

ПОЛІТИЧНА ЛЕГІТИМАЦІЯ І НАСИЛЬСТВО Круглий стіл «Філософської думки»

Сергій Пролєєв

**Умови легітимаційного дискурсу
та повсюдність примусу.**

Вступне слово

Нас зібрала тема, яка має наріжне значення для всієї соціальної та політичної філософії. Окрім загальнотеоретичного інтересу, її актуалізують і українські соціальні реалії, повсякчасні трансформації яких раз за разом висувають на порядок денний питання про роль примусу в політичному житті. Небезпека ескалації насильства — причому як з боку невдоволених правлячим режимом, так і з боку можновладців — складає одну з найбільших суспільних небезпек українського сьогодення.

Найбільш продуктивним процес обговорення стає тоді, коли він починається не просто з загальної постановки питання, а має за засновок певну, чітко визначену позицію, яка піддається аналізу та критиці. Наше сьгоднішнє обговорення буде мати за свій відправний пункт текст професора Білого, у якому пропонується певне рішення щодо взаємозв'язку політичної легітимації та насильства. Не буду, випереджаючи виступ вельмишановного колеги, аналізувати особливості цього рішення. Обмежуся лише кількома загальними заувагами щодо нашої теми.

Осмисленню та обговоренню багатьох соціальних питань властива одна й та сама вада. Думка

рухається в межах поставленого питання, пропонуючи ті чи ті його вирішення, однак жодним чином не торкається підстав, які *уможливлюють* саму постановку питання. Інколи теоретичні втрати від цього не надто істотні, але інколи вони мають вирішальне значення. На цьому необхідно зробити наголос, звертаючись до проблеми легітимації.

Ця потужна та змістовна категорія окреслює широке поле для філософського, соціологічного, політологічного, правознавчого, культурологічного дискурсів. Причому чим довше й чим інтенсивніше триває аналіз та промислення такого поля, тим більш самодостатнім видається його зміст для свідомості. Активний дискурс легітимації, який триває вже близько століття (якщо рахувати від М. Вебера), перетворив позначуване даним поняттям явище на безумовну величину. Видається, що будь-який елемент соціальності має бути легітимований, інакше він начебто втрачає шанси на довготривале та продуктивне існування. Поняття легітимації екстраполюється навіть на ті сфери, суспільний характер яких є опосередкованим (ідеться, наприклад, про «легітимність знання»). Подібні універсалістські зазіхання успішних гуманітарних концептів цілком типові й не мають дивувати.

Поза тим, універсальна пояснювальна спроможність чи просто застосовність поняття легітимації цілком ілюзорна. Стисло позначимо це.

Передусім, поняття легітимації є адекватно застосовним лише щодо стосунків влади. Безглуздо казати, наприклад, що легітимно чи нелегітимно йде дощ або що людина захворіла легітимно чи ні. Лише у просторі потестарності, де отримують своє визначення феномени прав і волі, концепт легітимації є доречним. Але це не єдине обмеження. Не менш важливо те, як розуміється суспільна дійсність. Не випадково саме Макс Вебер вводить в активний обіг ідею легітимації, що в його аналізах соціальних явищ відіграє таку значущу роль. Це тісно пов'язано із засновковою для Вебера ідеєю про суб'єктивний сенс як універсальну інстанцію, що опосередковує всі стосунки та дії в суспільстві. Як відомо, Вебер стверджує це розуміння соціальності на протигагу детерміністській Марксовій моделі суспільства, у якій, наголосимо, поняттю легітимації просто не знаходиться місця.

Для Маркса важать лише ті чи ті сили, які обумовлюють суспільну ситуацію *незалежно від волі та свідомості людей*. Те, на чому Вебер наголошує, Маркс від початку відкидає. Для нього легітимація та пов'язані з нею ефекти суб'єктивного визнання виступають цілковито епіфеноменами. Вони не стільки розкривають дійсність, скільки приховують її. Значення мають лише об'єктивні причини, які обумовлюють стан речей і структуру ситуації, у якій діють люди. Що ж до того, якого сенсу для людей набувають ті чи ті реалії, що вони визнають чи чому чинять спротив, до яких угод пристають — все це є суто похідними явищами. Наслідками, а не причинами: суб'єктивними формами дії об'єктивних законів. Саме через

це фундатори марксизму швидко відходять від свого початкового поняття «форми спілкування» (чинного ще у «Німецькій ідеології») на користь «суспільних відносин», основою яких є виробничі стосунки.

Вести мову про легітимацію, не враховуючи цих загальних теоретичних передумов її виправданості як концепту, означає здійснювати гіпостазування поняття — зрештою, його інтелектуальну фетишизацію. Також треба врахувати складну структуру легітимації, на відміну від легальності, що означає просту відповідність закону. Якщо легальність є по суті формальною процедурою, то легітимність передбачає апеляцію до людської волі. Причому не лише як до формального принципу належного, як ми це бачимо в Канта, а в її конкретній змістовності. Поставимо питання: що, зрештою, відбувається у процесі легітимації? Найзагальніша відповідь полягає в тому, що через легітимацію конститується право на владу, а відтак влада у власному сенсі слова починає існувати.

Альтернативою будь-якого права традиційно вважається насильство. Максима «сила не створює право» видається безумовною істиною. І як формальний правовий принцип вона насправді такою є. Однак, щоб уникнути редукції складної соціальної дійсності до тієї чи тієї правової або філософської абстракції, маємо вдатися до уточнення та розрізнення змісту понять. Почнемо з поняття насильства, у якому як у протилежності права (а також і протилежності влади в її власному сенсі) некритично поєднуються суттєво різні поняття сили та її застосування, примусу й власне насильства. Лише розвівши смисли щонайменше цих трьох понять, ми отримаємо можливість для змістовного розуміння зв'язку легітимації та насильства.

Теоретична похибка полягає в наданні поняттю сили суто інструментального значення. Відповідно до нього сила виступає окремою здатністю, застосування якої створює ситуації насильства. Фактично маємо теоретичне ототожнення понять насильства та сили. Однак поняття сили не тягне за собою автоматично поняття насильства в його соціальному чи етичному сенсі. Воно є лише певним принципом, за допомоги якого мислиться дійсність взагалі. Сила не є окремою приналежністю людини — це не виправдано вузький контекст її розуміння. Сама людина, як і будь-яке інше суще, є певною силою. Можна мислити щось як силу, а можна — як річ, властивість, значення, процес тощо. Тут маємо справу лише з певною онтологічною презумпцією, що перетворює всю дійсність на поле взаємодії сил, якого неможливо уникнути.

Відповідно неможливо уникнути повсякчасної *вимушеності* у структурі людського буття. Людина як певна сила повсякчас має справу з іншими силами, потуга яких перевищує її власну, що робить людське існування підпорядкованим безлічі чинників. Усе це є різними формами примусу, чи то панування необхідності. Через всебічну обумовленість людського

існування, людина начебто взагалі практично ні в чому не залишається вільною. Суто в матеріальному плані це насправді так є. Однак людина має бути осягнута не лише в її натуральній даності, а і як особливе буття, способом існування якого є самочинність, самовизначення. Як така, людина постає через автономію волі. Її не матеріальним, а формальним визначенням є свобода.

Примус має широкий спектр значень, відмінність яких не можна не зауважити. Характер примусу має природна необхідність, власні потреби, з вимогами яких не можна не рахуватися. Іншого гатунку примус виникає в ситуаціях соціалізації, опанування людиною загальних форм людського існування, наприклад мови. Спосіб слововжитку, значення слів, мовні конструкції містять імпліцитний примус. Ще одна модифікація примусу — влада належного, взагалі соціокультурна нормативність. Примус прямий та опосередкований, прихований чи явний, похідний з чиеїсь волі чи такий, котрий виступає як об'єктивна необхідність, фізичний чи символічний тощо — все це застерігає від підведення різних виявів примусу під один знаменник.

Нарешті, насильство позначає ситуації, де загрожується чи взагалі скасовується автономія волі. Легітимація передбачає дію волі, насильство волю начебто відкидає, спростовує, заперечує. Але якщо легітимація пов'язана з визнанням права на владу з боку суб'єкта, то неприйнятність примусу стосується лише тієї сфери, де воля є самочинною (тобто має автономію). Автономність властива будь-якій волі, але зміст і межі цієї автономії в кожному випадку культурно обумовлені — вони не є формальним визначенням. Сферу самочинності волі можна також визначити як реальну свободу. За межами свободи, або за межами, в яких воля є автономною, примус не лише є «законним», прийнятним, але й часто необхідним. Тут зовсім не виникає суперечності між застосуванням сили та свободою особи. Якщо, звісно, застосування сили відповідає природі ситуації.

Навіть якщо вбачати у свободі сутність людини, помилково визначати людину виключно через свободу. Не менше значення в людському існуванні мають *блага*. У певному розумінні навіть зміст легітимації може бути осягнений як символічний обмін свободи на блага. Цей процес невпинно відбувається в соціальному житті. З позиції модерної класики він є нонсенсом. Однак, натомість, реальність сучасного світу робить нонсенсом визначення людини як відверненої сутності. На сьогодні свободу чи автономію волі неможливо мислити як чистий принцип. Радше можна вести мову про людину як шанс свободи, як відкрити й доволі крихку можливість. Відповідно головна увага теоретичного розуму починає звертатися не до абстрактного обстоювання людської самочинності, а до умов і можливостей реалізації шансу свободи, до конкретної *економіки* взаємної конвертації свободи та благ. Без того потужного впливу, який спричиняє на всі

суспільні стосунки категорія благ, досягнути зміст і процес легітимації просто неможливо. Адже головна проблема соціальності полягає не в тому, як дістатися свободи, забезпеченої від насильства. Найбільшу проблему реальних суспільств складає *прийнятність примусу*, надзвичайно широке, добровільне й незаперечне прийняття його різноманітних форм. Колись Габермас осмислював цей сюжет як колізію системи та життєвого світу, ведучи мову про «колонізацію» останнього і вбачаючи в комунікації та комунікативній раціональності спосіб розв'язання наріжної соціальної колізії. Годі заперечувати продуктивність цієї позиції, яка залишається й на сьогодні однією з головних складових соціально-філософського дискурсу. Однак очевидно, що вона апелює кінець кінцем до тієї автономії індивіда, яка уможливорює його як учасника «аргументованого дискурсу» і реальність якої на сьогодні складає найбільш гостре питання.

Сучасна глибока криза автономії особи спонукає бачити в останній утопічний конструкт (хоча, вірогідно, цій спокусі й не слід піддаватися). А це, своєю чергою, ставить під сумнів феномен суб'єктивного визнання як соціального акту, внаслідок чого загалом підважується можливість легітимації. Чи залишається легітимація взагалі можливою в сучасних суспільствах (точніше: у глобальному світі), чи не перетворюється вона на політологічну фікцію? І які це тягне наслідки за собою — чи не створило сучасне людство світ, який є нежиттєздатним і приречений загинути? Якщо неможливо існувати в суспільстві, уникнувши примусу, то якими є механізми та інстанції сучасних соціальних примусів? Чи не відбулося так, що найбільше насильство імплантоване в нашу повсякденність, в узвичаєний спосіб життя? І яка можлива альтернатива цьому стану речей?

Олег Білий

Політична легітимація і насильство

Людину можна як живу істоту примусити (bezwungen werden), тобто підкорити владі інших її фізичну і загалом зовнішню сторону, але вільну волю у собі і для себе примусити неможливо... Примусити до чогось можна лише того, хто хоче, щоб його примусили.

Г.В.Ф. Гегель. Філософія права (пар. 91).

Однією з найскладніших проблем сучасної політичної філософії є проблема легітимації. При всьому розмаїтті глумачень цієї форми *соціальної уяви* природа політичного визнання залишається загадковою і доволі нез'ясованою. Феномен легітимації перебуває у предметному горизонті таких відділів соціального знання, як онтологія, теорія комунікації, психоаналіз, філософія права, філософія культури і, ясна річ, політична філософія.

З того часу, як Макс Вебер обґрунтував поняття легітимного порядку, вважають загальноприйнятим, наприклад, що легітимація — це суспільне прийняття способів урядування й законів панівного режиму, політичної влади, а за основу для підтримання та зміцнення легітимності править підприємство політичного панування, сперте на раціонально зорганізоване насильство. Абеткою дискусій щодо сутності політичної легітимації стали ідеальні типи володарів, що їх так добре окреслив Вебер. Нагадаю, це — освячений предковичною значущістю патримоніальний князь старого типу; авторитет позабуденого особистого дару — так званий харизматик (обраний князь-воєначальник, плебісцитарний володар, видатний демагог або партійний політичний вождь); нарешті, державний службовець, що спирається у своєму пануванні на обов'язковість легального *установлення (Satzung)* і раціонально створені правила¹. Проте постає резонне питання: а яка частина суспільства, які типи колективності мають зробити процес легітимації успішним і чинним. Чи достатньо, скажімо, щоб лише невелика купка політичного істеблішменту, вузьке коло контрагентів політичного режиму визнавали його легітимним, щоби підтримати подальше існування певної конфігурації політичної влади? Чи можна обмежити стратегію визнання економічними мотивами, страхом бути покараним, пошуками екзистенційного комфорту (через досягнення суспільного статусу, вищих шаблів у системі політичного домінування, як це подано у концепції німецького соціолога) або лібідозними химерами, що постають внаслідок пошуків ідеального типу батька, матері, сексуального партнера у носіях влади з усіма відповідними імплікаціями процесу заміщення? Відповіді на ці запитання, гадаю, доцільно розпочати із з'ясування онтологічних засад дії провідних соціальних суб'єктів, які вступають у символічну взаємодію в перебігу розгортання процесу легітимації. Адже цілком очевидно, що їхні ролі є різними. Фундаментальну характеристику цих засад знаходимо у Емануеля Левінаса. Левінас вважає, що засадничою передумовою будь-якого урядування є здатність впливати на незалежну реальність волі, стикаючись з абсолютним спротивом реальності цілковито іншого порядку. Звідси випливає необхідність впливати на незалежну реальність у відповідності з волею, що постає як об'єкт такого урядування².

Проте підпорядкування цієї незалежної реальності суб'єктові урядування неможливе без її відповідного налаштування, що має, на мій погляд, міфологічне походження. Легітимація здійснюється через раціональну оцінку міфу й через здатність підтримувати міф як базу для відтворення віри у чинність суб'єкта урядування та його дій. У даному випадку маємо справу з проєктивною роботою уяви. При цьому у процесі легітимації

¹ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 644—706, 646—647.

² Див.: *Levinas E. Liberte et commandement. Fata morgana.* — Р., 1994.

свідомість підлеглого провадить перманентний ціннісний вибір, який закріплюється у легітимаційних стратегемах, таких як божественне походження монархічного суверенітету, невіддільні права людини, принцип розподілу влад, обраність нації тощо. Ціннісний вибір, своєю чергою, спричиняє спершу появу уявних політичних, а згодом і формальних інституцій. Формальні інституції виступають у ролі примусу до вірування, вони створюють ефект очевидності. Але якщо онтологічною засадою самого процесу урядування, за Левінасом, є незалежна реальність, то онтологічною засадою дій суб'єкта урядування є прагнення розширити простір безпеки для індивіда або соціальної групи. Водночас дві сторони у легітимаційній грі діють відповідно до раціонально обґрунтованого мислення, нехай і міфологічного.

При цьому слід розрізняти формальну і матеріальну легітимність, якщо йти за веберівськими типами раціональності. Перша ґрунтується на силі або ефективності влади та її інституціях, друга — на публічно санкційованих цінностях, що їх втілює влада, яка має репутацію легітимної. Дуже часто у дискусіях навіть можливість такого розрізнення не беруть до уваги. Натомість поширюється одне небезпечне ототожнення — ототожнення легітимності і легальності. Звідси народжується шерех міфів, зокрема, міф про правову державу. Історія знає приклади, коли плекання цього міфу приводило суспільство, країну і світ в цілому до катастрофічних наслідків. Маю на оці крах Веймарської республіки в Німеччині і прихід до влади нацистів. Як відомо, їхній прихід відбувся у межах демократичних процедур, передбачених веймарською конституцією. Конституція надавала президентові виняткове право висловити довіру і призначити канцлера без погодження з парламентською більшістю. Це право уможливило цілу низку інтриг, спрямованих на агітацію військових і промисловців, землевласників і банкірів, які, своєю чергою, вплинули на президента Гінденбурга, аби той зупинив свій вибір на Гітлерові. Фактично Гітлер паразитував на маніакальній відданості соціал-демократичних урядів Веймарської республіки легалістським процедурам, спираючись при цьому на «мрію німців про синтез» (Р. Дарендорф), їхнє обоження *Rechtsstaat* та закорінену у віках легітимність держави як сакральної цінності. Він вважав, що Конституція Веймарської республіки — це лише царина, де розгортається боротьба, а не мета і тим паче непохитна національна цінність. Вхідження до наявних інституцій за допомоги закону Гітлер розцінював як засіб перетворення націонал-соціалістичної партії на вирішальний чинник. Через набуття конституційного права майбутній диктатор планував радикально змінити форму державного ладу в Німеччині³. Успіх Гітле-

³ Див.: *Benteli M. Le cas de l'Allemagne national-socialiste // Dictature et légitimité. — P., 1996. — P. 250, 252, 254, 255.*

ра 1933 року вперше в історії Європи виявив фундаментальну вразливість репрезентативної демократії, позначив ризики і небезпеки, пов'язані із культом легалістських процедур.

Ключовим моментом у процесі будь-якої легітимації є визнання символічної пропозиції — чи то образу провідника, чи то інституції. А кожне визнання завжди пов'язане з ризиками людського вибору, з певною фікцією. Ідеться про виникнення символічного порядку, що на його основі функціують соціальні інституції та здійснюється перетворення індивіда на детермінованого соціального суб'єкта, забезпечується злютованість реальності та соціальної ієрархії. Але символічний порядок аж ніяк не передбачає когерентність сприйняття його засад. Якою є природа інтерпретації такого символічного порядку? Однією з найавторитетніших відповідей на це запитання є концепція так званої «політики визнання» Чарльза Тейлора.

Власне, що являє собою політика визнання? У контексті праць Чарльза Тейлора політика визнання є, по суті, наслідком переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, в якому панує принцип загального громадянства в якості регулятивного ідеалу. Водночас політика визнання, якщо йти за логікою Тейлора, спрямована на визначення й утвердження нашої ідентичності у діалозі. Проте у світлі Тейлорової теорії діалог являє собою лише різновид комунікативної дії і комунікативного обміну. Отже, визнання у такому контексті є відповідальним і добровільним визнанням ідентифікаційної пропозиції одного з партнерів по діалогу.

За дужками при цьому залишаються питання про причини, спонуки такого визнання, а також про його довготривалість і стабільність. Ідеться насамперед про політичний вимір визнання ідентичностей, про визнання статусу політичних дієвців. Річ у тім, що діалог не є цілковито добровільним обміном значеннями, спрямованими лише на взаємопорозуміння. Його сенс не вичерпується ані ініціюванням колективного, розділеного значення, ані зіткненням інтерпретацій. Він являє собою раціоналізовану форму широкого спектру відношень: комунікативних, відношень панування і відношень, що постають у процесі стратегічної дії. Ось чому аналіз діалогу лише з погляду внутрішньої комунікативної раціональності є недостатнім. Розгортання діалогу зазвичай уможливорюється через антагонізм стратегій. На це вказує пафос оскаржень, яким перейнятий будь-який діалог. Отже, постає питання щодо головної спонуки до визнання й подальшої легітимації тих чи тих ідентифікаційних ініціатив. На мій погляд, такою спонукою є первородна асиметрія діалогу як такого. Природа цієї асиметрії — у можливості здійснювати владу лише стосовно вільних суб'єктів, свобода яких провокує апеляцію, зумовлює потребу у виробленні суспільної угоди, внаслідок чого асиметрія може бути збереженою або видозміненою.

Асиметрія відношень панування втілюється й, можна сказати, кристалізується в інституціях. Саме інституції (правові, сімейні, культурницькі) є тим парадигмальним простором, у межах якого можуть бути усталені відношення панування. Визначальними тут, безперечно, є інститути державні. У них віддзеркалюється тяглість ідентифікаційних ансамблів, правова спадщина тієї чи тієї культури. Наприклад, ми бачимо, як попри демонстраційну інституціалізацію активності етно-культурних громад у Сполучених Штатах Америки державні інституції домінують, спираючись на англосаксонську традицію прецедентного права, історію завоювань і перемог, англійську мову. Важко собі уявити, що етно-культурне розмаїття могло б розхитати фундамент, що на ньому тримаються державні інституції цієї країни.

Зважаючи на ту обставину, що держава дедалі більше підпорядковує своєму контролю відношення панування, те, що називають політикою визнання, коректніше було б назвати стратегією урядування. Політика визнання неспроможна ліквідувати ґрунт для розгортання антагоністичних стратегій, бо саме він є осердям політичної легітимації.

Водночас вироблення легітимних запобіжників загострення антагонізмів є провідним наративом сучасних західних демократій. Такий наратив виразно вказує на латентне визнання іншого як вільного суб'єкта, що для нього носії влади через юстицію структурують і детермінують поле можливостей, прагнучи формувати його бажання, сподівання і думки.

Відношення панування у їхньому конкретному вияві, навіть легітимовані на інституційному рівні, не є стабільними. Своєю чергою, кожен комунікаційний акт, апеляція до партнера по діалогу або підтримує їх, або руйнує. Кожен консенсус ладен обернутися ескалацією примусу, так само як і кожен стратегічний намір чи примус багатий на відношення панування. (Принагідно нагадаю, що стратегію прийнято розглядати: а) як позначення методів досягнення тієї чи тієї мети; б) співвідношення своїх дій і дій суперника задля досягнення переваги у грі; в) позначення способів позбавлення суперника засобів спротиву у ситуації конфлікту задля обмеження спроможностей суперника продовжувати боротьбу.) Влада засадничо неспроможна стабілізувати себе через консенсус чи політичну легітимацію, натомість вона формує знання і виробляє дискурс, конститує символічний простір, в межах якого продукує детерміновані і дисципліновані суб'єкти (Фуко). Ідеться про ментальне унормування індивідів. Потреба у ментальному унормуванні індивідів продиктована визнанням іншого як вільного суб'єкта, що спонукає до структурування й обмеження можливостей такого суб'єкта незалежно й рефлексійно визначати власні цілі та сподівання. Таким чином, суб'єктові пропонується складна символічна легітимаційна гра, яка перетворює свободу на умову здійснення влади (Фуко).

Поширеним прийомом, активно використовуваним у легітимізаційній грі і в раціоналізації нав'язуваного міфу, завжди була апеляція до історії. Саме тому образи історії поза межами академічного діалогу завжди постають як образи влади. Відоме висловлювання, що історія — це завжди історія переможців. Великі історичні наративи не запрошують до діалогу, а нав'язують його, втягують індивіда у вир ідентифікацій, чия функція полягає у визначенні своєрідної балістики уяви. Це добре видно на прикладі битви за історію, що постає як контроль за тяглістю уявлених інституцій через *легітимацію образу історії*, що постає як *спосіб легітимації політичної влади*. Найпоширенішою стратегією, що її метою є легітимація образу історії, є возвеличення переможців у колективній пам'яті. Сам переможець є образом успішного владарювання й має карт-бланш на контроль історичного процесу через систему опцій. Він завжди творить привілейовану історію. В такий спосіб створюються підстави для узвичаєння інституційного ладу, для усталення символічного порядку через відтворення стратегічних символів історії. Це можуть бути персоналії, події, знаки та зображення. Скажімо, зміст символічних репрезентацій у пострадянській Україні годі уявити без таких постатей, як Богдан Хмельницький, Іван Мазепа, Симон Петлюра, Степан Бандера, Нестор Махно, а також без таких надзвичайних подій національної історії, як проголошення четвертого універсалу, день злуки ЗУНР і УНР, проголошення незалежності у 1991 році, Помаранчева революція.

Те саме стосується й російських реставраційних програм. Упродовж останніх шістдесяти років, наприклад, як мінімум двічі відбувалася реставрація образу Російської імперії. Під час Другої світової війни Сталін запровадив ордени, що носили ім'я царських генералів — Кутузова, Суворова.

За часів Путіна відновлення «уявленої імперії» стало частиною ідентифікаційної політики офіційної Росії, а під час президентських перегонів — легітимізаційною моделлю. Достатньо пригадати метафору Анатолія Чубайса, на той час голови РАО Газпром: сучасна Росія — це велика ліберальна імперія. Звернімо увагу на роль, яку тут відіграє слово ліберальна. Саме воно відіграло роль легітимізаційного меседжу, адресованого «ліберальній» спільноті, яку треба було прихилити до «неоімперіаліста» Путіна, в чийй команді Чубайс посідав місце одного з провідних менеджерів. Водночас це був сигнал Заходові — Росія залишається відданою стратегічному вибору на користь капіталізму, зробленому у 1992 році. Заклик Чубайса, по суті, став частиною великої реставраційної програми, що втілюється через примус до історії, що завжди вирізняло мобілізаційні ідеології, надто у періоди криз. Так, 1940 року, коли половина Франції була окупована нацистською Німеччиною, Шарль де Голь виголосив у Лондоні свою знамениту радіопромову, закликаючи французів згадати про цінності «вічної» Франції.

Легітимаційна гра, ясна річ, ніколи не завершується. З одного боку, відношення панування тяжіють до незворотності символічної реальності та соціальної ієрархії. А з іншого — засадничо вільний суб'єкт завжди підважує будь-які легітимаційні конструкції влади. Узвичаєння дій суб'єкта ніколи не буває настільки досконалим, щоб техніки нагляду і домінування убезпечували від радикальної ревізії символічних кодів. Це можна визначити як іронічну детермінацію суб'єкта. Гра сама у собі містить примус, адже передбачає визнання певних правил. Отже, вона також містить і потенціал насильства, який може реалізуватись або у зміні правил, або у їх порушенні задля збереження переваги та ініціативи. При цьому максима волі для суб'єкта влади, того, хто управляє, постає як тиранія, а для об'єкта, того, ким управляють, — як анархія. У процесі їхньої взаємодії виявляється воля до влади, або «агональний інстинкт» Номо Ludens за термінологією Йогана Гейзинґа. Історично розгортаючи свою «ігрову» концепцію культури, голландський теоретик констатував виродження політичного життя до «нечуваних крайнощів насильства і небезпеки», перетворення принципу *pacta sunt servanda* (угоди слід виконувати) на принцип *pacta non sunt servanda* (угоди не слід виконувати), що неминуче призводить до соціальної інволюції, переходу суспільства на рівень архаїчної культури, занурення у примітивну агональну сферу⁴. Бійки у Верховній Раді України під час прийняття законодавчих актів вочевидь мають ознаки такого виродження з усіма ознаками брутальної фальсифікації легітимаційної гри.

У новітні часи улюбленим інструментом суб'єкта влади стає ідеологія. І насамперед вона постає як артикуляція символічного примусу, по суті, відроджуючи релігійний аргумент у процесі політичної легітимації насильства.

У ХХ столітті ми були свідками історичного розгортання двох типів ідеологій — ідеологій, які є органічною частиною демократичного дискурсу і спираються на демократичні цінності (свобода слова, свобода зібрань, загальне виборче право, незалежний суд і т. ін.), і наступальних ідеологій, які спираються на сакралізацію расових і класових наративів. Носіям наступальних ідеологій притаманне цільове паразитування на демократичних процедурах (політична практика націонал-соціалізму) та імітація демократичних процедур (політична практика більшовизму). У першому випадку демократична процедура слугувала обов'язковим знаряддям для здобуття влади, у другому — пропагандистською складовою системи тоталітарного урядування. Проте в обох випадках легітимація здійснюється як на рівні масового прийняття чинності усталених політичних інститутів та системи урядування, так і на рівні визнання доцільності їхнього існування з боку привілейованої групи зверхників на чолі з верховним вождем.

⁴ Гейзинґа Й. Homo Ludens. — М., 1992. — С. 113, 120, 235.

З погляду політичної легітимачії система урядування у нацистській Німеччині тяжіла до застосування номократичного принципу, що передбачає реалізацію ідеологічної програми у суворій відповідності до закону, до традицій *Rechtstaat*⁵. Натомість у СРСР заради ідеологічної доцільності або заради забезпечення інтересів партійної бюрократії урядування могло здійснюватися і через імітацію законності, порушення задекларованих прав громадян, заручництво, визнання під тортурами провини з боку підсудних, переслідування політичних опонентів (дисидентів) за допомоги кримінальної юстиції, через публічну імітацію народовладдя в цілому.

Проте можливість диктатури закладено вже у самих процедурах демократичної легітимачії. Ідеться про спосіб ухвалення політичних рішень через механізм більшості, що завжди ототожнювався з порядком одностайності (П'єр Розанвалон). Небезпека більшості, як інституту задля ухвалення рішень, була у центрі теоретичних дискусій вже на початку XIX століття. Тиранію більшості Алексис де Токвіль порівнював з французьким абсолютизмом. Токвіль навіть вважав, що республіканський деспотизм як імовірний наслідок урядовчої централізації і тиранії більшості міг би перевершити будь-яку абсолютну монархію Європи у своїй нетолерантності. Позначаючи ризики сповзання демократичного режиму до тиранії більшості, Токвіль залюбки цитує міркування Томаса Джефферсона, одного з наймогутніших, на думку французького соціолога, апостолів демократії. Скористаймося фрагментом однієї з таких цитатій. «Якщо б існувало суспільство, в якому найпотужніша партія була спроможною легко зібрати докупи свої сили, аби придушити найслабшу, можна було б припустити, що у такому суспільстві царює анархія так само, як у природній державі, де найслабший індивід не має жодної гарантії супроти найбільшого насильства...»⁶. Анархія і заклики до застосування насильства (матеріальної

⁵ *Німецькі юристи мусили насамперед керуватися не об'єктивністю, а нацистською ідеологією і цілями нацистського руху. ... Складність становища німецьких юристів зумовлювалась також тим, що у нацистській Німеччині формально продовжувала діяти Веймарська конституція, жодне нове зведення законів так і не було розроблено. Наявне буржуазне законодавство постійно модифікувалося декретами та законами з особливих питань. Витлумачуючи право, юристи потрапляли у важке становище. Націонал-соціалістична ліга німецьких юристів постійно навіювала їм думку, згідно з якою основою тлумачення законів мають бути не судові прецеденти, а націонал-соціалістична ідеологія, промови фюрера і «здорове чуття народу». Судова система у гітлерівській Німеччині перебувала у повному підпорядкуванні партії і політичній поліції; проте досягти тотального контролю над суддями нацистам не вдалось. Це пояснюється головню історично усталеною відданістю німецьких юристів ідеї *Rechtsstaat*... Гітлеру не вдалось повністю підпорядкувати юристів нацистському контролю, виховати у них нацистський правовий нігілізм (див.: *Захарчук О.С. Правовая концепція нацизма (1933—1939)*).

⁶ *Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. — P., 1986. — P. 389.*

сили) — це продукт мажоритарної деспотії, як висновує Токвіль з теоретико-політичного досвіду батьків-засновників і з власних соціополітичних спостережень за розвитком демократії в Америці.

Прийняття рішень більшістю незаперечно вказує на силову природу цього загально визнаного демократичного механізму. В усіх ситуаціях, де він діє, зберігається загроза надуживання процедурою, загроза перетворення її на машину голосування. Суспільна згода щодо визнання права більшості як інституційного врегулювання конфлікту залишається підваженою упродовж усієї історії існування такого права. Така згода «за замовчуванням» легалізує процедурно обмежений примус. Право більшості у процесі ухвалення політичних рішень, навіть попри брак ясної альтернативи, залишається одним з основних ризиків демократичного урядування. Зокрема, на думку Розанвалона, ототожнення рішень більшості із вимогами загального інтересу призводить до ототожнення природи певного режиму з умовами його встановлення⁷.

Наприклад, вже цілком очевидний тренд режиму Януковича до авторитаризму вважається легітимним на тій підставі, що його усталення пов'язується з демократичним процедурним ритуалом. Але у пострадянській Україні легітимація втрачає навіть своє значення в якості інституційного регулятора примусу. Адже сама система демократичних процедур є різновидом віртуальної реальності, що постала на руїні грандіозного симулякру. Варто пригадати радянську імітаційну практику — «вільні» вибори з одним кандидатом, однак ухвалення рішень, продиктованих партійно-бюрократичною верхівкою, тощо. Пострадянський період усталення системи політичних інститутів в Україні засвідчив ренесанс симуляційного стандарту і водночас способів примусу, притаманних тоталітарній державі. І з цього погляду найбільш примітним є інститут Президента, який відтворює, по суті, практику урядування, здійснювану Політбюро на чолі з генсеком. Маємо справу з різновидом конституційної монархії, але без права передання у спадок посади Президента. У публічному просторі Президент діє через механізми оприлюдненого відстрашування підлеглих. Щоразу такі сеанси шантажної педагогіки у вигляді «батьківського прочухана» перетворюються на легітимацію суворого і сильного вождя. Вербальну погрозу як символ суворого і справедливого наглядача при цьому адресовано насамперед широкому загалу, адже для розв'язання «кадрових» питань немає жодної потреби вдаватися до медіа. Така практика цілком вкладається в стратегію урядування, пострадянської України, що її ельський професор Кейт Дарден визначив як головну ознаку «шантажної держави». Ідеться про стимулювання корупції та криміналу за допомоги

⁷ Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність. — К., 2009. — С. 12.

недосконалого і плутаного законодавства, що надає можновладцям важелі гарантованого нагляду за громадянами. Шантаж посів те місце, яке у тоталітарних практиках посідала всеосяжна і завжди штучно підживлювана підозра у порушенні громадянами СРСР ідеологічних табу. Виняткове право на тлумачення цих табу мали лише партійні функціонери. Шантажна держава також експлуатує людську здатність до самопримусу і діє за межами реального права, розширюючи зону *неправа* (Unrecht), яке позначає рух явища до подоби, якщо скористатися судженням Гегеля⁸. У даному випадку подоби є симулякром права, що передбачає налаштованість соціального суб'єкта на певний тип сприйняття, на згоду, політичну санкцію цієї подоби, іншими словами — легітимацію.

Важливою складовою процесу політичної легітимації, як уже говорилося, є уявні інституції, в тому числі і демократичні. Останні не народжуються спонтанно, як логічний наслідок споглядання або рефлексії, вони також не постають як епіфеномен політичного устрою, але усталюються історично, утворюються на базі відвойованих у боротьбі свобод. І лише у тому випадку, коли відвиомжені свободи і права закріплюються організаційно на ґрунті колективної автономії (наприклад, свободи гільдій, релігійних громад за доби піднесення протестантизму), уможливується зворотний *примус*, тобто опір панівним елітам. Політична легітимація здійснюється через баланс сил, загрозу примусу, поліцейського — з боку можновладців — і повстанського — з боку організованих громад. Показовою з цього погляду виглядає сучасна «статистична» війна, або війна чисел у межах оприлюднення повідомлень ЗМІ про акції протесту. Щоразу у зведеннях органів правопорядку фігурують занижені цифри, натомість у повідомленнях організаторів акцій — завищені цифри. Ось чому багатотисячні мітинги доби Помаранчевої революції — це ніщо інше, як спалах легітимаційного потенціалу українського суспільства, реалізація відомого права на повстання, яке Ж.-Ж. Русо вважав наріжним каменем суспільного договору. І саме латентна загроза масштабних заворушень, масовість мітингів, а не релігійний ритуал шаманів процедурної демократії, не моралізаторські інвективи опозиційних політиків, що ними рясніють сьогодні політичні ток-шоу, спрямували перебіг засідань Верховного Суду України й вирішальним чином легітимували повторне голосування на Президентських виборах на початку 2005 року.

Саме легітимаційні колізії та перипетії повстання зразка осені 2004 року відіграли роль демократичної *paideia* — демократичного виховання індивідів, яке, за Корнеліусом Касторіадисом не є чимось на зразок вирощування рослин, але має бути центральним об'єктом політичної занепокоєності⁹. Водночас реставраційний поворот в Україні переконливо під-

⁸ Гегель Г.В.Ф. Філософія права. — М., 1990. — С. 138.

⁹ Castoriadis C. La démocratie comme procédure et comme régime // La montée de l'insignificance. — P., 1996. — P. 234.

твердив слушність думки Касторіадиса, згідно з якою спроби відділити «позитивне» право від фундаментальних цінностей або вважати, що історія подарує готових індивідів, спроможних примусити функціонувати демократичний механізм, є цілковитою ілюзією. «Позитивне» право і демократична процедура, риторично звеличені поза контекстом перманентного суспільного конфлікту і боротьби, поза критичною оцінкою фундаментальних цінностей, сповідуваних суб'єктами політичного змагання, лише спрощують легітимаційне виправдання сваволі переможця виборчих перегонів, а згодом і визнання тиранії більшості.

Проте цілком слушно постає питання: як можлива демократична *paideia* в умовах спалаху знезначення, коли зникає чітка референція між електоральною процедурою, текстом законодавчих актів і практиками урядування? На мій погляд, сама по собі наявність формальних політичних інституцій містить значний педагогічний потенціал. Можна навіть говорити про легітимаційну інерцію цих інституцій, що діє через присутність у свідомості індивідів автентичного, нормативного, ідеального сенсу понять «парламент», «виборче право», «народний суверенітет», «політичний плюралізм», «поділ влад» тощо. Попри виразну імітаційну складову практичного функціонування політичних інститутів у пострадянському суспільстві в самому факті існування їх закладено принципи комунікативної дії, можливість взаєморозуміння ворогуючих сторін. З одного боку, демократичні ритуал і процедура, які служать лише свідомому приховуванню політичних намірів, є інструментом дискурсивного насильства, своєрідним симулякром. Але з іншого — вони є органічною частиною будь-яких сучасних республіканських режимів.

Ясна річ, що демократична *paideia* не гарантує автоматично — навіть у віддаленому майбутньому — утвердження демократії. Як кожна гра (нагадаю, що слово *paideia* у давніх греків, серед багатьох значень мало і значення гри, забавки), вона містить елементи напруження, непевності та ризику. Крім того, зважаючи, що спалах знезначення і симуляції охоплює дедалі більше сфер людської діяльності, а не лише простір власне політичної дії, загроза втрати зв'язку між означуваним і значенням може перерости у тотальне знецінення інституційної мережі суспільства. Насамперед знецінення може відбитися на системі середньої та вищої освіти і, зрештою, остаточно знешкодити ґрунт, що на ньому виростає демократичне виховання і формуються правила демократичної легітимації. Ми є свідками небаченої раніше баналізації й навіть сакралізації фальшувань (ідеться про численні скандали з підробними дипломами, плагіатом, голосування «мертвих душ» у Верховній Раді тощо). Фальсифікація стає синонімом особливої звитяги, звитяги зухвальства і сили аморалізму, утверджується як фундаментальна цінність імітаційної демократії, а політичне представництво, користуючись словами Жана

Бодріяра, перетворюється на діалектичну фікцію, що за нею приховується смертельний двобій¹⁰.

У процесі політичної легітимації значну роль відіграє сучасна електоральна квазісоціологія як силовий чинник. Пропагандистські агрегати провладних партій, паразитуючи на авторитеті соціологічної науки, стали знаряддям «лагідного» терору. Можна навіть говорити про легітимаційне програмування свідомості індивідів за допомоги цифрових маніпуляцій. По суті, методики, освячені досягненнями теоретичної соціології і соціальної психології, набули значення кваліфікаційних сертифікатів для фальсифікованої легітимації політичних інтересів через нескінченний «белькіт» придворної політології, що стало органічною частиною політичного маркетингу.

П'єр Бурдьє у вікопомній статті «Громадської opinіи не існує» вперше звернув увагу на ефекти нав'язування проблематики опитувань в інтересах політичних сил, що відбивається передусім на значенні відповідей і на значенні, яке надається публікації результатів. Але головний ефект виявляється у приховуванні реального співвідношення політичних сил за допомоги дискурсивного примусу. Бурдьє прямо стверджує: «Зондаж громадської думки у її нинішньому вигляді — це інструмент політичної дії, його найважливіша функція полягає у навіюванні ілюзії, ніби існує громадська opinія як імператив, що постає суто через складання індивідуальних думок: а також у впровадженні ідеї, згідно з якою існує дещо на кшталт середньоарифметичного думок або середня opinія... Політик — це той, хто говорить: “Бог з нами”. Еквівалентом виразу “Бог з нами” сьогодні став вираз “Громадська думка з нами”»¹¹. Соціологічні дані, вкрай спотворені внаслідок оброблення опитувань, набувають сакрального значення. А оприлюднення їх різними за політичною ангажованістю центрами (особливо це помітно на телевізійних ток-шоу) подеколи навіть перетворюється на лицарські турніри, боротьбу за його «преосвященство» переважний відсоток. Таким чином, псевдознання, що ним є комбінування різноманітних дискурсів у царині *докси*, тобто царині спільних вірувань, використовується задля легітимації наявної ієрархічно-бюрократичної структури влади. Квазісоціологія намагається ввести царину *докси* у рамці *епістемі*, що постає як комплекс влади-знання.

Не забуваймо, втім, що у процесі взаємодії можновладців і громадян (про це вже йшлося на самому початку) завжди присутня незалежна реальність, яка протистоїть як ідеологічному (за умов тоталітаризму), так і сучасному (за умов усталюваного авторитаризму) квазісоціологічному програмуванню свідомості. Це так само, як науковий комунізм паразиту-

¹⁰ Бодрияр Ж.Б. Прозрачность зла. — М., 2000. — С. 116.

¹¹ Див.: Бурдьє П. Социология политики. — М., 1993. — С. 163.

вав на репутації наукового знання як такого. Ось чому примус тієї чи тієї легітимаційної моделі, що спирається на певну раціональність, виявляється недостатнім. У режимах «імітаційної» демократії або електорального авторитаризму необхідним доповненням легітимаційних процедур, зокрема фальсифікованих процедур, є інструментальний, точковий терор. Він здійснюється через систему контрольованих інстанцій — судочинства, поліції, органів політичного розшуку.

Терор є абсолютною гарантією ефективності легітимаційної гри за правилами, нав'язаними корифеєм (у сенсі провідної фігури платонівського діалогу). Луман свого часу вказав на випадки, коли невдала соціалізація, відхилення від «запрограмованого» способу дій спричиняє необхідність застосування спеціальних методів контролю (читай брутальної сили). Ідеться насамперед про умови, за яких інститути відриваються від соціальної реальності, що породила саме ці інститути¹². Хоча є достатньо підстав припустити, що сам легітимаційний процес, як і інституціалізація, є способом приборкання засадничо незалежної реальності іншого, чужого, тобто є перетвореною формою насильства. Однією з найвиразніших ознак перетвореної форми насильства є узаконене звернення до головуючого у судовому процесі «Ваша честь», що через нього вимога добровільного схилення перед авторитетом інституції маніфестує себе у персоніфікованому упокоренні — як складова легітимаційного примусу.

Починаючи з 30-х років ХХ століття примітною рисою легітимаційних стратегій стає політичний профетизм, вербальна магія. Адже роздуми про майбутнє зазвичай привносять в уяву тривогу і страх. Ця риса збереглась і набула ключового статусу в електоральних технологіях сьогодення. Згадаймо святочні подарункові прогнози останніх президентських перегонів в Україні «Бандитам тюрми», «Багаті поділяться з бідними», «Тому що», «Почую кожного». При цьому чим інтимніше звучить пророцтво, чим більше у ньому інвектив і осуду, викриття підступного ворога, тим вагомішим може виявитись результат легітимаційної маніпуляції. Обіцянка і погроза у пророцтвах ідуть пліч-о-пліч, відповідаючи на запити *psyche*.

Ефективність політичної легітимації досягається не останньою чергою завдяки готовності індивіда передоручити іншому власний клопіт, зміст якого становлять різноманітні фобії, ресантимент, жадоба влади. На обіцяний претендентами світ проектується мрії індивіда про царство справедливості, де ресантимент, несамовита заздрість знаходять вихід у цілковитій безкарності за порушення табу, у покаранні «об'єкта заздрості». І якщо в сучасних розвинених демократіях одним з наріжних каменів легітимаційного процесу є культ успішного політичного менеджера, то у пост-

¹² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995. — С. 104.

тоталітарних режимах вагоме місце посідає культ суворого дбайливого господаря. Саме з образом дбайливого суворого господаря-знавця асоціюється уявлення про порядок, тобто про уявний еквівалент спокою. Адже порядок, що його уособлює претендент для упослідженого, заскоченого вимогою думати і щоденно приймати рішення індивіда, відіграє роль своєрідного протезу, узвичаєння, яке автоматизує соціальну поведінку. Натомість хаос і безлад для посттоталітарного індивіда неминуче пов'язується з перманентним конфліктом інтересів, а отже, з демократичними практиками розв'язання цих конфліктів на інституційному рівні. Звідси походить і негативне ставлення до принципу поділу гілок влади, що визначає загальну політичну культуру суспільства, зумовлює тоталізацію простору урядування, тяжіння до всіляких моделей владної вертикалі, реінкарнацію силової складової легітимізаційного процесу у вигляді державного політичного терору.

Недовіра до процедур і практик демократичної легітимізації — це також значною мірою продукт історичної пам'яті посткомуністичної людини. Адже в СРСР існувало дві системи права — формальна і неформальна. Юридичного ритуалу дотримувалися лише тією мірою, якою вважали за потрібне партійні вожді. Тож парадоксальним чином у даному разі маємо справу не з реальною функційністю права як такого, а з відносною незалежністю правничого «формалізму або символізму» (Корнеліус Касторіадис) на службі у політичній доцільності урядування. Та обставина, що у процесі розгортання політичних практик право не розглядається як автентична цінність і триває відтворення імітаційного ритуалу як єдиної легітимізаційної бази, веде до звеличення сили у процесі соціальної комунікації, до панування у політичному діалозі дискурсу війни, з притаманними йому образами, висміюваннями, артикульованою зневагою або навіть ненавистю до супротивника.

Політичний досвід існування в умовах імітаційної демократії породжує хибне розуміння природи функціонування міжнародних інститутів та їхньої легітимізаційної ролі, хибне ототожнення цього досвіду з досвідом країн з класичними демократичними режимами, що надзвичайно ускладнює міждержавний діалог, і це добре видно на прикладі призупиненої європейської інтеграції України. На підставі такого ототожнення роблять висновки, згідно з якими легітимізація зводиться лише до піар-технологій, маніпулювання свідомістю — в інформуванні громадян про результати урядової політики, у застосуванні законів, в організації та проведенні виборів, вибірковому дотриманні конституційних норм тощо. В усьому своєму розмахові постає небезпека аномії як загальноновизнаний стандарт соціальної поведінки, цілковито неприйнятний для сучасних західних демократій. Тим паче, що самий проект об'єднаної Європи ґрунтується на засадничих цінностях, надбаних впродовж довготривалої, часом драматичної історії становлення сучасних інститутів. І насамперед ідеться про фундаментальні права людини.

Взаємозв'язок легітимації і насильства, який постав у процесі розгортання пострадянських політичних практик у сучасній Україні, виразно підтверджує ідею трансісторичності соціально-політичних структур, що її виснував Карл Маркс у праці «Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта». Соціально-політична структура злигується легітимаційним стандартом, символізованими і санкційованими способами примирення з наявним політичним режимом, що їх неспроможні нівелювати навіть революційні перипетії. Проте зміна мовних шат, яку Маркс вважав лише зміною способів репрезентації соціальних структур, насправді може стати одним з поворотних моментів упродовж їхніх історичних змін. Виявляється, що мовна інновація, навіть відродження словника віддалених епох вже закладає «генетичні» і незворотні зміни у соціальному уявленню. І що радикальнішою є така інновація, то більші можливості перетворень закладаються у функціонування соціальної інституції. Після того, як під час судового процесу над Людовіком XVI, що завершився смертельним вироком французькому королеві, правники скористалися визначенням *во-рог народу*, назавжди було поховано ідею божественного походження монаршого суверенітету, хоча саме визначення й було узяті із правничого словника давніх римлян. У своїй славетній промові під час засідання Національного Конвенту 3 грудня 1792 року Робесп'єр оприлюднює ідеї нового права, перевертаючи догори дригом юридичну казуїстику і традиції монархічного судочинства. З цього моменту власне фізичне насильство стає засобом легітимації французької республіки, цінностей революційних перетворень. У даному випадку маємо тотожність форми і сутності легітимації. Ця промова і нині залишається неперевершеним зразком риторичного мистецтва і безжальної легітимаційної гри. Мотто промови — це прагнення поставити короля не лише поза законом, а й поза правом. Робесп'єр вимагає від Конвенту проголосити Людовіка XVI зрадником французької нації і злочинцем проти людяності. Суди та юридичні процедури, твердив Робесп'єр, існують лише для громадян (*membres de la cite*). «Оскільки нація була змушена вдатися до права на повстання, вона вступила у природний стан щодо тирана... Ефект тиранії і повстання — це взаємне конституювання стану війни. Народи не судять, як правничі установи; вони не надають жодного значення сентенціям, вони спрямовують блискавки; вони не засуджують королів, вони їх занурюють у ніщо». Революційну легітимацію Робесп'єр пов'язує з юстицією розуму, сперту на можновладдя¹³. Отже, гобсівський природний стан, вміння перешкоджати іншим у досягненні їхніх цілей, або війна всіх проти всіх постають як необхідна передумова революційної легітимації, передумова відновлення

¹³ *Robespierre Maximilien*. Discours sur le jugement de Louis XVI (1ère intervention) prononcé à la tribune de la Convention le 3 décembre 1792.

уніщовленого соціального договору. Саме ця промова створила лінгвістичну матрицю, правовий жаргон для якобінського терору і докорінно змінила політичне уявлюване французів. На думку Ричарда Рорті, саме Велика Французька революція інаугурувала добу, коли лінгвістична інновація як інструмент панування, починає відігравати вирішальну історичну роль¹⁴.

Ясна річ, «спалах незначення», що про нього вже йшлося раніше, своєрідна семантична імплізія слів, яка набула особливого розмаху в період розквіту маніпулятивних політичних технологій, по суті, блокують мовну інновацію, зміцнюючи підозру до вербальних пропозицій політичних дівців. Але «кредитна історія» усталених значень тих чи тих понять істотно впливає на зрушення в уявлюваних інституціях. Сьогодні вже майже неможливо знесилити, принаймні у межах християнської цивілізації, такі поняття, як «демократія», «свобода слова», «права людини», «права опозиції», «вільні вибори», настільки, щоб назавжди викреслити їх зі словника навіть авторитарних режимів. Річ у тім, що політична взаємодія уможливується лише через процес символічної репрезентації дії. Це добре видно з прикладів міжнародної легітимації сучасних авторитарних режимів і диктатур. Незважаючи на свою терористичну природу, вони змушені легалізувати власні дії у просторі панівного політичного дискурсу західних країн, правові інститути яких надійно захищені військовою потугою та ефективністю передових моделей ринкової економіки. Отже, вирішальною спонукуючою легітимаційних маневрів у процесі реалізації зовнішньої політики виступає саме *сила* західних країн-візаві. При цьому часто дається взнаки принципова несумісність демонстративної імітації демократичних процедур з боку авторитарних режимів з їхнім «інституційованим дворушництвом» (К. Касторіадис) і цінностей режимів демократичних, поза якими годі уявити функціонування політичних інститутів Заходу. Та обставина, що Західні держави можуть вдаватися до методів *realpolitik*, зовсім не означає, що вони, керуючись лише геополітичною раціональністю, готові відмовитись від системи демократичних цінностей, що утворюють історично вистраждану й усталену, когерентну громадсько-політичну інституційну мережу сучасних розвинених суспільств. Попри кризові тенденції, ця мережа залишається наріжним каменем західних демократичних суспільств. Вона спирається на політичну культуру, яка має своїх героїв, свої міфи та свої сакральні символи. А кожен сакральний символ засадничо є водночас і символом стратегічним.

Неефективність пропагандистських стратегій, до яких вдаються сучасні авторитарні (Білорусь), або напівавторитарні (Росія, Україна) режими у своїй зовнішньополітичній активності, зумовлюється ілюзіями стосовно

¹⁴ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. — Cambridge, 1999.

європейського розуміння природи політичного. Дається взнаки багатівіковий брак інституційного досвіду у практиках урядування, що ведуть свій родовід від засад функціонування грецького полісу та стандартів політичної поведінки, узвичаєних на підставі римського права.

Утім, такі ілюзії не є винятковою властивістю представників владного істеблїшменту. У пострадянській Україні на всіх рівнях суспільної свідомості поширені уявлення про політику як імітаційний ритуал, що за його допомоги розплачуються за реалізацію свого егоїстичного приватного інтересу. Проте найнебезпечнішим продуктом девальвації *політичного* була псевдостойчна технологія «проти всіх» під час президентських перегонів 2009—2010 років. На тлі компрометації політичної участі («усі політики однакові», «це питання заполітизоване», «страшне, сумне і політичне» — ось запроваджуваний у масову свідомість жаргон цієї компрометації) було підважено головні цінності демократії, які ледь почали закорінюватися після десятиліть псевдополітики тоталітарного урядування. Маніпулятивна технологія «проти всіх» стала можливою лише на соціальному ґрунті, переораному практиками тоталітарного суспільства, в якому атомізація індивіда досягла свого апогею. Емансипацію індивіда було помилково ототожнено з емансипацією від суспільства. По суті, пропагуючи втечу у приватне, підносячи ідею «духовної незалежності інтелектуалів», вона перетворила класичного грецького «ідіота» (тобто індивіда, який свідомо чи несвідомо усувається від справ *полісу* через невизнання зверхності політичного принципу) — на культурного героя, втілення найвищих моральних чеснот. Подальший перебіг подій в Україні з усією очевидністю засвідчив шкідливість етичного підходу до політичної легітимації, адже за умов складного вибору уявилася відносність Добра та Зла, засаднича неможливість етичних універсалій. Під машкарою нав'язуваної через ЗМІ системою цінностей приховувались соціальні, економічні та політичні інтереси злютованої корпоративною солідарністю квазіеліти. Як наслідок — дуже швидко під загрозою опинились основні демократичні свободи, насамперед свобода зібрань і свобода слова. У широкому сенсі цей випадок виявив, по-перше, симптоми інфравлади у будь-якому трансцендентальному обґрунтуванні легітимаційних стратегій, а по-друге, те, що у світі сьогодення, де звичаєвість, етос устальюються переважно на основі симулякрів, поширення імітаційних стереотипів політичної поведінки, трансцендентальний аргумент перетворюється на зняряддя дискурсивного терору і маніпуляції свідомістю.

Природа політичного і природа політичної легітимації виявляються насамперед у застосуванні інституційованої силової дії через обмеження і самообмеження. Заперечення зверхності політичного принципу стосовно приватної сфери індивіда, знезначення цінностей інституційного досвіду демократії, компрометація політичного спричинюють масове поширення

аномії і, зрештою, відживлення природного стану. За цих умов оживають боввани залякування, шантажу, облуди, провокацій та показної турботи.

Олександр Шморгун
Елітарний вимір демократії:
проблеми легітимації

Уже принаймні більш як десять років неоліберальна концепція *правової держави*, в основу якої покладено принципи формальної, або процедурної демократії, переживає гостру кризу. У царині політики це виявляється в неухильному зростанні популізму, непрофесіоналізму, корупції, у браку справжніх патріотичних переконань, які були притаманні видатним політичним лідерам Європи та США доби модерну, а також у браку особливої творчої енергетики, яка з легкої руки М. Вебера дістала назву політичної харизми й за рахунок якої забезпечувалась ефективність реалізації управлінських рішень. Звідси — дедалі більше відчуження громадян від провідних політиків, які позбавлені якостей, необхідних для виконання функцій креативних або кризових менеджерів загальнонаціонального масштабу, й усе це можна назвати *кризою легітимності*. Отже, зростає роль різних форм інституційного примусу в «демократичному» процесі.

Такі негативні явища, зокрема, даються взнаки не тільки в явному гальмуванні динаміки загальносвітового поширення третьої хвилі демократії, свого часу прогнозованої Е. Тофлером, С. Гантингтоном, Ф. Фукуямою, а й у визнанні багатьма фахівцями, зокрема, З. Бжезинським, П. Б'юкененом та Дж. Соросом, кризі західних політичних інститутів та економічних і політичних еліт, що особливо небезпечно за ситуації невпинного наростання загальносвітової економічної кризи.

Безпосереднім наслідком цих негативних явищ є не тільки відмова значної частини електорату навіть західних країн брати участь у виборчому процесі, а й також його небажання залучатися до активного політичного життя, що, знову-таки, вкрай негативно позначається на ефективності будь-яких антикризових заходів. Причому особливо необхідно наголосити, що всі описані вище явища в пострадянських країнах, звичайно ж, включно з Україною, які сьогодні, за типологією Е. Валерстайна, уже можна віднести навіть не до світової напівпериферії, а до неокolonіальної периферії, набули особливо загрозливого характеру. Адже в цих формально самостійних державах, що їх деякі політологи вже типологізують як «країни, що не відбулися», попри постійні декларації про створення інститутів демократичної влади й навіть громадянського суспільства, зокрема, механізму загальних рівноправних виборів, насправді процвітають

так звані авторитарні, а точніше, тиранічні політичні режими, квазіпартиї, а, за великим рахунком, і квазідемократичні системи (незалежно від того, яка форма політичного правління — президентсько-парламентська чи парламентсько-президентська зафіксована на конституційному рівні в тій чи тій країні).

На перший погляд, причини кризи неоліберальної моделі демократії як легітимаційної стратегії лежать на поверхні: істотне зниження рівня життя, яке, за визнанням аналітиків, сьогодні спостерігається навіть у США, автоматично тягне за собою й суттєве зниження ефективності інститутів політичної влади. Не випадково західні політологи та радники часто наполягають на тому, що справжня демократія за низького рівня ВВП на душу населення взагалі неможлива. І, здається, це цілком логічно, адже зниження доходів середнього класу примушує найбільш активну частину електорату шукати шляхи підвищення рівня своїх доходів, що відволікає її від активної участі в політичному процесі, в тому числі й партійному будівництві.

Понад те, ліберально орієнтована західна політологія, яка всіляко підкреслює значення плюралізму та змагальності в політичному житті демократичного суспільства, часто проводить аналогії між ефективною владою і вільною ринковою економікою. За такого підходу центральні органи влади, як нічний сторож, контролюють виконання ринкових правил гри не тільки у сфері економіки, а й у конкурентних відносинах різних суб'єктів політичного процесу; а з іншого боку, та сама система поділу влад, яка в ідеалі має діяти як система взаємних стримувань і противаг, є ефективним засобом монополізації діяльності тих тимчасово найнятих політичних функціонерів, які надають послугу тим, хто їх обрав.

Отже, ключовим питанням ефективності політики є задоволення передусім матеріальних інтересів її агентів. Не випадково завдання підвищення ефективності політичних реформ, які відбувалися в розвинених країнах в останні два десятиліття, було спрямоване насамперед на оптимізацію фінансових потоків задля реалізації тих чи тих, переважно, політичних проєктів, виявлення так званих неефективних грошових стимулів, підвищення якості наданих послуг з метою завоювання довіри приватного сектору, скорочення державних програм, реформування державної служби та кадрові реформи, спрямовані на оптимізацію бюджетного процесу, створення електронного уряду тощо.

Але якщо брати за основу типологічну схожість процесу вдосконалення ринкових і політичних процесів, шанси посттоталітарних країн, до яких належить і Україна, створити реальні засади правової держави та демократії, взагалі стають примарними. Адже посттоталітарні держави потрапляють у своєрідне зачароване коло: «ми не маємо демократії тому, що такі бідні, а такі бідні — тому, що не маємо демократії».

Насправді все не так просто: у процесі опису так званих хвиль демократії з'ясовується, що суто кількісні рейтингові критерії демократичного розвитку різноманітних країн є дуже нечіткими, розмитими. А в деяких випадках — і взагалі хибними. Зокрема, у книзі «Третя хвиля. Демократизація наприкінці ХХ століття» С. Хантингтон постійно вдається до уточнювальних епітетів типу «слабка», «обмежена», «нерозвинена», «керована», «умовна» і навіть «корумпована» демократія. З іншого боку, він говорить про бюрократичний авторитаризм або напівавторитаризм, критерії визначення яких залишаються не до кінця зрозумілими.

Крім того, у вищезгаданій роботі дослідник фактично розводить поняття лібералізму і демократії, наголошуючи, що лібералізація може привести, а може і не привести до так званої повномасштабної демократії. Виходить так, що до демократичних можна залічити країни, в яких військові режими змінилися цивільною адміністрацією, а одноосібні форми правління — колегіальними. Унаслідок цього, за Хантингтовою класифікацією, до демократичної хвилі потрапляє більш як десять африканських країн, реальна демократичність яких вельми сумнівна. А до недемократичних, своєю чергою, відносять низку латиноамериканських військових режимів, стан яких не завжди можна оцінити як антинаціональний. (Сам Хантингтон у своїй цікавій попередній праці «Політичний порядок у змінюваних суспільствах» визнавав можливість демократичної спрямованості діяльності авторитарних і навіть військово-диктаторських режимів у перехідний період національно-визвольної боротьби за незалежність.)

А головне, що критерії демократичності тієї чи тієї держави за такого підходу фактично віддаляються від ідеалів соціальної справедливості, від оцінки реальної ефективності діяльності верховної влади. Зокрема, С. Хантингтон змушений визнати, що навіть справедливо з формально-процедурної точки зору обрані лідери можуть і не володіти реальною владою, перебуваючи під контролем анонімних олігархічних сил або тіньової антинаціональної «п'ятої колони»; або через брак певних професійних і лідерських якостей просто не здатні ефективно використати отриману владу. Тобто, за влучним висловом К. Шміта, в даному разі відбувається розрив між легальністю та легітимністю. Отже, проблема дотримання не тільки букви, а й духу закону залишається практично нерозв'язаною. Прямим наслідком такого обмеженого трактування демократії є те, що ефективність влади той же С. Хантингтон оцінює як її стабільність, чого явно недостатньо для подолання важких кризових станів.

Насправді людський чинник у всій його ціннісній унікальності не може бути елімінований із політичного процесу, як це, наприклад, уважають ідеологи електронного уряду або ті самі ліберали, котрі наполягають на тому, що правова держава ґрунтується не на особах, а на інститутах (наприклад, Е. Тофлер у загальновідомій книзі «Третя хвиля» заявляв, що доба

видатних політиків — У. Черчіля, Ф. Рузвельта, К. Аденавера, Ш. де Голя назавжди залишилася в минулому).

Саме тому, попри всі розмови про архаїчність і мало не про тоталітарність теорії еліт, в основі якої — ідеї таких видатних мисленників, як Е. Бьорк, Т. Карляйль, А. де Токвіль, Г. Лебон, В. Парето, К. Мангайм, саме елітарний вимір демократії залишається дуже важливим і в сучасному світі. Це ще більшою мірою стосується України та інших пострадянських країн, у яких представники правлячого істеблішменту лише умовно можуть бути названі *політичною елітою*.

І це не випадково, адже ефективність формальних процедур ухвалення рішень за допомоги більшості поданих голосів, особливо за нестандартного перебігу подій, достатньо обмежена. Проблема полягає в тому, що через особливості так званого вертикального поділу праці (тобто поділу не за сферами діяльності, а за ступенем здібності) у процесі ухвалення рішень, пов'язаних з великим рівнем невизначеності ситуації та дефіцитом часу, меншість, як правило, більш компетентна за більшість. Не випадково, за А. Тойнбі та А. Вебером (братом М. Вебера), суспільствами керують — або принаймні мають керувати — «творчі меншості».

Саме тому, на мій погляд, потребує серйозного дослідження й навіть переосмислення під кутом зору нових реалій проблема ступеневості та цензовості виборчого процесу. Зокрема, йдеться про пошук критеріїв не майнових, не вікових і навіть не освітніх, а так званих духовних цензів. Наприклад, згідно з Конституцією Першої Французької республіки, право обирати владу мали лише французи, які належали до національної гвардії Франції. У нашому ж випадку є сенс серйозно подумати про можливість обрання депутатів (особливо членів верхньої палати) за участі виборців, делегованих від місцевих громад, а також різноманітних сфер матеріального і духовного виробництва (принцип корпоративізму).

На загальних виборах до нижньої палати парламенту важливо застосовувати такі виборчі системи напівпропорційного типу, які б максимально заохочували партії залучати до своїх лав молодих перспективних членів, що мають реальні лідерські якості. З цією метою, наприклад, застосовуються виборчі практики, згідно з якими рейтинг партії, а відповідно, і її здатність подолати прохідний бар'єр, визначається кількістю голосів, поданих за її представників в окремих виборчих округах; або місце в так званому прохідному списку, а відповідно і право потрапити до парламенту визначаються на підставі кількості голосів, поданих за конкретного депутата у виборчому окрузі (тобто фактично громадяни за допомоги свого волевиявлення самі формують виборчий список партії). На рівні місцевого самоврядування можна передбачити право кожного члена громади самостійно вносити кандидатури до списку, а також право громади відкликати тих політичних функціонерів, які не виправдали її довіри.

Таким чином, місцева комуна постає не просто як низова ланка влади й навіть елемент громадянського суспільства, а як особлива форма місцевого самоврядування, що функціює насамперед на ґрунті неформальних міжособистісних зв'язків та спільних культурно-національних цінностей (зрештою, західна демократія, яка докорінним чином відрізняється від будь-яких архаїчних деспотій тим, що формується «знизу», а не «згори», «виростає» саме з постфеодальної комуни — громади).

Далі, верхня палата, згідно з ліберально-представницькою моделлю демократії, також має статус певного атавізму або рудименту власне середньовічної палати панів (яка під назвою Палати Лордів найдовше зберігалася у сучасній Британії й починаючи з 2005 року була суттєво реформована). Не випадково в західній політологічній традиції її називають другою (або навіть слабкою). Насправді верхня палата має бути реформована за моделлю, яка з певними уточненнями відповідає запропонованому де Голем проекту Сенату як своєрідної «ради мудреців», потужної «економічної і соціальної асамблеї», яка б формувалася саме за активної участі місцевих комун. За словами Г'юма: «Всі вільні системи правління мають складатися із двох рад, малої і великої, або іншими словами, із сенату і народу. Народові... без сенату бракує мудрості, а сенатові без народу — чесності» («Ідея довершеної держави»). І не випадково офіційна назва референдуму, негативні результати якого стали для де Голя індикатором втрати всенародного мандату та спричинили дострокову добровільну відставку з посади Президента, була такою: «Про реформу Сенату та місцевого самоврядування».

Саме тому доцільно говорити про запровадження за конституційною реформою повноцінної верхньої палати, а зовсім не «палати регіонів» або мажоритарного представництва, як пропонувано в попередніх проектах зміни української Конституції. Це передбачає формування особливої морально-правової вертикалі влади: комуна — земля — Сенат; тобто особливого типу федералізму як радше культурного, а не економічного автономізму, який існує практично в усіх розвинених країнах Європи, котрі поділені на землі, графства, провінції, кортеси тощо. Така адміністративно-територіальна структура держави насправді не тільки не протистоїть принципу її унітарності, а, навпаки, значною мірою доповнює та навіть посилює її.

Нарешті, за такого підходу нагальною є реалізація розроблених ще М. Вебером принципів так званої плебісцитарної демократії, яка, зокрема, передбачає не тільки право народу на всенародне обрання голови держави, а й на відкликання Президента з посади через механізм всенародного референдуму за мотивами передовсім не юридичної, а моральної та професійної невідповідності посаді. Тобто імпічмент оголошується за принципами не юридичної відповідальності, а відповідальності політичної. Саме з цією метою кілька років тому одночасно зі скороченням терміну президентських повноважень з семи років до п'яти, у Франції

формулювання головного звинувачення у «державній зраді», яке тягне за собою початок процедури імпічменту, було змінено на положення: «нехтування своїми обов'язками, вочевидь несумісне з виконанням мандата».

На жаль, усі описані вище «заохочувальні» мотиви до вибору найбільш гідних посадовців, так і не потрапили в центр уваги політичних сил упродовж конституційної реформи, яка триває в нашій країні ось уже майже десять років. Зрозуміло, для впровадження згаданих конституційних новел необхідний суб'єкт стратегічної дії, тобто політичний авангард, здатний запропонувати суспільству легітимаційну модель на засадах національного інтересу й автентичних демократичних цінностей. Але чи може такий суб'єкт постати на ґрунті ціннісного хаосу посттоталітарного суспільства, за умов підваження інституційного статусу освіти, науки, парламенту, суду? Тим паче за умов панування де-факто архаїчної політичної культури, імітаційних процедур у легітимаційному процесі, про що говорив Олег Білий.

Підсумовуючи, слід зазначити, що природне, або прецедентне право, що за кельзенівською ліберальною традицією так званого правового позитивізму постає як форма архаїчної, по суті, доправової регламентації суспільного життя на основі етнорелігійної (а то й міфологічної) традиції, насправді нерозривно пов'язане з фундаментальними засадами людського буття, а тому будь-яка політична діяльність у принципі не може бути формалізована та регламентована суто за допомоги юридично кодифікованих законодавчих актів. Причому особливо важливо зазначити, що питома вага природноправових мотивацій у структурі політичного буття з необхідністю зростає за кризових ситуацій, коли кодифікація управлінських політичних рішень або не встигає за розвитком подій, або через граничну невизначеність ситуації взагалі стає проблематичною. А тому інституційне оформлення механізмів неформального лідерства в царині політики є вкрай нагальною проблемою навіть для економічно розвинених демократичних країн, у яких свого часу власне й виникла правова держава, без чого неможливо розв'язувати вкрай складні проблеми подолання загальноекономічної кризи, загострювані глобальними викликами сучасності.

Євген Головаха
Легітимація насильства:
погляд соціолога

Питання про філософські підстави легітимації насильства для мене як соціолога видається вкрай цікавим. Це справді не тільки соціологічна проблема, пов'язана з вивченням механізмів встановлення і підтримання соціального порядку. Вона має вельми серйозні фі-

лософські підстави, пов'язані з осмисленням перспективи становлення і подальшого розвитку людської цивілізації. З цього випливає, що ніякий суспільний договір неможливий без визнання людьми права на насильне примушування їх до виконання зобов'язань перед владою, покликаною підтримувати соціальний порядок. Очевидно й те, що люди ладні терпіти насильство з боку влади далеко не в усіх випадках. І передусім воно є нестерпним в тому разі, коли влада нелегітимна (позбавлена вагомих підстав для панування). За версією Макса Вебера, на яку посилається у своїй доповіді Олег Білий, такими підставами є традиція, харизма і раціональність.

Проте чи справді ця тріада така вже непорушна? Навіть якщо визнати всі її складові необхідними для легітимації (що, саме по собі, зовсім не очевидно), то, під будь-яким кутом зору, вони не є достатніми, хоча б тому що і освяченим традицією, і наділеним харизмою, і раціональним правителям нерідко випадало втрачати легітимність. Сумна доля багатьох спадкоємних монархів, харизматичних «улюбленців народу» і законно обраних «раціональних бюрократів» — яскраве тому свідчення. А що стосується необхідності, то можна наводити численні історичні й сучасні приклади панування правителів, що не мають жодного з перелічених Вебером атрибутів легітимності. Візьмімо хоча б останні президентські вибори в Україні, де переміг кандидат, найменше схожий на патримоніального князя, натхненного партійного вождя або ж раціонального бюрократа. І втім, його панування, що спирається на силові структури, залежну судову систему і корумповане чиновництво, не викликає масового протесту.

Підставою для прийняття панування в даному разі є тотальне розчарування в самому принципі вибору влади за класичними ознаками політичної легітимності: спочатку вибрали «традиційного правителя» як втілення наступності влади, потім — «раціонального бюрократа», що мав досвід управління гігантським підприємством, і, нарешті, «виволали» на Майдані «народного вождя». З кожним із них були пов'язані великі надії на старті правління, що змінилися ще більшими розчаруваннями на фініші. В результаті виникає феномен, який можна назвати «інфляцією легітимності», коли виборці готові підтримати претендента на владу, котрий є основним конкурентом попереднього невдахи, бо виходять із принципу «нехай гірше, аби інше». Легітимність нової влади ґрунтується на розчаруванні в попередній, і право на насильство вона набуває тією мірою, якою переслідує своїх попередників. Тут я хочу визначити свою позицію з питання про джерела ефективної політичної легітимації, яке у своїй доповіді порушив О. Білий.

За умов сучасної демократії (навіть такої незрілої, як вітчизняна) головним джерелом легітимації є громадська думка, фіксована в масових опитуваннях і висловлювана незалежними експертами, впливовими представниками інтелектуальної еліти та моральними авторитетами в засобах

масової інформації, а також в популярних художніх і публіцистичних творах. Можливість влади нехтувати громадською думкою обмежується безпосереднім зв'язком цієї думки з електоральними перевагами. А останніми можна нехтувати тільки там, де немає легальної політичної опозиції та демократичних виборів. Отже, легітимні межі насильства встановлює громадська думка; в цих межах і визнаватиметься право влади на організоване насильство.

Що ж до згаданої О. Білим думки П'єра Бурдьє про те, що громадської думки не існує, то до цього слід ставитися зважаючи на схильність видатного французького соціолога до епатажних висловів, що мають не стільки наукове, скільки публіцистичне значення. Так само успішно, спираючись на думку Бурдьє, можна було б відмовити в праві на існування соціальним класам. Громадська думка — це не вигадка зловмисних соціологів і журналістів, як її, до речі, розцінюють пострадянські політики, незадоволені результатами масових опитувань. Громадська думка — це констеляція поглядів, переконань та оцінок людей, формована у процесі їхнього повсякденного спілкування та взаємодії. Громадська думка завжди була і залишиться реальним механізмом політичної легітимації, навіть у в тому разі, якщо соціологи облишать публікувати результати її вивчення.

Повертаючись до питання про легітимацію організованого насильства, слід наголосити, що спочатку вона ґрунтується на категоричному неприйнятті спонтанних форм насильства відповідно до принципу, який в афористичній формі може бути сформульований так: «гірше за владу тільки безвладдя». Це означає, що наслідки організованого насильства сприймаються як менш тяжкі, ніж наслідки безвладдя з хаотичним і неприборканим насильством. У цьому випадку люди приймають організоване насильство просто тому, що альтернативою є «війна всіх проти всіх», що в ній переможцями, як правило, стають тільки садисти й насильники.

Крайнощі як хаотичного, так і зорганізованого насильства долаються при дотриманні владою *правила обмеженого насильства*, узasadненого на раціональному самообмеженні у виборі засобів підтримання соціального порядку. Раціональність цього правила з погляду збереження владних позицій далеко не очевидна. Принаймні, історичний досвід свідчить про те, що правителі, свідомо обмежуючи себе у виборі засобів примусу, більшою мірою ризикували втратити владу і вплив, ніж ті, хто вдавався до тотального насильства або дотримувався правила вибіркового насильства застосовно до представників окремих соціальних груп, протиставляючи їх «здоровій частині суспільства». Проте той самий історичний досвід дає підстави стверджувати, що держави, котрі послідовно дотримуються ідеології обмеженого насильства, мають явні переваги в забезпеченні високого рівня життя громадян, їхнього добробуту та безпеки, ніж ті держави, де правителі стурбовані самозбереженням і культивують або тотальне, або вибіркоче насильство.

У чому я вбачаю перспективу обмеження насильства, які соціальні механізми могли б надалі сприяти звууженню його легітимних меж? Насамперед це послідовна *десакралізація* всіх соціальних феноменів, пов'язаних з насильством людини над людиною. Цивілізація й досі зостається побудованою на духовних підвалинах сакралізації ініціаторів, героїв і жертв кровопролитних конфліктів. Нова тенденція розуміння історії та сучасності, що відкриває дуже важливу й обнадійливу перспективу для людства, виявилася вже наприкінці ХХ сторіччя. Її розвиток дає змогу людству багато в чому відмовитися від сумного досвіду, пов'язаного з домінантою насильства в культурі, що приймалося не просто як дане і належне, але і як щось священне, як одна з системотвірних людських цінностей.

Це не означає, що впродовж усієї історії зовсім не було тих, хто б усвідомлював весь жах такого розуміння соціальних цінностей. Але, як правило, їхні голоси були поодинокими. І лише в нинішньому сторіччі пацифізм, який і дотепер залишається маргінальним явищем і до якого в його нинішньому вигляді більшість людей, багато в чому заслужено, ставляться з іронією, має шанс здобути статус масової ідеології, заторкнути глибинні основи емоційного світу людини, його уявлень про честь, гідність і патріотизм. Я цей процес назвав би пацифізацією історії. На історичній сцені зміняться персонажі: на другі ролі підуть великі та малі завойовники, і в новому світлі з'являться істинні творці цивілізації, які діяли в ім'я світу і припинення насильства, наполягаючи на тому, що тільки за часів мирного будівництва створювалося те, що називається людською, *власне людською* культурою.

У сучасній культурі без кривавої революції або діянь жорстокого реформатора не мислиться принципово новий соціальний порядок. І до сьогодні Французька революція, попри всі її звірства, багато в чому залишається культовою. Але в перспективі дедалі очевиднішим ставатиме те, що чимало країн проходять шлях цивілізації без крові, і в цьому сенсі скандинавський досвід набуває значно більшого історичного і соціального значення, ніж досвід соціального розвитку країн, що пережили криваві революції. Тенденція переосмислення історії стане фоном для десакралізації культових фігур, пов'язаних з війною і насильством. Так буде створено нову ціннісну основу розвитку людської цивілізації. Але для того, щоб нові цінності втілилися в соціальну практику, необхідна і нова культура щодо постійно утворюваних соціальних конфліктів. Ідеться про соціальну культуру майбутнього, яку я назвав би консенсусною культурою.

У людських спільнотах існують різні способи розв'язання соціальних конфліктів. У віддаленому історичному минулому домінувала конфронтаційна культура, коли шляхом відкритої конфронтації розв'язувалися будь-які соціальні конфлікти — територіальні, економічні, політичні, ідеологічні. З появою професійної дипломатії та міжнародного права настала

доба домінування компромісного способу розв'язання соціальних конфліктів. Але зараз вона себе вичерпує — з огляду на те, що компроміс зазвичай вигідний тільки сильнішій стороні конфлікту, котра й отримує від цього максимум користі на шкоду інтересам «слабких і малих».

Консенсусна культура має абсолютно іншу природу. Вона означає, що прийнятними є тільки такого роду рішення, такі напрямки розвитку, які не зазіхають на інтереси меншин. Сучасна політична демократія — це багато в чому продукт компромісної культури, оскільки політична більшість йде на певний компроміс тільки в тому разі, якщо меншість поступиться більшою частиною своїх інтересів. Тоді більшість готова поступитися меншою частиною — і тим меншою, чим сильнішою вона є.

У цьому сенсі консенсусна культура може змінити усталений в сучасному світі соціально-політичний порядок. Пошук консенсусних соціальних рішень набагато складніший, ніж конфронтаційний шлях, складніший, ніж компроміс, бо міру компромісу легко визначити за співвідношенням сил сторін конфлікту. А консенсусна культура вимагає недопущення того, щоби будь-якій зі сторін було завдано принципової шкоди. В цьому розумінні така культура є дуже складною й вимагає, звісно ж, не того рівня розвитку соціальних і політичних наук, який характерний для нашої епохи. Я гадаю, що XXI сторіччя має стати сторіччям розвитку соціальних і політичних наук, яким належить розробити технології ухвалення принципових консенсусних рішень.

Віктор Козловський

Чи можлива політична ідентичність поза культурними відмінностями?

Чи можливо сформувати політичну ідентичність у масштабі всього суспільства, за умов, що його культурна мапа складається з різних локальних світів, що мають свою «фізику» (предметний світ, хронотопи, культурні ландшафти), так само як і свою «метафізику» (власні смисли, символи, вірування, цінності, моральні звичаєвості тощо). За таких умов політична ідентичність є певною узгодженістю (консенсусом) тих правил, за якими суб'єкти політичного процесу (громадяни, суспільні групи, політичні сили, політики тощо) готові вести боротьбу за владу, її розподіл тощо. Ідеться, власне, про певні формальні правила та процедури, які учасники «політичного полілогу» визнають, погоджуючись дотримуватися їх, попри наявні ціннісні відмінності.

У наших підходах до з'ясування умов можливості «складання» формальних правил і норм політичної діяльності ми повинні пам'ятати та враховувати те, що політика є не найкращою сферою для виявлення

моральних якостей людини. Тож задля забезпечення себе від зловживань з боку політичних еліт ми мусимо виробити такі формально-правові вимоги, які б мінімізували вплив людської «недосконалості» на політичний процес. Задля власного «виживання» суспільство мусить створити такі правила, які б обмежували егоїстичні «апетити» політичних еліт, примусили їх діяти заради не лише власних, а й суспільних інтересів. Це вельми важливо, з огляду на те, що зазвичай у політику йдуть індивіди з метою задоволення своїх амбіцій і максимізації власних зисків.

Модерні суспільства захищають себе від зазіхань влади насамперед через конституційні угоди. Ми ніколи не зрозуміємо сенс конституційного ладу і, відтак, не перестанемо нескінченно переписувати конституцію в надії, що новий варіант буде кращий від попереднього, якщо будемо нехтувати центральною конституційною ідеєю — ідеєю захисту суспільства, громадян від владних зазіхань, свавілля влади, яка за умов відсутності таких «конституційно-захисних» процедур обов'язково (стовідсотково!) перетворить суспільне життя на пекло. Лише під цим кутом зору має сенс опікуватися всілякими розподілами влади, визначенням структури і повноважень органів виконавчої влади, президента, парламенту, складових частин судової системи, прокуратури тощо. Усі ці державні інститути є нічим іншим, як «доповненням» до базової (захисної) функції конституції. Саме з метою надійного захисту суспільних інтересів громадяни мусять висунути ті вимоги, сформулювати ті конституційні правила, за якими політичні сили будуть змушені вести свої змагання, доводячи свою перевагу над конкурентами, навіть попри те, що ці правила обмежуватимуть право на застосування тих засобів політичної боротьби, які б гарантували успіх лише певним політичним силам, ставлячи інших учасників політичного процесу в нерівні умови конкурентної боротьби. Конституційні правила мусять бути досить сильними та дієвими для того, щоб, з одного боку, унеможливити нелегітимну політичну боротьбу (це політико-правова функція конституції, законів і процедур), а з іншого боку, уможливити свободу політичного процесу, боротьби різних політичних сил (це політико-демократична, ліберальна функція).

І ще одна обставина, яку ми повинні брати до уваги — моральний чинник. Апеляція до морального виміру політики зазвичай викликає подив, що й не дивно, і не лише для нашого політичного бомонду, а й для суспільства загалом. Нас привчили (ще за радянських часів, і сьогодні майже нічого не змінилося), що політика та мораль речі несумісні. Ми не можемо з цим погодитись, як і з тим, що основою політичної діяльності є конституційно-правові норми, а не моральні засади. І в цьому контексті я погоджуюсь із видатним політичним філософом Дж. Роулзом щодо чесності як базової цінності політики. Наразі в багатьох наших політиків апеляція до чесності викликає зневажливу посмішку. Один політичний діяч

якось сказав, що Дж. Роулз взагалі не розуміє, як твориться політика, він наївний, відірваний від реалій політичного життя теоретик. На думку цього діяча, політика — це брехня, помножена на політичні технології та підкуп.

Насправді наявні політичні сили нечесно провокують не просто політичну боротьбу, а війну, яка за певних умов, з «холодною» може трансформуватись у «гарячу». Хіба такої перспективи ми бажаємо собі? Звичайно, ні! І виявляється, що без чесності, поваги до людського вибору, справедливості ми не можемо розраховувати не лише на моральне, а й на правове унормування політичної діяльності. Вітчизняна політична практика демонструє, що для безчесних, нищих людей будь-які формально-правові норми не є перепорою на шляху досягнення влади. Такі суб'єкти у будь-якому законі, формальній процедурі віднайдуть ті «шпаринки», які уможливають безчесні дії. Наразі це свідчить про те, що політики, які діють безчесно, не дбають про власне майбутнє. Хоча наше суспільство демонструє дивну особливість — ми надаємо право репрезентувати наші суспільні інтереси тим політичним силам і діячам, які неодноразово засвідчували своє негативне, зневажливе ставлення не лише до правових норм, а й до норм моралі. Хіба не є це свідченням того, що значна частина нашого суспільства в унісон з такими політиками сповідує зневажливе ставлення до правових і моральних норм. Я вважаю, що лише цією «ментальною спорідненістю» можна пояснити існування морально нищих політичних діячів, які тривалий час посідають провідні позиції у структурах влади всіх рівнів. Так звана політична корупція у своїх витоках спирається на моральну індиферентність, ба й нечутливість значної частини суспільства до неморальних вчинків, що унаочнюється в нашій згоді підтримувати тих політиків, які діють у неморальний спосіб. І ми не ставимо цьому ніяких надійних бар'єрів — ані моральних (через осуд, зневагу до таких діячів, «інформаційну блокаду» їх, унеможливлення їхнього обрання на наступних виборах — усе це досі не стало нормою нашого життя), ані правових (через надійні правила й норми юридичного, громадського, інформаційного контролю за політичним процесом, вимогу обмежити термін перебування при владі всіх виборних державних діячів двома каденціями, систему «фільтрів» для суб'єктів із «темною» біографією тощо). Отже, для нашого суспільства, завданням номер один є суттєве обмеження впливу людської нищості, безчестя на політичні процеси. Суспільство зобов'язане примусити політичні еліти діяти чесно і прогнозовано навіть тоді, коли влада потрапляє в руки діячів, схильних вчиняти неморально.

Постає питання — які правила, норми політичної боротьби нам потрібні, чи мають вони спиратися на певну «культурну метафізику» чи, може, мають бути поза нею? У цьому контексті я хочу привернути увагу до ще однієї тези Дж. Роулза, що політична сфера не повинна спиратись на ті метафізичні принципи, що увиразнюють цінності певних локальних

культурних світів. Американський філософ мав на увазі те, що політична спільнота громадян мусить ґрунтуватися не на метафізичних доктринах про людську природу, філософській картині світу, релігії чи на «єдино правильному» розумінні історії, суспільства, а на усвідомленні того, що всі ці витвори вчених, філософів і пророків не мають слугувати нам у нашому творенні політичної спільноти.

Ідеї американського філософа плідно розвиває британський дослідник Т. Брайджес. Він також наголошує, що демократична політична система не потребує для свого практичного функціонування звернення до тих партикулярних культурних цінностей, що провокують суперечки, сутички і стають на заваді формуванню *політичної ідентичності*. Така ідентичність уможливорюється тим, що всі політичні суб'єкти є, перш за все, громадянами, а не носіями якоїсь культурної ідентичності. Відтак, слід віддавати пріоритет не метафізичним, а риторичним питанням, тобто тим проблемам, які можна вільно й відкрито спільно обговорювати, не зачіпаючи метафізичних питань, що їх передумовою є протилежні моделі світу, які зазвичай базуються на різних, часто ворожих культурних цінностях, віруваннях, традиціях тощо. Політична ідентичність передбачає поєднання прав людини, що визнають і стверджують кожного індивіда як громадянина політичної спільноти, із невіддільним правом людини ідентифікувати себе з певною партикулярною культурою, локальним світом цінностей і традицій.

Політична ідентичність не передбачає підпорядкування культурних світів єдиній ієрархії цінностей, вона орієнтує індивідів на дотримання громадянських норм співжиття, навіть за умов, що певні індивіди й суспільні групи сприймають ці формальні правила політичного життя як щось примусове. Але попри таке негативне ставлення до цих правил вимогою має бути одне — людина (чи суспільні групи) може не визнавати ці норми як *цінності* для свого локального культурного життя, але мусить дотримуватися їх як *легальних правил* політичного життя.

Тим часом ми в Україні продовжуємо існувати за умов вельми значних культурних відмінностей і, навіть, цивілізаційних «розломів». Мабуть, саме це спричиняє істотні ускладнення процесу формування національної політичної ідентичності. Ми все ще надаємо перевагу культурним відмінностям, попри те, що нам конче потрібна політична єдність, яка б послуговувалась формальними правилами гри на політичному полі. За таких умов постає питання, а чи можливо прискорити процеси політичного єднання? Мабуть, таке прискорення можливе, але вочевидь не через мирні, демократичні інструменти, а через метод примусу, політичного тиску. Мені довелось тривалий час «пожити» у такій монолітній єдності — радянському суспільстві — яке не передбачало й не потребувало для свого «нормального» функціонування якихось суттєвих культурних розрізень,

притаманних тим націям та етнічним спільнотам, що входили до складу цього «моноліту».

До насильства, як інструменту політичного панування, звертаються зазвичай ті сили, які «тримаються» за певні метафізичні цінності й намагаються зробити їх надбанням не лише своїх прибічників та адептів, а також усіх, до кого можуть дотягнутися своїм інформаційним «вістрям», чи, якщо це виявиться неефективним, то й «жалом» примусу, а якщо й цього замало, — то «вогнем» нещадного насильства. Останнє постає як радикальний, нічим не обмежений примус (фізичний, психічний, економічний, інформаційний тощо) над суспільством чи його частиною. Але для досягнення цієї мети мало одного примусу, потрібне ще й символічне виправдання його, сказати б, «освячення». Це необхідно для того, щоб надати насильству сакрального сенсу — чи то в ім'я побудови комуністичного суспільства, чи то для прозаїчнішої мети — модернізації, реформ, добробуту, стабільності тощо. У цьому сенсі цілком слушно видається заувага Олега Білого щодо символічної значущості історії, довкола якої завжди точаться політичні баталії, а не лише сухі академічні дискусії. «Битва за історію» (за влучним виразом Люсьєна Февра) — це не лише «зміна віх», перекодування дат, подій, а й зміна героїв, друзів і ворогів.

Історичний наратив є найпотужнішим інструментом сакралізації (як і десакралізації) політичної влади. Політичні еліти України шукають в історії смислові ресурси для своєї легітимності, свого права на панування, і не лише «тут і тепер», а й у майбутньому. Саме задля панування майбутнім політичним силам конче потрібно привласнити минуле, налаштувати його на «свою хвилю», зробивши минуле знайомим і близьким. Для цього треба позбавити минуле будь-яких ознак чужості, невизначеності, неоднозначності. Тож не дивно, що першою в боротьбі за легітимність «падає» зі свого академічного п'єдесталу саме історія.

Постає питання: яка політична ситуація склалась у нашій країні тепер? Як на мене, за роки незалежності нам так і не вдалося сформувати «неметафізичну» політичну ідентичність, для якої формальні демократичні норми, правила та процедури виконували б роль дійсних (а не імітаційних) стратегій політичного життя. У нашому сьогоденні ми маємо справу з відсутністю поваги до «формальностей», і це, наразі, є одним з негативних наслідків домінування культурних відмінностей, які заважають дійти згоди щодо загальних правил політичного життя. Річ у тому, що українське суспільство вельми неоднорідне, передусім у вимірі культурної ідентичності. Як на мене, ми можемо виокремити принаймні три-чотири основні культурно-антропологічних типи, які між собою суттєво різняться, і не лише мовою, а й своєю історією (чи її інтерпретацією), базовими цінностями, сприйняттям правових норм, власності, свободи, демократії, прав людини тощо. Звідси походить неоднозначне ставлення різних політичних сил

(що певною мірою вособлюють ці типи культур) до формальних правил політичного життя. Більшість політичних сил такі правила сприймають як щось несерйозне, нав'язане зовнішніми силами (американцями, європейцями), інституції, які легко можна знівелювати, не втрачаючи від цього легітимності. Відтак, виникає спокуса «швидких» політичних дій без дотримання складних формально-демократичних процедур, оскільки ці процедури увиразнюють «довгу дорогу» до легітимного утвердження політичної переваги. Гідно її пройти під силу лише тим політичним силам, які усвідомлюють, що неухильне дотримання цих правил є необхідною умовою легітимності політичного процесу — як на етапі боротьби за владу, так і під час структурування владних інституцій, повноважень тощо. Але це потребує значних зусиль і бажання рухатись у річищі формально-демократичних правил і процедур. Проблема загострюється ще й тому, що чесне та послідовне дотримання цих правил гарантує легітимність політичної боротьби, але не гарантує її учасникам перемоги. Це пов'язано з тим, що демократія — це гра за такими правилами, які не можуть передбачити й гарантувати перемогу в цій грі, оскільки демократична політична система успішно функціює за умов наявності значної кількості непередбачуваних чинників, про які ми можемо навіть щось знати, здогадуватись, але цілковито контролювати їх ми неспроможні. На заваді цьому стоять саме формальні правила, які надають *право всім* учасникам політичного процесу вільно, без примусу й тиску брати участь у політичній боротьбі, обмежуючи при цьому *сваволлю кожного* учасника, його бажання діяти за власними, сингулярними правилами, видаючи їх за універсальні. Саме ця невизначеність результатів політичної боротьби є підставою (зрозуміло, вельми сумнівною) для декого з її учасників скористатися більш надійним «коротким шляхом», який увиразнюється в застосуванні інструментів примусового втілення своєї політичної стратегії. Причому примус має безліч форм і різновидів — від залякування, підкупу, фальшування волевиявлення людей до шантажу, економічного та політичного знищення своїх конкурентів. Отож, примус і насильство (як крайня форма примусу) є необхідними інструментами для: 1) здобуття владних повноважень і швидкої капіталізації своєї перемоги через низку економічних і політичних зисків; 2) утримання влади будь-якою ціною, навіть за відсутності правової та громадсько-політичної легітимності на її продовження. На мою думку, якщо політичні сили мають саме такі цілі, то вони приречені послуговуватись тими правилами політичної гри, що, з одного боку, ґрунтуються на певному типі культурної ідентичності; з іншого боку, вони змушені цілком свідомо відкидати формальні засади як такі, що не відповідають добре знаним і близьким для них локальним цінностям.

То чи можемо ми сформувати загальнонаціональну політичну ідентичність, яка б уможливила «гру за правилами»? Я вважаю, що у короткій

історичній перспективі ця мета є недосяжною. І на заваді цьому постають вищезгадані культурні відмінності, навіть «розриви» між різними антропологічними світами, що увиразнюють ціннісну мапу країни. У тривалій перспективі (упродовж кількох поколінь) ми, мабуть, маємо певні шанси сформувати таку політичну ідентичність, яка б стала валідною як для нас, громадян, так і для політиків і яка б змушувала кожного громадянина та політика неухильно дотримуватися формальних правил у своїх політичних діях і змаганнях. Отож, ми мусимо налаштовуватися на тривалий період пошуків і творення тієї політичної ідентичності, яка, можливо, з часом наблизить нас до демократичних правил ведення політичної боротьби й усуне загрозу застосування насильницьких методів ствердження своєї політичної переваги.

Ольга Гомілко
Насильство у світі сьогодення:
деякі сучасні візії

Попри антропологічний песимізм М. Гайдегера та М. Фуко, питання про онтологічні засади насильства не перестає цікавити сучасну філософську думку. «Кінець людини» не став вихідною точкою «повернення початку філософії» (Фуко). Дедалі частіше антропологічний сон останньої переривається не «безсловесним сміхом» Фуко, а жахом крику Мунка. Проект гуманізму під загрозою. Відповідь на питання про сумірність насильства людській природі визначає стратегію мислення про нього. Адже, якщо насильство є продуктом патологічних викривлень способів буття людини, то джерела і механізми його політичної легітимації є відмінними від ситуації визнання насильства як сутнісної риси людини.

У сучасній дискусії про насильство здебільшого йдеться про людину як агресивну та жорстоку істоту. Її схильність до руйнування та поневолення представлено як принципову життєву настанову та засадничий культурний чинник. Підстав для таких висновувань вдосталь дає сучасна історія. Жахи світових воєн, геноциду, голокостів, голодоморів, сучасного тероризму змушують поставити під сумнів гуманістичні уявлення про людину як носія добра та справедливості. Натомість парадигма засадничої «агресивності людини» посилює свої позиції. Подолати протиставлення добра і зла у природі людини здатна, серед інших, концепція *множинності особистості*. Її основні ідеї викладено у праці Л. Гунерсона (Logi Gunnarsson, 2010) «Філософія особистісної ідентичності та множинність особистості». Авторіві йдеться про людину як таку фундаментальну сутність, що утримує у своєму тілі не одну «фундаментальну єдність». Згідно з даною позицією, множинність особистості — це не набір суперечливих

особистісних рис характеру чи поведінки, котрі руйнують особистісну ідентичність. Про брак «єдиного серця» добре відомо і релігії, і мистецтву, і філософії. Концепція множинності особистості доводить спроможність людського тіла утримувати суперечливі «фундаментальні єдності» як множинність особистостей у межах одного тіла. Сюжет про внутрішнього двійника більше відомий у психіатрії (феномен особистісного розладу), мистецтві (фільм «Бійцівський клуб» Д. Фінчера) або міфології (містичний двійник людини). Філософський аналіз феномену множинності особистості Гунерсон здійснює в контексті аналітичної дискусії про внутрішню взаємодію психологічних та фізичних станів у процесі набуття особистістю ідентичності. Тому про насильство можна говорити як про певну «фундаментальну єдність». Співіснування різних «особистостей» у тілі певної особистості потребує вироблення механізмів їх «примирення» з ідентичністю останньої.

Про такі механізми говорить номінована на Нобелівську премію миру 2012 року книга професора Гарвардського університету Стивена Пінкера (Steven Pinker, 2011) «Добрі ангели нашої природи: чому насильство зменшилось». Як і його інша відома праця «Мова як інстинкт», дана книга написана в річищі когнітивної філософії. Твердження про зменшення насильства в сучасну епоху визначає її зміст. Пінкер вважає, що завдяки широкому впровадженню ліберально-демократичних інституцій вдалося змінити характер взаємодії між агресивними і мирними імпульсами людини. Такі культурні практики, як торгівля, писемність, управління, дозволяють «пригнічувати» прагнення людей до домінування, помсти та руйнації. Натомість такі людські риси, як самоконтроль, розум, співчуття та мораль, — «добрі ангели нашої природи» — знаходять сприятливі умови для свого піднесення.

Пінкер не поділяє погляд на людину як істоту, що сповнена ненависті та агресії. Він вважає, що вчення Гобса про первинний стан людей як «війну всіх проти всіх» потребує уважнішого прочитання. Адже зазвичай гобсівська людина інтерпретується як охоплена деструктивними імпульсами ірраціональна істота. Тоді як, за Гобсом, стверджує Пінкер, динаміка насильства розгортається в результаті взаємодії раціональних та егоїстичних агентів. Ось чому принципового значення набуває вироблення таких механізмів їхньої взаємодії, котрі б гальмували цю динаміку. Інституційні форми сучасного ліберального капіталізму є такими формами, що відповідають нейробіологічній природі «мирного» характеру людей. Це дає підстави Пінкеру говорити про занепад людського насильства. Відповідно розповсюдження даних інституцій є засобом позитивних та мирних перетворень у світі. Саме в ліберально-демократичних цінностях та їхніх сучасних інституційних формах він убачає запобіжник спалаху насильства та чинник зростання мирних настроїв. Дослідження

гарвардського професора стосується не лише сучасності. Воно охоплює тривалий період історії західної цивілізації, де відповідно до соціальних та матеріальних умов життя людей їхні демони та їхні ангели мають різні можливості.

Ідеї Пінкера зустріли гостру критику. Професор Пенсільванського університету Е. Герман називає їх апологетикою західно-імперського владарювання. Його стаття «Заперечення реальності: апологетика західно-імперського насильства з боку Стивена Пінкера», написана у співавторстві з відомим американським журналістом Д. Петерсоном, містить гострі звинувачення сучасних західних країн, особливо США та Великобританії, в агресивній зовнішній політиці, подвійних стандартах, несправедливому ставленні до незахідних країн, розв'язанні низки воєн (у В'єтнамі, Іраку, Афганістані), вузькому тлумаченні геноциду тощо. Автори вважають, що говорити про зменшення насильства в сучасному світі не лише безпідставно, але й шкідливо. Та парадигма насильства, котра домінує в сучасному світі, є не менш небезпечною, ніж її відомі з історії попередниці. Книга ж Пінкера про добрих ангелів, на думку авторів статті, лише вводить в оману, легітимуючи наявне у світі насильство. Натомість завданням інтелектуалів є говорити правду про нього.

Критика тези Пінкера про зменшення насильства продовжує тривалу полеміку щодо суперечностей «західної» моделі цивілізації. Так, скажімо, автор відомої книги «Від Платона до НАТО» Д. Грес прогнозує: поширення бюрократизації та послаблення позицій лібералізму в західному світі тільки сприяє зростанню насильства. Нинішні дебати стосовно перспектив Європейського Союзу підтверджують цей невтішний прогноз. Так, європейські політики вбачають вихід із кризи в посиленні директивного адміністрування та централізації керівних структур Єврозони. Створення Європейського валютного фонду, розширення повноважень Єврокомісії, запровадження посади президента Євросоюзу, створення єдиного міністерства закордонних справ, поліцейського органу та навіть власної армії — ті основні кроки, котрі пропонує підсумковий звіт про майбутнє Європи (Варшава, 17 вересня, 2012). «Для того, щоб Європа була реальним дійовим персонажем та глобальним лідером, вона повинна мати сильну структуру інститутів... Для цього потрібний президент, котрого вибирають прямим голосуванням і котрий буде особисто призначати членів «європейського уряду»», — наголошується у спільній заяві за результатами зустрічі міністрів закордонних справ Євросоюзу (Варшава, 2012).

Чи спричинить централізація влади в Євросоюзі посилення насильства? Майбутнє «неімперської імперії» (Ж.М. Баррозу) Євросоюзу залежить від багатьох чинників, зокрема від того, чи залишилась в історії роль Європи як джерела напруги та агресії і чи зуміє вона бути гарантом ліберальних цінностей. Наявна ситуація не дає однозначної відповіді.

Про те, що ліберальні цінності під загрозою, свідчать не лише вищезгадані пропозиції. Світова фінансова криза порушила гармонію ліберального суспільства. Дедалі більше дається взнаки хаос, котрий більше сприяє насильству, ніж «добрим ангелам».

Водночас функціонування нашого українського суспільства набуває характеру справжнісінького абсурду. Для цього є вагомі причини. Брак сильної раціоналістичної традиції мислення (того, що європейська культура плекала століттями), що дозволяє безглузду, нісенітниці, алогізму стати за певних обставин практикою життя, котра не зустрічає відчутного спротиву в суспільстві. За такої ситуації насильство не підпорядковане легітимному обмеженню. Воно також стає абсурдним. Вимальовується сумна картина, де, з одного боку, спостерігається сповзання західного світу в хаос, а з іншого — занурення української дійсності в абсурдність.

Можливо, розвіяти цей сум допоможуть міркування Ж.-Ф. Ліотара про паралогію як спосіб легітимації знань. Нагадаю, що обґрунтування нової парадигми легітимації французький мисленик здійснює в контексті подолання детермінізму як такого типу легітимації знань, коли останні мають бути підтверджені результативністю. Передбачається, що система, де дана результативність має спрацювати, є стабільною та слухняною, тобто з чітко встановленими правилами, котрих слід дотримуватися, здійснюючи мовні ігри. Ліотар протиставляє їх метанаративам в якості інструментів встановлення соціальних зв'язків.

Ліотар наголошує, що принцип консенсусу не є достатнім критерієм законності. Консенсус можна розглядати лише як недосяжний горизонт, тоді як паралогія дозволяє змінювати правила ігор, на базі яких було досягнуто консенсус. Без таких змін система приречена на стагнацію та занепад. Ліотар також говорить про парадокс контролю над системою: посилення контролю призводить до руйнування системи. Філософ посилається на приклади державних бюрократій, коли придушення системи оберталось загибеллю як системи, так і самої бюрократії. А тому, спираючись на ідею Ліотара про паралогію як тип легітимації, можна припустити, що і хаос західного світу, і абсурд української дійсності можна подолати не стільки завдяки консенсусу, скільки завдяки паралогічному стрибку. Не випадково Ліотар зазначає, що сучасна наука все більше сумнівається в точних вимірюваннях та прогнозах. Її більше цікавлять невизначеності, фрактали, катастрофи, прагматичні парадокси тощо. Цілком імовірно, що слідом за фрактальною геометрією Мандельброта, яка кардинально змінила можливості пізнання природних феноменів, філософія здійснить стрибок, котрий дозволить побачити вже іншу, оптимістичну картину, картину людського існування по той бік насильства.

Борис Парахонський
Легітимація насильства
в міжнародних відносинах

У контексті нашої розмови вагомим значення набуває легітимація насильства в сучасних практиках міждержавної взаємодії.

Чинник насильства в історії людства та у відносинах між народами виконує одну з базових функцій — у системах захисту та безпеки, формах експансії, оволодінні ресурсами виживання й розвитку тощо. Війни та конфлікти, хоча й мають на меті фізичне знищення або підкорення супротивника, є також своєрідними комунікаційними системами, тобто передбачають діалог, переговорні процеси, потребу в розумінні мови, уявлень та цілей противника.

Досвід домовленостей у міжнародних взаємодіях стимулює поступове обмеження права на насильство, визначення норм і правил його застосування. Історично формується певний базовий рівень уявлень щодо припустимості та меж насильства (докса). Право на насильство зрештою монополізується державою (заборона кровної помсти, феодалських міжусобиць, дуелей тощо). У ХХ столітті право на насильство обмежується у відносинах між державами. Ідеться про війну як засіб вирішення конфліктів. Монополію на насильство в цій сфері віддано міжнародній організації — Раді Безпеки ООН, без санкції якої використання військової сили проти будь-якої держави не вважається легітимним.

Водночас конкуренція легітимаційних практик урешті-решт призводить до домінування однієї з них внаслідок здійснення соціально-практичного вибору на користь більш комфортної для суспільства та людини соціальної реальності. Питання в тому, чи можливо встановити, яка соціальна реальність є більш ефективною та історично справедливою — тобто чи існують загальнолюдські засади легітимації чи, може, вона має завжди відносний характер у залежності від певного колективного суб'єкта?

Насильство є необхідним для існування держави, оскільки покликане підтримувати соціальний порядок і виконувати функції захисту від зовнішніх і внутрішніх загроз. Однак ствердження нового владного режиму або соціального порядку часто супроводжується застосуванням сили. Революції також мають свої практики легітимації — обґрунтування в уявленнях мас необхідності змін. Потрібен певний історичний час, щоб нова форма легітимності ствердилась і сприймалась як належна.

У сучасному світі тривають військові зіткнення та конфлікти, різні за масштабом і характером, що супроводжуються відповідним вдосконаленням звичних *легітимаційних практик* або появою нових та більш ефективних. Так провідні практики біполярного світу — «захист завоювань

системи соціалізму» або «захист цінностей вільного світу» трансформуються в річищі гасел «боротьби з міжнародним тероризмом» та «гуманітарних інтервенцій».

Тоталітарна влада висуває своє розуміння справедливого й історично виправданого порядку, пропонуючи власні міфи й цінності, що різко контрастують із загальнолюдськими уявленнями про світ належного. Ідеологія нацизму або диктатури пролетаріату легітиміє насильство стосовно певних груп населення та інших народів, таким чином провокується, стає легітимним і насильство проти цих режимів.

Розуміння справедливості формується на соціально-психологічному рівні — як віра у справедливий світ — такий, що надає людині можливість виживати, реалізовувати свої прагнення та досягати цілей за умови, що вона дотримується визначених правил та норм поведінки. Передбачається, що належним чином побудований життєвий світ людини гармонізований з її потребами та внутрішніми настановами. Практика легітимації лише узгоджує діючі норми та правила поведінки з певним типом розуміння справедливості.

Нагромадження розбіжностей між внутрішнім і зовнішнім супроводжується зростанням незадоволення, суперечностей та врешті-решт призводить до конфлікту (криза легітимності). Його вирішення передбачає процеси відновлення рівноваги — через зміну зовнішнього середовища або внутрішні трансформації власних переконань та настанов. В обох випадках ідеться про застосування сили, певний тип насильства. Людині властиво вважати насильство легітимним, якщо воно призводить до відновлення рівноваги та її гармонії з зовнішнім світом.

В організованих спільнотах, у відповідності до їх конституцій, функція легітимації порядку може делегуватися *авторитету* — одній або кільком особам, які здобувають владні повноваження та встановлюють правила й норми поведінки, регулюють внутрішній порядок і відносини із зовнішнім світом. Офіційна номінація, за П. Бурдьє, — акт символічного примусу, що має силу колективного консенсусу, здорового глузду, оскільки здійснюється через довірені особи держави, що володіє *монополією на легітимне символічне насильство* (Соціологія політики, 1993, с. 72).

Влада залишається легітимною доти, доки вона користується кредитом довіри членів спільноти, що можливо за умов ефективності дій влади у відповідь зовнішнім викликам, подоланні загроз безпечному існуванню й розвитку спільноти. Легітимність влади піддається ерозії через накопичення суперечностей між внутрішньою організацією спільноти та порядками зовнішнього світу. Якщо влада неспроможна вирішити ці суперечності, подальше поглиблення конфлікту призводить до її делегітимації. Урешті-решт влада в очах більшості визнається узурпованою, а отже підлягає зміні насильницьким шляхом.

Створення ДКНС у серпні 1991 року відбувалося начебто на цілком законних підставах, хоча насправді це було насильство, нелегітимне в очах більшості населення. Зі свого боку, нові політичні сили, отримавши потужний кредит довіри, у кінцевому рахунку перетворили радянську систему урядування на якісно іншу, зі своїми специфічними, посттоталітарними практиками легітимації насильства, визнаними під час путчу 1993 року. У середовищі «реставраторів» щоразу порушується питання щодо законності створення незалежних держав унаслідок розпаду СРСР, хай навіть і через низку легітимаційних кроків їх було визнано у світі (український референдум, біловезькі домовленості тощо).

Практики легітимації не спрацювали у випадку створення низки самопроголошених, але не визнаних світовою громадськістю держав, серед них — Абхазія, Придністровська республіка, Карабах, Південна Осетія тощо. З іншого боку, використання сили задля відновлення законності, фактично поліційні операції, також не віталися, а в деяких випадках це мало наслідком зовнішнє силове втручання. Російське вторгнення до Грузії в серпні 2008 року обґрунтовувалось мотивами захисту російських громадян від «грузинської агресії» у Південній Осетії, тобто формально грузинській території. Парадокси легітимації насильства ставали більш гострими на тлі симетричної практики упокорення Чечні. У цьому випадку втручання вже обґрунтовувалось необхідністю збереження територіальної цілісності Росії.

Військові акції НАТО проти Югославії у 1999 році отримали не менш сумнівну (з точки зору традиційних уявлень про суверенітет) мотивацію «гуманітарної інтервенції», що означало введення в міжнародні відносини якісно іншої практики легітимації, фундованої на ідеї захисту прав людини. За аналогією пізніше були обґрунтовані військово-повітряні акції проти режиму Кадафі в Лівії — фактично зовнішнє втручання у громадянську війну.

Інша сучасна практика легітимації насильства — боротьба з міжнародним тероризмом набуває універсального значення після подій 11 вересня 2001 року в США. При невизначеності та вільному тлумаченні самого поняття «тероризм» така практика могла поширюватися дуже швидко і включати, зокрема, національно-визвольні рухи (Палестина, Курдистан тощо). Операції в Афганістані, Іраку, Лівії значною мірою супроводжувалися саме цими міркуваннями.

Легітимація насильства в сучасному світі дедалі менше залежить від уповноважених міжнародних структур — РБ ООН, ОБСЄ та інших організацій з питань безпеки. Більш значущу роль має домінування тих або тих інтересів у світовому інформаційному просторі. Військовим діям передують та їх супроводжують потужні інформаційні операції, покликані сформулювати відповідні уявлення про їх легітимність, навіть якщо це не зовсім узгоджується з міжнародним правом.

Чи означає такий стан справ, що світова спільнота в умовах глобалізації повертається до схем взаємодії, коли панує право сильного та світовий порядок починає фактично руйнуватись під тиском інтересів найбільш політично й економічно могутніх держав та транснаціональних корпорацій, спроможних нав'язати вигідні для себе уявлення про світовий устрій? Питання не виглядає цілком риторичним, адже глобалізаційні процеси разом із формуванням глобальної економіки потребують відповідної політичної системи з чіткішими й жорсткішими правилами використання сили, а вирішення проблем їх легітимації вимагає також формування універсального громадянського суспільства, яке було б спроможне взяти використання насильства під свій контроль.

Віктор Малахов

Насильство:

позиції морального опору

На жаль, у сучасному світі ми все ще бачимо доволі прикладів, коли саме насильство або готовність вдатися до нього постає своєрідним засобом політичної легітимації, тобто, іншими словами, торжествує право сили. Не зупиняєшся перед використанням засобів силового тиску — значить, ти гідний поваги і маєш право владарювати, тобто застосовувати насильство й надалі; гнітюча тавтологічність цієї констатації обертається тим, що стратегія легітимації і стратегія повсякденного здійснення домагань влади — це в багатьох випадках заледве не одна й та ж сама стратегія, яка базується або на відкритому використанні сили, або на хизуванні нею. Проте чи часто ми замислюємося над тим, скільки сторінок нашого спільного життя досі пишеться під диктовку насильників і бандитів?

Окрім безпосереднього страху перед насильством і не менш збагненого відчуття своєї причетності до вселюдського заручництва (не приведи Боже розлютити якого-небудь «радикала», котрий може жорстоко помститися просто людям твоєї культури), наша незжита поступливість у цьому відношенні має, очевидно, своїм джерелом також і надмірне поцінування сили як такої — фактор, який постійно нагадує про себе в контекстах сьогодення. От чого б, наприклад, нинішньому українському студентові так схилитися перед Ніцше, цим істериком від філософії, який здається, тільки тим і переймався, що постійно викорінював себе з себе? Але ж «мораль панів»...

Хочу з почуттям солідарності відгукнутися на думку Євгена Головахи щодо «сакралізації насильства»: так, скидається на те, що так звані цінності війни (за якими завжди стоять антицінності насильства) ставляться нині в нас не по заслугі високо, тоді як цінності миру — справжні, додаю від

себе, цінності — перебувають у забутті та зневазі. Раз у раз доводиться впевнюватися в тому, наскільки привабливою для нашого загалу, і для молодих людей зокрема, залишається своєрідна «естетика» бійки, «естетика» силових протистоянь — і це попри все зовнішнє миролюбство й усе ще відносно високі, як для пострадянського простору, показники толерантності, якими ми в Україні звикли себе втішати.

Утім, щодо миролюбства. Ще в IV сторіччі до н. е. Аристотель — як відомо, непоганий знавець тодішньої політики — зазначав: «війна завжди ведеться заради миру» (Pol. 1333a35). Саме мир, таким чином, — те, «заради чого», тобто царина цінностей; так, принаймні, виходило за Аристотелем.

Усупереч цьому, для нашого (особливо молодого) сучасника мир часто-густо жодною самостійною цінністю не є, а сприймається як проста відсутність стану війни, своєрідний притулок для себелюбців і боягузів. А от війна — річ класна. Звісно, нею можна лякати (є *чим*), але яка ж це захоплююча арена для рішучості, звитяги й бійцівської краси! Хіба це не вищий різновид спілкування — вишуканий обмін ударами списів або ядерних боеголовок, або ж, принаймні, залпами політичних інсинуацій?

Так от, викладаючи магістрантам НаУКМА філософію й етику діалогу, я всіляко намагаюся переконати їх у тому, що у принциповому плані війна, попри всі свої позірні «красоти», саме як концентрований прояв насильства, є нічим іншим як *руйнацією* спілкування. За визначенням Карла фон Клаузевіца, війна являє собою акт сили з метою змусити нашого супротивника виконати нашу волю; силовий примус таким чином постає у своїй вихідній ролі засобу перетворення людського суб'єкта на пасивний предмет воління, із яким ми можемо робити що заманеться. Але ж спілкування — це саме стосунки між людьми як людьми, а не предметами!

Отож, як бачимо, війна, себто концентроване насильство, і спілкування — речі сутнісно несумісні. Навпаки, справжньою цариною спілкування є мир (недаремно для позначення останнього поняття у східних слов'янських мовах вживається те саме слово, що і для позначення органічної людської спільноти). «Розкіш людського спілкування» (А. де Сент-Екзюпері) — ось що, власне, становить позитивний ціннісний зміст миру. За відсутності миру справжнє спілкування неможливе; нездійсненим, звичайно, лишається і той світ людськості й культури з усіма його можливостями, який постає на ґрунті цього спілкування.

З огляду на сказане, варто зауважити, наприклад, упровадження в освітній системі сучасної Німеччини так званої педагогіки миру (Friedenspädagogik). Переконаний, що й за наших нинішніх вітчизняних обставин розкриття людської значущості цінностей миру та спілкування вимагає особливої турботи, особливих цілеспрямованих зусиль. Маю на цьому наголосити, оскільки в повсякденному житті дедалі відчутнішим стає переважання цілком протилежної тенденції. Пам'ятаю, як в одній дискусії

хтось із київських телевізійників допитувався в мене, вражений моєю наївністю: «Та ви що, хіба не знаєте, що наш канал свідомо працює на ненависть?» Тож я про це.

Узагалі останнім часом мені видається дедалі очевиднішим, що з-поміж універсальних опозицій, які буцімто віджили свій вік разом із добою класичного Модерну, принаймні одна залишається актуальною й досі, більше того — дедалі нарощує свою актуальність і гостроту. Це — протистояння взаємопов'язаних якостей егоїзму, самоствердження, ненависті й насильства, з одного боку, і безкорисливості, любові та доброти — з іншого. «Поле битви» цих начал є серце людське, серце кожної окремої людини в будь-яку мить її повсякденного існування. Ниций псевдореалізм нинішньої доби, що його не похитнули жодні «повороти» і «революції», призвичаює вбачати в людині передусім істоту низьку, керовану спонуками користі, влади й жаги насолод. Саме такий образ людини — прагматика, гедоніста та потенційного насильника, стримати якого можуть лише зовнішні шори — накидає нам зорієнтована на ринок система сучасних ЗМІ: приземленість, ба навіть брутальність тих або тих прагнень, явлень тощо зазвичай сприймаються як своєрідна запорука їх ширості.

Тим важливіше в сьогоднішньому світі засвідчувати непроминальну присутність людяності й доброти, відстоювати їх свідомо й послідовно. *Мужність доброти* — певно, найпотрібніший за нинішніх умов різновид мужності. Якщо це і «донкіхотство», то в рятівному сенсі: воно має нагадувати про нездоланність простої людської доброти, котра пробивається, наче вперта трава, крізь усі злами, усю наносну піну часу.

Сьогодні в нас ідеться переважно про можливості обмеження насильства, так би мовити, «згори», з позицій тих або тих керівних інституцій. Але ж іще Микола Гоголь недаремно закликав кожного робити добро на своєму власному місці. У нашому перенасиченому ідеологією цинічному сьогоднішньому тим більш зрозуміло, що доброта, аби не виявитися перебреханою і зрадженою, обов'язково має триматися своїх безпосередніх джерел *hic et nunc*, у різноманітті індивідуальних життєвих практик. І це, знову ж таки, не робить таку доброту безсилою: за будь-яких обставин можна принаймні намагатися — і величезна кількість людей, цілком очевидно, таки намагаються — чинити по-доброму, по-людськи. Полегшити справу пошуку спільників у цих практиках доброти, у цьому ненасильницькому опорі нелюдськості й насильству здатен, здається, й Інтернет, його соціальні мережі, що відкривають перед нашими сучасниками нові обрії спілкування, а якщо триматися ближче до теми сьогоднішнього круглого столу — нові можливості, зокрема, і для вияву їх сукупної (але не «масової», у традиційному розумінні поняття «маси») легітимаційної активності.

І останнє, про що я сьогодні не можу не сказати. Як киянина і людину, яка цінує мир, спілкування та свободу, мене непокоїть і засмучує те, що в

моєму рідному Києві на недавніх виборах кожен п'ятий чи четвертий виборець проголосував за ВО «Свобода», козиркою якого є саме демонстрація сили, готовності до масових насильницьких дій. Я впевнений, що ці голоси, подані за «Свободу», неможливо віднести лише на рахунок так званого протестного голосування; комусь дуже імпонує, окрім усього іншого, сам вояцький стиль цього угруповання. Стиль, до речі, не випадковий — на мою думку, він відбиває саму суть того «мислення народами», що його дана організація сповідує, мислення конфронтаційного й при цьому схильного до примітивізації духовного. Хотілося б нагадати в цьому зв'язку далекоглядну пересторогу доктора Серенуса Цайтблома з Манового «Доктора Фаустуса»: так, «в ім'я народу» люди інколи здатні накоїти таке, чого, мабуть, ніколи не дозволили б собі в ім'я Бога, людства або права...

Анатолій Єрмоленко
Морально-етична легітимація
сфери політичного

Важливим аспектом обговорення теми легітимації та панування є проблематика, пов'язана з морально-етичною легітимацією сфери політичного. Дослідження *легітимативного* аспекту моралі щодо політики починається з запитання, наскільки взагалі сфера політичного потребує морально-етичної легітимації, тобто якою мірою та в який спосіб мораль може виконувати легітимативну функцію стосовно держави, правових норм, політичного ладу загалом? Влада, — і про це свідчить етимологія слова «влада» в багатьох мовах (німецькою — *Macht*, англійською — *power*) — це сила. У цьому плані держава, що визначається владою, також є засобом застосування сили. М. Вебер у своїй статті «Політика як покликання та професія», погоджуючись із пропонованим Л.Троцьким визначенням держави через насилля й панування, зауважує, однак, що держава не тільки уособлює собою ці відносини панування, а й постає сьогодні єдиним джерелом «права на насильство». Щоправда, це право обмежене нормами позитивного права, гарантією чинності яких є знову ж таки держава, тобто влада, тобто насильство. У цьому полягає спорідненість позитивного права і сфери політики, і ця спорідненість виявляється у вимозі дотримання правових норм засобами санкцій монополізованої державою влади.

Зазначмо, що держава як влада не може спиратись тільки на силу тих, хто керує. Цьому має передувати ще й *згода* підпорядковуватись цій силі, тобто бажання тих, кими керують, жити разом. Отже, держава повинна мати *авторитет* і право підпорядковувати. Звісно, цей авторитет має *визнаватись* тими, кого підпорядковують. Водночас держава має виправдати свій авторитет, аби мати право підпорядковувати, зробити його *легітимним*,

тобто виправданим, узаконеним, обґрунтованим. Проте, як зауважує Вебер, держава сьогодні «претендує (успішно) на монополію легітимного фізичного насильства» (курс. мій. — А.Є.)¹⁵.

Таким чином, *легітимація* є й певною угодою між державою, суспільством і громадянином щодо монопольного права держави на насильство. А тому проблема легітимації конкретизується питанням: на основі чого здійснюється така угода, а отже, і питанням *співвідношення правових та моральних норм*.

Держава як влада є відношенням *панування* людей над людьми, що спирається на легітимне (тобто таке, що вважається легітимним) насилля як на засіб. Аби держава існувала, люди, що підлягають пануванню, мають підпорядковуватись авторитетові, на який претендують ті, хто панує. Коли й чому вони так чинять? Які внутрішні підстави для *виправдання* держави та які зовнішні засоби слугують їй за підвалину? Як показав у «Теорії справедливості» Дж. Роулз, держава, як і інші соціальні інституції, має своє виправдання тоді, коли її вважають *справедливою*¹⁶.

Отже, легітимність означає, що пов'язане з політичним ладом домагання того, щоб бути визнаним як *правильне справедливе* панування, має достатні підстави. Легітимний лад потребує *визнання*. «Легітимність означає визнання політичного ладу»¹⁷. Політичні устрої можуть мати таку легітимність, а можуть втрачати її. Проте під час розв'язання проблеми легітимації виникає питання, як співвідносяться між собою *визнання* і *застосування санкцій*. Я спробую показати деякі стратегії розв'язання цього питання, спираючись на дискурс-етичну парадигму.

1. Коли б чинність (дотримання) правових норм ґрунтувалася лише на їх визнанні, тоді б взагалі не було проблеми виправдання примусу правових норм. Примус був би акцидентальним та мінливим. Правові норми були б чимось подібним до моральних норм.

2. Водночас, коли б чинність правових норм спиралася лише на *примус*, тоді навряд чи можна було б говорити про проблему етичної легітимації примусу правових норм. Правові норми тоді взагалі були б не нормами, а чимось схожим на каузальні механізми природи¹⁸.

¹⁵ Вебер М. Политика как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 645.

¹⁶ Роулз Дж. Теория справедливости. — К., 2001. — С. 143.

¹⁷ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. — Frankfurt a.M., 1976. — S. 271.

¹⁸ Apel K.-O. Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? // Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft / Hrsg. von Apel K.-O., Kettner M. — Frankfurt a.M., 1992. — S. 39.

У зв'язку з цим виникає питання про механізми легітимації, питання про історичні зміни їх форм. У контексті нашого обговорення важливо також збагнути, наскільки легітимація політичного ладу є також і морально-етичною категорією. Ідеться про з'ясування меж взаємодії цих соціальних систем, а отже про межі моралі, а також філософії моралі.

Нагадаю, концепцію політики М. Вебер розробляв у контексті дослідження типів панування (традиційного, харизматичного та легально-раціонального), виводячи з них і відповідні *типи легітимації*. Відповідно до цієї концепції у процесі західноєвропейської раціоналізації утверджується *легальний* тип панування, який «легітимується» суто технічними, ціннісно-нейтральними способами, тобто на основі права, що й виявляється у відокремленні держави від церкви, політики — від моральних цінностей. Отже, Вебер як протагоніст обговорення «процесу західної раціоналізації», був представником дуалізму чи доповняльності *ціннісно-нейтральної раціоналізації* та *ірраціонального вибору останніх ціннісних аксіом*.

Стосовно проблеми взаємодії етики та політики це виявляється в тому, що відповідно до системи доповняльності практика у сфері суспільного життя — у сфері політики, права та господарства — має бути регульована, за Вебером, тільки за допомоги ціннісно-нейтральної раціональності науки та техніки; при цьому питання про уподобання в цілях та цінностях має розв'язуватись на підставі згоди як демократичного рішення більшості. На противагу цьому мораль, так само як і релігія, має бути приватною справою.

Отже, завдяки секуляризованій державній владі та від її імені західний лібералізм поступово обмежив сферу моральних норм сферою приватного життя. У зв'язку з цим зорієнтована на результат соціальна дія почала розвиватись незалежно від «останніх цілей». У неогобізмі німецького філософа політики Карла Шміта ця тенденція елімінації моралі зі сфери політики і влади стає панівною, уgruntовуючись на концепції політики, де визначальними постають коди «друг — ворог». Вона вже не корелюється з кодами інших сфер людської діяльності, зокрема з кодами «добро — зло», що належать до сфери моралі.

Такий підхід поширюється в 60-ті роки ХХ століття як серед позитивістів, так і серед екзистенціалістів, коли панування пов'язується з його функціонуванням як певної техніки, що не потребує легітимації; за допомоги техніки «панують», оскільки вона функціонує й доки вона оптимально функціонує¹⁹. Ця технократична концепція поширюється й на соціальні інституції, зокрема політичні, де їхня ефективність, діловитість і доцільність уже і є чинником їхньої легітимації. У цей час висувуються концепції смерті моралі, ідеології та навіть політики. Наука й техніка, раціональність

¹⁹ Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. — Köln, etc., 1961. — S. 25.

у цілому перебирають на себе функцію «ідеології», отже, і легітимації, як це показано в праці Ю. Габермаса «Техніка і наука як “ідеологія”».

Така функційно-інструментальна концепція легітимації набула подальшого розвитку в системній теорії Н. Лумана, згідно з якою політична система як самореферентна, тобто така, що орієнтується на власні смислові коди (влада/відсутність влади), у своїй легітимації спирається на саму себе, а тому не потребує ще якоїсь морально-етичної легітимації. Легітимація політичної системи та норм права виводиться із *функцій та способу їх здійснення*, і обмежується *легальністю*, тобто постає як процедура, що спирається на емпіричний консенсус, наприклад, через парламентське обговорення й ухвалення більшістю голосів (Луман)²⁰. Цьому відповідає твердження, що системні дії унепотрібнюють субстанційно-ціннісні уявлення про легітимацію, внаслідок чого ціннісно-нейтральна ефективність державного апарату чи системи господарства уможлиблює самолегітимацію. Відтак *морально-етична* легітимація держави, правової та політичної сфер непотрібна.

Своєрідним синтезом цих підходів є марксистсько-ленінська концепція політики як класової боротьби, також узаasadниченої відносинами «друг — ворог» із відповідним функційним підходом і до моралі як до класового явища. Це, зокрема, виявилось у Л. Троцького, за яким «норми “загальнообов’язкової” моралі сповнені насправді класового, тобто антагоністичного, змісту»²¹. Проте в ортодоксальному марксистсько-ленінізмі право й мораль підпорядковані діалектико-матеріалістично обґрунтованій історичній необхідності, що виконує й легітимативну функцію щодо політики, а отже, з огляду на історично-діалектичну обґрунтованість політики, апріорі має бути й моральною. Згадаймо, у Леніна моральним є все те, що сприяє побудові комунізму, де останній є не сферою належного, а сферою сущого в майбутньому вимірі. І навіть «революційна законність» терору виправдовується посиленням на історичну необхідність комуністичного майбутнього.

Отже, *майбутнє* в марксистсько-ленінізмі набуває не лише квазіонтологічного, а й квазіаксіологічного виміру, перетворюючись у підґрунтя утопії. Звідси джерелом легітимації політики в марксистсько-ленінізмі постає утопія, що прагне втілитись у дійсності, а всі інші історичні та фактичні легітимації розглядаються як ідеологічні. Проте оскільки марксистським (попри всі претензії зробити соціалізм наукою) не вдалося з науковою точністю «розрахувати» необхідність перетворення теперішнього стану в майбутній, то і теперішнє (політична діяльність), і майбутнє втрачають свою достеменність, а отже,

²⁰ Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. — Neuwied, 1969. — S. 115.

²¹ Троцький Л.Д. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. — М., 1992. — С. 219.

утопія перетворюється в систему ідеології, яка структурується вже не за принципами та правилами раціональності, а за алгоритмом міфу, претендуючи на абсолютну цінність. Таким чином, і політична діяльність уже не визначається законом правової держави, а легітимується зверненням до «абсолютних цінностей». У підсумку в «реальному соціалізмі», як показав Апель, здійснюється *рефеодалізація* суспільства.

За браком раціонального обґрунтування моральних норм, які могли б стати основою легітимації політичної системи, таку функцію перебирає на себе ідеологічна система як форма реставрованої метафізично-релігійної системи цінностей, або *квазірелігія*, чи, якщо скористатися визначенням Е. Фогеліна, *політична релігія*²². Однак така ідеологічно-легітимативна форма встановлюється не лише в радянській Росії; вона є, на думку Фогеліна, перетвореним продуктом процесу секуляризації тоталітарних суспільств європейських «націй, що запізнились», у яких модернізація вже не пов'язувалась із християнством, а поєднувалася з масовими ідеологіями класу, раси, «крові та ґрунту», якими й були комунізм, фашизм, націонал-соціалізм, що перебирали на себе легітимативну функцію.

Треба зазначити також, що з середини 70-х років минулого століття посилюються *неоконсервативні тенденції*, спрямовані на те, аби відновити втрачену єдність політики й етики через апеляцію до традиційних цінностей. Система політичного прагне до відтворення ціннісно забарвленого кодування за принципом «друг — ворог». Як зазначає Апель, представники так званого істмату та неоконсерватори можуть тут знайти спільну мову.

Такий підхід проступає й у німецьких неоконсерваторів з їхньою концепцією обмеженого дискурсу²³ та постмодерністів, які апелюють до «множинного розуму» та «ситуативного консенсусу»²⁴, американських та англійських комунітаристів, які звертаються до Гегелевої субстанційної звичаєвості, узасадниченої неоаристотелівським принципом «доброго життя», що відповідає способу життя якоїсь певної спільноти, як у А. Макінтайра²⁵. У ліберального комунітариста Р. Рорті «контингентна основа для згоди», що міститься в американській формі життя та її інституціях, стає передумовою легітимації політичного ладу. Якщо послідовно обстоювати таку методологію, то з цього можна висувати, що не може

²² Див.: *Maier H.* Totalitarismus und Politische Religionen. Zwei Konzepte des Diktaturvergleichs // *Maier H.* (Hrsg.). Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. — Paderborn etc., 1996. — S. 243.

²³ Див.: *Spaemann R.* Die Utopie der Herrschaftsfreiheit // *Rehabilitierung der praktischen Philosophie.* — Freiburg, 1974. — S. 233.

²⁴ *Вельш В.* Наш постмодерний модерн / Перекл. з німецької А.Л. Богачова, М.Д. Культаєвої, Л.А. Ситніченко. — К., 2004. — С. 238.

²⁵ *Макінтайр Е.* Чи є патріотизм чеснотою? // *Сучасна політична філософія.* — К., 1998. — С. 530.

бути універсальних, об'єктивних, остаточно обґрунтованих підвалин для легітимації того чи того політичного ладу і що кожний лад спирається на свою контингентну (випадкову) мову легітимації — хай це буде марксизм, націонал-соціалізм чи лібералізм. Відтак жодна мова не має «морального привілею» на легітимацію²⁶.

У цьому розумінні *система доповняльності*, що її підтримують більшість лібералів (які виходять з принципу науки), видається, на думку Апеля, прийнятнішою, порівняно з догматично-тоталітаристською ідеологією, у межах якої мораль редукується до «об'єктивно-необхідної ходи історії», підпорядковуючи цьому процесові діяльність людини і в суспільній, і у приватній сфері. Вона постає і прийнятнішою порівняно з ціннісним консерватизмом, що намагається реабілітувати старі цінності й традиції, а часто-густо відродити й домодерні форми суспільного контролю, на які чатує небезпека тоталітаризму. Ця концепція цілком відповідає внутрішній логіці представницької демократії та соціальної політики на Заході. Проте, за допомоги ціннісно-нейтральної раціональності, на думку Апеля, неможливо контролювати негативні наслідки розгортання когнітивно-інструменталістської раціональності, а відтак виробити механізми колективної відповідальності, оскільки такому підходу бракує скільки-небудь об'єктивних критеріїв цінностей.

Як бачимо, елімінація М. Вебером, а також правовими позитивістами філософськи чи релігійно обґрунтованих моральних цінностей як догматичних чи ідеологічних внаслідок дії державно «встановленої» системи позитивного права призвела до того, що остання постала як автономна система, а отже, як така, що не потребує якоїсь етичної легітимації, інакше кажучи, право та політика легітимуються самими собою, тобто на основі партикулярних соціальних норм цих інституцій, тобто інституційним, або конвенційним, етосом.

Отже, постає запитання, чи може всезагальна воля виражатись в інших, окрім метафізично-релігійних, чинниках, а відтак чи може воля всезагальна та її легітимативна сила виражатись у формі моралі, що виходить за межі конвенційного етосу субстанційної моралі? Ідеться про те, — наголошує Апель, — щоби спростувати твердження Вебера, поширене серед позитивістів, а саме твердження про незалежність чинного права та політичної системи від моралі та моральної філософії, не заперечуючи описану Вебером та системними теоретиками історичну відокремленість системи права та політики від системи субстанційної моральності²⁷.

Не заперечуючи такого відокремлення, представники комунікативної теорії знаходять досить оригінальний шлях до подолання незалежності

²⁶ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М., 1996.

²⁷ Apel K.-O. Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. — S. 31.

політики від моралі, а саме — у відкритому універсальному громадському дискурсі, який і перебирає на себе функцію моральної легітимації. Відповідно до прагматично-лінгвістичного повороту, всезагальна воля виражається в універсальному дискурсі, що спирається на таку процедуру досягнення взаєморозуміння, що утворюється на основі апіорі ідеальної комунікації. Зауважмо, що ідеальний дискурс припускає таку структуру комунікації, яка передбачає симетричні умови вибору і здійснення мовленнєво-комунікативних дій для всіх учасників, і тим самим виключає будь-який примус або панування в цьому процесі, а отже, постає як «необмежена пануванням комунікація», де діє принцип єдиного примусу — «примусу найвагомшого аргументу».

Відповідно трансформується Кантовий принцип універсалізації справедливості як принцип *дискурсивної справедливості*, на основі якого здійснюється вирізнення істинного та хибного консенсусів, а отже, й висувається об'єктивний (точніше — інтерсуб'єктивний) критерій легітимації правових норм та сфери політичного. Легітимативну силу, зауважує Ю. Габермас, мають лише правила та комунікативні передумови, досягнені не випадковим, вимушеним консенсусом (сфера панування), а на основі договору між свобідними і рівними громадянами²⁸.

Проте тут постає питання, яким чином цей принцип можна застосувати до правових норм, чинність і дієвість яких спирається на примус держави? У чому полягає тоді обґрунтування специфічної відмінності між позитивним правом і мораллю, точніше — у чому полягає етичне виправдання тієї обставини, що позитивне право свою спорідненість із політикою виявляє в тому, що воно вимагає дотримання правових норм *засобами санкцій* монополізованої державою влади? Адже чинність норм права не зводиться лише до того, що вони ухвалені шляхом голосування. Вони спираються на владу держави застосовувати примус. А тому чинність норм права, які спираються на примус держави, так само як і сама держава, має бути легітимована не згідно з партикулярною раціональністю (тобто більшістю голосів), а на засадах розуму, тобто дискурсу. Сам дискурс здійснюється на основі *принципу універсалізації*, згідно з яким «усі обов'язкові норми моралі та права врешті-решт мають бути легітимовані лише *консенсусом усіх учасників вільного від примусу дискурсу*»²⁹. Отже, легітимація правових норм, якщо вона відповідає процедурі, що спирається на принцип універсалізації, дотична до принципу *дискурсивної справедливості*, що й містить у собі врахування інтересів *усіх*, а тому постає також і як *моральна легітимація*.

²⁸ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. — Frankfurt a.M., 1976. — S. 279.

²⁹ Apel K.-O. Nichtmetaphysische Letztbegründung? // Nachmetaphysische Philosophie. — Köln, 1990. — S. 41.

Таким чином, проблему морально-філософської легітимації норм права як норм, що мають обов'язковий характер, можна розв'язати у площині *процедурної аргументативної раціональності*, фундаментальної і для дискурсивної етики, тобто в решті-решт на основі принципу аргументативного досягнення консенсусу між рівноправними та рівновідповідальними суб'єктами. Це означає, що аби правові норми справді могли претендувати на об'єктивність, тобто партійну незалежність, і не слугували б лише інтересам якихось груп, класів чи кланів, вони повинні мати інтерсуб'єктивну значимість, тобто мають бути *визнаними усіма*. Це означає, що вони в принципі мають бути такими, щодо яких можна дійти згоди з *усіма* членами ідеальної аргументативної спільноти як регулятивної ідеї. Аргументативні дискурси принципово рівноправних та рівновідповідальних громадян постають тут філософськи та політично останньою інстанцією, так би мовити, метаінституцією всіх інституцій. Ці інституції, зокрема й політичні, мають бути легітимовані дискурсами за допомоги аргументів³⁰.

Отже, якщо чинність правових норм як таких підлягає в підсумку моральному обґрунтуванню і в решті-решт легітимується універсальним консенсусом, то останній має поширюватись і на владу правової держави щодо застосування санкцій. У цьому контексті універсальний громадський дискурс, що спирається на ідеальну комунікацію як регулятивний принцип, тобто на таку процедуру його здійснення, яка гарантується рівноправними (симетричними) відносинами в комунікації, є не лише політичною, а й *морально-етичною категорією*.

Концепція універсального громадського дискурсу постає тут як подальший розвиток кантівської ідеї «всесвітнього громадянського суспільства», поступ до якого є наближенням до ідеального комунікативного суспільства (яке, проте, не може бути остаточно втілено) і який позначається на тих інституціях міжнародної спільноти, що легітимовані на основі принципу універсалізації. Нормативні акти такого суспільства можуть слугувати регулятивною ідеєю для ухвалення правових норм в окремих державах і тим самим виконувати функцію й морально-етичної легітимації. Тут і міститься *точка перетину моралі і права, моралі й політики*.

³⁰ *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К., 1999. — С. 400

Сергій Пролєєв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду.

Олег Білий — доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Олександр Шморгун — провідний науковий співробітник Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України.

Євген Головаха — доктор філософських наук, завідувач відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України.

Віктор Козловський — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Ольга Гомілко — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Борис Парахонський — доктор філософських наук, завідувач відділу глобальної та європейської інтеграції Національного інституту українсько-російських відносин.

Віктор Малахов — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
