

Om statens undergång, Kristus och krokodilens mage

Thomas Hobbes *Leviathan* i ljuset av en reptilallegori

JOHAN TRALAU

Johan Tralau är docent i statskunskap vid Uppsala universitet. Hans forskning handlar om Sofokles, om äktenskap, begravningar och den liberala staten, och om Thomas Hobbes. Han är författare till Människoskymning. Främlingskap, frihet, och Hegels problem hos Karl Marx och Ernst Jünger, Symposium 2002 (tysk övers 2005), Draksådd. Den grekiska tragedin som politiskt tänkande, Atlantis 2010, och redaktör för Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth, Routledge 2010. Om Hobbes har han utgivit "Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster", i P. Springborg (red.): Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Cambridge UP 2007.

Ingen betvivlar att Thomas Hobbes är en av de största figurerna i den politiska filosofins historia. Om Hobbes och hans huvudverk *Leviathan* (1651) har hela bibliotek skrivits. Det har emellertid skrivits förvånansvärt litet om varför Hobbes, som officiellt mycket starkt tar avstånd från bildspråk i filosofisk prosa, väljer att låta läsaren möta en gåtfull monstermetafor och ge sitt verk just ett bibliskt sjöodjurs namn. I det följande kommer vi att se att det kan vara lönsamt att läsa *Leviathan* mot bakgrund av en historiskt inflytelserik kristen djurallegori – och att det kan kasta ett nytt och oväntat ljus på Hobbes egenartade och omstridda syn på såväl kristendomen som de antika hedniska religionerna och den moderna staten.¹

Hobbes har varit känd som en filosof med anmärkningsvärda anspråk på egen begreppslig klarhet: han menar att all hittillsvarande politisk filosofi har varit förvirrad och missriktad på grund av sitt mångtydiga, absurda och metaforiska språkbruk. Enligt en anekdot som Hobbes själv spred

¹ Författaren vill tacka Katarina Barrling Hermansson, Gina Gustavsson, Jörgen Hermansson, Magnus Kristiansson, Oscar Larsson och Jörgen Ödalen, som generöst kommenterade texten då den först lades fram för Klubben, alltså arbetsgruppen i politisk teori vid Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet.

skall han i ett bibliotek ha stött på Euklides *Elementa* och läst denna bakifrån, från slutsatserna till principerna, och då ha nått insikten att den politiska filosofin måste fås att fungera på samma sätt: transparenta, glasklara härledningar från väl definierade principer och definitioner.² Hobbes egen politiska teori utgår från en radikalt modern princip, nämligen att 'no man is obliged by a Covenant, whereof he is not Author'³, och från denna försöker han härleda en absolut förpliktelse att under nästan alla omständigheter lyda lagen, eftersom medborgarna enligt hans teori om ett ursprungligt samhällskontrakt har auktoriserat suveränens varje framtida handling – vilket innebär att 'every particular man is Author of all the Sovera-

² Thomas Hobbes, "T. Hobbes malmesburiensis vita" (prosaversionen), i *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, I, London: Bohn, 1845 (red. William Molesworth), xiii-xxi, här xiv.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, II (London: Continuum, 2005, red. G A J Rogers and Karl Schuhmann), xvi, 6, s. 129 (romerska siffror hänför sig till kapitel, siffrorna före sidhänvisningarna hänvisar till styckesindelningen i Edwin Curley, *Leviathan* (Indianapolis: Hackett, 1994)).

igne doth'.⁴ Hobbes anspråk på klarhet och logisk stringens kan inte förbises. Ännu i dag läses Hobbes på just det sättet, som en den politiska teorins geometriker.⁵ Nu har det emellertid alltid funnits skäl att misstänka att Hobbes kanske inte vill vara fullt så transparent som han påstår: under hans livstid blev "Hobbist" en synonym för "ateist", en anklagelse som Hobbes naturligtvis själv tillbakavisar. I forskningen finns någon enstaka företrädare för tanken att Hobbes faktiskt skulle vara en visserligen aningen oortodox, likväl helt ärlig protestant – men det finns långt fler forskare som menar att Hobbes i själva verket är ateist eller åtminstone deist, något som han genom skickliga signaler förmedlar till initierade och sorgfälliga läsare.⁶ Detta är en viktig debatt, och vi kommer i det följande få skäl att återkomma till den och kanske upptäcka ett nytt och viktigt argument i den.

Senare års forskning har emellertid bevisat en annan revolution i studiet av Hobbes: allt större och alltmer intensivt intresse visas för Hobbes egen användning av just metaforer och andra bilder. Den tyske konsthistorikern Horst Bredekamp

har visat hur viktiga bilder är i Hobbes egen psykologiska och kunskapssteoretiska doktrin, och Bredekamp rekonstruerar exempelvis utifrån de titelblad till Hobbes böcker – i vilkas produktion författaren själv var indragen – ett helt annat, hemlighållet projekt som handlar om att övertyga läsaren genom just bilder till skillnad från syllogismer och argument.⁷ Även flera andra har menat att Hobbes måste återupptäckas som retoriker och bildmakare.⁸

Det finns skäl att påpeka att detta inte är ett anakronistiskt intrång på den politiska filosofins territorium från olika skönandars sida: det intressanta är inte om vi råkar tycka att bilder är viktiga, utan att Hobbes själv tillskrev bilder en närmast osannolik verkan på människors tänkande och handlingar. Här kan vi inte rekonstruera Hobbes mekanistiska teori om varseblivning, bara påpeka att alla tankar och föreställningar enligt Hobbes kommer till just genom sinnesintryck, som ett resultat av fysiskt tryck på ögat eller något annat förnimmande organ.⁹ Det innebär emellertid också att bilder får en oerhörd *politisk* betydelse: de kan bli det mest effektiva sättet att kontrollera medborgarna och få dem att följa lagen.¹⁰ Nu säger förstås inte Hobbes själv uttryckligen att bilder bör användas för att förverkliga hans egen stat: hans

⁴ *Leviathan*, xviii, 6, s. 141, jfr 140f.: "every Subject is by this Institution Author of all the Actions, and Judgments of the Sovereigne Instituted; it followes, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of his Subjects; nor ought he to be by any of them accused of Injustice".

⁵ Ett exempel är Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1986), 1.

⁶ För den förra tolkningen, se A. P. Martinich, "The Bible and Protestantism in *Leviathan*", i Patricia Springborg (red.), *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 375-391; för den senare, Edwin Curley, "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian", i *Journal of the History of Philosophy* XXXIV 2, April 1996, 257-71, samt Martinichs genmäle, "On the proper interpretation of Hobbes's philosophy" i samma tidskriftsnummer, 273-83; jfr dessutom David Berman, "Disclaimers as offence mechanisms in Charles Blount and John Toland" i Michael Hunter and David Wootton (red), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford: Oxford UP, 1992), 255-72, samt Patricia Springborg, "Hobbes and Epicurean religion" i Gianni Paganini och Edoardo Tortarolo (red.), *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart och Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004) 161-214.

⁷ Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651 - 2001* (Berlin: Akademie, 2006), 18, 71f, 131.

⁸ Quentin Skinner, "Hobbes's Changing Conception of Civil Science" i *Visions of Politics, III, Hobbes and Civil Science* (Cambridge, Cambridge UP, 2002), 66-86; Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge UP, 1996), *passim*; Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan* (London & New York: Garland, 1991), *passim*; David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton: Princeton UP, 1986) *passim*.

⁹ *Leviathan*, i, 2, s. 13: "there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense". Se också Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense About Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination" i Springborg (red), *Cambridge Companion*, 82-108.

¹⁰ Patricia Springborg, "Hobbes and historiography: Why the future, he says, does not exist" i G. A. J. Rogers & Tom Sorrell (red), *Hobbes and History* (London: Routledge, 2000), 44-72, här 58.

officiella lära är att bildspråk, i synnerhet metaforer, är vilseledande och ohederliga, och att läsarnamedborgarna inte skall vilseledas av exempelvis de metaforer som manipulativa katolska lärde har begagnat i syfte att utöva politisk makt.¹¹ Mer neutral är han när han diskuterar hedniska världens användning av bilder och "that DÆMONOLOGY" som tjänade "the Publique Peace, and to the Obedience of Subjects necessary thereunto", och som använde "phantasms", "and to make some of them [phantasms] Good Dæmons, and others Evill; the one as a Spurre to the Observance, the other, as Reines to withhold them from Violation of the Laws".¹² Här blir det tydligt att bilder – fysiska, litterära, mentala – får en enastående mäktig politisk ställning i Hobbes lära. Och Hobbes egen användning av metaforer och de titelblad i vilkas produktion han alltid var in dragen bör göra oss känsliga för möjligheten att de bilder han själv använder har mycket specifika politiska och andra syften.

En av de kanske viktigaste frågorna i detta sammanhang är varför Hobbes – som alltså officiellt avskydde bildspråk och i egenskap av förkämpe för den dåförtiden ännu nya och moderna vetenskapen hade en skeptisk inställning till tron på demoner och monster – väljer just *Leviathan* som titel för sitt huvudverk. Den förste som veterligen upptäckte frågans betydelse var Carl Schmitt, som 1938 gav ut en kryptisk liten bok om *Leviathan*. Schmitt påpekar att Hobbes i själva boken märkligt nog bara nämner *Leviathan* på tre ställen, och då på anmärkningsvärt olika sätt: som maskin, människa och gud.¹³ Det bibliska sjöodjuret görs alltså i dessa tre korta passager till något helt annat, eller rättare: till tre helt olika saker.¹⁴ Det är således egentligen inte en metafor utan, som en italiensk forskare nyligen har sagt, en hel "famiglia di metafore"¹⁵. Schmitt själv gör inte reda för

denna märkliga bildoreda, utan nöjer sig med det lätt besynnerliga påståendet att det nog rör sig om "ein aus gutem englischen Humor geborener, halb-ironischer, literarischer Einfall".¹⁶ Nu kan man ganska lätt hitta förklaringar till de enskilda elementen i Hobbes egen sammansättning av bilder: så kan maskinkomponenten ses som ett uttryck för Hobbes materialistiska metafysik, enligt vilken allt verkligt är materiellt och all förändring grundar sig i fysisk rörelse, och världen därför liknar eller snarare faktiskt *är* en maskin, ett urverk.¹⁷ På samma sätt kan *Leviathan* som människa helt enkelt handla om den för Hobbes grundläggande tanken att staten måste bli en *person* i suveränen när medborgarna anses ha auktoriserat suveränens framtida handlingar.¹⁸ Men varför *Leviathan*, varför det bibliska monstret?¹⁹ Ett första svar är naturligtvis just den passage ur *Jobs* bok som pryder titelbladet (och sedan återfinns i boken): *Non est potestas super terram quæ comparetur ei*.²⁰ Hobbes menar nämligen att det är absolut grundläggande för statens urhistoria att ingen människa är ojämförligt starkare än alla andra – i *Vulgata* betonas ju just *makten, potestas* – och att först staten får denna ojämförliga styrka och därmed kan avsluta det allas krig mot alla som naturtillståndet utgör.²¹ Ett annat svar är att titeln är en medveten provokation eftersom Hobbes naturligtvis är mycket väl med-

¹⁶ Schmitt, 31 n. 1.

¹⁷ Schmitt, 61; Bredekamp, 59; Noel Malcolm, "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science" i *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford UP, 2002), 146-155, här 150f.

¹⁸ Malcolm, "Hobbes's Science of Politics...", 150f.

¹⁹ Vaga försök att behandla *Leviathan*metaforen ger exempelvis Charles Tarlton, "Levitating *Leviathan*: Glosses on a theme in Hobbes" i *Ethics*, LXXXVIII 1, 1977, 1-19; George Shulman, "Metaphor and Modernization in the Political Thought of Thomas Hobbes" i *Political Theory* XVII 3, 1989, 392-416.

²⁰ Job 41:24. Citerat (på engelska) i *Leviathan*, xxviii, 27, s. 252.

²¹ Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece* (Cambridge: Cambridge UP, 2003), 44ff; Hobbes, *Leviathan*, xiii, 1, s. 99. Jfr Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* i Heinrich & Wiebke Meier (red), *Gesammelte Schriften*, III, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Stuttgart & Weimar: Metzler, 2001), 3-192, här 26, jfr 133.

¹¹ *Leviathan*, xxix, 15, s. 259. Se också *Leviathan*, xxv, 12, s. 206, där han säger att metaforer är "usefull onely to deceive".

¹² *Leviathan*, xlv, 2, s. 508.

¹³ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1995), 29ff.

¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, Introduction, 1, s. 9; xvii, 13, s. 137; xxviii, 27, s. 252.

¹⁵ Gianluca Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica* (Milano: Mondadori, 2006), 124.

veten om att Leviathan i den kristna traditionen har förknippats med Satan.²²

Ändå tycks detta litet tunt, litet otillfredsställande. Varför denna gåtfulla bild? Varför ett – monster? Varför just Leviathan? Forskningen har länge saknat ett svar: det har flera gånger påpekats att frågan om den motsägelsefulla och mångtydiga bilden inte har kommit i närheten av att besvaras.²³ På ett annat ställe har det hävdats att bilden av Leviathan hos Hobbes måste förstås just som radikalt spänningsfull och obestämd, och att Hobbes monster kan läsas i ljuset av andra obestämda monstra i den grekiska mytvärld med vilken Hobbes var så bekant – en läsning som i sådana fall kan tänkas visa en grundläggande tankeförutsättning i Hobbes konstruktion, nämligen att suveränen överhuvudtaget inte är underkastad de normer som gäller för undersåtarna.²⁴ Och helt nyligen har Noel Malcolm gjort gällande att *namnet* Leviathan valdes på grund av inflytande från hebraisten Jacques Boul-duc, som hävdade att det hebreiska ordet ursprungligen betyder “komma samman” eller “undersåtarnas införlivande med härskarna”. Genom sin vän Marin Mersenne, spekulerar Malcolm, kan Hobbes under exilen i Paris ha snappat upp detta och tillägnat sig det för sitt eget projekt: för poängen med Hobbes stat är ju just att suveränen införlivar medborgarna och gör dem till en enhet.²⁵

Malcolms bidrag är uppenbarligen viktigt, men man kan fråga sig varför Hobbes skulle göra en kanske nästan litet trivial poäng till en så stor sak i sitt stora verk.²⁶ Syftet med det följande är emel-

lertid inte att försöka vederlägga tolkningen, utan att föreslå en annan, som inte nödvändigtvis tänks vederlägga dem som har diskuterats ovan – likväl en tolkning som inte tidigare har dryftats eller antytts i litteraturen. Hobbes gör odjuret till en människa, en maskin och en gud. Därmed låter han odjuret vara allt annat än just – ett djur. Frågan är om inte det som Hobbes *inte* säger kan vara nästan lika viktigt som det han faktiskt säger, alltså om traditionens och Hobbes egen epoks bild av Leviathan bildar en bakgrund som inte uttalas och inte heller behöver uttalas, men som i själva verket är nyckeln till förståelse. Valet av bilder måste förhålla sig till den bildvärld som Hobbes läsare bebodde. Frågan är alltså vilken hermeneutisk grundton Hobbes låter klinga utan ord i Leviathankompositionen, vad i bilden som förutsätts utan att ut-sägas.²⁷ Frågan är, närmare bestämt, varför Hob-

athan Revisited” i Johan Tralau (red), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt*.

²⁷ Här finns inte möjlighet att fördjupa sig i de metodologiska problem som aktualiseras. Men det bör för det första sägas att uppsatsen i enlighet med Hans-Georg Gadamer hermeneutik förutsätter att en texts mening kan vara något mer och något helt annorlunda än författarens avsikt (se Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, i *Gesammelte Werke*, I (Tübingen: Mohr, 1990), 301: ”Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor“). För det andra utgår vi i det följande från att tolkning i vissa fall måste förhålla sig till det esoteriska hos författaren, alltså det som författaren döljer och hemlighåller för åtminstone vissa läsare (se Leo Strauss, “Persecution and the Art of Writing” i *Persecution and the Art of Writing* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1988), 22-37, här 31). Det kunde invändas att dessa två traditioner inte är förenliga, då Strauss tolkningar tycks vara intentionsorienterade. Gadamer och Strauss’ brevväxling verkar emellertid inte vittna om att de själva skulle ha sett detta som ett problem (se “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*” i *The Independent Journal of Philosophy* II, 1978, 5-12, särskilt Gadamer brev från 5 april 1961 på s. 10, där han säger att “Was ich *eigentlich* tun müßte, wäre etwas ganz anderes: Ihnen an Ihren Arbeiten zeigen, was ich meine” – vilket måste tolkas som att Gadamer har få invändningar mot Strauss’ metod”, däremot mot det sätt på vilket den formuleras teoretiskt). Den avgörande tanken är i det följande, alltså i vårt sammanhang, att en text kan rymma en ”hemlig” eller ”esoterisk” lära som inte författaren själv har avsett, men som en rationell och rimlig tolkning ändå måste se i

²² Men inte uteslutande med Satan; se Tomaž Mastnak, “Schmitt’s Behemoth” i Johan Tralau (red), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (London: Routledge, under utgivning 2010).

²³ Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2002), 41f; Herfried Münkler, *Thomas Hobbes* (Frankfurt/Main & New York: Campus, 2001), 44.

²⁴ Johan Tralau, “Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes’s Sovereign Monster” i Springborg (red), *Cambridge Companion*, 61-81.

²⁵ Noel Malcolm, “The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis” i *Intellectual History Review* XVII 1, 2007, 21-39, här 27.

²⁶ Patricia Springborg hävdar dock att Malcolms tolkning bör förhållas till representationstanken, vilket skulle göra den mer kontroversiell; se Patricia Springborg, “Hobbes and Schmitt on the Name and Nature of Levi-

bes använder just, med Schmitts ord, ”ein großes Wassertier, als Krokodil, Walfisch, oder allgemein als ein großer Fisch” som grundbild för det statsvidunder som han sedan benämner och beskriver som något helt annat.²⁸ Det svar som vi här kommer att pröva litet försiktigt handlar om ett av dessa stora vattendjur – krokodilen. I det följande kommer vi alltså bara att kunna studera en av dessa möjligheter, inte alla djurkandidaterna. Men vi kommer att se att krokodiltolkningen öppnar oändade möjligheter – och att tolkningen av Leviathan som krokodil kan tänkas ha en alldeles särskild ställning under den förra hälften av sextonhundratalet.

Om Kristus, krokodilen och reptilens fiende: från Aristoteles *Historia animalium* till *Physiologus*

Hobbes väljer Leviathan som bild för sin stat. Leviathan kan vara en krokodil. Vi måste därför fråga oss vilka relevanta föreställningar om krokodilen som Hobbes monsterbild kan tänkas syfta till att aktualisera. Om Hobbes verkligen arbetar med bilder för att påverka läsarens tankar på ett sätt som skall bistå och komplettera den rationella argumentationen – vilket alltså senare forskning har hävdats med enfaset och, får det sägas, goda argument – finns det skäl att förmoda att Hobbes införlivar bilder ur den traditionella föreställningsvärld som han själv hyste ett inte oansenligt förakt för. Hans avståndstagande från den antika traditionen och filosofin är välkänt och har i sin brutalitet ett

den utifrån verket självt. Precis som en texts mening kan avvika från dess författares avsikt – just ”överträffa” den, med Gadamers ord – kan den också rymma element som tycks ”hemlighållas” och som bara låter sig rekonstrueras och förstås utifrån det antagandet. I alla händelser utesluter både Gadamers och Strauss perspektiv (om än säkerligen i olika grad) tolkningsmässigt godtycke: så kan man exempelvis inte låta en text betyda vad som helst genom att bortse från ords historiskt givna betydelser. I det följande innebär det att om vi skall hävda att en viss bild eller föreställning spelar roll, måste vi kunna göra trovärdigt att den är en del av den bildvärld som fanns under verkets och Hobbes egen epok.

²⁸ Schmitt, 11.

visst underhållningsvärde.²⁹ I synnerhet mot Aristoteles tömmer Hobbes sin vredes skålar. Det är förstås inte så märkligt med tanke på hur Hobbes i egenskap av företrädare för den nya vetenskapen såg på aristotelikernas inflytande vid de europeiska universiteten. Men intressant nog nämner Hobbes två undantag: Aristoteles verk om å ena sidan retoriken och å andra sidan – djuren.³⁰ Leo Strauss visar i sin inflytelserika Hobbesbok att den engelske filosofen i själva verket lyfter in långa stycken ur den aristoteliska *Retoriken* i sina stora publicerade verk, ofta som ordagranna översättningar. Strauss tillägger att inget inflytande märks från Aristoteles djurbok hos Hobbes.³¹

Kanske har Strauss fel: kanske återstår den relevansen ännu att upptäcka. Någon ugaritisk, judisk eller kristen Leviathan finns förstås inte hos Aristoteles. Men det gör krokodilen.

Aristoteles vet att berätta att krokodiler får tänderna borstade av *trochilos*, en fågelart som krokodilen tillåter att äta matrester som har fastnat i det stora djurets tänder (*HA* 612a21-24). Om detta finns inte så mycket att säga. Men intressant nog föregås detta påstående omedelbart av en annan intressant ”observation”, och en som fick ett fascinerande efterspel. Aristoteles talar här om ett annat djur, *ichneumon* eller egyptisk mungo, en gnagare som enligt uppgift rullar sig i lera för att skydda kroppen innan den i grupp angriper ormar, närmare bestämt ”den orm som kallas *aspis*” (*ton ofin tēn aspida kaloumenēn*, 612a16-21). Senare under antiken skulle det modiga lilla djuret få en ännu märkligare roll. Hos inflytelserika senantika författare hette det nämligen snart att *ichneumon* var just krokodilens värsta fiende. Historikern Diodoros från Sicilien förmedlar den intressanta uppgiften att *ichneumon* dödar krokodiler – ”på ett”, som författaren riktigt påpekar, ”förbluffande och totalt otroligt sätt” (*paradoxōs kai pantelōs apistoume-*

²⁹ Reinhart Koselleck säger träffande att ”Das Licht der Vernunft verleiht Hobbes auch ein strenges Überlegenheitsbewußtsein über die ganze Vergangenheit, über ihre Unwissenheit und ihren Aberglauben”; se *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973), 166 n. 72.

³⁰ Aubrey, *Brief Lives*, ed. Clark, I, 357: ”but his [Aristoteles] rhetoric and discourse of animals was rare”.

³¹ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, 50.
³¹ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, 45-59, 97, 152ff.

nēi methodōi, I.87.5). När krokodilen sover, håller den munnen öppen, och *ichneumōn* tar då efter att av säkerhetsskäl ha täckt kroppen med lera tillfället i akt och kastar sig in i krokodilens mun, låter sig uppslukas och dödar sedan det stora djuret inifrån genom att bita sönder dess inälvor och buk och ta sig ut genom hålet. Plinius berättar i sitt stora naturvetenskapliga verk samma sak.³² Detta kom att bli den allmänna bilden av djuret under den hedniska senantiken, och det fick en spännande vändning i den kristna litteraturen.³³

I en djurbok som fick ett oerhört och överskådligt inflytande långt in i den nya tiden blev detta nämligen ett centralt kristet tema. Den bok som har fått namnet *Physiologus* skrevs av en för oss namnlös författare, troligen i det kristna Alexandria någon gång vid mitten av 100-talet efter Kristus, och gavs senare ut i en stor mängd versioner på många språk, även på engelska – den blev också, i enlighet med många tiders bruk, helt enkelt kopierad. Här återfinns en mängd allegoriska läsningar av djur utifrån kristen modell, där vissa djur får representera de goda kristna dygderna och andra dessas motsats. Så omtolkades den hedniska Fenixmyten i enlighet med den nya tron och fick ”en framträdande plats i kristen djursymbolik, där dess sällsynthet, frivilliga död, uppståndelse och eviga liv samt inte minst dess renlevnad (fortplantning utan coitus) gjorde den särdeles lämpad som sinnebild för Kristus”.³⁴ På liknande sätt lästes bilden av det krokodildödande djuret som Kristus, som tas av döden och likväl övervinner den.

*chrietai holon to sōma pēlōi [...] halletai eis to stoma tou krokodilou kai pantas tous porous autou trōgei kai ta egkata katesthieī. eoiken oun ho krokodilos tōi diabolōi, hē de enydros eis to tou Sōtēros hēmōn prosōpon lambanetai: labōn gar ho Kyrios hēmōn tēn choikēn sarka katebē eis ton Haidēn kai elyse tas odyinas tou thanatou*³⁵

³² *Naturalis historia*, VII.xxxvii.90.

³³ Se John Bernströms uppslagsrika ”Krokodil och ichneumon, trochilus och flodhäst” i det fantastiska Henrik Otterberg (red), *Bernströms bestiarium. En djurens nordiska kulturhistoria* (Stockholm: Atlantis, 2008), 202-207, här 205.

³⁴ Se ”Fenix”, i *Bernströms bestiarium*, 96-7.

³⁵ *Physiologus*, kapitel 25; vi följer här texten i Otto Schönbergers tvåspråkiga utgåva: *Physiologus* (Stuttgart: Reclam, 2005), 42 (som för ”passagen” (*porous*)

[djuret] smörjer in hela kroppen med lera [...] kastar sig in i krokodilens mun, biter sönder hela passagen [matstrupen, magsäcken eller tarmarna?] och äter upp invälvorna. Krokodilen liknar alltså djävulen, och *enydros* representerar vår frälsare; för efter att vår herre hade antagit det jordiska köttet nedsteg han till dödsriket och löste dödens plågor

En viss förvirring kan här uppstå om arterna. Aristoteles säger att *ichneumōn* är ormens (*aspis*) fiende, Diodoros, Plinius och en mängd andra senantika hedniska författare att *ichneumōn* är krokodilens baneman. I den senantika kristna *Physiologus* har ytterligare en liten förändring inträffat: här omtalas *ichneumōn* som ormens (och därför allegoriskt djävulens) fiende (*echthros pany tou drakontos*) – här dessutom grisliknande.³⁶ Men i det omedelbart föregående avsnittet omtalas alltså ett djur, *enydros*, ”som liknar en hund” (*morfēn echousa kynos*)³⁷ och som har övertagit den i litteraturen välkända rollen som krokodildödare. I andra europeiska versioner kvarstod namnet *ichneumōn* för Kristusdjuret. Namnbytet behöver vi nog i alla händelser inte bry oss särskilt mycket om.³⁸ Detta djur motsvarar i sin roll helt *ichneumōn*. Det rullar sig i lera – i den grekiska texten *chrietai*, ”smörjer sig”, vilket är besläktat med den smorde, *Christos* – och leran blir en sorts rustning. Det störtar sig in i krokodilens gap och dödar den sedan genom att bita ihjäl den inifrån. Det avgörande är att krokodildödardjuret här får en allegorisk betydelse: det är Kristus, som frivilligt kastar sig in i döden och övervinner den. Omvänt är kro-

väljer ”Schlund”, ”svalg”. Texten var under historien, som redaktören påpekar, ”flytande”. Här ankommer det emellertid inte på den exakta ordalydelsen, inte heller på vilken utgåva som kan tänkas ha spelat roll i Hobbes sammanhang: tankegången är klar, och allegorin förblev oförändrad.

³⁶ *Physiologus*, 26, s. 42.

³⁷ *Physiologus*, 25, s. 42.

³⁸ John Bernström antyder litet spekulativt att namnbytet kan ha skett på grund av att ”man fann det olämpligt att låta Frälsaren representeras av ichneumon, i denna orientalsika [*sic*] miljö alltför välbekant som tam eller halvtam orm- och råttfångare”; se ”Krokodil och ichneumon”, 205. Men även *ichneumōn* intar nu faktiskt rollen som frälsaren, ”vilken tog jordsläktets väsen” (*elabe tēn tou choos genous ousian*, 26) i det motsvarande avsnittet.

kodilen den reptil vordne djävulen, som *enydros* frivilligt låter sig uppslukas av för att sedan besegra inifrån. Men symboliken är trots oklarheterna i namn och arter klar. Kristus kastar sig in i köttet och övervinner djävulen och döden inifrån.³⁹

Således: *ichneumōn* är för Aristoteles ormens fiende, blir senare krokodilens fiende, och slutligen – om än i vissa versioner under annat namn – en allegorisk framställning av Jesus, liksom krokodilen är djävulen och den värld som övervinnes av Kristus.

Frågan är, naturligtvis, om detta spelar någon som helst roll för vår förståelse av Hobbes. Eller, rättare, om det faktiskt borde börja göra det. Hobbes väljer, som vi sade, en bild av sin stat som ett vidunder som kan vara en krokodil. Och om krokodilelementet i den överhuvudtaget har någon betydelse bör vi söka den i den föreställningsvärld och bildvärld som Hobbes tid ännu levde i. Låt oss alltså komma till en första slutsats, men ännu vara litet försiktiga med att tro på den alltför mycket: *Hobbes tycks genom sitt märkliga symbolval aktualisera en förståelse där den stat han förespråkar framställs som just det vidunder som Kristus övervinner. Kristus är Leviathans fiende. Kristus kan besegra Hobbes statsmonster genom att slita upp det från insidan.*

Sväljandets metaforer

Syftet med det föregående och det följande är inte godtycklig hänvisning åt någon sorts hermeneutiska fantasier. Är en tolkning för långsökt är den inte mycket att ha. Vi såg att Hobbes bildval kan tänkas förknippa staten med det djur som Kristus symboliskt övervinner. Kristus uppslukas av krokodilen och besegrar den. Därför kan Hobbes bild antyda att kristendomen är destruktiv och fientlig i förhållande till den stat som Hobbes själv så energiskt försvarar. Men för att kunna göra en sådan

tolkning trovärdig måste vi ha ytterligare indicier; vi behöver belägg eller antydningar från Hobbes text att den uppslukade Kristus misstänks förgöra staten. I det England som litet senare skulle se ett lagförslag som skulle göra det straffbart med fängelse eller utvisning att i likhet med Hobbes bestrida exempelvis själens odödlighet kunde något sådant naturligtvis inte uttryckas explicit.⁴⁰ Ett sätt att säga det är emellertid så att säga genom vikarie, exempelvis genom metaforer. Frågan är alltså om Hobbes använder andra metaforer om sväljande och djur i magen som kan ge stöd åt tanken att Kristusdjurets kamp mot krokodilen skulle vara relevant i det här sammanhanget.

Hobbes är berömd för sin kritik av pluralism: mot medeltidens mångfald och virrvarr av samfälligheter, normer, lagar och lojaliteter ställer han den suveräna staten.⁴¹ Organisationer med anspråk på medborgarnas lojalitet inom staten är han därför försiktigt sagt inte särskilt förtjust i. Och på ett ställe använder han i detta sammanhang en slående metafor:

Another infirmity of a Common-wealth, is the immoderate greatness of a Town, when it is able to furnish out of its own Circuit, the number, and expence of a great Army: As also the great number of Corporations; which are as it were many lesser Common-wealths in the bowels of a greater, like wormes in the entrayles of a naturall man. To which may be added, the Liberty of Disputing against absolute Power, by pretenders to Politicall Prudence, which though bred for the most part in the Lees of the people; yet animated by False Doctrines, are perpetually meddling with the Fundamentall Lawes, to the molestation of the Common-wealth; like the little Wormes, which Physicians call Ascarides.⁴²

Att likna staten vid en stor kropp är inget originellt. Det är en *locus communis* i det västerländska politiska tänkandets historia. Hos Livius, till vil-

³⁹ Liknande fiskemetaforer och allegorier finns förstås på många andra ställen i den kristna traditionen, särskilt med korset som den krok med vilken djävulen fångas. Så citerar Schmitt en sång som skall ha sjungits av tyska pilgrimer under medeltiden: "O crux benedicta, / aller holze bezista, / an dir wart gevangen / der gir Leviathan" (*Der Leviathan*, 16). En annan bild framställer förstås frälsning som fiske (Matt 4:19: "jag skall göra er till människofiskare", *poiēsō hymas halieis anthrōpōn*).

⁴⁰ Detta i en förslagen lag mot "Prophanity and Atheism"; se Richard Tuck, "Hobbes and Locke on Toleration" i Mary Dietz (red), *Thomas Hobbes and Political Theory* (Lawrence: UP of Kansas, 1990) 153-171, här 157f.

⁴¹ Se t ex Richard Boyd, "Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism" i *Journal of Politics* LXIII 2, 2001, 392-413.

⁴² *Leviathan*, xxix, 21, s. 263.

ken vi strax återkommer, finns exempelvis bilden av staten som en stor kropp, där lemmarna, magen och huvudet måste arbeta för samma mål. Statskroppsmetaforen är närmast allom tillstädes, och den genomgår märkliga förändringar under historien.⁴³ Nu finns det skäl att utforska Hobbes bilder av staten som kropp på sätt som tidigare forskning faktiskt inte har gjort. Så är det märkligt att Gianluca Briguglia, i en bok som handlar just om statskroppsmetaforen, eller Skinner, som kort diskuterar densamma, inte uppmärksammar att de språkliga statskroppsbilderna i *Leviathan* är så monstruösa, i vissa fall till och med så utsökt groteska.⁴⁴ I samma kapitel som den ovan citerade passagen talar Hobbes exempelvis om maktindelning, där beskattningsrätt, verkställande makt och lagstiftning inte finns hos samma organ (om metaforen tillåts), och jämför denna ”avart” med en missbildning där extra människokroppar växer ut ur människokroppens båda sidor, en sorts siamesisk trilling.⁴⁵ Allt nog, det som utmärker Hobbes bild av sammanslutningar inom staten är något annat än det mer traditionella; det som ger den nyss citerade bilden kraft och gör den nydanande är att dessa sammanslutningar likställs med maskar i magen på statskroppen. Hobbes är här påfallande specifik: de maskar som parasiterar på kroppen är *ascarides* – en masksort som, lustigt nog, nämns i Aristoteles stora djurbok. Eller rättare sagt två masksorter, även om det är lätt att blanda ihop dem. Aristoteles skriver på ett ställe om *askarides*, maskar som lever i ruttnande gytjtja (*HA* 551b28); i Hobbes fall rör det sig emellertid uppenbarligen om en annan sort, som Aristoteles nog talar om som *akarides*, men med textvarianten *askarides*. I en diskussion om djur som inte föds av andra djur av samma art utan (enligt Aristoteles) spontant i annat material (*ta d' ouk ek zōiōn all' automata*, 551a1) nämner Aristoteles just dessa maskar som lever i kroppen på djur eller människor (*en tois zōiois*, 551a8). Så maskarna uppstår av sig själva i värddjurets kropp och livnar sig på det. Man bör nog just här vara försiktig med att göra något särskilt av förhållandet att Aristoteles nämner djuret i en av de två böcker som Hobbes säger sig uppskatta – eller av

förhållandet att Hobbes i inledningen till *Leviathan* talar om människokroppen just som ett *automaton*.⁴⁶ I alla händelser måste vi förstå hur kraftfull och djärv Hobbes liknelse är: bilden av maskarna som parasiterar på statskroppen är oerhört slående.⁴⁷ I förhållande till traditionen avviker den; däremot skulle det möjligen kunna hävdas att Hobbes egen samtid med vällust faktiskt ägnade sig just åt det monstruösa bildspråk i politisk polemik.

I en text om poetik som tidigare forskning i märkligt låg grad har förstått att förhålla till Hobbes politiska verk skriver Hobbes att en lyckad metafor måste balansera mellan två destruktiva ytterligheter. Å ena sidan får den inte ha blivit en del av vardagsspråket, en självklarhet; å andra sidan får den inte vara alltför maniererad och konstig. Metaforen måste alltså vara litet ”långsökt”, ”far-fetch't”.⁴⁸ Hobbes tillägnar sig och reviderar här i själva verket Aristoteles bestämning av den goda metaforen, enligt vilken den inte får vara just ”långsökt”, (*porrōthen*).⁴⁹ För våra syften finns det

⁴⁶ *Leviathan*, Introduction, 1, s. 9.

⁴⁷ Det vore däremot alltför långsökt att göra något av förhållandet att Hobbes i en helt annan text, nämligen sin poetiska självbiografi, talar om sig själv som nyfödd som en ”liten mask” (*vermiculus*); Thomas Hobbes, ”T. Hobbes malmesburiensis vita” (versionen på vers), i Molesworth (red), *Opera philosophica*, lxxx-xcix, här lxxxv.

⁴⁸ ”The answer of mr Hobbes to Sr Will. Davenant's preface before Gondibert” i William Davenant, ”The Author's Preface to His Much Honour'd Friend Mr Hobs” i *Gondibert. An Heroick Poem* (London, John Holden, 1651, faksimil: London, Menston, 1970), 71-88, här 85: ”For the Phrases of Poesy, as the airs of musick with often hearing become insipide, the Reader having no more sense of their force, then our Flesh is sensible of the bones that sustain it. As the sense we have of bodies, consisteth in change and variety of impression, so also does the sense of language in the variety and changeable use of words. I mean not in the affectation of words newly brought home from travail, but in new (and with all significant) translation to our purposes, of those that be already received; and in far fetch't (but withal, apt, instructive and comly) similitudes”. Jfr i ett annat sammanhang *Leviathan*, xxix, 13, s. 257: ”For the constitution of mans nature, is of it selfe subject to desire novelty”.

⁴⁹ *Retoriken* 1405a: *eti de ou porrōthen dei, all' ek tōn syggenōn*. Obegripligt nog säger Quentin Skinner att

⁴³ Briguglia, passim.

⁴⁴ Briguglia, exempelvis 142f. Skinner, *Reason and Rhetoric*, 387ff.

⁴⁵ *Leviathan*, xxix, 17, s. 261.

här skäl att hålla fast vid två saker. För det första har Hobbes, trots sitt officiella motstånd mot metaforer, alltså utvecklat en egen sofistikerad syn på hur metaforer skall fungera. För det andra gör han sig skyldig till en djärv metafor som inbegriper sväljande och inälvor: när han kritiserar samfälligheter inom staten såsom subversiva och statsfientliga låter han bilden av dem sammanfalla med bilden av maskar i människans inre organ, maskar som parasiterar på och försvagar kroppen, som äter upp den inifrån. Det är, så vitt den här författaren kan bedöma, en nydanande vändning i statskroppsmetaforens historia: subversiva konflikter har annars ofta framställts som en konflikt mellan olika kroppsdelar – i Menenius Agrippas berömda tal i andra boken av den berömde romerske historikern Livius exempelvis som armarnas och munnen (för hela kroppen destruktiva) strejk mot magen.⁵⁰ Så metaforkritikern Hobbes, vars metaforer alltid kan förmodas vara extremt noggrant valda för att sända rätt signal, använder sig själv av en bild av något levande som sväljs och som inifrån undergräver kroppen.

En komponent i bilden av krokodilen eller staten som uppslukar och förgörs av Kristus framhåller Hobbes alltså själv: djuret som inifrån magen undergräver värdkroppens existens. Men för att vår tolkning skall bli trovärdig skulle vi behöva ges ett tecken på att Jesus från Nasaret eller kristendomen för Hobbes är detta livsfarliga djur. Kanske är det för mycket att hoppas på. Men vi kommer i själva verket inte så långt ifrån något sådant.

For it is with the mysteries of our Religion, as with wholesome pills for the sick, which swallowed whole, have the vertue to cure; but chewed, are for the most part cast up again without effect.⁵¹

Hobbes och Aristoteles är överens på den punkten. Skinner, *Reason and Rhetoric*, 368.

⁵⁰ *Ab urbe condita*, II:32. Överblick ger artikeln ”Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper” i Otto Brunner, Werner Conze och Reinhart Koselleck (red), *Geschichtliche Grundbegriffe IV* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004), 519-622, här särskilt 519-557; liksom Susanne Lüdemann, ”Körper, Organismus” i Ralf Konersmann (red), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007), 168-182.

⁵¹ *Leviathan*, xxxii, 3, s. 292.

Här finner vi återigen en intressant språklig bild av sväljande – och denna gång just om religionen. Hobbes sarkasmer kan inte bli tydligare än så här; inte så märkligt, alltså, att många har velat se Hobbes som en ateistisk tänkare som tvingas dölja sin ateism bakom esoteriskt skrivande. Hobbes säger här i linje med sin skarpa bodelning mellan teologi och filosofi att det rationella tänkandet inte kan bli riktigt nöjt med religionen, och han använder sig av just den typ av mångtydighet som under tidigmodern tid blev den oortodoxes bästa skydd.⁵² Passagen kan läsas som uttryck för en from och tämligen antirationalistisk syn på trons mysterier: förnuftet kan inte göra dem rättvisa, och det är därför högmod att tro att filosofin skulle kunna nå insikt om Guds väsen och de yttersta tingen. Men Hobbes djärva bild av de beska pillren säger mer än så. Författaren säger att de måste sväljas hela och inte tuggas eftersom en närmare granskning gör att de inte fungerar. Visserligen säger Hobbes att de är ”wholsome”, men bilden av de kristna mysterierna som något som måste sväljas helt för att inte visa sig verkningslöst har en tydlig doft av vanvördnad och skepsis. Det är omöjligt för nästan vilken läsare som helst att befria sig från intrycket att vi här har att göra med en författare som anser trons mysterium vara nonsens. De hånfulla orden förefaller, säger en forskare, ”come from the heart”.⁵³ ”We are left”, påpekar en annan, ”with the implication that, if we wish to cleave to the central mysteries of Christianity, we have no alternative but to approach them in a spirit of abject credulousness”.⁵⁴

Det avgörande för oss här är att vi har fått se en liten bild, en mycket hobbessk sådan, där kristendomen och Kristus är något som – sväljs.

⁵² Martin Mulsow, *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der frühen Neuzeit* (Stuttgart & Weimar J. B. Metzler, 2007) exempelvis 91, 102, 106f, 117.

⁵³ J. C. A. Gaskin, ”Introduction” i Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* (Oxford: Oxford UP, 1984), xi-xlii, här xli.

⁵⁴ Skinner, *Reason and Rhetoric*, 412.

Den kristna statens svaghet

Låt oss sammanfatta: Hobbes väljer märkligt nog att använda ett bibliskt monsters namn för sitt huvudverk. I det här sammanhanget kan vi inte utveckla eventuella tolkningsmöjligheter som de andra möjliga djuren – val, fisk, drake, orm – skapar. Men i traditionen finns en oerhört inflytelserik föreställning om krokodilen som den väldiga best som en annan, skenbart ofarlig levande varelse, Kristus, övervinner genom att låta sig uppslukas och därefter förgöra krokodilen inifrån. Vi har funnit en annan bild i vilken icke-statliga samhällsliga makter förstör staten och därmed likställs med parasitära maskar som inifrån magen undergräver värddjuret. Och vi har slutligen sett en bild i vilken religionen – den kristna religionen, märk väl – framställs som något som just sväljs.

Staten är alltså en krokodil, och krokodilen kan besegras av något levande som sväljs. Detta levande är Kristus. De tre bilderna uppräftar märkliga samband. Om staten är en krokodil, och Kristus är farlig för krokodilen, så är kristendomen farlig för staten. Men Hobbes eventuella skepsis mot kristendomen är i hans eget perspektiv egentligen inte så märklig. Senare forskning har påtalat hur fascinerad Hobbes var av de antika hedniska religionerna, och då i synnerhet av deras politiska funktion.⁵⁵ De hedniska 'staterna' kunde upprätta ordning bland sina undersåtar på ett helt annat sätt: de kunde kräva vördnad för fursten och lagarna som en religiös plikt. Kristendomen är förvisso åtminstone i första rummet ingen politiskt revolutionär religion.⁵⁶ Men det finns i det politiska tänkandets historia en gammal föreställning, också bland nominellt kristna tänkare, om de hedniska religionernas *politiska* överlägsenhet som grunden för ett samhälle där lojalitet mot staten är överordnad. Så skulle Rousseau senare hylla Hobbes insikter och tala om "les divisions intestines [*sic*] qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens", säga att "loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, elle [kristendomen] les en détache comme de toutes les choses de la terre" – och tillägga: "Je ne connois rien de plus contraire à l'esprit soci-

al".⁵⁷ De kristna dygderna gör staten svag och oförmögen att kräva och upprätthålla ordning och lydnad genom tillbedjan. Detta var ett bekant *topos* i tidigmodernt politiskt tänkande, i synnerhet i receptionen av det antika arvet. Det kan betraktas som helt säkert att Hobbes kände till den traditionen, dels direkt från antika författare som Diodoros, Tacitus och Polybios, möjligen också genom mer samtida tänkare som den nederländske filologen Vossius. Det har i senare års forskning hävdats att Hobbes medvetet skriver in sig i den traditionen.⁵⁸

Syftet med det föregående har varit att bidra med ett preliminärt och spekulativt indicium – inte för tanken att Hobbes är ateist, men väl för att han av politiska skäl är skeptisk mot kristendomen. Detta kunde han inte säga uttryckligen: i England hade man ännu inte slutat döda folk på grund av deras avvikande åsikter i religiösa frågor.⁵⁹ Men om *Leviathans* titelkrokodil läses som en anspelning på den föreställning om krokodilen som fick enorm spridning genom den europeiska traditionens mest inflytelserika djurbok får vi en bild av Hobbes religion och politiska tänkande. Krokodilen är staten, och kristendomen utgör en inre fara för den. På ett mycket subtilt och indirekt sätt kan Hobbes visa sitt rätta ansikte, sin verkliga åsikt om kristendomen, och sin förkärlek för en stat som syftar till att upprätta religiös vördnad för suveränen och staten själv.

Det kunde invändas att den moraliserande berättelsen om Kristusdjuret som självuppoffrande övervinner krokodilen inte har någon plats i Hobbes vetenskapliga och fördomsfria universum. Men om – som senare forskning har visat – Hobbes i *Leviathan* faktiskt rehabiliterar metaforer, bilder och myter som verktyg för att vinna läsaren för sin sak, är det att förmoda att han söker just bilder ur en äldre tradition, bilder som genom kyrkomålningar och bokillustrationer redan hade visat sig ha en stor verkan på människors föreställningar. Och Hobbes skulle i sin självbiografi på vers

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* (Paris: Garnier, u.å., IV:8, 329, 332.

⁵⁸ Se senast Collins, 44-54.

⁵⁹ 1697 avrättades för sista gången en person för kätteri på de brittiska öarna; se John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689* (Harlow: Longman, 2000), 200.

⁵⁵ Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford: Oxford UP, 2005), 11-57.

⁵⁶ Text Matt 22:15-22, Rom 13:4.

från 1672 i förbigående tala om hur han faktiskt själv som ung hade fascinerats av att *picta ignotis monstra videre locis* ("se målade monster från okända platser").⁶⁰

Det kunde vidare invändas att vidundret Leviathan vid denna tid inte alls hade identifierats just som Nilkrokodil – och att detta inte skedde förrän i Samuel Bocharts 1663 publicerade *Hierozoicon*, där den nämns som förlaga för Leviathan. Det senare hävdar John Bernström.⁶¹ Men påståendet stämmer inte: enligt Noel Malcolm bör den förste som tolkade Leviathan som en krokodil ha varit Théodore de Bèze under femtonhundratalet. Intressant nog gör Malcolm gällande att "during the first half of the seventeenth century this view made some slight headway in Protestant circles (the Scripture annotations issued by the Westminster Assembly, for example, glossed 'Leviathan' as a 'a whale, or, a whirlpool, or, as some, a crocodile'.⁶² Så det råder ingen tvekan om att Hobbes själv bör ha känt till tolkningen av Leviathan som just krokodil; kanske finns det till och med skäl att ge krokodilen en särskild ställning i Leviathan-bilden vid denna tidpunkt.

Det kunde, slutligen, också invändas att det är för långsökt att tro att krokodilallegorin spelar någon som helst roll i Hobbes sammanhang. Men även det vore förfelat: *Physiologus* hade, som vi påpekade, enormt inflytande i hela den västerländska kulturfären långt in i Hobbes egen tid. Om, som vi har mycket goda skäl att förmoda, Hobbes kände till tanken på Leviathan som krokodil måste detta förstås i förhållande till krokodilallegorin. Hobbes nämner själv den första länken i kedjan, Aristoteles. Att han hade studerat Diodoros från Sicilien ingående vet vi likaså. Det finns förvisso skäl att förmoda att dessa studier främst hade skett när Hobbes ännu var ung. Men Hobbes förhåller sig till Diodoros ännu nästan två årtionden senare när han i dialogen *Behemoth* citerar den antike författaren utförligt – och då faktiskt just ur boken om Egypten, i vilken Diodoros också berättar just om krokodilen och *ichneumōn*.⁶³ Hobbes var alltså väl förtrogen med de antika källorna till

krokodilhistorien. *Physiologus* roll i den europeiska traditionen, även under sextonhundratalet, behöver inte påtalas igen. Krokodilallegorin spreds i otaliga verk: *enydros* eller *ichneumōn* och krokodilen var standardinventarier i medeltida bestiarier – så heter det i ett engelskt bestiarium att *hic idrus* [*enydros*] *satis est inimicus cocodrillo* ("denna *idrus* [en annan form för *enydros*] är verkligen en fiende till krokodilen).⁶⁴

För Hobbes, en enormt bibelkunnig man, måste alltså den för femton- och sextonhundratalets exegetik ännu förhållandevis "nya" bilden av Leviathan som krokodil ha varit bekant på samma sätt som den "gamla" kristna allegori i vilken Kristus övervinner krokodilen. I sådana fall kan bilden av Hobbes stat som Leviathan förstås som ett diskret tecken. Hobbes är, det vet vi, alltid för staten; men därför gäller också att han inte är för Kristus, utan för krokodilen. Det betyder naturligtvis inte att Hobbes är för djävulen i meningen att han skulle vara satanist eller något liknande. Det kan inte heller sägas handla mer omedelbart om hans teologiska ståndpunkter, däremot om ecklesiologiska och politiska. Men för en tänkare som inte bara är skeptisk till kristendomens teologiska anspråk utan även övertygad om att Kristus religion är politiskt underlägsen och potentiellt destruktiv återstår att tala genom ett allegoriskt ombud: den stat som behövs kräver tillbedjan, helt i enlighet med hedniska förebilder, och därför måste de kristna staterna bli annorlunda, mer hedniska.

⁶⁰ Hobbes, "T. Hobbes malmesburiensis vita" i Molesworth (red), *Opera philosophica*, lxxxii.

⁶¹ Bernström, "Krokodil och ichneumon", 207.

⁶² Malcolm, "The Name and Nature...", 29.

⁶³ Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, 91ff.

⁶⁴ Aberdeen University Library MS 24 f69r.

Summary

In this article, the author addresses the question why Thomas Hobbes named his philosophical magnum opus for the Biblical monster Leviathan (1651). It is argued that Hobbes was acutely aware of the political power of images. Moreover, the author claims that the image of Leviathan as the state alludes to a contemporaneous interpretation of Leviathan as a crocodile. By reconstructing the history of the crocodile in European thought, from Aristotle via Diodoros Siculus to influential Christian animal allegories, we can discover the kind of images conjured up by Hobbes's use of the Leviathan. More specifically, it is shown that the crocodile was interpreted as an image of the Devil. According to influential ancient authors, the crocodile can be defeated by a little animal, the ichneumōn, that is devoured by the crocodile yet defeats it from within. Ancient and mediaeval bestiaries allegorically interpreted the animal as an image of the Christ. Furthermore, Hobbes, by many considered an atheist or deist, constructs metaphors and similes likening the Christian religion to something that is swallowed. By having the crocodile represent the state, Hobbes thus esoterically indicates his disagreements with Christianity and his belief that the Christian doctrine is destructive to the state and inferior to the pagan empires with regard to its capability of inducing law-abiding behaviour on the part of citizens.