

Igor Pribac

HOBBSOVA IMAGOLOGIJA

Zlati,
ki se je Hobbesa lotila nazadnje, kot prva.

Glede na nesporno pomembno mesto, ki ga Thomas Hobbes zaseda v zgodovini evropske filozofije, bi si nedvomno zaslužil, da je s prevodi bolj zastopan v slovenskem jeziku, kakor je.¹ Avtor, ki se skupaj z Macchiavellijem poteguje za mesto utemeljitelja moderne politične filozofije in teorije in brez katerega je njen razvoj prek Locka, Rousseauja, Kanta, Hegla in Marxa kakor izpeljava brez svojega prvega stavka, bi to nedvomno moral biti. Pričujoči prevod prvega dela *Elementov naravnega in političnega prava* (*Elements of Law, Natural and Politic*) te velike vrzeli v prevodni zastopanosti klasikov v slovenskem jeziku ne more odpraviti, vendar lahko bralca seznaniti z večino velikih tem Hobbesove filozofije, zlasti pa z njenimi spoznavnimi in ontološkimi izhodišči, ki pogosto ostajajo zasenčena s slavo njegove politične filozofije.

Ne bomo veliko zgrešili, če domnevamo, da je v spominu tistih, ki so se z njim vsaj posredno že srečali, Hobbes zapisan predvsem z dvema idejama. Prva je njegov opis naravnega stanja in razmer v njem, ki jih povzema antologijski rek *homo homini lupus*, človek človeku volk. Drugi topos je vizualen: gre za slovito

¹ Šele nedavno je bilo v slovenščino prevedeno prvo Hobbesovo delo v celoti, *Behemoth ali Dolgi parlament* prev. Z. Erbežnik, SH, 2005. Sploh prvi daljši prevod dela Hobbesovega besedila so bila poglavja 14–19 pričujočega dela (»Elementi naravnega in političnega prava (14.–19. pogl.)«, prev. Z. Gorenc in I. Pribac, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 148–149, 1992, str. 57–78), pred kratkim pa je bilo prevedeno tudi zadnje, 47. poglavje *Leviathana* (Thomas Hobbes: »O koristi, ki izhaja iz takšne temè in komu takšna korist pripade«, prev. G. Korošec, *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti* 5, ur. R. Kuhar in S. Autor, Mirovni Inštitut, Ljubljana 2006, str. 250–261).

likovno upodobitev suverene politične oblasti, ki je krasila izdajo njegovega najpomembnejšega dela, *Leviathana*. Na njej je upodobljena okronana (moška) vladarska figura, ki v eni roki drži meč, v drugi pa škofovsko palico – simbola posvetne in verske oblasti, ki si jih je v srednjem veku lastila cerkev² in jih je Hobbes predal v roke civilni oblasti. Podrobnejši pogled na vladarjevo podobo, ki se dviguje za obzorjem prijazne poseljene pokrajine in jo zaščitniško objema, pokaže, da je njegovo oprsje sestavljeno iz množstva teles. Ta upodobitev množstvenega telesa politične oblasti oz. inkorporiranosti mnogih teles v enem samem nakazuje Hobbesovo razrešitev klasičnega problema politične oblasti, ki ga izrazi rek *ex pluribus unum*, tj. vprašanja, kako zagotoviti enotnost delovanja heterogene in divergentne skupine ljudi. Vladarjeva oseba, sestavljena iz množstva drugih oseb, je vizualna transpozicija tretje znamenite rešitve Hobbesove filozofije, tiste, ki je postala nepreseženi okvir razmišljanja o oblasti in politični skupnosti vse do Kanta, namreč teorije družbene pogodbe, s katero se ljudje odpovedo delu svojih moči in jih predajo v uporabo izbrani osebi. Ta oseba, ki je lahko kolektivna ali individualna, po tem dejanju prenosa ni več naravna oseba, temveč je umetna oseba, ki v sebi združuje voljo in moč vseh pogodbenikov in v njihovem imenu postavlja zakone družbenega reda.

Ta obča mesta Hobbesove misli govorijo o tem, da je njegov sloves tesno povezan predvsem s politično filozofijo. Res je, da so bile njegove zastavitve in rešitve na tem področju najbolj inovativne, vplivne in so še danes vir preučevanja, ki ni omejeno le na iskanje odgovorov tipa »Kaj je Hobbes v resnici rekel«, temveč so vir navdiha za nove konceptualizacije in moduliranja

² Gre za teorijo Bernarda iz Clairvauxa (1091–1153) o dveh mečih. Na podlagi biblijskih mest (Rim 13, 4, Ef 6, 17 in Lk 22, 38) je ustanovitelj cistercijskega meniškega reda izoblikoval teorijo, po kateri oba biblijska meča simbolizirata dve veji oblasti, sakralno in sekularno. Bernard je obema mečema pripisal božji izvor in dokazoval, da upravljanje z njima v skladu s teorijo neokrnjene oblasti (*plenitudo potestatis*) pripada katoliški cerkvi. Medtem ko duhovni meč vihti Cerkev neposredno, materialnega v rokah posvetne oblasti vihti le posredno, saj ji daje znak, kdaj naj ga potegne iz nožnice.

ideje izvornega družbenega dogovora.³ Toda tolikšna pozornost, usmerjena zgolj na njegove končne rezultate, zastre pogled na proces njihove produkcije. Ob teh treh obcih toposih hobbsovstva: družbena pogodba, upodobitev Leviatana, človek-volk, ki so to vsaj deloma zagotovo postali, ker nagovarjajo našo *vis imaginationis*, se mora analitični duh vprašati po njihovih premisah. Kje imajo ti simboli Hobbesove misli svojo enotnost? Ali Hobbesovi politični filozofiji za izhodišče zadostuje opis naravnega stanja? Ker ta opis vsebuje tudi opis človekove narave, se zdi, da je odgovor na to vprašanje nujno nikalen. Vanjo je torej potrebno vključiti tudi teorijo človeka, antropologijo. Toda lahko pri njej tudi obstanemo? Se antropološka teorija kot taka lahko odpove metafizičnim vprašanjem o odnosih med telesom, duhom in zunanjim svetom ter seveda tudi vprašanju o vpletenosti boga v vse to? Morda Hobbesa res lahko beremo kot političnega filozofa in za izhodišče takšnega branja določimo njegovo obravnavo človekovih moči ter možnih in nujnih ciljev njegovega delovanja, vendar takšna interpretacija – ne sicer nujno nelegitimno – prestriže na pol red Hobbesovih razlogov, ki je daljši in politično teorijo prek antropologije v resnici povezuje s fenomenologijo čutenja, iz katere se izluščita spoznavna teorija in ontologija. Če hočemo vedeti, kaj je Hobbes resnično dejal, moramo miselni itinerarij začeti z njim, daleč pred naravnim stanjem. Fama Hobbesa – političnega filozofa je v veliki meri zasenčila njegov spoprijem s spoznavnimi vprašanji, to dejstvo pa je – zlasti med tistimi, ki moralno in politično filozofijo razumejo kot drugorazredno filozofijo – lahko privedlo do ocene, da je Hobbes v primerjavi z drugimi orjaki misli 17. stoletja, Descartesom, Spinozo in Leibnizem, vendarle drugorazredna figura nove utemeljitve vednosti. Za mnoge Hobbes velja za presežnega misleca, vendar le na omejenem in inherentno manjvrednem področju politične filozofije. Hobbesova genealogija politične oblasti sicer nesporno velja za

³ Za preporod ideje družbene pogodbe je zaslužen predvsem John Rawls, ki jo je obudil v *Theory of Justice* (1971) in sprožil val novega zanimanja zanjo. Klasično zgodovino koncepta družbene pogodbe je napisal J. W. Gough (J. W. Gough, *Družbena pogodba*, Krtina, 2001), več o njenem sodobnem razvoju pa v Igor Pribac, »Vrnitev pogodbe«, prav tam, str. 301–321.

epohalen dosežek, ki pomeni začetek nove dobe razmišljanja o politični oblasti, njegova pogodba po naravi enakih pa za neogibno izhodišče liberalno–demokratskih ureditev, vendar vse to ne more odtehtati domnevne nepomembnosti njegove prve filozofije, odsotnosti preboja v metafizičnih rečeh, ki krasi vse resnično pomembne mislece in jih ustoliči za klasike. Zato je na primer Descartesov *cogito* bolj cenjen od Hobbesove družbene pogodbe, in obratno, Descartesov molk o politiki manjša nepopolnost od domnevne odsotnosti prve filozofije pri Hobbesu. Domneva o Hobbesu kot zgolj filozofu političnega je za boljše poučene sicer nesporno napačna, kar pa nekatere med njimi ne zmoti toliko, da se ne bi pridružili omenjenemu mnenju. Ti vztrajajo pri kritični oceni Hobbesa in njegova »filozofska« prizadevanja odpravijo z omalovažujoče izrečeno oznako »mehanični materialist«, kot da bi ta implicirala naivno, predkritično, nevzdržno in neizvirno stališče. O nekaterih izmed teh ocen je mogoče zavzeti več stališč, nikakor pa ne more biti sporno, da je mehanični materializem sredi 17. stoletja izvirna zasnova, ki jo je pred Hobbesom razvijal le Descartes. Toda tudi če klasifikacijo mehanični materializem razumemo brez negativnih vrednostnih podtonov, je še vedno preozka, da bi ga resnično povzdignila: zdi se namreč, da mehanični materialist lahko niza svoje dedukcije izhajajoč iz fizike, nauka o telesih in njihovih delovanjih, ne da bi moral sestopiti v obravnavo pogojev njene možnosti, kar nas prav tako privede do sklepa, da moramo Hobbesu odreči čast, ki gre največjim.

Vendar teza o Hobbesu, naivnem mehaničnem materialistu, preprosto ne zadostuje, da bi zajeli bogastvo njegove misli. Branje prvega dela *Elementov* bi moralo zadostovati, da bi se to izkazalo. Kot dokazujejo zlasti prva poglavja *Elementov*, je fizikalizacija sveta le ena plat njegovih miselnih izhodišč, nemara celo drugotna. Kar izgubimo, če vztrajamo zgolj pri njegovem postuliranju obstoja teles in njihovih gibanj kot edine realnosti, je Hobbesovo izhodišče spoznavnega procesa: njegovo priznavanje ireduktibilnosti obstoja psihične realnosti dojemov, ki imajo po svojem nastanku lastno življenje, neodvisno od zunajpsihičnih vzrokov. Hobbes materialist je le hrbtna stran Hobbesa fenomenologa, fizikalno stukturiranje biti, ki je njegov trden postulat, pa poteka vzporedno

z raziskovanjem konstitucije človeka in njegove psihične realnosti. Fenomenološki Hobbes, na katerega je v novejšem času opozoril zlasti Yves Charles Zarka,⁴ je živahen skeptik, sposoben nagovoriti današnjega bralca in mu, navajenega na kartezijanske odgovore, pripraviti marsikatero presenečenje. Ker je Hobbesova politična filozofija pri nas že doživela nekaj kritiške pozornosti in postopoma, vendar zanesljivo prejema pozornost, ki ji gre,⁵ bom to spremno besedo namenil prikazu Hobbesove zastavitve spoznavnega vprašanja, njegovemu odmiku od Baconovega empirizma in nominalistični zasnovi znanosti. Najprej pa je smiselno nameniti nekaj besed predstavitvi samega besedila *Elementov* in ga postaviti v kontekst drugih Hobbesovih del.

Kot je razvidno iz kronologije Hobbesovega življenja (gl. str. 149–151 pričujočega dela), so *Elementi naravnega in političnega prava* Hobbesovo zgodnje delo. V njem je javnosti prvič posredoval svoje ključne teze, h katerim se je kasneje nenehno vračal in jih v najpomembnejših pogledih – kljub popravkom, variacijam in dopolnilom, ki so jih kasneje doživele – ohranil v vseh delih. To enovitost gre morda pripisati tudi temu, da Hobbes ne sodi med avtorje, ki bi svoja mladostniška iskanja in intelektualni razvoj opravili pred javnostjo. Z avtorskimi objavami je namreč začel

⁴ Med številnimi deli, ki jih je Zarka posvetil Hobbesu, velja omeniti zlasti *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin 1989. V slovenskem prevodu je mogoče prebrati njegov članek »First philosophy and the Foundation of Knowledge« (Yves Charles Zarka, »Prva filozofija in utemeljitev vednosti«, prev. G. Korošec, *Problemi* 4–5/2000, str. 149–176).

⁵ Čeprav mu noben domači avtor še ni posvetil monografije, ki bi celovito prikazala njegovo misel, je v slovenskih revijah izšlo kar nekaj pomembnih člankov, ki interpretirajo posamezne aspekte njegove misli in kažejo na naraščajoči interes zanj. Omenimo le nekatere: G. Korošec, »Hobbesov Leviathan: vizija, okoliščine in odzivi«, *Problemi*, 7–8/1995, str. 177–212; isti, »Angleški republikanizem in Hobbesova politična teorija«, *Problemi*, 5–6/1996, str. 47–82; isti, »Vloga pojma boga v Hobbesovem Leviathanu«, *Filozofski vestnik*, 1/1999, str. 75–94; T. Mastnak, »Behemot«, *Behemot ali Dolgi parlament*, SH, 2005, str. 223–263; I. Pribac, »Poglavja o naravnem stanju – razpotje v interpretacijah Hobbesa«, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 148–149, 1992, str. 79–88; isti, »Hobbesov naravni zakon«, *Filozofski vestnik*, 1/1999, str. 95–114; isti, »Pravica do kaznovanja: Hobbes in Beccaria«, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 188, 1998, str. 21–37.

nenavadno pozno: leta 1640, ko je dokončal *Elemente*, je bilo Hobbesu že 52 let. Takšna starost je za prvenec osupljiva celo, ko gre za filozofa, in postane še bolj, če imamo v mislih, da govorimo o 17. stoletju. Resnici na ljubo je Hobbes pred *Elementi* že nekaj objavil. Leta 1628, dvanajst let pred tem, je dal natisniti svoj prevod Tukididove *Zgodovine peloponeških vojn* in zanjo napisal predgovor. Že sam izbor prevodnega besedila jasno nakazuje njegova tedanja miselna izhodišča, ki jih predgovor samo še potrdi. Hobbes je tedaj zagovarjal humanistično dojeto preučevanje zgodovine kot bogatitev izkušenj o človeško možnem – pristop torej, ki ga v *Elementih* označi za neznanstven. V dvanajstih letih med obema deloma je opravil še dve potovanji na kontinent, na enem od njih je srečal Galileja in navezal stike z Mersennovim krogom. V tem času je nanj največji vtis naredila evklidska geometrija, ki se ji je zelo posvetil in je močno zaznamovala njegova nadaljnja raziskovanja. Že tedaj zasnuje tudi načrt izdaje kompleksnega tridelnega filozofskega dela, *Elementa Philosophiae*, v katerem naj bi deduktivno razgrnil svoje misli o telesu, človeku in državljanu. Ta načrt je kasneje tudi uresničil z izdajo svoje trilogije *De Corpore*, *De homine* in *De Cive* (*O telesu*, *O človeku*, *O državljanu*). Verjetno je v tem času že začel s pisanjem prvega dela te trilogije, *De Corpore*, vendar ga je premagala želja, da bi skiciral celoten filozofski sistem in tako so okoli leta 1640 nastali *Elementi*, delo sinteze, ki prefigurira vse tri dele in je prva podoba novega Hobbesa. Natančnejša primerjava vsebine *Elementov*, *De Cive* in *Leviathana*, treh Hobbesovih največjih del politične filozofije, bi pokazala, da Hobbes v slednjih dveh ohranja izhodišča *Elementov*.

Zgodovina vstopanja *Elementov* v javnost je nekoliko zapletena. V rokopisni obliki so zakročili med Hobbesovimi prijatelji in v strahu pred morebitno nejevoljo parlamentarcev nad njegovim delom – prav tedaj je začel zasedati Dolgi parlament – je Hobbes, ki očitno ni povsem verjel v to, kar je zapisal v Posvetilno pismo, namreč da je sestavil knjigo, katere »načela v strasteh ne bodo zbujala nezaupanja in jih zato ne bodo skušala odstraniti« (El, str. 13), zbežal iz Anglije ter se za naslednjih 11 let naselil v Parizu. Leta 1950 so delo brez Hobbesovega dovoljenja natisnili v dveh ločenih knjigah: prva je zagledala luč dneva pod naslovom *Human*

Nature (obsegala je prvih 13 poglavij izvirnih *Elementov*), druga pa pod naslovom *De Corpore Politico, or the Elements of Law, Moral and Politic* (ta je bila razdeljena na dva dela: prvi je obsegal besedilo od 14. do 19. poglavja rokopisa, drugi del pa je obsegal drugi del Hobbesove členitve rokopisa).⁶ Hobbes ni nikoli pokazal posebnega zanimanja za avtorizirano izdajo *Elementov*, kar ne preseneča, če vemo, da je že 1642 izdal *De Cive* (revidirana izdaja l. 1647), leta 1651 pa *Leviathan*. Integralna izdaja Hobbesovega rokopisa je bila objavljena šele l. 1889, ko je na podlagi primerjalne analize najboljših obstoječih rokopisov besedilo določil Ferdinand Tönnies. Tej izdaji sledi tudi tukajšnji prevod.

* * *

Čprav Hobbesove ubeseditve v *Elementih* mestoma spominjajo na Baconove in je videti, da jih prek Bacona popkovina povezuje tudi z Aristotelom, natančneje branje nedvoumno pokaže, da jima v osnovi nasprotujejo. Aristotelova teorija zaznavanja v *O duši* postavlja enačaj med zaznavo in bivajočim, ki je njen predmet. V čutnem zaznavanju um iz oblikovane materije izloči njeno obliko in jo sprejme vase.⁷ Oblike stvari se manifestirajo na človeku zaznaven način in če se ta manifestacija združi z dejavno zaznavno močjo spoznavajočega subjekta, nastane skupnost zaznanega in zaznavajočega, bivajočega in zaznave, biti in njenega miselnega ekvivalenta. Če Hobbesu pripišemo ta Aristotelov spoznavni optimizem, se nam lahko kaže kot baconovski aristotelik. Bacon se namreč pri oblikovanju ideala *scientia activa* opre na aristotelško konceptualno dvojico forme in materije in z njo v prenovljeni obliki sprejme tudi Aristotelov spoznavni optimizem. Svet, ki naj bi ga spremenili po meri človekovih potreb, je za Bacona svet raznovrstnih odnosov materije in form, ki jih lahko z mehanskim delovanjem na materijo spreminjamo v skladu z našimi cilji.

⁶ Izvirno Hobbesovo členitev dela in naslove poglavij drugega dela si je mogoče ogledati na str. 11.

⁷ »... zaznava pa je na nek način isto kakor zaznavno bivajoče ...«. Aristotel, *O duši*, prev. V. Kalan, SM, 1996, str. 224.

Hobbes dejansko sprejme Baconov ideal dejavne znanosti *scientia propter potentiam*, vendar ta stična točka z Baconom v opredelitvi namenov znanosti deluje pri Hobbesu v sklopu povsem drugačnega koncepta znanosti, njene metode in spoznavnih moči človeka.

Hobbesovo opustitev izhodišč Baconovega empirističnega racionalizma lahko jasno detektiramo že v *Elementih*, na primer ko Hobbes spregovori o avtokorekcijski lastnosti čutnih zaznav (prim. El 2.10). Zatrjevanje varavosti čutenja in hkrati njegove sposobnosti, da samo odpravi napake v odčitkih realnosti, je Baconova teza, vendar je primer, s katerim jo ponazori Hobbes, izbran tako, da se Bacon z njim ne bi strinjal. Popravek zaznave z drugo zaznavo, ki ga predlaga Hobbes, presega okvire Baconovega empiristično-induktivnega pristopa, s katerim lahko razložimo npr. napačno presojo velikosti oddaljenega predmeta, ki ga zaznamo kot manjšega od nekaterih bližjih predmetov, čeprav so ti v resnici manjši od njega. Hobbesova primerjava dveh čutenj namreč že v izhodišču pretrga z načeloma neskončno igro sopostavitev posameznih dojemov, v kateri naj bi se postopoma izničila njihova odstopanja od realnosti. Ne ukvarja se z vprašanjem razmerja med odslikavo in odslikanim, ki predpostavlja, da takšno razmerje obstaja, temveč z logično predhodnim vprašanjem, ki si ga Bacon ni zastavil, namreč ali sta stvar in dojem o njej sploh kakorkoli povezana. Prav tako barvna predstava predmeta v duhu še ne pomeni, da je obarvanost lastnost objekta. Samo če bi bilo to res, bi bila čutno posredovana reprezentacija objekta lahko v razmerju z njegovimi realnimi lastnostmi. V času pisanja *Elementov* čutenja in reprezentacije stvari za Hobbesa niso več njihova nepotvorjena odslikava na ravnem zrcalu, kot sta menila Bacon in tudi Hobbes, preden je odkril evklidsko geometrijo in se posvetil optičnim raziskavam, ki so odločilno prispevala k nastanku njegove nove teorije spoznavanja in znanosti. Pred tem prelomnim obdobjem je imel, podobno kot Bacon, spominske predstave za zrcalno sliko sveta,⁸ odtlej pa je različnost in medsebojno neskladnost čutenj iste stvari interpretiral povsem drugače in se na svoja nekdanja predkritično empiristična

⁸ »Človeški duh je zrcalo, sposobno sprejeti reprezentacijo in podobo celega sveta. Stari niso pravili nesmislov, ko so spomin naredili za mater muz, saj je spomin svet, ne realno, ampak kot v zrcalu« (CDM, Ap. II., str. 449).

stališča ni več vračal. Primer, ki ga izbere, da bi ponazoril, kako čuti popravljajo sami sebe, je pravzaprav eksperiment, s katerim ovrže miselno izhodišče naivnega empirizma. Tu Hobbes govorigo empirizma že uporablja, da bi z njo sporočil nekaj empirizmu tujega: niso čuti ti, ki o svetu karkoli trdijo ali zanikajo, to zmore le dejanje duha, ki čutenja naredi za predmet svoje presoje. Če naj bodo trditve o svetu utemeljene, se mora duh najprej izreči o sami naravi čutenja. Obe vidni zaznavi stvari, neposredna in zrcalna, nista spoznavno enakovredni, nasprotujoči si in spoznavno neodločljivi trditvi o objektu: druga je resnica prve. Prikazovanja odsevov teles so podlaga zanikanja nedvomne resničnosti neposredne zaznave predmeta. Opis tega preprostega preizkusa je dejansko sklepno dejanje dokazovanja, ki pripadnost čutenj in podob, z njimi pa vsega doživetega in predstavnega sveta pripiše čutečemu: ta, ne več objekt zunaj njega, je opredeljen kot njihov subjekt.

Hobbesova mehanistična fiziologija čutenja postavlja vzroke čutenja v zunanji svet, občutke in vse dojeme duha, ki so nastale iz njih, pa v notranjost čutečega. Poudariti velja dva aspekta te fiziologije. Prevara čutov, ki jo odkrije pogled na stvar s pomočjo zrcala, vodi v redukcijo realne strukture sveta, ki bo za Hobbesa poslej sestavljen le iz teles in njihovih gibanj, edinih realnih vzrokov čutenj in podob. Toda »gibanja, dejavnosti ali spremembe« teles, ki učinkujejo na naše telo, ne zadostujejo, da bi pojasnili različnost podob, ki jih isti predmet v istih okoliščinah povzroči v dveh ljudeh. Odgovor na to vprašanje osvetli drugi vzrok nastanka reprezentativnih podob v duhu: ustroj subjekta čutenja. Ta je odgovoren za pretvorbo gibanja zunanjih teles v podobe. Opraviti imamo torej z zunanjim in notranjim vzrokom dojemov. Med obema je treba – Hobbes to nenehno poudarja – ostro ločevati. V naravi sveta je, da se prikazuje, vendar samo, če obstaja primerno opremljen subjekt čutenja, ki gibanja teles zmore prevesti v podobe. Zunanja stvar je vzrok čutenja, o tem Hobbes ne dvomi. Občutek je fiziološka reakcija, ki jo v čutečem sproži fizična dejavnost zunanjega vzroka. Njen bolj oddaljen učinek je s sintezo več občutkov proizvedena reprezentacija objekta, ki pa sama na sebi ne pomeni nikakršnega napredka v spoznavanju tega, kar jo je povzročilo. Reprezentacija je le »podoba« (*image*), »umislek«

(*fiction*), »dozdevek« (*seeming*) ali »prikazovanje« (*fancy*). Hobbes uporablja vse te in še nekatere druge izraze (npr. *figmentum*) bolj ali manj sinonimno, da bi označil psihično realnost, ki je v subjektu čutenja zavzela mesto fizičnega objekta. Čeprav Hobbes vzpostavlja kavzalno relacijo med zunanjim svetom in notranjim svetom predstav, nastanek podobe ni neposreden učinek zunanosti. Kot rečeno je poleg izvorne zunanosti druga, nič manj nujna podmena tega procesa prav tako izvorna notranjost upodablajočega ustroja človeka. Podoba v duhu je reakcijska tvorba, rezultat posredovanja te notranjosti, ki podobo zaznanega predmeta oblikuje glede na lastnosti in dispozicijo svojih organov. Vsi izrazi, ki jih Hobbes uporablja v pomenu podobe objekta v duhu, označujejo red subjektivnega in heterogenost podob fizičnemu svetu. Z njim jih družijo samo to, da se v imaginarnem prostoru duha postavljajo na njegovo mesto. Vendar imaginarni prostor v duhu ni zvesta odslikava realnega prostora, ki ga naseljujejo fizična telesa. Iz vsega povedanega je jasno, da je izhodišče znanosti o realnem za Hobbesa lahko le sama fenomenalnost reprezentacij. Njen nujni prvi predmet so reprezentacije stvari, kolikor so subjektivne, tj. nezvedljive na subjektu zunanje vzroke. Čeprav je mehanistična teorija njihovega nastanka pokazala na njihov ekstramentalni izvor, je fenomenologija podob edino izhodišče, ki ga Hobbesova radikalna kritika ontološkega diskurza ponuja znanstveni vednosti.

Do zdaj nismo sledili Hobbesovemu razločku med čutenjem in imaginacijo. V čem se razlikujeta in kolikšen doseg ima ta razlika? Podobe so naknadne čutenjem in se oblikujejo kot njihova sintetična (re)kombinacija, ki svojo delno neodvisnost od izvora in tudi od posameznih čutenj kažejo v tem, da ne spoštujejo nujno časovnega zaporedja njihovega nastanka. Premisa, na kateri sloni ta pojasnitev razlike med čutnim in imaginativnim, je sposobnost sistema čutov, da čutenja hrani in jih razvrsti v času. Toda ta retencijska sposobnost duha je v obliki implicitne podmene na delu že v samem čutenju, ki je lahko le čutenje razlik, tj. razlike med prejšnjim in sedanjim čutenjem. Aktualno čutenje je torej vedno posredovano s spominom na pretekla čutenja, kar v veliki meri zmanjša težo ponujene razlike med čutenjem in predstavo.

Kljub temu Hobbes vztraja pri njej. Ker so podobe čutenja, ki so časovno odmaknjene od trenutka njihovega nastanka, nimajo moči aktualnih čutenj in zato tudi njihove jasnosti ne. So kot sosredni valovi na vodni površini, ki jo je vzburkal padec kamna vanjo: s prostorsko in časovno oddaljenostjo od trenutka njihovega nastanka narašča tudi njihova neizrazitost. Imaginacija je le »*decaying sense*« (prim. El 3. 1), medleče čutenje, ki ga sčasoma prekrijejo nova, silovitejša.

Toda tudi večja ali manjša izrazitost, drugi kriterij razlikovanja reda imaginativnega in reda čutenja, ki ga predlaga Hobbes, se, kot je razvidno iz analize sanjskih podob, izkaže za problematičnega. Ker speči v trenutku, ko sanja, ne čuti ničesar zunanje prisotnega, so podobe, ki jih opazuje, lahko sestavljene le iz čutnih vtisov, ki so nastali nekoč poprej, v času njegove budnosti. Ker torej sanjske podobe nastajajo v odsotnosti aktualnih čutenj, so, upošteva kriterij aktualnosti nastanka, lahko le imaginacijskega reda. Težava, ki jo analiza sanj zastavi razlikovanju med podobami in čutenjem v skladu s kriterijem njihove silovitosti, je v tem, da je jasnost sanjskih podob tolikšna, da sanjavcu reprezentirano stvar naredijo za prisotno prav tako uspešno, kot to storijo aktualne čutne zaznave, ki nastanejo ob dejanski prisotnosti predmeta zaznavanja. Posebnost sanj je, da so posledica dejavnosti imaginacije, ki poteka ob prekinitvi toka čutnih zaznav, kar pomeni, da implicirajo ukinitve zavesti o odsotnosti predmeta dozdevka, ki odlikuje imaginacijo v budnem stanju. Spečemu se zdi, da je to, kar vidi v sanjah, neposredno čutno prisotno in nima nobene zunanje opore, s katero bi lahko podvomil v njihovo realnost. Zato sanjskih doživetij ni mogoče ločiti od budnih (prim. El 3. 8–10).

Pritegnitev sanjskih podob v analizo ovrže razlikovalno moč načela večje ali manjše jasnosti, ki naj bi ločila čutenja od podob. Ko smo budni, vemo, da ne sanjamo, narobe pa ne velja: v sanjah ne vemo, da nismo budni. Ko sanjamo, nastopi »*silence of the sense*« (L 2, EW 3, str. 7), v čutni otrplosti spečega umanjka tok aktualnih zaznav prisotnega objekta, ki bi se po svoji večji intenzivnosti razlikovale od preteklih. S tem ko prekinitve toka čutnih zaznav ukine razliko med aktualnim občutkom in vsemi minulimi, ukine tudi razliko med neposrednim čutenjem zunanjega sveta

in sanjanjem ter med čutenjem in imaginacijo. Imaginarni svet sanjskih predstav zaznamuje odsotnost negativne razsežnosti vsebovane v aktualni zavesti, razsežnosti, ki jo bdečemu zagotavlja njegova nepretrgana čutna povezanost s svetom. Učinek te izgube je nemoč, da bi odtegnili pritrjevanje realnosti tega, kar se prikazuje v sanjah: po svoji jasnosti se sanjano ne le izenači s čutnimi zaznavami, temveč lahko njihovo jasnost celo preseže. Učinek odtegnitve toka čutnih dojemov zunanjega sveta v sanjah je, paradokсно, odprava manka imaginarnih podob v odnosu do čutnih zaznav in sprevrnitev tega manka v presežek: sanjske podobe so lahko doživete kot bolj realne od čutnih.

Zasuk, do katerega privede razmislek o sanjah, se lahko zdi paradoksen le, če smo zapustili okvire Hobbesove analize pojavnih vsebine duha. Podmena ocene o paradoksnosti te sodbe je namreč empiristična teza, ki jo Hobbes zavrne. »Rušilne« posledice analize sanj lahko presenetijo le, če čutenju pripišemo sposobnost komunikacije med subjektom čutenja in objektom, kar Hobbes zanika. Empirična vednost ne vodi k nastanku skupnosti čutečega in začutenega. Nasprotno, čutenje in upodabljanje stvari v duhu sta praksa njunega nenehnega razhajanja, kritična refleksija tega procesa pa vodi v razkroj Baconovega miselnega univerzuma, zgrajenega na tezi o njuni enotnosti. Če je prekinitev toka čutnih informacij pogoj odpenjanja sanjskih podob v začasno absolutno vednost, ki ne pozna načela negacije, velja tudi narobe: naravnost čutil na svet zunaj nas je varovalka pred izgubo distance do reprezentativne razsežnosti podob, ki so življenje duha. V budnem stanju ta dejavnost obsega ugotavljanje zaporedij vtisov, ki zaradi retencijske in projekcijske sposobnosti duha vključuje tudi sposobnost kalkuliranja z odsotnostjo objekta – na primer ko iz pogleda na pepel sklepamo na poprejšnji ogenj. Toda kdor sanja, »bo vse, kar bo opazil, opazil kot sedanje« (El, 3. 8) Med spanjem, ko je vnos novih informacij v duha pretrgan, odpade ovira, ki je preprečevala, da bi svoje fantazije istovetili z realnostjo. Medtem ko je imaginarni svet sanj kraljestvo neokrnjene prisotnosti stvari, je v predstavnih moči čutenja prisotnost stvari posredovana skozi odsotnost. Nenehno nastajanje množstva raznovrstnih čutnih vtisov preprečuje absolutizacijo zadnjega ali

najmočnejšega med njimi: nobeden od njih ne more biti ne trajno zadnji ne trajno najmočnejši, tj. ne more trajno prevladati nad drugimi. Vsako novo čutenje nasilno vstopa v predstavní svet in sproži preureditev odnosov med podobami v njem. Tudi po tej poti se torej razlikovanje med čutenjem in spominom izkaže za zgolj nominalno: brez retencijske sposobnosti duha tudi čutenj ne bi bilo. Njihovo mnoštvo, različnost in nepričakovanost je tudi podlaga trditvi, da je zunaj nas svet, ki jih sproža. To je tudi Hobbesov odgovor na vprašanje, kako vemo, da nismo sami izvor naših čutenj.

Če čutnega zaznavanja ni mogoče pojmovati brez sposobnosti njegovega ohranjanja v imaginaciji in torej čutenje vsebuje pomnjenje, imaginacija ni nič drugega kot spomin sam. Tudi razlika med spominom in imaginacijo je torej le nominalna: moč upodabljanja je sposobnost, da ohranimo podobo tudi po tem, ko se prekine povezanost naših čutov s stvarjo, ki je sprožila njen nastanek; isto sposobnost imenujemo spomin, če sledimo razblinjanju reprezentacij v času. Človek sicer lahko ustvari podobe stvari, ki jih ni nikoli čutno zaznal, toda ta sposobnost ne dokazuje izvirne kreativnosti njegovega duha. Ustvarjalnost imaginacije je omejena na združevanje podob ali njihovih posameznih delov po podobnosti in bližini časa njihovega nastanka. Ideja kentavra je, tako kot vse druge, čutnega izvora. Nastala je kot proizvod analitično-sintetičnega procesa dvodelne razdelitve podob človeškega in konjskega telesa, ki ji je sledila združitev podobe gornjega dela človeškega telesa s spodnjim delom konjskega. Tudi najbolj neverjetni sadovi domišljije ne nastajajo ne arbitrarno ne naključno. To so osnove Hobbesove imagologije, ki spregovori o nujnih lastnostih srečevanj človekove narave z zunanjim svetom. Vtisi, ki so nastali časovno blizu drug drugega, se povezujejo v sosledje in to sosledje mentalnih podob ima svojo vztrajnost. Enotnost niza »prostih asociacij«, ki se začneja s sv. Andrejem in končuje s nemirom ljudstva – z zadnjo v tem nizu asociacij, ki ljudstvo poveže nemirom, Hobbes sredi razprave o spoznavnih vprašanjih že namigne nekaj malega tudi o svojih političnih skrbih – je v subjektu čutenja. V takšnih kontingentnih srečanjih se pri različnih ljudeh lahko utrdijo

najrazličnejše povezave, kar spet dokazuje, da so takšni nizi brez opore v sami stvari.

Končni rezultat analize sanjskih podob, ki razkrije nominalnost razlikovanja med predstavami in čutenji, je učvrstitev sopripadnosti čutenj in iz njih porojenih predstav, s tem pa tudi učvrstitev homogenosti področja subjektivnega sveta. Ko dojemamo zunanji svet, je dejavnost samonanašajoče strukture duha neodpravljliva. Zunanji svet je posredovan z notranjim in čeprav je slednji v redu nastajanja narave drugi, je v redu spoznavanja lahko samo prvi. »*Res extra animum*« – Hobbesova odločitev za *animus* namesto *anima* je trdna – je pojmljiva le izhajajoč iz prisotnosti predstavnihi podob sveta v čutečem. Baconovsko zrcalo je v Hobbesovih rokah pridobilo nov pomen: če naj podobe duha, nujni prvi predmet filozofske refleksije, napotevajo na kaj drugega poleg sebe, je to lahko le njihova generativna struktura, skupek subjektu notranjih pogojev, ki generirajo govornico podob. Hobbesova spoznavna kritika se tako sklene z ugotovitvijo nujnosti izhodiščnega zatrjevanja pripadnosti podob redu subjektivnega, ki ni več utemeljen v stvari sami; le-ta vztraja v svoji avtonomiji zunaj vidnega polja, ki ga ustvarja pogled na zrcalo. Od baconovskega spoznavnega optimizma in zaverovanosti v spoznavne moči človeka je v Hobbesovi teoriji ostala le moč podob, da v duhu sprožijo zatrjevanje obstoja nečesa, kar se v njih prikazuje. Vendar pojavnost biti (»*esse apparens*«) priča le o tem, da je kaznost v naravi odnosa, ki ga bitje, zmožno reprezentacij, vzpostavlja s svetom. Analiza reprezentacijskih podob privede do razcepa: po eni strani so »notranja akcidenca tistega, ki si predstavlja«, po drugi pa se te notranje akcidence »prikazujejo kot zunanje in neodvisne od zmožnosti duha« (DCo 7.1, OL 1, str. 82). Prikazovanja v duhu lahko torej opazujemo in presojava z dveh vidikov: kot lastnosti duha, ki napotevajo na obstoj izvorne subjektivitete zaznavajočega, hkrati pa njihova vsebina priključ v obstoj nekaj duhu zunanjega.

Ta aspektualni razcep v Hobbesovi analizi narave reprezentacije lahko primerjamo z Descartesovo kategorialno dvojico »formalna bit ideje« in »objektivna bit ideje«. Medtem ko lahko prvi vidik Hobbesovega koncepta reprezentacije, njeno pripadnost duhu, ki jo je proizvedel v skladu s svojimi imagogenimi sintaktičnimi

strukturami, primerjamo s pomenom, ki ga Descartes pripisuje formalni biti idej, primerjava vsebine reprezentacije pri Hobbesu in objektivne biti idej pri Descartesu pokaže na nepremostljiva razhajanja med obema. Hobbesovo zavračanje vseh miselnih poti, ki vodijo v korespondenčno teorijo odnosa med mišljenim in realnostjo, ohranja samo predstavno naravo idej v duhu, a le kot manifestacijo subjektivitete, ki jo je treba obravnavati ločeno in neodvisno od vsega zunaj nje. Fenomenalno je v nasprotju z Aristotelom dojeto kot akcidenca imagogenih struktur subjekta in postane edino mogoče izhodišče nadaljnje analize, ki bo Hobbesa vodila v nominalistično teorijo znanosti. Zato se, kot sam pravi, znanost o naravi ne more začeti bolje kot »z odtegnitvijo, namreč z umislekom, da je svet izničen« (DCo 7.1, OL 1, str. 81). Da bi v strnjeni obliki utemeljil postavitev predstavnega sveta duha kot samostojnega predmeta raziskovanja, Hobbes oblikuje argument, znan kot »hipoteza o izničenju sveta«. Njena najbolj znana formulacija se nahaja v 7. poglavju *De Corpore*, vendar ta hipoteza ni le teoretski pristop »zrelega« Hobbesa, temveč jo srečamo v vseh zasnovah njegove metafizike, nastalih po koncu druge polovice tridesetih let. Velika izjema je le *Leviathan*. V *Elementih* je postavljena na sam začetek razprave, z njo se zaključuje prvo poglavje (prim. El 1.8).

Hipoteza na povsem jasen in nedvoumen način pove, da naše spoznavanje ne more biti usmerjeno neposredno na svet sam, ampak mora začeti s spoznavanjem naših predstav in jih obravnavati kot realnost *sui generis*. *Pars construens* Hobbesove filozofije se začenja z ugotovitvijo, da je obstoj *vis imaginationis* v njem vsakomur neposredno razviden, če le usmeri nanjo svojo pozornost, in nadaljuje s prav tako enostavno ugotovitvijo, da je prikazovanje podob v duhu teoretsko mogoče misliti neodvisno od sveta, ki je zato lahko izključen iz opredelitve predmeta, s katerim se začenja filozofska raziskava. Stvar zunaj duha je odslej lahko le odsoten vzrok v duhu prisotnih učinkov, ki so njegova edina sled. Prva načela Hobbesove filozofije potemtakem niso fizikalna, ne spregovorijo o stvareh in njihovih lastnostih, ampak zadevajo univerzum naših idej oziroma predstav. Njegove materialistične teze v filozofiji narave in iz njih izpeljan mehanistični okvir njegove

antropologije dobijo svoj pomen šele znotraj spoznavno teoretske perspektive, ki jo odpira hipoteza o izničenju sveta. Prezrtje ključne vloge te hipoteze v Hobbesovi filozofiji zakrije pogled na spoznavno problematiko, ki obvladuje logiko njenega razvitja, in predstavi Hobbesa, razpetega med materializmom njegovega naravoslovja in nominalizmom njegove teorije znanosti, ne da bi lahko pojasnili izvor tega razcepa.

Izguba opore v stvari zunaj nas ima seveda tudi svojo etično in politično razsežnost. Mentalna izkušnja avtonomije predstavnosti, ki je osrednja teza Hobbesove prve filozofije, določa vsa področja dejavnosti človeka in znanost o njih. Zato ni naključje, da se vsa Hobbesova dela s področja politične filozofije začenjajo s poglavji namenjenimi prikazu delovanja človekovega duha in njegove zmožnosti, da si predstavlja (v tem pogledu tudi *Leviathan* ni izjema). Z gnoseološke ravni sta ločitev zunanjega in notranjega sveta ter prednostni status slednjega prenesena tudi na področje afektov in vrednot. Za objektivno dobro je mogoče trditi podobno kot za objektivno resnico. Tako kot v stvareh ne moremo pridobiti znamenja, ki bi ločevalo resnične ideje o njih od neresničnih, v njih ni nič, zaradi česar bi jih morali imenovati dobre ali slabe v absolutnem smislu: »Ničesar ni, kar bi bilo absolutno dobro« (El, 7. 3). Vrednote, moralne in estetske, so, enako kot podobe, afekcije duha, ki jih moramo pripisati človeku, čeprav ta ni njihov edini izvor. Z razgradnjo vrednot v individualne afekcije razpade tudi predstava o enotnem moralnem svetu, ki bi temeljil na lastnostih objekta. »Dobro je za vsako stvar to, kar ima dejavno moč, da jo lokalno privlači.« V obrazložitvi te trditve je Hobbes še jasnejši: »Vse, kar je dobro, je zaželeno in vse, kar je zaželeno, je dobro« (SToFP, 3. del, 7. sklep, v: T, App., str. 208). Čeprav sam v nadaljevanju trdi, da se ta nauk »lepo ujema z Aristotelovim, ki definira dobro kot tisto, k čemur se gibljejo vse stvari« (prav tam, str. 209), je jasno, da to ne drži in da ima Hobbes v mislih empirične ljudi in njihove vsakokratne želje, ne pa univerzalno metafizično tezo. Z drugimi besedami, za Hobbesa obstaja le individualno subjektivno dobro, ki je prostorsko in časovno določeno in torej tudi spremenljivo, kar je v nasprotju z moralnim realizmom. Aristotel bi se s Hobbesom še

lahko strinjal, ko ta pravi, da je to, kar je dobro, zaželeno, nikakor pa ne z obratom te trditve.

Na področju znanosti o političnem so posledice radikalne ločitve biti in predstave prav tako odločne. Hipotezo o naravnem stanju lahko namreč razumemo kot analogno hipotezi o izničenju sveta. Kar je hipoteza o izničenju sveta na spoznavni ravni, je hipoteza o razpadu politične in moralne skupnosti na ravni politične teorije. Šele simulacija razpada družbenih vezi v njene nerazstavljive prvine, tj. v vzgibe, ki so lastni človeški naravi, če jo opazujemo v abstrakciji od vseh moralnih, pravnih in političnih vezi, lahko odpre dostop do trdnih spoznanj o političnih razmerjih.

Ob tako radikalnem razcepu med podobo in stvarjo, med imaginarnim in realnim, kakor ga zagovarja Hobbes, se zastavlja vprašanje, ali je mogoče na tej podlagi razviti idejo znanosti, ki bi bila kaj več kot imagologija, tj. znanost o subjektivnih dojemih. Na posamezna čutenja oprta vednost je namreč nujno inkonzistentna, saj ne more prestopiti meja partikularnega in se postaviti kot občja: »Izkušnja ne privede do nikakršnega občega sklepa« (El 4. 10, str. 31). Neuniverzabilnost indukcije empiričnih izkušenj se kaže v tem, da ne more z gotovostjo napovedati prihodnjih dogodkov ne v naravnem ne v človekovem svetu. Njen skrajni doseg, ki predpostavlja zmožnost hkratne presoje mnogih nakopičenih izkušenj, je preudarnost ali »domnevanje iz izkušenj«, ki ne prestopi meja probabilizma. Takša vednost je skupek bolj ali manj verjetnih domnev o preteklih ali prihodnjih dogodkih in se v presoji aktualnih zaznav opira le na pretekle izkušnje zaporedja dveh dogodkov. Zveza med vzrokom in učinkom, kakršno ima v mislih Hobbes, ne temelji na vsebovanosti učinka v vzroku, iz katerega bi bilo mogoče izpeljati učinek, ampak je humovsko psihološka: če si dve zaznavi pogosto sledita, bomo telo, za katerega domnevamo, da je sprožilo prvo zaznavo, imeli za vzrok telesa, za katerega domnevamo, da je sprožilo drugo. Pogostost prostorsko-časovne bližine obeh čutenj zadostuje, da prisotnost enega od njiju naredi za prisotno tudi drugo.

Hobbesova imagologija se izkaže za skepticiistično in brezkompromisno nominalistično. Ali je v takšnih okvirih

mogoče zgraditi pojem znanosti? Hobbes trdi, da je izvor vse vednosti v čutenju, in to mora veljati tudi za znanstveno vednost. Problem kriterija znanstvene vednosti je zato prav v tem, da čutni izvor ni razlikovalna poteza med znanstveno in neznanstveno vednostjo. Določitev izvora spoznav torej ne zadostuje za določitev znanstvenega tipa vednosti. Po drugi strani je rezultat Hobbesove kritike empiričnih spoznav, da se posplošitev posameznih izkušenj ne more povzdigniti na raven občega in nujnega. Izjave, ki slonijo na izkušnjah, so zato samo verjetne in vanje je mogoče upravičeno dvomiti. Zategadelj je najpomembnejša zahteva, ki jo postavi znanosti, da oblikuje sistem občih trditev. Dejstvo ali empirično raziskovanje sveta za Hobbesa ni predmet znanosti v strogem pomenu, ampak preudarnosti, ki je kultivirana oblika neznanstvene vednosti. Če je sodba neznanstvene vednosti ukoreninjena v posameznem in le preudarnostna, mora biti znanstvena izjava metodična in meriti na obče. Zato zgodovina, kakor Hobbes poimenuje vse vrste »*knowledge of fact*«, ni vključena v seznam znanosti in je ime za kompendij vse empirične vednosti, ki se od znanosti razlikuje po tem, da v njej ni notranje generativne strukture, ki jo znanosti oskrbita kritika spoznavne veljave čutno danega in deduktivna metoda – racionalno jedro, s pomočjo katerega znanost širi vednost.⁹

Čeprav je Hobbes tudi po opustitvi humanističnega vrednotenja zgodovine zapisal stavke, ki kažejo na njegov afirmativni odnos do historiografske vednosti in lahko zamegljijo prelomnost novih izhodišč,¹⁰ je načelno stališče od *Elementov* dalje

⁹ V Hobbesovem dojetju zgodovinopisja kot predkritične vednosti lahko ponovno očitamo Hobbesov odmik od Bacona. Za Bacona je *memoria* tista izmed treh sposobnosti racionalne duše, katere rezultat so *historiae*, na podlagi izkušenj nastali popisi in klasifikacije opazovanih pojavov. Fenomenalno razume Bacon kot prikazovanje biti in hkrati spominu pripisuje biti korelativno naravo, ki človeku omogoča njeno nepotvorjeno zrcalno recepcijo, zaradi česar so *historiae* postavljene v samo stvar. To, kar je *memoria a parte subjecti*, je *historia* zanj *a parte objecti* (prim. M. Ferrari, »La mémoire chez Francis Bacon«, *Les Études philosophiques*, št. 3, 1985, str. 347–357).

¹⁰ »Tudi književnost je koristna, predvsem zgodovinopisje, ker prispeva izkušnje, na katere se opirajo znanosti o vzrokih. Zgodovina narave z njimi

vseskozi, da je izpeljava obče sodbe iz partikularnih nemogoča. Empiristični pristop se zato zanj ne razlikuje bistveno od tipa razmišljanja, ki ga uveljavlja zdrava pamet, ko iz minulih izkušenj postavlja preudarnostne maksime, ki lahko vedno znova klonejo pred novimi okoliščinami. Nezaodnostnost zgodovine *alias* izkustvene vednosti o naravi in družbi ni v njenem empiričnem pristopu, temveč v tem, da se od njega ne oddalji. Brez razumskih sklepanj ni znanosti, toda po drugi strani je prav tako res, da razumske dedukcije ne morejo doseči resnice o dejstvu. Pot je neprehodna v obe smeri, iz posameznega k občemu in iz občega k posameznemu. »Nobena vrsta govora se ne more končati z absolutno vednostjo o dejstvu, minulem ali prihodnjem [...] Nihče ne more s pomočjo logičnega razčlenjevanja vedeti, da to ali ono je, je bilo ali bo, kar bi pomenilo vedeti absolutno« (L 3, EW 3, str. 16).

Da bi odpravili nesporazume, velja poudariti, da Hobbesova absolutna vednost ni Heglova absolutna vednost, ni vednost o posredovanosti neposrednega, ampak nasprotno, neposredovana neposrednost čutne gotovosti, preddiskurzivna gotovost zaznavajočega, ki za svoj nastanek ne potrebuje ne pomoči jezika ne razuma. Civilizacija in znanost ničesar ne prispevata k povečanju človekove sposobnosti za doseganje tovrstne gotovosti, ki jo lahko dosežejo vsa animalna bitja. Ta sposobnost je človeku dana skupaj z njegovo fizično strukturo, ki je njen zadostni razlog, torej jo je najti tudi v človeku, ki ga nista oblikovala jezik in vzgoja. Celo razum, vsaj hobbesovsko dojeti razum, ni potreben za doseganje tovrstne gotovosti. Sposobnost čutenja in oblikovanja predstav, s katerimi zatrjuje, da nekaj je, je bilo ali bo, je človeku prirojena.

Medtem ko absolutna vednost spada k človekovi naravi, je

oskrbuje fiziko, politična zgodovina politično znanost in moralo, in to ne glede na to ali so izkušnje resnične ali napačne, če le niso nemogoče« (DH, OL 2, str. 100). To mesto navede D. Johnston (prim. *The Rhetoric of Leviathan, Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, 1989, str. 10) kot dokaz za podobo Hobbesa – retorika, ki ni nikoli opustil skrbi za pragmatiko jezika znanosti in je opozicijo med demonstrativno znanostjo in prepričevalno vednostjo, med *ratio* in *oratio*, razumel bolj gibko, kot to kažejo njegova programska besedila.

nastanek znanosti pogojen s predhodnim nastankom jezika. Ker znanosti ni brez pravilne rabe razuma, je jasno, da je odločilen vpliv govora na nastanek znanosti mogoč, kolikor govor sposobnosti sklepanja, ki je dejavnost človeškega razuma, sicer ne ustvari, jo pa močno okrepi. Podobno kot so v naravi obstajali divjaki žitaric in trt tudi pred njihovim gojenjem, toda pomešani med drugo nekoristno rastlinje, je od vsega začetka med ljudmi živela sposobnost koristnega spekuliranja, vendar je bila njihova spekulacija pred odkritjem govora »divja«, nepovezana, nastopala je sporadično, pomešana z napačnim dojemanjem. Znanstvena metoda je rezultat rabe sposobnosti sklepanja, ki je samo sebe naredila za predmet svoje dejavnosti in s tem ustvarila pogoje za preskok v obsegu spoznanj.

Tako zastavljena teorija znanosti je torej neločljivo prepletena s teorijo jezika in govora. Znanost je nujno jezikovna dejavnost in s tem dvakratno pogojena: s sposobnostjo ubeseditve absolutne vednosti in s to vednostjo samo. Ta dvojna odvisnost znanosti je razlog, zaradi katerega jo Hobbes imenuje tudi »pogojena« spoznava. O znanstvenem spoznanju govorimo »na primer tedaj, ko vemo, da bo, če je predloženi lik krog, vsaka premica, ki gre skozi njegovo središče, krog razdelila na dva enaka dela« (prav tam 9, EW 3, str. 71; prim. tudi prav tam 7, str. 52). Trditev o objektu raziskave bo resnična pod pogojem, da je resničen postulat, na katerega se opira. Toda kako preveriti resničnost postulata, ne da bi zdrsnili v empirizem?

Ni naključje, da je primer, ki ponazori hipotetična spoznanja, vzet iz geometrije, saj je Hobbes v geometrični vednosti videl možnost izhoda iz omejitev empirizma. Izbrani primer odpira vprašanje spoznavnega statusa geometrije in njenega odnosa do fizičnega sveta. Na tem mestu velja poudariti, da geometrija za Hobbesa ni empirična znanost, ampak rezultat od izkušnje neodvisne avtonomne dejavnosti razuma. Geometrični prostor in geometrični liki so zanj razumska bitja, rezultat racionalnih premis in dedukcij, ki so – kolikor so izkazovanje formalnih moči razuma, tj. neodvisnih od čutnih izkušenj in resnic o dejstvih – nujni in resnični. Geometer – filozof ve, kaj je krog, ker ga je sam ustvaril, neodvisno od podob čutnega izvora.

Hobbes kot za njim Spinoza pojasnjuje nastanek kroga izhajajoč iz nominalne definicije točke. Z definicijo njenega usmerjenega gibanja nastane daljica, če daljico zavrtimo na ravnini okoli enega od njenih krajišč, smo ustvarili krog. Na podoben način, trdi Hobbes, lahko pojasnimo nastanek vseh geometričnih likov. Geometrija je izkazovanje avtopoetične moči razuma, generativna znanost *a priori*, ki je prav zato tudi v celoti dokazljiva, saj je znanost poznavanje vzrokov: »*scire est per causam scire*« (Ex., OL 4, str. 42). Dokazljivost geometrije je posledica njene razumske proizvedenosti. Vprašanje, ki se postavlja, je, ali zmore razum zgolj z uporabo njemu lastnih dokaznih sredstev premostiti razkorak med geometričnim in realnim prostorom, se pravi, ali zmore pokazati bodisi na istovetnost obeh bodisi enoznačno določiti kriterij njune neistovetnosti, ne da bi pri tem izstopil iz sfere svoje avtonomije in se oprl na čutno izkušnjo.

Ker geometer – filozof ve, kaj je krog, ve tudi, katere lastnosti sestavljajo njegovo naravo. Lahko jih določi in z besedami enoznačno opiše, toda to, kar dejansko hoče spoznati in se v ta namen geometrije le poslužuje, je narava »*predložena lika*«, katerega paradigmatški primer ni geometričen ali racionalno-jezikoven umislek, temveč fizičen predmet, ki ga je mogoče s pomočjo vida in drugih čutov zaznati kot na določen način oblikovano stvar. Ta se od geometričnega telesa loči po tem, da ni od človeka ustvarjeno razumsko bitje, temveč je oblika *nečesa*, stvari, ki ima lastno, od človeka neodvisno fizično konsistenco, s katero ji je dana tudi moč, da v čutnem bitju, kakršen je človek, sproža mnoge varljive zaznave. Medtem ko je absolutna vednost – ki nikakor ne izključuje relativnosti, pač pa jo, nasprotno, implicira – odvisna od srečanja zaznavajoče in zaznane strukture, je spoznava geometričnih likov v celoti rezultat samoopredelitev generativne biti razuma. Ker so te opredelitve oprte na razvidnost, ki jo zagotavljata ponovljivost in preverljivost logične izpeljave, ne potrebujejo prič. Dokler se znanstveni diskurz giblje na ravni razumskih geometričnih entitet in ne izreka resnic o realnih, fizičnih stvareh, so pogoji njegove resničnosti v njem samem. Razum ne pozna objektov, ampak le predmete, v katerih na koncu koncev vselej najde to, kar je sam vnesel vanje.

Toda kakor hitro zapusti tla silogizmov in se izreka o fizičnem svetu, prestopi meje svoje avtonomije in postane le pogojno veljaven. Med kontingentnimi dejstvenimi resnicami, kakršne nastanejo v zaznavajoči strukturi, in občimi stavki paradigmatske geometrične znanosti, ki jih povezujejo dedukcije, se zarisuje odnos vzajemne nepopolnosti in – v luči projekta izgradnje znanosti o fizičnem svetu – sopripadnosti skozi manko: za vsakega od obeh tipov spoznavanja velja, da odpravlja pomanjkljivost drugega. Geometrija znanosti obljublja *mathesis universalis*, občo metodo spoznavanja, ki vsebuje kriterije resničnosti in jo je načeloma mogoče uporabiti na vseh področjih spoznavanja, a njeno razumsko izhodišče ne more razrešiti vprašanja svojega odnosa do »tegalé tu«, ki je resnični predmet spoznavnih prizadevanj. Na drugi strani je empirična absolutna vednost vselej tako zapredena v »tole tukaj in zdaj«, da je zanjo obče izhodišče nedosegljivo. Kot odločilen problem Hobbesovega projekta reforme znanosti se kaže prav uspešna razrešitev te sopripadnosti skozi manko.

Hobbesov prvi odgovor na vprašanje utemeljitve znanosti, ki ni tudi njegov končni, nas vrača na sam začetek: izvor vse vednosti je v čutenju. Avtopoetski formalizem razuma mora vzeti v zakup, da mu realni svet ni dosegljiv, dokler ostane v sebi; na drugi strani pa kot sestavni del znanosti o realno bivajočem, ki se opira na empirijo, velja le toliko, kolikor velja najšibkejši člen v verigi njegove utemeljitve, tj. toliko, kolikor veljajo čutenja in predstave. Zdi se, da je Hobbesov poskus tu zašel v slepo ulico in da končni izplen njegovega odmika od Bacona navsezadnje vendarle ne more biti kaj drugega, kot pristanek na empirizem, čeprav izrečen skozi zobe. Toda Hobbes se je odločil utreti pot tam, kjer se zdi, da so ovire nerešljive, in dosledno razvil implikacije dejavne vloge človeka v spoznavnem procesu s presenetljivim izidom. V *De Homine* se vrne k razmisleku o možnosti apriorne univerzalne znanstvene vednosti in najprej poudari, da takšna vednost obstaja: »Tako je dokazljiva znanost, ki je bila dana človeku *a priori*, možna samo o tem, česar nastanek je odvisen od volje samih ljudi« (DH 10. 4, OL 2, str. 92). Zatem ugotovi, da je takšna dokazljiva vednost geometrija: »Obstaja mnogo dokazljivih teoremov, ki zadevajo kvantiteto, in znanost o njih se imenuje geometrija. Ker

so namreč vzroki lastnosti posameznih likov vsebovani v črtah, ki jih sami potegnemo, in ker je nastanek likov odvisen od naše volje, za poznavanje katerekoli lastnosti lika zadostuje, da pretehtamo vse posledice konstrukcije, ki smo jo sami ustvarili, ko smo potegnili črte lika. Geometrijo torej obravnavamo kot dokazljivo in tudi je dokazljiva, ker like ustvarjamo sami« (prav tam 10. 5, str. 93). Presenetljiv pa je sklep, ki ga naredi Hobbes na koncu poglavja: »Poleg tega je mogoče a priori dokazati tudi politiko in moralo, namreč znanost o *pravičnem* in *nepravičnem*, o *poštenem* in *nepoštenem*, ker vemo, kaj so načela, iz katerih izhajata *pravično* in *pošteno* ter *nepravično* in *nepošteno*, saj smo vzroke pravičnosti, namreč zakone in sporazume, sami ustvarili. Kajti pred sklenitvijo sporazumov in zakonov med ljudmi ni bilo nič več pravičnosti in nepravičnosti, niti narave javnega dobrega in zlega, kakor med živalmi« (prav tam, str. 94).

V zadnjem objavljenem delu davno zastavljene trilogije Hobbes ponudi rešitev, ki ne spreminja statusa fizike kot hipotetične vednosti, vendar od nje loči področje praktične filozofije, katere spoznavni status ni več odvisen od fizike, temveč je izenačen z geometrijo. Tako kot človek razumsko ustvarja geometrične like in telesa, tako ustvarja tudi pogodbe in sporazume, brez katerih ne more biti nikakršne pravičnosti. Geometrija na eni strani in morala ter politične obveznosti na drugi so po svoji zasnovi enake: obe sta delo človeških lastnosti in volje, ki jih prav zato lahko človek vselej spet razveže v njihove najbolj preproste sestavine. Ta odgovor Hobbesovi politični znanosti zagotavlja neodvisnost od fizike in anticipira načelo *verum factum*, s katerim je Giambattista Vico v *Novi znanosti* na podoben način zagovarjal spoznatnost človeške zgodovine, vendar je cena tako argumentirane dokazljivosti morale in politične znanosti, ki jo mora plačati Hobbes, izguba enotnosti sistema.