

УДК 101.1:316

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-8

Марина Смоляга

## ПРИВИДИ ГОББСА АБО ЧОМУ НЕ ВАРТО БОЯТИСЯ ЛЕВІАФАНА

До розгляду пропонується ідея, яка полягає в тому, що «Левіафан» Т. Гоббса є не тільки окремим прикладом і репрезентацією класичного західноєвропейського мислення, але видається певним наскрізним «метатеоретичним» топосом, у якому створюється саме «потенційоване поле» можливостей щодо прояснення та «виробництва» проблеми суспільного порядку, і амбівалентно – соціотеретичного дискурсу як такого. На думку авторки, саме після Т. Гоббса можуть бути у відокремленому вигляді поставлені «стратегічні» проблеми сучасної теоретичної соціології (причому конститутивні для неї самої). Яке «мистецтво» – що знаходиться всередині самого життя, всередині людської дійсності – може зібрати індивідуальні людські існування в антропоморфне суще, що діє гомогенно, спрямовано та ще й на благо всіх? Як виходить, що це суще, «майстром» якого, за Т. Гоббсом, є людина, набуває універсальної розмірності? Як здійснюється перехід, завдяки якому індивідуальні людські постаті та дії набувають уніфікованого способу життя, який значною мірою уособлюється їхньою спільною державою? Чи можливий цей перехід і як його мислити? Як і чим, якою силою, на яких підставах, за якими принципами, дією якого алгоритму і завдяки якій структурі маленькі фігурки тримаються в межах тіла Левіафана? Вирішення, яке пропонує Томас Гоббс для проблеми соціального порядку – тобто суспільний договір на утилітарно-прагматистських підставах – має, за переконанням авторки, вторинне значення перед лицем відкриття Гоббсом (під час формулювання цього рішення) самої теоретико-соціальної матриці мислення. Отже, відомі протиріччя та невідповідності, які можна знайти у змістовному плані гоббсівського тексту, авторка прагне розглядати як «точки зростання дискурсу», як фіксацію та оформлення потенційних можливостей самої дискурсії соціального порядку, як і самого феномену суспільства.

**Ключові слова:** проблема соціального порядку, соціальна дія, свобода індивіда, держава, дискурс теоретичної соціології.

*Шарлемань.* Нет, что вы! Мы не жалеемся. А как же можно иначе? Пока он здесь – ни один другой дракон не осмелится нас тронуть.

*Ланцелот.* Да другие-то, по-моему, все давно перебиты!

*Шарлемань.* А вдруг нет? Уверю вас, единственный способ избавиться от драконов – это иметь своего собственного.

*Е. Шварц. Дракон*

«Ти вже, певно, чув про великого Левіафана, і тебе тягне почитати цю книгу? Обережно, добродію! Ця книга геть езотерична і її внутрішня езотерика збільшується тією мірою, якою ти учуєшся у неї. <...> Поклади її назад, на місце! <...> Зачекай, чи не зустрінеться тобі ця книга знов, <...> але зачекай, поки тебе належним чином не уведуть і не допустять. Інакше в тебе може трапитися шкідливий для здоров'я напад люті, і ти будеш намагатися зруйнувати дещо таке, що знаходиться по той бік будь-якого руйнування. <...> Щиро твій друг Беніто Серено» [цит. за: Maschke, 1982, s. 243–244]). Блискуче оповідання Германа Мелвілла про справжнього капітана Беніто Серено з однойменною назвою відомо багатьом. Але не настільки багатьом відомо, що в даному цитованому фрагменті

© Смоляга М. В., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

голосом американського капітана Серено до читача «Левіафану» звертається німецький політичний мислитель Карл Шмітт.

Проблема, яка тут досліджується, номінально є проблемою порядку, яким впорядковується суспільне існування, суспільство. Але це, принаймні насамперед, не є дослідження того, чим і як є суспільний порядок. З іншого боку, це не є, принаймні насамперед, історико-філософське дослідження того, що сказано про суспільний порядок у Т. Гоббса (хоча доробок Томаса Гоббса посідає у даному тексті центральне місце). Проблемою тут, скоріше, є те, яким способом Томасу Гоббсу вдається показати суспільний порядок таким чином, що той не тільки *постає як проблема*, але тим самим концептуальним жестом, що відкриває «метрику» простору самого показу (і водночас «виробництва») суспільного.

Якщо ми маємо велике територизоване зібрання індивідів, кожний з яких наділений розумом, волею та власними вподобаннями, які прагне втілити, і має цілі, яких прагне досягти, то яким чином в межах цього зібрання можливий порядок? Ця проблема відома як проблема соціального порядку. Дійсно, що ж забезпечує і чим визначається лад у спільноті різновекторно діючих акторів, і як їх спільне існування може бути стабільним у просторі і часі?

Загально відомо, що дану проблему (як виділену теоретичну проблему) вперше презентував Т. Гоббс у своєму «Левіафані» [Гоббс, 1991]. Віддаючи шану британському мислителю, цю проблему іноді називають «гоббсівською проблемою», а слово «Левіафан» перестало бути метафорою і зробилося легітимним терміном теоретичного аналізу в сучасній фундаментальній соціології і соціальній та політичній філософії.

Покликом до написання цієї статті було, як завжди буває у філософії, здивування від раптового відкриття (для себе) того, наскільки стріла, пущена Томасом Гоббсом далекого 1651 року виявилася стрілою, пущеною у майбутнє західноєвропейської соціальної теорії, а також практики соціального існування та суспільної розбудови<sup>1</sup>. З одного боку, антитрансценденталізм, «внутрішньомирність» як умова прояснення проблеми порядку, а з іншого боку, вихідне обумовлення соціального порядку індивідуальною свободою соціальних акторів, забезпечили «Левіафану» та його творцю теоретичну й практичну необхідність і актуальність протягом усієї доби західноєвропейського модерну – і аж до сьогодні. Томас Гоббс був і залишається нашим цікавим співрозмовником щодо теоретичного аналізу але також і щодо практики організації сучасних спільнот.

Ба більше, чи не є «Левіафан» ім'ям якогось наскрізного теоретичного топосу, який не втрачає своєї значущості протягом усієї історії суспільно-філософської і соціотеретичної думки (і навіть який задає самі «силові лінії» поля можливостей щодо прояснення та постановки проблеми суспільного порядку)?

Невмирущий трактат Т. Гоббса, як відомо, має ім'я «Левіафан або матерія, форма і влада держави церковної та громадянської». Неможливо позбутися того враження, що у самій номінальній назві (просто на рівні значень) вже присутні всі магістральні тематизації соціально-політичного дискурсу.

Але намагатимемося брати до уваги не тільки тематизації, але й символізації. Зображення держави, яке з'являється у перших аутентичних виданнях «Левіафану» і відтворюється у багатьох наступних виданнях [див., напр.: Гоббс, 1991], представляє собою велетенських розмірів людину. Велетень зображений до пояса, ніби нависаючи над «соціалізованим» ландшафтом: над ланами, лісами, селами й містами. На голові в нього – корона, в одній руці – меч, а в іншій – скипетр, символ влади. Але обидві руки, як і решта тіла (за винятком голови), ніби зліплені з маленьких людських фігурок, обличчя яких повернуті в бік лику велетня.

---

<sup>1</sup> До цього мого «відкриття» і, відповідно, до цього філософського здивування й захоплення був причетний І. В. Мінаков з філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна, який вказав мені на дану перспективу розгляду та на її плідні потенції.

Прямо в передмові Гоббс говорить, що Левіафан це надвелика *штучна* людина. «Мистецтвом створений той великий Левіафан, який зветься Республікою, або Державою (Commonwealth, or State), латиною – Civitas, і який є лише штучною людиною» [Гоббс, 1991, с. 7]. Звичайні живі люди своїм мистецтвом творять велику штучну людину для свого захисту; саме ж це мистецтво є таким, «за допомогою якого Бог створив світ та керує ним» [Гоббс, 1991, с. 7]. Який символічний зміст тут вбачається? Принаймні, який символічний зміст можемо вбачити? Як нам видається, тут ми маємо символізацію проблеми того-таки «штучного», «штучності», адже в цьому разі неприпустимим і шкідливим для розуміння є оперування традиційним, узятим з природної мови значенням. Проблема цього «штучного» видається формулюванням («дискурсом») проблеми можливості суспільного перебування та співіснування людей, проблеми цивільного стану, проблемою феномену влади тощо.

Отже, маємо твір про створення могутнього штучного тіла – антропоморфного, з людським обличчям – яке надає і забезпечує гарантії людського (суспільного) способу існування. Цей твір називається «Левіафан...». Але Левіафан за Біблією це жахлива морська потвора, це змії, який загиняється та закручується (і чи не є він родичем того Змія, який первородним гріхом спокусив людину і людство?).

Тут, на нашу думку, подається символічна репрезентація кардинальних питань – кардинальних питань, не більше й не менше – усього теоретико-соціологічного і суспільно-філософського горизонту класичного й сучасного Заходу.

Яке «мистецтво» – що знаходиться всередині самого життя, всередині людської дійсності – може зібрати індивідуальні людські існування в антропоморфне суще, що діє гомогенно, спрямовано та ще й на благо всіх? Як виходить, що це суще, «майстром» якого є людина (так прямо говорить нам Гоббс [Гоббс, 1991, с. 7]), набуває універсальної (надлюдської, «транслюдської») розмірності?

Чи можлива взагалі така дія? Як здійснюється перехід, завдяки якому індивідуальні людські фігури, обличчя та дії стають одним лицем держави (лицем Левіафану)? Чи можливий цей перехід, як його мислити: як асимптотичну точку, як можливу дійсність чи як примару? Чи не стає, за певних обставин, прекрасний державний Левіафан – надія громадян на захист, на прогнозоване впорядковане життя – жахливою потворою, водним змієм, що потворно загиняється? Як і чим, якою силою, на яких підставах, за якими принципами, дією якого алгоритму і якою структурою взагалі маленькі фігурки тримаються в межах тіла Левіафана?

Цей перелік можна було б продовжувати. Отже, між двома полюсами, один з яких ілюзія, а інший – таємниця, Т. Гоббс відкриває для нас цілу нову планету.

В античності та Середньовіччі розуміння, а також і легітимація соціального порядку відбувалися за апеляцією до трансцендентної Основи (Логос, Ідеї, Розум, Бог). Порядок відношення індивідів у суспільстві вважався задалегідь заданим, визначеним, сталим і зовнішнім. Він легітимізувався як сакральна загальнозначуща даність і конкретно задавався низкою уявлень, принципів (Божественний характер влади монарха, релігійні моральні заповіді, станова структура суспільства, кореспондентна теорія істини) і побудованих на підставі цих принципів нормативних та інституційних форм (Поліс, абсолютна монархія тощо).

Гоббс вперше переносить розгляд походження суспільного порядку всередину суспільного світу: порядок встановлюється у вирі самого життя. Індивіди є егоїстами, які прагнуть до власної егоїстичної вигоди. Їхній розум (у даному контексті) являє собою інструмент (у Гоббса, майже математичний), завдяки якому егоїстичні вподобання та цілі діячів можуть бути сформульовані та втілені. Хаотичне перехрещення відповідних намірів і дій можуть дестабілізувати самий стан суспільного співіснування, перетворюючи його на знамените «bellum omnium contra omnes». Тут з'являється монструозний Левіафан – сильна держава, що обмежує прагнення егоїстів-індивідів і таким чином досягає стабільного впорядкованого спільного їх існування. Але цей Левіафан з'являється не ззовні,

а в результаті *супірного договору*, який є, по суті, раціональним компромісом вільних агентів щодо сумісного обмеження їхніх егоїстичних цілей задля часткового (сумісного ж) їх досягнення. Отже, могутній і неблаганний Левіафан із легітимним правом на обмеження свобод, і навіть на насильство, є дітям раціонального компромісу утилітарних прагнень індивідуальних істот, які раціонально згоджуються віддати частину власної свободи задля можливості задоволення цих прагнень.

Загальним місцем у розумінні доробку Томаса Гоббса в історії соціологічної думки і в сучасній соціальній теорії є положення про те, що тлумачення підвалин проблеми соціального порядку в нього є чисто утилітаристським.

Але ми не хочемо і не мали наміру в даному тексті ані аналізувати саме рішення, ані критикувати те, як це рішення, за Гоббсом, конкретно вибудовується, відбувається (тобто спосіб вирішення проблеми). Навпаки, ми намагаємося наголосити на такому (і в цьому мета даного розгляду): саме вирішення, яке пропонує Томас Гоббс для проблеми свого особистого імені, має дуже вторинне значення перед лицем відкриття ним під час формулювання цього рішення самої теоретико-соціальної матриці мислення! Відомі протиріччя та невідповідності, які можна знайти в змістовому плані гоббсівського тексту, ми прагнемо розглядати як «місця дискурсивної сили», як фіксацію та оформлення потенційних можливостей самої дискурсії соціального порядку, а також самого феномену суспільства.

Ми обговоримо тільки декілька таких дискурсивних утворень, повною мірою переконавшись у тому, що у «Левіафані» міститься безліч таких місць, і що для них бракує обсягу даної статті, і, відверто кажучи, скромних можливостей та сил самої авторки.

Практична діяльність людини обумовлена в «Левіафані» досить простим механізмом, який є таким собі «протофеноменом» усієї майбутньої утилітарної парадигми. Потяг, спрямований на об'єкт, який його викликає, Гоббс називає прагненням; потяг, який полягає у тому, щоб уникнути деякого об'єкту, називається відразою. У відповідності до сказаного, предмет прагнення закріплюється в людському світі як «добро». Навпаки, предмет відрази закріплюється як «зло». Згадані об'єкти є просто певними предметами зовнішнього світу, які викликають цілком природні рухи, що фігурують як названі «прагнення» і «відраза». Задоволення і невдоволення, відраза є регуляторами індивідуальної життєвої поведінки. Всі ці рухи ніби об'єднуються та сумуються певним принципом, який можна назвати «принципом збереження себе» [Гоббс, 1991, с. 93]. Це «я сам» є просто локальним емпіричним індивідом, людською істотою. Немає ніяких рушійних сил, окрім сили підтримання життя, яке підтримується «механізмом» прагнення до задоволення. Уникнення «страждання» є просто негативною формою того ж самого. Інших конститутивних причин людської поведінки Гоббс не бачить. Якщо людина надана самій собі, є лише один двоїстий критерій: прагнення до доброго як до того, що приносить задоволення; і уникнення злого, як того, що несе страждання. Такий нескінченний рух від предмета до предмета, від отримання і володіння до нового володіння, від задоволення до задоволення і є життям окремої самотньої людини. Життя цілком егоїстичних індивідів має цілком утилітарний сенс. Але тоді, якщо довести цю ідею до кінця, ми приходимо до положення, яке містить у собі певну порцію іронії: остаточно й необмежено егоїстичним може залишатися тільки Абсолют; абсолютний Бог може зберігати себе так або інакше – як Він зволіє, не маючи ніяких обмежень. Бо Він за визначенням є абсолютно самотнім. Однак поряд з людським індивідом є інші людські індивіди! І вони так само за природним рухом, який складає їх суще існування, зазнають прагнень і відраз, що підпорядковані їх самозбереженню!

Так, порядок самозадоволення і самозбереження індивіду стає деяким онтологічним протиріччям у собі. Або ще більш загально: у людському індивіді природа суперечить сама собі. Природний рух індивіду, скерований тим, що є головним принципом його існування – принципом «біо-утилітарної» користі, обертається руйнуванням самих умов існування за цим принципом. Сама по собі людина як природне суще видається певною

тушиковою піакою вітальної природи. У частині людини як у частині себе природа заходить у тушик.

Тип самозбереження, принципом якого є відоме «право на усе», не може бути реалізований. Кожний може за природою претендувати на користування всім, що є у світі. Але кожний інший також має це право. Кожний за природним рухом зберігає себе. Але кожний інший робить те саме. Виникає, як сказали б сьогодні, «перманентний конфлікт інтересів».

У «Левіафані» відкрито чудову можливість – причому, так би мовити, постійно діючу можливість – спостерігати емпіричну дію того, що називають «дискурс»; сам дискурс, відкритий Гоббсом, встановлює, що самозбереження, взятє тільки за наявності природного стану життя, нікого не зберігає, бо, по суті, виводить на конфлікт всередині самої природи людини – таке протиріччя не залишає надій на існування будь-якого суцього, зокрема, звичайно, і цього суцього! Отже, «право на усе», мислиме тільки в природному стані, ніяк не може бути здійсненим: задля існування людини потрібне задоволення якоїсь додаткової до локальної природи людини умови, потрібне «щось ще». Рівню «індивідуального існування» недостатньо для конституювання фактично *самого феномену соціальності*. Але, з іншого боку, суспільний порядок не має, за Гоббсом, бути трансцендентним. Порядок повинен бути іманентним громадянському станові.

Однією з фігур описаного «браку всередині» феномену суспільного – цілком постнекласичних фігур у докласичну добу – є в Т. Гоббса, скажімо так, «віртуальний», або «квантовий» характер явища соціальності, суспільності.

На початку дещо алегоричний, але з самої середини живого життя приклад. У мене є кіт. Ясна річ, що він є звіром, тобто, з позитивної точки зору, являє собою цілком природну особину. Але замість того, щоб почати суцільну *bellum* проти всіх (відтак, звичайно, і проти мене), пускаючи до діла свої природою йому дані засоби як-от: гострі кігті, великі зуби, миттєвість реакції та вроджену хитрість у межах внутрішньої програми самозбереження і самозадоволення – що він міг би з великим успіхом зробити, адже у ньому біля 8 кг біоморфологічної звірячої довершеності – замість усього цього він заскакує на високий стілець, щоб опинитися на одному простірно-комунікативному рівні зі мною, шкребе лапою, дивиться в очі й на різні лади муркає та м'ячкає, зсередини природного стану втілюючи деякий «нульовий ступінь» соціальності.

У Гоббса наявним і доволі магістральним є цей «квантовий дуалізм» державного-недержавного у стані соціального порядку. Так, можливість громадянського стану пов'язана в «Левіафані» виключно з наявністю держави; він не може бути недержавним. Але з іншого боку, в «реальному», а не в теоретичному, мислимому природному стані Гоббс фіксує згаданий «нульовий ступінь» соціальності, причому саме як механізм ствердження тієї-таки «війни усіх проти всіх».

Так, серед мотивів цієї війни є, окрім інших, бажання слави [Гоббс, 1991, с. 131]. Але водночас суперництво *вже* передбачає деякий горизонт сумісності. Це більше бажання слави вимагає певного простору існування феномену «слави». І цей простір є, по суті, «суспільним». Слава може розгортатися тільки по точках носіїв визнання славетності того, хто є славетним. І цей простір так чи інакше уніфікований. Тобто неможна бути славетним у беззв'язному просторі самотніх істот. Бажання слави *вже* вимагає певного «суспільства», певного «суспільного» – вже на етапі цілком природного існування за принципом «*Homo homini lupus est*».

Щодо вище зазначеного характерним є те, що Гоббс постійно змінює акценти та дискурсивні лінії: від взаємної довіри до поневолення та примусу до цивільного миру; від незворотного перетворення егоїстично-прагматичної природи людей на чудову громадську свідомість до вбивства завдяки невідворотності цієї природи самого Левіафану. Бо він хоча і є богом, але все ж таки – «смертним богом».

Отже, соціальні відносини можуть встановлюватися і без Левіафана, поза присутністю і поза оком Левіафана? Чи те, що виглядає як соціальний порядок – нехай у

нульовому наближенні (приміром, «природні» particular men можуть утворювати об'єднання проти більш сильного), і що мислиме тільки в горизонті соціальності (приміром, індивіди потребують соціального, по суті, простору для реалізації стану «слави» і т. ін.) – насправді не є соціальним порядком? Завдяки цій тонкій дискурсивній роботі виникає багато, як висловився б Делез, «порожніх клітин», тобто не речей, а місць для речей.

Тож чи не відкриває Гоббс деякий ззор між Левіафаном, хаосом і самотністю сумісного існування автономних індивідів щодо конструювання соціального, де суспільство може від(бути)ся само? Виникає, отже, два види «суспільного»: державне суспільне і недержавне суспільне; є суспільні відносини (об'єднання), пов'язані з державою, і такі, що з нею не пов'язані. Так відкривається потенційне поле можливості того, що зараз називають *громадянським суспільством*.

Або ж чи не знаходимо ми тут «місце сили» майбутнього інтеракціоністського напряму в сучасній соціально-теоретичній думці? І так далі, і далі...

Втім, залишається одна обставина: індивіди є розумними.

Тут цікаво й важливо зауважити, *що* суб'єктивний метафізичний жест класичного Заходу робить з Гоббсової відкритої перспективи вживання, звужуючи її; проблема «Левіафану» робиться класичною.

Те, що має впорядковуватися, є життям хоча (за природою) і «психомеханістичних», але все ж таки раціональних (само)свідомих істот. Класична західна традиція (тобто традиція, яка задається онтологією суб'єкту як онтологією взагалі, чи, як вдало висловився Г. У. Гумбрехт, «відтоді, як у картезіанському cogito онтологія людського існування була поставлена в залежність від процесів людської свідомості» [Гумбрехт, 2006, с. 30]), яка є модульованою щодо культурно-суспільної сфери просвітницькою максимом, передбачає в такому разі, що самі ці індивіди є, серед іншого, суб'єктами власного життя, а отже, і його порядку. Інакше кажучи, свідомість і розум повинні бути єдиним витком та інстанцією порядку, що є порядком існування індивідів, які ними наділені. У класичній традиції Томас Гоббс перетворюється на одного з поважних попередників класичного раціоналізму.

Ба більше, якщо ми беремо як пресупозицію «гуманістичне» та «лібертаріанське» модерністське положення про свободу волі та дії індивіду, про вищу презумпцію такої свободи щодо життя індивіду, щодо здійснення індивідуально життєвого проекту, ми отримуємо, по суті, постановку загальної проблеми суспільного в знайомих кожній сучасній людині координатах: як узгодити свободу дії індивіду і обмеження цієї свободи для забезпечення можливості сумісного, спільного, *суспільного* існування багатьох таких самих вільних індивідів, що, власне, може бути ототожене з умовою можливості суспільства сучасного типу. З легкої руки Т. Гоббса проблема суспільного порядку виступає як проблема *балансу* між свободою індивіда як суб'єкту власного життя, вчинків, цілей та поведінки і обмеженням цієї свободи (який би характер це обмеження не мало, яка б подія це обмеження не втілювала). Ми вільні, але поряд з нами присутні інші, кожний – зі своїм суверенним правом; інші, які реалізують власну суверенну свободу саме тут, поруч. Розвідки щодо цілей, суб'єктів, агентів, засобів, структур такого обмеження ми називаємо сьогодні теоретичною соціологією.

Але читаючи «Левіафана», ми невідворотно відчуваємо, що Томас Гоббс не є фундатором класичного мислення. І це тому, що він є чимось принципово більшим.

Даючи діяти, знов-таки, не змістам, а дискурсу «Левіафану», ми остаточно переконаємося, що походження порядку, в якому живуть ці раціональні індивіди (і так само – продовження й відтворення порядку, а також відношення порядку щодо їхніх індивідуальних свідомостей) видається проблематичним і невизначеним; порядок сумісного існування індивідів не входить «прямо у дійсність» їх існування за картезіанською онтологою «ego cogito, ego existo».

Суспільство (тобто (су)спільне існування індивідів), говорить Гоббс, виникає там, де стан боротьби змінюється «миром»; громадянський стан є станом, в якому люди

знаходяться в мирі один з одним і кожний з кожним. Саме в розумі «вшитий» принциповий рецепт встановлення громадянського стану, необхідність спільної згоди тощо. Розум («природно», тобто як *природний закон*) штовхає людей до «миру»; розум говорить: «Треба прагнути до миру», треба домовитися задля задоволення *всіх*. Але навіть вказуючи шлях (тобто, що мусить бути зроблене – Гоббс називає це «моральним» законом, відзначаючи тут момент обов'язку, хоча, по суті, про жодний обов'язок у цьому разі не йдеться; тут ми маємо лише фіксацію згаданого тільки-но «паралаксу» індивідуального – колективного, (су)спільного), розум нічого не впроваджує як «реальне», що є забезпеченим певною постійністю існування, бо його суспільна максима обмеження «права на все» – прагнення миру – обертається для того ж самого розуму сингулярною максимомою «права на все», війною всіх проти всіх.

У Гоббса розум вводить людину в оману. Бо він дає суперечливі директиви. Бо розум, з одного боку, є могутнім засобом у справі користування усім задля підтримки власного життя і блага (абсолютна свобода дії); а з іншого боку, задля ствердження того ж самого життя треба *розумово*, за приписом розуму обмежити цю безмежну утилітаризацію. Людський розум у Гоббса є амбівалентним. Але схоже, що в цій амбівалентності зашифрована вся модерністська та постмодерністська перспектива соціальної філософії і теоретичної соціології, разом із глибинним ґрунтом розходження того й другого. Розуму недостатньо для встановлення суспільного порядку/можливості суспільства!

Причому важливі чисто гоббсівські умови, які формують тип цієї нехватки. У Гоббса, скажімо так, розум нерозрізнений щодо існування/неіснування соціального. Дія розуму може вести як до встановлення порядку, так і продовжувати безлад. Індивіди будуть користуватися власним раціональним цілеполаганням і раціонально (іноді дуже тонко та винахідливо) вирішують, як їм краще досягнути їхньої приватної егоїстичної мети і які засоби застосувати. І це буде той самий розум, який приписує цим самим індивідам прагнення до миру, і в цьому горизонті – чудодійне перетворення з диких егоїстів на громадян із взаємним раціональним розумінням та розумним втіленням всіх благ суспільного існування.

*Отже*, Гоббс, виводячи на сцену свого Левіафана, робить принципово більше, ніж пропонує перший теоретичний розгляд можливості та умов соціального порядку. І більше, ніж показує, що не можна поставити проблему соціального порядку і водночас, тим самим жестом не питати про можливість суспільства як такого, як окремої ідентифікованої події. Томас Гоббс задає саму матрицю розгляду будь-якого питання про можливість суспільства. Усі дослідники після Гоббса: класичні, модерні та постмодерні, ті, хто схильні до філософського дискурсу, і ті, хто вважають за необхідне відмовитися від такого дискурсу заради наукового дискурсу, чи задля адекватії сучасним постіндустріальним, цифровим, мережевим, трансгуманістичним реаліям – всі вони, задаючись питанням про можливість суспільства, потрапляють до добрих Гоббсових рук. Бо Левіафан живий! Чи так: суспільству, події суспільства потрібний Левіафан. Він може являтися в образі потойбічного принципу/контролю/санкції – від нус'у до Страху Божого, чи Священної Війни; він може бути тоталітарною владою, але також і нормативним відтворенням загального ціннісного комплексу, комунікативною дією щодо цього ж комплексу, або таємницею аутопоезису системи. Але якщо є партикулярні індивіди, то для того, щоб була спільнота, ми маємо очікувати приходу якогось Левіафану, хоча виглядати він може по-різному, наприклад, як «дворовий собака» анархізму, як «чихуха» ліберальної демократії чи як «мопс» відкритого суспільства.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гоббс Т. *Сочинения: в 2-х т.; т. 2* / пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана М.: Мысль, 1991. 731 с.
- Гоббс Т. *Левиафан* / пер. с англ. А. Гутермана. М.: РИПОЛ классик, 2017. 608 с.
- Гумбрехт Х. У. *Производство присутствия: чего не может передать значение* / пер. с англ. А. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
- Парсонс Т. *О структуре социального действия* / пер. с англ. И. Бакштейн, Г. Беяева, А. Следов, В. Чеснокова. М.: Академический Проект, 2002. 880 с.
- Maschke G. Zum "Leviathan" von Carl Schmitt. *Carl Schmitt. Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Mit einem Anhang sowie mit einem Nachwort des Herausgebers). Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag, 1982. S. 179–244.

#### Смоляга Марина Віталіївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії  
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»  
вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002  
E-mail: 365mvs@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

---

### HOBBS'S GHOSTS OR WHY YOU SHOULDN'T FEAR LEVIATHAN

#### Smolyaga Marina P.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy  
National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"  
2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine  
E-mail: 365mvs@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

#### ABSTRACT

The idea is considered that T. Hobbs's "Leviathan" is not only a particular example and a representation of classical Western European thinking, but turns out to be some "metatheoretical" place, in which the very potentiated field of the opportunity of clarification, and very production of a social order problem, and, ambivalently – all socio-theoretical discourse is formed. According to the author, after T. Hobbes problems which are "strategic" for all modern theoretical sociology and which, at the same time, are constitutive for her can be put. What "art" – which is in the middle of the life, in the middle of human reality – can collect particular human existence in the uniform and coordinated been, acting for the benefit of all? How does it turn out in such a way that creation which "master", according to Hobbes, is the person gains universal dimension? How is transition owing to which individual free figures get the lives unified way which substantially is represented the general state is carried out? Whether such a transition is possible? How to think of it? By what force on what basis, according to what principles, by the action of what algorithm, due to what structure small figures keep in borders of a body of the Leviathan? The solution which is proposed by Thomas Hobbes for a problem of social order – that is the public contract on the utilitarian basement – has, on the belief of the author, secondary value in the face of opening by Hobbes the matrix of the social-theoretical thinking. Thus, contradictions and discrepancies which can be found in the text by Gobbes, the author seeks to consider as "a point of growth of a discourse" and as fixing and registrations of potential opportunities of the discourse of social order, as well as the phenomenon of society itself.

**Keywords:** social order problem, social action, individual freedom, state, discourse of theoretical sociology.



#### REFERENCES

- Gumbrecht, H. U. (2006). *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Novoye literaturnoye obozrenie – New literary review. (Original work published 2004). (In Russian).
- Hobbes, T. (1991). *The Collected writings in 2 Vols.* (Vol. 2). (N. Fedorov, A. Guterman, Trans.). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. (A. Guterman, Trans.). Moscow: RIPOL classic. (Original work published 1651). (In Russian).
- Maschke, G. (1982). To the “Leviathan” by Carl Schmitt. In C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (pp. 179–244). Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag. (In German).
- Parsons, T. (2002). *On the Structure of Social Action*. (I. Bakshtein, G. Belyaeva, L. Sledov, V. Chesnokova, Trans.). Moscow: Akademichesky proect – Academic project. (Original work published 1937). (In Russian).

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 19.06.2020