijo človeka in njegove veččine, te umetne stvaritve pa so lahko stroji, kolikor se lahko same gibljejo na način, ki jim ga je določil ustvarjalec, torej človek. Seveda nista narava sama in človek kot njen del nič manj *stroja* ali mehanizma, le s to razliko, da ju je ustvaril bog oziroma ne-človek, ki jima je določil tudi način njunega gibanja – naravne zakone in zakonitosti človeške narave in mišljenja, vključno s sposobnostjo, da človek lahko posnema božjo ustvarjalno veččino. Vendar pa lahko naravo, ker ji je pač kot ustvarjalec, ki je zmožen v celoti nadzirati rezultate svojega ustvarjanja, določil gibanje oziroma zakone, v celoti spozna le bog, ljudje pa imamo lahko o naravi, ker je nismo ustvarili sami, le nepopolno in hipotetično vednost, medtem ko imamo o lastnih, umetnih stvaritvah, prav zato, ker so naš proizvod in jim sami določamo gibanje ter ker smo sposobni posnemati božjo ustvarjalno veččino, lahko gotovo vednost.

Tudi na tem mestu torej bog nastopa le kot hipoteza, kot nekaj, pa kar koli že to je, kar je pač ustvarilo naravo. A bistveno je to, da boga kot ustvarjalca postavi v vlogo mehanika ali rokodelca, ki je v bistvu seveda analogna vlogi človeka kot mehanika ali rokodelca in to *analogijo* podpre s trditvijo o možnosti človeškega posnemanja božje ustvarjalne veččine, tej pa implicitno s pomočjo pojmov vsemoči in vsevednosti pripiše možnost popolnega nadziranja rezultatov in delovanja svoje stvaritve. S tem pa seveda to možnost, skupaj z gotovo vednostjo o lastnih proizvodih, zagotovi tudi človeku (prav glede stvaritev, kakršna je politična skupnost, ki temelji na intersubjektivnih, medčloveških odnosih, ta možnost nadziranja rezultatov in delovanja človekove stvaritve, kar država v nekem smislu gotovo je, ter gotova vednost o tej stvaritvi namreč nikakor nista tako samoumevna). Hobbes torej premakne pozornost od boga kot stvarnika na *človeka* kot ustvarjalca umetnih stvaritev. Tako je vzpostavljena *analogija* med vsemi tremi vejami znanosti v Hobbesovem filozofskem sistemu, naravoslovjem, moralno in po-

litično znanostjo, in zdaj je mogoča *mehanicistična* obravnava tako narave kot tudi človeškega telesa in morale, pa tudi politične skupnosti ali države. Seveda bi Hobbes lahko tudi rekel: »po analogiji lahko tako naravo, kot tudi človeško telo in državo dojamemo kot nek, po lastnih zakonih delujoč mehanizem.« In prav to v bistvu tudi reče, le da pri tem uporabi pojem boga.

Če naj se za trenutek ozremo še na širši kontekst razvoja moderne filozofije in v njenem okviru mehanicistične naravoslovne znanosti, lahko ugotovimo, da je Hobbesov filozofski sistem še najbližji Leibnizovemu (ta je bil velik občudovalec Hobbesa), saj je iz obeh bog na enak način izključen, ker je ustvaril svet kot dovolj popolno *uro*, da mu v njegovo delovanje naknadno ni treba več posegati in te ure navijati, torej mu ni več treba opravljati vloge vladarja sveta, kot to velja še za newtonovski pogled na svet, ki je zavračal *mehanicizem*. In prav zato je sčasoma ta Leibnizov in Hobbesov pogled na svet od znotraj preoblikoval in slavil *tiho zmagoslavje* nad newtonovskim od boga urejanim univerzumom, ki mu je zaradi metodoloških vprašanj in Newtonovih matematično fizikalnih dosežkov pripadlo zgodovinsko zmagoslavje.

Ugotovili smo že, da Hobbesov filozofski sistem kljub občasnim omembam *boga dejansko sploh ne potrebuje*, podobno kot je to mnogo pozneje o svojem naravoslovnem sistemu dejal Laplace, in bi prav tako *lahko shajal tudi brez njega*. Končno pa lahko glede na dejstvo, da *Leviathan* kot država ali politična skupnost, ki je sicer kot proizvod človeške večšine opredeljen kot »umetni človek«, pozneje dobi naziv »smrtnega boga«, sklepamo tudi, da je po Hobbesovem mnenju tudi »nesmrtni bog« kot stvarnik, prvi vzrok in vsemogočen, le proizvod človeške, ne večšine, pač pa domišljije, torej le človekova ideja, ki izhaja iz njegove želje po poznavanju vzrokov.