

ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ РОЗУМІННЯ ПОЛІТИКИ: СТРАТЕГІЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ //

Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. – Вип. 11. – Львів, 2008. – С.178-191.

**Анотація.** У статті пропонується постметафізичне розуміння політичного. Автор аналізує різноманітні підходи до легітимації політики в сучасному соціально-філософському дискурсі, звертаючись насамперед до праць Ж.Баландьє, Ю. Габермаса, К. Касторіадіса, Н. Лумана, К. Шміта.

**Ключові слова:** політичне, влада, деліберативна політика, легітимація.

POSTMETAPHYSICAL CONCEPTION OF THE POLITICS: MODELS OF LEGITIMATION

M. G. Tur

**Annotation.** The article offers postmetaphysical conception of “the political”. The author analyses various approaches to the legitimation of politics in modern social-philosophic discourse mainly with reference to the works by G. Balandier, J. Habermas, C. Castoriadis, N. Luhman, C. Schmitt.

**Key words:** the political, power, deliberative politics, legitimation.

Легітимаційна проблематика обертається по суті навколо легітимації політичного панування. Проте, що становить сутність феномену політичного? Що слід розуміти під політикою? Як політика співвідноситься із владою і інститутом держави? У вітчизняному соціально-філософському дискурсі якщо і торкаються цих питань, то в тлумаченні їх все ще помітна інерція до контексту матеріалістичного розуміння історії. Особливо забракло досліджень присвячених проблемі легітимації політики у контексті її постметафізичного розуміння.

У статті ставиться за мету на фоні експлікації феномену політичного в площині політичної антропології (I), окреслити постметафізичне розуміння політики та схарактеризувати специфіку підходів її легітимації в сучасному соціально-філософському дискурсі, репрезентованому передусім працями Ю. Габермаса, К. Касторіадіса, Н. Лумана та ін. (II).

I

У вченні про ідеальну державу Платона політичне визначається в контексті загального блага, яке досягається на шляху перетворення індивідуального в єдиний організм, „тіло” держави. Зрештою, політична проблема зводиться до проблеми відповідності справедливості і щастю. У подальшому розвитку політичної філософії це платонівське розуміння держави знову і знову реанімується в різних подобищах чи то у вченні церкви про ідею тіла Христового, чи в образі Левіафана в політичній філософії Гобса.

Політичне вчення Арістотеля розвивається у руслі платонівських ідей. Вихідною тезою постає постулювання природи людини як *zoon politicon*. Будь-яка діяльність суспільної людини спрямована на благо. Щоб досягти найвищого блага, потрібно спрямувати на це синтетичні зусилля суспільства. Формою репрезентації сукупних суспільних стосунків є держава. Оскільки у телеології Арістотеля граничною метою будь-яких наук і мистецтв є благо, то цілком природно, що на досягнення вищого блага спрямована політика - найважливіший різновид наук і мистецтв. Благо держави Арістотель вбачає в такій політичній діяльності, що спрямована на забезпечення справедливості, отже, загальної користі. „Государственным благом является

справедливість, т.е. то, что служит общей пользе”<sup>1</sup>. Відтак ідея блага здобуває нормативного виміру. Суворо справедливість у спрямуванні на загальну користь (благо) править за легітимаційний критерій державної політики та визначення правильних форм держави (царська влада, аристократія та політія)<sup>2</sup>.

Свободу індивіда Платон й Арістотель пов’язують не з політичною діяльністю і державним пануванням, а з пануванням розумного первеня, як субстанції, що підкоряє людську чуттєвість. Свободною є людина, яка володіє фронеzisом (від дієслова *phronein* – мати розум, здоровий глузд), тобто така, що веде своє життя не під тиском інстинктів, а керуючись практичним розумом (розсудливістю). Спрямована на вчинки розсудливість позначається як «управляющее знание, или искусство, т.е. политика», що становить законодавчу науку<sup>3</sup>. Знання розсудливості постає джерелом не тільки свободи, а й досягнення індивідуального блага (етика) та загального блага (політика). Причому політика стосується знання розсудливості трояко: «одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве»<sup>4</sup>.

Антропологічний підхід до тлумачення політичного, закладений політичною філософією античності сьогодні набув рівня окремої наукової дисципліни – політичної антропології. Скористаємося поняттєвою дихотомією „максималісти – мінімалісти”, запровадженою Жоржем Баландьє, для характеристики позицій щодо питання визначення і кваліфікації феномену політичного.

Максималісти ідентифікують урядування з суспільним цілим. Фундатором цієї традиції можна розглядати Арістотеля, який у своїй *Політиці* ототожнює державу з соціальним угрупованням. До цього табору слід віднести також марксизм. Маркс у праці „До критики гегелівської філософії права” (1843) доводить, що не держава є вінцем історії (Гегель), а громадянське суспільство. Він наголошує, що держава існує „лише як політична держава”, цілісність останньої становить „законодавча влада”. Становий елемент її становить громадянське суспільство як її „політичне буття”. Отже, громадянське суспільство ототожнюється з політичним суспільством, яке проникло „в законодавчу владу всією масою, по можливості цілком ...”<sup>5</sup>.

У ХХ ст. максималістській підхід найбільш виразно демонструє видатний німецький теоретик політики і права К. Шміт. Вважаючи неправильним ототожнювати державне з політичним, він тлумачить політичне як тотальний феномен, який не має своєї власної предметної області у суспільстві і здатний отримувати свою силу із різноманітних сфер життя людей: релігійної, економічної, моральної тощо. Універсальну сутність політичного він пропонує вбачати в граничному розрізненні, до якого можна редукувати будь-яку у специфічному розумінні політичну діяльність, а саме: до розрізнення друга та ворога, на основі якого формується політична єдність, тобто як „степень интенсивности ассоциаций или диссоциаций людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными ... хозяйственными или же мотивами иного рода”<sup>6</sup>. Не можна не помітити, що визначення політичного у Шміта є надзвичайно розпливчастим, тому важко побачити різницю в тлумаченні ним теологічного і політичного. Ототожнення політичного і божественного найбільш виразно проступає у ситуації надзвичайного стану, коли суверен стає немов би “божественним”, отримуючи можливість оголошувати надзвичайний стан. Цим актом він демонструє звільнення від самообмежень і уз, що виходили з боку закону. Отже, через можливості, які відкриває для суверена надзвичайний стан, його суверенна

<sup>1</sup> Арістотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4 / Пер. с древнегреч.. - М.: Мысль, 1983. – С. 467.

<sup>2</sup> Див. там само. – С. 456.

<sup>3</sup> Див.: там само. – С.180.

<sup>4</sup> Там само. – С.181.

<sup>5</sup> Маркс К. До критики гегелівської філософії права // К.Маркс і Ф.Енгельс. Твори у 30 т. – Київ, 1958. – Т.1. – С. 332-333.

<sup>6</sup> Шмітт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. – М.: Мысль, 1997. – С.301.

влада стає подібною на божественну. У цьому контексті богословські рішення здобувають суверенне і політичне значення. Проте, чи може мати людська діяльність абсолютну владу, подібно божественній? Звичайно ні, оскільки вона розгортається в рамках природних і соціальних детермінант. З іншого боку, навіть божественний суверенітет є обмеженим порядком, встановленим всевладдям божественної волі, тобто воля Бога не може бути самосуперечливою. Шміт закладає суверенітет на принципі децизіонізму, коли воля, що приймає рішення, не має жодних правових обмежень. У такий спосіб він приходиться до алогізму: підносить виняток із правил (надзвичайний стан) до абсолюту, забуваючи, що ситуація надзвичайного стану повинна бути вписаною в правовий контекст, щоб бути такою. Очевидно, що Шміт, як цілком слушно наголошує П. Козловські, «упрощает диалектику нормы и исключения»<sup>7</sup> що можна розглядати результатом його хибної інтерпретації суверенності як богословського постулату.

Альтернативу максималістам становлять мінімалісти, які або відверто заперечують ототожнення політичного з урядуванням (державою), або ж ставляться до цього неоднозначно. Серед таких особливої уваги заслуговує теорія політичного Макса Вебера, що концептуалізується ним в широкому контексті теорії суспільної раціоналізації. По-перше, він вказує, що політика історично передуює державі. Більше того, держава не тільки не охоплює собою всю сферу політичного, а постає тільки одним із історичних його виявів. По-друге, позиція Вебера контрастує з марксистською, за якою політичні відносини за своєю суттю є відношеннями класовими, детермінованими економічними процесами. Звідси формула: політика є лише концентрованим виявом економіки. Відтак політика постає одним із елементів надбудови над економічним базисом.

На противагу Марксу, Вебер розглядає політику не елементом надбудови над економікою, а як окрему сферу соціальних відносин в галузі влади і панування. Поняття панування (*Herrschaft*) становить серцевину його теорії політичного, оскільки цим поняттям охоплюються стосунки між управлінням і покорою. У такий спосіб у центрі його уваги постають мотивації суб'єктів політичних відносин та відношення між етикою та політикою. Витлумачуючи владу як легітимне насильство Вебер наголошує, що насильство (влада) є тільки засобом політики. Він намагається розв'язати етичну проблему напруження між засобами і метою політичної діяльності, поставлену ще Н. Макіавеллі. У статті „Покликання до політики” Вебер констатує, що практично будь-яка етично навантажена дія лежить у полі диз'юнкції або етики переконання, або етики відповідальності. Очевидно, що там де засоби оцінюються в перспективі мети, етика переконання зазнає краху. З іншого боку, прихильник етики переконання не терпить етичної ірраціональності світу, оскільки „він є космічно-етичним „раціоналістом”<sup>8</sup>. Дослідивши парадокси політики Вебер доходить методологічно далекосяжного висновку про взаємодоповнюваність етики переконання та етики відповідальності, який в подальшому стає методологічним фундаментом для К.-О. Апеля в розгортанні стратегії розв'язання сучасної проблематики політичної етики, ядро якої становить напруження між „консенсуальним універсалізмом та стратегічною належністю до системи самоствердження” (політики – *M. T.*)<sup>9</sup>. Він, зокрема, зазначає, що „в стратегічно спотворених ситуаціях інтеракції та комунікації може бути морально дозволеним застосовувати відкрите або приховане насильство (...) як насильство-проти-насильства, отже, стратегія-проти-стратегії”<sup>10</sup>. Проте це аж ніяк не означає, що при цьому знімається кантівське розрізнення між моральністю і легальністю. У площині дискурсивної етики правова держава конститується між мораллю і політикою, відповідально

<sup>7</sup> Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. Пер. с нем. - М.: «Республика», 1998. – С.115.

<sup>8</sup> Див.: Вебер М. Покликання до політики // Вебер, Макс. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – С.183.

<sup>9</sup> Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема // А. М. Єрмоленко. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 247.

<sup>10</sup> Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. – К.: УФФ, 1999. – С. 37.

опосередковуючи ці дві сфери. Морально релевантний потенціал правової держави здатний не тільки забезпечити громадянський мир (у смислі Гобса), а й вивільнити індивіда, який має бути морально відповідальним, від вантажу застосування насильства. Завдяки цьому долається, з одного боку, обмеженість концепції Гобса, а з іншого – метафізичний дуалізм кантівської системи на шляху постметафізичного дешифрування кантівської формули людини як „громадянина двох світів”<sup>11</sup>.

Соціологія політичного Вебера найвиразніше продемонструвала методологічні переваги антропологічних спроб локалізації політичного у межах соціальної дії. Разом з тим, дехто пов’язував політичне лише з такою соціальною дією, яка була спрямована на здійснення впливу на процес прийняття рішень, що стосуються громадських справ (М. Г. Сміт). У цій площині політична дія протиставлялася адміністративній, попри їх тісне сплетення в процесі урядування. Маніфестацією першої поставала влада, а другої – авторитет. „Перша присутня на рівні висування більш-менш чітко сформульованих „програм” і прийняття рішень, друга – на рівні організації та виконання”<sup>12</sup>.

Цікаву паралель цій тезі знаходимо у К. Мангайма. Він посилається на австрійського соціолога і політика А. Шефле, який в суспільному і державному житті у будь-який даний час виділяв дві структурні складові. Першу становлять повсякденне державне життя у вигляді повторювальних суспільних явищ, які немов би застигли в своїй усталеності. Друга складова – це явища плинні, що перебувають в процесі становлення. Перший компонент він називає управлінням, яке діє за наперед визначеними схемами та правилами (раціоналізована структура); другий – політикою, де створюються нові соціальні явища і державні акти (ірраціональна сфера)<sup>13</sup>. На наш погляд у цій площині відкривається справжній смисл метафоричної формули політики як мистецтва можливого, тобто як плинного, не передбачуваного, що не піддається остаточній раціоналізації і в цьому розумінні - ірраціонального.

Безсумнівним пріоритетом Вебера є те, що він вперше в соціології виразно ставить проблему легітимності панування, оскільки жодне панування не здатне здійснюватися тривалий час на покорі, воно шукає опори в згоді підлеглих. Запроваджена Вебером тритомічна типологія ідеальних типів легітимного панування модифікувала собою усі наступні теоретичні підходи політичної соціології і антропології. Функція політичного так само як і держави, за Вебером, маркірується застосуванням легітимного примусу. Витлумачуючи силу як *ultima ratio* політики, він наслідує Гобса. І в цьому - його обмеженість. Скоріше можна погодитися з Баландьє в тому, що примус здатний лише позначати політичне, ніж визначити його сутність. Примус постає тільки одним серед інших механізмів політичної влади таких, як ритуали, церемонії або процедури, що слугують збереженню суспільства. Влада тлумачиться ним як атрибут будь-якого суспільства; вона виникає як продукт змагання і як засіб його підтримки. Отже, головне завдання влади вбачається в охоронній функції – „боротися проти ентропії суспільної системи, яка загрожує йому безладом”<sup>14</sup>. Щодо сутності політичного, то вона ґрунтується на соціальній нерівності та живиться із джерела сакрального.

Розглянемо цю тезу більш докладно. Новітні антропологічні дослідження тубільних суспільств переконують, що легітимна влада править за своєрідну субстанційну містичну якість, яка пов’язана, з одного боку, з боротьбою за володіння нею, а з іншого – живиться енергією потенційної соціальної нерівності, закладеної в генеалогічному, ритуальному, економічному ладі. Чинник потенційної відмінності слугує інструментом політичного в досягненні соціальної монолітності й порядку. Відтак політика постає ладоутворюючою силою. У цьому контексті своєрідно витлумачується посада, яка отримує моральний та релігійний характер, оскільки конотується з політико-ритуальними

<sup>11</sup> Див.: Там само. – С. 39.

<sup>12</sup> Цит. за: Баландьє Ж. Політична антропологія / Пер. з фр. – К.: «Альтерпрес», 2002. – С. 37.

<sup>13</sup> Див.: Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – С. 98.

<sup>14</sup> Баландьє Ж. Політична антропологія. – С. 43.

функціями. Поняття посади, або титулярного поста безпосередньо вказує на ранг, стан (верству) соціальної стратифікації. Отже, функція політичної влади полягає тут в тім, щоб організувати легітимне панування за допомогою соціальної ієрархії. Первинною формою виникнення природної нерівності постає спорідненість. На ґрунті дослідження сегментарних суспільств була відкрита залежність між стосунками спорідненості і політичного. Було з'ясовано, що у цих суспільствах спорідненість накладає модель політичному, оскільки „політичні стосунки виражаються в термінах спорідненості”, а „маніпуляції” спорідненістю постають одним із засобів політичної стратегії<sup>15</sup>.

Особливої ваги у справі розуміння природи політичного, легітимності політичної влади, циркуляції ладу набуває усвідомлення спільності атрибутів влади і сакрального. Вже Е. Дюркгейм, досліджуючи первісні форми релігійного життя австралійських племен виявив сакральні підвалини влади, оскільки лад будь-якого суспільства первісно постає вписаним до ладу вищого. Так, для традиційного суспільства лад космосу правив за зразок впорядкування суспільного життя. Більш пізні дослідження тубільних культур в площині політичної антропології підтверджують висновок, що політична влада ідентифікується з силами, що керують всесвітом. Тому у вигляді нерозривної цілісності сприймається - „світовий лад, накинутий богами, й лад, суспільства, споконвіку, встановлений предками чи засновниками держави”<sup>16</sup>. Лад божественний (космічний) репрезентує вічність, хаос – безладдя і смерть. Непорушність існування першого підтримується ритуально, а другого – політичними діями. У цьому проявляється спорідненість сакрального і політичного, їх паралелізм у підтримуванні загального порядку. У цьому розумінні політична влада отримує амбівалентний характер. З одного боку, вона репрезентує субстанцію сакрального, яке матеріалізує свою трансцендентність у владі. З іншого боку, влада отримує в ньому свою легітимність. Тут варто згадати, що надання політичному порядку та політичним ролям космічної релевантності П. Бергер і Т. Лукман називають граничною легітимацією<sup>17</sup>. Причому останнє пов'язується не так з конкретною особою, як із функцією здійснювати потужний вплив. І ця владна сила панує вічно. Субстанціалізацією її може бути феномен *manaho* як в угандійських ньоро, або поняття *pat*, вироблене архаїчним суспільством верхньовольських мосі<sup>18</sup>. У ці репрезентації вписується змагання за оволодіння нею певним ритуалізованим способом, ієрархізація способу передачі її політичним апаратом.

Сакральне ідентифікуються з королівською владою. Персоніфіковане в особі короля, воно фіксується в регаліях, сакральних знаках і символах королівської влади. Оскільки персона суверена постає втіленням безпеки, гарантом підтримання гармонійного поєднання соціального ладу з божественним, цілком природно, що всі зусилля підданих мають бути спрямованими на підтримку і зміцнення його влади, його особисту безпеку, що постає передумовою усякого життя. Відтак, зрозуміло, чому будь-які заміри проти влади, а також її носіїв, поки вони не втратили цей зв'язок з сакральним, розглядаються як блюзнірські. Раптова смерть носія вищої влади наводить жах на підлеглих, оскільки відбувається розрив зв'язку ладу земного життя з вищим ладом, що загрожує хаосом. Необхідно негайно за допомогою відповідних ритуальних магічних процедур відновити зв'язок політичного з сакральним. Відновленню соціальних структур, а також зв'язку соціального ладу з ладом всесвіту слугують, окрім іншого, і такі ритуали, як процедури ініціації та поховання, бо смерть – це символ безладу.

Політична антропологія платонівсько-арістотелівської традиції своєїрідної трансформації зазнає в християнській теології Августина. Як відзначає Козловські, Августин намагається розв'язати двоєдину політичну проблему панування. З одного боку,

<sup>15</sup> Див.: Там само. – С. 57.

<sup>16</sup> Див.: Там само. – С. 108.

<sup>17</sup> Див.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995. – С.169.

<sup>18</sup> Баландь Ж. Політична антропологія. – С. 105, 108.

- розв'язати проблему ставлення до панування взагалі, а з іншого - ставлення до панування держави в умовах існування державної церкви<sup>19</sup>. Виходячи із розірваності розумної сутності людини та безсилля розуму після гріхопадіння, панування його над людськими пристрастями стає неможливим. Природу людини обумовлює не розум, а її вільне воління. Відтак політика вже не розглядається сферою втілення істини і розуму. Ці претензії перебирає на себе християнство, що висувається на роль істинної та абсолютної релігії. Якщо у Платона і Арістотеля істина людського існування і благого життя реалізувалася у полісі, тобто державній формі, то в Августина, як відзначає Козловські, істинним існуванням людини стає не політичне, а релігійне існування, що виражається в любові до Бога<sup>20</sup>. У контексті вчення про два гради політика підкоряється релігії, бо божественна істина отримує безумовний пріоритет над істиною політичною. За Августином, держава не здатна реалізувати свої претензії на забезпечення щасливого і благого життя на землі. Благо дарує лише Бог та церква, яка репрезентує його в земному житті. Функція держави обмежується лише здатністю гарантувати виживання й свободу громадян та захист їх власності.

## II

У Новий час у міру розгортання секуляризаційних процесів відбувається десакралізація політичного та змирення влади, змінюється характер самого політичного панування. Промовистою ілюстрацією цієї тези слугує концепція політичного Дж. Лока. У контексті контрактualістичної теорії сферу політичного він локалізує у громадянському суспільстві, яке протиставляється природному стану. Політична влада у вигляді уз громадянського суспільства виникає внаслідок передачі індивідами своїх прав суспільству шляхом укладання угоди з іншими людьми. І ця влада, наголошує філософ, «проистекає лише из договора и соглашения и из взаимного согласия тех, кто составляет это сообщество»<sup>21</sup>. Причому визначним чинником існування політичної влади та її смислу постає власність. Влада надається правителям на благо їх підданих, щоб гарантувати їм володіння і користування власністю.

В соціальній філософії, соціологічній та політологічній теоріях сьогодні існує чимало концептуальних варіантів постметафізичного тлумачення політики. Започатковує цей дискурс у своїй „*Політичній теології*” (1922) неогобіст Шміт, у якого простежується стійка тенденція елімінації моралі із сфери політики і влади. Шміт констатує, що в XIX ст. в своїй масі освічені люди відмовляються від уявлень про потойбічне на ґрунті позитивістської байдужості до будь-якої метафізики. В ідейно-історичному контексті розвитку теорії держави цього періоду він відзначив два характерні моменти: усунення усіх теїстичних і трансцендентних уявлень і утворення нової, демократичної ідеї легітимності, яка заступає місце традиційного поняття легітимності на основі монархічного принципу<sup>22</sup>.

Втім демократизація суспільного життя обернулася тотальною політизацією людського буття. У свідомість населення, яка в цей час постає надзвичайно мобільною, проникає радикально світське, постметафізичне поняття політичного. Серед головних рис його Габермас називає розрив з традиціоналізмом “природних” континуумів, сприйняття політичної практики під знаком самовизначення і самоздійснення народу та довіра до раціонального дискурсу, який розглядається в якості підвалини в процесі легітимації будь-якої форми політичного панування<sup>23</sup>. Постметафізичне розуміння політичного, та політичної практики, нові уявлення про її легітимність та теоретичні стратегії легітимації

<sup>19</sup> Див.: Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. Пер. с нем. – М.: «Республика», 1998. – С. 63.

<sup>20</sup> Див.: Там само. – С. 71.

<sup>21</sup> Лок Дж. Два трактата о правлении // Лок Дж. Сочинения: В 3 т./ Пер. с англ. и лат. Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 363.

<sup>22</sup> Див.: Шмитт К. Политическая теология: Сборник. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. – С. 78.

<sup>23</sup> Див.: Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. Пер. с нем. – М.: АCADEMIA, 1995. – С. 62.

виникають внаслідок трансформації самого політичного панування. На зорі зародження демократичного руху владу уособлювали цілком зримі інститути і персони в особі короля, аристократії та духовенства, в боротьбі проти деспотизму яких народ відстоював свої права. Сьогодні політична влада набула ознак деперсоналізації. Тому демократичний рух дедалі більше втрачає первісні форми політичного супротиву, трансформуючись в боротьбу за імперативи в економічній і управлінській системі. За цих умов характерною ознакою нашого сьогодення стає етичний дискурс, що, на думку К. Касторіадіса, є наслідком банкрутства віри в політику в процесі тоталітаризації її в останні два століття, коли вона розглядалася як універсальний засіб вирішення всіх проблем.

Феномен політичного Касторіадіса визначає у контексті експліцитної влади, яка створює свої власні інституції та значення, в легітимації яких вдаються до екстрасоціальних зовнішніх джерел: Бога, законів історії, законів ринку. Цікаво, але джерело виникнення політики так само як і філософії він вбачає в розривах тягlosti традиції, які мали місце, на його думку, в історії двічі: у Давній Греції та Західній Європі. Йдеться, мабуть, про сократівський інтелектуалізм та розум нового часу. Паралель між політикою і філософією він вбачає в здатності їх ставити під питання: політика – „усталені інституції”, а філософія – „ідолів роду”<sup>24</sup>. Отже, злам традиції пов’язується з відмовою некритичного прийняття авторитетів, цінностей, смислів тощо. Стосовно інституцій це виявляється в їх етичній оцінці: якою мірою вони слугують утвердженню соціальної справедливості. У цьому контексті смисл політики полягає в трансформації інституцій в демократичному напрямку. Саме така політика здобуває ознак “прозорості, експліцитної політики щодо усталення бажаних інституцій”<sup>25</sup>. Відтак він характеризує демократію як режим, що потребує дискусії в якості своєї субстантивної підвалини, оскільки в демократичному суспільстві “важить лише “форма” або „процедура”, які програмують прийняття рішень. Отже, саме “форма” або “процедура” надають режиму ознаки демократичності. У такий спосіб Касторіадіс демонструє формально-процедурний спосіб легітимації політики. Втім, його позиція різко контрастує з формально-процедурною легітимацією політики в площині дискурсивної етики Апеля-Габермаса тим, що концепцію суспільства він закладає не в парадигмі комунікації, а на засадах фундаментальної онтології. У поняттєвих рамках теорії імажинарної інституції суспільство тлумачиться ним як таке, що, подібно трансцендентальному суб’єкту, розколюється на „те, що творить”, і на „створене”, інакше кажучи, - на те, „що інституціоналізує”, і на „інституціоналізоване”. Творче ядро суспільства виникає із процесу розвитку „нормальної ситуації” політичного, початок якому становить акт заснування інституту, як абсолютно нового, що вирвалось із континууму часу. Втім, у цьому поняттєвому контексті бракує місця для інтерсуб’єктивної практики усупільнених індивідів, за яку вони відповідають. Через це така практика, як цілком слушно закидає йому Габермас, зрештою, щезає у створюваних імажинарністю анонімних вихорах інституціоналізації „завжди нових світів”<sup>26</sup>.

Габермас у працях „Фактичність і значущість” (1992) та “Залучення іншого” (1996) запропонував процедуралістську концепцію постметафізичної політики, яка розробляється ним на основі метакритичного аналізу “ліберального” і “республіканського” розуміння політики. За ліберальною моделлю суть політики зводиться до боротьби за позиції у суспільстві, які дозволяють розпоряджатися адміністративною владою, а формування політичної волі здійснюється за моделлю ринку. Так виникає концепція держави як охоронця економічної спільноти.

<sup>24</sup> Див.: Касторіадіс К. Демократія як процедура і як режим // Політика та етика . – К.: Український філософський фонд, 1999. – С. 50.

<sup>25</sup> Там само. – С. 51.

<sup>26</sup> Див.: Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. – S.383 – 384.

За республіканським варіантом парадигмальним зразком політики постає діалог. Своєрідність політичного дискурсу, себто способу формування політичних рішень і волі, визначає деліберативний стиль, що постає передумовою конституювання суспільства як політичного цілого. На цій основі суспільство центрується у державі, а демократія стає тотожною політичній самоорганізації суспільства<sup>27</sup>. Деліберативна політика здобуває полемічно спрямованого вектору проти адміністративного апарату, намагаючись демократичними засобами приборкати цілераціональні імпульси держапарату. У цьому контексті можемо говорити про концепт держави як моральнісної спільноти.

Позиція Габермаса ближче до республіканської моделі розуміння політики, хоча він намагається синтезувати переваги двох контрагентних сторін. У перспективі дискурсивної етики деліберативна політика ставиться в залежність не від колективної спроможності сукупного цілого громадян, який діє за зразком філософії свідомості як цілеспрямований цілокупний (макро-) суб'єкт, а від інституціоналізації відповідних процедур. На відміну республіканській моделі в теорії дискурсу діє продуктивний потенціал інтерсуб'єктивного порозуміння як в інституціоналізованій площині (у парламенті), так і у площині неформалізованих мереж політичних комунікацій. З іншого боку, подібно до ліберальної моделі, в ній чітко розмежується сфера держави від сфери суспільства. Основу автономної громадськості тут становить громадянське суспільство, що протистоїть як економічній, так і адміністративній системам<sup>28</sup>.

Відповідним чином відрізняються і моделі легітимації. За ліберальним розумінням завдання демократичного формування волі, що інституціоналізується в результатах виборів, полягає виключно в легітимації реалізації політичної влади. Щодо республіканізму, то тут легітимність законів та політичної практики прив'язується до демократичної процедури їх породження. Теорія дискурсу успіх деліберативної політики пов'язує з інституціоналізацією відповідних процедур і комунікативних передумов.

У такий спосіб на понятті процедури деліберативної політики закладається нормативна модель концептуалізації держави і демократичного суспільства. Із логіки дискурсу впливає принцип політичного плюралізму та необхідність доповнення парламентського формування думок і волі неформальним формуванням думок всіх громадян у площині політичної громадськості (*Öffentlichkeit*) при сприянні політичних партій. Дискурсивному концепту демократії відповідає картина цілком децентрованого суспільства, в якому відбувається процедуралізація народного суверенітету і зворотний зв'язок політичної системи з периферією мереж політичної громадськості. У будь-якому разі, ця концепція демократії не оперує більше як поняттям суспільного цілого, центрованого в державі, так і поняттям цілого, вираженого системою конституційних норм, що формально-правовим способом здійснюють гармонізацію у суспільстві владних позицій і інтересів індивідів за моделлю ринкових відносин. У такий спосіб в дискурсивній теорії відбулося остаточне подолання мисленнєвих фігур філософії свідомості.

На інституціональні рамки процедур і комунікативні передумови формування громадської думки і волі покладається головний тягар соціальної легітимації. Результатом деліберативної політики постає комунікативно вироблена влада, яка народжується в середовищі громадськості із структур цілісної інтерсуб'єктивності і невикривленої комунікації. Комунікативна влада народного суверенітету, розчиненого в безсуб'єктності комунікативних потоків громадськості, сама „панувати” не здатна, а тільки шляхом програмування використання адміністративної влади, піддаючи її легітимуючому тиску<sup>29</sup>. У такий спосіб комунікативна влада нейтралізує загрозливий потенціал, з одного

<sup>27</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Пер. с нем. – СПб: Наука, 2001. – С. 393.

<sup>28</sup> Див.: Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. – – S. 362.

<sup>29</sup> Там само. – S. 364.



боку, соціальної влади, тобто стратегічний вплив на суспільство з боку окремих індивідів, обумовлений їх позиціями в соціумі, а з іншого - приборкує норавливий характер можновладців<sup>30</sup>. Отже, початки політики містяться у середовищі громадськості, а не на інституціональному чи системному рівні.

Антитезу дискурсивно-теоретичній версії розуміння політики, як і усім класичним „староевропейським” підходам, становить тлумачення політики в поняттєвій перспективі системно-функціонального аналізу Н.Лумана. У сучасному суспільстві, диференційованому не ієрархічно, а функціонально, політика тлумачиться ним як одна серед інших операційно замкнених систем, кожна з яких оперує власним кодом: наука – істиною, економіка – грошима, політика – кодом влади. Луман виходить із того, що у міру зростання комплексності і змінюваності соціальної системи суспільства політична влада вже не легітимується чинником моралі. Вона самолегітимується на основі прийняття зобов'язуючих рішень, як передумов поведінки, у власній структурі рішень політичної системи<sup>31</sup>, її структур і процедур, які „уможливлюють і випадковість коду влади і контроль над нею”<sup>32</sup>. У такий спосіб місце старих обґрунтувань природного права або формально-обмінних методів утворення консенсусу посідає легітимація шляхом процедури і рівності шансів.

Засадничим поняттям системно-теоретичної моделі суспільства є поняття комунікації, в смислових межах якого система постає рефлексивно самовіднесеною. На цій підставі розрізняється система і навколишній світ та передбачається спостерігач, який здійснює їх опис і самоопис (іно- і самореференцію)<sup>33</sup>. У цьому смисловому полі встановлюються відношення між політикою і державою. Остання тлумачиться формою самоопису політичної системи суспільства. Разом із тим, із цього поєднання політики і держави випливає, що зміни у семантиці держави з необхідністю викликають зміни у семантиці політики. Так, оскільки сферою діяльності держави загального добробуту постало суспільство як ціле, то політична діяльність поширилася на всі інші функціональні системи суспільства, „де виникала потреба в зобов'язуючих рішеннях”<sup>34</sup>. У цьому розумінні політика метафорично „ідентифікується” з „головою або душею” соціальної системи. Отже, у Лумана також проступає тотальний вимір значення політичного: „Політикою є те, що політична система описує як політичне – від кольору поштової марки до складу дитячого харчування ...”<sup>35</sup> й у такий спосіб, попри контроверзу поняттєво-теоретичних перспектив, луманівське тлумачення політики наближується до традиційної політичної філософії і теорії. Однак, все ж залишається відкритим питання: Яким чином може бути практично реалізована вкорінена в адміністративному апараті практика самолегітимації політики в демократичному, етично відповідальному суспільстві?

### **Висновки**

- У політичній антропології політичне узаasadничується соціальними діями, ядро яких виражають інтереси груп щодо влади. Генетичним джерелом політичної влади постає соціальна неоднорідність, обумовлена віком, статтю, відношеннями спорідненості, соціальним статусом тощо.
- Субстанційну основу політичного становить сакральне, яке, з одного боку, матеріалізує свою трансцендентність в політичній владі, а з іншого – легітимує її.
- Суспільна раціоналізація та секуляризаційні процеси призводять до десакралізації політичного та змирщення влади; змінюється характер самого політичного панування. В новочасну добу Гобсом закладається на інструментально-стратегічному розумі поняття

<sup>30</sup> Там само. – С. 415.

<sup>31</sup> Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. Neuwied-Berlin. 1969. – С. 7, 30.

<sup>32</sup> Луман Н. Власть / Пер. с нем. – М.: Праксис, 2001. – С. 91.

<sup>33</sup> Див.: Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. - М.: Издательство «Логос», 2004. – С. 46.

<sup>34</sup> Horster D. Niklas Luhmann / Horster Detlef. – С.161.

<sup>35</sup> Цит. за: Horster D. Niklas Luhmann / Horster Detlef. – С.162.

політичної влади як засобу реалізації приватного інтересу, із якого виводиться суспільне благо. Цей парадигмальний підхід своєрідно модифікується і трансформується в концепції М. Вебера, який серцевину політичного побачив в пануванні, а політичну владу редукував до легітимного насильства, у позитивізмі Шміта, який виявляє стійку тенденцію елімінації моралі із сфери політичного, і отримує своє завершення у Лумана, який, продовжуючи інтенції правового децизіонізму Шміта, наголошує на самолегітимуючому потенціалі політичної системи.

- Ядро постметафізичного розуміння політики становить розрив з традиціоналізмом “природних” континуумів, сприйняття політичної практики під знаком самовизначення і самоздійснення народу та легітимація політичного панування на основі раціонального дискурсу. Специфічні моделі розуміння постметафізичної політики та її легітимації демонструють ліберальна, республіканська і дискурсивно-етична концепція. У першій в традиції Лока формування політичної волі здійснюється за зразком ринку, а легітимацію забезпечує демократичний процес; у другій в традиції Арістотеля на передумовах деліберативності конститується суспільство як політичне ціле. Легітимація законів та політичної практики прив’язується до демократичної процедури їх породження. У процедуралістській концепції постметафізичної політики Габермаса кантівська інтенція практичного розуму трансформується в принцип дискурсу. Успіх деліберативної політики пов’язується з інституціоналізацією відповідних процедур і комунікативних передумов, які несуть на собі головний тягар легітимації інституціоналізованого у суспільстві формування громадської думки і політичної волі. Громадська думка через канали загальних виборів і спеціальні форми участі трансформується в комунікативну владу, яка авторизує законодавця і легітимує діяльність адміністрації. У такий спосіб політична влада народжується в процесі комунікації.

Для створення більш повної картини постметафізичного розуміння політики та стратегій її легітимації подальше дослідження можливе у напрямку постмодерністського проекту, в якому розуміння політики прив’язується до процедур риторичної форми, що формують поняттєвий і інституціональний світ через репрезентацію, розвиваючи моделі альтернативних форм соціального існування. Відтак політика подається як цілком випадкова арена соціальних дій.

Особливий вектор подальшого дослідження проблеми політичного становить глобалізація світу, оскільки у цій перспективі політичне, за словами У. Бека, “вырывается за категориальные рамки национальных государств и даже из ролевой схемы того, что считалось “политическим” и “не-политическим” действием”<sup>36</sup>. Тому неабиякий інтерес викликає аналіз того, наскільки продуктивними виявляються, насамперед, дискурсивно-етична, системно-теоретична і постмодерністська концепції в розв’язанні проблем, породжених глобалізацією світу, коли національні держави стають адресатами проблем світового суспільства.

---

<sup>36</sup> Бек У. Что такое глобализация?/ Пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 9.

