

Hobbes in civilna religija Leviathana

Thomasa Hobbes se je od nekdaj držal sloves ateista. Ta mu je pripadel že kot enemu utemeljiteljev moderne filozofije, ki naj bi prekinila svojo vez s teologijo, tak občutek pa so prav gotovo lažje dobili tudi bralci kakšne od sodobnih skrajšanih izdaj *Leviathana*, ki so vsebovale le njegovi prvi dve knjigi. Takšen sloves so še utrjevale številne polemike o verskih vprašanjih, v katere se je spuščal s svojimi sodobniki, ter dejstvo, da je bil večkrat preganjan ali vsaj napadan tako zaradi svojih političnih kakor tudi religioznih stališč.

Vendar pa je imel pojem ateizma v Hobbesovem času povsem drugačen pomen od tistega, ki mu ga pripisujemo danes. Pomenil je predvsem odklon od stališč vladajoče cerkve, torej nepriznavanje splošno priznane podobe boga, kar pomeni, da so z izrazom ateist označevali predvsem nepravoverne ali heretike, nikakor pa ta pojem takrat ni pomenil prepričanja o neobstoju boga ali popolne ravnodušnosti do tega vprašanja. Naziv ateista si je Hobbes torej pridobil že za časa svojega življenja, predvsem seveda z objavo *Leviathana*. Kljub temu pa še vedno obstaja ključno vprašanje, ki ga je zastavil Pocock in na katerega opozarja tudi Richard Tuck na samem začetku v tej številki prevedenega članka: zakaj polovico Hobbesovega najbolj znanega in najboljšejnega dela ter enega temeljnih tekstov moderne filozofije sestavljajo Hobbesova razmišljanja o teoloških in religioznih vprašanjih; zakaj je Hobbes čutil potrebo, da ta stališča razloži tako podrobno; in kolikšno iskrenost mu smemo pripisati glede teh stališč?

Vsekakor jo ne moremo odnesti s poceni pojasnilom, da je drugi del knjige namenjen le bralcu njegovega obdobja, medtem ko je prvi s časom ohranil svojo filozofsko relevantnost. Takšno trditev bi bilo mogoče zagovarjati le s stališča nekega precej ozkoglednega filozofskega nazora, ki bi moral najprej šele pojasniti svoje predpostavke. In če bi sprejeli njegove argumente, bi lahko Hobbesa v najboljšem primeru, ko bi preprosto količinsko izmerili obseg oblasti, ki jo podeli svojemu suverenu, razglasili za absolutista, ki pa s stališčem, da politična ureditev izvira iz družbene pogodbe, postavi temelje za razvoj kasnejše ideologije liberalizma. Tovrsten pogled, katerega udobna naivnost utegne prepričati zgolj tiste, ki si vpra-

šanj ravno ne zastavljajo radi, pa nam prav gotovo ne more mnogo povedati o Hobbesovih namerah pri pisanju tega dela ali o političnih in ideoloških okoliščinah, na katere se je odzival in jih skušal sooblikovati.

A drugi del *Leviathana* ni pomemben le kot zgodovinski dokument ali ključ do zapletenosti tedanjega ideološkega položaja in odvijajočih se polemik, pač pa je nujen tudi za razumevanje celotnega dela in podrobnosti Hobbesovega političnega in filozofskega stališča. Če bi bil Hobbes ateist v pomenu, v katerem ta pojem razumemo danes, in bi bil do verskih vprašanj ravnodušen, bi si res lahko privoščil izdati to delo v krajši obliki, sestavljeno le iz prvih dveh knjig, ki govorita »O človeku« in »O politični skupnosti«. V tem primeru bi bil deležen tudi mnogo manjšega števila napadov in očitkov ateizma – nekateri od privržencev absolutne oblasti bi bili morda pripravljani molče pogoltniti tudi okrnitev cerkvene oblasti, nekateri od bralcev pa bi bili najbrž delo pripravljani sprejeti tudi kot filozofsko oziroma znanstveno spekulacijo o politični oblasti, ki pač verska vprašanja pušča ob strani (če bi bila iz prvega dela odstranjena tudi vsa mesta, ki knjigo povezujejo v celoto in kjer o verskih vprašanjih je govora). A Hobbes je razmišljanja o verskih vprašanjih namerno vključil v svoje delo in prav gotovo je vsaj približno vedel, kakšen bo odziv nanja. Prav gotovo je torej z njimi mislil resno in jih je štel za nujna za oblikovanje in razumevanje svojega stališča in sporočila. A čeprav je s temi stališči mislil povsem resno in jih zagovarjal z natanko določenim namenom, pa moramo, kot bomo videli, dopustiti verjetnost, da v vsa od teh teoloških stališč ni tudi povsem iskreno verjel.

Paradoks pa je seveda v tem, da razmišljanja, s katerimi si je Hobbes v svojem času zaslužil naziv ateista, za današnji pogled delujejo tuje in nasprotujejo današnjemu pojmovanju ateizma, torej jih je treba izključiti ali celo dobesedno odrezati, da bi ohranili sloves Hobbesa kot ateista.

Dvodelnost knjige, ki jo izkoristi ta rez, pa implicira že sam njen naslov, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Hobbes torej v tem delu govori o verski in politični ali državni skupnosti, o njuni materiji – delo naj bi pač temeljilo na uporabi načel moderne naravoslovne znanosti na političnem področju, poleg tega pa je materializem poudarjen tudi pri njegovi obravnavi religioznih vprašanj, kjer Hobbes zanika duhovne substance; služi mu torej kot odlično argumentacijsko orodje, prispeva pa tudi k konsistentnosti njegovih splošnih filozofskih pogledov –, njuni obliki in oblasti. Poudarek je seveda na slednji in čeprav cerkvena ali verska oblast v naslovu nastopa prva, je to le zato, da jo Hobbes lahko toliko temeljiteje podredi civilni, državni, politični ali posvetni. Sekularizacija je precej poznejši pojem, in čeprav bi ga

nekateri želeli pripisati Hobbesu, nikakor ne more ustrezno zajeti njegovih intenc v tem delu.

Ideja sekularizacije je danes tako razširjena, da se zdi, da so povsem odpadli razlogi za branje in resnejšo obravnavo drugega dela te Hobbesove knjige. A prav v njej Hobbes postavi tudi teoretske temelje ločevanja cerkve od države oziroma podreditve prve slednji. Ker je v prvem delu knjige cerkvena oblast povsem nedvoumno podrejena posvetnemu vladarju, je drugi del namenjen prav zavrnitvi ugovorov nasprotnikov, ki bi njegovi politični teoriji sicer priznali neko omejeno veljavnost za politično področje, a bi s sklicevanjem na duhovno poslanstvo cerkve terjali za njo aktivno ali celo vodilno udeležbo tudi pri državni oblasti.

Že sam naslov dela postavi pred prevajalca kar nekaj problemov, začeni s pojmom *commonwealth*, ki je etimološko republika, kar je bil pač antični in srednjeveški rodovni izraz za državno obliko, smiselno ga je mogoče prevesti kot politično skupnost, v poznejših prevodih pa se je uveljavil kar kasnejši in nam danes najbližji izraz država, ki se dandanes uveljavlja že celo pri prevajanju antičnih političnih del. *Ecclesiastical* je mogoče prevesti kot verski ali cerkven, *civil* pa pomeni predvsem državen, državljanski, nemara celo posveten, laičen. Tako gre tudi pri *civil religion* za državno, državljansko, celo posvetno vero, vendar pa se je v določeni meri že uveljavil izraz civilna religija. Podobno velja za izraz *subject*, ki seveda pomeni podložnika, a ker je našemu ušesu bližje pojem državljan, ga je mogoče smiselno prevesti tudi tako.

Za dejstvo, da je sploh ugledal luč dneva in javne objave, se ima Hobbesov *Leviathan* torej nedvomno zahvaliti izjemnemu političnemu položaju tistega časa. V času Cromwellove republike, ki je odpravila monarhijo, je bila namreč odpravljena tudi cenzura, hkrati pa tudi osrednja vloga anglikanske cerkve. Že v času restavracije monarhije pa sta Hobbes in njegov *Leviathan* postala ne le tarča nadvse ostrih napadov, ampak celo preganjanja in kazenskih sankcij.

V tokratnem tematskem sklopu predstavljamo prevod članka Richarda Tucka o civilni religiji Hobbesovega *Leviathana*, ki povzema velik del rezultatov dolgotrajnih polemik o vlogi religije in teoloških teorij v Hobbesovem delu in ponuja precej izviren in prepričljiv pogled na ta problem. Ta Tuckov članek z določene časovne distance predstavlja odziv na pomemben Pocockov članek »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«,¹ ki pa je spet pomenil precej radikalen

¹ J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, Methuen, London 1971. Članek pa je nastal že leta 1968.

odmik od dotlej prevladujoče in nekoliko zavajoče t.i. Taylor – Warrenderjeve razprave o pomenu religije pri Hobbesu. Sam Pocock, eden od predstavnikov oziroma celo pobudnikov t.i. Cambriške »revizionistične« šole v zgodovino pisju moderne politične teorije, je Hobbesa v svojih prvih delih v prepričanju, da je njegov vpliv precenjen, domala obšel in poudaril pomen drugih političnih avtorjev njegovega časa, npr. Jamesa Harringtona. Pozneje pa je leta 1971 v svoji izvrstni študiji opozoril na pomen njegove filozofije religije v *Leviathanu*.

Vendar pa si bomo še prej ogledali argumente in rezultate predhodne polemike o vlogi religije pri Hobbesu, ki jo je glede Hobbesove teorije obligacije ali obveznosti v *Leviathanu* v poznih petdesetih in šestdesetih letih sprožil Howard Warrender s svojo knjigo *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957). Warrender je Hobbesa interpretiral na nekoliko svojski način, vendar pa so rezultati polemike prispevali k razjasnitvi Hobbesovih pogledov na človekove naravne pravice in pojmovanje razmerja med naravnimi pravicami in naravnimi zakoni.

Warrenderjeva interpretacija izhaja iz vprašanja, na kaj se pri Hobbesu opira posameznikova moralna obveznost, da si prizadeva za mir. Ker Hobbes prizadevanje za samoohranitev dosledno opredeljuje kot *pravico*, pravica pa je po Hobbesu svoboda nekaj narediti ali se tega vzdržati, je Warrender sklepal, da si potemtakem za samoohranitev lahko prizadevamo, ali pa tudi ne; k temu nas torej nič ne obvezuje. Zato po Warrenderju naravne pravice do samoohranitve, ki jo je postuliral Hobbes, ne moremo imeti za izvor človekove obveznosti, v skladu s tem pa tudi *obveznost*, da si prizadevamo za mir, ne more izvirati iz naravnega zakona ali prava. Warrender se osredotoči na nekaj Hobbesovih obrobni opazk o tem, da so naravni zakoni božje zapovedi in iz tega sklepa, da smo božje zapovedi, ker so pač božje, *moralno obvezani* spoštovati. Prav te zapovedi pa nam tudi nalagajo, naj si prizadevamo za mir.

Te Warrenderjeve ideje so sicer sprožile val kritik, vendar pa njegovega stališča ni bilo tako lahko spodbiti. Tu se moramo spomniti, da je Hobbes s postuliranjem človekove naravne pravice do samoohranitve odgovarjal na izziv tacitistično humanističnega moralnega skepticizma, kot ga je zagovarjal npr. Montaigne, ki je v raznolikosti in nasprotjih obstoječih moralnih idej videl dokaz nemožnosti vzpostavitve nekega skupnega moralnega okvira. Za edino univerzalno dejstvo je imel težnjo vsakega posameznika po samoohranitvi, na katero pa se ni mogoče opreti kot na moralno načelo. Grotius je pozneje takšen moralni skepticizem zavrnil s trditvijo, da je prav to težnjo po samoohranitvi *mogoče* imeti za tisto moralno načelo, ki lahko zagotovi nek minimalen moralni okvir družbe. Hob-

bes pa je to Grotiusovo idejo vzel za izhodišče, a je rešitev problema premestil. Tako se po Hobbesu v naravnem stanju vsakdo sicer ravna po načelu samoohranitve, a rezultat tega je lahko le vojna vseh proti vsem. Prav tako lahko strogo etično gledano takšno stanje vodi le v moralni relativizem. Zato Hobbes za ta etični problem ponudi politično rešitev. Temeljna moralna nasprotja je mogoče razrešiti le, če posamezniki predajo del svoje naravne pravice do tega, da sami skrbijo za lastno samoohranitev, suverenost, s čimer vzpostavijo politično skupnost in medsebojne odnose uredijo z zakoni.

Omenili smo, da je prizadevanje po samoohranitvi Hobbes opredeljeval kot posameznikovo naravno *pravico*. Obenem pa je trdil, da si moramo za predmet te pravice, torej za lastno ohranitev, aktivno prizadevati. Trdil je celo, da nas k temu zavezuje naravni zakon in da nam naravno pravo nalaga miroljubno življenje,² kar je njegove bralce in interprete precej zmedlo. Podobne trditve, da nam uveljavljanje naše naravne pravice, samoohranitve, nalaga ravnanje v skladu z naravnimi zakoni, je mogoče zaslediti tako v *Elements of Law* kakor tudi v njegovih drugih dveh delih politične filozofije, v *De cive* in *Leviathanu*. Interpreti so se tako morali soočiti z vprašanjem, v čem je potemtakem *razlika* med naravno *pravico* in naravnim *zakonom*, če velja trditev, da *moramo* skrbeti za svojo samoohranitev in se *moramo* ravnati po določenih zakonih, da bi to dosegli?

Problem je toliko bolj zapleten, ker je Hobbes strogo ločil med *pravico* in *zakonom* in ju celo zoperstavil. V *Leviathanu* je tako zapisal:

»PRAVICA predstavlja svobodo nekaj storiti ali se tega vzdržati; Medtem ko ZAKON določa in zavezuje k eni od teh dveh možnosti: torej se Zakon in Pravica razlikujeta toliko, kot Obveznost in Svoboda; ki sta glede iste stvari nezdržljiva.«³

Položaj se torej utegne zdeti precej nenavaden: po eni strani naj bi Hobbes izenačeval pojma naravne pravice in naravnega zakona, a potem ne bi bilo jasno, zakaj sploh uporablja pojem pravice. Po drugi strani pa naj bi vztrajal pri ločitvi pravic in zakonov, a v tem primeru spet ni jasno, kako lahko glede iste stvari, namreč samoohranitve, postulira tako pravico kot zakon, torej dolžnost, če pa si pojma nasprotujeta. Ne more nas torej presenetiti, da je Warrender iz tako nejasno opredeljenega izhodišča

² Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ur. Ferdinand Toennies, 2. izdaja M. M. Goldsmith, London 1969, I, 15, 1.

³ *Leviathan*, I, 14, ur. C. B. Macpherson, Penguin, London 1968, str. 189. Cf. *Elements of Law* II. 10. 5, *De Cive* XIV. 3.

lahko izpeljal svojo nenavadno tezo o Hobbesovi teoriji poslušnosti božjim zapovedim.

To navidezno nasprotje je seveda zbudilo že Hobbesove sodobnike. Tako je njegov goreči nasprotnik Filmer pripomnil, da Hobbes najbrž ne želi zagovarjati človekove naravne pravice, da *uniči* svoje življenje (to stališče je sicer pozneje v svojem zagovoru samomora branil Hume, le da ni govoril o *naravni* pravici).

Vendar pa je Hobbes seveda imel zelo tehtne razloge za zoperstavljanje zakonov in pravic, ki ima v politični teoriji *Leviathana* še posebej pomembno vlogo, saj na tem razlikovanju konec koncev temelji razlika med naravnim in civilnim stanjem, med medsebojno vojno posameznikov in njihovimi pravno urejenimi miroljubnimi odnosi. Iz trditve, da sta pravica in zakon glede iste stvari nezdržljiva, izhaja ugotovitev, da proti zakonom suverena državljani ne morejo uveljavljati svojih nasprotnih pravic, ne da bi s tem ogrozili sam obstoj politične skupnosti in civilnega stanja. Znano pa je, da so se zagovorniki takih pravic vedno najraje sklicevali prav na »naravnost«⁴ teh pravic.

Vendar pa se ta navidezna nejasnost glede hkratnega izenačevanja in zoperstavljanja pravic in zakonov hitro izkaže za napačno dojet problem, če si ogledamo odlomek v 14. poglavju *Leviathana*, ki neposredno sledi razmejitvi pravic in zakonov:

»NARAVNA PRAVICA, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsakdo, da uporablja svoje lastne moči, *kot to sam želi*, za ohranitev svoje lastne narave, torej svojega lastnega življenja; potemtakem, da počne karkoli, kar bo v skladu s svojo sodbo in razumom imel za najprimernejše sredstvo za dosego tega cilja. ... NARAVNI ZAKON, *lex naturalis*, pa je predpis ali splošno pravilo, odkrito z razumom, s katerim je človeku prepovedano storiti tisto, kar bi lahko uničilo njegovo življenje ali mu odvzelo sredstva za njegovo ohranitev; ali opustiti tisto, s čimer meni, da bi lahko bilo najboljše ohranjeno.«⁴

Naravni zakon torej naravnemu bitju zapoveduje samoohranitev in mu prepoveduje lastno uničenje. Ta trditev celo ni posebno nova, saj je bila dobro znana tudi sholastični teoriji naravnega prava. In v nasprotju z mnenji nekaterih interpretov Hobbes tudi izrecno pravi, da prizadevanja za samoohranitev ne moremo oz. ne smemo opustiti. Naravno pravico kot *pravico* pa odlikuje to, kot je prav tako natančen Hobbes, da lahko *svobod-*

⁴ *Ibid.*

no in na podlagi lastnega preudarka in odločitve izberemo način, kako bomo ravnali, da bomo dosegli ta cilj, samoohranitev. Svoboda je potemtakem razlika med pravico in zakonom; zakonske (in druge) ovire sicer preprečujejo človeku, da bi storil nekatere stvari, ki bi si jih lahko želel, ne morejo pa mu preprečiti, da preostanka svojih moči ne bi uporabljal po lastnem preudarku in v skladu z lastnim razumom.

Za trenutek se ustavimo še ob Oakeshottovi interpretaciji Hobbesove teorije obveznosti. Oakeshott je izhajal iz trditve, da ljudje vstopijo v družbeno pogodbo in vzpostavijo suvereno oblast zato, ker jih k temu žene, *obvezuje* sama narava, kar predstavlja eno od osnovnih predpostavk teorij družbene pogodbe, če naj te samo dejanje vzpostavitve razumejo kot pozitiven korak. Po Oakeshottovem mnenju pa ta naravna prisila vstopa v družbeno pogodbo ne predstavlja moralne obveznosti, saj civilno stanje ne odpravi človekovih naravnih *moralnih* pravic, ki jih opredeli kot neomejene pravice do česarkoli. Medtem ko v naravnem stanju človek nima moralnih *obveznosti*, pa z vstopom v družbeno pogodbo vsak posameznik pooblasti suverena, da bo s sprejemanjem zakonov vladal politični skupnosti; ker je tako vsak posameznik obvezan z lastnim dejanjem pooblastitve suverena, ima tudi *moralno obveznost* ubogati zakone suverena.⁵ Tako Oakeshott meni, da je glede človekovih pravic odločilna volja posameznika, pri zakonih pa volja suverena. Tako suveren določa, kaj je moralno pravilno in moralno napačno, državljani pa imajo moralno dolžnost spoštovati njegove zakone. Vendar lahko ugotovimo, da je ta interpretacija nekoliko pregroba, saj Hobbesa domala izenačuje z Rousseaujem, ki mu »splošna volja« predstavlja edino merilo moralne resnice, po drugi strani pa s tem, da človekove naravne pravice dojema kot neomejene, kot pravico storiti karkoli, Hobbesa izenačuje s Spinozo, ki se je na Hobbesovo teorijo resda opiral, a se je zavedal, da se prav v tem pogledu od njegovih postavk bistveno oddaljuje.

Hobbes namreč ni trdil, da naj bi človek imel naravno pravico do tega, da počne karkoli, pač pa, da lahko stori vse, za kar *meni*, da je nujno za njegovo samoohranitev. Tako naravni zakoni tudi v naravnem stanju človeku nalagajo, naj se vzdrži stvari, ki jih ni mogoče upravičiti niti s samoohranitvijo – kot primera Hobbes tu navaja pijančevanje in maščevalnost, ki ne prispeva k miru. Podobno lahko pokažemo tudi za Oakeshottova stališča o *moralni* obveznosti državljanov, da spoštujejo zakone suverena. Čeprav so ti sicer obdržali svoje moralne naravne pravice, pa se

⁵ Oakeshott, *Introduction to Hobbes's Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. M. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, str. lix.

morajo te pravice v primeru, ko se srečajo z moralno obveznostjo spoštovanja zakonov, umakniti tej obveznosti. Vemo pa tudi, da Hobbes zagovarja pravico do neposlušnosti ukazu suverena, kadar je ta v nasprotju s svojim osnovnim smotrom zagotavljanja mirnega in zakonitega civilnega življenja. Tu gre seveda za *konflikt* obveznosti in pravice, da državljan uveljavi naravni zakon, ki mu nalaga samoohranitev. Takšni primeri pa že izstopajo iz okvira Oakeshottove interpretacije.

Nasploh imajo interpreti Hobbesove teorije obveznosti Hobbesa vse prepogosto za kantovca, kar seveda ni bil in časovno gledano tudi ni mogel biti (tudi Kant je sicer poslušnost zakonom razumel kot moralno dolžnost in zahteval skladnost med civilni in moralnimi zakoni, glede vprašanja dosledne zahteve po državljanovi poslušnosti pa so njegova stališča kljub absolutizmu vsaj dvoumna). Tudi Hobbesu je sicer v njegovem času in takratnih specifičnih političnih okoliščinah šlo za ohranitev moralne avtonomije posameznika, kolikor jo je mogoče uskladiti z miroljubnim in zakonitim državljanskim življenjem – o tem pričajo tudi mnogi odlomki iz tistega dela *Leviathana*, ki se ukvarja z religioznimi vprašanji in njegovo nasprotovanje preganjanju herezije, vendar pa je bil njegov osnovni smoter oblikovanje politične skupnosti, ki bi bila zmožna zagotoviti varnost posameznikov in njihovo mirno skupno življenje, prav takšne načrte pa je ogrožala množica gorečih verskih fanatikov v takratnem času verskih in državljanskih vojn. Tudi zgodovinsko izkustvo ga je pač poučilo, da pomeni stanje, v katerem se vsakdo ravna po lastni presoji in lastnem razumu (ali moralnem čutu, če kdo to želi tako imenovati), vojno vseh proti vsem.

Zdaj pa si lahko ogledamo argumente, s katerimi je v razpravo o Hobbesovih religioznih pogledih posegel J. G. A. Pocock s svojim člankom »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«. Po uvodnem opazanju, da večina interpretov povsem spregleduje drugi dve knjigi *Leviathana*, si Pocock kot zgodovinar politične teorije postavi vprašanje, zakaj je Hobbes ti dve knjigi napisal oz. čutil potrebo, da ju napiše, saj ju je očitno imel za pomembni sestavni del tega svojega dela.

Pocock upravičeno izhaja iz dejstva, da Hobbes že v naslovu *Leviathana* govori o dveh skupnostih: o civilni politični skupnosti in o verski skupnosti [*Common-wealth Ecclesiastical*]. Ob koncu druge knjige Hobbes ugotavlja, da poleg *naravnega* področja, ki je dostopno filozofski vednosti, obstaja tudi področje *božje* aktivnosti, ki se nam razodeva skozi *prerokbo* s pomočjo božje besede. Tretja in četrta knjiga *Leviathana* se torej ukvarjata s tem področjem.

In medtem ko je v svojih prejšnjih delih Hobbes Cerкви še priznaval neodvisno oblast, pa je bila najbolj sporna točka njegovih pogledov na

religijo v *Leviathanu* ta, da je zdaj oblast in zakonodajo glede verskih zadev postavil v roke civilnemu suverenu. Hobbesa je to videl kot najzanesljivejše zagotovilo za končanje verskih sporov in spopadov, obenem pa tudi zagotovilo za stabilnost države, ki jo lahko spodkopljejo prav neodvisne cerkvene oblasti. V svojih verskih pogledih se zato ni pridružil nobeni od sprtih ver niti se ni oprl na katero od prevladujočih veroizpovedi, pač pa je podal povsem svojo religiozno teorijo. Boga je Hobbes priznaval le kot *filozofsko* predpostavko »prvega vzroka« daleč v preteklosti, na začetku časa, ki pa mu razen vsemočnosti ni mogoče pripisati nobenih zanesljivih atributov ali lastnosti. Pač pa je priznaval obstoj *naravne religije*, ki temelji na dejstvu, da stvarnik narave in človeštva že zaradi svoje vsemočnosti spodbuja človekovo čaščenje. Seveda se religiozna govorica ne giblje na isti ravni kot filozofska resnica, ampak se naslanja na čustva verujočih. Vendar pa Hobbes meni, da je kot dejanja čaščenja mogoče predpisati karkoli, kar je družbeno sprejemljivo, da je to torej civilna zadeva in spada v domeno politične skupnosti. Tako kot Machiavelli se tudi Hobbes zavzema za *civilno religijo*, ki jo je pozneje najodmevneje utemeljil Rousseau. Hobbes meni, da je nekakšna religija sicer koristna in potrebna, saj npr. spodbuja ljudi, da držijo obljube (s prisego pri božjem imenu), in da je ateizem sicer greh, a le greh nevednosti, tako kot npr. zavračanje kakšne filozofske resnice, ni pa v nasprotju z naravnim zakonom.

Bog je po Hobbesu tudi stvaritelj naravnih zakonov. Prav zato jih je tudi mogoče imenovati zakone, saj so zakoni po Hobbesu ukazi, ki zahtevajo zakonodajalca. Naravni zakoni pač niso ukazi narave, temveč ukazi njenega stvarnika, Boga. Toda po naravnih zakonih se ne ravnamo zato, ker bi bili božji, temveč ker pač predstavljajo neko zakonitost in so učinkoviti, medtem ko nam njihovega prvega vzroka (kar je po Hobbesu edina filozofska sprejemljiva ideja Boga) ni treba poznati.

Hobbesova zmes deizma in civilne religije je imela velik vpliv na filozofijo razsvetljenstva, za zgled pa so mu služile tudi antične religije, ki so bile predpisane s strani politične skupnosti. Za edino (za odrešitev) potrebno postavko religije je Hobbes imel verovanje, da je »Jezus Mesija, torej Kristus«. Tako minimalno opredeljena religija pa po Hobbesovem mnenju nikakor ni nezdržljiva z njegovim materializmom. Čeprav je *Sveto pismo* polno »duhov«, pa Hobbes trdi, da nikjer ni rečeno, da so ti duhovi nematerialni. Njegovim konkretnim religioznim pogledom v *Leviathanu* botruje tudi dejstvo, da je v času angleške »revolucije« podprl protiprezbiterijansko versko skupnost neodvisnih *independentov*, ki jih je imel za najbolj iskrene zagovornike verske strpnosti. Tako je Hobbes v tem delu podal precej materialistično vizijo religije, ki trdi, da krščanstvo ne implicira

nikakršne netelesne eksistence. Ljudje bi brez Adamovega greha živeli večno, tako pa so smrtni. Toda Kristus jih je odrešil in ko se bo vrnil na zemljo, bo dobrim vrnil življenje, slabe pa dokončno pogubil. Kljub temu pa ta religiozna teorija ne vključuje ideje nikakršnega neodvisnega življenja »duš« ljudi. Večno življenje, ki ga bo odrešenik podelil izbranim, zahteva telo in prostor. Nekaj podobnega so, ugotavlja Pocock, verjeli tudi zgodnji kristjani, v Hobbesovem času pa je obstajala herezija »mortalizma«, ki je zagovarjala podobne poglede in je imela veliko privrženecv med radikalnimi protestanti (morda celo Johna Miltona). Prav tako Pocock upravičeno poudarja, da Hobbes ni milenarist, saj ne pridiga bližnjega prihoda Odrešenika na ta svet. Po njem bo božje Kristusovo kraljestvo sledilo in ne predhodilo koncu sveta. Prav tako nesmrtnost po Hobbesovem mnenju ni nekaj, kar bi se nahajalo zunaj časa in prostora, ampak dar izbranim v nedoločljivi prihodnosti. Skupaj z obstojem duš pa je Hobbes zavrnil tudi obstoj drugih duhov, npr. angelov in tudi hudiča ali Antikrista. Antikrist je v *Svetem pismu* pač predstavljen le kot nekdo, ki se bo lažno predstavljal za odrešenika, na njem ni ničesar mističnega.

Materialistična zavrnitev duš in duhov pa je bila seveda povezana tudi z zavrnitvijo krščanskega teološkega pojma *duha*, na podlagi katerega je katoliška cerkev kot *duhovni* predstavnik božje ideje in skupnosti utemeljevala zahteve po posvetni duhovni oblasti. Hobbes je tako ostro zavrnil zahteve vseh, ki bi želeli vladati po božji pravici in v božjem imenu neodvisno od civilnega suverena. To se je nanašalo tako na papeževo duhovno oblast rimokatoliške cerkve, kot na anglikansko cerkev, prezbiterijance, kalviniste, različne verske sekte, duhovništvo ter samooznanjene preroke in svetnike. Njegov namen je bil zlomiti verige cerkvene duhovne uzurpacije ali neupravičene samovlade.

V nasprotju s tem je Hobbes vztrajal, da naš odnos do boga predstavlja neoporečnost našega državljskega življenja in da torej s civilno, državljsko poslušnostjo gradimo civilno božje kraljestvo. S tem je idejo krščanske odrešitve, kot ugotavlja Pocock, politiziral. Ker je zavrnil idejo cerkvene vladavine, je njegovim pogledom najbolj ustrezal sistem neodvisnih verskih skupnosti pod oblastjo civilnega suverena.

Skupaj s konceptom duha in duš pa je Hobbes seveda zavrnil tudi celotno teorijo »bistev« sholastičnega aristotelističnega esencializma, na kateri je temeljila doktrina »lažne« katoliške cerkve ali »kraljestva teme«, kot jo je tudi imenoval. Na podoben način je aristotelistična »bistva« s skeptičnimi argumenti zavrnil tudi v svoji splošni filozofiji.

Nekateri od Hobbesovih starih prijateljev so to njegovo religijo sprejeli s posmehom in v precejšnji meri so najbrž imeli prav, ugotavlja Po-

cock. V njegovo vizijo prihoda odrešenika je kljub temu, da si prizadeva obdržati čimbolj materialistični značaj, vključenih preveč nepojasnjenih fizikalnih procesov, da bi jo lahko imeli za ustrezen sestavni del Hobbesove splošne filozofije. Vendar pa smo videli, da se je predvsem zaradi političnih potreb Hobbes čutil dolžnega, da izdela teorijo materialističnega krščanstva. Kot je pripomnil Pocock, je ta njegov poskus mogoče razumeti tudi kot zavrnitev sholastičnega aristotelizma v imenu galilejevskih idej in kartezijanstva »nove filozofije«.

Toda za razliko od deistov naslednjega stoletja, npr. Voltaira, Hobbes krščanstva ni razumel kot »nemisterioznega« ali »razumnega«, torej kot zvedljivega na racionalno interpretacijo; prav tako se ni naslanjal na racionalističnega »boga filozofov« kot garanta urejenega in vzročno povezanega delovanja sveta (opisanega npr. z metaforo urnega mehanizma). Bog prerokbe in vere je bil, kot je poudaril Pocock, edini bog, o katerem je govoril Hobbes in ki je bil združljiv z njegovim filozofskim in političnim sistemom, saj se je pač nahajal zunaj področja filozofskega spoznanja.

V to debato je po skoraj četrtem stoletju posegel še Richard Tuck z v tej številki prevedenim člankom »The Civil Religion of Thomas Hobbes«, ⁶ isto temo pa je obravnaval tudi na nekaj drugih mestih, recimo v knjigi *Philosophy and Government 1572-1651*. Tuck je nedvomno izvrsten poznavalec Hobbesa, saj je uredil cambriško študijsko izdajo *Leviathana*. Pococku Tuck priznava pionirsko vlogo pri resnem preučevanju vloge religije v Hobbesovi filozofiji in ugotavlja, da je Hobbes z odvzemom oblasti cerkvi in s podelitvijo vrhovne oblasti tudi v religioznih zadevah suverenu, religijo zvedel na *civilno religijo*. Zato že tedanji teološki ugovori Hobbesu, da je brez religije, neveren, in da bo religija, ki bi imela zgolj posvetno, ne pa tudi duhovne vloge, kmalu ostala brez vsakršne vloge, v nekem smislu povsem držijo. Tuck opozori tudi na to, da kljub dejstvu, da Hobbesovi religiozni pogledi v *Leviathanu* predstavljajo predvsem vizijo filozofa, Hobbes v »Pregledu in sklepu« *Leviathana* predlaga, naj suveren v tedanjem času religioznih pretresov v interesu miru in resnice njegove poglede na religijo uveljavi kot splošno priznano *civilno religijo*.

Tuck pokaže na najverjetnejše vire Hobbesovih religioznih pogledov, ki jih je mogoče izslediti v njegovih polemikah s katoliškimi teologi, na pomen, ki ga ima za oblikovanje njegovih verskih pogledov kritika teoloških idej Thomasa Whitea v delu *Critique of Thomas White*, in na vpliv dela Denisa Petauja, ki je pokazal na raznolikost religioznih idej zgodnjih cerk-

⁶ V: *Political Discourse in Early Modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

venih očetov in s tem zavrnil janzenistično tezo o neki izvirni in pravi interpretaciji *Svetega pisma*. Ta je s svojo idejo, da *Sveto pismo* potrebuje uradno razlago, ki mora veljati kot edina pravilna, a jo mora biti mogoče po potrebi kadarkoli spremeniti, gotovo navdihnil Hobbesa, ko je to oblast določitve verskega nauka podelil svojemu civilnemu suverenu.

Tuck seveda poudari, da je suverenova pravica, da nadzoruje javna prepričanja in doktrine, pri Hobbesu bistveno *negativnega* značaja, saj je njen namen predvsem preprečiti *nesuverenom* (torej cerkvenim oblastem), da bi to pravico zahtevali zase. Suverenova naloga je namreč predvsem zagotavljanje mirnega in varnega življenja državljanov, medtem ko se različne cerkve pri uveljavljanju svojih doktrin najpogosteje ne ozirajo mnogo na koristi politične skupnosti.

Hobbes tako kar najbolj nazorno pokaže na škodljivost cerkvene duhovne oblasti nad ljudmi ob primeru Galileja, ki ga je cerkev kaznovala za zagovarjanje znanstveno vedno trdneje podprtega nauka. Hobbesu je pač povsem jasno, da bo v političnem sistemu, v katerem bo cerkev podrejena civilnemu suverenu, zagotovljena večja svoboda filozofskega raziskovanja, kot pa v tradicionalnem sistemu, v katerem si je cerkev delila oblast z državo.

Prav ob Galilejevem primeru pa lahko Tuck tudi pokaže, da je do bistvenega premika pri Hobbesovih religioznih pogledih prišlo šele z objavo *Leviathana*. Pred tem delom je namreč Hobbes zagovarjal precej bolj pravoverne in manj svobodomiselnne verske poglede, Galileju pa se je odkrito postavil v bran šele v *Leviathanu*. S tem si je nakopal številne sovražnike in v letih 1666 in 1667 celo parlamentarni predlog zakona o ateizmu [*Atheism Bill*], ki sicer ni bil sprejet, Hobbes pa se je s pomočjo vplivnih političnih prijateljev uspel izogniti neposrednim obtožbam, kljub temu pa je ostanek življenja moral preživeti v strahu pred preganjanjem zaradi verskih razlogov. Gotovo je torej imel tehtne razloge, da je v številnih poznejših delih nasprotoval preganjanju zaradi herezije.

Tuck pokaže, da je za Hobbesove religiozne poglede v *Leviathanu* v skladu z njegovo splošno materialistično filozofijo značilno predvsem zavračanje koncepta *duha*, s čimer seveda spodkoplje tudi koncept božjega trojstva oz. troedinega boga, prav tako pa nasprotuje tudi krščanski ideji pokore za zemeljske grehe in zavrne idejo Pekla. S tem se, ugotavlja Tuck, približje verskim pogledom *socinianistov*, poleg tega pa si Hobbes, ki meni, da človekova potreba po religiji izvira iz njegovega *strahu* pred neznanim kot posledice ogroženosti v naravnem stanju, prizadeva ljudi *osvoboditi od religioznega strahu*, od strahu pred onstranstvom, ki ga spodbuja rimokatoliška cerkev kot »Kraljestvo teme«. Ta osvoboditev od strahu pa

je mogoča prav z vzpostavitvijo politične skupnosti in suverena, na katerega skupaj z nekaterimi naravnimi pravicami prenesemo tudi skrb za našo varnost, ki naj jo zagotavljajo njegovi zakoni.

In zato je Hobbesov *Leviathan*, ugotavlja Tuck, v nekem smislu utopija in ne predstavlja le filozofske in politične analize, pač pa tudi vizijo družbe, osvobodjene napačnih verovanj.

Tuck opozori na svobodomiselnost Hobbesovih religiozних stališč in na njegovo zavzemanje za versko toleranco tudi s tem, da navede citat iz *Leviathana*, na katerega je sicer opozoril že Pocock, v katerem Hobbes zagovarja stališče, ki bi ga bilo mogoče prav lahko pripisati tudi Locku ali kakemu drugemu velikemu zagovorniku verske strpnosti. V njem Hobbes ugotavlja, da so se državljani v obdobju zmage neodvisnih *independentov* v času angleške revolucije in republike, ko je bila odpravljena hegemonna vloga vodilne ortodoksne anglikanske cerkve, »vrnili k neodvisnosti *prvotnih* kristjanov,« da sledijo kateremukoli bogu želijo, brez posredovanja duhovnikov, saj »nad človekovo vestjo ne sme biti nobene oblasti, razen Besede same,« poleg tega pa je tudi nespametno »zahtevati od človeka, obdarjenega z lastnim razumom, naj sledi razumu kogarkoli drugega.«

Kljub vsemu pa na tem mestu še ne velja zaključiti našega pregleda razprav o Hobbesovih religiozних pogledih. Ogle dati si velja tudi članek Patricie Springborg »Hobbes on Religion«, objavljen v *Cambridge Companion To Hobbes*.⁷ V njem si avtorica ogleda tudi nekatera najpogosteje slabo poznana in zanemarjana Hobbesova dela, ki so bila namenjena izključno ali predvsem obravnavi verskih ali teoloških vprašanj. Ta dela je Hobbes večinoma napisal v latinščini in so bila doslej le delno ali pa neustrezno prevedena v angleščino. Springborgova je skupaj s Stäbleinom tudi urednica izdaje prvega celovitega prevoda Hobbesovega temeljnega dela o religiozних vprašanjih *Historia Ecclesiastica*, ki je doslej doživelo le angleško priredbo z naslovom *True Ecclesiastical History from Moses to the time of Martin Luther* leta 1722. Prevod tega dela bo izšel v Oxfordski študijski izdaji Hobbesovih zbranih del. Prav tako zanemarjeno je delo *Historical Narrative Concerning Heresy and the Punishment Thereof*, ki je bilo napisano najbrž leta 1668, prvokrat izdano pa šele leta 1680, leto po Hobbesovi smrti. Ne smemo namreč pozabiti, da je – kljub temu, da zakon, predlagan v angleškem parlamentu, ki naj bi omogočil preganjanje avtorja *Leviathana* zaradi herezije, ni bil sprejet – leta 1683 v Oxfordu prišlo do

⁷ *The Cambridge Companion To Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 345 – 369.

zažiganja knjig *Leviathana* in *De Cive*, Hobbes pa se je nikakor ne neupravičeno bal, da utegne usoda njegovih knjig doleteti tudi njega.

Springborgova ugotavlja, da je za Hobbesov odnos do religije značilen odpor do klerikalizma, ki ga primerno ilustrira zgodba o njegovem odgovoru duhovnikom različnih veroizpovedi, ki so se zbrali ob njem v Parizu, ko je mislil, da je že na smrtni postelji: »Pustite me na miru, sicer bom razkrinkal vse vaše prevare od Aarona do današnjih dni.« Po drugi strani pa drži tudi Aubreyeva ugotovitev, da so bila Hobbesova religiozna stališča še najbližje anglikanizmu.

Hobbes je v svojih religioznih pogledih precej prostodušen in si iskreno in vztrajno prizadeva, da bi bralci njegova stališča v celoti razumeli, zato stvari tudi pogosto ponavlja. Zaradi tega je po eni strani nenavadno, da se ga glede religije obtožuje neiskrenosti. Po drugi strani pa seveda drži, da je njegova trditev iz časov restavracije in obnove vodilne vloge anglikanske cerkve, ko je Hobbes izdal popravljen in prirejen latinsko izdajo *Leviathana*, češ da »v *Leviathanu* ni ničesar proti škofovstvu«, izrečena s figo v žepu in ima predvsem performativen značaj. Kljub vsemu pa so Hobbesovi religiozni pogledi presenetljivo trdni, stalni in dosledni, ne pa tudi v celoti skladni.

Evklidska metoda, ki si jo izbere kot način dokazovanja v *Leviathanu* in univerzalističen značaj tega dela gotovo omogočata podajanje le minimalnih in strogo omejenih pogledov na religijo. In ta del njegove filozofije je tudi najsprejemljivejši za današnje komentatorje in bralce. Vendar pa se je v delu *Historia Ecclesiastica* tudi precej obširneje ukvarjal s teološko-filozofskim vprašanjem božjega Trojstva ali troedinosti in religiozno teorijo o *homoousion*, o enotnosti božje substance. V tem delu seveda zagovarja anglikanska stališča in jih brani pred katoliškimi teorijami in interpretacijami ter obsodbami in pred drugimi ugovori. Jasno pa je, da so ti problemi v okviru njegove ontologije in spoznavne teorije nesmiselni.

Že eden od Hobbesovih učencev in nekdanjih privrženecv Scargill je zatrdil, da si Hobbes predvsem prizadeva, da glede verskih vprašanj ne bi nikoli prišel v nasprotje z zakonom, torej z uradno vero države. To v luči njegove politične teorije, ki zahteva poslušnost suverenu, ki mu podeljuje tudi pristojnost določanja verskega nauka, seveda ne more presenečati. Scargill tako prikaže Hobbesa kot nikodemista, ki sicer verjame v svobodo verovanja, ne pa tudi v svobodo govora, saj se je na deklarativni ravni pač potrebno podrediti vladajoči veri. Stvar se seveda spremeni v času objave *Leviathana*, ko je razveljavljena tudi vloga anglikanske cerkve in njenega nauka kot uradne doktrine in lahko Hobbes suverenu in državljanom predloži svoje verske poglede.

Delo *Historia Ecclesiastica* in Hobbesov spis o hereziji sta bila napisana predvsem zato, da bi se Hobbes z njima osvobodil obtožb, da je heretik nad heretiki. V omenjenem delu herezijo razloži kot posledico vpliva grških filozofov, v ta okvir pa seveda spada tudi sholastični aristotelizem. Po drugi strani pa je precej ožja in zgolj formalna opredelitev herezije v *Leviathanu*, ki jo označuje za zasebno mnenje, ki je v nasprotju s suverenim ukazom, naperjena proti proglasu četrtega lateranskega koncila, s katerim si je papež Inocentij III, ki ga je povzel v 3. poglavju dela *De Haereticis*, prizadeval odstraniti neposlušne evropske kralje s tem, da je njihove pravoverne državljane pozval, da jih odstranijo, če jih je papeški dvor izobčil, ker na njegov poziv niso očistili kraljestva herezij, saj naj bi bili državljani zaradi tega odvezani dolžnosti poslušnosti suverenu. Hobbes torej nasprotuje prav temu, da bi državljani s papeževo zaslombo nastopili proti lastnemu suverenu in zagovornike takih idej obtoži herezije. Seveda nasprotuje tudi papeškemu mnenju, da je herezija tisto »kar prepove rimokatoliška cerkev«. Za določanje herezije in izobčanje je pristojen edino suveren.

Hobbes je imel za dokaz verske zvestobe človekovo ravnanje in ne njegovo prepričanje oziroma verovanje, tako kot tudi mnoge velike zgodovinske teokracije. A krščanstvo in še bolj poreformacijska cerkev, ki je pobožnost razumela kot stvar srca in notranjega prepričanja oziroma vesti posameznika, sta uvedla *nevarno inovacijo*. Takšno stališče, ki ga je sprejela tudi angleška puritanska republika [*Commonwealth*], je namreč spodkopavalo možnost nedeljene državne suverenosti, katere vnet privrženec je bil Hobbes.

Zavzemal se je za to, da se opusti poudarjanje trdnosti posameznikovih notranjih verskih prepričanj in nasprotoval temu, da naj bi posameznik imel pravico, da si sam – seveda po navodilih duhovnikov – razlaga *Sveto pismo*, hkrati pa zahteval, da se duhovnikom odvzame oblast in da se za dokaz krščanske vere šteje privrženost morali in običajem dežele. Tako stališče mu je omogočalo zavzemanje za precejšnjo mero verske strpnosti, ki je posameznikom razen glede najosnovnejših verskih pravil državne cerkve puščala povsem prosto izbiro verovanja. Dobro je vedel, da se zakoni lahko nanašajo le na ravnanje ljudi, ne morejo in ne smejo pa se razširiti na njihovo vest in prepričanja. Po drugi strani pa se je še kako zavedal moči in nevarnosti retorike.

Hobbes se torej zavzema za civilno ali državljansko [*civic*] religijo, tako kot pred njim Machiavelli in za njim Rousseau, saj trdi, da mora vsebino religije določati državni civilni suveren. Obenem pa želi tudi verjeti oziroma izjavljati, da verjame, saj se mora pač pokoriti ukazu suverena, v

tisto, kar misli, zato si pač vzame pravico, da suverenu svetuje, kakšna naj bo vsebina predpisanih verovanj.

Hobbesova ideja o združitvi državne in cerkvene oblasti je bila v mnogočem podobna Marsiliosovi, Luthrovi ali Hookerjevi ideji »Božjega kralja«, ki je imela kanonsko vlogo pri poreformacijskem razumevanju suverena kot božjega odposlanca. Vendar pa je bil bolj naklonjem rimskopravnim teorijam države, njegovo poudarjanje mogočnosti in grozljivosti državne oblasti ali *Leviathana*, ki se mu je po njegovem mnenju treba podvreči v interesu miru in zakonitosti, pa je zbudilo ogorčenje duhovščine, saj je Job v *Svetem pismu* zahteval, da se z vero upremo prav tej državni oblasti.

Hobbesova teorija religije v *Leviathanu* izhaja iz osnovne postavke, da cerkev ni božje kraljestvo. »Največje zlorabe *Svetega pisma* so bile namenjene prav temu ... da bi to dokazali,« ugotavlja v 44. poglavju. Duhovna verska skupnost bo morda mogoča v prihodnjem onstranem svetu po prihodu odrešenika, dotlej pa, ker ljudje nimajo duhovnih teles, duhovna skupnost na zemlji ne obstaja.⁸

Cerkev prav tako ne predstavlja zastopnika božje vladavine v naravni sferi, saj v njej vladajo naravni zakoni, zato je oblika vladavine odvisna od razuma ljudi, ki si jo bodo postavili za lastno varnost. Naravni razum ljudi zahteva vzpostavitev suverena, ta pa vlada kot zastopnik Boga. Bog torej vlada ljudem s posredništvom kraljev in pri tem ne obstaja nobena potreba po posebni, privilegirani vlogi cerkve. Ta sme opravljati le vlogo spodbujanja in oblikovanja državljanovih moralnih dolžnosti.

Kralju-v-parlamentu se torej po Hobbesu pridruži kralj-v-cerkvi: ta lahko *Sveto pismo* proglasi za zakon, Hobbes pa s tem pokaže tudi svoj antiklerikalizem, saj zavrne potrebo po posebni vlogi cerkve in duhovščine.

V spisih, posvečenih religioznim in teološkim vprašanjem, se Hobbes posveti problemu, kako vlogo suverena kot voditelja državne cerkve umestiti v preroško zgodovino krščanstva in uskladiti z idejo troedinosti boga. Zastavlja se namreč vprašanje, ali so nacionalne cerkve predstavnice Svetega duha kot tretje osebe božjega Trojstva. Teorijo *homoousion*-a, enotnosti božje substance, ki jo je sprejel četrti, nikejski koncil, razreši s pomočjo koncepta osebnosti ali *persone*, ki ga Grki niso poznali, kar označi tudi za poglavitni vir herezij. Ker imajo že po izvirnem pomenu pojma *persone* ljudje svoje naravne osebnosti, lahko pa privzamejo tudi *osebo* ali *persono* tistega, za katerega opravljajo določeno nalogo, tudi Hobbes opredeli *persono* kot nekoga, katerega besede in dejanja so ali njegova ali pa

⁸ *Leviathan*, p. 42, str. 399.

predstavljao besede in dejanja nekoga drugega.⁹ Vendar pa vloge svetega duha kot tretje božje osebe ne pripiše voditeljem nacionalnih cerkva, kar bi bilo prav tako mogoče, pač pa jo v skladu s svojo politično teorijo pripiše kralju, s čimer oblikuje božjo trojico: Mojzes, Kristus, Kralj. Kot je nekdanja apostolska cerkev predstavljala oziroma bila v službi boga, pravzaprav njegove tretje osebe, svetega duha, tako je zdaj nacionalna cerkev v službi oziroma predstavlja boga v osebi kralja.

Zadnja knjiga *Leviathana* z naslovom »Kraljestvo Mraka« je satira na zahteve različnih cerkva po privilegijih božjega poslanstva. V posvetilu Francisu Godolphinu Hobbes ugotavlja, da je Anglija »prepolna tistih, ki na eni strani zahtevajo preveč svobode in na drugi preveč oblasti.« Prvi so seveda *independenti* in antinomijci ter ostala protestantska levica – ti so menili, da so svobodni in zavezani le božji besedi. Druge pa predstavljajo papisti in laudijci, ki zagovarjajo oblast po božjem pravu (*jure divino*). Obe strani pa zagovarjata kraljestvo mraka. Ker so prezbiterijanci in papisti zanikali oblast vladarja kot božjega odposlanca so pahnili Anglijo v državljansko vojno.

Tarča najostrejšega Hobbesovega napada so papisti in oblast rimske cerkve, saj ta predstavlja obstoječo in nevarno grožnjo sistemu oblasti, kakršnega Hobbes zagovarja v *Leviathanu*, poleg tega pa ima natančno izdelan religiozni sistem, ki se opira na utrjen filozofski sistem. Slednjega in njegovo teorijo bistev Hobbes odpravi kot aristotelsko metafiziko, ki služi le zahtevi po nadvladi rimskega škofa ali papeža.

Hobbes meni, da se mora filozofija ukvarjati s povzročenimi stvarmi, torej se ni pristojna ukvarjati z naravo Boga, nepovzročene Vzroka, ali s skrivnostmi vere – kot so čudeži nesmrtnosti izbranih – za katere ni mogoče določiti nobenega človeškega vzroka. Kristjani torej ne morejo zagotovo vedeti o naravi Boga nič več, kot to, da obstaja, o krščanskih skrivnostih pa nič več kot to, da nas *Sveto pismo* prepričuje, naj vanje verjamemo.

Hobbes pa je zavračal tudi gibanje novoplatonizma in nagibanje k antičnim modrostim Egipčanov in vzhodnjaškimi religijam, ki je bilo značilno tudi za njegovega prijatelja Seldena. Vendar pa je pokazal naklonjenost do primitivnih in antičnih religij, ki so bile neposredno povezane z državljanskim življenjem in predpisane s strani političnih voditeljev, pozdravil pa je tudi povratek k »neodvisnosti primitivnih kristjanov«, ¹⁰ ki je bil rezultat uveljavljene svobode zasebnega verovanja v času republike. Ta svoboda verovanja je bila seveda deležna ognjevitih nasprotovanj duhov-

⁹ *Leviathan*, p 16, str. 111.

¹⁰ *Leviathan*, p. 47, str. 711.

nikov. Vendar pa ta Hobbesova naklonjenost svobodi zasebnega verovanja nujno sproži vprašanje, čemu kaže nekdo, ki je tako kot Hobbes v *Leviathanu* herezijo označil kot zasebno mnenje, ki je v nasprotju z naukom, ki ga predpisuje oblast, tolikšno zanimanje za različne oblike herezij in nepravovernih religioznih prepričanj. Gotovo je bilo Hobbesu precej do tega, da je obseg predpisanih verskih dejavnosti čimmanjši in je torej posameznikom prepuščena čimvečja svoboda zasebnega verovanja, vendar pa se zaradi pripravljenosti, da se podredijo prepričanju, ki ga predpisuje oblast, Hobbes in njegovi privrženci nikoli ne bodo mogli povsem otresti očitkov *neiskrenosti*, saj že sama ta pripravljenost nosi priokus herezije. Hobbesova zasebna religiozna prepričanja torej končno ostajajo skrivnost, kar pa je bil morda tudi njegov namen: so pač zasebna prepričanja nekoga, ki se na zunaj prizadeva prilagoditi predpisanemu prepričanju in se izogniti očitku herezije, zasebno pa ohraniti intelektualno neodvisnost.

Sklenimo z nekaj lacanovskimi ugotovitvami: Hobbesa lahko dojamemo kot analitika suverenosti, tega označevalca-gospodarja, ki vse druge sklene v celoto in jim podeli pomen ter s tem vzpostavi politično skupnost in posameznike naredi za državljane, njihovo življenje pa na simbolični ravni uredi z zakoni. Hobbes pri tem za suverena ne postavlja nobenih vsebinskih zahtev, pač pa ga opredeli povsem formalno, s tem pa se v nekem smislu umešča v lacanovski diskurz analitika in razkriva neko temeljno resnico o ustroju politične vladavine in skupnosti, zaradi česar ostaja neprebavljiv za liberalne kritike. Tej politični *analizi* pa se v drugem delu *Leviathana* pridruži *konstrukcija* neke materialistične religije, ki naj državljane osvobodi psihičnih travm, na katere se opira krščanska religija in jim omogoči prekoračitev temeljne religiozne fantazme ter odpravo imaginarnih strahov, vezanih nanjo. Ugotovimo pa lahko tudi, da je cena, ki jo mora Hobbes plačati za te svoje dosežke, v tem, da njegova vednost o političnem ostaja predvsem formalna, hkrati pa se njegova politična in religiozna stališča ne morejo otresti določene mere dvoumnosti.

To dvoumnost lahko za konec ponazorimo z dvema anekdotama. Znano je, da je bil prav zaradi teh dvoumnosti kralj Karel II., ki je zasedel prestol po restavraciji, izrazito nezadovoljen z *Leviathanom*, ker ni dojel, da je bil napisan v podporo njemu (namreč v času, ko si je kralj, kot se je pozneje izkazalo, neuspešno, poskušal pridobiti prestol) in ne Cromwellu. Kralj je svoje mnenje o Hobbesu pozneje popravil in ga je imel navado imenovati »naš neotesanec« [»Beare«]. Hobbes se je dvoumnosti v *Leviathanu* prav tako dobro zavedal, in nekoč je kralju na njegove pripombe odvrnil: »Ne bodite jezni name, če sem za obrambo vaše stvari potegnili dvorezen meč.«