

ГОБСОВА ТЕОРІЯ ДОСВІДУ: ТІЛО ЛЮДИНИ І ТІЛО ДЕРЖАВИ НА ТЛІ РЕЧЕВОЇ ОНТОЛОГІЇ

Епістемічним ідеалом Томаса Гобеа, як і багатьох його сучасників, є фізика і геометрія, яким людський рід завдячує своїми найбільшими технічними успіхами. Техніка, створена на основі математичного знання, забезпечує людині владу над природою, вможливує панування над речами. Фізикалізм Гобса пояснюється його головним наміром - побудувати політичну філософію відповідно до зазначеного епістемічного ідеалу. Чи прирікає він себе цим до механістичної редукції? Чи, можливо, навпаки, теорія досвіду є тим спільним зародком, що з нього постають і філософське обґрунтування природничого знання, і політична філософія? Які онтологічні припущення імплікує Гобсова теорія досвіду? На ці питання ми будемо шукати відповідь у даній статті.

Досвід і міркування: між Френсисом Бейконом і Галілео Галілесом

Поняття досвіду та міркування є такими, за допомоги яких Томас Гобс вирізняє два окремі регіони людської екзистенції. Вони однаково тісно пов'язані з доробками двох старших сучасників Гобса, «останніх із гуманістів» - Френсиса Бейкона та Галілео Галілея. Ставлення Гобса до їхніх мисленневих засновків є настільки своєрідним, що здається - не було б цих Сцили та Харибди, поміж якими Гобс торував свій шлях, то їх довелось би вигадати. Впадає в очі компенсаторність, із якою філософ намагається врівноважити очевидну, з його погляду, недолугість однієї теоретичної програми, звертаючись до іншої, і навпаки. Оскільки сам Гобс пропонує програму, принципово іншу, ніж еkleктичне поєднання цих двох в одне ціле, то впливи Бейкона та Галілея слід шукати не там, де сформульовано власне Гобсові засновки, а там, де мислитель намагається здійснити серію розривів із попередньою традицією. Бейкон і Галілей цікаві для нього своєю маргінальністю, яку він, проте, не експлікує. Важливо, що Гобс не пристає до тих їхніх позицій, які узгоджуються між собою. Передусім - це спільна для обох спорідненість із ренесансним гуманізмом.

І Бейкон, і Галілей, цілком у згоді з епістемологічною визначеністю ренесансного мислення, розуміли світ як коловорот речей, пов'язаних між собою зв'язком подібності. Подібність найзручніше виявляти за допомоги квантитативних методів, бо кількість є найабстрактнішою природною формою і найвіддаленішою від матерії. Бейкон і Галілей ще «читали книгу природи» як таку, що написана мовою математики. У цьому у

той, і той були цілком солідарні з усією попередньою традицією, включно зі шкільною наукою XIV століття¹. Але обидва констатували ненадійність допредикативного досвіду, який часто задовольняється лише фікціями подоби. Бейкон розвинув стосовно цього теорію *qui pro quo* - відому критику ідолів розуму. Галілей вивів математичне пізнання за межі досвіду сприйняття. У такі різні способи обидва накреслили перспективи очищення розуму, який не повинен легковажно йти за почуттями, а мусить керувати ними. Так народилося нове - експериментальне - розуміння досвіду як методично зорганізованого чуттєвого сприйняття задля перевірки, або *досвідчення* речей. Запровадження нового розуміння досвіду було симптомом певної динаміки на метатеоретичному рівні, коли споглядальна, об'єктивістська позиція мислителя доповнювалася цілеспрямованою організацією пізнавальних здатностей із тим, щоб рефлексивно подати умови вивчення об'єкта. Отже, заради досягнення достеменного знання суб'єктові пізнання було запропоновано залучити до розгляду свої власні пізнавальні можливості.

Несумісність позицій Бейкона і Галілея описувано через історико-філософську дистинкцію емпіризму і раціоналізму. Бейкон ініціює рух до розуму «без ідолів», розуму «чистої дошки» заради піднесення досвіду як єдиного джерела всіх без винятку змістів розуму. Програма обґрунтування науки, яку пропонує Бейкон, передбачає емпіричну апробацію без жодного домішку умоглядности. Відтак, поняттєве пізнання втрачає свій статус і власну територію. Саме ця риса є визначальною для емпіристського напрямку новочасної філософії. В основі ж мислення Галілея й усього подальшого раціоналізму, лежать платонівські інтуїції, згідно з якими розум є самодостатнім у створенні пізнавальних проєктів, які лише втілюються у досвіді, а не конститууються ним.

Гобс посилається на Бейкона і разом із тим вшановує Галілея як піонера та творця нової науки. Щоби побудувати свою власну концепцію досвіду, він слідом за Бейконом обстоює пріоритет відчуття. Кожна окрема думка - це репрезентація у свідомості акциденції тілесного об'єкта, що збуджує органи відчуття. Все інше у свідомості похідне від цих репрезентованих відчуттями змістів: «[...] ніщо не зароджується в людському розумі, що, в цілому, або по частинах, не зародилося спершу в органах відчуття» [8, с. 72]. Але він не намагається так само слідом за Бейконом перетлумачити досвід як дослід (experiment), тобто як індуктивно узагальнені перцептивні дані. Людське тіло залишається для нього тілом, що сприймає (patient), а чуттєвість не відіграє селективної ролі. Селекція відбувається мимоволі, тут важить тільки різна інтенсивність образів. Тому індуктивне узагальнення досвіду для Гобса, на відміну від Бейкона, завжди є нерелевантним випадковим узагальненням, яке не може бути всезагальною та безумовною істиною. Індуктивне

узагальнення, зрештою, є лише здогадкою, вірогідність якої залежить не тільки від ємності досвіду, а й від уміння виявити значущі підстави для такого узагальнення, тобто, за Гобсом, від завбачливості². Констатуючи первинність досвіду, Гобс радикалізує його приватність, вилучаючи з нього все, що не може бути предметом індивідуального сприйняття. Існують унікальні досвіди індивідів, які не є співвимірними між собою.

Отже, універсальність не знаходить собі місця в досвіді. І Гобс починає шукати її в напрямі, вказаному Галілеєм. Тому він від початку строго розмежовує *досвід* і *науку*, *prudencia* і *sapientia* [8, с. 97]. У науці йдеться про засади та строгі докази універсальних, значущих для усіх часів та місць правил [8, с. 544]. Наука як пізнання причин відкидає дану досвідом сприйняття позірну цілісність речі. Природу речі, тобто сукупність конститутивних для речі акцидентів, з'ясовує розум, що рухається резолютивно-компаративним шляхом [5, с. 120-121]. Гобс залишає за досвідом сферу сприйняття, міркування ж виводить за її межі, тобто туди, де розмістив його Галілей - у позадосвідну інтелігібельну царину. Розуміння досвіду як цілеспрямованої штучної ситуації перевірки гіпотези, врешті, залишається без його підтримки: досвід має споглядальний характер, він є спогадом про послідовність сприйняття, тобто цілком базований на пам'яті [6, с. 522]. Досвід може бути придатною інстанцією там, де має місце проста констатація фактів або здобувається життєво практична розважливність. Але його претензій на наукову раціональність визнати не можна.

З огляду на це, дехто з коментаторів схиляються до думки, що конкретна форма, якої набуває Гобсова натурфілософська програма у фізиці, орієнтована радше на Галілеєву «*nuova scienza*», ніж на Бейконову натурфілософію. Популярному в XIX столітті іміджу Гобса-емпірика зі школи Бейкона, який підтримував, зокрема, Куно Фішер, вже Фердинанд Тьоніс протиставив раціоналістичне тлумачення Гобсової філософії³. На користь такого розуміння свідчать уявні експерименти *annihilatio mundi*, які Гобс широко застосовує (хоча й не завжди докладно висвітлює) і в теорії досвіду, і в теорії політики. Відповідно до Тьоніса, доробок Гобса потрапляє в один шерег із доробками Декарта та Ляйбніца. Але й це тлумачення не можна вважати достатньо обгрунтованим, адже Гобс відмовляється від підставового для раціоналізму визнання трансцендентальних інтелігібельних структур, успадкованого від платонізму. Розум Гобса є не просто таким, що обчислює, він обчислює, щоби продукувати. «Звісно, і Гобс говорить про *sapience*, однак у цьому випадку *sapience* вже не має нічого спільного з пізнанням фундаментальних структур буття, а дотичне до *prudence*, в якому домінує фронеzis, позбутий власне морального чинника; *sapience* означає здатність ви-

значати цілі на основі абстрактного технічного знання», - підкреслює Віторіо Гьосле [10, с. 73]. Створюючи честолюбний проект аподиктичного та надемпіричного пізнання природи, Гобс, по суті, демонтує класично-раціоналістичне поняття розуму.

Таким чином, ми бачимо, що ані Бейкон, ані Галілей не змогли запропонувати Гобсові методологічну програму, яка б вичерпно відповідала його намірам. Гобс достатньо дистанціюється від кожного з них, а тому спроба визначити його позицію, обмежуючись альтернативою емпіризм-раціоналізм, приречена на невдачу. Як зауважує Ернст Касірер, «узвичаєні назви філософських партій стають як ніколи недоречними; будучи застосовані для характеристики Гобсової системи та його думки, вони ведуть до абсолютно неясних, навіть безпідставних визначень» [цит. за: 19, S. 71-72]⁴.

Водночас ми стикаємось із неможливістю простежити вплив на Гобса і з боку науковчення Бейкона, і з боку науковчення Галілея у лексико-поняттєвій площині. Отже, мусимо відшукувати прикмети певної наступності іншим чином. Зокрема, спробуємо знайти їх у запропонованих Гобсом положеннях, засадничих для розбудови науки взагалі та його власної зокрема.

Операціоналістська концепція науки. Рух до нової онтології

Саме завдяки Бейконові Гобс легко відмовляє теоретичному знанню у самодостатності. Знання заради самого знання нічого не варте, якщо воно не стає джерелом нових практичних відкриттів та винаходів. Але Гобс просувається у цьому напрямі значно далі за Бейкона. Для нього знання, всупереч відомому гаслу Бейкона, не є великою силою, бо воно не виявляється зовні й тому не буває поміченим, та й володіють ним не всі, а лише дехто, та й ті знають небагато. Природа ж знань є такою, що пересвідчитись, чи володіють ними інші, можуть лише ті, хто сам має їх удосталь [10, с. 66]. Наука служить благу людського роду тільки у тому разі, коли теорія не просто має наслідком виготовлення, продукування, а є від початку спорідненою з *poiesis*, тобто сама від початку є продукуванням. Це можливо, якщо наділити науку конструктивною функцією, а науковця покликати бути конструктором дійсності. Відтак, дійсність вже не передує науці, а продукується нею; штучне виготовлення речей є вже не уподібненням природі, воно є спонтанним актом майстра.

Загалом можна стверджувати, що науковчення Гобса побудоване відповідно до спільних настанов усієї експериментальної новоевропейської науки XVII століття, головною метою якої є встановлення причинно-наслідкових зв'язків⁵. Про це, зокрема, свідчить визначення науки, яке Гобс дає у «*De Corpore*». Воно впливає з початкової феноменалістської настанови: судити про реальність на підставі досвіду. Речі

світу своєю дією (effectus) на органи почуттів являють себе людині, спричинюючи певні ефекти, наслідки; таким чином, кожен окремий зміст свідомості - феномен - має свою причину. Причина ж - це те, що зумовлює природу речі, це той спосіб, у який остання виникла чи була штучно створена. Наука і є з'ясуванням зв'язку між цим способом і тим, як річ дається нам у досвіді. Іншими словами, наука відстежує той ефект, що його справляє певний спосіб утворення речі [пор.: 8, с. 96; 5, с. 74, 81, 119таін.]. Наука тільки й може бути від початку продукуванням, якщо її предмет визначається як результат певних дій, операцій. За термінологією сучасної теорії науки, такий підхід до її визначення є операціоналістським. Наука не пізнає ніякі наперед дані об'єкти, вони стають доступними та зрозумілими тільки в діях, що спричинюють їхню появу. Під таке розуміння спричинення підпадають і фізичні експерименти з дослідження руху тіл, і мисленнєві експерименти. Цікаво, що модельним для Гобса стає найабстрактніший приклад побудови геометричної фігури. Чи є дана фігура колом, стає зрозумілим, якщо відомо, за допомоги яких дій вона була утворена. Саме спосіб її виготовлення зумовлює її властивості [5, с. 76-77]. Центральним моментом у цьому прикладі є маніпуляції людської руки з іншим тілом. Отже, тут не йдеться про первинність ідеального образу фігури щодо її будови, але цілком категорично стверджується, що умовою виникнення знання є сам процес побудови. Резолютивний та композитивний методи є, по суті, послідовностями таких операцій, розташованими уздовж протилежно спрямованих векторів. Специфічним, дуже важливим резолютивним кроком є вже згадана *annihilatio mundi*. Саме уявна негація допомагає зрозуміти, що цілісність тіла Гобса уявляє не механістично, як провокує нас вважати часто цитований фрагмент зі вступу до «Левіятану»: «[...] видиме життя - це лише рух кінцівок, початок якого міститься десь глибоко всередині; чому ж не можна сказати, що всі automata (двигуни, що рухаються завдяки пружинам і коліщатам, навіподіб годинника) мають штучне життя? Бо ж хіба серце - це не пружина, а нерви - не жили, а суглоби - не коліщата, що рухають усім тілом, - згідно з наміром Майстра?» [8, с. 69]. Порівняння автоматів із людським тілом (а не навпаки, як у Декарта) покликає максимально уподібнити виготовлення речей людиною та Божественне творіння ex nihilo. Гобс зовсім не пропонує розчленовувати людину, державу або будь-що інше на окремі частини-деталі, а потім збирати їх до купи. Під частинами він розуміє не частини самої речі, а частини її природи, тобто усі конститутивні її властивості, завдяки яким вона певним чином залучається до поля досвіду людини [5, с. 120]. У політичній філософії застосування методу має більш складний алгоритм: спочатку здійснюється фіктивна негація держави, а разом з цим і соціальності людини. Потім створюються два конструкти: раціональ-

на людська істота та природний стан. Останній за допомоги конструктивних раціональних дій перетрансформовується у державний стан. Таким чином Гобс не просто намагається довести необхідність сильної суверенної влади, а й пропонує вважати цей конструкт практичним регулятивом у виконанні конкретних державотворчих завдань.

Отже, Гобс стверджує, що людина, спеціальним чином зорганізовуючи власні пізнавальні здатності, отримує штучну - але передбачувану - ситуацію, яка стає визначальною для людського буття. Це цілком відповідає експериментальному духові новочасної науки. Дослідник тепер має можливість не тільки спостерігати за цікавим для нього об'єктом, але спостерігати за самим собою, споглядати свої дослідницькі зусилля і керувати ними.

Чи підриває це концептуальні засади тієї епістемі, яку Гобс так гаряче бажає деконструювати? Її визначала споглядальна настанова, сформована античним мисленням і збережена середньовічним. Розуміння чи то чуттєвого, чи то розумового споглядання тяжіло до абсолютизації актів сприйняття, якими пізнавальна діяльність фактично й обмежувалася. Відповідно до цього обмеження, на засадах принципу тотожності сформувалася і концептуальна структура з певним набором категорій: матерія, форма, сутність, річ, чотири види причин. Онтологія, яка постає на ґрунті такої концептуалістики, є онтологією речей як абсолютних єдностей. «Таким чином, - висновують В. Гайденко і Г. Смірнов, - найголовніші, типологічні характеристики речевої онтології були зумовлені не змістом, а формою сприйняття, способом обмеження пізнавальної здатності» [2, с. 135].

Як бачимо, Гобс належить до прихильників увідповіднення споглядальної настанови експериментальним методам досліджень. Передусім, це означає - універсалізувати чуттєве сприйняття, переважно закріпивши за ним функцію відстежувати ментальні стани й водночас розчленувати його на окремі відчуття, що постачають окремішні чуттєві дані, залежно від зацікавленості експериментатора тими чи іншими параметрами досліджуваного об'єкта.

Гобс також докладав зусиль, щоби використати ті онтологічні припущення, які Галілей використовував у своїх експериментах⁶. По-перше, це вимога розглядати тіло в контексті зміни станів, а не окремо від них. В аристотелізмі рух мав логіко-онтологічний статус предиката, приписуваного суб'єкту - речі. Предметом фізичних досліджень Галілея, навпаки, було рухоме тіло як таке, при чому рух розглядався як конститутивна характеристика тіла. По-друге, уявлення про похилі площини, використане Галілеєм у своїх мисленнєвих експериментах давало змогу ввести припущення про векторні характеристики руху. Відтоді зміна характеристик рухомого тіла була пов'язана зі зміною залежностей між

змінними величинами, що описують різні параметри руху. І нарешті, по-третє, рух починає розумітися як безперервна повторювана процедура переходів від точки до точки, від стану до стану, - переходів, що здійснюються спонтанно і не мають джерела поза самим рухом. Інтуїцію обмеженого відтинку заступає інтуїція необмеженої прямої, одиницею виміру якої може стати будь-який довільно обраний відтинок.

У контексті теорії досвіду ми повернемося до питання, наскільки вдалою і послідовною була Гобсова спроба використати ці онтологічні припущення. Побудова нової онтології, власне, не цікавить Гобса як окреме завдання. Речі світу даються досвідом і завдання пізнати ці речі не є відокремленим від глобальнішого завдання: упорядкувати їх так, щоби світ у цілому став зручним для людини, припасованим до її намірів.

Останнє, що необхідно зауважити стосовно такого онтологічного проекту, це відданість Гобса Бейконовій *idée fixe* - усунути телеологію старої метафізики. Визначальна для неї концепція причиновості була так само генетично пов'язаною з принципом тотожності, на якому побудована речева онтологія. Остання подавала універсум розчленованим на окремі онтологічні одиниці (речі), які можна означити індивідуальними іменами. Чотири види причин пояснюють те, завдяки чому дещо стає специфічним «одним», тобто абсолютною визначеністю, тотожною собі. Цільова причина речі - це належний стан, те, чим річ має бути. Звідси - орієнтація на благо досконалості, доконаності та, зрештою, статичності. Слід, однак, застерегти від думки, що Гобс загалом заперечує телеологію як таку. Поняття «цільової причини», за Гобсом, є застосовним тільки до тих речей, які мають почуття та волю, - до людських речей [5, с. 168]. Але й у цьому разі Гобс намагається витлумачити це поняття через поняття «діючої причини». Його ж, своєю чергою, він трансформує у повній відповідності до нових онтологічних припущень. Це є цілком виправданим стосовно сфери мотивації, яку Гобс досліджує у своїй теорії пристрастей. На підставі аналізу здійсненого та антиципації майбутніх потреб утворюється мотиваційна база для наступних дій. Із часів Макса Вебера телеологію, яку створює Гобс, визначали як «цільораціональну», наголошуючи провідну роль інструментального розуму. Так, зокрема Карл-Отто Апель висновує: «Гобс тлумачить розум („*gesta ratio*”) як інструментальну чи стратегічну раціональність послідовно прорахованого власного інтересу, а свободу - як спонтанність („*liberum arbitrium indifferentiae*”), що раціонально мотивується лише власним інтересом» [1, с. 376]. Але якщо взяти до уваги опозицію між етикою і мораллю, яка стала предметом уваги західних філософів останніми десятиліттями, то вможливується точніше окреслення своєрідності Гобсової телеології, яка виявляється не такою вже й однобічною⁷. Зокрема, розглядаючи в подальшому концепцію раціональної особи, ми змо-

жемо простежити, як саме Гобс намагається подати взаємодію етичного та стратегічного розуму. Що стосується науковчення, за яким наука є технічно-раціональним керуванням природними та штучними речами, то її обґрунтування у площині операціоналізму послідовно веде до інструменталізації здорового глузду. Це, своєю чергою, вможливується завдяки тій негації телеології, яку здійснив Бейкон. Загалом висновок К. Шумана, мовляв, Бейконові відголоси звучать не там, де йдеться про нову науку, а там, де Гобс рухається у її передпокої [21, S. 171], є цілком виправданим.

Ідентифікація суб'єкта досвіду: принцип тілесности

Отже, людина Гобса опиняється в ситуації «браку порядку», «браку сенсу», «браку мети». Вона сама змушена стати єдиним джерелом цілепокладання. Не існує траєкторій, відповідно до яких вона мала б рухатися. Досвід людини, її чуттєвість, її пристрасті, її комунікативність розгортаються на тлі буття, що втратило тожсамість, єдність. Буття зникає, а поняття буття перетворюється на простий оператор зв'язку⁸. «Бути» відтепер редукується до «бути чимось», а саме «бути тілом»⁹. Відповідно до цих онтологічних припущень рух втрачає логіко-онтологічний статус предиката: замість речей як самототожних єдностей пізнання фокусується на множині рухомих тіл. Рух стає конститутивною акциденцією¹⁰.

Крім того, Гобс робить ще один вирішальний крок до деконструкції аристотелізму. Він розокремлює а) тіло з його протяжністю, б) місце, яке посідає тіло, і в) простір, який виявляється лише результатом абстрагування від реальної величини тіла. В аристотелівській фізиці поняття тіла було корелятом поняття місця; тіло розумілося як матеріальний наповнювач місця. Гобс реформує це розуміння, називаючи місце лише фантазмом, який виникає в уяві тоді, коли ми намагаємося заповнити порожнечу, що виникла як наслідок *annihilatio mundi*. Уявлене тіло перекоонує нас у тому, що його протяжність вимагає певного розташування. Таким чином, за допомоги феноменалістського підходу Гобс узаконує онтологічну перевагу конкретної тілесної просторовості перед відносною визначеністю місця. Місце втрачає свій онтологічний статус: тіла більше не мають місця.

Перехід від статичної до динаміки відбувається у всіх частинах Гобсової філософії: людське тіло занурене у безперервний процес дії з боку зовнішніх тіл, які самі безперервно рухаються. Пристрасті без упину спонукають людину діяти. Навіть щастя вже не визначається як стан спокою, воно є процесом: «Щастя - це постійний рух бажання від одного об'єкта до іншого, коли досягнення попереднього є лише крок для досягнення наступного» [8, с. 132].

Відповідно, ментальні процеси набувають стану квазі-буття, тобто таких рухів, які відбуваються у живому тілі як тілі особливого виду. Це тіло, своєю чергою, не зводиться в Гобса до статусу матеріальної точки, тобто такої, чікими характеристиками можна знехтувати. Відчуття є внутрішнім рухом у тому, хто відчуває, рух цей, і собі, викликаний рухом (або зміною) об'єкта і передається аж до внутрішніх частин тіла - органів відчуття [5, с. 193]. Саме тут постає питання: у якій формі сприйняте існує для тілесного суб'єкта, якщо воно не стає його властивістю, а залишається відбитком стану речей зовнішнього світу? Воно існує, - відповідає Гобс, - у формі образів; в актуальному сприйнятті як відчуття (*sensio*) або у віртуальному сприйнятті як фантазм (*phantasma*). Феноменальність тіл, тобто сам факт того, що об'єкти можуть сприйматися живим тілом (передусім людським), Гобс вважає найбільш дивним з усіх феноменів [5, с. 192]. Образи справді з'являються в результаті змін тіла, що відчуває [5, с. 193]. Але вони не становлять властивосте (акциденції) цього тіла, вони залишаються акциденціями речей і водночас речам не належать. Вони існують в мисленні, але *ніби* зовні нас. І тому ми ніколи не сплутаємо їх із нашими власними акциденціями - нашими внутрішніми станами. Отже, аналіз наявних змістів свідомости є водночас аналізом досвіду реальности, про саму ж реальність можна судити тільки на підставі досвіду.

Дуже важливо зауважити відмінність, яка існує між потрактуванням людської тілесности у Томаса Гобса і дуалістичним підходом Рене Декарта. Це, до того ж, стало наріжним каменем заочної полеміки Гобса з Декартовими «Метафізичними роздумами». Для Гобса тілесність має принципове значення. На відміну від Декарта, він із самого початку переймається отриманням не достовірного знання як такого, а достовірного знання про певний предмет - людські відносини та причини розлагодження їх. Гобс, сучасник і очевидець багатьох суспільних катаклізмів, не був схильний до споглядального теоретизування, яке не пропонувало дієвих засобів для розв'язання нагальних питань соціального життя: локалізації нищівної дії людських конфліктів, стабілізації суспільних взаємин, зміцнення ефективної влади, яка б забезпечувала мир і унеможливлювала його руйнування¹¹. Люди, реальна, фізично відчутна небезпека, яка над ними висіла, їхні живі та мертві тіла - ось що інспірувало його радикалізм у критиці картезіанського руху до «чистої свідомости». На відміну від Декарта, він не може погодитися з претензіями розуму, суверенного щодо тіла, розуму, не зумовленого тілесно. Хоча мислення можна розглядати незалежно від тіла, це не означає, що тіло не є необхідним для мислення [5, с. 96], бо, від імені Гобса можемо додати ми, яке ж мислення у Карла I з відтягою на ешафоті головою?

Декартове звернення до тіла є лише зворотним боком методичного очищення свідомості, аби усунути тіло як джерело похибок та затемнень. Для Гобса ж тільки матеріальна річ може бути носієм властивостей і суб'єктом дій. Ця матеріальна річ - людське тіло - залишається навіть якщо у мисленневому експерименті - уявній негації (*annihilatio mundi*) - зникає увесь світ і всі речі. Гобсове *annihilatio mundi* відіграє таку саму методичну роль, що й картезіанське *sn^xd*- Але останнє, спрямоване довести безпосередню очевидність *ego cogito*, звільняє мислення від будь-якої тілесної фактичності¹². У Гобса ж залишком негації є конкретний тілесний суб'єкт зі своїми структурами пригадування¹³.

Вочевидноється, що теорія досвіду Гобса сфокусована на критеріях ідентифікації суб'єкта досвіду, тобто виокремлення суб'єкта з множини інших і отожднення його як того самого у різних перцептивних станах. У царині чистої свідомості взагалі не виникає потреби визначати, кому саме належить *цей* досвід. Тому досвід чистої свідомості навіть не містить підстав для порушення питання про критерії ідентифікації суб'єкта досвіду. Безпроблемність щодо самоідентифікації суб'єкта свідомості надалі допоможе раціоналізмові з його зосередженням на теоретико-пізнавальній проблематиці торувати шлях до трансценденталізму. Але ця перспектива не видається прийнятною, якщо оцінювати її з погляду політичної філософії.

Політична філософія, що прагне провізійного обґрунтування, з необхідності вимагає з'ясувати критерій ідентифікації (або індивідуації)¹⁴. Вимога провізійного обґрунтування постає з визнання первісної переконливості людського досвіду. Кожен індивід за допомоги *examinatio animum proprium*, перевірки власної душі, може виявити завбачливість (*provision*) щодо безперспективності свого перебування у природному стані й визнати необхідність його трансформації у стан громадянський [5, с. 125]. Очевидно, що вимога провізійного обґрунтування прямо корелює з вираженою у генетичних термінах первинною вимогою розглядати всі змісти свідомості як такі й тільки такі, що зародилися в органах відчуття. З огляду на особистісну ситуативну присутність, від якої відштовхуються політико-філософські міркування Гобса, в теорії досвіду формується запит на критерій ідентифікації суб'єкта досвіду із посиленням на людське тіло. Тому Манфред Масер цілком слушно висноує, що і Гобсова наука про державу, і його методологія, обидві інспіровані й аналогічним способом сформовані антропологічним баченням втіленого існування людини, якій під радикальною загрозою онтологічного викорінення залишається тільки турбота про самозбереження через політичну владу та теоретично-технічне панування над природою [19, S. 34-35].

Механіцизм чи речева онтологія?

Звернення до феномену тілесности не слід ототожнювати з натуралізацію людини, зрівнянням людини з іншими об'єктами природи. Досить поширена оцінка антропології Гобса як антропології натуралістичної, а отже, механістичної, впливає з розбалансованого розуміння теорії досвіду. В ній невинувато збільшується питома вага концепції пристрастей, позірна механістичність якої прямо пов'язується з Гобсовою рецепцією нових онтологічних припущень. Ось як, наприклад, викладає свою візію Гобсової антропології Генінг Отман:

«Людина як істота афективна, за Гобсом, є маріонеткою об'єктів. Відома механіка пристрастей редукує її до рухів - або до об'єкта або від нього (*Lev. I : 6*). Але, за Гобсом, не людина лине до об'єкта або геть від нього. Існують привабливі або відразливі об'єкти, які або притягають людину, або відштовхують. „Свобода” редукується до „відсутності зовнішніх перешкод” (*Lev. I: 14*). „Воля” - це тільки ім'я для крайньої симпатії чи антипатії, які в момент невизначеності, момент зважування падають на шальки терезів і так породжують наслідки (*Lev. I: 6*).

Саме такі справи із загальною тенденцією пристрастей, яку Гобс називає „самозбереженням” (або „страхом смерті”). „Самозбереження” - це ніщо інше, як тільки зрозумілий по-галілейськи рух, який, одного разу розпочатий, продовжує рівномірно здійснюватися, тоді як „страх смерті”, навпаки, є тільки страхом перед зупиненням руху. Обидва, за Гобсом, приєднані до мотора людського руху, до серця, і кровообіг для Гобса є тим, через що подібно до уповільнення чи пришвидшення руху крові слід пояснювати почуття задоволення та незадоволення (*De Homine, IV : 12*)» [20, S. 76-77].

Однак цей виклад і ця оцінка вимагають певних коментарів. Натуралізм і механіцизм проникають у теорію досвіду, за Отманом, через вплив Галілея та Гарвея. Теорія кровообігу Вільяма Гарвея, справді, викликала у Томаса Гобса неабиякий інтерес і встоялася схвальною відгуку в його творчості. Фізіологія, власне, була однією з небагатьох царин, де механіцизм став панівною теоретичною стратегією¹⁵. Утім, Отман, посилюючись на відповідні фрагменти, *вже* переінтерпретує їх за допомоги механіцистських термінів. Фразу про те, що «рух, спричинений дією зовнішніх об'єктів», який «продовжується [...] до серця», має своїм «ефектом» зворотний рух прагнення або відрази [8, с. 100-101], звісно, можна витлумачити у дусі механіцизму. Додане значно пізніше у «*De Homine*» посилання на теорію Гарвея посилює цю спокусу. Зрештою, і сам Гобс дає для цього привід, уявляючи перцептивні події як причинно-наслідковий ланцюг. Перебіг душевних подій, які не мають просторового виміру, він розуміє за аналогією із кінетичними феноменами. Тут

йому у пригоді стає неусталена на той час термінологія фізики й математики (зокрема, поняття *sonatus*, імпульс), що нею опосередковуються об'єктивно-фізикалістські та суб'єктивно-психологічні аспекти бачення феномену сприйняття [19, S. 42]. А потреба в такому опосередкуванні обов'язково виникає, тому що проблема свідомості розв'язується суто у генетичному ключі: як проблема походження змістів свідомості. Без досвіду, зазначає Гобс, ми не можемо знати, від яких речей ми матимемо задоволення, а від яких - страждання. Тому діти, за браком досвіду, навмання хапають речі або відвертаються від них, доки не пізнають на власному досвіді, чого слід прагнути, а чого уникати [5, с. 206]. Такий пасаж, якому безпосередньо передують аналогія між психічними феноменами й фізіологічними процесами, є симптоматичним, бо репрезентує структурну подібність між окремим актом сприйняття і індивідуальним процесом набуття досвіду (*Lernprozess*).

Отже, досвід свідомості - це передусім і головним чином досвід сприйняття. Сприйняття стає тим модусом свідомості, що домінує, тоді як інші - пам'ять, уява - виявляються лише квазімодусами. Останні також не забезпечують процесу усвідомлення необхідної креативності. Чуттєвість позбавляється будь-якої орієнтації. Людина лише пасивно сприймає імпульси, не маючи можливості у якийсь спосіб зосереджувати увагу на тому чи іншому предметі, концентруватися на тому чи іншому образі. Образи конкурують між собою незалежно від ініціативи з боку агента, і або вони поглинають один одного (і тоді має місце недиференційоване складне сприйняття), або починає домінувати більш потужний збудник, витісняючи з поля сприйняття решту (тоді ізольовані один від одного образи чергуються між собою, а процес сприйняття стає вкрай фрагментованим). Таким чином, агент, власне, не має ніякої ініціативи щодо селекції образів, тобто є не агентом, а адресатом (*patient*). Як зауважує Манфред Маєр, відсутність ініціативи означає і відсутність балансу між перцептивним горизонтом, що охоплює й об'єднує чуттєве розмаїття, з одного боку, і внутрішньою структурованістю сприйнятого - з іншого [19, S. 45]¹⁶. Зв'язок між образами залишається лише зовнішнім¹⁷. Досвід сприйняття в підсумку виявляється нагромадженням розрізнених образів [5, с. 199], послідовністю перцепцій, яку можна пригадати [6, с. 522]. Тут ми можемо повторити те саме, що Гобс висновок в результаті переосмислення поняття простору: образи, як і тіла, більше не мають місця. Дискретна, ніяк не зорієнтована чуттєвість потребує упорядкування, бо не має джерела упорядкування всередині себе. Образи є не просто абсолютними єдностями, вони є абсолютно ізольованими єдностями. Врешті ми отримуємо речеву онтологію свідомості.

Проте це суперечить стратегічному наміру Гобса: через знищення розриву між тілом і рухом, тобто через прийняття одного з Галілеєвих

онтологічних припущень, деконструювати речеву онтологію заради закріплення за людиною статусу конструктора буття. Приклад конструювання геометричної фігури свідчить, що тілесну схему - поза людським тілом з огляду на певну дію - він розглядає як конститутивну для середовища. Особа - втілена душа - є структурою упорядкування. Якщо ж речеву онтологію таки не вдається до кінця знешкодити, якщо вона відтворюється як речева онтологія *свідомости*, то тільки тому, що Гобс переносить типове для речевої онтології розуміння речі як незмінної абсолютної єдності, відокремленої від решти подібних одиниць, на індивіда. Але цій речевій онтології бракує тієї динаміки, що її за попередньої парадигми вможлилював телеологічний принцип «стати собою серед інших», на підставі якого окремі тотожності зорганізовувалися у певну спільність. Тому абсолютизована самототожність епістемічного та дієвого суб'єкта-одинця досягається через негацію усіх його взаємин з громадою, адже інші одинці постають у його сприйнятті як тіла, тобто як те, що існує незалежно від нього і має певну величину. Індивідуація, таким чином, здійснюється не через інших, а радше за рахунок інших. Навіть універсалація руху не підводить до розуміння множини рухомих тіл через категорію зв'язку. Теорії досвіду Гобса не вистачає розуміння досвіду як безперервної структурованої єдності досвідів. Його досвід атомістичний, а не голістичний. Досвід *окремої* людини є *окремим* конгломератом *окремих* образів. Якщо йдеться про *спільний* досвід, *схожі* образи, то це тому, що *кожен* одинець може сприймати *ті самі* факти, як і інший, може здійснювати *такі самі* дії (наприклад, *annihilatio mundi*) й отримувати *такий самий* результат.

Те, чого від початку бракує Гобсовій теорії, - це неproblemатичність корелятивності окремих досвідів між собою. Neproblemатичність ця, на наш погляд, постає з початкового заперечення того, що така корелятивність може існувати природним чином, сама собою. Відтак, Гобс навіть не ставить питання про єдність окремих досвідів, навіть про наявність спільної для них просторово-часової схеми.

Така нечутливість відповідає, на нашу думку, його первісній політико-філософській інтуїції: порядок слід створити, він є результатом цілеспрямованих зусиль, первинно існує лише безлад. Від надмірного зосередження на критеріях індивідуації суб'єкта досвіду завдяки єдності (спільності) досвіду виникає загроза механіцизму. Але паралелі між феноменами як перцептивними та афективними подіями, з одного боку, і кінетичними - з іншого, є аналогією, а не редукцією. Гобс намагається таким чином втілити свій епістемічний ідеал - аргументувати за зразками «строгої» науки. Тому оцінка Гобсової антропології як механістичної може мати лише попередній характер. За лаштунками його теорії досвіду прихована суперечлива онтологія, в якій поєднуються парадигмально

відмінні засновки. Передусім відбувається уречевлення тілесности. Саме таким чином (а не через механіцизм) розчиняється відмінність між людським тілом і рештою тіл, що дає підстави висновувати щодо продовження у вчення Гобса стратегії натуралізації. Замикання телеології всередині суб'єкта (як мотивації потягу-відрази) має результатом лише герметизацію окремих досвідів, таку собі монадизацію. Можемо тут угледіти і своєрідний ерзац Ляйбніцевої наперед встановленої гармонії: щирю віру в те, що кожен одинець, будучи щирим та старанним, зможе констатувати ті самі очевидності, що й кожен із решти інших одинців.

Політико-філософські імплікації

Увага до досвіду тілесности врівноважує загрозу розуміти досвід як досвід однинного суб'єкта (загрозу раціоналізму). Тілесність не тільки є критерієм ідентифікації, вона орієнтує теорію досвіду на факт множинності. Тепер мову слід вести про множину автономних досвідів, жоден із яких не може вивищити себе за рахунок інших.

Природний стан - це стан, в якому наявна множина окремих одиниць-індивідів і відсутня будь-яка єдність. Чи означає укладення суспільної угоди і перехід до громадянського стану водночас і появу такої єдності - спільноти? Відповідь Гобса однозначно негативна: «Множина людей стає однією особою, коли вона [множина] *представлена однією людиною чи однією особою* і оскільки це представництво відбувається за особливою згодою кожного одинця з цієї множини. Тому що це єдність представника, а не єдність представлених спричинює виникнення однієї особи. А нею є представник, який втілює цю особу - *єдність множини не можна розуміти інакше*»¹⁸ (курс. мій. - *Н.С.*) [8, с. 182]. Отже, договір створює суверена. Не просто суверенність (яка є «штучною душею» держави), а саме суверена, поява якого фактично конститує виникнення громадянського стану.

Роз'ясненню цього твердження Гобс свого часу присвятив 6 розділ «De Cive» і (в другому видання 1647 року) розлогу примітку до нього. Множина - це збиральне слово, що означає багато об'єктів. Однина цього слова вводить в оману, бо складається враження, що воно означає один об'єкт з однією волею та однією дією, тоді як це зовсім не так. Множина не може обіцяти, укладати угоду, отримувати й передавати право, здійснювати, мати, володіти тощо, тільки кожен окремо може це робити, отже, існує стільки обіцянок, угод, прав, дій, скільки людей. Не існує такої дії, яку можна було б приписати загалові як його власну; це не буде однією дією, але множиною дій. Тільки тоді, коли з'являється одна особа, яка за згодою кожного представляє волю кожного, виникає одна воля, що здатна ініціювати дію, одну на всіх. Тільки ця особа наказує,

створює закони, набуває і передає право тощо. Тільки якщо така особа існує, і тільки з огляду на неї множина одинців набуває нової якості - вона виступає як народ [4, с. 334].

Таким чином, держава - це суверен, який репрезентує своїх підданих як ціле. Іншими словами, утворює це ціле «поглинально-ідентифікувальна репрезентація» (Вольфганг Керстинг), завдяки якій кожен одинець втрачає себе як особу і водночас повертає собі себе в одній на всіх особі суверена. Якщо у вступі до «Левітану» деперсоніфіковано йдеться про суверенітет як про штучну душу політичного тіла, то принцип тілесности, обстоюваний Гобсом, має нагадати нам, що ані тіло без душі, ані душа без тіла існувати не можуть, тому й мислити їх окремо не слід. Для Гобса мова про політичне тіло, про тілесність особи-держави не є застосуванням організмичної метафори (тим паче, що сам Гобс вважав метафору одним із видів зловживання мовою [8, с. 85])¹⁹. Цей принцип, як ми показали вище, методологічний постулат розпочинає дискурс уже у площині соціальної онтології. Але структурно - це та сама речева онтологія на якій фундувалася теорія досвіду. Теорему про те, що не може йтись окремо про народ, окремо про суверена, Гобс доводить, спираючись на ті самі онтологічні припущення.

Суверен може чинити упереджено, як природна людина, якою він залишається (адже він єдиний, хто перебуває поза громадянським станом²⁰). Але відповідно до етичної телеології - єдиного виду телеології, який залишає Гобс (тобто зрозуміло в усій її повноті потреби самозбереження), - суверен не може протистояти народові: «Оскільки у зв'язку із заснуванням держави кожен підданий несе відповідальність за всі дії і судження наставленого суверена, то жодні дії останнього не можуть бути неправомірними щодо будь-кого з його підданих і ніхто з них не може звинуватити його у несправедливості. Адже якщо хтось робить те, на що вповноважений іншим, то він не може чинити неправомірно супротив того, хто його уповноважив. При заснуванні ж держави кожна окрема людина є довірительом усього, що суверен робить, а отже, той, хто скаржиться на несправедливість суверена, скаржиться таким чином на те, що вдіяв сам, і тому має звинувачувати лише самого себе. Та й себе він звинувачувати не повинен, бо неможливо чинити несправедливо стосовно самого себе» [8, с. 191]. Тут Гобс мовить не про якісь підстави для обмеження прав суверена або коригування з боку народу його способу правління, а суто про тотожність між сувереном і народом, яка була запроваджена суспільною угодою. З цієї тотожності, а не із самої угоди, випливає «функційний обов'язок» (Вольфганг Керстинг) суверена: «Суверен має право робити те, що він вважає за потрібне для збереження миру і безпеки, запобігаючи розбратові всередині й нападові іззовні, а коли мир і безпеку уже втрачено, зробити все необхідне для їх відновлення» [8, с. 192].

Іншим чином, однак так само в онтологічній площині доводить Гобс і неможливість протилежного. Народ не може виступити проти суверена, бо при цьому він втрачає свою тотожність: не існує такої дії, яку можна було б визнати за юрбою як її власну. Коли під час істотних заворушень зазвичай говорять, що народ цієї держави взявся до зброї, то це не відображає дійсного стану речей. Адже держава є однією особою, яка не може йти проти себе самої. Усе, що чинить юрба, слід розуміти як те, що вчинено окремо кожним із тих, хто її утворює [4, с. 334-335]. Будь-яке протистояння між сувереном і загалом підданих говорить про відсутність громадянського стану і повернення у додержавний природний стан. Втрата суверена як носія легітимної влади означає для підданих втрату єдності, втіленням якої був суверен. Він не створює єдність, він сам є цією єдністю. Його існування нічого не змінює в онтологічному статусі кожного одинця. Сам він є такою ж замкненою, самодостатньою єдністю, як і кожен із його підданих. Він відрізняється від них лише тим, що його право діяти (отже, рухатися, впливати на соціальний простір) не обмежене жодними перепонами, зокрема й будь-якими обіцянками та зобов'язаннями. Суверен зберігає право на все, тобто право, відчувуване в суспільній угоді. Саме збереження цього права дозволяє йому створити необмежений потенціал влади¹. Однак особливий правовий статус суверена не може бути відображеним у використовуваній Гобсом онтологічній схемі. Власне, тому Гобсові й доводиться надавати чинності принципу тілесності також і в політико-філософській царині.

Отже, висновуючи про специфіку політичної онтології Гобса, ми мусимо визнати, що вона виникає від радикальної атомізації речової онтології з вилученням із неї принципу причинності. Єдиний спадок, який по тому залишається Гобсові від класичної онтології - це онтологічний індивідуалізм. Проте, схоже, цей спадок його цілком влаштує. Але відкритим залишається питання про єдність епістемічного та соціально-досвіду. Надолжити це, на наш погляд, Гобс намагається через осмислення досвіду мовлення.

ПРИМІТКИ

¹ Базовою для усталеного розуміння відмінності між Аристотелевим та новочасовим природознавством є опозиція, запропонована А. Коїре: «якісні методи античної та середньовічної фізики - кількісні методи класичної науки». П. Гайденко і Г. Смірнов вказують, що, по-перше, при цьому під кількісними методами розуміють математику конкретного історичного періоду, в даному разі, набір понять, теорем та методів, фактично наявних у Новий час; по-друге, концепція Коїре не підтверджується історичними фактами [2, с. 336-338]. Зокрема, за висновком Анеліз Маєр, «никогда, ни раньше, ни позже, не было эпохи, которая в такой же крайней степени следовала количественному идеалу, как поздняя схоластика» (Maier A. *Metaphysische Hintergrunde der spatscholastischen Naturphilosophie*. - Rome, 1955, S. 340; цит. за: [2, с. 328]).

² Завбачливість Гобс визначає як здатність до застережливого узагальнення, тобто такого, за якого у пам'яті відтворювалися б усі конкретні умови досвіду, бо випадки, що мають ознаки схожості, насправді не завжди є однорідними [див.: 6, с. 524].

³Див.: 17; 22.

⁴Див.також: 16, S. 46.

⁵ Пор., зокрема: «Наука устанавлює действительное. Она добывается от действительного, чтобы оно всякий раз представляло как результат того или иного действия, т.е. в виде обозримых последствий подведенных под него причин. Тем самым становится возможным проследивать и обозревать действительное в его причинно-следственных взаимосвязях» [15, с. 245].

⁶ Далі виклад цих припущень ми подаємо за: [2, с. 338-344].

⁷ Насамперед йдеться про тринарну схему Юргена Габермаса, яка дає змогу розмежувати прагматичне, етичне і моральне застосування розуму, а також про ідею першості етики щодо моралі, яку захищає Поль Рікер.

⁸ «[...] Коли хтось говорить *Людина є тілом*, він твердить, що ім'я *тіло* з необхідністю випливає з імені *людина*, оскільки і перше і друге імена є лише різними назвами одного й того ж самого - людини. Цей логічний зв'язок між зазначеними двома іменами означається слівцем є [...] Хоча я й не можу сказати, чи мають інші народи світу у своїх мовах відповідне слово, проте я цілком певен, що вони того і не конче потребують, оскільки розташування двох імен поруч може слугувати для позначення їх логічного зв'язку, якщо це загальноприйнято [...] так само добре, як і дієслова „є“, або „бути“, або „суть“, або „існувати“ та інші» [8, с. 550-551]. Пор. також: [10, с. 96].

⁹ «Тіло» - те, що існує саме по собі незалежно від мислення і має певну величину, а тому може бути співвіднесене с окремим фрагментом уявного простору. Див.: [5, с. 138-140, 146-148].

¹⁰ У «Левіятані» згадуються речі, які не є тілами, бо вони не здатні рухатися. Цікаво, що за приклад речі - «не-тіла» Гобс наводить дорогу, тобто те, що має протяжність [8, с. 216].

¹¹ Як зауважує Ганс Маєр, усвідомлення головної теми свого життя прийшло до Гобса досить пізно, разом із кривавими подіями англійської буржуазної революції: «Життя Гобса пішло в драматичному і небезпечному напрямі. Він брав участь у тогочасних політичних революціях, оприлюднював свою позицію, через що мусив тікати з Англії, згодом - повернутися, примиритися з протекторатом, а потім із реставрованою королівською владою. Проте в ці роки він знайшов головну наукову тему свого життя: мораль і політика, взаємини держави і духовної влади, оборудки державця і закономірності громадянського життя. Все це він хоче дослідити і з'ясувати його основи, щоб зобразити і продемонструвати *more geometrico*. Перебуваючи у постійній небезпеці, часто гнаний, позбавлений спокою, він працював над виконанням свого плану» [12, с. 216].

¹² Мотиви, з яких Декарт віддає перевагу проблемі відмінності душі від тіла ціною ідеї єдності їх, обговорює, слідом за Деніелом Гарбером, Ольга Гомілко [9, с. 3-10].

¹³ Гобс вперше вдається до *annihilatio mundi*, обговорюючи буттєвий статус простору і часу. Саме за допомоги цього мисленневого експерименту він визначає їх як уявні образи: якщо почати з уявного знищення універсуму, то людина залишається сам на сам зі своїми спогадами та уявленнями про ті речі, які вона вже сприйняла [5, с. 138-139]. Але, заперечує Декартові Гобс, залишком є не свідомість, що сприймає, а річ, що мислить, суб'єкт дій - людина, наділена тілом: «[...] суб'єкти всіх актів сприймаються тільки з точки зору їхньої тілесності або матеріальності» [7, с. 125].

¹⁴ Поняття провізійного обґрунтування запроваджує Лоні Джонсон. Докл. див.: 13, с. 54-69; див. також вище прим. 2.

¹⁵ Радянська (і не лише радянська) історія філософії легко запозичила запропоновану Геґелем концепцію механіцизму як панівного напрямку наукової думки XVI—XVIII століть (Геґелеві, за свідченням радянської «Філософської енциклопедії» (1964) належить і сам термін „механіцизм”). На противагу цьому, Мішель Фуко стверджує, що механіцизм упродовж доволі короткого періоду - в другій половині XVII століття - став теоретичною моделлю, яка зажила визнання в окремих галузях науки, а саме в медицині та фізіології [14, с. 91]. Його поширення у природничих науках Фуко пов'язує з Декартом [14, с. 156], і це не дивно, з огляду на Декартове розуміння живого тіла як машини.

¹⁶ Манфред Маєр неодноразово наголошує на об'єктивізмі дослідницької позиції Гобса, що випливає з його епістемічного ідеалу: спостерігати за рухом, залишаючись статичним. Це врешті спонукає його спостерігати тілесні функції з критичної дистанції дослідника природи. Звідси й потракування сприйняття як сумми пасивних відчуттів окремих властивостей предмета. Утім, такий об'єктивізм є лише модифікацією споглядальної настанови, що породжує речеву онтологію.

¹⁷ Пасаж про керований та некерований зв'язок думок [8, с. 79-80] нічого в цьому не змінює: у процесі сприйняття у нас накопичується так багато образів, що врешті одна будь-яка думка може викликати будь-яку іншу [5, с. 199].

¹⁸ Цитату з «Левіатана» звірено за: 18, S. 370.

¹⁹ Далі Гобс називає політичними тілами окремі політичні та соціальні інституції. Це, знову ж таки, не метафора, а розгляд за аналогією. Межі застосування цієї аналогії встановлюються через ємність повноважень цих інституцій - часткових на відміну від абсолютних суверенних повноважень верховної влади.

²⁰ Вольфганг Керстинг наголошує, що суверен є монополістом права на все. Він є природною людиною природного стану, яка єдина зберігає і може без перешкод використати своє право на все задля того, щоб уможливити мирний порядок громадянського стану [див.: 18, S. 85]. Таким чином, Гобс і Макс Вебер спільні у визначенні держави як монополії на застосування сили.

²¹ Іншу інтерпретацію пропонує Генінг Отман. Він подає проблематику суверенної влади через конфлікт сили і безсилля. На його думку, контрасти Гобсової антропології та політики знову і знову відсилають до однієї протилежності: протилежності сили і безсилля. Людина-бузувір і страховисько-держава утворюють лише один її варіант, чудернацьку пару, в якій поєднані радикальне безсилля природного ества людини і радикальна сила держави. Людина Гобса є сильною істотою. Але водночас вона є на диво безсилою істотою. І в Гобсовій антропології та політиці, як і в його науці в цілому стикаються між собою сила й безсилля. Ця лінія інтерпретації, що дістає свої резони через звернення до природничо-наукових впливів на філософію Гобса та його власних уподобань, які відповідають цим впливам, продовжується, зокрема у Ростислава Димерця [11, с. 68-87]. Однак, на наш погляд, таке тлумачення сполучне з генетично-реалістичним способом прочитання Гобса, тоді як його політична філософія є радше логічним аналізом умов існування держави. Як влучно зауважує Вольфганг Керстинг, «Гобсова філософія інформує не мешканців природного стану стосовно того, як вони можуть подолати природний стан: вона інформує громадян про те, що вони повинні робити, щоб перешкодити появі природного стану» [18, S. 82]. Концепція договору не описує, як окремі індивіди передають свою силу суверенові й тим самим безмежно збільшують його могутність. Вона виявляє умови, за яких створення та примноження владного потенціалу може бути виправданим, тобто легітимним. Врешті, історико-генетичне тлумачення договору відкидав і сам Гобс, тому що воно припускає не лише акумуляцію сили через контракт, а й акумуляцію зобов'язань, а відповідно, в разі їх невиконання, держава втрачала б свою стабільність. Саме тому Гобс розвиває не емпіричну, а гіпотетичну теорію договору: «Думка, що будь-який монарх отримує свою владу на підставі домовленості, тобто на відомих умовах, випливає з нерозуміння тієї простої істини, що домовленості - це є тільки слова і коливання

повітря; вони мають силу зобов'язувати, стримувати, обмежувати та захищати людину лише тому, що їм допомагає державний меч, тобто не зв'язані руки тієї людини чи зібрання людей, які мають верховну владу і чії дії санкціоновані всіма підданими і виконувані силами всіх підданих, об'єднаних в особі суверена» [7, с. 190]. Отже, тримати в руках державний меч і використовувати сили підданих може той, хто посідає верховну владу, і тому, що він вже її обіймає, а не навпаки.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Апель К.О.** *Спрямування англо-американського «комунітаризму» в світлі дискурсивної етики* // Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. - К., 1999, С. 372-394.
2. **Гайденок В.П., Смирнов Г.А.** *Западноевропейская наука в Средние века. Общие принципы и учение о движении*. - М., 1989.
3. **Гоббс Т.** *Левіафан* // Гоббс Т. *Соч.* : в 2-х т. - М., Т. 2, 1991, С. 3-545.
4. **Гоббс Т.** *О гражданине* // Гоббс Т. *Соч.* : в 2 т. - М., Т. 1, 1991, С. 270-506.
5. **Гоббс Т.** *О теле* // Гоббс Т..... Т. 1, 1991, С. 66-218.
6. **Гоббс Т.** *Человеческая природа* // Гоббс Т....., Т. 1, 1991, С. 507-573.
7. **Гобс Т.** *Левіафан*. - К., 2000.
8. **Гобс Т.** *Треті заперечення знаменитого англійського філософа і відповіді автора* // Декарт Р. *Метафізичні розмисли*. - К., 2000, С. 121-141.
9. **Гомілко О.** *Епістолярний спадок Декарта: діагноз - «зрада раціоналізму»* // *Sententiae*. - V, 2002, №.1, С. 3-10.
10. **Гьосле В.** *Діалектика стратегічної та комунікативної раціональності* // Гьосле В. *Практична філософія в сучасному світі*. - К., 2003, С. 68-97.
11. **Дымерец Р.** *К вопросу о концепции власти в политической философии Т. Гоббса* // *Sententiae* III, 2001, № 1, С. 68-87.
12. **Маєр Г.** *Гобс* // *Класики політичної думки*. - К., 2002, С. 216).
13. **Спасенко Н.** *Засновки історико-філософської реконструкції політичної філософії Томаса Гобса* // *Sententiae* XII, 2005, № 1, С. 54-69.
14. **Фуко М.** *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. - СПб., 1994.
15. **Хайдеггер М.** *Наука и осмысление* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. - М., 1993, С. 238-253.
16. **Cassirer E.** *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. - Berlin, Bd. 2, 1922.
17. **Fischer K.** *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 10: Francis Bacon und seine Schule*. - Heidelberg, 1923.
18. **Kersting W.** *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. - Darmstadt: Buchges, 1994.
19. **Mayer M.** *Leiblichkeit und Konvention: Struktur und Aporien der Wissenschaftsbegründung bei Hobbes und Poincare*. - Freiburg (Breisgau), Munchen, 1992.
20. **Ottmann H.** *Thomas Hobbes: Widerspruche einer extremen Philosophie der Macht* // *Der Mensch-ein politisch Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. -Stuttgart, 1992, S. 68-91.
21. **Schuhmann K.** *Francis Bacon und Hobbes' Widmungsbrief zu „De cive“* // *Zeitschrift fdr philosophische Forschung*. - 1984, S. 165-190.
22. **Tonnis F.** *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*.-Stuttgart, 1971.