



Studije

Izvorni članak UDK 111Hobbes, T.
Primljeno 23. 10. 2009.

Zdravko Perić

Vij. G. Zobundžije 16, HR–31000 Osijek
mislionica@yahoo.com

Hobbesova *philosophia prima*

Sažetak

Ovim se radom želi prikazati polazna osnova Hobbesovog filozofskog mišljenja. Ona je važna jer je prisutna u svim segmentima njegove filozofije – negdje eksplicitno, a negdje implicitno. Tematizirajući o prvoj filozofiji, Hobbes je pokazao svoja osnovna gledišta kojim želi pokazati znatno razlikovanje od Aristotela i skolastike. Inspiriran dostignućima moderne znanosti svoju filozofiju usmjerava prema mehanicizmu i materijalizmu. Napuštajući tradicionalnu metafiziku, koja je u centar zbivanja stavljala bitak, Hobbes pokazuje privrženost logici i epistemologiji. Taj način filozofiranja omogućuje mu drugačije sagleda realnost od onoga kako je bila poimana kod njegovih prethodnika. Hobbes stvarnost objašnjava kao gibajuću materiju koja se najvjerodostojnije razotkriva proučavajući mehaničke zakone. On nije pokazao samo svoje filozofsko razlikovanje spram prethodnika već i spram suvremenika. Osobitu pažnju plijeni njegova kritika Descartesova dualizma koji razdvaja um i tijelo na dvije metafizičke supstancije.

Ključne riječi

Thomas Hobbes, metafizika, egzistencija, akcidencije, moć, individualnost, hilemorfizam, kretanje, mehanicizam, materijalizam

Osim što odbacuje Aristotelovu logiku i fiziku, s kojima se upoznao tijekom svoga osnovnog studiranja na Oxfordu, Hobbes ne kaže ništa o drugom doticaju s Aristotelovom filozofijom. Naravno, zna se da je Hobbes prevodio Aristotelovu retoriku u skraćenom obliku, ali ne kao dio službene fakultetske nastave. Iz današnje je perspektive teško suditi o Hobbesovoj kritici kvalitete nastave kakva je bila na sveučilištima u njegovo vrijeme, a s kojom je on bio vrlo nezadovoljan. Jednom je kazao kako je korisnije čitati o novom otkrivenom svijetu i nebeskim tijelima nego se zamarati s tom beskorisnom nastavom koju je morao slušati na Oxfordu. Žalio se na filozofiju jer to nije bila izvorna Aristotelova filozofija, već takozvani »aristotelizam« koji je služio u vjerske svrhe. »Uvriježilo se mišljenje da studiranje aristotelizma nije ništa drugo nego skolastička ljubav prema starinama«. ¹ I aristotelizam je sadržavao neke istine premda je budio u znanstvenicima odbojnost pa su ga počeli mahom ignorirati. Krajem šesnaestog stoljeća bio je izdan dekret na Oxfordu da se is-

¹

Michael Edwards, »Aristotelianism, Descartes and Hobbes«, *The Historical Journal* 50 (2/2007), str. 457.

ključne iz nastave svi autori koji su nijekali autoritet antičke filozofije, napose Aristotelove. Pored ovih restrikcija postoje mnogobrojni dokazi koji ukazuju na učenjake u ranom sedamnaestom stoljeću obilježene velikim znanstvenim interesom za proučavanjem Aristotela. Taj se interes često reflektirao u njihovim predavanjima. Novost koju je Aristotelova filozofija pokazivala bila je znatno drugačija od aristotelizma i kao takva više je interesirala filozofe sedamnaestog stoljeća. Hobbesovi radovi pokazuju da je on prilično modificirao Aristotelovu filozofiju i svoje inovacije temeljio na Aristotelovom vokabularu i argumentima. Zbog toga noviji Hobbesovi interpreti priznaju da je njegova prirodna filozofija više hibridnog značenja nego revolucionarnoga.

Kako god bilo, Hobbes je pokazao svoju namjeru i odlučnost da filozofiju odvoji od aristotelizma i približi je novoj znanosti koja se pokazivala u radikalnijem obliku s namjerom postavljanja drugačijih ciljeva, prije svega jasnim i razgovijetnim pojmovima koji trebaju biti korektiv i putokaz nove znanosti. Hobbesov filozofski projekt podrazumijevao je racionalnu rekonstrukciju znanja. Ta racionalna rekonstrukcija znanja je na izvjesnoj razini bila dovedena u vezu s prvom filozofijom koja je trebala eksplicirati najosnovnije koncepte i principe znanja. Hobbes je dao definiciju i svrhu prve filozofije kritizirajući Whiteovu tezu da filozofija ne bi trebala biti tretirana prema logičkoj metodi. Hobbes kaže:

»Filozofija je znanost svih općih i univerzalnih teorema, ona razmatra istinitost svakog subjekta koji može biti demonstriran prirodnim razumom. Njezin prvi dio i osnova svih drugih dijelova je znanost čiji teoremi razmatraju atribut bitka koji su demonstrativni, ova znanost se zove prva filozofija. Zbog toga prva filozofija obuhvaća znanost o bitku, esenciji, materiji, formi, kvaliteti, uzroku, posljedici, kretanju, prostoru, vremenu, mjestu, vakuumu, jedinstvu, broju i svima drugim predodžbama o kojima je Aristotel diskutirao djelomično u osam knjiga njegove *Fizike* i djelomično u onima drugima koje neki zovu *Ta meta ta physika* (od koje je prva filozofija dobila sadašnje ime metafizika).«²

Ovako definirana prva filozofija i njezin status su preciznije određeni. Prvenstveno se naglašavaju atributi općosti, a to upućuje na odnos spram Aristotelovih kategorija. Druga važna činjenica ovakve definicije je svrha omogućavanja osnove za druge znanosti, kao što su fizika, etika i politika, koje se trebaju temeljiti na zbiljskim osnovama. Kada Hobbes govori o prvoj filozofiji u *Anti-Whiteu*, on se referira na Aristotela i njegovo tematiziranje glagola 'biti' (*einai*). Naime najčešća pritužba koju je Aristotel upućivao drugim filozofima je pojednostavljivanje stvari. Po njemu, drugi ne vide da isti izraz može imati mnogo različitih smislova pa se tako i glagol 'biti' iskazuje mnogostruko (*polahos legetai to einai*). Ponekad se koristi u supstantivnom participu *to on* što oxfordski prevoditelji najčešće prevode kao 'biće' (*being*). Neki podrazumijevaju značenje glagola 'biti' kao 'stvari koje jesu' (*things that are*) ili jednostavno 'postojeće stvari' (*existing things*). Hobbes je bio svjestan tih nejasnih značenja koje je imao glagol 'biti'. Najviše su takve zbunjujuće termine koristili skolastici, sljedbenici aristotelizma koji su htjeli braniti kršćansku vjeru od pogana koristeći se prirodnim razumom. U jednom trenutku oni su počeli filozofirati i kontaminirati nauk Svetoga pisma različitim tumačenjima poganske filozofije. Kasnije su usvojili puno nejasnih i pogrešnih značenja iz Aristotelove *Fizike* i *Metafizike*. To je dovelo do zbrke koja je proizvela lošu skolastičku teologiju, smatra Hobbes. Značenje i odabir termina *prva filozofija* može se promatrati i u Hobbesovom odnosu spram Descartesa. On je čitao Descartesove *Meditationes de prima philosophia* i pripremio neke prigovore (*Objections*) na Descartesovu filozofiju. Hobbesovi prigovori su bili kritika triju osnovnih Descartesovih teza: nematerijalnosti

duše, egzistencije Boga kakvu je Descartes demonstrirao i distinkcije protežne i misleće stvari (*extensio* i *cogitatio*). Hobbes je inzistirao da *res cogitans* treba biti mišljena kao korporativna ili materijalna stvar. On nije htio priznati dvije potpuno odvojene i različite stvarnosti kao što su stvarnost tjelesa i stvarnost duhova. U pozadini Descartesova dualizma nalazi se pojam Boga kao *ens perfectissimuma* ili savršene supstancije. Tijela i duhovi su ograničena stvarnost, jedino je Bog beskonačni bitak. Hobbes je kritizirao dokaz egzistencije Boga pomoću ideje Boga jer mi jednostavno nemamo takvu ideju. Zbog toga se Hobbes jasno htio udaljiti ne samo od Descartesa već od svih onih koji su htjeli *prvu filozofiju* dovesti u odnos s nekom vrstom natprirodne znanosti. Definirati prvu filozofiju kao znanost nad svim drugim znanostima za Hobbesa nije ništa drugo nego loša interpretacija termina ‘metafizika’. U Hobbesovoj perspektivi *philosophia prima* je termin koji treba postati novi temelj za mehanicističku fiziku. ‘Metafizika’ je za Hobbesa tradicionalni termin koji zbunjuje i zavodi na pogrešnu stranu. Grčki izraz *ta meta ta physika* ima doslovno značenje »stvari iza prirodnih stvari«, što se pod time mislilo nije u potpunosti jasno, no u svakom slučaju se Hobbes distancira od takvog izraza jer se stvari koje se kriju pod tim imenom ne mogu u potpunosti razumjeti prirodnim razumom.

Hobbesu je stalo do znanosti koju treba osloboditi od svih transcendentnih i nadnaravnih kategorija. Mjera stvari onakvih kakve jesu za njega nije Bog, to nije niti čovjek, nego je to sama priroda koja se spoznaje u odnosu na uzrok i posljedicu. Njemu je svakako stalo do toga da svoju prvu filozofiju usmjeri prema *ordo cognoscendi* i da se ujedno distancira od *ordo essendi*.

Misaoni eksperiment i subjektivnost

Hobbes pripada grupaciji filozofa koji su prirodnu znanost Galileia i Keplera smatrali revolucionarnom. Važno otkriće utjecaja koničnog svjetla na retinu, koje je Kepler postigao, imalo je veliki značaj za buduću filozofiju T. Hobbesa. Keplerovo otkriće se moglo dogoditi tek nakon revolucije u optici. Vizualni objekti gledani kroz leće nekad su se činili kao da izgledaju naopačke ili na neki drugi čudan način. Kepler je demonstrirao utjecaj svjetla na vizualne objekte putem optičkih leća koje proizvode te imaginacije na retini. Diskrepancija između objekata gledanih kroz leće i prirodnim okom ukazala je na kompleksnost transformacija koje se pojavljuju u kognitivnom procesu drugačije nego što je prije bilo mišljeno. Suočivši se s ovakvim i sličnim problemima, Kepler je odijelio optiku od fizike misleći da se optika više odnosi na geometriju i vanjske aspekte vizualizacije. Filozofe koji su istraživali prirodnu filozofiju zanimao je podražaj svjetla koji uzrokuje unutarnje mehanizme izazvane vanjskim imaginacijama. Hobbes je usmjerio svoj filozofski put u pravcu kreiranja mehanicističke teorije koja će ga odvesti u drugome smjeru od Descartesa. Njega neće zanimati teorija spiritualne subjektivnosti kakvu Descartes zastupa. On će tematizirati teoriju subjektivnosti ili preciznije teoriju subjektivnog pojavljivanja bez spiritualnog subjekta, a ta je teorija dio šire teorije reprezentacije ili fantazme. Teorijom subjektivnosti Hobbes hoće postići distinkciju subjektivnosti i objektivnosti, odnosno distingvirati ono što pripada pojavljivanju od onoga što pripada samoj stvari kakva ona jest. Htijući se razlikovati od Descartesa, Hobbes će svoju prvu filozofiju za-

početi misaonim eksperimentom. Hobbes kaže: »Najbolji način započinjanja u filozofiji je započinjanje s odsutnošću bića – treba zamisliti prestanak postojanja svijeta.«³ Ovakav fikcijski početak omogućuje Hobbesu da započne svoju prvu filozofiju ni iz čega (*ex nihilo*), a što će mu omogućiti spoznaju osjetilnih kvaliteta u najmanju ruku poznatih kao druge kvalitete (*secondary qualities*). Te kvalitete pripadaju subjektu koji osjeća, a ne stvarima po sebi, no ono što je za Hobbesa još važnije je spoznaja pojmova prostora i vremena koji su čista subjektivnost.

Fikcijski početak filozofiranja ni iz čega pretpostavlja dvije stvari: prvo, da je jednom postojao svijet u kojem se normalno odvijao život i događaji vezani uz život; i drugo, da iz tog vremena postoji subjekt koji shvaća taj svijet i događaje koji su se događali. Svrha ovakve fikcijske slike (mogućeg uništenog svijeta) je pitanje što preživjeli čovjek može sebi samome reći i predočiti o svijetu koji više ne postoji. Hobbesov odgovor je:

»Takav će čovjek zadržati ideju svijeta i svih tijela koja je imao prije samog uništenja, vidjevši ih vlastitim očima ili zamijetivši nekim drugim osjetilom, a to znači sjećanje i imaginaciju veličina, kretanja, zvukova, boja, kao i njihov poredak i dijelove; iako sve te stvari nisu drugo nego ideje ili fantazme, koje on zamišlja u svojoj nutrini, one će se činiti izvanjskima kao da uopće ne ovise o bilo kakvoj moći uma.«⁴

Fikcijskom slikom uništenog svijeta Hobbes pokazuje jasno razlikovanje od Descartesove dvojbe (*dubitatio*). Njemu nije stalo pokazati dvojbu u postojnost svijeta. Descartes svojim mišljenjem (*cogitatio*) dvoji u postojanje cjelokupnoga materijalnog svijeta s ciljem uspostavljanja fundamentalne nematerijalne prirode uma. Iz tako određenog uma koji spoznaje sebe sama kao svoju izvjesnost Descartes nastavlja istraživati druge principe prve filozofije. Nasuprot tomu, Hobbes jednostavno pretpostavlja osamljenog mislitelja oslobođenog svega osim općeg uništenja. Takav pojedinac u Hobbesovom primjeru nije ništa drugo nego materijalno biće čije su misli kretanja koja se događaju u njegovome materijalno-osjetilnom aparatu.

Svojim misaonim eksperimentom Hobbes pokazuje da se pored svih stvari u svijetu mi koristimo jedino našim vlastitim mislima koja zove prividenjima ili uobraziljama (*phantasmies*).⁵ Mišljenje za Hobbesa nije ništa drugo nego postupak koji Hobbes identificira s računanjem (*computation*), a takav postupak za svoje računanje koristi određene uobrazilje koje nisu ništa drugo nego osjetilna iskustva. Hobbesov misaoni diskurs je u potpunosti zaniijekao neosjetilne čiste intelektualne sposobnosti na način kako je Descartes tematizirao i prihvaćao jedino istinsko znanje. Kod Descartesa se do istinskoga mišljenja dolazi tako da se um u potpunosti odvoji od senzualne percepcije i kontemplativnom apstrakcijom dođe do Boga i duše. Nasuprot tomu, Hobbes tvrdi da je podrijetlo svih ideja u osjetilima i sve ostale se izvode iz tih originalnih ideja.⁶ Ovakva restrikcija misaonog koncepta na osjetilnost, te Hobbesovo tumačenje osjetilnog iskustva kao kretanja u ljudskome senzualnom aparatu, dovodi do zahtjeva da se koncept prve filozofije osniva na senzualnosti koja pretpostavlja elementarnu prirodnost tijela, kretanja i njihovoga međusobnog utjecaja.

Na drugome mjestu, u »De mundo«, Hobbes hipotezom o uništenom svijetu pokazuje ljudske mogućnosti (kvalitete) zadržavanja imaginacija objekata kojih više nema ili primjerice fizionomiju čovjeka koji je već duže vremena mrtav.⁷ Iz tih ljudskih kvaliteta Hobbes ustvrđuje da su prostor i vrijeme imaginarni, oni prema Hobbesu pripadaju onome što se pojavljuje i što se zamjećuje ili osjeća subjektivno i nikako ne pripadaju realnim predmetima koji postoje izvan nas. Tako se prostor određuje kao slika ili uobrazilja (*spatium*

igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis).⁸ U »De corpore« će kazati: »prostor je uobrazilja stvari koje egzistiraju izvan uma: to je uobrazilja u kojoj mi ne obuhvaćamo druge akcidencije osim onih koje se pojavljuju bez nas.«⁹ Na isti je način vrijeme uobrazilja kretanja: »što znače dani, mjeseci i godine, samo imena kojima računamo u našem umu? Vrijeme je uobrazilja kretanja.«¹⁰ Ovdje bi se moglo pomisliti da je Hobbes anticipirao Kantov prostor i vrijeme kao forme pojavljivanja (*Anschauungsformen*), ali zapravo nije. Hobbesov prostor i vrijeme nisu transcendentalni principi koji determiniraju način na koji mi zamjećujemo tijela, nego kao i druge uobrazilje posljedica tijela koja proizvode kretanje unutar nas. Iz fenomenološke perspektive moglo bi se kazati da je vrijeme reprezentacija kretanja tijela brojanjem, dok se realisti ne bi složili s time. Za njih je vrijeme samo nešto što se zbraja i nikako nešto čime se broji. Hobbes u osnovi zastupa mišljenje o vremenu slično Aristotelovoj definiciji vremena »kao broja kretanja naprama prije i poslije.«¹¹ Prema Aristotelu, mi ne samo da mjerimo vrijeme kretanjem već mjerimo i kretanje vremenom. Tako vrijeme i kretanje postaju koncepti koji obostrano određuju jedno drugo. Hobbes je nasuprot Aristotelove obostrane ovisnosti vremena i kretanja prihvatio jedino potonje kao mjeru vremena. Slično je tematizirao prostor, kombiniranjem Aristotelove definicije o kretanju s mehanicističkom teorijom senzualnosti. Na taj način je reducirao sva zbivanja u umu na lokalna kretanja u našem tijelu proizvedena djelovanjem vanjskih tijela. Odnoseći se tako prema prostoru i vremenu, prva će filozofija iz Hobbesove perspektive utemeljiti dvostruki poredak stvari i pojavljivanja.

Egzistencija i akcidencije

Jedna od doktrina koja se pojavila nakon Aristotela i svoje učenje osniva na principima Aristotelove filozofije je hilemorfizam. To učenje je ujedno i jedno od najudaljenijih od mehanicističke filozofije. Njegov glavni smisao je pokušaj tematiziranja prirodnih tijela, tj. pokušaj objašnjenja da se tijela sastoje od materije i supstancijalne forme. Podjela prirodnih stvari na vrste supstancijalnom formom objašnjava zašto određena prirodna tijela imaju neke određene specifične kvalitete. Mehanicistička filozofija, međutim, nijeće opstojnost supstancijalne forme kao konstitutivne biti prirodnih tijela. Općenito, kod filozofa koji su se bavili prirodnom filozofijom u sedamnaestom stoljeću dolazi postupno do naglašavanja važnosti materije i zanemarivanja forme.¹² Hobbes je, kao i drugi inovatori njegova doba, zadržao osnovne elemente

³ Thomas Hobbes, *The Collected English Works of Thomas Hobbes*, sv. 1, Routledge–Thommes, London 1997., str. 92 (dalje u tekstu *English Works*).

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1994., str. 6.

⁷ Th. Hobbes, *Anti-White*, str. 40.

⁸ Ibid., str. 40–41.

⁹ Th. Hobbes, *English Works*, str. 94.

¹⁰ Ibid., str. 94–95.

¹¹ Aristotel, *Fizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., str. 92.

¹² Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism*, Brill–Leiden, Boston–Köln 2002., str. 139.

hilemorfističkog vokabulara iako se u osnovi nije slagao s takvim naukom. Svoju distinkciju materije i forme Hobbes će interpretirati na svojstven način – ona će se osnivati na njegovoj teoriji senzualne percepcije i imaginacije.

U Hobbesovoj prvoj filozofiji distinkcija između materije i forme je ekvivalentna onoj između bića (*ens*), onoga što jest i uobrazilje. Tradicionalni vokabular materije i forme Hobbes reducira na distinkciju tijela i akcidenata. Takav način tematiziranja vratio je Hobbesa izvornom Aristotelovu vokabularu pomoću kojega je on htio konstruirati svoje filozofske misli. Pojam akcidenta (*symbebekos*) isticao se u većini Aristotelovih djela. Poteškoća koju izaziva je u njegovoj polivalentnosti. Upravo stoga što ga se koristi u različitim prigodama, teško je dati jednu koherentnu definiciju tog pojma. Kant je definirao akcidenaciju kao »način na koji je opstojnost supstancije pozitivno određena«. ¹³ Taj pojam *akcidenacije* se toliko uvriježio u kolokvijalni govor pa ga i rječnik B. Klaića označava kao: »akcidenacija lat. (*accidit* – događa se, zbiva se), akcidentalije (mn. ž. roda) – slučajnosti; slučajne, tj. nebitne osobine neke stvari; sporednosti.« ¹⁴ Aristotel je često koristio akcidenaciju za objašnjenje bitnih i nebitnih predikacija kao i za analizu pojmova jedno (*hen*) i biće (*on*). Koliko je Aristotel bio konzistentan koristeći pojam *symbebekos* je drugo pitanje. Neki Aristotelovi interpreti smatraju da je upravo akcidentalnost slabiji dio njegove misaone strukture. Tako Hobbes, nastavljujući na Aristotela u pokušaju izgradnje realne distinkcije između tijela i akcidenta, reinterpretira Aristotelov metafizički koncept koji započinje dvostrukom osjetilnošću. To Hobbesu omogućuje sagledavanje postojanja stvari kao tijela i akcidenta.

Drugi dio prve filozofije Hobbes je započeo sa supozicijom re-kreacije jednoga dijela iz prethodnoga uništenog svijeta. Te nove re-kreirane stvari postaju subjekti različitih imena, svaka od njih indicira način kako promišljati egzistenciju stvari na koju se odnose. Hobbes kaže:

»Za ono čiju ekstenziju obično zovemo tijelom, radi toga što ne ovisi o našem mišljenju, kažemo da je stvar koja subzistira po sebi samoj (*thing subsisting of itself*), kao što ujedno kažemo da egzistira (*existing*) jer je odvojena od nas i konačno nazivamo ju subjektom radi smještanja i subjektiviranja u imaginarni prostor (zato da može biti shvaćena umom i zamijećena osjetilima). Definicija tijela stoga može ovako glasiti: tijelo je ono što ne ovisi o našem mišljenju, a ujedno koincidira ili koekstendira s nekim dijelovima prostora.« ¹⁵

Na ovom mjestu Hobbes u »De corpore« djeluje pomalo nezgrapno. Naglasak je na imenima koja označavaju predodžbu novih kreiranih stvari. Te stvari egzistiraju bez naših misli, za njih se može reći da su subzistirajuće po sebi (*subsistens per se*), egzistirajuće (*existens*) ili drugačije. One koincidiraju ili koegzistiraju u prostoru (*suppositum, subjectum*). Čini se da je ovdje postignuta distinkcija postojanja stvari, oba načina nalaze svoj smisao u definiciji tijela: *corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*. Ovakvom definicijom Hobbes reinterpretira tradicionalni odnos supstancije i tijela. U stvari, on napušta govor o supstanciji i umjesto supstancije govori o tijelu. Nije lako odrediti iz »De corpore« je li definicija tijela rezultirala samo povezivanjem imena ili je identifikacija egzistencije s tijelom uzeta kao potpora od samog početka. Čini se kao da je drugi dio vjerodostojniji koji kaže da je pravo ime koje je dano re-kreiranoj stvari stvarno značenje egzistencije, tijela. U *Anti-Whiteu* Hobbes razlikuje dva tipa egzistencije:

»Dvije se vrste bića razlikuju. Postoji biće od kojega formiramo likove u umu. Primjerice, možemo zamisliti čovjeka, životinju, drvo, kamen, ustvari bilo koje tijelo (dok zamišljamo lik bilo kojeg tijela, mislimo i prostor toga tijela; takav prostor je vrstom ili veličinom u korespondenciji s tim tijelom). Postoje i drugačija bića čiji lik nemamo u umu, tako da ih ne možemo percipirati,

niti zamišljati. Bog i anđeli, dobro isto kao i zlo, ne mogu biti zamišljeni, niti shvaćeni našim umom. Za Boga se može reći da je veoma dobar, veoma velik, ali je još uvijek nepojmljiv. Niti on, niti anđeli nemaju dimenziju ili nekakav opis.«¹⁶

Filozofija se, prema Hobbesu, bavi jedino stvarima koje ne nadilaze ljudsko razumijevanje i zbog toga jedini način egzistencije koji tematizira je *ens imaginabile*, stvari koje mi možemo zamisliti i razumjeti. Za *ens imaginabile* se može kazati da nije ništa osim *id omne quod occupat spatium* (sve ono što zauzima prostor).¹⁷ Govor o prostoru podrazumijeva imaginarni prostor (*imaginary space*). Takav prostor determinira ono što se može pokazati i razumjeti našim sposobnostima. Pojam imaginacije ima više značenja u Hobbesovoj filozofiji, a na ovome mjestu označava razumsko shvaćanje koje identificira biće i tijelo, tako da se korespondirajući termini ne mogu koristiti proizvoljno.

Uz tematiziranje o akcidentima Hobbesa je također zaokupljalo pitanje razumijevanja bitka (*esse*). U *Anti-Whiteu* Hobbes je definirao *esse* kao specifičan nezamjetljiv unutarnji pokret u tijelu.¹⁸ Bit nekog tijela je za Hobbesa isto što i priroda ili forma toga tijela. Iz modela bitka i bitka pripadajućeg tijelu Hobbes razvija misao o propozicijama, tj. teoriju koja označava kako mi imenujemo stvari. Prema Hobbesu:

»Kada primjerice kažemo 'čovjek je životinja', oni koji istražuju istinu onoga što je rečeno, moraju istražiti ne samo što kao imena označavaju 'čovjek' i 'životinja', već i ono što znači 'biti životinja' (*esse animal*), a sve da bi se znalo što se misli pri konjunkciji pomoću riječi 'je' (*is*).«¹⁹

Prema Hobbesu, apstraktna imena kao što su *esse aliquid*, *esse mobile*, *esse calidum* rezultiraju iz propozicija; ta imena ne označavaju stvari. Stvari označavaju konkretna imena koja funkcioniraju kao subjekti i predikati propozicija. U »De corpore« o konkretnim imenima Hobbes kaže:

»Konkretno ime je ono koje imenuje određenu stvar i za koju se pretpostavlja da postoji. Ponekad se to ime zove podmet, a ponekad subjekt ili kako su ga Grci nazivali hypokeimenon.«²⁰

Apstraktna imena označavaju uzroke konkretnih imena, uzroci imena su identični uzrocima naših pojmova, a pojavljuju se kao posljedica aktivne moći stvari koje djeluju na naša osjetila. Većina mislitelja ih je promatrala kao akcidente. Nakon ovako predočene koncepcije prve filozofije moguće je zaključiti: prva filozofija prirodnost bića smješta u koncept o tijelu, a isto tako bitak reducira na akcidente. Akcidencije tijela za nju postaju modeli postojanja tijela. Ono što je ostalo nakon Hobbesove redukcije je tijelo i akcidenti, oni djeluju na naše mentalne predodžbe i uzrokuju uobrazilje koje djeluju unutar nas.

13
Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 109.

14
Bratoljub Klaić, *Rječnik stranih riječi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 2004., str. 33–34.

15
Th. Hobbes, *English Works*, str. 102.

16
Th. Hobbes, *Anti-White*, str. 311.

17
Ibid.

18
Ibid., str. 290.

19
Th. Hobbes, *English Works*, str. 31.

20
Ibid., str. 32.

Materija i forma prestaju biti metafizički principi koji ujedinjeni generiraju korporativnu supstanciju. Materija je jednostavno ime za tijelo općenito, dok se forma odnosi na uobrazilje pomoću kojih mi karakteriziramo neko tijelo.

Sustav apsolutne moći

Komparacija Hobbesa i Aristotela je značajna zbog Hobbesove prezentacije vlastitog viđenja prve filozofije u *Anti-Whiteu*. Hobbesov interes za filozofska pitanja sličan je kao i kod grčkih filozofa. Suprotstavljajući svoje mišljenje Aristotelu Hobbes nastoji pokazati da njegova teorija može objasniti sve stvari koje može i Aristotelova. Reinterpretirajući tradicionalnu teoriju uzroka i moći Hobbes je došao do teorije o determinizmu. Od četiri Aristotelova uzroka (materijalni, formalni, eficientni i finalni), Hobbes je zadržao dva, eficientni i materijalni, a čak je i njih predstavio na nov način. Općenito se kod Hobbesa uzročnost pojavljuje isključivo kao posljedica kretanja prema mjestu i za njega ne postoji stanje apsolutnog mirovanja. Aristotelov djelatni uzrok (*causa efficiens*) znači stanje aktivnosti, dok materijalni uzrok (*causa materialis*) znači pasivnost koja može dobiti određenu formu. Prema Aristotelu, formalni uzrok egzistira istodobno kad i eficientni. Nasuprot tomu, Hobbes usvaja moderno poimanje da svaki uzrok prethodi svome učinku i zbog toga se formalni uzrok ne može smatrati uzrokom. Hobbes misli da je ono što Aristotel smatra formom u relaciji s time kako ljudi doživljavaju stvari.²¹

Hobbes interpretira eficientni uzrok kao zbroj (*aggregate*) akcidenata aktivnog tijela ili tijela u kretanju. Jednostavnije rečeno, eficientni uzrok nije ništa više od kretanja prema mjestu. Materijalni uzrok interpretira kao zbroj akcidenata tijela na koja se djeluje. O materijalnom uzroku Hobbes ne daje puno objašnjenja, pa se može pretpostaviti da on uključuje neke vrste kretanja, kao i oblike, stanja i veličinu, premda Hobbes nije pokazao interes za objašnjenje ovih atributa. Oba su uzroka, eficientni i materijalni, za Hobbesa dijelovi jednoga cjelovitog uzroka (*entire cause* ili *causa integra*):

»Uzrok (ili cjeloviti uzrok) je agregat svih akcidenata koji mogu biti shvaćeni jedino kao posljedica trenutnog događanja; i ako bilo koji od njih dolazi u promijenjeno stanje, ne može biti shvaćen pojedinačno već samo kao posljedica odnosa nekoga događanja.«²²

Znakovito je kako Hume govoreći o uzroku ne tematizira akcidenacije, već naglašava znanje o zbiljskoj egzistenciji koja dolazi do nas putem ideja:

»Naša ideja o uzroku i posljedici zato u potpunosti nastaje iz jednolikosti koja se opaža u djelovanju prirode, gdje su slični predmeti stalno zajedno združeni, a duhu navikom određeno da jedan izvodi iz pojave drugog. Te dvije okolnosti čine čitav sadržaj te nužnosti što je pripisujemo materiji.«²³

Za Huma je važna združenost djelovanja predmeta kao jedina izvjesnost koja se može zaključiti; osim nje mi nemamo nikakav pojam o nužnosti ili povezanosti. Koncept pak cjelokupnog uzroka Hobbesu osigurava nužnost uzroka iz kojega slijedi posljedica. Tako on utemeljuje apsolutnu nužnost bilo čega što se dogodi. Cjelokupnim uzrokom se postiže dostatnost produkcije posljedica, ukoliko su posljedice kao takve moguće, i zbog te dostatnosti cjelokupan uzrok je nužan. Tematiziranje uzroka omogućuje Hobbesu snažan iskorak u odnosu prema ideji slučajnosti (*contingency*) što on i čini daljnjim reduciranjem. Akcidenacije su kontingentne u odnosu prema prethodnim akcidenacijama ukoliko one ne sudjeluju u njihovoj produkciji. Prvom reduciranju kontingencije Hobbes dodaje drugi, a taj pretpostavlja konverziju teorije uzročnosti u teoriju o moći. U desetome poglavlju »De corpore« pod nazivom »Moć i

djelovanje» (*Power and Action, De potentia et actu*) u svom karakterističnom nominalističkom stilu Hobbes redefinira koncept moći i djelovanja u termine uzroka i posljedice. Zapravo, on distingvira prvi par pojmova od drugoga tako što prvi par određuje buduće događaje, dok drugi pokazuje prošle događaje. Čak i kad se posljedica pojavi u budućem vremenu, eficientni uzrok je aktivna moć (*potentia activa*) a materijalni uzrok je pasivna moć (*potentia passiva*). Cjelokupan uzrok postaje potpuna moć (*potentia plena*). Hobbesu moć nije nešto potpuno odvojeno od nekoga zamišljivog čina, nego nešto kao sam specifični čin koji će u budućnosti proizvesti drugi čin. Teorijom nužnosti i potrebe uzroka Hobbes nudi argument za teoriju determinizma koja se temelji na nužnosti i potrebi:

»Cjelokupan uzrok je uvijek dovoljan za produkciju vlastite posljedice ukoliko je posljedica uopće moguća. Svaka posljedica koja može biti proizvedena je manifestacija proizvođačkog uzroka koji je ujedno i cjelokupan uzrok, a ako nešto nije proizvedeno, ali je u mogućnosti da se proizvede, evidentno je da postoji nešto što inicira promjenu bez čega do nje ne bi došlo. Naime, riječ je o akcidentima koji pretpostavljaju nekakav nedostatak i upravo taj nedostatak zahtijeva daljnju produkciju.«²⁴

Ovdje je važno uočiti kako mogućnost (*possibility*) nema nekakav odvojeni ontološki status posrednika između nužnosti i potrebe. Mogućnost je samo nužni čin koji identificira razlike slijeda u kojima će se nešto dogoditi. Ideju o budućim kontingentnim uzrocima moguće je misliti samo zato što mi nemamo cjelokupno znanje o uzročnome slijedu koji zahtijeva nužnost budućih događaja.

Na tragu teorije kontingencije Hobbes je razvijao alternativnu doktrinu o propozicijama (*contingentia futura*), pomoću koje je napadao svoje skolastičke suvremenike, i distinkciju nedeterminirane i determinirane istine.²⁵ Prema Hobbesu, skolastici su uvjereni da je propozicija »sutra će padati kiša ili neće padati kiša« dokaz za nedeterminiranu istinu. Takvu propoziciju Hobbes smatra pogreškom. Za njega je formulacija »sutra će padati kiša« ili »sutra neće padati kiša« istinitija. U osnovi se Hobbes s njima slaže u tome da se ne zna i ne može znanstveno dokazati istina onoga što će se tek dogoditi.

Princip individualnosti

Odgovor kakav je davao hilemorfizam o problemu individualnosti i način na koji je taj problem bio shvaćen u skolastici Hobbes nije prihvaćao. Problem rješavanja individualnosti i identiteta je pravi izazov koji se mogao naći pred novim shvaćanjem mehanicističke filozofije kakvu je zastupao. Princip individualnosti je trebao odgovoriti na pitanja što razlikuje jedno određeno tijelo od drugoga tijela, kao i što čini određeno tijelo prepoznatljivom i konkretnom cjelinom dok prolazi kroz različite promjene. Primjerice, Spinoza je pokušao odgovoriti na ovo pitanje jedinstvenom supstancijom koja za njega nije ništa drugo već božanski atribut kojim ekstenzija samoj sebi određuje supstancijalni status. Hobbes je ponudio dva odgovora na ovo kompleksno pitanje koje

21
Th. Hobbes, *Anti-White*, str. 315, 358.

22
Th. Hobbes, *English Works*, str. 122.

23
David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 132.

24
Th. Hobbes, *English Works*, str. 122.

25
Ibid., str. 130.

se odnosi na individualnost i identitet. U nominalističkoj dosljednosti on konstatira da u realnom svijetu ne postoji ništa univerzalno. Jedine stvari koje postoje su individualna tijela.

»Isključivši sve osim individualnih tijela, Hobbesu nije ništa preostalo osim da zaključi da ta tijela posjeduju aktivnu moć, baš tako kao što njihove najmanje čestice posjeduju specifično inherentno kretanje. Putem tih kretanja tijela djeluju različito na naša osjetila i čine distinkciju među tijelima.«²⁶

Ovo gledište samo po sebi nameće razna pitanja na koja Hobbes ne daje odgovore. Prvi prigovor bi se odnosio na sam izvor esencijalnog inherentnog kretanja, tj. na njegov početak. Drugo, ako postavimo pitanje kako mi objašnjavamo djelovanje ovih kretanja kroz sve uzročne interakcije s drugim tijelima, na njega nećemo naći odgovor u Hobbesovim spisima.

Za rješenje principa individualnosti Hobbes je razvio još jedan stav. On postavlja pitanje na tradicionalan skolastički način, slično kao i Toma Akvinski koji kaže da je materija, ili kako je on naziva *materia signata*, ta koja individualizira supstancijalnu formu. Duns Scotus nasuprot Tomi Akvinskome zagovara individualnost kao formalan princip. Prema njemu svaka supstancijalna forma posjeduje jedinstvene vrijednosti koje on naziva *haecceitas*. Pojedinačni oblik za D. Scotusa je izvorno činjenični o kojemu se ne može dalje pitati; individuum je posljednji oblik sve zbilje po kojemu jedino egzistira opća materija.²⁷ Hobbes se poslužio sličnim rješenjem. Prvo je stavio u odnos individualnost spram identiteta što svakako nije bilo neobično za kasni aristotelizam. U »De corpore« pod nazivom »De eodem et diverso« (»O istome i različitom«) u jedanaestome poglavlju Hobbes će reći:

»Isto tijelo u različitim vremenima može biti komparirano sa samim sobom. Ta činjenica (*principium individuationis*) izaziva velike kontroverze među filozofima, zapravo kako se može misliti da se jedno tijelo u jednome vremenu pojavljuje na jedan način, a u drugome vremenu drugačije od prethodnog? Primjerice, kada čovjek odraste i postane stariji, je li to isti čovjek kakav je bio kad je bio mlad ili je to drugi čovjek? Je li jedan grad u različitim stoljećima isti ili različit?«²⁸

Kako za Hobbesove prethodnike, tako je i za njega ovaj problem predstavljao nesavladivu enigmu. Pokušaj rješavanja problema individualnosti materijom ili formom pokazao je da se brzo dolazi do ograničenih mogućnosti u kojima jedna isključuje drugu. Ako zauzmemo stav da su identitet i individualitet određeni materijom, to će nas odvesti do krivih posljedica. Primjerice to bi značilo da ja nisam ista osoba koja sam bio deset godina ranije. Veći dio moje materijalnosti bio bi zamijenjen od tada. Isto tako osoba koja je počinila težak zločin ne bi mogla biti kažnjena jer se njezino tijelo mijenja i nakon nekog vremena to ne bi bila ista osoba. Također i grad koji je usvojio određene zakone u jednom trenutku ne bi mogao provoditi te zakone jer se u međuvremenu promijenio. Pokušaj rješenja ovoga problema s formom kao krajnjim principom individualnosti i identiteta dovodi u nepriliku slično kao i kod čuvenog problema Tezejeve lađe kod Plutarha. Tezej je napravio lađu čije je dijelove u potpunosti izmijenio nakon deset godina. Ova lađa nakon deset godina bila bi identična onoj prvoj. Ako ova lađa nakon deset godina nije drugačija od prethodne, riječ je o istoj lađi, što izgleda apsurdno. Suočivši se s ovim problemom, Hobbes ga odbacuje s objašnjenjem da ne postoji jedinstveni princip individualnosti, tj. smatra da se taj problem ne treba gledati kao dilema uopće. Obje navedene solucije mogu biti prihvaćene ovisno o okolnostima.

Diskrepancija koja se pojavila između materije i forme usmjerila je Hobbesa na transformaciju ontološkog principa individualnosti prema semantičkom problemu. Hobbes kaže:

»Kada istražujemo problem identiteta, moramo uzeti u obzir sve ono što imena znače. Pitajući o Sokratu, je li on isti čovjek, je li on isto tijelo i u mladosti i starosti, ne bismo mogli reći da je isti zbog različitih veličina, naime, nema istu veličinu tijela u dječjoj dobi kao i kad se razvio u zrelu osobu premda se radi o istome čovjeku.«²⁹

Transformacijom kakvu je Hobbes učinio dokinuta je svaka rasprava o principu individualnosti, tj. nestalo je metafizičke moći za drugačije tematiziranje. Hobbes je mogao postići ovakvu poziciju jer je materiji i formi oduzeo tradicionalna značenja. Svojom reinterpetacijom Aristotela Hobbes smatra da je riješio jedan od najtežih problema koji je bio kamen spoticanja za hile-morfizam.

Kretanje

Kada se razmišlja o Hobbesovu filozofskom sistemu, može se pretpostaviti da bi u tradiciji vjerojatno bio svrstan prije u prirodnu filozofiju nego u prvu filozofiju. Ovo se mišljenje može ilustrirati razmatrajući Hobbesovu teoriju kretanja. Princip kretanja Hobbes razmatra kao dio prve filozofije, a to znači da se ono pojavljujuće podrazumijeva kao supstantivni fizički princip kojega Hobbes opisuje u »De corpore«. To se možda čini nedosljednim, ali kada se kretanje razmatra kao osnovni koncept cijele filozofije, tada se uviđa da njegova prva filozofija mora biti oblikovana u terminima kretanja i principima koji ta kretanja tumače. Pod utjecajem Galileia Hobbes je vjerovao da može riješiti univerzalni uzrok pomoću kojega će shvatiti sve ostale. Zbog toga će pokušati iz Galileieve znanosti o kretanju trasirati put za filozofsko mehanicističku osnovu.³⁰

Dva su osnovna principa kretanja na koja se Hobbes fokusirao slijedeći Galileia. Prvi od njih je zakon inercije koji se obrađuje u osmome poglavlju »De corpore«, dok je drugi mehanicistički princip djelovanja kontaktom koji se nalazi u devetome poglavlju istoga djela. Da bi se shvatio odnos Hobbesove prirodne filozofije i njegove prve filozofije, potrebno je objašnjenje ovih dvaju principa kretanja koji su od osnovne važnosti za njegov sistem. Tematizirajući odnos tijela i akcidenta Hobbes smatra da je kretanje najvažniji akcident tijela, a definira ga kao »neprekidno napuštanje jednoga mjesta i zauzimanje drugoga«.³¹ Princip inercije djeluje tako da akcidenti tijela nešto tvore ili uništavaju i zato posjeduju dva dijela. Prvi dio razmatra tvorenje i dokazuje: »Što god je u mirovanju, uvijek će ostati u mirovanju osim ako ne postoji neko drugo tijelo mimo njega koje, nastojeći doći na mjesto ovoga prvog tijela kretanjem, ne dopušta njegovo daljnje mirovanje.«³² Drugi dio principa bavi se destrukcijom akcidenta kretanja. Hobbes ga definira: »Što god se kreće, bit će uvijek u kretanju osim ako ne postoji neko drugo tijelo pokraj njega koje uzrokuje njegovo mirovanje.«³³ Još značajniji iskaz od principa inercije je

26
C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism*, str. 166.

27
Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 390.

28
Th. Hobbes, *English Works*, str. 136.

29
Ibid., str. 137.

30
C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism*, str. 187.

31
Th. Hobbes, *English Works*, str. 109: *Motus est continua unius loci relictio et alterius acquisitio*.

32
Ibid., str. 115.

33
Ibid.

Hobbesovo opravdanje toga principa. On se poziva na nešto nalik principu dostatnog razloga da pokaže kako mirovanje ili kretanje tijela ne mogu sami po sebi proizvesti suprotno stanje:

»Pretpostavimo postojanje nekoga tijela koje je u stanju mirovanja, sav ostali prostor je prazan; ako se ovo tijelo sada počne kretati, kretat će se na neku stranu. U tome tijelu nema ničega što ne označava stanje mirovanja, razlog zašto se kreće na jednu stranu je svakako izvan tijela i ako na neki način bude pokrenuto na drugu stranu, razlog za to će svakako biti izvan tijela. No, ne zaboravimo da smo pretpostavili samo prazan prostor i ništa više. Razlog kretanja na jednu stranu bio bi isti kao i razlog kretanja na bilo koju drugu stranu, a to bi značilo da se dotično tijelo može kretati istovremeno na sve strane. U stvarnosti je to nemoguće.«³⁴

Dokaz za drugi dio principa inercije uglavnom slijedi prvi dio argumenta koji razmatra, slično kao u prvome dijelu, tijelo u kretanju i ništa više. To bi značilo da tijelo neće nikada prestati s kretanjem jer nema nikakvoga razloga da radije prestane s kretanjem u jednome trenutku nego u nekome drugom. To znači da to tijelo može prestati s kretanjem u bilo kojemu trenutku, a to je svakako besmisleno i apsurdno. Ovdje se primjećuje metodološka sličnost argumenata s prethodnim misaonim eksperimentom koji je uvod u Hobbesovu prvu filozofiju. Oba primjera pretpostavljaju svijet bez ičega osim jedinstvenog objekta čija se obilježja istražuju. Nakon takvog jedinstvenog slučaja Hobbes kreira principe od neograničenoga značenja. To su očigledno značajna mjesta koja netko može lako osporavati ukoliko se ne slaže s njegovom filozofijom. Koliko god mi konstruirali misaone primjere u umu, oni ne mogu biti dio realnoga svijeta. Hobbes je bio svjestan te činjenice. Prema njegovome mišljenju, nužno treba pretpostaviti drugo tijelo u odnosu s prvim kako bi se kretanje moglo zamisliti. To je ono što se nalazi u pozadini Hobbesova mišljenja da filozofi koji se bave prirodnom filozofijom uviđaju nezamislivost samopokretljivog tijela ili nemogućnost da tijelo može samo po sebi prijeći iz stanja kretanja u stanje mirovanja. Slično tome se Hobbes suprotstavio i skolastičkoj ontološkoj distinkciji između kretanja i mirovanja. On kaže:

»Ne postoji razlog u tijelima da radije teže mirovanju nego kretanju. Kretanje nije manje 'prirodno' u tijelima od mirovanja.«³⁵

Drugi Hobbesov princip kretanja je djelovanje kontaktom koje je u relaciji s prvim principom inercije. Taj princip u Hobbesovoj mehanicističkoj slici svijeta kaže da neko tijelo može biti u kretanju jedino kada je u kontaktu s drugim tijelom. U »De corpore« pod naslovom »O uzroku« Hobbes kaže:

»Ne može biti nikakvoga uzroka kretanja (*cause of motion*) osim samoga tijela koje je pokrenuto i koje dodiruje (*body contiguous and moved*). Ako uzmemo bilo koja dva tijela koja se ne dodiruju i između kojih je prazan prostor, ili ispunjen nekim tijelom koje je u mirovanju (*which is at rest*), i ako pretpostavimo jedno od prvih dva tijela u mirovanju, kažem da će ono uvijek biti u mirovanju. Ako će biti pokrenuto, uzrok toga kretanja bio bi u nekome izvanjskom tijelu, i zbog toga, ukoliko se između izvanjskoga tijela i tijela u mirovanju ne nalazi ništa osim praznoga prostora, tijelo u mirovanju će ostati u mirovanju sve dok ne bude dodirnut od nekoga drugog tijela. Od svih tih akcidenata koji se pretpostavljaju prisutnima može se samo zaključiti da dotični ne mogu biti uzrok budućega kretanja bilo da se nalaze u izvanjskim tijelima ili tijelu u mirovanju, a isto tako možemo zaključiti da će ono što je u stanju mirovanja ostati u mirovanju, čak i ako ga dodirne neko drugo tijelo, osim ako je ono pokrenuto, pa stoga u mirujućem tijelu koje dodiruje ne može biti uzrok kretanja. Uzrok kretanja može biti samo u tijelu koje je pokrenuto i koje dodiruje.«³⁶

Ovo je neobičan navod tipičan za Hobbesa i njegovo vrijeme koji nepotrebno zbunjuje, ali još uvijek zadržava i slijedi opću misao dovoljno jasno. Princip inercije nam govori da tijelo u mirovanju ne može samo po sebi inicirati kretanje. Navedeni citat kaže, slično kao i princip inercije, da bilo koji uzrok kre-

tanja tijela u mirovanju mora biti izvan tijela i da treba biti takve prirode koja će uzrokovati nužnost kretanja. Tijelo u mirovanju koje je okruženo praznim prostorom ostaje u mirovanju jer prazni prostor nema potrebnu uzročnu moć da bi inicirao kretanje tijela koje je u mirovanju. Ako je nepokretno tijelo u doticaju s drugim nepokretnim tijelom, podrazumijeva se da će ostati nepokretno jer se pretpostavlja da pridodano nepokretno tijelo nema uzročne moći koja može inicirati kretanje u prvome tijelu. Zato je Hobbes mogao zaključiti da tijelo u mirovanju okruženo zrakopraznim prostorom ili drugim nepokretnim tijelima ne može inicirati kretanje, a to je ekvivalentno tvrdnji da samo tijela u kretanju mogu dodiranjem uzrokovati kretanje u drugim tijelima.

Ako je Hobbes u pravu kada tematizira valjanost principa doticaja, tada kršenje principa doticaja (kontakta) nije samo empirijski pogrešno već je i nezamislivo. Bilo je pokušaja i prijedloga od strane fizikalnih i metafizičkih teorija da zaniječnu princip djelovanja dodiranjem (kontaktom). To su svakako Descartesov dualistički odnos uma i tijela ili uvriježena Aristotelova teorija promjene ili kretanja koje su u apsolutnoj suprotnosti s Hobbesovim principom djelovanja kontaktom. Hobbes je bio toliko smion u nijekanju Descartesove i Aristotelove teorije o kretanju da ih je smatrao nevrijednim diskusije jer po njemu njihove teorije ne polučuju ništa osim ispraznih riječi i nemaju nikakvog značaja u realnosti. Pored ovih dvaju principa kretanja Hobbes uvodi koncept *conatus* (eng. *endeavour*) i *impetus* što znači 'sila'. Koncept *conatus* nije neka terminološka novost u filozofiji, često su ga koristili stoici za imenovanje duše u kretanju prema predočenom predmetu koji se spoznaje.³⁷ U latinskome jeziku *conatus* znači 'pokušaj', a u filozofiju je ušao Ciceronovim prijevodom grč. *horme* (kretanje, poticanje, sila, nagon, volja, žudnja). Kasnija filozofska tradicija vraća se izvornijem značenju toga termina u smislu iskonske moći nagonskog i spontanog djelovanja, a što je osnovna karakteristika i kriterij živoga bića, oslanjajući se pri tome, dakako, na Aristotelov pojam djelovanja po prirodi (*kata fysin*). Među svim drugim važnim terminima *conatus* ima veliku važnost kod Hobbesa. On ga prilagođuje mehanicističkom gledištu. U Hobbesovoj mehanici *conatus* označuje transmisiju kretanja od jednoga tijela na drugo kontaktom, kao i uzrokovanje fenomena potrebnih za ravnotežu u prirodi. *Conatus* je za Hobbesa trenutak kretanja ili kretanje kroz neograničeno malo mjesto. Hobbes ga definira ovako:

»Conatus (*endeavour*) je kretanje koje se događa na mjestu manjem od onoga koje može biti dano i u vremenu manjem od onoga koje može biti dano; to je manje nego što može biti određeno ili označeno izlaganjem ili brojem; to se kretanje događa trajanjem trenutka u djeliću vremena.«³⁸

A *impetus* Hobbes definira na ovaj način:

»Impetus je brzina ili silina tijela koje se kreće, a koje se razmatra u nekoliko vremenskih dijelova kretanja; u tome smislu impetus nije ništa drugo već kvantitet brzine conatusa.«³⁹

Pojmovi *conatus* i *impetus* su nerazdvojni jer *impetus* označava osebujnu brzinu koja je istovremeno mjera *conatusa*. Tim se pojmovima Hobbes služio

34
Ibid.

35
C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism*, str. 194.

36
Th. Hobbes, *English Works*, str. 124–125.

37
Aloysius P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 189.

38
Ibid., str. 206.

39
Ibid., str. 207.

i pri određenju drugih mehanicističkih koncepata za proučavanje statičkih odnosa i zakona koji se bave tijelima koja nisu elastična. Pored navedene uporabe *conatusa* u mehanici, i općenito u fizici, Hobbes je ukorijenio taj pojam u svoju kritiku skolastičke doktrine spoznaje po *sklonosti* (*inclinatio*). Prema Hobbesu, skolastička doktrina je predmnijevala metaforičko kretanje s kojim je htjela objasniti moralne principe dobra. Prema takvome gledištu, kraj (*finis*) kretanja bi bio svrha prema kojemu neki objekt teži. Naravno da je to u suprotnosti sa svim prethodnim Hobbesovim stajalištima. Hobbesova formulacija *conatusa* (*endeavour*) će biti od posebnoga značaja u distinkciji psihološkog konteksta senzualnih apetita i averzija koje on razmatra u poglavlju o fiziologiji i antropologiji.

Sada se možemo vratiti na početni odnos prve filozofije i prirodne filozofije Hobbesova sistema. Vidljivo je iz priloženog da se Hobbes služi mehanikom ili doktrinom kretanja kao nekom apriornom znanošću koja hoće objasniti zašto princip inercije i princip kontakta trebaju siguran status konceptualne istine čija bi negacija pretpostavila nekoherentnost i literarnu nezamislivost. S. I. Mintz je napisao: »Razlog zašto on gibanju daje tako vitalan značaj je misao da se u gibanju krije odgovor na cjelokupno znanje.«⁴⁰

Prema Hobbesu prirodna filozofija ima dva dijela. Prvi dio je doktrina o kretanju ili mehanika. Ona se kao i prva filozofija temelji na definicijama koje pokazuju istinske uzroke, dok su joj zaključci nužni i apriorni. Drugi dio prirodne filozofije temelji se na hipotezama koje pokazuju moguće uzroke prirodnih fenomena. Taj dio ne posjeduje sigurnost, on se bavi nagađanjem i ne može imati epistemološki ili mehanički status. Hobbes pokazuje distinkciju između ovih dvaju dijelova prirodne filozofije u četvrtome dijelu »De corpore«, gdje svoje istraživanje u fizici ili o prirodnim fenomenima započinje naglaskom na nekorištenju sintetičke metode demonstracije poznatih uzroka. Njemu je osnova za istraživanje prirodnih fenomena analitička metoda u kojoj su uzroci hipotetični i gdje rezultati ovisе o iskustvu. Princip kretanja je osnova na kojoj se temelji cjelokupna Hobbesova misao. Hobbes mu želi osigurati apriorni status kako bi mogao apriornom sigurnošću objasniti prirodne fenomene proizvedene kretanjem i njihov utjecaj na tijela. Eksplikacija uzroka kao supstancijalnih formi za Hobbesa je neprimjerena. On se opredijelio za mehanicističku koncepciju djelovanja što je imalo za posljedicu da u njegovu sistemu znanost o kretanju pripadne prvoj filozofiji. Takvim tematiziranjem principi mehanike dobivaju nužnu istinitost bez obzira na realnu stvarnost. To je omogućilo Hobbesu izvjesnu sigurnost jer se nije morao bojati da bi njegovi kinetički principi došli u koliziju s empirijskim dokazima. Upravo zato, koliko god je Hobbes prihvaćao i slijedio novu znanost, još se uvijek nije oslobodio tradicije jer njegova mehanika ima status znanosti u striktno klasičnom smislu kao deduktivno organizirano tijelo znanja čiji prvi principi identificiraju uzroke. Njegova teoretiziranja o kretanju su neadekvatna i pojednostavljena. On smatra da kretanje ne uključuje ništa više od promjene jednoga mjesta na drugo i da tijelo koje se kreće i dodiruje drugo mirujuće tijelo jednake veličine dovodi dotično tijelo u stanje kretanja. Njegovo mišljenje čak ni ne dozvoljava teoretiziranje koncepta uporabe sile kojim bi se objasnila moć iniciranja kretanja. Hobbes je imao veliki neuspjeh u jednome projektu nazvanom *Squaring the Circle*, gdje je htio objasniti kvadriranje kruga. Tu se pokazalo njegovo nedovoljno poznavanje analitičke geometrije kojoj se divio. Te njegove slabosti su višestruko koristili članovi kraljevske akademije s kojima je Hobbes bio u zavadi, tako da je već za života njegova prirodna znanost bila osporavana. Uz nadolazeću novu Newtonovu mehaničku znanost, koja puno bolje objašnjava zakone kretanja i zakone sila nego Hobbesova

znanost, nije nikakvo čudo što je Hobbesova prirodna znanost bila ignorirana i na neki način zaboravljena.

Materijalizam i njegove granice

Tvrđnjom da postoje jedino materijalni entiteti koji egzistiraju neovisno o supstancijalnoj formi Hobbes pravi razliku u odnosu na aristotelizam koji se zadržava na shemi jedinstva materija–forma. U Hobbesovoj filozofiji materija postaje samo ime koje označava tijela. Iz Aristotelove ontološke koncepcije Hobbes je preuzeo i zadržao jedino tijelo i akcidente koji djeluju na naše mentalne reprezentacije uzrokujući doživljaje u nama. Bit nekog tijela je općenito protežnost ili veličina. No bit nekoga određenog tijela koje se razlikuje od drugih je u unutrašnjemu specifičnom kretanju pomoću kojega to tijelo proizvodi specifične pojave u nama. Ovakav filozofski koncept kakav je Hobbes koncipirao može se smatrati izvrsnom adaptacijom za utemeljenje fizikalnih znanosti sve dotle dok se distingvira između znanosti o kretanju i znanosti o osjetilnome svijetu. U »De corpore« znanost o kretanju razmatra apstrakciju posljedice djelovanja jednoga tijela na drugo. To se djelovanje zove zakon djelovanja ili općenitije zakon prenošenja kretanja. Znanost o osjetilnome svijetu, koju Hobbes smatra fizikalnom, razmatra ono što se pojavljuje putem uzroka osjetilnoga djelovanja. Onu prvu znanost o kretanju razradit će iz apriornoga koncepta prve filozofije, dok će druga biti promatrana kao osjetilno pojavljivanje, ovisna o hipotezama koje se pojavljuju aposteriori. Razdvajanje znanosti će, u najmanju ruku, zahtijevati dvije različite metode. Prva se bavi učinkom znanja koja se temelje na uzrocima, dok druga istražuje znanja koja se pojavljuju kao posljedice iskustva. Uočljivo je na prvi pogled da druga znanost ovisi o prvog, tj. principi kretanja koja istražuje prva znanost omogućuju konstrukciju hipoteza koju zahtijeva druga znanost osjetilnoga opažanja. Zauzevši teoriju materijalne korporativnosti ili korporativne egzistencije, Hobbes je reducirao kauzalnost na kretanje, a slično je napravio i s prvom filozofijom koju je transformirao u kategorije moderne fizike. Taj Hobbesov postupak omogućio je da se nakon principa kretanja u »De corpore« stvori mogućnost za tematizaciju drugih principa koji će biti tema Hobbesove filozofije. R. Peters je kazao u vezi s Hobbesovim gibanjem:

»Gibanje također prožima opis Hobbesova društvenog života. Život je utakmica koja nema drugi smisao nego biti ispred drugih.«⁴¹

Osim odnosa spram prethodnika, Hobbes je razvijao svoj misaoni put u odnosu na suvremene filozofe svoga vremena. Posebno se pamte debate između Hobbesa i Descartesa. Koliko god mi Hobbesa promatrali kao postojanog materijalista, njegovi rani radovi sve do 1640. godine pokazuju da on nije bio materijalist u onome smislu u kojemu ga prezentira većina današnje filozofske literature. Sve do navedene godine, Hobbes nigdje ne kaže da su tijela jedino supstancije, a što navodi na pomisao da Hobbes u svome ranom spisateljskom periodu ne zagovara dosljedni materijalizam. Također, nije bio siguran da su ljudska bića samo tjelesne stvarnosti i ništa više. Ono što Hobbes hoće reći je to da su supstancije od kojih možemo imati neku ideju tjelesne naravi. Ideje su imaginarne, ne možemo formirati ideju od nematerijalnih stvari. Misлити o

40

Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1970., str. 65.

41

Richard Peters, *Hobbes*, Penguin Books, Baltimore 1967., str. 88.

mišljenju ili bilo kojem drugom djelovanju nužno zahtijeva mišljenje subjekta kao nositelja tih djelovanja. Hobbes iz subjektivističke koncepcije dolazi do zaključka da je misleća stvar korporativna, a to je u njegovim terminima sinonim za materijalnost. Descartes se nije složio s Hobbesom u pogledu korporativnosti, premda je prihvatio činjenicu da se ne može misliti o djelovanju bez subjekta. Naime on smatra da se ne može jednostavno zaključiti da je subjekt svih djelovanja korporativne naravi. Descartes priznaje Hobbesu da je u pravu kada tvrdi da se ne može zamisliti neko djelovanje bez subjekta. No to prema Descartesu ne daje pravo Hobbesu da zaključi da je misleća stvar nešto korporativno. Možemo se složiti s Descartesom, ne slijedi nužno da neko djelovanje mora imati korporativni subjekt niti nekom djelovanju treba implicirati korporativnost. Navodeći primjer voska, Descartes kaže da nas naša osjetila upućuju na pet različitih zamjećivanja, a svako od njih nam daje različite informacije o vosku: boju, čvrstoću, miris, okus i druge kvalitete. Te se kvalitete i sposobnosti najbolje očituju kad približimo vosak nekome izvoru topline jer se on mijenja iz krutog stanja u tekuće. Tekući vosak dobiven zagrijavanjem nakon hlađenja postaje isti kakav je bio i prije. Ideja o istome vosku kao prije zagrijavanja ne dolazi, međutim, od osjetila jer su nam osjetila predočila različita obilježja voska. Descartes može sugerirati da dobivamo ideju voska iz naših imaginacija, a imaginacije su za njega sposobnosti koje nam omogućavaju da spoznamo različite objekte. Kada pomnije istražimo samu ideju voska, onda uviđamo da mislimo o nečemu što je protežno, elastično, pokretljivo itd. Ako razmotrimo samo jedno obilježje koje vosak ima, primjerice fleksibilnost, uviđamo da od voska možemo dobiti bezbroj raznih oblika ili predmeta. Ovo je nešto što ne možemo niti zamisliti jer ne možemo vidjeti bezbroj različitih oblika.⁴² Zbog toga, prema Descartesu, podrijetlo svih ideja koje imamo nije u našim osjetilima, a to ga stajalište radikalno distancira od Hobbesa koji na različit način razvija svoj filozofski put. Ovdje je važno uočiti metafizički koncept pomoću kojeg je Hobbes pokušao racionalno objasniti pretpostavke postojanja svijeta.

Hobbesu se ne može pripisati originalnost u kritici tradicionalne koncepcije kauzaliteta iako je njegova mehanicistička teorija jedna od ranijih metafizičkih teorija modernog vremena. Prema A. Koareu, Ockham je davno prije Hobbesa kritizirao Aristotelovu koncepciju kauzaliteta. Evo njegova navoda:

»Ne samo one o krajnjim uzrocima (*causa finalis*), koje su po njemu bile samo 'metaforičke', nego i one o djelatnim uzrocima (*causa efficiens*) – i svodio je spoznaju na obično promatranje nizova, činjenica i događaja. Stoga je njegov praktični program za prirodne znanosti pripisivao, jednostavno, povezivanje promatranih činjenica, ili opravdavanje privida pomoću logike i matematike.«⁴³

Zdravko Perić

Hobbes' *philosophia prima*

Abstract

The purpose of this paper is to show the starting point of Hobbes' philosophy, which is important because it is present in all aspects of his philosophy – sometimes explicitly and sometimes implicitly. In terms of subject of the first philosophy, Hobbes presented his basic views which significantly differ from Aristotle's and scholasticism. Inspired by the achievements of modern science, he directed his thoughts towards philosophy of mechanism and materialism. By abandoning traditional metaphysics, which placed the concept of being in the center of attention, he showed great commitment to logic and epistemology. This mode of philosophizing allows him to perceive reality differently than his predecessors. Hobbes explains reality as moving matter which is best disclosed through study of mechanical laws. He not only demonstrated his philosophical distinctions from the predecessors, but also in relation to contemporaries. Particular attention draws his criticism of Descartes' dualism which separated mind from the body in two metaphysical substances.

Key words

Thomas Hobbes, metaphysics, existence, accidents, power, individuality, hylomorphism, motion, mechanism, materialism