

Легітимаційний потенціал суспільної угоди //
Практична філософія. – К., 2006. – №2. – С.131 – 141.

Анотація. У статті експлікується в контексті становлення новочасного конструктивізму процес розвитку ідеї суспільної угоди - як контрактуалістського аргументу легітимації політичного панування – від гобсівського абсолютизму через локівський лібералізм та русоїстський демократизм до кантівського морального універсалізму. На цій основі окреслюються головні напрями подолання вад контрактуалізму новочасної доби в сучасній політичній філософії Заходу.

Ключові слова: конструктивізм, суспільна угода, контрактуалістський аргумент, політичне панування, природний стан, тоталітаризм, демократизм, легітимність.

Аннотація. В статтє розкривається в контексте становления конструктивизма Нового времени процесс развития идеи общественного договора - как контрактуалистского аргумента легитимации политического господства – от гоббсовского абсолютизма через локковский либерализм и руссоистский демократизм до кантовского морального универсализма. На этой основе очерчиваются основные направления преодоления недостатков контрактуализма Нового времени в современной политической философии Запада.

Ключевые слова: конструктивизм, общественный договор, контрактуалистский аргумент, политическое господство, естественное состояние, тоталитаризм, демократизм, легитимность.

Концепт суспільної угоди належить до визначних категорій політичної філософії. Він завжди перебував у центрі дослідницької уваги. Тільки останнім часом у вітчизняному філософському дискурсі з'явилася низка статей, в яких тематизуються різні аспекти теорії суспільної угоди¹. Із російських дослідників слід назвати насамперед Е.Ю.Соловйова, праця якого, присвячена аналізу теорії суспільної угоди в контексті Кантового обґрунтування права, викликає неодмінний інтерес [23]. Щодо філософського дискурсу континентальної західної філософії, то тут ми відзначимо ґрунтовне дослідження сучасного німецького політичного філософа В.Керстінга [31].

У статті ставиться за мету у контексті методологічного конструктивізму новочасної доби (I) експлікувати процес розвитку ідеї суспільної угоди - як контрактуалістського аргументу легітимації політичного панування – від гобсівського абсолютизму (II) через локівський лібералізм (III) та русоїстський демократизм (IV), який, однак, сприяв утвердженню соціального універсалізму (V), до кантівського морального конструктивізму (VI), щоб на цьому тлі окреслити головні напрями подолання вад контрактуалізму новочасної доби в сучасній політичній філософії Заходу (VII).

I

Зміна парадигми у філософії Нового часу від онтології до філософії свідомості позначило собою становлення конструктивізму як загальної філософської методології. Важливим моментом становлення її було усвідомлення епістемологічним суб'єктом себе як мислячого еґо, що уможливило дистанціювання від об'єкта пізнання. Більше того, еґо не тільки постає предметом власної рефлексії; в епістемологічному процесі акцент переноситься з об'єкта на суб'єкт як джерело творчих потенцій. Спочатку Кант, а потім Фіхте наголошують, що атрибути об'єктів приписує сам суб'єкт. У Прологоменах Кант зазначає, що певний порядок накидає природі сама людина. „Мы имеем дело не с природою вещей самих по себе, ... а с природою как предметом возможного опыта...” [11,

¹ Проблемі суспільної угоди присвячені статті Г.Аляєва [1], С.Пролєєва [21], В.Шамрая [28;29], О.Хоми [25], М.Якома [30] та ін..

142]. Найбільш виразно конструктивізм розуму виражає тріадна схема фіхтеанського іdealізму. У першому акті на основі саморефлексії суб'єктивність „Я” покладає свою самість, щоб потім покласти об'єкт як свій антипод і, зрештою, в третьому акті досягти гармонії через зняття цього протиставлення. У такий спосіб відбувається розпредметнення та денатуралізація світу в тому числі світу соціального, що становить засадниче поняття німецької класичної філософії.

Водночас слід відзначити внесок Дж.Віко в створення передумов для цих конструктивістських зрушень та подолання предметно-натуралістичного „фетишизму”. У праці „Засади Нової Науки про Загальну природу Націй” (1726) єдиною сферою людського пізнання він проголошує філософію історії. Світовий універсум поділяється ним на природний світ, створений Богом, а відтак тільки для Бога відкриті істини природи, і суспільний світ, створений людьми. Людина здатна пізнати тільки власний людський світ. Стверджуючи когнітивний примат світу історії, Віко заперечував обґрунтоване Декартом за допомогою методичного сумніву достовірність математичного пізнання природи і сформулював фундаментальний принцип своєї філософії історії – *verum et factum convertitur* (істина і факт конвертуються). Йдеться про те, що пізнати людина здатна лише те, що сама сконструювала, що й становить істину [18, 102].

Новаторські ідеї Дж.Віко системної розробки зазнали у філософсько-історичних вченнях Й.Г.Гердера та Г.Гегеля. Все це, зрештою, призвело до витлумачення соціальної дійсності результатом роботи світового духу, який виступає в образі суспільної свідомості, хоча реалізується в суб'єктивності конкретних історичних персон (Гегель). Втіленням духу постає соціальна історія. Ці методологічні зрушення у європейській філософії можна позначити як перехід від субстанціоналізму до історизму.

Безумовно, дух філософії Нового часу визначав картезіанській раціоналізм, який дав поштовх для розвитку як іdealістичного, так і матеріалістичного напрямів новочасної філософії, а також формуванню потужного просвітницького руху в Європі. У цьому ідейно-філософському кліматі здійснюється теоретична розробка ідеї суспільної угоди, яка по праву належить до визначних здобутків новочасної політичної філософії.

II

Фундатором політичної філософії новочасної доби по праву вважають Томаса Гобса, який поширив на сферу дій і суспільних відносин методологічну революцію шляхом запровадження єдиного науково-філософського методу за образом аксіоматично-дедуктивної геометрії. У такий спосіб він усунув аристотелізм із сфери етики і політики, який до того вже був витиснутий із натурфілософії. На цих засадах Гобс заклав парадигмальний зразок соціальної і політично-філософської рефлексії, який буде домінувати у політичній філософії у наступні століття. Осереддя його інновації в політичну філософію становить системно досліджений контрактуалістський аргумент заснування політичної влади. До розробки контрактуалістського аргументу легітимації політичного панування зверталися безпосередньо або відштовхувалися від нього й інші політичні філософи. Експлікація методологічних засад контрактуалістського етатизму Гобса уможливить нам виразно побачити особливості й інших модусів контрактуалістичної парадигми – лібералізму Дж.Лока, демократизму Ж.Ж.Русо та раціонально-правого конституціоналізму І.Канта. Проте саме Гобсова політична філософія, що репрезентує легітимацію державного абсолютизму шляхом договірної об'єднання атомістичних індивідів, закладе традицію нормативного індивідуалізму в засади розвитку політико-культурної самосвідомості Заходу.

Разом з тим, слід відзначити, що контрактуалістський аргумент не можна вважати відкриттям Гобса. До нього традиційно зверталися і раніше в контексті концепції природного права людини, яке по суті своїй було божественним правом. Через це не варто історично локалізувати модель угоди як чинника легітимації соціальних інститутів та політичної практики лише до новочасної доби, як її винахід. Скоріше її слід розглядати наскрізною ідеєю всієї історичної традиції західної метафізики. Своїми коріннями вона

сягає античності². Більше того є підстави розглядати модель угоди як своєрідний архетип, що конститує образ світу та задає структуру людської культури у цілому. Б.О.Парахонський серед первісних договірних структур виділяє неявні (неусвідомлювані) та явні (рефлексивні), наголошуючи водночас про поєднання цих структур. Концепт договору він витлумачує в якості загальної семантичної домінанти всього корпусу текстів Біблії. „Загальна концепція генезису людства тут полягає в тому, що з Богом спочатку укладається договір, який людством згодом якимось чином порушується, через що воно потерпає від бід, на нього посилається кара. Але потім з'являється новий пророк, що укладає нову угоду із Творцем. (...) В Євангелії договір укладається вже не між Богом та народом, а між Богом та кожною окремою людиною” [19, 126].

У християнському середньовіччі ідею суспільної угоди втілювала в собі церква як суспільне утворення, що репрезентувала собою мовчазне вільне об'єднання у Христі віруючих, як *corpus mysticum* – містичне тіло. У цьому образі церква протистояла політичній державі, яка ідентифікувалася з особою короля³, і у такий спосіб відстоювала духовну автономію спільноти. Проте, якщо згадати, що сам римський імператор за часів визнання християнства офіційною релігією мав також титул великого понтифіка, відтак він як член церкви урівнюється з іншими віруючим перед Богом. На цій підставі формуються явлення про церкву як автономну організацію що репрезентує цілісність християнського суспільства як такого. Пізніше, коли відбувся розпад Римської імперії, чинник ідеї суспільної угоди реанімується двояко. По-перше, він виступає в моделі соборного врядування у внутрішньо церковних справах, завдяки чому був подоланий розкол церкви (принаймні її католицької гілки), спричинений намаганням римських понтифіків бути репрезентантами як духовного так і політичного суверенітету⁴. По-друге, європейські монархи для утвердження своєї влади проти імперських претензій римських пап починають апелювати до спільнот підданих, як легітимаційної інстанції. Як відзначають С.Пролеєв та В.Шамрай, „уже в XI столітті у Менегольда Лаутенбахського знаходимо прикметне уявлення про те, що король має свою владу на основі угоди, укладеної із народом, підданими короля. Тобто хоча воля короля й виступає джерелом позитивного права, вона рухається у межах відомих регулятивів звичаєвого права і певних очікувань народу” [21, 264].

Традиція розробки поняття “природного права” (*jus naturale*) сягає античного стоїцизму. У стоїцизмі поняття природного права об'єднувало у своєрідну космічну державу божественні, природні й людські істоти⁵. На теренах Давнього Риму на ідеї природного права розвиває теорію держави М.Т.Цицерон. У творі „Про закон” закон природи тлумачиться ним проявом вищого розуму, який має аподиктичний характер [27, 163]. А у праці „Про державу” прямо говориться про контрактualістське походження держави. Він, зокрема, наголошує, що „державу є власністю народу, а народ не будь-яке зібрання людей, що якимось чином зградилися, а зібрання багатьох людей, пов'язаних між собою в питаннях права та спільності інтересів” [26, 48].

За часів пізнього Ренесансу античні вчення про природне право реанімуються в політичній філософській думці у формі натуралістичного тлумачення суспільно-

² Про теорію держави на засадах угоди згадує Аристотель у контексті критики протекціоністської теорії держави, вперше запропонованої софістом Лікофроном, учнем Горгія. Зокрема зазначається, що Лікофрон тлумачив закон держави в якості „угоди”, на засадах якої люди забезпечують один одному справедливість [3, 461].

³ Проте земні владики намагалися до поглинання в своїй персоні як релігійної спільноти так і політичної держави. Ці прагнення зрештою увінчалися успіхом. Вже з XIV століття термін *corpus mysticum* починає вживатися в значенні держави, а король подібно до Христа – розуміється її (держави) чоловіком [10, 142-155].

⁴ Ідея соборного врядування у церковних справах, що обмежувала претензії папства на абсолютну владу, постала випередженням ідеї представницької демократії, яку вже в світській редакції було реанімовано в парламентаризмі.

⁵ Див. більш докладно: [30, 16-29].

державних підвалин. Гуго Гроцій був першим з новочасних мислителів, у кого концепції природного права та суспільної угоди становлять ядро його теоретичної доктрини суспільства. У праці “Трактат про війну і мир” (1625) концепція права розробляється ним на підвалині моральності. Правом пропонується розуміти те, що не суперечить справедливості. Наслідуючи Арістотеля, Г.Гроцій поділяє право на природне право і право, встановлене волею. Причому природне право як припис здорового глузду тлумачиться ним таким, що має абсолютну – морально необхідну - легітимну силу. Порушити його приписи не здатний навіть сам Бог із-за внутрішньої логічної суперечності подібного наміру, як-от: двічі два не дорівнює чотирьом, або зло за внутрішнім смыслом обернути на добро [8, 46].

Фундатор новочасної політичної філософії Т.Гобс спираючись на теоретичну традицію Г.Гроція акцентує на внутрішній суперечності природного права людини, оскільки кожний індивід має право на власність і на життя. Зіткнення егоїстичних інтересів породжує небезпечний стан війни всіх проти всіх. Вихідною тезою Гобса постає тлумачення природного стану як війни всіх проти всіх. Ця теза випливає із передумов природи і схильностей самої людини. По-перше, із-за обмеженості природних благ люди змушені конкурувати за бажані блага і владу. По-друге, конкуренція інтересів людини за умов нестачі природних благ доходить граничної межі, коли природний стан ставить перед людиною питання її фізичного виживання. По-третє, людина природного стану Гобса – це раціональний егоїст племені *homo economicus*, яка здатна здійснювати обраховування власної вигоди та втрат, прагнучи максимізації першого та мінімізації другого. Отож розум людини природного стану є інструментально-стратегічним. По-четверте, це – природна рівність людей в егоїстичних прагненнях, у страху перед іншим, покладанні на власну хитрість та силу для забезпечення власної безпеки.

Контрактualістській аргумент Т.Гобса спирається на аргумент природного стану. Проте, на відміну від Дж.Лока, природний стан у Т.Гобса не є правовим природним станом. Хоча він і застосовує традиційну термінологію природного права, зокрема, говорить подібно до Г.Гроція, про вічність і незмінність природного закону, однак він надає цій термінології цілком нового сенсу. Перш за усе право на свободу втрачає своє вкорінення в об'єктивній нормі традиційного природного права і перетворюється в апористичну конструкцію суб'єктивного права самозбереження інструментально мислячого егоїста, який усвідомлює, що право на все у природному стані по суті обертається повним безправ'ям. Егоїстично діючи індивіди усвідомлюють, що єдиним способом уникнення природного стану, забезпечення своїх вітальних інтересів за умов мирного існування можна досягти ціною заснування через укладання суспільної угоди ефективної політичної сили - Левіафана.

Не можна не звернути увагу на надзвичайно спрощене формулювання аргументу природного стану. Ця простота, як слушно наголошує В.Керстінг, постає наслідком сцієнтичної методології Т.Гобса, яка всю практичну філософію переводить на матеріалістичні підвалини. Через це його аргумент природного стану постає закладеним на найбільш передумовах порівняно з іншими послідовниками контрактualізму новочасної доби. Це обумовлено, по-перше, тим, що „його природний стан, будучи вільним від нормативних приписів, водночас обтягується проблематичними концептами природного та розумного право, а також прав людини; по-друге, - задовольняється слабким поняттям розуму, за яким розум тлумачиться як пересічна (*mittelkündige*) розсудливість та обмежується мотиваційними ресурсами психологічного егоїзму” [31, 81].

Суспільну угоду Гобс конструє за моделлю природного стану: там індивіди загрожували один одному, тут домовляються один з одним. Відтак, очевидно, така суспільна угода наслідуює атомістичний конфліктний потенціал природного стану. Через це неминуче його суспільна угода, внаслідок якої фундується егалітаристська державність, мала ґрунтуватися на таких підвалинах, як відмова індивідів від прав та авторизація політичних дій. Визначним критерієм Гобсового етатизму є його абсолютний суверенітет,

який виникає із методологічної диз'юнкції: або анархія природного стану, або абсолютне панування. У цій перспективі, відзначає В.Керстінг, „абсолютне панування постає не тільки достатньою умовою, а також і необхідною умовою для припинення стану війни і запровадження мирного порядку співіснування” [31, 100]. Схема заснування панування на засаді відмови учасників угоди від усіх своїх прав, від природної свободи являє собою безумовне відчуження.

Ще в „Громадянині” (1642) Гобс в контексті експлікації вимог природного закону в якості одного із похідних положень формулює таке: „право всех на все невозможно сохранить, необходимо или перенести на других некоторые права, или отказаться от них” [6, 311]. У „Левіафані” (1651) положення про перенесення або відчуження прав становить методологічний принцип концепту суспільної угоди. „Взаимное перенесение права есть то, что люди называют договором (kontrakt)” [7, 101]. Таким чином, якщо у Г.Гроція легітимативною інстанцією держави розглядалася її функція - „забезпечити суспільний спокій” і для цього держава наділялася правом верховенства щодо загального права, то у Т.Гобса це положення про вищу мету держави як інстанцію виправдання доводиться до логічного завершення, що обертається повним відчуженням прав і суверенітету індивідів на користь держави-Левіафана – штучну людину, яка на противагу створеній Богом природі, є конструктором людського розуму.

Важливою методологічною засадою утворення суспільного порядку постають до-моральні мотиви кожного індивіда – власне виживання і безпека, які становлять, за Т.Гобсом, вихідний пункт – початкову позицію, виходячи з якої люди об'єднуються і добровільно домовляються про заснування політичної влади, яка здатна нав'язати всезагальну слухняність в ім'я цієї початкової позиції, замкненої на приватний інтерес.

Отже, спочатку Г.Гроцій, а потім Т.Гобс державу засадничує не на підґрунті якогось основного закону – чи то в образі закону Божого, природного права, чи закону суспільного контракту, що визначає відповідність або невідповідність особистого інтересу суспільним інтересам. Як слушно наголошує Х.Арендт, самі індивідуальні інтереси становлять це підґрунтя, коли приватний інтерес ототожнюється з громадським інтересом [2, 183]. І ця позиція різко контрастує з політичним вченням Арістотеля. У Т.Гобса чітко акцентується на позитивному характері права. Вже не Божественне право (християнські заповіді) є критерієм добра і зла, а позитивний закон. Відтак судить не совість, а закон, який проголошується „совістю держави” [7, 252]. У цих положеннях містяться витoki правового позитивізму, який буде розвинутий ХХ ст. у політичній теології К.Шміта та системній теорії Н.Лумана, а також витoki ідеї правової держави, в якій править верховенство закону як легітимативна інстанція всього суспільного життя. Разом з тим внаслідок політичного абсолютизму політичний суверен в образі Левіафана виводиться за межі дії громадянських законів, хоча й залишається підсудним природним законам, встановленим Богом.

На підставі розгорнутих міркувань можна зробити попередній висновок: Гобсів концепт суспільної угоди є угодою заснування абсолютного панування, яке не передбачає жодної можливості обмеження його повноважень. Страх перед нічим не обмеженою владою політичного монстра Левіафана, створеного силою уяви Т.Гобса, спонукав його наступників до пошуку альтернативних моделей соціальної інтеграції індивідів та легітимативної політичного панування – від ідей конституціоналізму, захисту прав людини і розподілу влади за умов правової держави до концепцій участі та дискурсивно-процедурної легітимативності.

III

Дж.Лок це завдання реалізує за допомогою збереження за індивідами їх невідчужуваних основних прав, наділяючи суверена тільки повноваженнями для їх захисту. Відтак індивідуальні основні права людини постають принципом обмеження абсолютної влади. Щодо І.Канта, то у нього за чинник обмеження панування править сама раціональна структура суспільної угоди. Більш докладно зупинимось на концепції

суспільної угоди Дж.Лока, яка системно розвинута ним у „Двох трактатах про правління” (1690) і становить наступний етап розвитку ідеї контрактуалістичної моделі легітимації. Лок ставить перед собою теоретичне завдання відшукати легітимаційні критерії витоків, поширення та цілей застосування політичного панування. Зрештою він доходить висновку, що ключ для розв’язання окресленого триєдиного завдання міститься у тезі: завдання легітимації панування співпадає із програмою його лімітування.

З огляду на особливість тлумачення Дж.Локом контрактуалістського аргументу схарактеризуємо насамперед два методологічні моменти його теорії. По-перше, на протигагу Т.Гобсу, Дж.Лок розглядає природний стан як нормативний правовий стан, якій приписує індивідам певний порядок для співжиття. Соціальність визнається притаманною природі людини за божим задумом. Через це на місці проблеми примусу людини до співжиття Т.Гобса у нього постає індивідуальна схильність до суспільного стану. Тому, на думку П.Козловські, на місці панування людини над людиною парадигми природного права виступає економічна парадигма співпраці. За цих умов консенсус стає засадою легітимації влади, а угода - вираженням консенсуальних зобов’язань. „Легитимность договора выступает как легитимность политики, использующей в качестве средства самоограничение и согласование” [16, 159].

По-друге, якщо за Т.Гобсом, укладанням суспільного договору індивіди кладуть край війні природного стану, здобуваючи мир ціною втрачає суверенітету, носієм якого постає правитель чи уряд, то у Дж.Лока народ зберігає свій суверенітет і після укладання договору. Нормативно-правовий характер первісної ситуації в природному стані визначає правові позиції індивідів і закладає критерії легітимації політичного панування. Він чітко визначає, що не може бути легітимним жоден політичний авторитет, який не запроваджений самими індивідами; а також, що створений цим політичним авторитетом позитивно-правовий порядок тільки тоді має ознаки легітимності і йому слід коритися, „коли він запроваджений на конституційному порядку природного стану і принципово переймає структурні визначення правового стану” [31, 119].

Зазначена відмінність в розумінні природного стану тягне за собою відмінне розуміння форм державного правління. У Т.Гобса державна влада уособлює собою силу Левіафана, який поглинає всі права громадян та перебуває над законом. Через це найсприятливішою формою держави постає абсолютна монархія. Дж.Лок, навпаки, абсолютну монархію вважає “несумісною з громадянським суспільством”, оскільки державу витлумачує лише засобом усунення незручностей природного стану щодо захисту індивідуальних природних прав людини на життя, свободу та власність. Згідно з таким розумінням держава не тільки не обмежує свободу й ініціативи громадян, а й гарантує природні права індивіда, які становлять конституційну основу правової держави. Необхідним елементом її постає розподіл влади на законодавчу та виконавчу. Завданням першої є створення законів, а другої – спостереження за їх виконанням. Верховною виступає законодавча влада. Оскільки вона створена шляхом добровільної передачі народом своїх повноважень, то закони приймаються нею в інтересах народу. Звідси цілком природно, що обсяг законодавчої влади обмежується благом народу, яке править за легітимуючу інстанцію як функціонування гілок влади, так і державного закону. Метою закону, інтерпретованого в цій площині, є не нищення і обмеження свободи людини, а навпаки – “їх збереження та розширення”, бо “там, де немає закону, немає й свободи” [17, 293]. У такий спосіб Дж.Лок фундує засади теорії конституційного парламентаризму, що відкриває шлях до лібералізму. Завершуючи компаративний аналіз особливостей контрактуалістської моделі легітимації Т.Гобса і Дж.Лока, скориставшись термінами Х.Арендт, першу із них схарактеризуємо як вертикальну, бо в zasadничу абсолютну владу політичного суверена, а другу як горизонтальну, оскільки вона конститує повноту суверенітету політичного суспільства.

Третій етап розвитку ідеї формально-раціональної легітимації політичної влади пов'язаний передусім з французькими мислителями XVIII ст. - Ш.Монтеск'є та особливо з Ж.-Ж.Русо, трактат якого „Про суспільну угоду” (1762) містить найвиразніший конструктивістський потенціал, спрямований на створення теоретичної моделі легітимного і тривкого політичного ладу. Соціальна конструкція у редакції Ж.-Ж.Русо містить кілька суттєвих інновацій, які виникають із органічного поєднання та розвитку ідей попередників. І тут варто згадати концепцію суспільної угоди Б.Спінози, яка хоча і повторює головні ідеї Т.Гобса, однак містить водночас важливий демократичний елемент. Так, на відміну від Т.Гобса, методологічній диз'юнкції - або анархія природного стану, або абсолютне панування – він надає демократичне розв'язання. Йдеться про те, що індивіди наділяють абсолютною владою, відчужуючи свої природні права, не потвору Левіафана, а засноване через угоду суспільне об'єднання. Хоча це політичне об'єднання подібно до Левіафана є носієм абсолютних прав і жодного обов'язку, однак Б.Спіноза називає цей правовий стан демократією. Прочитуємо Б.Спінозу за його „Теологічно-політичним трактатом” (1670). „... суспільство може бути створене без усякої суперечності з природним правом, а всякій договір завжди може бути укладений з найбільшою певністю, якщо, звичайно, кожний перенесе на суспільство всю могутність, яку він має. ... Але право такого суспільства називається демократією, яка тому визначається як загальне зібрання людей, котрі спільно мають верховне право на все, що вони можуть. Із цього випливає, що верховна влада не пов'язується ніяким законом, але всі повинні її в усьому слухатися” [24, 172].

Серед переваг цього суспільного утворення він називає такі. По-перше, цей стан є цілком „природною” формою панування. По-друге, ця форма суспільного панування найбільшою мірою виражає інтенції свободи, дружби та рівності індивідів. По-третє, врешті-решт, вона постає найдоцільнішою формою державного устрою, яка найбільш пасує природі людині і задоволенню її потреб. У такий спосіб Б.Спіноза випередив деякі ідеї Ж.-Ж.Русо передусім щодо державно-правового забезпечення свободи та рівності підданих. Приступимо до більш докладного аналізу контрактуалістського аргументу женецького мислителя.

По-перше, свободу він розглядає невідчужуваним атрибутом самої людини, її природних прав та моральності. Завдяки укладанню суспільної угоди свободу природного стану ґрунтованій на фізичній силі людина, замінює громадянською свободою громадянського стану, обмеженою загальною волею. У такий спосіб замість рабства первісного стану вона отримує переваги моральної свободи, яка робить людину володаркою самої себе, оскільки слідування своїм пристрастям – це рабство, а „покірність законові, який ти власноруч поставив над собою, - це свобода” [22, 27]. Ідеєю самозаконодавства народу повною мірою скористається Кант, а також його послідовники - фундатори комунікативної теорії у справі обґрунтування легітимності права.

По-друге, всупереч потужній традиції політичної філософії від Арістотеля до Гроція і Гобса про неусувну природну нерівність людських індивідів у фізичних і розумових здібностях, Русо долає шляхом укладання суспільного пакту, який урівнює їх за домовленістю і юридичним правом. З іншого боку рівність індивідів перед лицем примусу деспотичної влади, себто рівність у безправ'ї перед лицем абсолютного монарха, Русо замінює рівністю в свободі перед лицем закону, що й становить сутність його концепту суспільної угоди [23, 197].

По-третє, джерелом походження політичного суспільства визначається суспільна угода: „... основою для усякої законної влади серед людей може бути лиш домовленість” [22, 13]. Проте, прикметною особливістю розуміння домовленості є те, що в основі її лежить обопільний інтерес (обопільна вигода), а також те, що досягається вона як в площині відносин індивід-індивід, так і в площині людина-народ. Із цього випливає, що уряд засновується не угодою, а законом [22, 115-116].

По-четверте, у контексті суспільної угоди перетлумачуються такі засадничі поняття політичної теорії, як „народ”, „державна”, „суверен”, „громадянин”, „підданий”. Еволюція поняття суверена у Русо отримує демократичне тлумачення. Як відомо класичне визначення поняття суверенітету⁶ Жана Бодена, сформульоване ним в праці “Шість книг про республіку” (1576 р.), відбивало історичну необхідність юридичного закріплення державного верховенства влади королівств в межах своїх територій на протипагу претензіям на верховенство з боку інших держав. У цьому історичному контексті королівська влада проголошувалася суверенною, а її влада над підданими вважалася абсолютною. Як ми бачили, окресленого розуміння суверенітету держави-Левіафана дотримувався Гобс та частково Лок суверенітету монархії. У Ж.-Ж.Русо права суверена отримує утворена через суспільну угоду громадянська спільнота, синонімами якої є терміни „республіка” чи „політичне тіло”, а із позиції громадян як підданих закону – „державна”.

Проте у відношеннях між сувереном і підданими зберігається асиметрія. Оскільки своє буття політичне тіло отримує із святості дотримання угоди, тоді порушення угоди тягне за собою його руйнування. Тому суспільний пакт імпліцитно, „на рівні мовчазної домовленості” наділяє правом політичне тіло примушувати до покори будь-кого, хто відмовляється від загальної волі. Тіло суверена утворене із приватних осіб, за визначенням не має і не може мати інтересів, які б суперечили інтересам підданих, тому безглуздо було б припустити, що тіло прагнуло б зашкодити якомусь із своїх членів. У цьому розумінні примушування політичним тілом до покори підданих, в контексті міркувань Русо, втрачає ознаки насилля і „означає лише те, що його примусять бути вільним” [22, 25].

Попри зазначені відмінності між гобсівським абсолютизмом, локівським лібералізмом та русоїстським демократизмом, в засадничених контрактualiстським аргументом, спільним для них є егалітаризм, з яким вони пов’язують легітимаційно-теоретичний потенціал свого конструктивізму. Через це нерозв’язним питанням для них постала проблема тиранії більшості над меншістю, яка, між тим, і досі перебуває у центрі уваги теоретиків демократії.

V

Розчинення індивідуального начала в колективному політичному цілому своєї крайньої форми здобуде в ХХ ст. в тоталітарних державних утвореннях, в яких інститут держави отримує повного (від. лат. total) контролю над суспільством. Проте ідейні передумови соціального універсалізму та джерела тоталітаризму сягають вчення про ідеальну державу Платона, ідеї якої своєрідним чином були реанімовані в об’єктивному ідеалізмі Гегеля.

У ХХ столітті феномен тоталітаризму стає предметом теоретичної розробки спочатку у „Двох джерелах моралі та релігії” (1938) А.Бергсона в контексті протиставлення відкритого суспільства закритому, а потім продовжено у К.Попером у двотомній праці „Відкрите суспільство та його вороги” (1943). А.Бергсон розглядає два типи соціальної організації – закрити і відкрити, які в засадничені, відповідно, на статистичному і динамічному типі моралі. Бергсон відходить від кантівського розуміння, що джерелом моралі є чистий розум. Він вважає, що як перший так і другий тип моралі мають позараціональні джерела. Для статистичної моралі - цими витокami виступають звички, стійки стереотипи поведінки, яка підкоряється знеособленим соціальним імперативам. Джерелом динамічної моралі є надраціональна, містична „емоція”, яка спонукає людину відгукуватися на заклик великих моральних вчителів, що постають носіями вищих принципів справедливості, любові та милосердя. Якщо перша моральна система, що являє собою історично перший рівень соціальної детермінації, зорієнтована

⁶ Ідея народного суверенітету була відома ще в античні час. Зокрема вона зустрічається на давньоримських теренах у Тиберія Гракха. У ХVІ ст. вона відроджується, як відзначає Е.Ю.Соловійов, у „тираноборців” і Етьєна Ла Боесі. Див.: [23, 199].

на збереження роду, а відтак передбачає сувору дисципліну та авторитарний метод правління, то друга виражає гуманістичний принцип, оскільки носієм її конкретний індивід. Перший тип моралі, зберігаючи на собі історичні нашарування, існує і в сучасних суспільствах, утверджуючи в них принцип націоналізму – як соціальний інстинкт закритого суспільства. Таки суспільства являють собою глухий кут еволюційної гілки. З другим типом моралі Бергсон пов'язує соціальний прогрес, оскільки вона зорієнтована на масштаб усього людства [4, 37-38].

К.Попер запозичує у Бергсона терміни „закрите” та „відкрите суспільство” і застосовує їх в своїй філософії політики та історії подібним чином. Аморальний характер тоталітаризму він вбачає насамперед в тім, що останній виражає „мораль закритого суспільства – групи чи племені...” [20, 127]. Разом з тим Попер претендує на відмінність в тлумаченні цих термінів. Якщо Бергсон розрізняв зазначені типи суспільства за релігійною ознакою, то Попер вводить раціоналістичне розрізнення: „закрите суспільство характеризується вірою в магичні табу, тоді як відкрите суспільство – це суспільство, в якому люди до певної міри навчилися критично сприймати табу і ґрунтувати свої рішення, спираючись на авторитет власного інтелекту (після обговорення)” [20, 227].

Однак саме Ханні Арендт судилося здійснити системне дослідження та глибоке проникнення в сутність феномену тоталітаризму. У „Джерелах тоталітаризму” (1951) вона зокрема зазначила, що претензія тоталітарних режимів на найвищий ступінь легітимності ґрунтується на причетності до раціонально пізнаних чи інтуїтивно осягнених законів Природи чи Історії, які ідентифікуються з прогресивним поступом історичного розвитку. Підкоряючись силі цих надлюдських законів вони готові на будь-які жертви, оскільки тоталітарне право на протиправу реальному праву репрезентує справжній шлях для встановлення всезагального царства справедливості [2, 515]. Однак в тоталітарних державах місце реальних законів, які мають утілювати в життя закон руху історії чи природи посідає тотальний терор - як інструмент прискорення руху сил історії чи природи⁷. Посилаючись на Ш.Л.Монтеск'є, Х.Арендт зазначає, що кожна форма правління базується на специфічному „принципі дії”, який править не лише за негативне мірило законності, а й слугує критерієм оцінки будь-яких суспільних справ. Такими критеріями людської волі до дії правлять для монархії честь, для республіки гідність, а для тиранії страх. Проте особливість природи тоталітарного режиму полягає в тім, що засобом терору запроваджується принципово новий принцип легітимації, який взагалі обходиться без людських волі до дії, оскільки він немовби спирається на інтуїтивне проникнення в закон руху⁸.

Отже, конструюванням теоретичної моделі суспільної угоди винайдена легітимна інстанція утворення етико-вольової єдності народу як політичного тіла - суверенного джерела легітимації будь-якої влади (законодавчої і виконавчої). Прийняття після французької революції Декларації Прав Людини позначило собою історичний поворот від релігійних та метафізичних інстанцій легітимації соціальних інститутів до нації як єдиного суверена в справах урядування. Це був також поворот від монархічного принципу легітимації до демократичних форм її, від субстанційного розуміння народного суверенітету до формально-процедурного тлумачення його.

VI

Слід відзначити, що ідеї Ж.-Ж.Русо знайшли благодатний ґрунт для свого систематичного розвитку у філософії німецького ідеалізму і насамперед в етичному вченні у І.Канта. Функції всезагальної волі Ж.-Ж.Руссо у І.Канта перебирає на себе практичний розум, який трансформується в розум доброї волі. Проте, перш ніж говорити

⁷ Тотальний терор, ця квінтесенція тоталітарного правління здійснюється ні заради людей, ні проти них. Він покликаний надати силам природи чи історії незрівнянний інструмент для прискорення їхнього руху” [2, 519].

⁸ „...за умов, коли можна цілком покласти на терор для підтримки сталості руху, жодного принципу дії поза сутності руху взагалі не потрібно” [2, 520].

про моральну легітимацію І.Канта, слід заторкнути етику емотивізму Д.Гюма, в контексті якої з позицій ідеї справедливості здійснюється одна з перших спроб критичного аналізу контрактуалістичної версії походження політичної влади.

Подібно до Т.Гобса, Д.Г'юм виходить із антропологічного засновку, вважаючи, що людині притаманні „егоїзм і обмежена щедрість”. Проте, якщо у Т.Гобса практичний розум був редукований до інструментального і на цій основі мораль розчиняється в егоїстичних раціональних мотивах, а раціональні преференції виступають у вигляді раціонального вибору, то Д.Г'юм практичний розум звів до емпатії (відчуттів). Емпатичне постає джерелом не тільки моралі - як емоції душі, яку викликає зустріч із благом чи злом⁹, а й розуму - як переживання сильного егоїстичного інтересу власної вигоди, що породжує імпульс свідомості¹⁰. Проте, оскільки розум викликає більш спокійні почуття, то він проголошується безсилим і нездатним впливати на дії та прихильності індивіда. На цій підставі наголошується, що „правила моралі не є висновком розуму” [5, 411]. Прагнення людини задовольнити свої природні егоїстичні нахили приводять її до ідеї справедливості, причому не на рівні рефлексії, а на рівні „вражень і відчужень” свого виграшу [5, 441-442]. Відтак справедливість витлумачується не природною, а штучною чеснотою [5, 467]. Отож Д.Г'юм обертає залежність між угодою і мораллю. До нього теоретики суспільної угоди, що тлумачили справедливість природною чеснотою, яка передує угоді, виводили природну обов'язковість моральності коритися владі із-за даної обіцянки при укладанні угоди. Д.Г'юм встановлює цілком протилежну залежність. Виходячи із власного егоїзму, індивіди спочатку домовляються щодо правил справедливості стосовно трьох природних законів – стабільності власності, передачі власності за згодою та виконання обіцянок. Уряд наділяється владними повноваженнями для забезпечення справедливості, себто укладеної угоди. У такий спосіб Д.Г'юм, по-перше, спростовує, що джерелом легітимації влади правителів є обіцянка підданих або первісна угода, як цілком справедливий та раціональний принцип. Громадянські обов'язки безпосередньо впливають із природних, в тому розумінні, що перші мають слугувати другим у реалізації егоїстичної вигоди. Це означає, по-друге, що легітимаційна передумова урядування однозначно зводиться до задоволення інтересу підданих санкцією влади. Коли ж уряд замість очікуваних захисту і безпеки починає гнобити людей, то він природним чином втрачає свою легітимність. „Якщо інтерес є безпосередньою санкцією влади, то одне не може існувати без іншого; і якщо правитель гнобитиме так сильно, що його влада стане зовсім нестерпною, ми більше не зобов'язані коритися йому. Причина припиняється, тому повинен припинитися і наслідок” [5, 487], - висновує він.

Г'юмів скептицизм щодо можливостей раціонального пізнання реальності збудив конструктивний критицизм Кантової філософії. Погоджуючись з Г'юмом про неможливість вивести моральні належності із емпіричного досвіду, І.Кант виводить їх із розуму, вважаючи моральний закон фактом розуму. Моральний закон І.Кант тлумачить не відкриттям, а вердиктом практичного розуму - як породження чистої волі. В Основах метафізики моральності (1785) він зазначає, що засаду обов'язковості слід шукати не в природі людини або обставинах світу, в які вона поставлена, а „а ргіогі ісключителино в понятия чистого разума” [12, 223]. Відтак апіоризм обов'язку становить формальний принцип практичного розуму. На цій підставі, поняття суспільного договору і правового порядку І.Кант виводить не із умов калькуляції власного інтересу атомістичного суб'єкта, не із інструментального розуму, а із моральних вимог практичного розуму, який править за регулятивний принцип поведінки. Все це створює методологічні засади для обґрунтування понять ліберального права і держави не на інструментальному, як Т.Гобса, а на моральному понятті розуму. На цих засадах Канту вдається також подолати вади русоїстської доктрини. Суспільну угоду пропонується розуміти як закладений на розумі

⁹ „... якщо який-небудь акт або властивість свідомості приносить нам певним чином задоволення, ми називаємо їх добродесними” [5, 459].

¹⁰ „Імпульс свідомості походить від дуже сильного інтересу” [5, 491].

принцип судження про публічно-правовий устрій, в контексті якого розв'язується проблема владного примусу шляхом переведення його вектору із зовні в середину, як морально-правовий примус. При цьому право витлумачується як „совокупность условий, при которых произвол одного (лица) совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы” [13, 139]. Уявлення про „суспільну угоду” виникають у моральних суб'єктів у формі переживання ними їх морально значимих політичних очікувань ідеального суспільного устрою в образі правової держави. Як пояснює Кант, «этот договор, есть *всего лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) ценность...» [14, 87]. Суспільна угода закладає моральну інтенцію для кожного її учасника визнавати в якості політичного ідеалу лише ідеал правової держави і лише таку владу, що орієнтується на чисту практичну норму правової держави як ідеал належного [23, 226]. У контексті концепту „моральної автономії” Кант здійснює моральне обґрунтування права. У цій площині правоустрій тлумачиться як простір людської моральності в тому сенсі, що держава гарантує повагу і довіру до моральної автономії своїх підданих.

У праці “До вічного миру” (1795) він доводить, що із ідеї суспільної угоди, як нормативного підґрунтя утворення будь-якого правового законодавства народу, може впливати тільки республіканський устрій [15, 267-268]. Якщо в концепціях абсолютистської держави загального блага етика поглиналася політикою, оскільки автономія волі морального суб'єкта підмінювалася гетерономними джерелами, то у І.Канта вимоги універсалістської етики задають нормативну перспективу для громадянського права. Універсалістська етика завжди є етикою деонтологічною, оскільки зміст її норм впливає із формальних правил та принципів, що мають універсальну (для усіх людей) значимість. Такий універсальний характер мали приписи та заповіді світових релігій. Однак у новочасну добу, коли мораль втрачає онтологічно-релігійне підґрунтя легітимації, І.Кант універсальність моральних вимог імплікує із формального принципу розуму – етичного категоричного імперативу.

На перший погляд універсалістську перспективу пропонує також етика утилітаризму Є.Бентама в ідеї „найбільшого щастя” для „найбільшої кількості людей”. Проте із цієї ідеї не можна вивести правила універсальної справедливості. Утилітаристська етика не має деонтологічного характеру, оскільки вона спрямована на досягнення певної мети як емпіричного стану, а не на нормативність як процес. Окрім того, в утилітаризмі моральні норми обґрунтовуються із перспективи досягнення остаточного результату – розміру вигоди. Отже, до головних рис деонтологічної етики слід віднести всезагальність її норм, моральну автономію індивідів, її процесуальний характер, ставлення до результату моральної діяльності як до чогось другорядного. Усі ці риси має концепція моралі Канта, розбудована на підвалині свободи волі індивіда, який сам задає закони своєї діяльності. Тому мораль у нього не гетерономна, а автономна. Вищим принципом моральності визнається автономність волі, яка встановлює загальні закони згідно цілі природи, що виражає розум. Універсальну значущість самозаконодавство практичного розуму здобуває завдяки тому, що джерелом морального закону у І.Канта постає не емпіричний, а трансцендентальний суб'єкт.

Отже, державі всезагального блага егалітаристських концепцій суспільної угоди І.Кант протиставляє ідеал формально-правової держави. Держава всезагального блага, в якій суверен на свій розсуд патерналістські прагне ошасливити народ, з необхідністю перетворюється в деспотію. Критика евідемонізму закладається Кантом на принцип моральної автономії. Відтак поняття свободи детермінує поняття як державного права, так і щастя. Хоча щастя не є моральною максимомою, однак воно поєднується в ідеї вищого блага з моральним станом. Звідси моральний обов'язок: морально-автономний індивід має привести у відповідність уявлення та прагнення щастя з моральним законом, оскільки, за Кантом, мораль є накою не про те як ми маємо стати щасливими, а про те „как мы должны стать достойными счастья” [14, 65].

Контроверзу легітимаційному потенціалу моральних цінностей універсалістських етик становлять матеріальні етики М.Шелера та Н.Гартмана, які розвивають етику блага Арістотеля, Августина та Аквіната. У цьому випадку моральні належності легітимації визначаються змістово визначеними цінностями, які правлять за „матеріальне апіорі” (М.Шелер). У такий спосіб універсальним моральним цінностям протиставляються моральні цінності обумовлені певним контекстом – змістовним чи історичним. У ХХ ст. контроверза універсалістських та матеріальних етик з усією гостротою проявиться у суперечці між лібералізмом і комунітаризмом, предметом якої було питання надання переваги інстанції легітимації: або універсальним правам, що впливають із деонтологічної етики, або блага, вкоріненому в контекст телеологічно-ціннісної етики конкретно-історичних спільнот.

VII

Підбиваючи підсумки наших міркувань, сформулюємо деякі узагальнення. Еволюція легітимаційних механізмів соціальних інститутів в діяхронічному вимірі відбувалася у напрямку від онтологічно-міфологічних фігур в архаїчних суспільствах через релігійні форми в державно-організованих суспільствах до становлення формально-раціональних моделей в модерних суспільствах новочасної доби. В онтологічній парадигмі філософування індивід зливався із природою (у міфології) або підкорявся (в релігійному світогляді) субстанції Бога і тому правила онтологічні форми легітимації. На противагу цьому у філософії Нового часу відбувається складна еволюція уявлень про субстанцію, в якій поворотними моментами постають: дуалізм субстанцій (Декарт), а потім плюральність субстанцій-монад (Лейбніц), щоб зрештою прийти у філософії Просвітництва до визнання розуму в якості єдиного джерела знання та соціально-політичної практики, а відтак і легітимації суспільних інститутів раціональним шляхом. Ідеал середньовічної доби – віру в Бога заступає віра в Розум, носієм якого проголошується людина як суб’єкт пізнання світу. Ця нова віра живилася переконанням, що світ створений Богом на раціонально-логічних засадах, які відповідають принципам людського розуму. Якщо середньовічна філософія відкрила внутрішній світ переживань суб’єкта (Августин) та свободу морального вибору (Аквінат), то філософія Просвітництва створила передумови для появи соціального суб’єкта. У міру того, як розвиваються капіталістичні відносини, індивід пориває традиційні зв’язки з середньовічними кастами та кланами, усвідомлюючи свою автономність. Рефлексія, що визнається внутрішнім атрибутом суб’єктивності, розглядається єдиним засобом (у Декарта – дедукція, а у Бекона – індукція) та вищою інстанцією легітимації, становить підвалину проекту Модерну. Відтак уявлення про благо, за умов втрати картинами світу теологічного прикриття, суб’єктом виводяться із своєї егоїстичної природи і постають результатом раціонального вибору. Все це створює передумови для покладання смислу вже самою суб’єктивністю та переходу до раціонального конструювання принципів справедливості соціальних інститутів. У критицизмі Канта тотальність розуму не тільки роздиференційовується, а й втрачає онтологічний статус. Кант конструює принципи пізнання, а відтак бере початок конструктивізм як покладання смислу. Оскільки соціальні інститути як смислові конструкти втрачають метасоціальні (релігійні та метафізичні) гарантії, актуалізується пошук рефлексивних форм легітимації. Отже, якщо в попередню добу політичні інститути легітимувалися онтологічно, а самі джерела легітимації, що виступали в образі безособової сила нам, сакрального, Бога не підлягали критичному випробуванню, то з Нового часу політичні інститути переважно як конструкти розуму потребують виправдання процедурного (раціонального), ціннісного. Саме такою моделлю раціональної легітимації політичного панування постає ідея суспільної угоди, яку Гобс перекладає із контексту природного (божественного) права на мову позитивного права. З новочасної доби суспільна угода починає правити за універсальний чинник раціонально-процедурної легітимації соціальної практики не лише у політичній, а й в економічній та інших сферах суспільного життя, утворюючи в такий спосіб одну із констант лібералізму.

У теоретико-методологічному полі розробки контрактуалістського аргументу легітимації у політичній філософії Нового часу аналітично можна виділити в межах теорії суспільної угоди два парадигмальних конструктивістських підходи легітимації соціальних інститутів та політичної практики: гобсівській підхід нормативного індивідуалізму, закладений на інструментально-стратегічному розумі, та кантівській підхід морального конструктивізму, всаджений на принципі практичного розуму що апелює до царства моральних цілей. У кантівській моделі моральної легітимації принцип справедливості забезпечується із перспективи універсальних вимог морального закону.

У XIX ст., коли внаслідок стрімкого зростання історичного знання теорія суспільної угоди чимдалі більш втрачала свою переконливість, як фікція, що не має методологічно-евристичної цінності. Найбільш слабким місцем були її методологічні засоби об'єднання атомістичних індивідів в громадянське суспільство. Однак, поняттєво-методологічний арсенал теорії суспільної угоди не надавав переконливих пояснень непорушності укладеної угоди, впадаючи в зачароване коло юридичних апеляцій. Попри ці недоліки контрактуалістський аргумент легітимації не відправляється в музей політичної філософії, а підхоплюється та трансформується в рамках теорій консенсусу, соціологічного нормативізму та системно-функціонального аналізу. Так, приміром, теоретичні пошуки легітимації соціального порядку інституційним рівнем призвели до виникнення соціологічних підходів легітимації. К.Маркс пов'язує легітимацію з діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин. Е.Дюркгейм покладається на легітимаційний потенціал інституту поділу суспільної праці. М.Вебер пропонує ідеально-типові конструкти легітимації панування в площині соціальної дії, що подається умовою розуміння соціально покладеного смислу. Т.Парсонс, інспірований ідеєю функціональної диференціації суспільства Е.Дюркгейма, легітимацію соціальних інститутів обґрунтовує на шляху досягнення ціннісного консенсусу роздиференційованих субсистем суспільної системи.

Всі ці пошуки методологічних шляхів усунення методологічних вад теорії суспільної угоди зрештою конденсувалися в XX ст. до двох альтернативних концепцій формально-процедурної легітимації, які постали довершеними формами зазначених парадигмальних підходів новочасної доби, де легітимуючий потенціал зміщується в самі передумови та процедури виправдання та визнання соціально-політичної практики як справедливої. Перший - в поняттєвих межах системно-теоретичного аналізу Н.Лумана, де інструментально-стратегічний розум Гобса перетлумачується в системну раціональність, а другий - у парадигмі комунікації в поняттєвих межах дискурсивно-етичного варіанту легітимації соціальних інститутів шляхом трансформації апіоризму Канта в площину трансцендентальної прагматики.

Проміжну позицію між раціональним конструктивізмом Гобса і моральним конструктивізмом Канта репрезентує концепція політичного конструктивізму Дж.Роулза, який, здійснивши методологічне розмежування метафізичної і політичної сфер, цінностям політичної сфери надав статусу справжньої легітимаційної інстанції. Роулз використовує суспільну угоду в якості нормативної моделі для побудови не історичної реальності, тобто – не в онтологічному вимірі, а як теоретичного конструкту суспільства справедливості як чесно розподілених життєвих шансів. Він виходить із засновку природної схильності людей до етики чесності, який доповнюється методологічним прийомом „завіси незнання”, і на цій підставі накреслює можливість укладання справедливої суспільної угоди.

Насамкінець відзначимо, що ідея суспільної угоди не лише за своєю генезою, а й за своїм сенсом є європейською ідеєю. Втім, вона отримала універсальне та інтеркультурне значення, надаючи легітимації будь-якого політичного утворення філософські підвалини. Новітню версію розробки контрактуалістського аргументу легітимації федеративного устрою та міждержавних відносин в європейському вимірі пропонує О. Гьофе, яку він викладає в 1 розділі “Розуму і права” у тринадцяти тезах. У третій тезі зокрема

наголошується, що федеративні держави спираються на легітимацийний фундамент двох суспільних угод¹¹.

Література

1. Аляев Г. Критика идеи общественного договора Джоржем Беркли и Давидом Юмом // *Sententiae*. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – III (1/2001). – УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2001. – С.108-126.
2. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.
3. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. - С. 461.
4. Блауберг И.И. Анри Бергсон и философия длительности // Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1 / Пер. с фр.. – М.: «Московский Клуб» - С.37-38.
5. Г'юм, Девід. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експеримент. Методу міркувань про об'єкти моралі. – К.: Вид. Дім “Всесвіт”, 2003. – 552 с.
6. Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 1: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. – С.45-679.
7. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. – С.287-413.
8. Гроций Г. О праве войны и мира. – М., 1948. – 204 с.
9. Гьоффе О. Розум і право: складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: Изд-во Рос. гум. ун-та, 1996. – 225 с.
11. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант, Иммануил. Сочинения в шести томах. Пер. с нем. - М.: Мысль, 1965. - Т.4. Ч.1. – С.67-210.
12. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.1.- М.: Мысль, 1966. - – С.219-310.
13. Кант И., Метафизика нравов // Кант Иммануил, Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.П. – М.: Мысль, 1965. – С. 107-438.
14. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант Иммануил, Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.П. – М.: Мысль, 1965. – М.: Мысль, 1965. - С.59-106.
15. Кант И. К вечному миру // Кант Иммануил, Сочинения в шести томах. Т.6. М.: Мысль, 1966. - С.252-311.
16. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / Пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
17. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С.135-406.
18. Мудрагей Н.С. Философия истории Дж. Вико // Вопросы философии. – 1996. - №1. – С.101-109.
19. Парахонський Б.О. Конвенції в структурі текстів української та світової культури // Універсальні виміри української культури / НАН України. Укр. філософ. фонд. Центр гуманіт. Освіти. Одеська філія. – Одеса: Друк, 2000. – С.126.
20. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. / Пер. з англ.. - К.: Основи, 1994. - 444 с.
21. Пролеєв С., Шамрай В. Витоки ідеї суспільного договору і модерний конструктивізм // *Sententiae*. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії

¹¹ У федеративних державах теза про народний суверенітет звучить так: “Уся влада йде від народу та земель”, мається на увазі, що тут має місце подвійний договір: спочатку усього народу, а потім рівноправних складових, себто суб'єктів федерації. Див.: [9, 206].

- (Паскалівського товариства). – VIII-X (№1-2/2003, 1/2004). – УНІВЕРСУМ-Вінниця. Критика, 2004. – С.257-271.
22. Руссо Жан-Жак. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. – „Port-Royal”, 2001. – 348 с.
 23. Соловьев Э.Ю. Теория “общественного договора” и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. – С. 184-235.
 24. Спіноза Бенедикт. Теологічно-політичний трактат / Пер. з лат. – К.: Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2003. – 237 с.
 25. Хома О. Трактат Ж.-Ж.Руссо „Про суспільну угоду” // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду. – К.: Port-Royal, 2001. – С.219-232.
 26. Ціцерон М.Т. Про державу // Ціцерон М.Т. Про державу. Про закони. Про природу богів / Пер. з лат. – К.: Основи. – С.27-152.
 27. Ціцерон М.Т. Про закони // Ціцерон М.Т. Про державу. Про закони. Про природу богів / Пер. з лат. – К.: Основи. – С.153-244.
 28. Шамрай В.В. От «ego cogito» к «contract social» // Вимога раціональності. – К., 1996. – С.23-27.
 29. Шамрай В. Модерна ідея прав людини: від Гроція до Канта // Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – II (2/2000). – УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2000. – С.93-107.
 30. Яком М. Парадигма державності: контроверза принципу природного права та теорії суспільного договору у філософії Томаса Гоббса // Філософські обрії. - №9. – 2003. – С.16-29.
 31. Kersting W. Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. – 369 s.