

Jus circa sacra: Hobbes in Spinoza

1.

V 20., sklepnem poglavju Teološko politične razprave (*Tractatus Theologico-politicus*)¹ Spinoza v šestih točkah povzame, kar je dokazal v predhodni razpravi.

“S tem smo dokazali, prvič, da je ljudem nemogoče odvzeti svobodo, da rečejo, kar mislijo; drugič, to svobodo je mogoče priznati vsem, ne da bi okrnili pravico in avtoriteto najvišje oblasti, in vsak jo lahko uresničuje, ne da bi okrnil to pravico, če iz te svobode ne naredi dovoljenja za kakršnekoli spremembe pravic, ki so priznane v državi, ali da deluje proti obstoječim zakonom; tretjič, to svobodo lahko vsi uresničujejo, ne da bi to pomenilo nevarnost za državo in ne da bi to ustvarjalo nevspečnosti, ki jih ne bi bilo mogoče brez težav odpraviti; četrto, da je uživanje te svobode brez nevarnosti za pobožnost; petič, da so postavljeni zakoni o spekulativnih stvarih povsem nesmiselni; šestič, nazadnje smo pokazali, da je to svobodo mogoče priznati ne le, ne da bi ogrozili mir v državi, pobožnost in pravico suverena, temveč tudi, da mora biti priznana, da bi se vse to ohranilo. Kajti, kjer se, nasprotno, ljudje trudijo, da bi druge oropali te svobode, kjer so pred sodišče poklicana prepričanja oporečnikov, ne pa njihove duše, ki edine lahko grešijo, nastajajo zgledi, ki se zdijo bolj mučeništva poštenih ljudi in povzročajo več razburjenja, bolj

¹ V opombah bodo Hobbesova in Spinozova dela označena z naslednjimi okrajšavami: L = *Leviatan*, B = *Behemont*, E = *Etika*, TP = *Politična razprava*, TTP = *Teološko politična razprava*, TdIE = *Razprava o izboljšavi uma*.

² TTP, 20. pogl.

zbujaajo sočutje, če že ne maščevalnosti, kot ustrahujejo. Poleg tega se dobre navade in zvestoba skvarijo, spodbujeni sta prilizovanje in zahrbtnost in sovražniki obsojenih slavijo, ker so vladajoči popustili njihovemu besu, postali pristaši njihovega nauka in veljajo za njegove razlagalce. Zato si drznejo potepnati pravico in avtoriteto suverena, brezobzirno razglasiti, da so neposredni izvoljenci boga in zahtevati za svoje dekrete takšno naravo, pred katero se morajo ukloniti dekreti najvišjih oblasti, ki so le človeški, kar vse je, tega ne more nihče prezreti, pousem nasprotno blaginji države. Tako kot smo to že storili v 18. poglavju, lahko tudi zdaj sklenemo, da je za varnost države najpomembnejše, da sta pobožnost in vera zgolj uresničevanje usmiljenja in pravičnosti; da se pravica najvišjih oblasti glede svetih in posvetnih stvari nanaša le na dejanja in da je mimo tega vsakemu dopuščeno misliti, kar hoče, in reči, kar misli.”²

Ko Spinoza ob koncu Teološko politične razprave v pregledni obliki strne delne ugotovitve, dokončuje uresničenje načrta, ki si ga je zastavil ob začetku razprave. Jasno ga je napovedal že v razširjeni različici naslova dela: *“Teološko politična razprava, ki vsebuje nekaj razmislekov, s katerimi je dokazano, da je svoboda filozofiranja lahko ne le dopuščena, ne da bi z njo ogrozili nraavnost in mir v državi, temveč celo, da je ne moremo odpraviti, ne da bi hkrati odpravili mir v državi in samo nraavnost.”* Kar je napovedal na začetku, nastopa tudi v povzetku. *“Libertas philosophandi”* iz naslova je v sklepnem poglavju preoblikovana v svobodo razmišljanja o *“spekulativnih stvarih”* in nato v povsem profano *svobodo, misliti, kar hočemo, in reči, kar mislimo*, ki postane tako nujna sestavina notranje ureditve držav, vrednih tega imena. Kar je bilo treba dokazati, je za Spinozo dokazano. To, kar je v naslovu napovedano, je v sklepnem poglavju natančneje opredeljeno in razčlenjeno, vendar ta precizacija ne otopi prevratnosti zastavitve, kot se to včasih zgodi. V epilogu, tako kot v naslovu, je zagotavljanje svobode mišljenja in njegovega javnega izražanja lastna *“pravi”* državi, kakršno ima v mislih Spinoza; če odstranimo prvo, smo razdejali tudi drugo.

Sklepne ugotovitve Teološko politične razprave, ki so ohranjene tudi v kasnejši Politični razpravi (*Tractatus politicus*), Spinozo nesporno uvrščajo med najdrznejše javne zagovornike svobode misli in govora v 17. stoletju. Rekli smo *“svoboda misli in govora”*: to, za kar se Spinoza zavzema, ni ne humanistična obramba dopuščanja različnih verskih ali drugačnih spekulativnih mnenj posameznikov, ki bi izhajala iz etičnih predpostavk in bi nastopala v imenu posameznika, ne teološka utemeljitev političnega toleriranja verskih razlik, ki bi denimo izhajala iz podmene, da v nebeško kraljestvo vodi več poti.

Spinoza opusti dvoumnost sklicevanja na toleranco, dopušča-
nje verskih razlik ipd., ki je bilo sicer tedaj vse prej kot že
dosežen standard državnih ureditev, in zatrjuje nekaj povsem
drugega: nujnost zagotovitve svobode mišljenja in govora
posameznikom in skupinam v državi, ker je ta neobhodna za
blaginjo skupnosti ljudi, združenih v državi. Ideologija
dopuščanja namreč predvideva in ohranja pravico oblasti
povsem avtonomno in arbitrarno presojeti o tem, ali bo to
svobodo dopustila ali ne, in če jo bo, v kakšnem obsegu in
kolikim ljudem. Odločitev nosilcev oblasti o tem je v tem
primeru, tako se zdi, predvsem moralne narave. S tem, ko
Spinoza vzpostavitev in trajno zagotovitev ugodnih razmer za
svobodo mišljenja in govora državljanov razume kot pogoj traj-
nega in trdnega miru v državi, zavrne tudi absolutno svobodo
oblasti, da o tem presoja po svoji vesti. Zaničanje svobode
suverena, da se po svoji vesti odloči o vsiljevanju svojih ver-
skih mnenj vladanim in o toleriranju drugačnih, pri Spinozi
izhaja iz analize ustroja državne skupnosti ljudi, ki njeno
oblast, ne glede na njeno monarhično, aristokratsko ali
demokratsko ureditev, zavezuje k sprejemanju odločitev,
skladnih z njeno temeljno strukturo. V nasprotnem primeru
grozi državi in oblastem uničenje. Državna oblast dejansko
nima izbire in mora izbrati politiko ustvarjanja strpnega ozračja
med versko različnimi podložniki, če naj bo še naprej to, kar
je. Če nekatere verske skupnosti zatira, druge pa povzdiguje,
si nevede spodmika tla pod nogami.

³ L, 31. pogl.

2.

Te Spinozove trditve več kot zadostujejo, da ga razglasimo
za antipod Hobbesovim tezam o ureditvi razmerja med držav-
nimi oblastmi in verskimi mnenji posameznikov. V Hobbesovih
delih bi zaman iskali libertarne trditve, podobne Spinozovim.
Ob branju Leviatana je nemogoče spregledati protiliberalno nit,
ki ga povezuje od vzpostavitve civilnega stanja naprej. V
ostrem nasprotju s Spinozovo vizijo državne ureditve, v kateri
je različnost verskih prepričanj bolj jamstvo prosperitete
posameznikov in skupnosti kot grožnja miru in varnosti v
državi, opiše Hobbes v Leviatanu državnega vladarja, ki vse
vladane v državi zavezuje k javnemu izpovedovanju tistih ver-
skih prepričanj, za katera sam meni, da so resnična. Medtem
ko Spinoza zarisuje versko, cerkveno in mnenjsko pluralno
državo, se Hobbes oklepa načela *cuius regio eius religio*, ki
predpostavlja uradno državno vero, odvisno od verskih nagi-
bov vladarja, in usodo države povezuje z uspešno uveljavitvijo
enotnega načina javnega čaščenja boga te vere.³ Nadzor, selek-

⁴ L, 18. pogl.

⁵ L, 31. pogl.

⁶ TTP, 19. pogl.

cija in uravnavanje zlasti javnih mnenj o bogu, vendar ne samo teh, je za Hobbesa nujen pogoj notranje trdnosti in miru v državi, kar je temeljni namen njene ustanovitve. Njen vladar ima za to, da bi ta cilj dosegel, denimo pravico ustanoviti cenzorsko službo, ki “preuči nauke v vseh knjigah, preden so natisnjene”.⁴

Če na odnos med verskim in sekularnim pri Hobbesu pogledamo skozi prizmo odnosa cerkve in države, se obe področji skoraj prekrijeta, vsaj če imamo v mislih tiste države, kjer je suveren razglasil uradno državno vero. Cerkev svojo oblast in pravico do ukazovanja črpa izključno iz njene združitve z osebo suverena. Že predlog, da bi poleg posvetnih oblasti vzpostavili od njih neodvisne spiritualne, je za Hobbesa odvrčanje ljudi od njihovih dolžnosti, saj morajo posamezniki glede verskih dejanj spoštovati avtoritativno in z vladarskimi odloki sankcionirano mnenje suverena, ki določa državno vero.

Hobbes potemtakem dokazuje nujnost razglasitve uradne vere v državi in se tudi drugače zavzema za državno regulativno na področju javnega kroženja mnenj, ki je neobhoden vzvod za doseganje “uniformnosti”⁵ javnega delovanja. Spinoza nasprotno trdi, da so povsem isti cilji države, namreč varnost, mir, blaginja ipd., trajno dosegljivi, samo če najvišje oblasti v državi ne storijo usodne napake in se kot pristranski sodniki ne vmešajo v verske razprtije. Oba o svojem predlogu državne ureditve menita, da je nujno sredstvo za doseg tega cilja.

Po tem sodeč je “pravica do urejanja vprašanj o svetem” - takšen je pomensko ustrezen prevod izraza “*jus circa sacra*”⁶ - ostra ločnica med teoretskima konstrukcijama države pri Hobbesu in Spinozi, ki avtorja postavi v dva različna politična tabora. Hobbesa prepozna za zagovornika režima, ki bi ga po današnjih merilih in besednjaku imenovali vsaj avtoritarnega, če ne kar totalitarnega, Spinozo pa za zagovornika mnenjsko libertarnega režima. Zdi se celo, da so njunega različnega vrednotenja vloge verske in nasploh mnenjske drugačnosti za državne cilje zadostna osnova za sklep o podobno diametralno nasprotnih stališčih tudi glede njunega širšega pojmovanja odnosa med državo in vero.

Ta domneva ima svoje območje veljavnosti, vendar to ni neomejeno. Do zdaj smo primerjali le končne posledice obeh obravnav tega razmerja in dobljena slika je resnično črnobela. Podrobnejša, “globinska” primerjava *jus circa sacra* pri Hobbesu in Spinozi zahteva analitični korak k logičnim premisam teh končnih posledic. Pravica vrhovne civilne oblasti, da ureja verske zadeve, je tako za Hobbesa kot za Spinozo nasledek teorije države, določitve narave vere in presoje vloge vere v življenju države. Kot bomo skušali v nadaljevanju pokazati, takšno vzporejanje obeh teorij, ki sledi njunim razlogom,

zabriše kontrastnost njunih "rezultatov" in pokaže zapletenejšo razmerje med obema teorijama. Nekatera njuna izhodišča v konstrukciji dobro urejene politične skupnosti verujočih ljudi in nekatere rešitve v teoretizaciji odnosa med posvetno in duhovno oblastjo so obema skupne. Ne glede na to, kje med obema temu skupnemu fundusu tez naredimo prostor, postavlja ta domneva Hobbesa in Spinozo v večjo bližino, kot smo jo do zdaj prikazali. Gotovo je tudi, da tega, kar je obema skupno, ne moremo postaviti v ekvidistanco med oba. Spinoza je bral Hobbesa, Hobbes pa ne Spinoze. Zato se argumentacijsko polje njegovega mišljenja političnih odnosov od Hobbesovega razlikuje zlasti po tem, kar je k njemu prispeval Hobbes. Bližino med obema, njuno "enakost", ki omogoča primerjavo, moramo potemtakem brati kot Spinozov dolg Hobbesu in hkrati kot njegovo "heretično" opredeljevanje do nauka, ki mu prav s tem ambivalentnim odnosom kritičnega pristaša priznava status "ortodoksije", vredne herezije.⁷

Politična filozofija Spinoze stopa po poti, ki jo je utrl Hobbes, in v tem ni osamljena. Poleg vpliva na Spinozo je bogato dokumentiran tudi njegov vpliv na Locka. In če je vplivnost branja Hobbesovih del v 18. stoletju manj dokumentirana, kot je denimo Lockova, je spet res, da se je sodobna liberalna teorija neprestano vračala k filozofu iz Malmseburyja. Ta branja so se največkrat predstavljala kot kritično nasprotovanje njegovim sklepom, vendar so dosegala nasproten učinek. Njihovo pobijanje Hobbesove zgradbe razlogov je po drugi strani pripomoglo k utrjevanju mesta Hobbesa med ključnimi referencami zgodovine liberalnih teorij. Poskusi Hobbesovega zasenčenja so prispevali k daljšanju njegove sence v zgodovini.

Podlago ambivalentnemu odnosu liberalne teoretske tradicije do Hobbesa ustvarja razhajanje dveh ugotovitev, ki jih interpretacije Hobbesa znova in znova poudarjajo: po eni strani dejstva, da so izhodišča njegove politične filozofije - v mislih imamo predvsem njegovo hipotezo o naravnem stanju in o pogodbenem prehodu v civilno stanje - močno vplivale na kasnejše liberalne teorije in so prek deklaracij o človekovih pravicah postale jedro legitimacijske podlage sodobnih demokratičnih državnih ureditev, in po drugi strani Hobbesovih protiliberalnih sklepanj iz teh izhodiščnih postavk, ko je spregovoril o ureditvi razmerij med zasebniki in civilno oblastjo po sklenitvi družbene pogodbe. Kdor hoče misliti skupaj s Hobbesom, mora pač misliti oboje skupaj.

Locke domala nesporno velja za začetnika liberalne tradicije v politični misli, Spinozo nekateri uvrščajo med njegove najzgodnejše glasnike.⁸ Kako lahko priznamo Hobbesov vpliv na Locka in Spinozo, Lockov status začetnika liberalne tradicije, v kateri je Spinoza nekakšna njena predčasna "divja misel", ne

⁷ *Sporno je, ali je Spinoza poznal Leviatana, nedvomno pa je poznal Hobbesov De Cive, ki ga je imel v svoji osebni knjižnici.*

⁸ *Prim. Rudi Rizman: Intelektualni temelji liberalizma, v: **Sodobni liberalizem**, KRT, Ljubljana, 1992, str. 18.*

⁹ *Den Uyl in Warner (Liberalism and Hobbes and Spinoza) sta prišla do sklepa, da v liberalno tradicijo sodi tako Hobbes kot Spinoza. Med drugim trdita, da Hobbes ne nasprotuje drugemu in tretjemu členu Spinozovega povzetka v Teološko politični razpravi. Hobbes naj bi se tako denimo strinjal s Spinozo, da svoboda misli in govora ne ogroža miru v državi. V svojem odgovoru škofu Bramhallu Hobbes trdi, da je svoboda pridiganja in pisanja v nemirnih časih, ko je miru malo in ga je treba za vsako ceno ohraniti, nujno omejena. Iz tega je moč sklepati, menita avtorja, da je v bolj mirnih časih ta svoboda podanikov, ki jim jo Hobbes v nemirnih časih odreka, zanj dopustna. Njuno sklepanje je logično, hkrati pa odpira premislek o teži različnih socialnih okoliščin, v katerih sta obe teoriji nastajali.*

¹⁰ *Ovisnost politične teorije od antropoloških izhodišč pri obeh dokazujejo že notranji odnosi nanašanja v njihovih delih. Prvi od štirih delov L je naslovljen Of Man, drugi Of Commonwealth. Pri Hobbesu odvisnost politične filozofije od antropologije dokazuje tudi načrt njegove trilogije De Corpore, De homine in De Cive. Spinoza se v TP sklicuje na E, v kateri razprava o naravi človeka zavzema osrednje mesto (prim. TP, 4. in 5. par.).*

da bi mesto med pobudniki liberalne ideje s tem prisodili tudi Hobbesu?

3.

Če se zadovoljimo zgolj z nekaterimi sklepi Spinozove in Hobbesove teorije o odnosu med državno oblastjo in vero, se nam utegnejo izmakniti skupne premise obeh teorij. Rezultat takšnega pristopa je pretirano polarizirana slika: Hobbesu kot filozofu reda, ki ga najbolje zagotavlja absolutna monarhija, kakršna se je uveljavila v Franciji, stoji nasproti protoliberalna teorija Spinoze. Slika se povsem spremeni, če vprašanje razmerja med vero in državo pri obeh razčlenimo v njegove sestavne dele, tj., če si ogledamo, kako vsak od njiju določi naravo vere in države. Že ta predstavitev gledišča nam razgrne močno spremenjeno podobo. Če iz primerjave rezultatov preidemo k primerjavi strukture premis, ki so do teh rezultatov privedle, se ob njihovi analizi soočimo tudi z argumentacijskima logikama, ki organizirata napredovanje spoznavnega procesa. In že naletimo na prvo "enakost". Obe sta zelo sorodni, saj tako Hobbes kot Spinoza znanost razumeta kot spoznavanje s pomočjo "naravne luči razuma", ki je povsem ločena od verovanja in glede nanj avtonomna. V skladu z modelom evklidske geometrije razumeta določitev bistva česa kot spoznanje njegovih vzrokov. Na še večje ujemanje med obema naletimo - zlasti še, če pomislimo na tedanjo ideološko težo tomističnih in avguštinskih izhodišč razumevanja političnih odnosov - ob ugotovitvi, da je za obe teoriji političnega nujen predhodni odgovor na vprašanje narave človeka. Določitev človekove narave je pri obeh nujno potrebno izhodišče za pojasnitev geneze, notranjega ustroja in ciljev političnega občestva.¹⁰ Pomembno je, da določitev človekove narave in njegovih spoznavnih moči, ko gre za teorijo države, ne anticipira njene teološke determinante - prvenstvo antropologije torej in ne prvenstvo teologije. Sredi 17. stoletja je bila teza, ki je človeka postavila v aksiomatsko izhodišče konstrukcije družbe in njene oblasti, kljub njeni izdelani sistemski naravi, izrazito polemična teza z jasno določenim naslovljencem. Naperjena je bila proti tezi teologov o božjem izvoru vsake posvetne oblasti, ki jo je tedaj v skladu z več kot tisoč let trajajočo tradicijo zastopal tako katolicizem kot protestantizem. Njuna obravnava pravnih in političnih institucij je bila kratkomalo protiteološka: civilno oblast in suverenost v državi je sistematično gradila na predpostavkah, ki so izključevale utemeljitveno vlogo razodetega boga krščanstva v nastanku politične skupnosti. V tem pogledu sta Hobbes in Spinoza razvila in sistematizirala Machiavellijevo

analizo političnega, ki razmerja med vladarjem in vladanimi ni posredovala in utemeljevala s sklicevanjem na njim skupno vero in na boga, ki bi ga vzpostavljala. Z opustitvijo legitimacijske vloge boga in vere je razpadlo enotno polje temeljnih resnic, vrednot, predvsem pa transcendenten cilj države, kot so ga državi pripisovali zagovorniki "političnega avguštinizma", ki so posvetno oblast krščanskega vladarja zavezovali k vladanju v imenu krščanskih kreposti, naravnanih na dosego večnega življenja. Razpad teološko posredovane legitimacije političnega, ki je civilno oblast postavil v podrejeno vlogo sekularne veje duhovne nadoblasti cerkvenih struktur, je odpravil tudi papeževo vlogo Kristusovega namestnika. Temu je sprejemljivost versko teološke legitimacije posvetnega vladanja denimo omogočala, da poslednjo sodbo boga prejudicira z izobčenjem vladarja iz verskega občestva in da z odvezo njegovih podložnikov od poslušnosti izobčenemu vladarju, ki je spremljala izobčenje, sproži "politično" krizo in odločilno posega v njeno razrešitev.

¹¹ L, 11. in 12. pogl.

Antropologizacija političnega pri Hobbesu in Spinozi ne potrebuje več uvodne kritike politične teologije. Dovršena sistematična oblika, v kateri nastopa pri obeh, lahko kritiko božjega izvora tuzemske oblasti iz svojih premis prestavi med svoje nasledke. Njena kasnejša kritika se znotraj uvodne znanosti o človeku napoveduje kot teorija narave verovanja, specifične oblike vednosti, ki je lastna človekovi naravi. Odstranitev boga s tradicionalnega mesta in vloge v konstrukciji političnega oba avtorja potemtakem anticipirata že v svojih antropologijah, ko pokažeta, da je verovanje ukoreninjeno v naravi človeka. Deteologizacija politike je za Hobbesa in Spinozo le druga plat antropologizacije izvorov vere in, kot bomo videli kasneje, uvod v presojanje politične vloge vere, presojanje, ki sprevrne odnos med političnim in verskim, med tuzemskim in onstranskim, saj ciljev političnih skupnosti ne presoja več kot sredstev za doseganje večnega življenja, ampak le v imenu tostranskih ciljev. Oglejmo si najprej, kako Hobbes in Spinoza pojasnjujeta nastanek verovanj in ver.

4.

Za Hobbesa se izvor verovanja in vere ne razlikuje od izvora vednosti in znanosti. Kot vse druge oblike vednosti tudi "seme vere"¹¹ klije v človeku iz strahu, ki je po Hobbesovem mnenju človekov stalni spremljevalec, in iz želje, da bi to stanje strahu presegel. V naravi človeka je, da si prizadeva ohraniti svoje življenje, temeljno in največjo dobro, kar jih premore, ki je ni mogoče nikoli trajno zavarovati pred možnimi

¹² L, 11. pogl.

zunanjsimi vzroki njenega prihodnjega uničenja. Smrt, zavest o omejenem trajanju, je, tako kot zavest o negotovi prihodnosti, v človeku stalno prisotna. Dana mu je skupaj z darom govora, ki človeka ločuje od živali, ker človeku omogoča, da naredi navzoče to, kar je odsotno: omogoča mu tako ohranitev podob iz preteklosti, kot tudi "vizijo" oddaljene prihodnosti. Zaradi te sposobnosti predstavljanja prihodnjih dogodkov si človek v sedanjosti prizadeva pridobiti sredstva, ki bodo zmanjšala njegovo izpostavljenost prihodnjim življenjskim nevarnostim in delovati tako, da bo njegova ogroženost zaradi sedanjih dejanj v prihodnosti čim manjša. Najpomembnejše sredstvo preprečitve prihodnjih nesreč ali njihovih groženj, ki ga ima človek, je poznavanje naravnih vzrokov stvari. Kdor pozna vzroke posameznih stvari, lahko za znane vzroke v sedanjosti predvidi njihove prihodnje učinke in oceni njihov vpliv na možnost preživetja. Ta miselni postopek lahko ostane v mejah razuma ali se - kar je pogostejše - poslužuje predstav, navad in nagnjenj v ljudeh. Razumska pot od vzrokov posameznih stvari sestopi k vzrokom njihovih vzrokov, od tod k vzrokom teh vzrokov in ta algoritem ponovi, vse dokler ni prisiljena priznati obstoja prvega vzroka vseh stvari, ki je bog. Bog obstaja, in ker je vzrok vsega, lahko o njem z gotovostjo trdimo tudi, da je vsemogočen, vendar nič več kot to, meni Hobbes. Narava boga ostaja razumskemu spoznavanju neznan, iz česar neposredno sledi, da je sklicevanje na boga neuporabno, ko skušamo naravo posameznih stvari osvetliti samo z "naravno lučjo razuma".¹² Hobbesov razumski pristop k bogu kmalu zaustavi verski agnosticizem.

Drugi tip odgovora na isto vprašanje se hrani iz nedokončnosti razumskih odgovorov, ki ne morejo odstraniti občutka tesnobe, s katerim človeka navdaja pogled v negotovo prihodnost. Večino ljudi njihova virtualno neskončna volja po moči in neznosnost strahu, ki izvira iz nepoznavanja verige naravnih vzrokov, nagiba k bolj določnim odgovorom o naravi boga, kot so ti, ki jih lahko izstavi razum, in so zato pripravljene vsemoč prvega vzroka opredeliti v skladu s svojimi lastnimi skušnjami moči ali z izkušnjami, ki so jih pridobili prek drugih ljudi. V tem primeru o odnosu med bogom in človekom oblikujejo predstavo po vzoru njim dobro znanega odnosa med šibkejšim in močnejšim človekom: izkazovanje spoštovanja in časti, ki so znaki priznavanja moči drugega, prenesejo tudi na boga, ki postane predmet podobnega spoštovanja in čaščenja, kakršnega ljudje izkazujejo močnejšim od sebe. Oblike in vsebine tega čaščenja so lahko zelo raznovrstne, odvisno pač od tega, kar verujoči sami ali tisti, od katerih so predstavo boga sprejeli, najbolj cenijo in spoštujejo. Hotenje, da bi presegli tesnobo svoje *condition humaine*,

ustvarja plodna tla lahkovernosti ljudi do pripovedovanj domnevnih prerokov in za najrazličnejše oblike čaščenja vsemoči nevidnih sil, ki jim po vsej sili hočejo ustvariti obličje, jih spoznati in si jih pridobiti za uresničitev svojih ciljev.¹³

Hobbesov agnosticizem glede narave boga ne izključuje resničnosti tega, kar pripovedujejo preroki, ko trdijo, da so videli ali slišali boga, in s tem, da so resnični glasniki boga, pač pa le zanika možnost oblikovanja razumskih kriterijev, po katerih bi lahko sodili o resničnosti tega, kar pravijo. Resnična vera se za presojo razuma v ničemer ne loči od lažne, kajti resnični prerok resničnosti svojih trditev ne more dokazati nič bolje, kot jih more lažni. Prepričljivost enih in drugih je za njihove poslušalce odvisna predvsem od njihovih retoričnih sposobnosti. Ta teorija o koreninah vere v konstituciji človeka ne le pojasni možnost nastanka različnih ver, temveč poleg tega trdi tudi, da so vse vere, tako resnične, tj. tiste, ki izvirajo od boga samega, kot lažne, ki izvirajo iz človekove volji po moči in jih skupaj z govorniškimi sposobnostmi podpira le bujna domišljija njihovih oznanjevalcev, glede možnosti širjenja med ljudmi povsem na istem.¹⁴ Kristjani ne vedo, ampak le verujejo, da je to, kar je zapisano v Svetem pismu, človeku v resnici razodel bog. Možnost verovanja je zasejana v človekovi naravi; njene raznovrstne vsebine so odvisne predvsem od avtoritete in prepričljivosti njihovih javnih zagovornikov in od njihove sposobnosti, da z verskimi resnicami potešijo človeško željo po varnosti in gotovosti.

5.

Spinozova antropologizacija vere se od Hobbesove razlikuje, kolikor se od Hobbesove razlikuje Spinozova koncepcija človeka. Za Spinozo spoznava narave boga ni človeku nedostopna, tako kot je to menil Hobbes. Človek, trdi Etika od samega začetka, lahko oblikuje adekvatno idejo boga, ki je vzrok nastanka in resnične spoznave vsega, kar iz narave boga nujno sledi, vendar le in samo, če se postavi na stališče razuma, kar pa se le poredkoma zgodi. Večinoma so ljudje podvrženi heteronomnim afektom, zmedenim idejam, ki so psihični izraz delovanja zunanjih teles. Ti si prav tako ustvarijo idejo ali bolje predstavo o bogu, vendar je ta notranje protislovna in zato napačna. Ideja, ki jo imamo o bogu kot vzroku vseh stvari, je torej lahko resnična ali lažna. V obeh primerih Spinoza govori o veri, katere splošna definicija obsega "*use želje in dejanja ... kolikor imamo idejo Boga*".¹⁵ Vendar se vera ljudi, ki jih vodi razum, ostro loči od vere ljudi, ki so podvrženi svoji predstavnici moči. Vera prvih, ki

¹³ Prim. I, 4., 6., 11. in 12. pogl.

¹⁴ Prim. I, 32. pogl.

¹⁵ E, IV, 37. pravilo, 1. op.

¹⁶ E, V, 33. pravilo.

¹⁷ Ob tej razliki ne kaže pozabiti na temeljno enakost med obema teorijama, brez katere bi tudi to razlikovanje izgubilo svoj smisel. Tako Hobbesov kot Spinozov človek strasti, pojmovana ločeno od države, to kar želita, imenujeta dobro zato, ker to želita, in ne želita, narobe, nekaj, kar bi bilo vnaprej opredeljeno kot dobro. Kriterij dobrega, če je o njem sploh mogoče govoriti, je pri obeh proizvod subjektivih skušenj, in ne narobe.

¹⁸ Prim. I, 6. pogl.; E, III., 6. pravilo in nastl.

izvira iz razuma, je vera v moč razuma, da ima njegovo praktičiranje, namreč razumevanje, neposredno etične učinke: s tem, ko nas osvobaja iz primeža nasprotujočih si afektov, je razumsko spoznavanje že dobro življenje samo. Vera v tem pomenu ni nič drugega kot življenjski kredo Spinozovega modreca, svobodnega človeka pod vodstvom razuma, kakršnega ustvari dedukcija Etike, ki na koncu to "vero" imenuje "umska ljubezen do boga"¹⁶. V tem pomenu je vera le aspektirano poimenovanje za Spinozovo etično filozofijo, ki se od zgodovinskih ver - ver v običajnem pomenu besede - razlikuje, kolikor se razumevanje razlikuje od razodetja. Na razumski spoznavi boga Spinoza utemelji etiko, ki dobro življenje izenači z odpravljanjem nevednosti. To ni brez posledic tudi za njegovo politično filozofijo, čeprav ta ne predpostavlja ljudi, ki bi jih vodil razum, ampak le ljudi, ki bi razumu utegnili slediti. Svojo politično filozofijo je Spinoza uskladal s svojim etičnim naukom, ki v nasprotju s Hobbesovim agnosticizmom temelji na človekovi sposobnosti oblikovanja aдекватne ideje boga.¹⁷ Toliko o "bogu" in "veri" v spinozovskih pomenih teh dveh besed. Oglejmo si še, v čem se od Hobbesovega loči Spinozov človek, subjekt heteronomnih božanstev.

Človeka, ne glede na to, ali deluje pod vodstvom razuma ali ga vodijo strasti, podobno kot vsako drugo posamezno stvar, odlikuje prizadevanje po ohranitvi svoje biti, pravi Spinoza. Prizadevanje (*conatus*) je izraz, ki ga najdemo tudi pri Hobbesu, vendar istost terminov prikriva različna pomena. Medtem ko Hobbes prizadevanje razume kot človekovo naravno težnjo, da si trajno zagotovi svoje telesno eksistenco in ga poraja strah pred smrtjo, je Spinozovo pojmovanje prizadevanja, ki je lastno človekovi naravi in je enako njegovemu bistvu, opredeljeno bolj dinamično. Prizadevanje po ohranitvi svoje biti Spinoza razume kot imanentno težnjo vsakega bitja, da razvije in udejanji vse, za kar ga predisponira njegova individualna narava. Na kratko, medtem ko je bit človeka za Hobbesa telesna, je za Spinozo prav toliko telesna kot duhovna; medtem ko si Hobbesov človek prizadeva za golo preživetje, ki je negativno določeno, ker ni nič drugega kot izognitev smrti, si Spinozov prizadeva za najvišjo dosegljivo obliko sreče.¹⁸

Pomembne razlike med obema avtorjema srečamo tudi v njihni obravnavi odnosov med ljudmi. Hotenje, da bi odpravil negotovost svojega položaja, v Hobbesovem človeku zbuja željo po nebrzdanem gospostvu in instrumentalizaciji vsega zunaj njega. Ta instrumentalna naravnost do sveta ne izključuje drugega človeka, nasprotno prav podreditvi drugega človeka pripisuje največji pomen, saj ga dojema znotraj alternative, ki drugega spozna bodisi za sredstvo samoohranitve bodisi za grožnjo njej. Alternativa presoje drugega kot sredstva ali

ovire postavlja Hobbesovega človeka onstran okvirov aristoteltske definicije človeka kot naravno družbenega bitja, ki je Spinozi mnogo bližja.¹⁹ K sodelovanju z drugimi Spinozovega človeka sili že samo prizadevanje po ohranitvi lastne biti, saj preživetje zahteva delitev dela med ljudmi, poleg tega ga z drugimi povezujejo še potrebe po varnosti, po podpori drugega, častihlepnost ipd. Če bit človeka za Spinozo ni družbena, lahko rečemo vsaj, da je družbeno okolje zanj naraven prostor njenega uresničevanja. Prizadevanje po ohranitvi svoje biti je posredovano z drugimi tako v primeru, ko dva stopata v antagonistične odnose, kot tedaj, ko sodelujeta za dosego skupnega cilja. Posledice naravne družljivosti človeka z drugimi ljudmi Spinoza povzame v dveh sklepih. Prvič, za posameznika ni nič bolj koristno kot drug človek, še zlasti to velja, če drugega vodi razum, in drugič, da je uresničitev individualnega bistva posameznika mogoča le v skupnosti z drugimi ljudmi.²⁰ Razumnost instrumentalne naravnosti do drugega v Hobbesovem opisu naravnega človeka nadomesti pri Spinozi teza o naravni asociativnosti ljudi, ki je neodvisna od prevlade razuma ali strasti v posamezniku. Tudi sovraštvo kot negativna oblika častihlepnosti, ki je posledica prizadevanja za ohranitev svoje biti, je vez z drugim. Vsakdo si namreč, ne glede na prevlado razuma ali strasti v sebi, po svojih močeh prizadeva, da bi drugi ljubili, kar ljubi sam, in da bi sovražili, kar sovraži sam.²¹ Razcep na dve asociativni logiki, ki oblikujeta vezi med ljudmi, na vez, ki jo organizira prevlada afektov, in vez, nastalo pod prevlado razuma, je neodvisen od te obče opredelitve in je odvisen od tega, ali je objekt ljubezni afektiven ali razumski. Ker so afekcije ali strasti to, kar posameznika odvrta od tega, kar je skupno vsem, in obrača k temu, kar je lastno samo njemu, so tudi objekti iz strasti porojenega nagnjenja do nečesa po svoji naravi ekskluzivne in med ljudmi povzročajo konflikte, ki jih ni moč razrešiti, če se ne opremo na razum, ki je vsem skupen in je zapopadenje tistega "kar je v vsem skupno in kar je tako v delu kot v celoti"²². Šele razum lahko preseže partikularnost konstitucije posameznega človeka, ki določa njegovo "zasebno" srečo in postavi skupno korist vseh pred korist posameznikov tako, da je opredelitev koristi celote hkrati tudi korist njenih delov. Zato je isti razum, ki na začetku Etike razgrne naravo boga, tudi v temeljih politične skupnosti.

6.

Zdaj se lahko vrnemo k Spinozovi kritiki vere v običajnem pomenu besede. Jasno je, da so zanj zgodovinske vere in notranja razvejanja cerkev, v katere so organizirana, rezultat

¹⁹ TP, 2. pogl., 15. par.

²⁰ Prim. E, 4. del, 18. pravilo, op.; 35. pravilo, kor. in op.

²¹ Prim. E, 4. del, 29. pravilo, op.; 31. pravilo, kor. in op.

²² E, II, 38. pravilo.

²³ E, III, 27. def. afektov, razlaga.

²⁴ Prim. E, 1. del, Dodatek.

delovanja posebnega v ljudeh:²³ prerokov in drugih avtoritet, ki trdijo, da so v stiku z bogom in ljudstev ali posameznikov, ki verjamejo njihovemu pričevanju. Strinja se s Hobbesom, da je vzrok religije napačno iskanje prvih vzrokov vseh stvari. Njegova analiza v dodatku k prvemu delu Etike je še natančnejša: kdor subjektivira "svojo" slo in samega sebe razglasi za njen absolutni izvor, prej ali slej razume objekte svojih želja kot nekaj, kar je po svoji naravi sredstvo zadovoljitve njegovih želja. Če se takšen pogled na svet utrdi - za kar je veliko možnosti, kajti samega sebe razglasa za izvor svojih gonov, kdor živi v nevednosti o njihovih vzrokih, tega stanja nevednosti pa ne more preseči, če nima resnične ideje o naravi človeka, kar je zanj spet nedosegljivo, če pred tem ne oblikuje resnične ideje boga-narave - potem se prej ali slej povzdigne na kozmološko raven in na podoben način razreši vprašanje obstoja narave kot take. Ker obstajajo stvari le, kolikor imajo kak namen, nadaljuje logika imaginativnega, je tudi narava ustvarjena po volji vzvišenega subjekta, ki deluje iz podobnih nagibov kot on sam in človeku naklanja naravo, da jo uporablja v svojo korist. Naravni red stvari je tako že sprejmenjen. Vprašanje "Čemu?" stopi na mesto vpraševanja "Zakaj?", spraševanje po vzrokih stvari prepusti mesto spraševanju po njihovih ciljih ali namenih. Koristne stvari, na katere takšen človek naleti v naravi in niso delo človeških rok, so zanj očitna znamenja naklonjenosti, ki mu jo namenja vsemogočno božanstvo. Čemu tolikšna pozornost vladarskega bitja človeku, ki po svoji moči neskončno presega človekovo? Razlaga, ki si jo omisli človek, ujet v predstavnost razmerja, v takšno vsemogočno bitje projicira svoje lastne vzgibe delovanja v prid drugega, ko je, vede ali nevede, cilj tega delovanja navsezadnje on sam, kolikor za to, kar je storil za drugega, od njega zahteva priznanje, ki izvira iz častihlepnosti. Tudi božanstvo naj bi ravnalo podobno in v zameno za svojo naklonjenost od človeka zahteva, da ga slavi in časti. Na to občo strukturo "naravne vere" so se oprle vse zgodovinske vere. Religije nastanejo tako, da se tej *formi mentis* v ugodnih okoliščinah, ko učinkovitost izpolnjevanja nalog državnih institucij pri ljudeh ne zbuja zadostnega zaupanja vanje, pridruži še verovanje v resničnost razodetja in v odrešitev, ki je lahko le posledica točno določenih zunanjih znakov čaščenja in slavljenja boga.²⁴

Hobbes dopušča možnost, da nekateri preroki in pridigarji širijo resnično vero, medtem ko so za Spinozov metafizični racionalizem vse oblike čaščenja posebljenega, subjektiviranega božanstva lažne. Vendar se Spinoza strinja s Hobbesom v bistvenem, namreč da se vere, če jih opazujemo v socialnem kontekstu, ne glede na to, ali so resnične ali lažne, širijo na povsem enak način. Prav preučevanje življenja ver v družbi,

raziskovanje vpliva vere na socialni mir in trdnost ali majavost politične ureditve pa je pri obeh osrednjega pomena.

²⁵ *Prim. L, 10. pogl.*

²⁶ *Prim. L, 12. pogl.*

²⁷ *Prim. E, IV, 15. pogl.*

²⁸ *Prim. TTP, Predgovor.*

7.

O učinkih navzočnosti različnih ver v družbenem tkivu oba razmišljata podobno. Za pripadnike versko pluralnih družb je takšno okolje nujno vir konfliktov, meni Hobbes. Kdor ne priznava našega boga in čaščenja, ki ga od nas zahteva, se nam posmehuje v imenu svoje "resnične" vere. Znake nespoštovanja, ki jih ta kaže, njihov naslovljenec interpretira kot grožnje, ki v njem zbudijo strah za življenje in hkrati težnjo, da bi takšno grozeče vedenje kaznoval in se tako vnaprej zaščitil. Logika je seveda dvosmerna, kar velja tudi za težnjo po anticipaciji samoobrambno utemeljenega, vendar agresivnega dejanja.²⁵ Ta grožnja nastanka spirale nestrpnostnega nasilja v versko raznolikem okolju, ki korenini v nestrpni naravi človeka, bo za Hobbesa neposreden povod za njegovo protiliberalno zahtevo po eni sami dopuščeni javni veri v državi.²⁶

Spinozov odmik od Hobbesovega sklepa o nujnosti sproženja spirale nestrpnega nasilja v primeru možnosti širjenja različnih ver v istem političnem prostoru se kaže v njegovem drugačnem vrednotenju moči in socialnih učinkov nestrpnosti med pripadniki različnih ver, ki živijo drug ob drugem. Nujnosti pojavov nestrpnosti v versko pluralni družbi Spinoza ne zanika, vendar moči teh pojavov ne pripisuje nujno katastrofalnih razsežnosti za ohranitev državljanske sloge.²⁷ Grožnja pojavov verske nestrpnosti ni nujno pogubna za mir v državi, ne vodi nujno v državljansko vojno in ostaja v mejah politično znosnega in sprejemljivega. Sila teh fenomenov postane nevarna za mir v državi samo, če se prevladi različno praznovernih ljudi, pri katerih se je obča struktura vere razvila v verovanja v posebna razodetja in v odrešilno moč določenih oblik bogoslužja, pridružijo še ugodne zunanje okoliščine. Zunanje okoliščine, ki jih ima v mislih Spinoza, so predvsem socialne narave: revščina in politična nestabilnost²⁸. Te odvisnosti čustvovanj in ravnanj verujočih od zunanjih okoliščin, ki omogoča misliti širino razpona večje ali manjše silovitosti verskih konfliktov med državljani, Hobbesova teorija ne upošteva, ali, če na to pogledamo iz drugega zornega kota, izhaja iz skrajno zaostrenih socialnih razmer, ki zelo povečujejo možnost preraščanja nestrpnosti in konfliktov v državljansko vojno - takšne so nenazadnje bile socialne razmere v Angliji, ko je nastajal Leviatan.

V luči Spinozove teorije je takšno socialno stanje in Hobbesova določitev strahu kot dominantnega afekta človeške

²⁹ *Prim. TP, V, 4., 5., in 6. par.; E, IV, 15. in 16. pogl.; TTP, 16. pogl., op.*

³⁰ *Prim. E, III, 18. pravilo, 2. op.; 50. pravilo, op.*

³¹ *E, IV, 63. pravilo; gl. tudi op.*

narave, v življenju držav mejno stanje, ki ga je treba za takšnega tudi jemati. Spinozova teorija ne zanika Hobbesove podmene, da je sprevrčanje miru v državi v vojno stanje, razpad *Commonwealtha*, osrednji predmet teorije, ki mora pojasniti strukturne vzroke njegovega nastanka in pokazati na politične rešitve, ki ga varujejo pred uničenjem, vendar te meje in tega odvrčanja ne misli kot edini smoter nastanka in ohranjanja države. Preprečitev razpada političnega občestva je negativno opredeljen smoter civilne družbe, ki ga Spinoza misli ob pozitivnem - lahko ga imenujemo blaginja, emancipacija od heteronomnosti strasti ali svoboda, da vsak posamezni državljan razvije vse, za kar ga njegova narava določa. Uresničenje prvega je nujni pogoj uresničevanja drugega, vendar - kot to najbolje kaže prav Hobbesova končna podoba državnih institucij - ne vodi nujno k drugemu. Kolikor uresničevanje prvega cilja prihaja v nasprotje z drugim, je njegova vrednost za Spinozo vprašljiva.²⁹

Tudi izhodišča tega odmika od Hobbesovih sklepov lahko izsledimo, če primerjamo obe antropologiji. Strah, negativna naravnost do prihodnjih dogodkov, temeljni občutek, ki obvladuje Hobbesovega človeka in ga vodi bodisi k razumnim, bodisi k nerazumnim izbiram sredstev za ohranitev življenja, je za Spinozo samo en pol "*omahovanja duha*", dinamičnega psihičnega ravnovesja, ki ga v človeku povzročata dva nasprotna afekta. Človeka, poleg strahu, ki je vrsta po sebi nestalne žalosti, označuje upanje, ki je vrsta po sebi nestalnega veselja.³⁰ Enega ni brez drugega in psihično življenje posameznika je stalna izmenjava njune diferencialne moči, v kateri je "absolutizacija" enega ali drugega samo mejno stanje, skrajna možnost razmerja moči, ki ne more trajno odpraviti drugega. Nobeden od obeh afektov ne more trajno povsem prevladati nad drugim in določati človekovega horizonta pričakovanj.

Upanje in strah sta sopripadni občutji. Ne eno ne drugo ne izhaja iz razumevanja, vendar njuna etična vloga ni enaka. V razmerju do razuma se pokaže njuna asimetričnost. "*Tistega, katerega vodi strah in ki dela dobro, da bi se izognil zlu, ne vodi razum.*"³¹ Medtem ko je upanje po naključju lahko vir sreče, je strah neposredno nasproten razumu in ne more biti vir sreče in svobode, ki jo prinaša razumevanje. Politična posledica te trditve je kritika "strahovlade", kot bi Spinoza lahko poimenoval ureditev v Hobbesovi državi, ki pripadnikom neuradnih ver z vlivanjem strahu pred kaznimi prepoveduje glasno izrekati upanje, ki ga polagajo v svojega boga. Socialni mir in sloga, dosežena s pomočjo strahovlade, nista vredna tega imena, kot tudi državi, "*v kateri samo strah brani podanikom, da bi prijeli za orožje, ... katere mir je pogojen zgolj z otopelostjo podanikov, ki se jih vodi kot čredo,*

da bi se jih naučilo zgolj zaslužnjevati, bolj upravičeno rečemo pustinja kot država.³²

Ker strah ne more voditi k razumu, narava upanja pa neposredno ne nasprotuje razumu, država, ki združuje "svoobodno množico" (namreč država, ki je ne vsiljuje zmagovalec zavojevanim), temelji bolj na upanju kot na strahu.³³

³² *TP*, V, 4. par.

³³ *Prav tam*, 6. par.

³⁴ *L*, 18. pogl.

8.

Verovanja v bogove so v naravi ljudi. Tega, ali so ta verovanja skupaj z našo naravo tudi božjega izvora, kot trdijo tisti, ki jih razširjajo, s pomočjo razuma ne moremo presoditi, kar pomeni, da moramo vse konsekvence in implikacije priznavanja resničnosti te ali one vere v svoji analizi človeškega suspendirati (Hobbes), oziroma lahko trdimo, da niso, zato ker nam je narava boga znana in vemo, da se ta z naravo boga vseh ver sklada samo v imenu (Spinoza). Hobbesa in Spinozo vodi razhajanje glede spoznavnosti boga do enakega izhodišča, ko gre za presojo delovanja in vloge vere v državi. Obravnavati jo moramo kot zgolj človeško zadevo, tj. tako, kot moramo po mnenju obeh pojmovati državo. Hobbesa in Spinozo zanima predvsem politična vloga vere, in njuni odgovori o odnosu med vero (ali verami) in državo se v veliki meri skladajo. Oglejmo si najprej Hobbesove.

Osnovni okvir Hobbesove analize politične vloge vere oblikuje njegova teorija pogodbenega prehoda iz naravnega v civilno stanje. Subjektivno označuje naravno stanje strah pred nasilno smrtjo. Odpravo strahu obeta le sklenitev družbene pogodbe, s katero se zavezanci vzajemno odpovedo svoji naravni pravici do vsega, kar je v njihovi moči, in svoje moči prenesejo na suverenega vladarja, ki se ga zavežejo poslušati, da bi s poslušnostjo njegovi volji dosegli jamstvo varnega in mirnega življenja, kar v naravnem stanju ni bilo mogoče. Ker fizično eksistenco ogrožajo dejanja, tudi pooblastila zadevajo dejanja ljudi. Varnost in mir v politični skupnosti pa zahteva tudi uravnavanje razširjanja mnenj³⁴, kajti tista mnenja, ki hujskajo podanike k uporabi proti suverenu, neposredno nasprotujejo uresničitvi pogodbenih ciljev. Suveren vladar, ki je postavljen, da skrbi za varnost in mir v politični skupnosti, lahko svojo nalogo izpolni le, če poskrbi, da bodo v državi prevladala mnenja, ki krepijo trdnost države, in če zatira tista, ki jo zmanjšujejo. Verske nauke kot zelo razširjena in zato za življenje države pomembna mnenja o tem, kaj je dobro, mora presojati glede na to, ali je to, kar učijo, za državo dobro ali ne. Mnenja o krepitvah, ki jih med svojimi pripadniki razširjajo cerkve, morajo biti skladna s cilji politične skupnosti, kar

pomeni, da morajo ljudi spodbujati k poslušnosti javni oblasti. Suveren, ki so mu ljudje predali pravico razpolagati z njihovimi močmi in pravico voditi njihova dejanja v imenu miru in varnosti, ima zato pravico zapovedati, dopuščati ali prepovedati izkazovanja verskih čustev državljanov, saj so vse oblike božjega čaščenja vrste dejanj in tudi govorjenje in pisanje sta obliki delovanja, o katerih ima suveren pravico odločati po svoji vesti.

Hobbes notranje prepričanje ločuje od njegovih zunanjih manifestacij. Civilna oblast ima pravico uravnavati naša dejanja, vendar mora posamezniku priznati svobodo notranjega življenja duha. V naravi ljudi je namreč, da svobodno oblikujejo mnenja, ki jih zato neposredno ni mogoče zaukazati. Zato ni mogoče nikogar z zunanjo prisilo ali ukazom primorati, da sprejme mnenje koga drugega: mnenja so notranji pristanek duha, na katerega prisila nima vpliva. Zapovedovanje mnenj je potemtakem nesmiselno, ker s svojim nasprotovanjem človekovi naravi zahteva nemogoče, nemogoča zahteva pa ne more nikogar zavezovati. Četudi suveren ne more podanikom neposredno vcepiti državotvornih mnenj, lahko nosilcem tistih mnenj, o katerih meni, da so državi nevarna, zapove, da obmolknejo, saj je molk dejanje, tako kot govor. Tako se izkaže, da je svoboda misli in s tem obstoj državi nevarnih mnenj, ki jih *in foro interno* Hobbes načeloma dopušča, kratkega daha, saj jih v javnosti nihče ne zagovarja, zaradi česar ostajajo neznana in se ne morejo kosati s tistimi, ki so tolerirana ali zaukazana. Suverenova pravica do omejitve svobode izražanja mnenj subjektov neogibno povzroči izginotje prepovedanih mnenj, kar je bil tudi cilj državnih oblasti. S tem pa, kot trdi Hobbes, tudi cilj vladanih, ki so vladarja povzdignili, da bi vzpostavili družbeni mir, in ga nepovratno pooblastili, da v imenu njihove ohranitve poseže po vseh potrebnih sredstvih, ki zadevajo njihova dejanja. Civilni suveren prejme z družbeno pogodbo, povsem skladno z obravnavo vere v perspektivi njenih političnih učinkov, tudi mandat vrhovne avtoritete v verskih zadevah. Vzpostavitev in ohranitev javnega miru mu narekuje, da poseže po pravici, ki pripada samo njemu, da določa javno dopustna mnenja, prepove tista, za katera meni, da kalijo mir med podložniki, in zapove obvezno učenje teh ali onih mnenj ali vere.

Hobbesova teorija odnosa med civilnim in sakralnim je sprejmitev srednjeveške, ki je poslednjo utemeljitev razlikovanja na *regnum* in *sacerdotum* in sklicevanja na teorijo o dveh mečih, nebeškem in posvetnem, našla v bogu ali v papežu kot njegovem zemeljskem namestniku. Razlage etičnega nauka o dobrem v verskih naukih so bile v srednjem veku podlaga nastanka krščanskih političnih tvorb in vodila za vladanje posvetnim

vladarjem, ki so vladali v Kristusovem imenu. Hobbes, ki s teorijo naravnega stanja odpravi podmeno o istovetnosti človeka in kristjana v srednjeveškem univerzumu političnih teorij in jo nadomesti s podmeno o človeku v boju za preživetje in moč, naredi na sledi Macchiavelliju *ragione di stato* za vrhovni kriterij presoje dobrega, ki si podredi vse druge presoje. Sveto in moralno odslej organizira primat politične presoje. Samoohranitveni cilji politične skupnosti so vrhovno dobro za vse, ki so sklenili družbeno pogodbo. Ena od manj prijetnih posledic te pogodbe je nujnost instrumentalizacije versko etičnih naukov o dobrem v tiste posvetne cilje, o katerih je doseženo soglasje vseh. Če vere ne bi bilo in bi bila človekova narava takšna kot je, namreč nagnjena k njenemu sprejetju, bi si jo pameten vladar moral izmisliti. Zato je Numa Pompilij, ki ga omenja Macchiavelli v Razmišljanjih o prvih desetih knjigah Tita Livija (*Discorsio sopra la prima deca di Tito Livio*), tudi po Hobbesovem mnenju ravnal modro, ko je Rimljanom, da bi jim vsilil večje spoštovanje zakonov, ki jih je izdajal, govoril, da so nastali po božjem navdihu.³⁵ Vere si sicer ni izmislil, vendar jo je uporabil za krepitev trdnosti države.

Hobbesova teorija daje pravne in politične temelje načelu *cuius regio eius religio*, ki ga Spinoza³⁶ in kasneje tudi Locke označi za vzpodbudo licemerju. Vendar vsega, kar je Hobbes povedal o razmerju med vero in državo, Locke ne kritizira. Nekatere Hobbesove teze najdemo tudi pri Locku: na primer tezo, da oblast suverena ne more poseči v svobodo vesti zasebnika, in zato vera ne more biti zaukazana ne z grožnjo ne z nagrado. Drugič, že Hobbes je trdil, da so vsi ljudje zmotljivi, kar, aplicirano na vladarja, sili k sklepu, da privzetje (uradne) vladarjeve vere posamezniku, ki to stori, ne zagotovi odrešitve - kar bi lahko bila Hobbesova obramba pred Lockovim očitkom licemerja, ki je nujna posledica oblasti suverena nad svobodo izražanja mnenj in verovanj. Tretjič, Lockov tretji razlog za odtegnitev pravice do uživanja tolerantnega odnosa civilnih oblasti, ki meri na katoličane, kolikor jih lahko razumemo kot podložne tujemu suverenu, kar v državo vnaša drugo jurisdikcijo, torej dvovladje in s tem možnost izbruha civilne vojne, je napovedal že Hobbes. Vladarja krščanske države svari pred tem, da bi poučevanje vere prepustil rimskemu papežu³⁷, boljša od te možnosti je celo dopustitev izpovedovanja vseh mnenj in več oblik čaščenja.³⁸ V krščanski državi cerkev in država potemtakem za Hobbesa označujeta isto, enkrat so njeni pripadniki ljudje, drugič kristjani. Vendar, še enkrat, to ne pomeni zlitja dveh Avguštinovih držav, zemeljske in nebeške, iz teorij političnega avguštinizma. Nasprotno, teza, da obstaja Kristusovo kraljestvo na zemlji, ki ga poseblja institucionalizirana cerkev, je zanj temeljna mistifikacija katolicizma, iz katere sledijo vse

³⁵ *Discorsi*, I., 12 pogl.

³⁶ *Prim. TTP*, 20. pogl.; *Pismo o toleranci*.

³⁷ *L*, 42. in 47. pogl.

³⁸ *Prav tam*, 47. pogl.

³⁹ B, 1. dialog.

⁴⁰ *Hobbes ji posveti 3. knjigo Leviatana, Spinoza pa večji del Teološko politične razprave.*

⁴¹ *Spinoza omenja sedem naukov, ki zadostijo pogoju politične sprejemljivosti vere: bog je, bog je edini, bog je vseprisoten, bog je vsemogočen, čaščenje boga je v pravičnem in usmiljenem ravnanju (če to ni v nasprotju s pravičnostjo), bog odreši tiste, ki temu nauku sledijo in pogubi one, ki se od njega oddaljijo. (Prim. TIP 14. pogl.)*

druge. Jeruzalem bo nadomestil Atene šele ob ponovnem prihodu Mesije. Če naj torej vladar dobro opravlja svojo nalogo in naredi vse, kar je v njegovi moči, za mir in varnost podanikov, bo trdno poprijel vajeti, s katerimi je mogoče uravnati javna mnenja. Prepustitev njegovih ključnih vzvodov tujemu suverenu ali dopustitev, da se razkroji hierarhija učiteljev vere, ki se na vrhu v osebi suverena združuje s civilno, kot se je to zgodilo v anglikanski cerkvi in ob njej za časa Hobbesovega življenja, ko so nižji duhovniški stanovi in tudi laiki zase zahtevali besedo v vodenju cerkve, vodi civilno družbo v anarhijo. Teološki spori so bili po Hobbesovem mnenju poglavitni vzrok izbruha državljanske vojne v Angliji.³⁹ Dopuščanje bohotenja ločin, javnega pluralizma oblik čaščenja je za civilno družbo lahko katastrofalno. Ker je pojmovanje dobrega in zlega odvisno od pojmovanja boga in le-to od verskih učiteljev, na drugi strani pa država, ustanovljena v imenu skupnega dobrega, nujno terjaja avtonomno presojo dobrega in zlega zase, saj izven nje ali v njeni odsotnosti ne more biti nobenega skupnega dobrega, je nujna koordinacija obeh redov dobrega pod prvenstvom države. Takšna je Hobbesova teorija nespremenljivih določilnic odnosa med vero in državo, ki sicer pušča ozko špranjo zasebnosti posameznikove svobode vesti, vendar hkrati nalaga denimo krščanskemu podaniku muslimanskega vladarja, naj z besedo zanika, da je Kristus mesija, če bi suveren to od njega zahteval.

9.

Spinozova liberalna rešitev vprašanja verske svobode se na več pomembnih mestih opira na Hobbesove ali jih dobesedno ponavlja. Tudi zanj ni nobenega dvoma, da je treba v teoriji države vero presojati glede na njene politične učinke in da si civilna oblast upravičeno prizadeva uporabiti moč vere v imenu "državnih razlogov". S Hobbesom ga združuje racionalistična eksegeza Svetega pisma,⁴⁰ katere namen je izluščiti iz njega tista verovanja, ki so nujna za odrešitev. Deloma je tudi rezultat te eksegeze skupen: oba se strinjata, da je poglavitni praktični nauk tako Stare kot Nove zaveze poslušnost zakonom, kar z drugimi besedami pomeni, da je vera v vsebino Svetega pisma združljiva s civilnimi cilji in zato za oblast v državi zelo koristna.⁴¹

Njuno soglasje o podreditvi vere politični presoji se sprevrže v razhajanje, če se ozremo po pravnem kontekstu te podreditve, kar nas po eni strani ponovno privede do razlik v pojmovanju človekove narave, po drugi pa do razlike v opredelitvi cilja države. Hobbesova teorija družbene pogodbe, ki prekine naravno stanje in vzpostavi civilno stanje, med obema

naredi oster rez. Od pravice do vsega, kar je hotel in hkrati tudi zmoget narediti, ki jo je vsakdo imel v naravnem stanju, je posamezniku v civilnem stanju ostala le pravica do fizične samoohranitve in niša notranje svobode presojanja in verovanja, ki je bila pod pritiskom vladarske absolutne pravice prepovedi njenega prakticanja, lahko zgolj virtualna. Samo ukaz, ki neposredno ogroža posameznikov fizični obstoj, legitimira odpor posameznika, ki se samo v takšnem primeru izkaže za pravnega subjekta. Če oblast ogroža fizično eksistenco, sredstva neposredno kolidirajo s cilji njene vzpostavitve. Ogrožanje gole eksistence je edini razlog, zaradi katerega lahko posameznik po sklenitvi družbene pogodbe s pravico uporabi moči, ki jih je s prehodom v civilno stanje odložil in prenesel na suverena. Ko Hobbes tako ostro razmeji naravno stanje od civilnega, ravna v skladu z vzroki nastanka družbene pogodbe, ki sledijo iz njegovega opisa človekove narave. Golo preživetje, ki je v naravnem stanju podlaga vsakega upanja v večanje svojih moči, ostane tudi v civilnem stanju edina neodtujljiva pravica, ki jo morajo spoštovati tudi cilji države.

⁴² TTP, 20 pogl.

Spinozova določitev cilja države se od Hobbesove razlikuje, kolikor se njegova določitev prizadevanja po samoohranitvi, lastnega vsakemu posamezniku, razlikuje od Hobbesove. Ker to prizadevanje pri Spinozi ni več omejeno na preživetje telesa, temveč je prizadevanje za aktualizacijo vsega tistega, za kar je posameznik določen po svoji naravi, tudi za maksimiranje individualno dobrega in ne le na zagotovitev minimuma, je tudi država instrument, ki ne služi le za zagotovitev uresničevanja pravice do življenja vsakega njenega lojalnega pripadnika, temveč se poudarek premesti na vrednostno določitev uresničevanja te pravice. Zato lahko Spinoza zapiše:

“Iz temeljev države, kot smo jih razgrnili zgoraj, jasno sledi, da njen poslednji cilj ni ljudem gospodovati niti jih z grožnjo prisiliti, da se uklonijo pravici drugega, pač pa nasprotno, vsakogar osvoboditi od strahu, da bi lahko živel varno, kolikor je to mogoče, in da bi tako najbolje užival svojo naravno pravico živeti in delovati brez škode zase in za druge. Cilj države, pravim, ni spreobrniti z razumom obdarnjenih ljudi v živali in avtomate, ampak nasprotno, zagotoviti, da njihov duh in njihovo telo zanesljivo opravljajo svoje naloge, da lahko uporabijo svobodo razuma, da se drug proti drugemu ne borijo s sovraštvom, besom in prevaro in pustijo, da jih zanesejo krivični občutki. Resnični cilj države je torej svoboda.”⁴²

Država je instrument svobode, ki naj pripomore k uresnitvi prizadevanja vsakogar. Njen telos in kriterij vrednotenja vključuje tudi platonovske aspekte, ki relativirajo cilje Hobbesove države. Če red in varnost v državi pomenita ome-

⁴³ TTP, 20. pogl.; prim. tudi E, III, 2. pravilo, op.

⁴⁴ A. Avguštin: *Zakonski stan in poželenje*, 1. knjiga, VI. 7.

⁴⁵ Spinoza sicer priznava Hobbesovo tezo, da se pravica suverena nanaša na dejanja (TTP, 20. pogl.), vendar ne omenja telesa, kar Todorov (*Tolerancija i netolerancija*) interpretira kot Spinozovo izključitev govora iz okvira dejanj. Spinoza naj ne bi mislil govora kot komunikativnega govornega dejanja, temveč naj bi govoru prisodil le "denotativno" funkcijo izrekanja resnice sveta.

⁴⁶ TTP, 20. pogl.

jevanje in zaslužnje človeka, Spinozova zastavitev to prepozna kot odmik države od opravljanja svoje naloge. Ali še radikalneje: če sta red in varnost v državi rezultat zatiranja človekove svobode, je sredstvo zavzelo mesto cilja.

10.

In kaj je svoboda? Ne da bi ponovno razpravljali o metafizičnih razsežnostih tega pojma, naj za konec še enkrat opozorimo na tisto svoboščino, ki Spinozovega državljana najjasneje ločuje od Hobbesovega podložnika: na njegovo svobodo "da reče to, kar misli". Spinoza pravi, da je to svobodo "ljudem nemogoče odvzeti". Kako pojasniti to nemožnost? Odgovor najdemo spet v antropologiji. Medtem ko je Hobbes človeku pripisal sposobnost, da zadrži izražanje svojih misli, kar je v kontekstu njegove teorije pogoj tako ločenosti "svobode duha" od "suženjstva telesa", kot smiselnosti prepovedi svobodnega izražanja mnenj, je Spinoza to sposobnost človeka zanikal. Človek v resnici ne more držati jezika za zobmi. Pogosta napaka ljudi je, da s svojimi zamislili druge seznanjajo tudi tedaj, ko bi bilo zanje bolje, če bi jih zamolčali. Celo najbolj modri se pri govorjenju spozabijo.⁴³ Isti razlog, s katerim Hobbes pojasni nemoč oblasti, da bi ustvarila enotnost mnenj v državi, velja pri Spinozi tudi za njihovo izražanje. Ker je mnenja človeško nemogoče zadržati, jih je tudi nesmiselno prepovedovati, čeprav Spinoza suverenu ne odreka pravice, da to poskuša. Govorni "organi" imajo pri Spinozi podobno vlogo, kot jo ima pri Avguštinu spolni ud⁴⁴: kažejo oz. naredijo slišno upiranje telesa dominaciji duha. Pomen političnih implikacij te teze je daljnosežen, saj zanika podmeno, s pomočjo katere Hobbes misli suverenovo pravico izvajati absolutno oblast nad telesi in gibanjem zasebnikov, domnevno, ne da bi s tem okrnil svobodo njihovega duha.⁴⁵ Hobbesova ločitev zasebnih mnenj od javnih dejanj se križa v spinozovsko pojmovani besedi, ki uhaja povodcem volje in prej ali slej najde pot do drugega. Bolj je mnenje, ki je za subjekta pomembno, zatirano, večja je gotovost, da bo prišlo na dan.⁴⁶

Teza o človekovi nagnjenosti h govorjenju nas močno oddalji od Hobbesovega poskusa radikalne ločitve zasebnega in javno političnega in nas približa sedanjim časom težavnega ločevanja obojega.

Igor Pribac, magister filozofije, asistent na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

LITERATURA:

- Hobbes, Thomas: *English Works* (ur. sir W. Molesworth), London 1839-45.
- Spinoza, Baruch: *Etika, SM*, Ljubljana, 1963.
- Spinoza, Baruch: *Dve razpravi, Problemi - Razprave*, Ljubljana 1990.
- Spinoza, Baruch: *Opera* (ur. C. Gebhardt), Heidelberška akademija znanosti, 1925.
- Avguštin, Avrelj: *Zakonski stan in poželenje*, KRT, Ljubljana 1993.
- Machiavelli, Niccolò: *Opere*, Casini, Milan, 1989.
- Zac, Sylvain: *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin Pariz, 1979.
- Duprat, Jean-Pierre: *Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et de Rousseau*, v: **Revue européenne des sciences sociales**, letnik 1982, št. 61, Droz, Ženeva, str. 239-276.
- Di Vona, Piero: *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Neapelj, 1990.
- Sorell, Tom: *Hobbes*, Routledge, 1986.
- Den Uyl, Douglas J./Warner, Stuart D.: *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, v: **Studia spinozana** vol. 3 (1987), Walther & Walther Verlag, Hannover, 1986, str. 261-318.
- Moreau, Pierre-François: *Spinoza et le jus "jus circa sacra"*, v: **Studia spinozana** vol. 1 (1985), Walther & Walther Verlag, str. 335-343.
- Matheron, Alexandre: *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza*, v: **Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)**, Vrin, Pariz, 1986, str. 123-153.
- Rizman, Rudi: *Intelektualni temelji liberalizma*, v: **Sodobni liberalizem** (ur. R. Rizman), KRT, Ljubljana 1992.
- Todorov, Cvetan: *Tolerancija i netolerancija*, v: **Kulturni radnik** 5/1987, Zagreb, str. 161 - 179.
- State, S. A.: *The religious and the secular in the work of Thomas Hobbes*, v: **Religion, Secularization and Political Thought** (ur. James E. Crimmings), Routledge, 1989, str. 17 - 38.
- Zurbuchen, Simone: *Naturrecht und Natürliche religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.