

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

2' 2013

Легітимація
і насильство

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

2' 2013

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

**Легітимація
і насильство**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску

Олег БІЛИЙ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Ольга КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 11.04.2013
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 11,38. Обл.-вид. арк. 10,99
Наклад 509 прим. Зам. № 3553

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013

Зміст

До читачів	4
ЛЕГІТИМАЦІЯ І НАСИЛЬСТВО	
Політична легітимація і насильство. Круглий стіл «Філософської думки»	5 <i>Сергій Пролєєв (Київ)</i> Умови легітимацийного дискурсу та повсюдність примусу. Вступне слово 9 <i>Олег Білий (Київ)</i> Політична легітимація і насильство 26 <i>Олександр Шморгун (Київ)</i> Елітарний вимір демократії: проблеми легітимації 31 <i>Євген Головаха (Київ)</i> Легітимація насильства: погляд соціолога 35 <i>Віктор Козловський (Київ)</i> Чи можлива політична ідентичність поза культурними відмінностями? 41 <i>Ольга Гомілко (Київ)</i> Насильство у світі сьогодення: деякі сучасні візії 45 <i>Борис Парахонський (Київ)</i> Легітимація насильства в міжнародних відносинах 48 <i>Віктор Малахов (Київ)</i> Насильство: позиції морального опору 51 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ)</i> Морально-етична легітимація сфери політичного
Соціокультурні чинники легітимації	60 <i>Сергій Макєєв (Київ)</i> Інституційна генерація насильства 72 <i>Олексій Шевченко (Київ)</i> «Суверенність» і «трансгресія» в українському контексті. Батаївські варіації 82 <i>Дмитро Шевчук (Київ)</i> Надзвичайний стан і межі політичного: соціально-філософський аналіз
Філософія права	93 <i>Філіп Рено (Париж)</i> Розум, право і справедливість
ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТА- РИСТИКИ	103 <i>Катерина Батаєва (Харків)</i> Соціальна герменевтика on-line 118 <i>Тамара Солдатська (Київ)</i> До питання обґрунтування респонзивної етики
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	131 Східознавчий вимір традиціоналізму: семінар дослідників східних філософій
Abstracts	137

Існують філософські сюжети, просто приречені на неминущу актуальність та увагу не лише фахівців, а й широкого загалу. Один з них — тема насильства та способів його «приборкання» у просторі приватного і суспільного життя. Визнаною протизаконою насильства є право. Відтак, цілком закономірно підійти до розгляду насильства через аналіз суті й механізмів легітимації — процесу, що має основоположне значення для конституювання прав і права взагалі. До проблеми легітимації «Філософська думка» останніми роками зверталася неодноразово: і у вигляді окремого тематичного блоку (№5 за 2009 рік), і у вигляді аналізу тих чи тих її аспектів у різних публікаціях журналу. І втім, можна вважати обговорення цієї масштабної теми хіба що започаткованим. І, додамо, вкрай важливим для тих соціально-політичних умов, в яких наразі перебуває українське суспільство. Сподіваємося, що круглий стіл «Політична легітимація і насильство», матеріали якого визначають тематичний блок поточного числа журналу, сприятиме активізації дослідницьких зусиль у цій проблематиці.

Тему круглого столу було підказано перебігом політичних трансформацій в Україні. Йдеться насамперед про явища, пов'язані з процесами деінституціалізації, з підважуванням статусу і престижу політичних інститутів, компрометацією парламентаризму, з небезпечними тенденціями у становленні пострадянської правової системи. Саме тому в центрі уваги учасників круглого столу опинилися такі проблеми, як формування культурно-історичних та філософсько-правових передумов політичної легітимації, співвідношення державного урядування і політичного визнання, насильства і природи легітимації, демократичної конкуренції та примусу. Особливу увагу було приділено обговоренню ролі маніпулятивних технологій у процесі політичної легітимації, а також ролі «тіньових» (неформальних) інституцій як притаманності авторитарного урядування. У ході дискусії виразно виявився намір з'ясувати, якою мірою і в який спосіб заперечення зверхності політичного принципу стосовно приватної сфери індивіда, знезначення цінностей інституційного досвіду демократії, компрометація політичного можуть спричинити масове поширення аномії як фундаменту новітніх форм автократії.

У філософському дискурсі тема насильства виникає передусім у контексті аналізу політики, однак очевидно, що вона має набагато ширше значення. Репресивність культури, руйнівний ефект «панування над природою», насильство особи над собою не менше важать для розуміння ситуації буття людини в сучасному світі. Тому варто звернутися до проблеми насильства у ширшому теоретичному контексті, ніж його задає політичний процес. Сподіваємось, цей проект буде підтриманий зусиллями українських дослідників і в подальшому знайде відображення на сторінках нашого часопису.

ПОЛІТИЧНА ЛЕГІТИМАЦІЯ І НАСИЛЬСТВО Круглий стіл «Філософської думки»

Сергій Пролєєв

**Умови легітимізаційного 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 легітимізації 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 редукації 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 звичаєний 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 забезпечували 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 Гейзинга. 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 Гейзинга 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 судьями 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 відвиоможені 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'in-significance. — 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 зликовується 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 уявлюваному. 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 спонкою 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 псевдостійсна 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, квазіпартиїні, 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 фундується 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 вдався 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 adeptів, 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 налаштуватися 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 мисленник 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 спонуканими 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 бруталність тих або тих прагнень, явлень тощо зазвичай сприймаються як своєрідна запорука їх широти.

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 можливість 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 різноманітні 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 унепотреблюють 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 марксистсько-ленінізм (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-легітиміційна 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 виснувати, 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.

*Сергій
Макеєв*

ІНСТИТУЦІЙНА ГЕНЕРАЦІЯ НАСИЛЬСТВА

Замість вступу

Соціальні сцени, на яких розігруються різні за масштабами та інтенсивністю акти насильства, настільки численні, що, мабуть, вибірково репрезентують життєвий світ, якщо тільки, й це більше схоже на правду, не заповнюють його цілком. Щоб уявляти людські діла й уділи саме таким чином, аж ніяк не обов'язково бути прихильником антропологічного песимізму Артура Шопенгауера. Ймовірно, майже двісті років тому бачення світу як волі і непозбутно присутнього в ньому страждання могли тлумачити як один з можливих, але не домінантних поглядів. Проте після того, що сталося, після пережитого й осмисленого у ХХ сторіччі, насильство в усіх його різноманітних формах (від війн, терору, бандитизму до непримітних проявів, рідко ідентифіковуваних як насильство) було безповоротно залічено до універсальних вимірів простору спільного життя людей. Дві світові війни, явища глобальні за визначенням, глобалізували також і насильство, що всеруйнівною стихією стерло колишні відмінності між справедливими і несправедливими збройними конфліктами, людьми військовими і цивільними, праведними і неправедними відплатами, винними і безневинними. Юридичні констатації, що виходять з традиційних дихотомій, у вжитку залишилися, але вони дедалі менш адекватні новим реаліям того, що відбувається з людьми і між людьми.

Концептуально-термінологічний контур

Інакше кажучи, залежно від розміру фрагменти індивідуальних чи колективних взаємодій допустимо й доречно інтерпретувати в термінах впливу, втручання, підпорядкування, залежності, переважання, панування, страждання, загрози, ризику, приниження, конфлікту або навіть війни. Соціологічна рефлексія, яка приймає за щось природне максимальне розширення змісту і вживання концепту «насильство», локалізована, як у тому нас переконує Люк Болтанські, переважно в межах критичної соціології [Boltanski, 2011: с. 20], хоча має давню і складну структуру [Malesevic, 2010]. Тут тотальність насильства, тобто ініційованого й здійсненого зовнішнього обмеження волі або ж приборкання свавілля якихось «інших» та підпорядкування їх будь-якими засобами, обов'язково передбачає виправдання (легітимацію) насильства із залученням ідеалів, цінностей, наукоподібних ідеологій, утопічних культурних ідентифікацій у літературі та мистецтві. Одночасно не списують з рахунків зухвало невігадливі прийоми та фігурації на кшталт образу ворога, які раніше широко застосовували і які легітимували насильство. Так воно, задрапіроване сучасними обставинами і відволікальними акцентуаціями до повного або часткового невпізнання, дістає право на присутність та визнання.

Поточному сторіччю властиві «нові насильства», про які говорить Фредерик Гро. Глобальна медіатизація насильства стала образним підтвердженням фатального занесення насильства у фібри побуту, вона перетворює побоювання і відчуття беззахисності на сталий контекст існування. Безпека нібито скасовується, адже кожен може стати жертвою, а телевізійний або інтернет-перегляд новин підтримує стан збентеження без перепочинку та перспектив досягнення внутрішньої рівноваги. Візуалізація страждань жертв військових конфліктів, терористів, організованих і неорганізованих бандитів перетворює тривогу і відсутнє на екрані насильство на загальник. І це вже насильство без шансів на виправдання, воно прирівнюється до стихійних лих, до того, що приносить самі лише нещастя, це торжество легітимності насильства [Гро, 2011]. Від глобального насильства вже не сховатися і не вберегтися, його появи у безпосередній близькості варто очікувати, але підготуватися до нього не вдасться — такою глобальністю геть скасовано пильність.

Не менш важливо концептуально реконструювати джерела, механіку та органіку насильства, що є необхідною передумовою емпіричної фіксації фактів і свідчень беззаконня, утисків, сваволі. Передусім маємо збагнути інституційну генерацію насильства, очевидну варіацію «структурного насильства», яке не має, радше за все, ніяких інших спільних характеристик з теорією під тією самою назвою, що увійшла в підручники з міжнародних відносин. Коли соціолог намагається розгледіти динаміку

та енергетику всього процесу, то він наперед знає, що багато чого тут зумовлено інституціями.

При цьому інститути трактуються як інстанції встановлення та підтримання соціального порядку за допомоги прямого або кружного (опосередкованого) примусу до спільного життя в межах «суспільства» дедалі нових генерацій індивідів. Їх, отже, розглядають ще й як такі, обґрунтовує Ентоні Гіденс, маючи на увазі державу, що іманентно багата на насильство — у вигляді більш або менш явних погроз застосування та дійсного вживання відповідних засобів приневолювати, змушувати й підганяти [Giddens, 1987: р. 175—176]. Той, хто говорить, що «інститути діють», мимоволі накликає підозри в «соціальному гілозоїзмі». Ром Гаре, наприклад, вважає інститути «дискурсивними категоріями», а їхню здатність діяти відносить до міфів про соціальну структуру, адже дійовими суб'єктами можуть бути тільки люди та їхні об'єднання [Harré, 2002], а Брюно Латур, реагуючи на таку ситуацію, говорить про нібито нічим не виправдану «спіритуалізацію» соціальних структур — безглуздий, у ліпшому разі вже вичерпаний, евристичний прийом [Латур, 2006].

Уявлення про інститут як чинний суб'єкт є, поза сумнівом, добровільно прийнятим спрощенням. За дужки винесено задуми і наміри індивідів та груп, а дослідницький інтерес сконцентровано суто на змісті та результатах інституційно інспірованого впливу. Колізії, пов'язані з еволюцією інститутів, соціальними змінами та насильством, почасти вже мною розглянуто [Макеєв, 2011: с. 17—35]. Тут варто лише додати, що в спеціальній літературі, присвяченій вивченню механізму дії інститутів, заведено брати до уваги й ретельно вивчати шість відносно окремих напрямів: зовнішнє середовище (environment), тобто сукупність інших інститутів; простір дії та відповідальності (message space); наслідки (space of outcomes); відповідні функції (response function) або правила поведінки, що їх пропонують індивідам; функції, генеровані інститутами (outcome function), тобто сукупність поведінкових актів, які утворюють простір наслідків; відповідний соціальний вибір (social choice correspondence), тобто ідеалізовані наслідки у вигляді цілей, норм та цінностей, що їх пропонує зовнішнє середовище [Page, 2012: р. 6].

У XIX та першій половині XX сторіччя Англія, США, Франція поступово конструюють зразки того, що сьогодні називають «конституційною демократією»: співіснування відносно автономних інститутів і наявність легітимних засобів контролю за підтриманням такого порядку, внаслідок чого й саме непозбутнє інституційне насильство стає нібито непомітним, таким, що можна перенести, перетерпіти. Ідеальний тип, який наслідували (або могли наслідувати) відомі й анонімні соціальні дизайнери, полягав у тому, щоб шляхом стримувань і противаг установити баланс між відносно автономними інституціями і не дозволяти його радикально

порушувати. Досягти ідеалу, як і годиться, не вдається, оскільки інститути вступають у складні взаємодії: конфлікують, об'єднують ресурси для досягнення якихось цілей, взаємно дистанціюються або зближуються, підпорядковуються один одному в певній ієрархії, ігнорують один одного або ж доповнюють. Тому нагляд з боку індивідів та їхніх добровільних об'єднань за поведінкою інститутів, підвищена пильність, готовність до викриття, своєчасні оцінки все ще залишаються суттєвими складовими легітимності сучасних демократичних політичних режимів, а також обмежувачами примусового потенціалу інститутів [Розанваллон, 2012].

Крім того, в історично-цивілізаційному порівняльному аналізі доцільно, на думку Йогана Арнасона, брати за відправну точку уявлення про «релігійно-політичний нексус», певний гібрид релігії та політики [Knöbl, 2011: с. 16]. У книзі про теоретичні підмурки вивчення різних цивілізацій він детально говорить про евристичний потенціал двох інституційних патернів: ідеології та політики, а також держави та економіки [Arnason, 2003: с. 247—280]. Цивілізації, отже, постають як плюральні констеляції взаємних пов'язань інституційних утворень, специфіка яких зумовлює баланс між відтворенням наявного соціального порядку й імпульсами до його зміни і конститує різноманіття історичних форм спільного життя.

Інша ситуація в тоталітарних соціумах, де складаються спайки інститутів — не симбіонти, але те, що доцільніше іменувати інституційним *інкубусом*, який включає державу (владу), економіку та право (суд). Обґрунтовує таке іменування низка міркувань. Латиною *incubo* є дієсловом з сімома значеннями: «я лежу в або на», «я сиджу», «я залишаюся вірним, дотримуюсь, живу», «фігурально — я висиджую», «фігурально — я обтяжую», «я наводжу порядок, влаштовую», «я властивий, належу». Англійською *incubus* — це іменник і є синонімом *incubo* з трьома значеннями: «той, хто лежить на чомусь», «дух, що охороняє приховані скарби» і, нарешті, «демон», найчастіше зловісний, всілякі там «інкуби й суккуби». Російській та українській мовам відомі тільки інкубатори, апарати для вирощування всілякої живності. Інкубус, на мій погляд, доречно тлумачити як суб'єкт (тобто як іменник), причому суб'єкт активний, діяльний, який щось стверджує, щось підтримує і впорядковує.

У колишніх (СРСР) і нинішніх (Україна) вітчизняних межах він уповільнює ритм і швидкість багатьох позитивних процесів у соціальному цілому, стаючи виробником негараздів і загроз для індивідів та спільнот. Так відбувається тому, що три згаданих вище інститути «зліпаються» в якусь нероздільність, у згусток, утворюючи явне ущільнення, якийсь фокус тяжіння в належному бути дисперсним інституційному середовищі. Самі вони при цьому деформуються і обмежують один одного у можливостях як нормально діяти, так і трансформуватися в ритмах, відповідних

розміреним або гіперболічно піднесеним очікуванням і сподіванням людей. Таким утворенням властива низка відмітних властивостей.

По-перше, вони егоцентровані, їхня активність спрямована на самозбереження, а риторика «загального блага» розміщується в рамках трансльованих на суспільство і прищеплюваних індивідам зразків сприйняття та інтерпретації того, що відбувається: інкубус примушує до визначеного ним вибору і виключає будь-які інші. По-друге, держава гіпертрофовано розвиває силові (репресивні) відомства, радикально не визнаючи суверенності індивідуального життя. Інституційний інкубус є інстанцією, що гомогенізує простір соціальної дії, тобто соціальні та культурні відмінності підлягають викоріненню, а його політика являє собою «політику невизнання». По-третє, обов'язковою є наявність домінантного локусу влади, й сюди, в це осереддя, стягується максимум повноважень, тут же перебуває місце примирення і залагодження суперечок, надання дозволу та видання розпоряджень, тут ухвалюються різні за масштабом і наслідками рішення. По-четверте, оскільки інкорпороване в інкубус право перестає бути емансипованим, тобто правом для всіх, остільки воно стає знаряддям епізодичного, але завжди волюнтаристського застосування, тим, що нині політкоректно іменують «вибірковим правосуддям». Водночас притлумлюються мотиви та стимули функціонування економіки, яка залишається анемічною й дефіцитною. Іншими словами, інституційний інкубус встановлює соціальний порядок, проте глибоко асиметричний на користь держави і влади. По-п'яте, система стратифікації, тобто нерівномірний розподіл суспільних (репутація, державні відзначення, привілеї) та економічних благ, здійснюється за принципами лояльності й підтримки інкубуса. По-шосте, в таких утвореннях витіснені за внутрішні межі моральні виміри, а тому й семантика універсальних соціально-етичних дихотомій у вигляді добра і зла, честі і ганьби, гордості і сорому, чесності й підлості набуває в офіційній риторичі довільного та цинічного характеру. Тому інкубус не уразити такого кшталту оцінками; він до них нечутливий, водночас він байдужий як до значущості життя окремої людини, так і до тієї значущості, що могла б виходити від визнання індивідів чи колективів, — інтерсуб'єктивного визнання з боку зовнішніх щодо нього агентів.

Співвіднесення

Сукупність перелічених властивостей зумовлює іманентну анахронічність та асоціальність інкубусів, що розпізнається у функціях та «ефектах» (наслідках), які більш або менш виразно, або навіть незаперечно проступають у зворотній часовій перспективі й доступні для спостереження. Ось вони в короткому переліку. Головною метою інкубуса є збереження влади політичними угрупованнями, які її отримали

чи захопили. За тридцять п'ять років після 1917-го небувало розрослися репресивні організації держави, якими фізично винищено десятки мільйонів «ворогів народу», тобто ні в чому не винних громадян. Інкубус зводить насильство у безспірність і незаперечність завдяки акумуляції в ньому сил і засобів примусу шляхом виснаження, вилучення ресурсів опору і захисту у тих, на кого він буде спрямований, а інтенсивна ідеологічна легітимація насильства в усіх складках і порах соціуму виправдовує його. Нічим не стримуване насильство прирікає реальних і потенційних жертв на цілковиту залежність, на нестримну осудність провини, авторитет і репутацію як соціальні чесноти анулюють. У ГУЛАГу воно, саме по собі варварське, й людей різних станів і статусів спускало з історично здобутих та утримуваних шаблів цивілізованості до станів варварства — читаємо про це в численних мемуарах, оповіданнях Варлама Шаламова, автобіографічній прозі Євгенії Гінзбург.

Такий інкубус є злочинним і кримінальним, проте після процедур персоніфікації, що потребували певного часу, особистість, що нею воно ідентифікується, стає і об'єктом обожнювання, і об'єктом ненависті значних за чисельністю категорій населення. Цей різновид є просоченим страхом, інфікуючи ним інституційне середовище, виливаючи цей страх у повсякдення. Страх тут постає як основа невимушеної агресії із застосуванням сили проти власних громадян, так само як і безсилля в соціальній творчості; під знаком страху плине життя мільйонів. Переважно заборонної або руйнівної властивості жести, дії, риторика, які походять від інкубуса, що чатує на владу, завжди виповнені сліпою ненавистю, соціальний еквілібріум підтримується суто репресивними функціями відповідних структур та організацій. Це інституційне тіло та метаболізм його внутрішніх структур та утворень від самого початку будуються за допомоги насильства, а коли воно добудоване, то політичні угруповання, які його репрезентують, вдаються до справжньої війни з громадянами — насильство стає його домінантною практикою (функцією).

У наступне тридцятиріччя переслідування дисидентів стає вибірковим. рахунок жертв іде всього лише на десятки тисяч: тоталітарний інкубус еволюціонує в авторитарний. Відтепер він не зазіхає на життя всіх без розбору людей, але за своєю природою все ще є доцентровим і плекає усупільнену власність: Анна Ахматова називала генерований ним політичний режим «вегетаріанським». Тепер він у чомусь схожий на той, що свого часу був установлений у Португалії університетським професором економіки Антоніо Салазаром [Мендес, 2009]. Подібно до тоталітарного, авторитарний різновид схильний до практик легітимації через апологію земного майбутнього, що передбачає активне культивування в індивідів цінності безповоротного розриву з минулим і байдужості до сьогодення, — тобто за допомоги того, що Макс Вебер називав «образами світу», які, власне,

беруть участь у конституюванні легітимності [Hamilton, 2010]. З однією, щоправда, істотною поправкою: легітимація довгостроковою часовою перспективою і глобальною перспективою (комунізм як всесвітнє явище) поступилася місцем короткостроковій та локальній — «нинішнє покоління радянських людей житиме при комунізмі». Так запроваджуються цілі, зіставні зі строком життя (про роль часу в легітимації диктатури див.: [Сабров, 2009]).

Статус права і суду в інкубусі умовний і декоративний. У багатьох галузях права (адміністративне, наприклад) просто немає жодної потреби. Конституції 1936 і 1977 років перебували в якості солідних у пред'явленні документів, що у внутрішньому користуванні ні до чого і нікого не зобов'язують. Права і свободи в них декларуються, але на практиці не дотримуються, уявне постулюється як безумовно дійсне, а те, що тільки засвідчується, має прийматися за достеменно існуюче. І суд начебто присутній як окрема інстанція. Проте він не є самостійним і підпорядковується принципам партійного керівництва: зовнішніх правил і норм для інкубуса не існує, значущі тільки ті, що латентно, для себе, продукує та реплікує він сам. Економіка вкрай непродуктивна, марнотратна, закрита для інновацій. У СРСР підприємництво здебільшого було занапашене, а меншою частиною — загнане у глибоке підпілля. Його законспіроване перебування в економічному просторі розвиненого соціалізму підтверджує наявність у слідчо-розшукових структурах держави «відділів по боротьбі з розкраданням соціалістичної власності». Інкубус, інакше кажучи, виробляє ще й тіньову економіку.

На початку останнього десятиріччя минулого сторіччя трансформований у пізньому соціалізмі інкубус був успадкований Україною — без репресивних функцій утримати в цілісності «союз республік» йому не вдалося. За минулий з тієї пори час його модифіковано, але не зужито. Він, як і раніше, є авторитарним, тут туга за доцентровістю здатна породжувати відповідні імпульси та конкретні насильницькі дії, проте градієнт прямого фізичного насильства очевидно знижується. На противагу попередньому кардинально змінено лексикон. Нині заведено висловлюватися на ліберально-демократичному жаргоні, що стало впізнаваним свідченням відмови від монополії на інтерпретацію та опис дійсності: відмови від монополії на тотальне символічне (вербальне) насильство, тобто на масові інвективи та стигматизацію. Понад те, допустимо і патріотично стало говорити про минуле, про «корені», про ідентичність, яка формується історією та мовою, тобто відбувається легітимація інкубуса новим, порівняно із соціалістичним, темпоральним режимом, в якому майбутньому вже взагалі не знаходиться місця. Про вітальність інкубуса свідчать також безперервна боротьба за владу, неефективна економіка, серйозні проблеми у системі права, зокрема у судочинстві. Державно-економічно-правовий інкубус

виявився дуже доречним тоді, коли почалася і продовжилася (процес ще не завершений) експропріація ресурсів та активів централізованої економіки на користь окремих індивідів чи груп. Ось кілька очевидних ілюстрацій на підтвердження цього.

До 22 грудня 1999 року в незалежній Україні змінили один одного дев'ять урядів, тобто близько року було відведено на володарювання кожному. У 2000-ті роки ситуація не надто змінюється: ще 8 урядів, зараз маємо 17-й за рахунком упродовж двох десятиріч. Питання про ступінь конструктивності роботи виконавчої влади ставити марно, адже всього лише рік відводиться на конвертацію влади в матеріальні та фінансові активи. Кабінети Міністрів, які після 1992 року оновлювалися кадрово приблизно наполовину, а також, що ближче до істини, різні політичні угруповання, отримували шанс взяти участь у сутичці за роздержавлені шматки власності, а фактично — давати волю інстинктам хтивості й жадібності. А в обмін — не претендувати на вищу владу. 6-й прем'єр-міністр Євген Марчук був звільнений президентом за те, що працював нібито на власний імідж, тобто відомо, для чого нагромаджував символічний ресурс. 7-й глава кабінету Павло Лазаренко, не зважаючи на принципи та особи, розпорядився національним майном за допомоги вирахування з нього і присвоєння відмінуваного впродовж відведеного йому року, втік з країни в 1999-му, кілька років провів у в'язниці у США. Він усе ще підозрюваний з боку ООН у розкраданні казенних 200 мільйонів доларів. У намаганні захопити владу президент Віктор Ющенко підозрював прем'єр-міністра Юлію Тимошенко, а 2012 року, вже за президента Віктора Януковича вона і кілька міністрів її уряду були засуджені й відбувають покарання.

За даними Академії української преси весь 2012 рік силові відомства (СБУ, МВС, Генеральна прокуратура) згадують у новинах головних телеканалів країни частіше за інших суб'єктів політичного процесу в Україні. Підозрілість і мстивість іманентні інкубусові, а 2005—2012 роки дали нове тому підтвердження, переконуючи, що річ не в особистостях, але в інституційному принципі: ворог обов'язково має бути, а отже, мають існувати і шанси невідступно дошкуляти йому. Якщо громадяни не виказують підтримки владі, надійнішим опертям стають оснащені засобами насильства поліцейські структури («силові органи» у зухвалому формулюванні, що побутує й викликає огиду). Не вводять в оману ані етимологія, ані демонологія: інкубус-демон завжди на сторожі, владу він охороняє, як самому собі ж ввірений скарб.

Становлення великого, середнього й дрібного бізнесу відбувається через хитромудрі інтриги, маневри та ігри з владами різного рівня. Лише — частково через право, адже судові рішення також набувають товарної форми, проте більшою мірою влада є гарантом збереження та продовження бізнесу. За п'ять років до ухвалення Конституції (червень 1996 року) і

запровадження гривні (вересень 1996 року) сформувався клас «нових власників, у головних рисах утверджуються правила взаємодії влади і бізнесу в економіці, яка швидко чевріє та йде у тінь, яка скучила за справжніми грошима, але навчилася без них обходитися. За вкрай рідкісним винятком усе стає товаром, набуває ціни, включно з проголошуваними Основним законом безкоштовними послугами. За умов, коли ресурси та активи всіх родів і сортів стають об'єктом нестримних домагань, а поєднання політичних та економічних майданчиків (чи сцен) забезпечує привілеї та обіцяє вигоди, «незацікавлена дія» або дія «соціально доцільна», спрямована на дотримання якогось (утопічного) «загального блага», дістається в спадок непрактичним суспільствознавцям для споживання на конференціях і «круглих столах».

Гігантська тінь, що не має аналогів у децентралізовуваних європейських економіках, приховує за різними оцінками від 30 % до 50 % всього господарства. Примушування до колізії з господарським правом, отже, стосується чи не половини зайнятого населення. Звідси впливає не менше як п'ять висновків: а) економіка не чутлива до зовнішніх управлінських впливів, тобто вона керована виконавчою владою найменшою мірою; б) держава в особі статистичних органів бачить соціально-економічні процеси лише наполовину, впівка, через істотно спотворену оптику (інкубус «бачить» тільки політику), а тому не в змозі реально оцінювати ситуацію і впливати на неї; в) ефективність господарювання переважно імітується і декларується; г) такі форма і спосіб ведення економіки, будучи несприйнятливими до інновацій, остаточно зношують засоби виробництва; д) багатьом суб'єктам підприємницької діяльності легко інкримінувати порушення, вони — потенційні жертви та об'єкти маніпуляцій.

Цей інкубус по праву спадкоємності є кримінальним, а тому без жертв не обійшлося. Жорстоке вбивство політичного журналіста Георгія Гонгадзе, сплановане високими посадовими особами та здійснене їхніми молодшими підлеглими з органів правопорядку, не має прецедентів у всій постсоціалістичної ойкумені. У Заяві Президента України (Л. Кучма), Голови Верховної Ради (І. Плюш) і прем'єр-міністра (В. Ющенко) від 13 лютого 2001 року акції протесту в Києві були названі «українським різновидом націонал-соціалізму». При цьому громадянам за межами Києва і тим, хто утримався від участі, пропонували згадати, «як починався фашизм», тобто злякатися і підтримати владу, як злякалася і підбадьорила себе такого роду заявою сама влада. Втім, боялися не того і не тих, витлумачували події в атавістичних, а в інших випадках і в утопічних оптиці та риторичі. Річ у тому, що за правилами вітчизняного інкубуса формула легітимації виробляється із залишково притаманного йому символічного (вербального) насильства — здатності вирішувати й нав'язувати іншим, що саме має значення і яке саме значення.

Тоталітарний і авторитарний варіанти радянського інкубуса неосвічені, але всевідаючі, хизуються володінням вичерпно повним історичним знанням, викладеним у вченні, що ним завершилася еволюція дослідження суспільства. Свою колективну персоніфікацію («партія») вони видають за компетентного розпорядника знання, яким вони «озброюються», одночасно перетворюючи його на знаряддя насильства. У період їхнього домінування соціальні науки позбавилися предмета, їхній статус — суто герменевтичний і сервільний, у ціні лише природничники-зброярі й ті, хто примикає до них. Український варіант інкубуса у своєму агресивному невігластві нічого не бажає знати ні про себе, ні про сьогодні, ні про майбутнє. Саме тому статус науки загалом демонстративно знецінено. Натомість підноситься ідол пересічності, неприховано культивується пристрасть до дипломів і вчених звань у тих індивідів, що діють у рамках інкубуса і за його правилами. Такого гатунку пристрасть, мабуть, можна було б пояснити інфантильною тягою до колекціонування, якби за всі роки незалежності хоча б один раз вдалося виконати чинний закон про частку витрат на науку в бюджеті країни. Отже, нецтво в дії є умисел: політика у виконанні інкубуса не потребує підтримки компетентністю та обізнаністю.

В інкубусі, як і зумовлено його природою, право (суд) ледь животіє. Тезі про незалежність суду суперечить занадто багато фактів, а його рішення у багатьох випадках настільки обурливі, що громадянам доводиться шукати судового захисту за межами вітчизни — Україна входить в першу п'ятірку країн за кількістю звернень громадян до Європейського суду з прав людини. Цікаву роботу виконав би той, хто склав би таблицю порушень статей Конституції структурами та представниками влади за минулі після її ухвалення роки. У моніторингу Інституту соціології НАН України є розділ «Суспільна мораль, конфлікти, довіра». Там з використанням низки запитань з'ясовується сприйняття респондентами життєвих обставин, в яких вони перебувають. Починаючи з 1992 року й досьогодні три чверті опитаних визнають, що все навколо є хитким, непевним, ні на що не можна спертися, нічому довіритися. Світ навколо люди не визнають своїм і близьким; він ніби збожеволів, з нього пішла передбачуваність, не ясно, як вибудовувати з ним стосунки. Іншими словами, люди не мають змоги жити тим життям, яке вони вважають «добрим і гідним». Пік таких настроїв припадає на першу половину 1990-х, коли у мільйонів людей експропріювали заощадження, затримки у виплаті заробленого сягали кількох місяців, а сотні тисяч або змінили професію, або зовсім zostалися без роботи аж ніяк не добровільно — це й відчувалося та переживалося як насильство.

Перед нами масове визнання безладу, який триває вже понад два десятиріччя, патологічної розбіжності очікувань людей і порядку речей, що постав на манівцях природно збідненої соціальної уяви та обмеженої

дієздатності реформаторів і модернізаторів. Але те, що соціолог тлумачить як нарікання людей і коректно виражене невдоволення поточним станом справ у країні та власним соціальним становищем, інкубус здатний сприймати як заклик до активнішого втручання задля коригування аналогічних оцінок та визначень. Така опція залишається відкритою, адже конформізм та лояльність попри все — ось те, що цей інституційний монстр подає як жадані стани соціуму загалом, а також як стилі індивідуальної та групової поведінки, обов'язкові стандарти сприйняття подій та їх витлумачення з боку громадян. Утім, залишається відкритою й інша можливість — можливість практикувати насильство через ігнорування масових настроїв та емоційних станів, їх демонстративне невизнання, зневажання. Так ворожа сторожкість доповнюється активно недоброзичливою байдужістю до потреб і бажань більшості людей на гідне і цивілізоване повсякдення.

* * *

Інспірована нині функційносправним інкубусом легітимація насильства через буцімто запит на усталеність, що нібито йде з нетрів, шпарин і поверхонь соціальної структури, перетворюється на пошесть і стає самим духом поточних ситуацій. Передбачуваним ефектом виявляється нездоланий розрив між словом (наміром) і досягнутим результатом, який доводиться без смаку надмірно оснащувати інвективами на певні адреси, непомірним звеличенням малозначущих досягнень, які природно доповнюють легітимацію риторичними лестощами і поверненням до вжитку утопії ґрунту. Розглянуту еволюцію допустимо, звісно, тлумачити як чи то чверть-, чи то напіврозпад, але ані перший, ані другий етап цієї еволюції не піддаються бодай приблизному обчисленню.

Ситуація виграшу, в якій немає переможених (успішна робота на «загальне благо»), так само, як і громадянська доблесть політичного істеблїшменту різного кольору, що періодично приходить до влади, сучасним інкубусом усе ще витісняються за горизонт можливого.

ДЖЕРЕЛА

- Гро Ф.* Состояния насилия / Фредерик Гро // Логос. — 2011. — № 1 (80). — С. 149—171.
- Латур Б.* Об интеробъективности / Брюно Латур // Социология вещей. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 169—198.
- Макеев С.* Институциональна теорія соціальних змін: загальні тенденції і український досвід / Сергій Макеев // Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг: У 2-х томах. Т. 1. Аналітичні матеріали. — К.: Інститут соціології НАН України, 2011. — С. 17—35.
- Мендес С.* Оправдание диктатуры (диктатор Салазар в 1930 году и поэт Фернандо Пессоа в 1928 году) / Виктор К. Мендес // Новое литературное обозрение. — 2009. — № 100. Доступно на: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/100>.

- Розанваллон П.* Контрдемократія: політика в епоху недовіря / Пьер Розанваллон // Неприкосновенный запас. — 2012. — № 4. Доступно на: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/4>.
- Сабров М.* Время и легитимность в немецких диктатурах XX века (сравнительный анализ) / Мартин Сабров // Новое литературное обозрение. — 2009. — № 100. Доступно на: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/100>.
- Arnason J.P.* Civilizations in dispute: historical questions and theoretical traditions / Johann P. Arnason // Brill. — Leiden-Boston, 2003. — 396 p.
- Boltanski L.* On Critique. A Sociology of Emancipation / Luc Boltanski. — Cambridge: Polity Press, 2011. — 191 p.
- Giddens A.* Nation State and Violence / Anthony Giddens // Social Theory and Modern Sociology. — Stanford University Press, 1987. — 310 p.
- Hamilton G.G.* World Images, Authority, and Institutions: A Comparison of China and the West / Gary G. Hamilton // European Journal of Social Theory. — 2010. — Vol. 13 (2). — P. 31—48.
- Harré R.* Social Reality and the Myth of Social Structure / Rom Harré // European Journal of Social Theory. — 2002. — Vol. 5 (1). — P. 111—123.
- Knöbl W.* Contingency and modernity in the thought of J.P. Arnason / Wolfgang Knöbl // European Journal of Social Theory. — 2011. — Vol. 14 (1). — P. 9—22.
- Malesevic S.* How Pacifist Were the Founding Fathers? War and Violence in Classical Sociology / Sinisa Malesevic // European Journal of Social Theory. — 2010. — Vol. 13 (2). — P. 193—212.
- Page S.E.* A complexity perspective on institutional design / Scott E. Page // Politics, Philosophy & Economics. — 2012. — Vol. 11 (1). — P. 5—25.

Сергій Макєв — доктор соціологічних наук, завідувач відділу соціальних структур Інституту соціології НАН України. Сфера наукових інтересів — соціальна стратифікація, соціологія політики, інституційна теорія соціальних змін.

*Олексій
Шевченко*

«СУВЕРЕННІСТЬ» І «ТРАНСГРЕСІЯ» В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ Батаївські варіації

Існує думка, що вся історія філософії є лише коментар до деяких тез Платона. У певному сенсі можна стверджувати, що в новітній період це вже ніщо інше, як розлогий коментар до Канта. Залежно від смаків та світобачення того чи того дослідника імена можна змінювати. Проте важко заперечити, що в другій половині ХХ сторіччя філософська думка (передусім французька) є таким самим коментарем до маркіза де Сада. Ця ситуація є сама по собі досить цікавою, оскільки при ознайомленні з текстами скандального маркіза виникає враження, що численні філософські коментарі набагато цікавіші за оригінал. Понад те, інколи здається, що ці коментарі є містифікацією, штучним формуванням образу мислителя, який нібито передбачив розвиток людської думки та суспільних практик на два сторіччя.

Метою цієї статті не є детальний історико-філософський аналіз цієї постаті як творця певного «філософського інтертексту». Проте вважаю вкрай за потрібне сказати кілька слів про причини «десадівської ретроспективної Одисеї» у філософів, які вже засвоїли досвід психоаналізу, були свідками численних соціальних експериментів, що практично реалізували деякі фантазії де Сада. З мого погляду, Сад уперше в публічному дискурсі артикулював філософську проблему Бажання та його зв'язку з проектом зняття всіх заборон в його

реалізації і з метафорами Насильства та Смерті. Тільки сторіччя по тому цю тему порушив З. Фройд, уся драматургія думки якого також рухалась у річищі опозиції «Бажання / Заборона» і який наприкінці свого життя також дійшов висновку про засадову роль Смерті в організації вистави людських бажань.

Знову ж таки, зазначу, що я не збираюся детально досліджувати, яким чином у творах коментаторів де Сада розвивалися фройдівські інтуїції, але навіть поверхового погляду достатньо не лише для того, аби побачити, що аналіз ідей де Сада часто здійснюється шляхом порівняння з концептами творця психоаналізу. (Таке порівняння можна побачити у Ж. Батая, а психоаналіз Ж. Лакана можна взагалі схарактеризувати як ревізію З. Фрейда за допомоги де Сада. Примітно, що і Ж. Батай, і Ж. Лакан здійснювали таку ревізію на засадах Гегелевої діалектики, зокрема діалектики Пана і Раба, що вже вводить у проблематику Бажання вимір «політичного».) Крім того, підняття на щит проекту маркіза його сучасними послідовниками є спробою боротьби із фройдівським виправданням «Цензури» як сутності людської цивілізації та людини як такої і протиставлення цій «узді» проекту «Бунту» та «Транспресії». (Навіть такий досі поміркований мислитель, як Ж. Лакан, висунув відому тезу, що була за суттю антифройдівською: «Йди за своїм бажанням!»)

Після такої невеличкої преамбули виникає питання про зв'язок проблематики «Бажання» із суто проблемами політичної філософії. Цей зв'язок може бути безпосереднім, як у самого маркіза де Сада, чий проект мав не тільки екзистенційні, а й політичні виміри у вигляді пропозицій стосовно державного устрою. Цей зв'язок може бути опосередкованим, як у випадку Ж. Батая, який поміщав операцію «транспресії» в особисті відносини або у сферу «еротизму», або у сферу «любострастя та злочину». (Така прихована «аполітичність» чітко помітна у такому висновку його праці «Еротизм»: «Люди, які втягнуті в політичну боротьбу, ніколи не зможуть схилитися перед істиною еротизму» [Батай, 2007: с. 151].) Отже, батаївський сценарій «транспресії» формується в полі сексуальних стосунків, оскільки саме там, на його думку, діє Цензура. Антифройдівський імпульс цього сценарію полягає в ідеї зняття всіх заборон, передусім у подоланні прокляття фундаментальної заборони на інцест (яка, за словами К. Леві-Строса, є «те, що ми є» і «все, що ми є» [Батай, 2007: с. 17]).

Якщо узагальнити підхід Ж. Батая до розв'язання проблеми «Бажання» як проблеми суто метафізичної, то можна сказати, що «Бажання» є похідним від «Заборони», і саме тому воно визначається не стільки прагненням оволодіти своїм об'єктом, скільки *злочин*ом, що лежить у його підґрунті, тобто є порушенням заборони. І чим ґрунтовнішою є ця заборона, тим більшою виявляється Насолода від реалізації Бажання. В зазначеному контексті симптоматичним є твердження, що саме «злочин» є

основою «любострастя» (а не навпаки), тобто «злочин важливіший за любострастя» [Батай, 2007: с. 139].

У зазначеному напрямку відбувається і батаївський аналіз проблеми «суверенітету», позбавлений будь-яких звичних політичних конотацій. Сам мислитель зазначає, що йдеться не про суверенітет короля чи держави, але про сферу людської реалізації, тобто ту сферу, де «суб'єкт» визнає себе порушником заборон. (Саме тому до сфери суверенітету автор включає сміх/сльози, екстаз, танок, музику, дитинство, злочин, жорстокість, жах, відразу. З царини політичних практик до цієї сфери Ж. Батай відносить «революцію» та «бунт», тобто дії проти «суверенітету, що заперечує суверенітет» [Bataille, 1976: р. 296].) Хоча ця досить нехитра схема є радше далекою від аналізу політичних практик, проте *структурно* вона є доволі точною в ситуації різних форм «трансгресій» у політичній царині.

З аналізу Ж. Батая ми вже зазначили такі форми трансгресії, як «революція» та «бунт». Проте постає питання, чи існують такі форми досвіду в діяльності самої влади, яка, за визначенням, передбачає насильство? З погляду французького філософа та гегелівської основи його дискурсу — ні. Оскільки сутність трансгресії полягає в «надлишковості», то, на його думку, політична сфера (де діють абстракції «людського порядку», праці, науки та бюрократії) є запереченням такого досвіду. А втім, достатньо змінити оптику погляду, щоб пересвідчитися, що «ексцес» та зазначена «надлишковість» увіходять у визначення ритуального насильства, яке чинить влада. Понад те, право на таке насильство в деяких типах соціумів править за основу для так званої «легітимації».

Якщо звернутися до класичної роботи М. Фуко «Наглядати та карати», то можна перекоонатися в тому, що правом на надлишкову трансгресію користувався саме «суверен». Понад те, стосовно політичних практик абсолютизму, в самій ситуації асиметричності тортур та жорстокості карі (страсти) можна вбачати саме цей ексцес дій суверенної влади. (Про цей феномен М. Фуко, зокрема, писав: «Тортири мають юридично-політичну функцію. Йдеться про церемоніал відновлення пошкодженої суверенності» [Foucault, 1975: р. 52], оскільки «жорстокість злочину є також насильством виклику, кинутого суверенові» [Foucault, 1975: р. 59]).

Сутність концепції «влади», яку розвивав М. Фуко у своїх пізніх творах, полягає в доказі того, що, починаючи з кінця XVIII сторіччя, влада змінює природу свого насильства, позбуваючись трансгресії та надлишкових виявів жорстокості. З точки зору автора, поступово метою покарання не є власне покарання, але «виправлення, лікування», що передбачало вплив не стільки на Тіло, скільки на Душу засудженого. Я не буду довго спинятися на цих відомих тезах мисленника. Зазначу лише, що таке розуміння влади знайшло своє втілення в концепції «біо-влади», в межах якої «насильство» фактично є редуковуваним до «контролю» та більш м'якої

форми управління радше процесами життя, ніж смерті. Ця концепція є достатньо відомою, і тому я виокремлю з неї лише те, що пов'язане з темою статті. Тут принципово важливою є теза про відмову від традиційної метафори Влади в образі «Суверена-Закона» (тобто від метафори влади як «трансцендентного») та заміну цієї метафори уявленням про владу як «іманентизацію відносин сили», яка за визначенням не може бути «ексцесом насильства».

Інакше кажучи, М. Фуко відбирає у влади вимір символу смерті та його трансформацію у «завідування життям». («Швидкий розвиток у класичну епоху різних дисциплін: шкіл, коледжів, казарм, майстерень; поява в полі політичних практик та економічних спостережень проблем народжуваності, довголіття, громадського здоров'я, житла, міграції; словом — вибух різних та численних технік підкорення тіл та контролю за населенням. Так відкривається епоха "біо-влади"» [Фуко, 1996: с. 244].)

Концепція сексуальності, що її розвивав М. Фуко, радикально відрізняється від бачення Ж. Батая, як і від бачення З. Фрейда, які артикулювали аспект заборони. У світлі нового бачення влади М. Фуко розглядає сексуальність не як класичну Цензуру, але як виробника дискурсів, що стимулюють інтерес до сексу. А відтак і проект «транспресії» нібито відпадає сам собою, оскільки втрачає свій бунтівний потенціал та вписується в «поле цих практик». На жаль, я не можу в рамках цієї статті серйозно заглиблюватися в сутність аргументації М. Фуко; зазначу лише, що попри величезний авторитет мисленника його теза про принципову «нерепресивність» влади стосовно сексу не повністю відповідає історичним фактам. Про існування «заборон» у сексуальній площині можна прочитати в дослідженні Р. Мюшембле, котрий якраз і показав, що ці заборони набирали обертів саме за доби «біо-влади», інколи перетворюючись на «терор медиків» [Мюшембле, 2009: с. 276]. Цей терор і викликав як проект З. Фрейда, так і реанімацію сюжетів з доробку маркіза де Сада.

Перед тим, як взятися до аналізу процесів в українському політикумі та українському суспільстві з погляду проблеми «Бажання/Транспресія», необхідно, на мій погляд, звернутися ще до одного свідчення, яке органічно поєднує лінію психоаналізу і «лінію Батая». Ідеться про словенського філософа С. Жижека, належність якого до школи Ж. Лакана пояснює причини зазначеного «синтезу». Концепти цього — дуже популярного у світі — мисленника є важливими для розуміння того, що «відправлення» функцій влади може спиратися на свій різновид «надлишку» та «ексцесу», а це, своєю чергою, допомагає пояснити політичні процеси у такій пострадянській державі, як Україна.

Отже, на відміну від М. Фуко, С. Жижек вважає, що «відправлення» владних функцій не є «нейтральним» стосовно «Бажання» можновладця, тобто останній жодною мірою не постає як «автомат виконання Закону»

(або «чистий функціонер»). Навпаки, владні повноваження надають багато можливостей для втілення Бажань, причому бажань, пов'язаних з ексцесом насильства. Подібний ексцес С. Жижек називає «непристойним зворотним боком» Закону, що є серйозним коригуванням фрейдівської ідеї «Цензури» або «Над-Я», яку класик психоаналізу мислив у вигляді певної «раціональності», що викликає необхідну для існування соціуму «заборону». Зазначений «надлишок» як субстанційна характеристика влади є чимось діаметрально протилежним батаївській трансгресії; це свого роду «трансгресія навпаки», «ексцес заборони» та «надлишок насильства», який приносить «непристойну насолоду».

Певною мірою фіксація такої парадоксальної трансгресії є більш близькою до фантазмів маркіза де Сада, ніж антивладний «еротизм» Ж. Батая. Проте С. Жижек фіксує і «батаївський» сценарій звільнення від кайданів цензури, екстаз свята «істинної трансгресії». Близькою до такого розуміння є й інтерпретація С. Жижеком «Революції» (ліві соціально-політичні погляди мислителя дають додаткові світоглядні підстави для такої акцентуації). Врахування цих двох типів «трансгресії» дає підстави для формування остаточної картини взаємодії «Влади» і «Бажання», сценарії якої коливаються між полюсом «звільнювального вибуху» та полюсом «непристойного боку Закону». Для ілюстрації трансгресії першого типу він звертається до фільму С. Ейзенштейна «Жовтень», де, з його погляду продемонстровано «ленінську руйнівну та водночас звільнювальну енергію» Революції. А фільм того самого Ейзенштейна «Іван Грозний» не менш блискуче демонструє «сталіністський зворотний бік» Закону, трансгресію як *перверзію*. (Ідеться про знамениту сцену танцю опричників — наочний приклад влади як «глуму», влади як «наруги» над чимось усталеним та звичним.)

Це протиставлення проходить практично крізь усі праці С. Жижека й ілюструється великою кількістю прикладів. Це «фашизм» (надлишок, який виріс на «тілі Заходу»), Талібан, герой фільму «Апокаліпсис сьогодні» полковник Курц, такі політичні персонажі, як Бен Ладен, Нор'єга [Жижек, 2002: с. 30], вже згаданий сталінський терор (який публічно не визнавали й вершили у тиші підвалів та таємних канцелярій), що є антитезою Ленінового визнаного публічно терору [Жижек, 2003а: с. 119].

Безсумнівно, схему словенського теоретика не можна розглядати як універсальну пояснювальну конструкцію, тим паче, що в аналізі деяких конкретних прикладів вона має виразні ознаки схематизму. (Наприклад, «романтизація» образу Леніна як «полум'яного революціонера» та як уособлення батаївської «трансгресії» належить до такого роду схематизмів.) Проте у деяких соціально-політичних контекстах таку схему можна з успіхом використовувати для прояснення процесів. І Україна як жодна інша країна в пострадянському просторі є гарним полем для ілюстрації

згаданих типів транспресій. Відповідь на питання, чому саме вона виступає в ролі такої ілюстрації, може зайняти багато місця і є темою окремого дослідження. Тому тут я лише висловлю своє припущення.

Воно полягає в тому, що «Україна», на відміну від держав проєвропейської орієнтації (передусім країн Балтії) або орієнтації прорадянської (Білорусь) чи імперсько-євразійської (сучасна Росія), а також середньозазійських авторитарних квазімонархій (Казахстан, Туркменістан), є державою з відсутнім «Символічним» і внаслідок цього невизначеними правилами гри на політичному полі. Така особливість і робить, на мою думку, Україну «полем протистояння» двох типів «суверенітету», причому суверенітету не у звичному політологічному розумінні слова, а в розумінні маркіза де Сада та Ж. Батая. В цих рамках суб'єкт з умовною назвою «Влада» намагається довести свій «суверенітет» тим, що нав'язує більшості українців образ «біомаси», натомість свідомо частина населення постає проти цього ототожнення. Відповідно мають місце два сценарії транспресії — сценарій «репресивного владного ексцесу» та сценарій «очищувального Бунту». І в цьому протистоянні немає «золотої середини соціального консенсусу», за якого обидві сторони відмовляються від військових дій та укладають пакт. Такий пакт і є тим, що заведено називати «суспільним договором», наявність якого і формує в суспільстві те, що узагальнено фігурує як «Символічне».

Якщо згадати поворотний 2004 рік, який і започаткував власне таке протистояння, то можна побачити, що «Майдан» почався з бунту проти продемонстрованої з боку правлячої верхівки відвертої та непристойної *наруги* над Законом, яка вилилась у фальшування результатів президентських виборів. І цей Бунт, що дістав назву «помаранчева революція», може бути хрестоматійним прикладом батаївської «транспресії» (тобто «дії проти суверенітету, що заперечує суверенітет») з поправками на соціально-політичні конотації С. Жижека. Справді, у цьому контексті «Майдан» став *мілленаристським святом* Свободи, не регламентованої будь-яким Законом, тобто його «непристойним зворотним боком». Це був бахтінський карнавал, який розігрує свято «кінця часів», райського стану, «Золотого віку». І структурно такий стан (В. Тернер його називав стан «комунітас») є також виходом за межі Символічного, його інституційних обмежень, що й створювало в цьому дійстві атмосферу радості. Цей приклад є показовим і в тому розумінні, що в зазначеному протистоянні «влада/населення» обидві сторони діють «по той бік Символічного». Різняться лише напрямки та модальності транспресії.

І якщо таке руйнування символічних координат у феномені «Майдану» відбувалося в межах міфу, то після *Реставрації* 2010 року, тобто після приходу до влади В. Януковича, таке руйнування пішло по лінії знищення головних соціальних норм (передусім правових) та відповідних інститутів

(судів, парламенту, самих принципів парламентаризму). Крім того, це виявилось у факті нехтування самими засадами «суспільного договору», де базовим обов'язком держави є соціальний захист населення. Стосовно останнього можна зазначити, що поле такої захищеності дедалі більше звужується, аж до повного зникнення. Причому приклади підвищення пенсійного віку або скасування пільг є лише верхівкою айсберга системної руйнації принципів розподільчої справедливості, притаманних патерналістським державам. (Наявність таких принципів є підставою суспільного договору між владою і населенням за умов монополізації владних повноважень певною соціальною групою і є платою за певне обмеження політичних свобод та участі громадян у виробленні політичних рішень.) Крім суто матеріальних аспектів зростання соціальної незахищеності існують також інші показники соціального дискомфорту (наприклад, зростання злочинності та безкарності злочинців, зокрема, так званих «мажорів», що свідчить про поступове зникнення гарантій елементарного права на життя). Зазначені аспекти порушення суспільного договору між владою і населенням породжують метафори сприйняття можновладців не як захисників, а, навпаки, як «завойовників» та «загарбників». (Такі метафори часто фігурують у численних публікаціях українських засобів масової інформації.)

Все сказане є загальновідомими речами, але інтерпретація цих речей у контексті проблеми «Бажання» і «Трансгресії» становить неабиякий теоретичний інтерес. Адже згадані метафори спливають у підсвідомості як результат фіксації акту непристойності, навіть вандалізму, який супроводжує руйнацію всіх традиційних форм відносин між владою і населенням, усталених соціальних інститутів та звичних норм поведінки носіїв влади. Іншими словами, такі метафори фіксують не просто факт такої руйнації, а трансгресію, або *оргію*, що супроводжує таку руйнацію.

Таку ситуацію відзначав С. Жижек у випадку Слободана Мілошевича, який теж зруйнував «Символічне», але не у напрямку «утопічного звільнення», а в дусі сценарію «легалізації та легітимації Непристойного». Зокрема, він наводить свідчення одного із соратників С. Мілошевича А. Тижанича, який висловився так: «Мілошевич узагалі підходить сербам. За час його правління серби скасували час праці. Ніхто нічого не робив. Він допустив розквіт чорного ринку та контрабанди. Причому можна було з'явитися на державному телебаченні й ганьбити Блера, Клінтона та інших "світових сановників". Понад те, Мілошевич дав нам право носити зброю. Він дав нам право розв'язувати за допомоги зброї всі наші проблеми. Він також дав нам право їздити на вкрадених авто. Мілошевич перетворив повсякденність на суцільне свято і дав нам усім можливість відчути себе старшокласниками у випускний вечір, що означає — нема нічого взагалі такого, за що ти можеш бути покараний» [Жижек, 2003b: с. 139].

Якщо уважно придивитися до соціально-політичного проекту С. Мілошевича, то можна легко побачити в ньому риси «кримінальної утопії» маркіза де Сада, в якій кожна людина є «сувереном» і володіє правом на свободу іншого. Не маючи детальних даних стосовно політичних практик доби Мілошевича, можна лише здогадуватися, що в рамках цієї утопії мав місце певний «демократизм» і формувалася досить парадоксальна суспільна угода. Інакше кажучи, видається, що у цій розгнужаній анархічній стихії гарантували певне «право на транспресію» без монополії певних угруповань на таке право.

Якщо змоделювати право на оргіастичне «свавілля», на руйнацію всіх форм символічного, що його утворює вузька група можновладців при наступі на ці (та інші) права людей, то ми отримуємо політичні практики сучасної України.

Ідеться про зруйнування базових засад суспільного життя (Конституції, Суду, Парламенту), начебто було зроблено «відмашку» на право глумитися над рештою інститутів, глумитися над принципами та цінностями. Впродовж першого ж року свого правління нинішній режим надав усі можливі різновиди «ексцесів» такого знущання.

На особливу увагу заслуговує «ексцес безкарності» з боку верстви людей, близьких до влади, який демонструє смакування процесу глумління над цінністю людського життя як демонстрації де-садівської «суверенності». (Прикладів з убивцями-мажорами, представниками силових структур або місцевих адміністрацій, які скоювали «наїзди» на людей на пішохідних переходах зі смертельним результатом і яких відпускали прямо з залу судових засідань, більш ніж достатньо.)

Ряд ексцесів — довгий і промовистий. Це:

- ексцес «азійської» демонстративної розкоші споживання з боку цих же осіб на тлі економічної деградації та зубожіння населення (з Межигір'ями, вертольотами), ексцеси політичної демагогії (я вже згадував пропагандистську мантру про демократичні «реформи» і «боротьбу з корупцією» в ситуації становлення типової *поліцейської держави*);

- нехтування правовими нормами і нехтування людською гідністю в наших судах;

- наруга над українською історією (в цьому контексті призначення українофоба Д. Табачника міністром освіти було типовим зразком такого глумління. У ньому втілювався «колективний оргазм» людей певного сорту від такого національного приниження. Маніфестацією такого «колективного оргазму» є встановлення пам'ятників Сталіну та легалізація радянських червоних прапорів;

- залякування та демонстрування сили (весь процес етапування Юлії Тимошенко в СІЗО із сотнями «беркутівців» та «чергування» десятків автобусів з ними ж біля наметів опозиції на Хрещатику залишається зразком

цього орвелівського «чобота, що топче чиесь обличчя»). Парад-алле цих ексцесів можна примножувати нескінченно, але всі вони належать до *єдиного стилю* мислення і політичних практик, за яким — непристойні ігри можновладців.

Ці ексцеси спокушають своєю вседозволеністю, редукцією всієї складності соціального буття до захоплення і насильства.

Глум над Символічним з боку правлячої верстви в Україні досяг свого граничного рівня. (Його можна порівняти з тим, що не менш відомий «садознавець» Морис Бланшо називав «досвід-межа».) Наприклад, сформувалися цілі анклавні, які можна вважати закритими «кримінальними республіками» (скажімо, Донецька «республіка», Харківська «республіка»), де фактично вже не діють жодні закони, крім «суверенних» бажань правлячих угруповань. Останнім прикладом вибухів Непристойного як наслідків демонстративного руйнування Символічного є вибори до Верховної Ради.

Маю на увазі ситуації програшу провладних кандидатів, які вдавалися до абсолютно протизаконних дій. Наприклад, захоплювали дільниці за допомоги загонів «Беркуту» та криміналітету, викрадали бюлетені, підпалювали їх тощо. (Багато дільниць можуть постати як приклади такого гатунку стратегій, але ситуація в Первомайську демонструє *шабаш Непристойності* й може увійти до підручників з політології як показовий приклад занурення режиму в прірву «символічного самогубства».) Про ці дії багато написано в українських ЗМІ, але я навів їх не для того, щоб висловити суто своє емоційне ставлення до них. Мене цікавить передусім технологія «трансгресії», обесивне порушення всіх можливих правових та моральних норм з боку представників влади, нав'язливе та істеричне бажання продемонструвати свій «суверенітет» за допомоги цієї трансгресії та доведення того, що Закон існує тільки для «перманентно упосліджуваної маси», тобто є уздою для рабів, натомість «вони» перебувають поза законом. Демонстративне поєднання у цій ситуації узгоджених дій міліції з діями криміналу показало, що Закон та Вибори є лише Театром, соціальним ритуалом, мета якого — легітимація статусу панівної верстви як «суверенів», зведення всього різноманіття відносин влади до відносин «Пана» та «Раба». Цей гегелівський сюжет дуже любляв Ж. Батай, адже саме в ньому чітко визначено принцип суверенності.

Підбиваючи підсумки, хочу ще раз наголосити існування двох типів «трансгресії» в українській ситуації відсутності Символічного — трансгресії-свята (яка уособлена Майданом) і трансгресії-шабаша, оргії Непристойного, яку ми можемо спостерігати у поведінці чинної влади. Незавжо спрогнозувати результат протистояння двох типів «суверенності», яке вже мало місце у 2004 році. Оскільки в суспільстві немає інституційних механізмів розв'язання такого конфлікту протистоянь, то неминучим є катастрофічний сценарій, який, на думку більшості дослідників, не матиме

рис «помаранчевого свята», але буде зафарбованим в чорні, «танатосні» та апокаліптичні кольори тотального знищення.

Немовби пророкуючи такі сценарії, що випливають з пошуків «абсолютної автономії суб'єкта», Ж. Батай писав на завершення своєї праці «Історія еротизму»: «У сфері, де автономія суб'єкта позбавляється всіляких перешкод, де категорії добра та зла, як і задоволення та болю, нескінченно долаються, де ніщо ні з чим не зв'язане, де вже немає ані форми, ані образу, які мали б сенс, крім миттєвого знищення того, що намагалося набутися собі форму та образ, необхідною є настільки могутня енергія душі, що вона стає чимось незбагненим. У порівнянні з таким масштабом звільнення атомної енергії — ніщо» [Батай, 2007: с. 146—147].

ДЖЕРЕЛА

- Батай Ж.* История эротизма. — М.: Логос, 2007.
- Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального. — М., 2002. — 159 с.
- Жижек С.* 13 опытов о Ленине. — М.: Ad Marginum, 2003a. — 254 с.
- Жижек С.* Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. — М.: Художественный журнал, 2003b. — 178 с.
- Мюшембле Р.* Оргазм или любовные утехи на Западе с XVI века до наших дней. — М., Новое литературное обозрение, 2009. — 512 с.
- Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
- Шевченко О.* Непристойні насолоди влади // Слово «Просвіти». — 2011. — 13—19 жовтня. — С. 1 — 2.
- Bataille J.* La Souverenite // Bataille J. Oeuvre completes. — Paris, Edition Gallimard, 1976. — P. 246—256.
- Foucault M.* Surveiller et Punir. Naissance de la Prison. — Paris, Gallimard, 1975. — 315 p.

Олексій Шевченко — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. Сфера наукових інтересів — філософський структуралізм, філософія політики.

*Дмитро
Шевчук*

НАДЗВИЧАЙНИЙ СТАН І МЕЖІ ПОЛІТИЧНОГО: соціально-філософський аналіз

Замість передмови

Сучасна політична філософія звертає значну увагу на осмислення суті поняття політичного та можливостей «освоєння» політичного світу. Філософи намагаються схопити прояви політичного «на межі» — між політичним і постполітичним, між демократією і тоталітаризмом — і в такий спосіб окреслити рамці політичного як такого. Перешкодою на шляху до розуміння цього може стати нерозрізнення політичних феноменів, що особливим чином виявляється в сучасному політичному світі. При цьому нездатність чітко окреслити, скажімо, форми політичної організації має негативні наслідки для метафізики політичного світу. Адже, як свого часу зазначив К. Шміт, «метафізична картина світу певної доби має ту саму структуру, як і те, що видається очевидним цій добі як форма її політичної організації» [Шмітт, 2000: с. 70]. Для окреслення ситуації нерозрізнення феномену політичного в рамках сучасної політичної філософії використовують поняття «надзвичайний стан». Методологічне значення цього поняття полягає в тому, що саме воно здатне уявити нам політичне та його обриси. Вже згаданий К. Шміт стверджував, що слід розробити такий методологічний підхід до осмислення політичних феноменів, який виходитиме за межі понять, що позначають звичний політичний порядок і водночас

буде спрямований на схоплення граничної, радикально систематичної структури, яку слід спробувати переосмислити в поняттях соціальної структури певної доби [Шмитт, 2000: с. 57—79]. При цьому слід звернути увагу на те, що за допомоги поняття «надзвичайного стану» схоплюються саме межі політичного, оскільки сам феномен, позначуваний цим терміном, являє себе водночас як утвердження політичного і як неможливість такого утвердження.

Поняття політичного

Політичне є поняттям, яке важко піддається однозначному визначенню, а проте його розуміння надзвичайно важливе для філософського осмислення суті політики та онтології політичного світу. Як свого часу ствердив Джованні Сарторі, політичне — це надзвичайно важке для чіткого уявлення поняття, але разом з тим надзвичайно інтрижливим. Здається, ми нездатні дати йому визначення і водночас обвинувачуємо одне одного в надто широкому чи надто вузькому розумінні політичного або ж у «політизації» поняття.

У філософії ХХ сторіччя одну з найбільш значущих концепцій політичного подано у відомій праці Карла Шміта «Поняття політичного». Політичне розуміється як вміння розрізняти друга і ворога, тобто вміння класифікувати суб'єктів за схемою «ми — вони». Німецький мислитель зазначає, що поняття держави передбачає поняття політичного. При цьому рідко зустрічаємо чітке розуміння суті політичного. Досить часто це поняття вживають у негативному значенні, як антитезу в таких парах, як «політика і господарство», «політика і право», «політика і мораль» тощо.

На думку К. Шміта, визначити, чим власне є політичне, можна лише за умови, що ми здатні виявити специфічні політичні категорії. Політичне має свої власні критерії, які починають своєрідно діяти на противагу іншим самостійним предметним царинам людського мислення та дії. Кожна із царин передбачає власне розрізнення: моральне базоване на розрізненні добра і зла, естетичне — красивого і потворного, економічне — рентабельного і нерентабельного. Таким чином, постає закономірне питання: яке власне розрізнення є засадовим для політичного? Німецький філософ вбачає специфічно політичне розрізнення, до якого можна звести політичні дії та мотиви, у дистинкції «друг — ворог». Саме крізь призму цього розрізнення політичне постає як автономна сфера людського буття.

Разом з тим К. Шміт наголошує, що поняття «друг» і «ворог» слід розуміти в їхньому конкретному екзистенційному значенні, а не як метафори чи символи. Маємо справу із духовними протилежностями. Слід також додати, що в розумінні К. Шміта політична протилежність — це протилежність найбільш інтенсивна, найбільш гранична, і будь-яка

конкретна протилежність є політичною протилежністю, якщо вона наближається до дистинкції «друг — ворог».

Поняття політичного, розроблене К. Шмітом, стало засадовим для низки сучасних політичних концепцій, які його розвивають та переосмислюють. Саме від нього належить відштовхуватися в розумінні надзвичайного стану та його актуальних проявів у політичному світі.

Перманентність надзвичайного стану

Надзвичайний стан сьогодні розуміють як перманентний стан і парадигму влади, яка домінує в сучасній політиці, на що вказують такі сучасні мислителі, як В. Беньямін, Г. Маркузе, Дж. Агамбен та ін. Зокрема, В. Беньямін у восьмій тезі своєї праці «Про поняття історії» стверджує закономірність «надзвичайного стану», в якому ми живемо [Беньямін, 2002: с. 43]. В ХХ сторіччі перед лицем загрози атомної катастрофи надзвичайний стан уявився як буття на межі. Г. Маркузе зазначає з цього приводу: «Життя перетворюється на існування, так би мовити, на межі, в стані постійної готовності прийняти виклик. Ми покірно приймаємо необхідність мирного виробництва засобів руйнування, доведеного до досконалості марнотратного споживання, виховання та освіти, націлюваних на захист того, що деформує самих захисників і те, що вони захищають» [Маркузе, 1994: с. X]. У ХХІ сторіччі причину виявлення перманентності надзвичайного стану найчастіше пов'язують з утвердженням біо-політичної парадигми, яка претендує на те, щоби бути засобом впорядкування політичного простору; використанням політичних технологій, що прагнуть втілювати в собі політичну раціональність та визначати критерії ефективності дій у політиці; здійсненням дискурсивізації владних відносин, спрямованої на формування перспективи сприйняття політичних феноменів; поширенням на політичний світ принципів глобальної економіки. Італійський філософ Дж. Агамбен твердить про цілеспрямоване творення надзвичайного стану сучасними державами: «Навмисне витворення ситуації перманентного надзвичайного стану [*stato di emergenza*] (необов'язково задекларованого в технічному розумінні) стало однією з головних практик сучасних держав, зокрема й так званих демократичних держав» [Agamben, 2008: s. 9]. Таким чином, надзвичайний стан порушує питання про те, яким чином виявляється суверенна влада в ситуації, що характеризується відсутністю регулятивів, а також про те, якою є справжня сутність та характер сучасної демократії. Разом з тим перманентна аномальність політичного світу зумовлює необхідність вироблення особливого способу здійснення політики, який у рамках сучасної політичної філософії окреслюється в термінах екстраординарності чи інтенсивності (К. Шміт, Г. Арентдт, Ж. Дельоз та ін.).

Перманентність надзвичайного стану виростає зі спотворення плюралізму сучасних суспільств. Г. Маркузе завважає, що плюралістична дійсність перетворюється на ідеологічну та оманливу, що, у свою чергу, посилює її маніпулятивний характер. Звертаючи увагу на протистояння між капіталістичними і соціалістичними державами в середині ХХ сторіччя, Г. Маркузе вказує на те, що в ситуації оманливого плюралізму в системі суспільства впроваджується образ Ворога, який постає могутньою силою всередині системи [Маркузе, 1994: с. 66—67]. В сучасних суспільствах також досить часто витворюють образ Ворога, скажімо, через відсилання до феномену тероризму. Суспільство у такий спосіб перетворюється на суспільство, що захищається, а образ Ворога вбудовується в систему суспільства і починає відігравати роль одного з головних консолідувальних чинників.

Крім того, визначаючи надзвичайний стан як вихід за межі актуального юридичного порядку, в якості причини його наявності в сучасному світі окреслюють певні прояви трансформації права, яке має регулювати відносини в політичному світі. Наприклад, М. Гардт та А. Негрі у відомій праці «Імперія» твердять про перетворення права і набуття ним наднаціонального характеру. Саме це й породжує надзвичайний стан, що становить ядро сучасного порядку, який, проте, згідно з М. Гардтом та А. Негрі, не має нічого спільного із правовими «вивертами» тоталітаризму чи диктатури. Особливістю наявної ситуації надзвичайного стану є те, що влада права продовжує діяти, але саме право набуває процедурного характеру. Такий характер права визначає те, що воно набуває таких ознак, як «охоплення безмежних глобальних просторів, проникнення в глибини біо-політичного світу, протидія непередбачуваній темпоральності» [Хардт, Негри, 2004: с. 38]. Саме наднаціональний характер сучасного юридичного порядку та ознаки права, що функціуює за цих умов, засвідчують використання засобів надзвичайного стану та переформатування меж політичного.

Загалом же окреслення перманентності надзвичайного стану — це своєрідна діагностика кризи, що має місце в сучасному політичному світі, а разом з тим кризи сучасної політичної філософії. А тому визначення суті надзвичайного стану — це не лише феноменологія політичного світу, а й метафілософія політики. Соціально-філософський аналіз цієї проблематики — це передумова для переосмислення філософських категорій, використовуваних для розуміння політики. Так, італійський філософ Дж. Агамбен, який подав одну з найбільш розвинених концепцій надзвичайного стану в рамках сучасної політичної філософії, стверджує, що слід змусити те, що є політичним, вийти з укриття [Agamben, 1998: р. 4—5]. Це зумовить пристосування думки до її практичного втілення, утворюючи, по суті, передумови для витворення нової політичної критики як в епістемологічному, так і в практичному вимірі.

Способи визначення надзвичайного стану

Разом з тим не можна полишити поза увагою значущість надзвичайного стану для політичного світу. Ж.-Ж. Русо свого часу писав: «Навіть Спарта дозволяла своїм законам засинати» [Руссо, 2001: с. 145]. Надзвичайний стан — це феномен політичного світу, який, з одного боку, не піддається чіткому схопленню, оскільки передбачає вихід за межі наявних політичного та юридичного порядків, а з іншого — з необхідністю вбудовується в політичну онтологію як механізм, спрямований на її збереження. Утвердження надзвичайного стану здійснюється через адміністрування ним (при цьому зауважимо, що рішення про надзвичайний стан хоча й має характер адміністративного чи технократичного рішення, наповнене політичним сенсом. Як пише К. Шміт, «... ми пізнали політичне як тотальне і тому ми знаємо також, що рішення про те, чи щось є *неполітичним*, завжди означає *політичне* рішення, незалежно від того, хто його ухвалює і якими обґрунтуваннями воно оснащується» [Шмітт, 2000: с. 12]). Тож, розглядаючи феномен надзвичайного стану, ми приймаємо поняття політичного, яке поєднуємо з існуванням та функціонуванням держави. Політична філософія у такий спосіб намагається з'ясувати, які засоби використовують для утримання держави.

Прагнення до утвердження надзвичайного стану можуть виявляти й альтернативні до чинної влади групи політичного життя, оскільки він може дати можливість підважити легітимність влади. З перспективи останнього твердження, надзвичайний стан — це поле максимального вияву політичного як антагоністичного. Наслідком такого визначення може бути ствердження неможливості суспільства, що характерне передусім для постмарксистів, які, використовуючи постструктуралістську методологію, розуміють соціальне як дискурсивну конструкцію, яка прагне стабільності, але ніколи не може досягти її й подати себе в конституйованих та умоглядних формах суспільства (наприклад, Е. Лакло пише з цього приводу таке: «Соціальне — це не лише нескінченна гра відмінностей, але також спроба обмежити цю гру, приручити нескінченність, утримати її в скінченному порядку. Але цей порядок — або структура — більше не набуває форми засадової сутності соціального; радше це спроба — нетверда і сумнівна за визначенням — охопити “соціальне”, *встановити гегемонію* над ним» [Лакло, 2003: с. 55]). У цьому контексті занепад політичного начала і утвердження постполітичної парадигми, а також діагностика умов надзвичайного стану є спробами знайти альтернативу для розуміння політики, яке зосереджується на принципах консенсусу та деліберації, й тим самим закласти передумови для нового, більш інтенсивного політичного порядку. Надзвичайний стан, таким чином, виявляється як опір чинній владі або ж як застосування такого насилля, яке є опозиційним до примусу

влади. Про таке насилля згадує, зокрема, Вальтер Беньямін у праці «Критика насилля» [Benjamin, 2003: с. 236—252]. Загальне завдання, що його ставить собі мислитель, — обґрунтувати насилля, яке перебуває *понад і поза* правовим порядком. Сутність цього насилля полягає в тому, що воно прагне усунути право, закладаючи підвалини нової історичної доби. Таке насилля має революційний характер, що закладає можливість співвіднесення надзвичайного стану, породженого виходом такого насилля *понад і поза* межі політичного і юридичного порядків, із революцією.

З точки зору політичної антропології, надзвичайний стан можна співвіднести із ситуацією початку політичного порядку. Таким чином, варто звернутися до фундаментальних культурних підвалів політичного світу, а саме міфології творення світу, що закладає боротьбу між хаосом і космосом. У цьому сенсі політичне пов'язане із сакральним, а Суверен — це той, хто уподібнюється богам чи відіграє роль їхнього посередника на землі. Ж. Баландье твердить, що такого кшталту інтерпретації політичного маніфестують владу як силу, яка поєднана з трансцендентними силами, що керують Всесвітом. При цьому в одне ціле пов'язують порядок, встановлений від початку богами, і порядок, підтримуваний фундаторами держави. У такий спосіб уподібнюються ритуал і політична дія: перший з них забезпечує підтримку божественного порядку, друга є засадовою для порядку політичного. Французький антрополог з цього приводу пише: «Сакральне й політичне спільно сприяють підтриманню встановленого ладу; їхні відповідні діалектики подібні до тієї, яка конституює останній, разом вони відображають діалектику, властиву усякій реальній або мислимій системі» [Баландье, 2002: с. 111]. Надзвичайний стан як спосіб подолати ентропію соціально-політичної системи та усунути деструктивні сили постає, таким чином, як «контрольований хаос» чи «позірна рівновага», які мають скласти передумову утвердження світового порядку.

Розвиваючи осмислення надзвичайного стану з точки зору культурної антропології та подання його як способу «космогонічного» подолання хаосу й утвердження порядку, можемо розглядати цей феномен також як засіб повернення до звичного символічного та уявлюваного порядку. В цьому розумінні актуалізується розуміння політичного як уявлюваного та символічного, що його в рамках сучасної політичної філософії можна віднайти у працях К. Касторіадиса, Ч. Тейлора, С. Жижека та ін.

Якщо звернутися до постлаканівської парадигми психоаналізу, надзвичайний стан — це, по суті, зіткнення Реального і Символічного, що втілюється у прагненні повернутися до символічного порядку (наприклад, таку інтерпретацію можемо вивести із розуміння Реального і Символічного в працях С. Жижека [Žižek, 2007]). Реальне завжди випереджає Символічне, воно є підґрунтям для символізації. Але, з іншого боку, це випередження виявляється як рештки, що не підлягають символічному

окресленню, як надмір, що не вписується в рамки символізації, як помилка і порожнина після Символічного. Суверен постає як суперсимволічний елемент структури, який забезпечує обмін у рамках символічного порядку та його стабільність. Вважається, що саме він може протистояти тотальній неможливості символізації за умов надзвичайного стану.

Надзвичайний стан розкривається нам крізь «шпарини» та «щілини» політичного світу також з точки зору феноменології. У рамках феноменологічного осягнення світу на «щілинність» існування та крихкість актуального буття звертає увагу польський філософ Роман Інгарден в першому томі праці «Спір про існування світу». «Щілини» буття розкривають перед нами можливість випадковостей та неочікуваного. Надзвичайний стан спрямований на те, щоб змінити онтологію соціального та політичного. Рішення про надзвичайний стан є екзистенційним рішенням, оскільки спрямоване на визначення нового способу буття людини в політичному світі, яке може втратити свою здатність бути *bios politikos*, перетворившись на інструмент влади. При цьому слід звернути увагу й на те, що дискусії на тему надзвичайного стану в рамках сучасної політичної філософії демонструють розлам між філософською та правничою культурами.

Відновлення порядку політичного світу засобами надзвичайного стану не можна пояснити на підставі законів причинності. К. Шміт цілком слушно зазначає, що надзвичайний стан має для юриспруденції значення, аналогічне до значення чуда для теології [Шмітт, 2000: с. 57]. «Щілинність» буття надзвичайного стану уявнюється прогалинами у праві. В цьому контексті Дж. Агамбен визначає надзвичайний стан як буття, що не піддається називанню та класифікації за допомоги права; це «нічия земля» між публічним правом і політичним фактом, між юридичним порядком і життям як таким. До цього італійський філософ додає таку дефініцію: «Надзвичайний стан не є особливим різновидом права (яким є, наприклад, військове право), але радше окреслює його поріг чи граничне поняття» [Agamben, 2008: s. 12]. Хоча разом з тим Дж. Агамбен звертає увагу на зворотну логіку виявлення надзвичайного стану за сучасних умов. Ідеться про те, що набуття надзвичайним станом перманентного характеру перетворює його на конститутивну парадигму юридичного порядку. Твердження, згідно з яким надзвичайний стан виконує конститутивну функцію стосовно юридичного порядку, висловлював К. Шміт: «Виняток більш цікавий, ніж нормальний випадок. Нормальне не доводить нічого, виняток доводить усе; він не лише підтверджує правило, саме правило існує завдяки винятку. У винятку сила дійсного життя взламує кору застиглої у повторенні механіки» [Шмітт, 2002: с. 28]. Через інтенсивність виявлення як конститутивної сили надзвичайний стан окреслює контури самого себе та нового можливого політичного й юридичного порядку (з цього висновується дефініція надзвичайного стану як «місця, в якому

опозиція між нормою і реалізацією її досягає максимальної інтенсивності. Він є площиною правничого напруження, в якому мінімуму зобов'язання [*rigenza*] відповідає максимум фактичної реалізації і навпаки» [Agamben, 2008: s. 57]).

Осмилюючи співвідношення між надзвичайним станом, політикою і правом, Дж. Агамбен виокремлює два підходи до осмислення цієї проблематики. Згідно з першим, надзвичайний стан слід розглядати у сфері юридичних регуляцій. Проголошується можливість опису надзвичайного стану за допомогою понять конституційного права. Надзвичайність проголошується інтегральною частиною позитивного права, оскільки саме право визначає необхідність його впровадження. Другий підхід визначає надзвичайний стан як те, що принципово не піддається опису в категоріях права, хоча й може мати суттєві наслідки для юридичного порядку.

Проблема легітимності за умов надзвичайного стану

Розуміння надзвичайного стану можна спробувати виразити за допомогою категорії репрезентації політичного. З точки зору актуальності політичного та юридичного порядків репрезентація політичного за умов надзвичайного стану постає як вираження безмежності. Перед силами, що представлені в наявних політичних інституціях, постає проблема неможливості редукції політичного до усталених форм і, відповідно, до обмеженої легальної репрезентації. З іншого боку, за умов надзвичайного стану безмежність репрезентації уявлюється у тому, що все прагне бути представленим у всьому і, таким чином, все прагне бути представленим як політичне. Саме це зумовлює неможливість розрізнення політичного як такого. Така логіка репрезентації політичного за умов надзвичайного стану уявлює напругу між актуальністю (узвичаєнням) і екстраординарністю політичного порядку, або ж між силами, спрямованими на деструкцію політичного світу, і тими, що спрямовані на його збереження.

Відповідно до сказаного вище, слід звернути увагу на те, що надзвичайний стан — це неможливість чіткості формальної легітимності, забезпечуваної легальністю, і, відповідно, покладання на легітимність фактичну. При цьому постає проблема опису легітимності за умов надзвичайного стану, оскільки йому самому властива неокреслена фактичність: «Надзвичайний випадок, випадок, не описаний в чинному праві, — пише Карл Шміт, — може бути у найліпшому разі схарактеризований як випадок граничної необхідності, загрози існуванню держави або щось на цей кшталт, але не може бути описаний за своїм фактичним складом» [Шмітт, 2000: с. 16]. А втім, можна виокремити кілька способів окреслення забезпечення легітимності політичних дій за умов надзвичайного стану.

Легітимність забезпечують безпосередньо дії влади, ефективність використання нею сили. На думку М. Гардта та А. Негрі, це особливо увиразнюється в умовах сучасного панування глобального капіталу, коли влада змушена використовувати реальну силу, не використовуючи при цьому інструменти, що належать владі національних держав. Щодо влади за умов Імперії, тобто за умов сучасного глобального світового порядку, вони зазначають, зокрема, таке: «У процесі свого розгортання імперська машина проявляє цілу низку нових ознак, таких як необмежена сфера дії, їх сингуляризація і символічна локалізація, а також поєднання всіх аспектів біо-політичної структури суспільства з репресивною дією» [Хардт, Негрі, 2004: с. 46]. У такий спосіб, на думку авторів «Імперії», легітимність за умов сучасного надзвичайного стану, породженого глобалізацією, забезпечується самим «втручанням», інтервенцією влади.

Легітимність підкріплюється незносністю актуального та неочікуваністю реального. Політичний світ наповнюється інтенсивністю та динамікою, яка протистоїть динаміці політичних рішень. У цій ситуації лише Суверен може ефективно діяти, оскільки він *a priori* наділений швидкістю політичних дій. Феноменологія Суверена за умов політичного світу постає, по суті, як політична дромологія, якщо скористатися терміном Поля Вірільо [Virilio, 2007]. Підґрунтям же легітимності за умов надзвичайного стану є необхідність його впровадження: «Теорія надзвичайного стану повністю зводна до теорії status necessitatis [стану необхідності. — Д.Ш.], оскільки його існування є відповіддю про легітимність надзвичайного стану» [Agamben, 2008: s. 40]. Стан необхідності тут слід мислити як стан, який не можна впорядкувати за допомоги раніше встановлених норм. Отже, він є станом нелегальним, що несе із собою загрозу тиранії, яка породить повне усунення звичних сталих орієнтирів політичного світу і впровадить в політичний світ новий вимір надзвичайного стану.

Легітимність забезпечується самим моментом «оголошення» надзвичайного стану, тобто рішенням Суверена, спрямованим на визнання аномальності політичного світу й, тим самим, виявлення суверенного прагнення окреслити ситуацію, що виходить за межі конституційованого порядку. В рамках сучасної політичної філософії практично усталеним вважають визначення Суверена як того, хто приймає рішення про надзвичайний стан, яке зустрічаємо в працях К. Шміта. Загальна сутність Суверена полягає в тому, що він стоїть поза нормальним правопорядком. До цього додамо також твердження німецького філософа, що «суверен створює і гарантує ситуацію як ціле в її тотальності. Йому належить монополія на це останнє рішення» [Шмитт, 2000: с. 26]. Рішення Суверена про надзвичайний стан набуває абсолютного характеру. Власне з цього випливає передумова легітимності його дій. Разом з тим вона може доповнюватися харизмою Суверена. Ідеться про один із чистих типів легітимного пану-

вання, що їх виокремлює М. Вебер. Німецький соціолог визначає харизматичне панування як «панування через відданість особі володаря, його... харизмі, насамперед унаслідок її магічних здатностей, об'явлення чи героїзму, сили духу та слова» [Вебер, 1998: с. 165]. Небуденні якості харизматичного володаря постають як таке саме чудо, що дістає прояв у політичному світі, як і надзвичайний стан для легального порядку. Правління харизматичного Суверена є ірраціональним за своєю суттю, що цілком відповідає вимогам ірраціональності виняткового порядку.

* * *

Сучасний надзвичайний стан породжує форму надзвичайної, аномальної соціальності. У рамках сучасної політичної філософії на це звертає увагу Дж. Агамбен, який стверджує, що надзвичайний стан як стан необхідності постає сьогодні неясним і непевним. Сучасність демонструє уявлення конститутивної сили надзвичайного стану і перетворення його самого на право. Наслідком цього є те, що «право залегає і спроваджується до чистого факту» [Agamben, 2008: s. 47], тобто, на думку італійського філософа, ми маємо сьогодні справу з нерозрізненням факту і права, які взаємно переходять одне в одного. Топологічна структура надзвичайного стану виявляється як одночасне *буття-понад-фактичність* і *буття-у-фактичності*. Дж. Агамбен діагностує рух сучасних демократичних суспільств у бік тоталітаризму. Образом, який він використовує для їх опису, є концтабір. «Народження концтабору» (концепт, що перегукується із фукіанським концептом «народження в'язниці» і має його доповнити) — це подія, яка принципово окреслює політичний простір, *номос* сучасності. Концтабір визначається як структура, в якій надзвичайний стан зобов'язує як нормальний, саме в рамках цієї структури постає гібрид права і факту; він є також абсолютним біо-політичним простором і парадигмою біо-влади, яка прагне управляти людським життям. Політична система в рамках цієї парадигми виявляється як делокалізувальна локалізація: «Концтабір, — пише Дж. Агамбен, — як делокалізувальна локалізація є прихованою матрицею політики, в якій ми й надалі живемо і яку ми повинні навчитися розпізнавати, незважаючи на всі її метаморфози — як в *zones d'attentes* наших аеропортів, так і в деяких периферіях наших міст. Він є четвертим невіддільним елементом, який долучається до давньої трійці “держава — народ (народження) — територія”, разом з тим розбиваючи її» [Agamben, 1998: р. 175—176]. У результаті цього політичний світ виявляється як абсолютна *conditio inhumana*, а людина втрачає свою сутнісну здатність буття як *bios politikos*, що, власне, і становить передумову критики реалізації прав людини, свобод, ідеалів сучасних демократичних суспільств, яка (критика) здійснюється в рамках політичної філософії.

Насамкінець постає питання, чи здатне соціально-філософське маркування ситуації в сучасному політичному світі як надзвичайного стану

пояснити проблеми неможливості схоплення справжньої суті політичного й уявлення через нього специфіки людського буття як *bios politikos*? Чи виявляє критика сучасної демократії, здійснювана через приписування їй ознак тоталітаризму, справжні проблеми, на які наражаються сучасні демократичні суспільства? Такі питання виникають з огляду на те, що проблема закладання парадигми осмислення сучасного політичного світу як перманентного надзвичайного стану полягає в тому, що аномальність тут описується через надання їй рис «нормальності» (повсякденності політичної прагматики). Розв'язати цю проблему можна, усвідомлюючи, що концепт надзвичайного стану слід розглядати як вимогу розрізнення засадничих горизонтів буття людини в політичному світі. Виявлення екстраординарної інтенсивності політичного світу окреслює контури граничності політичного як такого. Така граничність становить сутність політичного, яка виявляється власне через «нормалізацію» (чи нейтралізацію, якщо скористатися термінологією К. Шміта) надзвичайного стану.

ДЖЕРЕЛА

- Баландьє Ж. Політична антропологія. — К.: Альтерпрес, 2002. — 252 с.
- Беньямін В. Про поняття історії // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — С. 39—52.
- Вебер М. Три чисті типи легітимного панування // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. — К.: Основи, 1998. — С. 157—172.
- Лакло Э. Невозможность общества // Логос. — № 4—5. — 2003. — С. 54—57.
- Маркузе Г. Одномерный человек. — М.: REFL-book, 1994. — 368 с.
- Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. — К: Port-Royal, 2001. — 349 с.
- Хардт М., Негри А. Империя. — М.: Праксис, 2004. — 440 с.
- Шмитт К. Политическая теология: Сборник. — М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. — 336 с.
- Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. — 1992. — № 1. — С. 35—67.
- Agamben G. Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life. — Stanford: Stanford University Press, 1998. — 199 p.
- Agamben G. Wyjątkowy stan. — Kraków: Korporacja Ha!art, 2008. — 282 s.
- Benjamin W. Critique of Violence // Benjamin W. Selected Writings. — Vol. 1. 1913—1926. — Harvard: Harvard University Press, 2003. — P. 236—252.
- The Agamben Effect / Ed. Alison Ross. — Durham: Duke University Press, 2008. — 212 p.
- Virilio P. Speed and Politics. — New York: Semiotext(e), 2007. — 174 p.
- Žižek S. How to read Lacan. — New York, London: W.W.Norton & Company, 2007. — 132 p.

Дмитро Шевчук — кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України. Царина наукових інтересів — сучасна політична філософія, методологія гуманітарного пізнання, герменевтика.

Філіп
Рено

РОЗУМ, ПРАВО І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Суверен і права людини

«Модерна» думка жодним чином не є більш гомогенною, ніж філософія древніх. Утім, цілком можливо виявити декілька спільних рис у різних доктринах, що на них спирається юридична «модерність» між Ренесансом і першими ліберальними демократичними революціями. Дві найбільш значущі течії — «абсолютизм» Бодена й Гобса і та, яку й досі називають «лібералізмом» Лока, — розвивають теми, що більше взаємодоповнюють одна одну, ніж протистоять одна одній. Ці течії взаємозбагачуються новим і навіть небувалим значенням у розгортанні свого розуміння *права*. Центральним концептом абсолютистських теорій є *суверенітет*, що його першим наслідком є підважування легітимності всіх конституйованих форм влади аж до моменту, коли буде розв'язано питання щодо легітимності та ідентичності граничної влади, яке узалежнює всі інші джерела права. Принципова настанова «ліберальної» критики абсолютизму зводиться до такого: позаяк кінцева мета права (*Law*) — ніщо інше, як гарантування прав (*Rights*) індивідів, що виступають як першоджерело у процесі творення політичної влади, індивіди не можуть визнавати «абсолютну» владу, яка спроможна поставити під сумнів ці права. Як стверджував Лок, люди не хочуть віддаватись на поталу левові, аби захистити себе від тхорів і лисів. Отже, виявляється, з одного боку, що ці два образи суверенної держави та суб'єктивних прав єднаються у припущенні, згідно з яким «юридичне»

має «політичну» перевагу, що залишається доволі чужою для вищеокреслених концепцій. А з іншого боку, утвердження та розвиток ідеї «суб'єктивних прав» є невіддільними від винайдення модерної Держави, що її першобраз постав на основі концепту «суверенітету». У разі потреби відстежити генезу цих доктрин слід, поза сумнівом, виходити з розпаду середньовічного порядку, що його внутрішня нестабільність, позначена нескінченними чварами між Папою та Імператором, призвела до розв'язування релігійних воєн, які можна було подолати лише завдяки втручання сильного дієвця, здатного нав'язати мир партіям у конфлікті, віддаючи при цьому перевагу одним супроти інших. Теорія та практика суверенної Держави у Вестфальських угодах є невіддільною від цієї історії європейських релігійних воєн. Важливим наслідком цієї еволюції є те, що, вдаючись до анахронічного стилю, можна назвати переходом від справедливої держави до держави правової. Головною характеристикою останньої є наголос на «формальних» відносинах між різними владами, перетворення гарантії прав індивіда на основний об'єкт дії з боку Держави.

Дослідження генези модерної юридичної думки, як, скажімо, у Мішеля Вільє, виявляє, що юридичний індивідуалізм, номіналізм та етатизм (державництво) завжди з достатніми підставами рухались уторованим шляхом. Це засвідчує випадок, що трапився у XIV столітті, коли Окам обґрунтував свій захист претензій імператора на онтологічний пріоритет прав¹ і претензій індивідів, які нічим не зобов'язані попередньому існуванню певних інституцій, натомість самі інституції мають потребу у вищій владі цих індивідів. Це стає ще більш промовистим у XVII столітті у Гобса, уся правова конструкція якого спирається на *онтологічний* пріоритет суб'єктивних прав щодо інституцій, що створені саме для того, аби гарантувати ці права.

Гобс разом із Декартом (як автором «Метафізичних розмислів») є найбільшим критиком класичної традиції, так само, як і опонентом Аристотелевої спадщини. Опозиція Гобса до Аристотеля (і через нього — до античної думки в її сукупності, але також і до християнських відтворень аристотелізму) охоплює всі аспекти Гобсової філософії, проте насамперед стосується моральних, юридичних і політичних питань. Гобсові індивідуалізм і штучництво (*l'artificialism*) передусім спрямовані проти фундаментальної ідеї політичної або навіть спілкотворчої природи людини: люди не лише не можуть природним чином жити як громадяни, за браком влади спільного страху; суперництво людей за утвердження своїх прав спонтанно встановлює «стан війни всіх проти всіх». Індивідуалізм, як це

¹ Як відомо, Окам рішуче виступав проти панування церкви над державою, обстоював ідею суворого розмежування сфер їхньої юрисдикції, захищав позиції Людвіга Баварського в його протистоянні папі Іоану XXII. Окам допускав, що сам папа і собор можуть зазнати ересі (*прим. перекл.*).

добре знають читачі Луї Дюмона, має засадово егалітарний характер. Для Гобса брак «природного» авторитету логічно походить від неіснування певної «природної» зверхності (у силі, у чесноті чи в мудрості), яка дає людині або групі людей право урядувати. Понад те, з філософією Аристотеля цей егалітаризм пориває з платонізмом, що прагне встановити легітимність права навчителів: контролювати науку та філософію (на предмет володіння або любові до істини). Претензії платонізму геть руйнуються славнозвісною максимомою з «Левіафана»: «*autoritas non veritas fact legem*» (авторитет (влада), а не істина робить закон). Утім, формула Гобса спрямована не лише проти урядування філософів: вона також спрямована проти церкви (чи то йдеться про римського понтифіка, чи то про демократичних зверхників радикальних протестантських церков) і проти суддів *Common Law*, чие прагнення «відкрити» закон у звичай створює головну перешкоду для утвердження прав суверена. Утвердження зверхності авторитету щодо істини додає доктрині Гобса те, що можна назвати «Humpty-Dumpty» (Шалам-Балам)². Водночас слід також добре усвідомлювати, що таке утвердження пов'язане з виникненням нової ідеї Закону, яку важко відхилити. За Платоном, і також, але меншою мірою, за Аристотелем, функція закону полягала в тому, щоб перепроводжувати людину до чесноти й добробуту, і задля цього вона, натхненна розумом, мала служити заміником розуму для слабких духом. Для Гобса закон стає тим, чим він є в модерному праві, засобом, що забезпечує співіснування свобод, і саме тому спроможність наказувати є водночас і спроможністю вирішувати³. Авторитаризм Гобса є потенційно ліберальним. І саме задля цього Гобс винаходить ідею, згідно з якою метою політики є не сприяння «доброму життю», але спроможність дати громадянам безпеку, що дасть їм змогу скористатися своїми правами. *Last but not least* (останній за ліком, а не за вагою) — ця Аристотелева «розважливість» жодним чином не наслідуює платонівську науку, для якої не існує нічого іншого, окрім нагромадженого досвіду, і в якій «розважливі», «природно», не мають окремої політичної компетенції. Усе це приводить до радикальної зміни концепції права, у якій теорія

² Персонаж англійської дитячої поезії. Герой «Аліси у Задзеркаллі» Льюїса Керола. В одному з епізодів, прощаючись з Алісою, Шалам-Балам каже, що при наступній зустрічі він не впізнає її, адже неспроможний відрізнити її обличчя від облич інших людей. Вважають, що Льюїс Керол подає один з перших описів прозопагнозії — психічного розладу, що виражається у нездатності розрізняти обличчя. На медичному жаргоні цей розлад називається «синдромом Шалам-Балама». У сучасній англійській мові вираз «Шалам-Балам» (*humpty-dumpty*) має два значення: товстун-коротун і річ, яка впала, розбилась і не підлягає відновленню (*прим. ред.*).

³ Це показують Гобсові тексти щодо ересі: король Англії має владу (спроможність) розв'язувати теологічні питання. Головний наслідок цього — неможливість дотримуватися доктрини, яка не могла б бути недвозначно засудженою Троном.

суверенітету парадоксальним чином набуває безпрецедентної ваги. Якщо слідувати за Мішелем Вільє, Аристотелеве право було відкриттям нагоди розпочати *тяжбу*, розв'язання якої здійснюється «неупередженим третім». Проте цей третій ніколи не існував поза рамцями напередусталеної політичної спільноти, що її природу він не міг самотужки визначити. У Гобса суверен — граничне джерело усього позитивного права. Але коли так, то це добре, позаяк саме він є тим «неупередженим третім», хто може покласти край *чварам*, що існують поміж людей, які перебувають у природному стані. Отже, генеза політичної спільноти переплутана з генезою позитивного права. У філософії Гобса природа людини визначається її *правами* (*Rights*). І якщо *право* (*Law*) збігається з поняттям закону (як це передбачає англійська мова), то це тому, що юридичний зв'язок є граничною засадою зв'язку політичного⁴.

Хоч би якою була слава попередників, таких як Мак'явеллі, поза сумнівом, Гобс є батьком модерної політики, і сам сучасний лібералізм у багатьох відношеннях є радикалізацією Гобсового демаршу, який розвертає проти Держави вимоги, що народжуються з пріоритету «прав». Навіть якщо песимістична антропологія Гобса — що має у своїй основі «авторитарну» складову його думки — може нам видатись такою, що шокує, ми залишимося гобсіанцями стосовно головних питань: відношень між правом і політикою, правом і кінцевою метою політичного порядку. Для Гобса джерело права струмить з легітимної влади, й головна проблема політичного порядку є, отже, створення та інституціалізація легітимної влади. У сучасних демократіях легітимність державців так само залежить передусім від процесу (легального або легалізованого апостеріорі), що веде їх до влади. Функція Левіафана полягає не в тому, щоб зробити людей щасливими та ще меншою мірою чеснотливими, але в тому, щоб створити умови для сумирного співіснування свобод. Могло би здатися, що демократичні держави подолали ці обмеження у процесі розвитку Держави-Провіденції (*Etat-Providance*). Проте відтоді вони, здається, парадоксальним чином повернулись до своїх гобсівських «засад». За сумнівним винятком, як отой **RMI**⁵, «соціальні права» не є «моральними» умовами, і якщо правова держава (*Etat légifère*) робить наголос на питаннях моралі, то загалом лише задля того, аби запровадити мінімальну мораль, що її зміст подається як «нейтральний» щодо поділів суспільства — і надто щодо «релігійних опіній».

⁴ Див.: *Reynaud Ph. Le juge et le philosophe*, Arman Colin, 2008; NB 2-ème partie, ch.2.

⁵ Remote Method Invocation (англ.) — програмний інтерфейс виклику віддалених методів у мові Java. Наприклад, за допомоги RMI запроваджується ефективний колективний голос, що надає відчутного поштовху переговорам щодо кращих торговельних умов. RMI відіграє важливу роль у трудових переговорах, процесах розв'язання трудових суперечок, обговоренні законодавчих або інших заходів стосовно членів відповідної мережевої спільноти (*прим. перекл.*).

Історія моральної філософії та теорії права підтверджує чинність гобсівського узаasadничення. Утилітаризм, принаймні у формі, якої йому надав Бентам (котрий, як стверджує Майкл Сандел, є менш глибоким і менш шляхетним, проте, поза сумнівом, більш когерентним, аніж утилітаризм Міля), є нічим іншим, як переписуванням філософії Гобса в новому контексті, утвореному Просвітництвом і народженням демократії. Бентам без вагань стверджує, що існує справжня моральна доктрина, але було б на краще відкинути всі партикулярні ідеали, які призводять до ієрархізації людської спільноти, а також ієрархізують цілі, що їх переслідують люди. Кельзен звів свою теорію демократії (і теорію права) до скептичної позиції, з глибин якої постають одночасно і заперечення політичної чинності істини, і ідея попередності права щодо процесу творення норм, що тягне за собою фундаментальне формалістичне бачення юридичного порядку. Навіть такий «антипозитивістський» автор, як Дворкін, який силкується у своїй останній книзі розвинути нескептичну моральну філософію, не може цього зробити інакше, як виказуючи повагу до розмаїття цілей, що їх переслідують люди *ultima ratio* справедливої політики. Чинність доктрини Гобса найвиразніше проступає у творах великих авторів, таких як Кант у XVIII столітті й Роулз у XX-му. Вони спробували подолати утилітаризм, щоб краще обґрунтувати мораль і невідчужуваність «ліберальних» прав. Кантівський формалізм тягне за собою радикалізацію критики Аристотеля. Доктрина Канта утверджує, як то не робилось ніколи раніше, пріоритет права над політикою, або філософії права над політикою. А роулзівський лібералізм передбачає підважування усіх партикулярних світобачень, що можуть призвести до підпорядкування прав «об'єктивним» цілям. Насамперед він прагне зневажити «перфекціоністське» бачення політичного порядку. Це робиться задля того, щоб ліпше підпорядкувати пошуки «доброго життя» організації співіснування свобод. Ефект його теорії справедливості полягає в різкому обмеженні розмаїття легітимних політичних позицій. При цьому вважається, що поглиблення доктрини суб'єктивних прав може обмежувати владу держави лише через суворе дотримання онтологічної вищості прав над усіма цілями, що ставлять перед собою люди.

Що не так у модерності? Заперечення «комунотаристів»

Процес модерності ставав відкритим майже від самого свого початку. Цілком очевидно, що розглядати сукупність даних, беручи до уваги усі претензії, нагромаджені проти модерної думки та модерної політики, не входить до моїх завдань. Надто тому, що більшість критиків роблять наголос на *суперечливому* характері модерності, що її домінуюча риса, як їм здається, полягає у продукуванні згубних альтернатив

або нездоланих апорій⁶. Навіть якщо йдеться про критику «Аристотелевого» типу, добре видно, як нелегко звести до купи авторів, дехто з яких гадають, що логіка модерності насправду примушує нас виходити з «природних» умов людини. Мудрішим, поза сумнівом, було б просто вважати, що з допомогою цих авторів неможливо збагнути природу людських спільнот, у тому числі й «сучасних» спільнот. Класичні концепти вочевидь забезпечують краще розуміння «модерності», ніж концепти сучасні, породжені власним досвідом вищезгаданих критиків. Тут я тримаю в полі зору питання, яке мені здається серцевиною революції, що на неї спирається модерна Держава, і це не теорія суверенітету. Ідеться про відносини між правом і політикою — ясна річ, у двох сенсах, що добре позначають різницю між політичним (*le politique*) і політикою (*la politique*).

Якщо ви хочете точно поцінувати модерність, слід передусім звільнитися від поширеного бачення, що робить ізольованого й автономного індивіда центральною парадигмою сучасної політики та спричиняє стрімку редукцію до альтернативи між «соціальною угодою» і ринком. Насправді індивідуалізм, що його плекає таке бачення, аж ніяк не панує в модерності. Навпаки, починаючи з XVIII століття привілейованою ідеєю стає *природна спільнотність* (*sociabilité naturelle*) людини. Радше тут Русо є точкою тяжіння, якщо порівняти його з усіма теоретиками співчуття або, пізніше, теоретиками солідарності. Утім, утверджувати природну спільнотність людини — не те саме, що сказати разом з Аристотелем, що людина — це «політична тварина». У Аристотеля уже в першій книзі «Політики» це означає, що людина — це тварина, яка повністю не вивершує свою природу, позаяк вільно живе у полісі, беручи ту чи ту сторону в громадських справах. Це передбачає кількісне обмеження людських істот, власне людських істот, що змішуються з вільними грецькими людьми, тобто громадянами демократії (або *politeia*), як-от Афіни, або членами правлячого класу олігархії. «Варвари» тут становлять виняток, тому що вони перебувають під володарюванням (скажімо, персів), або тому, що вони не підпорядковані законам (як гали та інші германці або «європейці»). Також можна припустити, що для Аристотеля політична природа людини виражається непрямо. Для нього це означає, що відносини між людьми і законом є принциповим критерієм диференціації людських спільнот, які відрізняються одна від одної передусім своїми політичними режимами (або як у випадку деспотії чи племен без справжньої легальної влади, тією обставиною, що вони живуть за режимів, які, власне кажучи, не є «політичними»). Отже, можна розши-

⁶ Стосовно права слід сказати також, що «модерністи» розпочинали з «раціоналістичного» утвердження природного права, яке передбачало хибне розуміння природи, щоб потім перетворити природне право на легалістський «позитивізм», що з нього можна вийти лише через «релятивізм» або романтичний «ірраціоналізм».

рити сенс Аристотелевої формули, говорячи, що людина є «політичною твариною» у двох різних і водночас взаємодоповняльних сенсах:

- у сенсі політичного на рівні, що вможливує автономне існування людських спільнот без ототожнення його з простою сукупністю норм. Це дозволяє зрозуміти, чому навіть у вільному полісі право є вторинним щодо політичної спільноти, яка наперед визначає царину, прийнятну для дії права⁷ (саме звідси випливає пояснення того, чому ідея «міжнародного права» була невідомою класичній думці). Політичне є архітектонікою не лише у тому сенсі, що воно поглинає усі сфери людської діяльності, а й тому, що воно робить можливим розмаїття цих сфер;

- у сенсі політики, що не зводиться просто до втілення правильних принципів і що передбачає існування таких речей, як політична сцена та публічна сфера через обговорення й обмін думками, які не є ані простим вираженням протилежних інтересів, ані раціональними максимами, які виражають те, що універсалізується.

З цих позицій можна стверджувати, що сучасним концепціям властиві дві слабини, які вражають водночас сучасні політичні спільноти й самий спосіб розуміння цих спільнот. Перша є коливанням між суто «формалістичною» або волюнтаристською ідентифікацією політичних спільнот і зведенням політики до дії соціальних відносин, економіки чи «культури». Друга є прямим підпорядкуванням «шляхетної», або легітимної політики втіленню невеликої кількості принципів, із значним збідненням публічної дискусії, що бачиться як організація більш-менш чесного «торгу» у процесі відстоювання інтересів сторін. У сучасній політичній філософії ці слабини дуже добре висвітлені запереченнями, що їх «комунітаристи» адресували «лібералам», і насамперед Джону Роулзу. З цих заперечень постають дві ідеї: пріоритет «блага» над «справедливістю» та ідея, згідно з якою «індивід» як об'єкт політичної філософії не є людиною без властивостей, яка постає з «первісної ситуації» та «темряви невігластва», а є індивідом, спорядженим «спільнотою» ідентичністю. «Спільнотна» ідентичність не обов'язково обмежує його свободу, проте дає підстави мати вагому точку зору в політичних дебатах. Цілі таких дебатів постають напрочуд ясними у творах Майкла Сандела, який наполягає, з одного боку, на позитивному внеску великих світоглядів, що переймають суспільство, і з іншого — на необхідності заново ставити питання про кінцеве призначення інституцій поза простим урахуванням «прав» або «інтересів».

Один з улюблених прикладів Сандела, що показує одночасно легітимність залучення релігійних послань у громадські дебати і недостатність «прагматичного» бачення політики, — це американські суперечки щодо

⁷ З цього погляду примітним є блискуче формулювання, яке дає Жан-Луї Вульєрм у фундаментальній праці «Le concept de système politique».

рабства напередодні громадянської війни, що він їх порівнює з сучасними дискусіями щодо абортів. Доволі провокативне порівняння, якщо взяти до уваги, що воно вийшло з-під пера «ліберала», ліберала у політичному сенсі, ясна річ⁸. Адже воно веде до зближення аргументів (*pro-choice*)⁹ як противників скасування рабства, так і противників його обмеження. Більшість войовничих прибічників *pro-choice*, як каже нам Сандел, вважають очевидним, що для легітимації абортів слід відмовитись від авторитету релігійних аргументів, аби відхилити положення католицької церкви, згідно з якими аборт є вбивством, позаяк ембріон засадничо є людською істотою. Цей ліберальний аргумент береться до уваги певними прихованими адептами *pro-life*. Без наміру сполучити свою доктрину з позиціями католицької церкви, вони, по суті, стверджують: право розв'язання філософськи непевного питання слід дати «народові», тобто залишити законодавцям штатів клопіт його розв'язання, що, очевидно, призведе до заборони абортів у багатьох штатах. Або, каже нам Сандел, хоч би якими були їхні висновки, як одні, так і другі принципово помиляються. Позиція «мажоритаристів» утілюється в підході сенатора Стивена Дугласа¹⁰. У процесі протистояння Лінкольнові й аболіціоністам Дуглас вимагав, щоб на нових територіях питання узаконення або заборони рабства розв'язувалися на засадах «народного суверенітету». На думку Сандела, погляд «мажоритаристів» на роль релігії в політиці не є задовільним, як це засвідчує історія дебатів щодо рабства: ворожість Лінкольна та аболіціоністів ґрунтувалася на сильних релігійних переконаннях, відповідно до яких рабство є тяжким «гріхом», що загрожує самій душі американської демократії. Аргументація Сандела не є переконливою з прагматичного погляду (1), не є переконливою і з погляду принципів (2), утім, вона має певну політичну доречність (3).

(1) Вона не є переконливою з прагматичного погляду, тому що в демократіях ніхто, навіть католицькі противники абортів, публічно не захищають офіційну аргументацію церкви, а прибічники *pro-choice*, утверджуючи свої релігійні переконання, дедалі більше схиляються до «самостримування». Це добре видно на прикладі нещодавньої американської

⁸ Відомо, що дискусія між лібералами і «комунітаристами» добре відбивається у ставках прихильників. Деться про «комунітаристів»-консерваторів, з одного боку, і тих, хто є цілковитим «лібералом» у політичному сенсі та «комунітаристом» — у філософському.

⁹ *Pro-choice* — захист права жінки контролювати власне тіло (особливо право на аборти) (прим. перекл.).

¹⁰ Стивен Арнольд Дуглас — член демократичної партії США. Суперник Авраама Лінкольна на виборах до Сенату США у 1858 році та на виборах Президента США 1860 року. Його позиція щодо рабовласництва зводилась до вікопомного Компромісу 1850 року, відповідно до якого на старих землях зберігався статус-кво щодо рабовласництва (тобто частина штатів мала залишатися рабовласницькими, а частина — ні), натомість на нових землях рабовласництво допускалося. Під час громадянської війни підтримував федеральний уряд на чолі з Лінкольном (від редакції).

виборчої кампанії, коли в боротьбі за пост віце-президента один одному протистояли два католики, які уособлювали *pro-choice* і *pro-life* підходи. У ході телевізійних дебатів, що візуалізували протистояння кандидатів, демократ Джо Байден спокійно вдався до «світського» аргументу, чого собі ніколи не дозволив би Кенеді: релігійна віра Байдена не зобов'язувала його підкорятися церкві в політичних питаннях. Натомість Раян, республіканський «консерватор», запропонував значно складніше міркування, говорячи, що його позиції надихаються не його вірою, а особистим переконанням. Інакше кажучи, католик, нехай і непримиренний, підкорюється політичному примусові, що у світі сучасних демократій обмежує владу релігії, зокрема й у Сполучених Штатах.

(2) Підхід Сандела так само не є переконливим у *філософському* сенсі, адже він поплутує резони, що примушують виправдовувати результати релігійних зобов'язань перед авторитетом, який уможливорює їхнє визнання. Якщо правда, що релігійне обґрунтування дій аболіціоністів слугувало підставою для оскарження ідеї, згідно з якою релігія завжди є першопричиною людських бід, це геть не доводить слушність думки, згідно з якою релігія сама по собі є джерелом громадянської благочинності. Захисники рабства так само завжди мали релігійні аргументи. Але саме гуманітарний опал аболіціоністів примушував любити їхню релігію, а не навпаки. Відомо, зрештою, що навіть у багатьох захисників союзної держави, які обожнювали Лінкольна, аболіціоністів уважали «фанатиками».

(3) Проте гадаю, що в даній дискусії Сандел має рацію. Він показує вразливість конструкцій, ґрунтованих на чистій логіці «права» без урахування доводів, що приводять людей до заангажованості. Надто ідеться про конструкції, у яких ігнорується робота демократії, що полягає в безупинному перевизначенні змісту й меж права в політичному процесі, нередукованому до логіки права, навіть права конституційного. Релігія не може, ясна річ, «проговорювати право» в ліберальній демократії, і саме тому, поза всяким сумнівом, у середньому права стають дедалі більш «мирськими» у французькому сенсі. Водночас також неможливо, щоб принципи «політичного лібералізму» могли бути втілені без труднощів, нав'язаних новою духовною владою, яка говорить в ім'я «прав» і мінімальної етики¹¹. Саме такі труднощі позначають зв'язки між *політикою* і

¹¹ Ми знаємо, у праці «Політичний лібералізм» Роулз запропонував переформатувати свою теорію, прагнучи показати, що у вільному суспільстві впровадження розумної або справедливої політики можливе завдяки імпліцитному існуванню, попри множинності світоглядів, попереднього консенсусу, що його досягнуто через зіставлення «розумних» позицій (*overlapping consensus*). Натомість погляд Сандела спирається на симетричний аргумент: політичне життя має за умову існування, попри консенсус щодо норм, реальні розбіжності, що живляться множинністю світоглядів і спільнот, до яких належать індивіди.

політичним. Значущі опозиції не лише вводять у гру питання суб'єктивних «прав» та інтересів, але вони також стосуються *цілей* існування інституцій і *благ*, що їх прагнуть люди та людські спільноти, і без цього цей запит може бути зведений до розмаїття «планів життя», запропонованих як дефініція в «Теорії справедливості».

* * *

Дебати між «лібералами» і «комунітаристами» показують, що «Аристотелевий» підхід до політики аж ніяк не усунуто із сучасного контексту. Навпаки, дедалі актуальнішим стає вибір між «кантівським» лібералізмом і «ієрархічною» космологією Аристотеля.

Найкращі соціальні філософи, віддані інтуїції Монтеск'є, відповідно до якої «людина перебуває під орудою багатьох речей», убачають у розмаїтті сфер людської діяльності привід для заперечення архітектонічного характеру політики. Натомість таке розмаїття сфер у кожному суспільстві є результатом того, що Корнеліус Касторіадис назвав би «глобальною інституцією» суспільства і що дає всі підстави визнати архітектонічну роль політики, або складної єдності під назвою об'єктивний розум.

Виявляється, цілком можливо дати «Аристотелеве» тлумачення сучасним суспільствам і сучасним режимам. Наприклад, Жан-Луї Вюльєрм запропонував дуже цікаву дискусію про шумпетерівську критику Аристотеля стосовно проблем економіки. Аристотель, виявляється, не уособлює архаїчного мисленника, якому бракувало досвіду сучасної економіки. Натомість він споряджує нас категоріями, що дають змогу збагнути, наприклад, сенс такого процесу, як автономізація економіки й водночас її знеанклавлення (*desenclavement*).

У сфері права найбільш потужний напрям прагне утвердити логіку прав людини, не роблячи більш уразливими умови політичної дискусії. У «соціальній» сфері «ринок» простягає свою імперію, живлячи непрямо індивідуалістичне бачення рівності прав. Об'єктивний розум, здається, як ніколи раніше переймає принципи сучасних суб'єктивізму та індивідуалізму. Можливо, він втратив свою об'єктивність?

Філіп Рено — професор політичної філософії, Університет Пантеон / Асса (Париж, Франція).

ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

*Катерина
Батаєва*

СОЦІАЛЬНА ГЕРМЕНЕВТИКА ON-LINE

Замість вступу

У сучасному суспільстві, яке М. Маклюен назвав «електронним», можна спостерігати революційні зміни у різних сферах соціального існування: економіка стає глобальною, даючи змогу укласти мільярдні угоди у режимі on-line; політика перетворюється на позанаціональну, породжуючи міжнародні комунікаційні асоціації; влада трансформується в «інформаційну», здійснюючи репресії в інформаційно-комунікативному режимі; спілкування віртуалізується, породжуючи кібер-замінювачі міжособистісного спілкування. Не менш радикальні зміни відбуваються у вимірі текстових форм: класичний письмовий текст витісняється електронним письмом; друковану книгу замінює її електронна версія; раціоналістично витриманий твір децентрується спонтанно породжуваними текстами-колажами. Нову текстову реальність, нові комунікаційні практики вже не можна зрозуміти у класичній філософській системі координат; їх уже не можна досягнути, спираючись на визначення традиційної герменевтики¹ (герменевтики Ф. Шляєрмахера, В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера, П. Рікера). Це викликає потребу у новій герменевтич-

¹ За Рікером, «під герменевтикою розумітимемо теорію операцій розуміння в їхньому співвідношенні з інтерпретацією текстів; слово «герменевтика» означає послідовне здійснення інтерпретації» [Рікер, 1995: с. 3].

ній парадигмі, у новій герменевтиці, яку Р. Капурро назвав «дигітальною герменевтикою». У чому полягає різниця між класичною і дигітальною герменевтиками? Хіба лише в тому, що кожна з них займається вивченням специфічних текстів (класично-літературно оформлених — у першому випадку, електронно-«онлайнових» — у другому)? Чи, можливо, демаркаційна лінія пролягає між ними на більш глибокому рівні — рівні теоретико-парадигмальних засад аналізу текстової реальності? А в тому разі, якщо визнати, що дигітальна герменевтика (що працює з текстами, створеними у комп'ютерно опосередкованому просторі) насправді цілком відрізняється від класичної моделі герменевтики, чи можна погодитися з тим, що вона має розробляти свої теоретичні принципи з «чистої дошки» (*tabula rasa*), не беручи до уваги концепти традиційної герменевтики? Безперечно, ні. Незважаючи на те, що у дигітальній герменевтиці подано новий погляд на нові форми текстової реальності, вона підтримує зв'язок з класичною герменевтикою, переймаючи її класичні досягнення і водночас піддаючи деконструкції ті її визначення та принципи, які вже не можуть бути застосовані за нових концептуальних умов електронної текстової комунікації.

Перш ніж описати специфіку дигітальної герменевтики, спробуємо сформулювати відповіді на деякі фундаментальні питання. Наскільки припустимим є застосування терміна «герменевтика» стосовно процедур розуміння/пояснення/інтерпретації електронних текстів, що є створюваними (і перебувають у перманентному стані «написання» у режимі реального часу *on-line*) у комп'ютерно опосередкованій (віртуальній) реальності? Якщо взяти до уваги тезу Г.-Г. Гадамера, згідно з якою герменевтика передусім повинна цікавитися «так званими літературними текстами» [Гадамер, 1999: с. 227], які мають завершену форму і зміст яких принципово може бути осягненим, то може виникнути сумнів, що електронні тексти, що їх «пишуть» *on-line* (тобто які «ще не написані») і що вони за своєю суттю не є «літературними» і з філологічного погляду є «неправильними» й часто-густо «нісенітними», мають становити інтерес для герменевтики і спонукати інтерпретаторів розуміти та витлумачувати їхнє значення. Якщо ж узяти до уваги концепцію «не-текстів» Г.-Г. Гадамера, які «чинять опір текстовості» і мають бути виключені з царини герменевтики (до них Г.-Г. Гадамер долучає «антитексти», «в яких домінує ситуаційна розмова між комунікаторами» [Гадамер, 1999: с. 223]; «псевдотексти», які являють собою позбавлений глибинного сенсу «функціональний чи ритуальний обмін репліками в усній чи в письмовій формі» (Г.-Г. Гадамер називає їх «баластом мовлення») [Гадамер, 1999: с. 225], та «перед-тексти», зорієнтовані на «певну ідеологію, на інтерес, який перебуває поза ними і стосовно якого повідомлення є лише приводом» [Гадамер, 1999: с. 226]), то доцільно, мабуть, провести аналогію між електронними текстами *on-line*

(наприклад, текстами чат²-комунікації) та Гадамеровими «антитекстами» та «псевдотекстами»: всі вони чинять опір осмисленій текстовості як поверховий обмін репліками, який має «риторичний і функціональний» характер, значення якого є цілком ситуаційним. З іншого боку, якщо взяти до уваги тезу про універсальність герменевтики, про універсальність ситуації розуміння (яку сформулював Ф. Шляєрмахер, підтримав Г.-Г. Гадамер й у найбільш інтенсивній формі артикулював П. Рікер), — тезу, згідно з якою герменевтика може (і повинна!) вивчати різноманітні тексти (письмові та усні, літературні та історичні, вербальні та поведінкові), то буде підставово визнати, що електронні тексти on-line цілком можуть опинитися в центрі уваги герменевтики.

Якщо ж узяти до уваги розрізнення герменевтики тексту та герменевтики соціальної дії, надане П. Рікером [Рікер, 1995а: с. 9–10], то можна дещо по-іншому надати теоретичне обґрунтування дигітальної герменевтики: оскільки електронні тексти є своєрідними маніфестаціями соціальних дій (соціальних акцій та інтеракцій), які А. Ноцера назвав action-in-text (акціями, здійснюваними у тексті та за допомоги тексту), то вони являють собою поле/простір, що дає змогу поєднати ці дві моделі герменевтики. Електронні тексти on-line (створювані у реальному часі), в яких має місце сполучення одразу двох форм мови (усної та письмової³), можуть бути досліджені як у контексті герменевтики тексту, так і в контексті герменевтики соціальної дії, що вивчає специфічні практики соціальної взаємодії у кібер-текстовому просторі.

Згідно з Р. Капурро, дигітальна герменевтика має займатися перш за все вивченням впливу кібер-комунікацій (електронних, комп'ютерно опосередкованих форм взаємодії) на повсякденне людське життя, на процес саморозуміння, що його здійснює сучасна людина, яка вимушена існувати у двох вимірах — у реальному та у віртуальному (у світі реальних соціальних структур взаємодії та у світі електронних комунікацій). «Герменевтика зіткнулася з проблемою впливу Інтернету не тільки на всі рівні соціального життя, а й також на процес саморозуміння людської особистості, тобто на онтологічні та екзистенційні засади дигітального конструювання реальності» [Саринго, 2010: р. 35]. Водночас слід доповнити визначення предмета дигітальної герменевтики, що його надав Р. Капурро: вона має вивчати (розуміти та інтерпретувати) не тільки вплив кібер-комунікації на реальне соціальне життя (і не тільки зворотний вплив

² Чат (англ. — «базікання») — розмова кількох кібер-акторів, що має місце у реальному часі (on-line) та у спільному віртуальному просторі (чат-кімнаті).

³ «Якщо можна вважати неформальне написання текстів під час спілкування у реальному часі аналогом телефонної розмови (письмового телефону), то, напевно, можна констатувати появу нового засобу, що поєднує форми комунікації (письмової та усної), які було раніше розведено по різні боки людського мислення» [Кастельс, 2000: с. 343].

реальної соціальності на віртуальну), а й процес визрівання кібер-текстовості, контекст формування специфічних форм електронної знакової реальності, змістовність кібер-messages, які потребують особливих умов розуміння, пояснення та інтерпретування. Разом з Г.-Г. Гадамером слід визнати, що, як і класична герменевтика, дигітальна герменевтика має займатися не складанням реєстру конкретних методів та методик розуміння, але описом загальної ситуації розуміння, що дає змогу знайти смисли, породжені текстовою реальністю: «... завдання герменевтики полягає взагалі не в тому, щоб розробляти метод розуміння, а в тому, щоб прояснити умови, за яких розуміння здійснюється» [Гадамер, 1988: с. 350].

Оскільки ж, на мій погляд, кібер-герменевтика перш за все має цікавитися специфікою соціальних акцій та інтеракцій, здійснюваних у кібер-просторі (а також їхнім впливом на реальну соціальність), тобто соціальними діями, що реалізуються у текстовому вимірі (action-in-text), то замість назви «дигітальна герменевтика» я використовуватиму словосполучення «соціальна герменевтика on-line». «Соціальна герменевтика on-line» — це герменевтика, яка визначає умови розуміння соціальних дій, маніфестованих у текстовому режимі та здійснюваних on-line (у реальному часі). Оскільки існують різні режими роботи у кібер-просторі, які умовно поділяють на on-line та off-line⁴, кожний з яких має свою специфіку, то можна говорити про різні види герменевтик, які вивчають умови розуміння текстів on-line чи off-line. У цьому дослідженні я зосереджуся на герменевтиці, яка вивчає електронні тексти on-line (і ця її специфіка мала б проявитися власне у самій назві — «соціальна герменевтика on-line»).

Спробуємо проаналізувати принципи розуміння, створені у соціальній герменевтиці on-line. Яку позицію стосовно тексту посідає інтерпретатор, який діє у контексті нової герменевтичної парадигми?

Спочатку розглянемо специфічне ставлення класичної герменевтики до текстової реальності, яке може бути проаналізоване у двох рефлексивних контекстах. Першу позицію можна умовно назвати «стратегією розуміння Ф. Шляєрмахера та В. Дильтая», згідно з якою інтерпретатор має намагатися подолати дистанцію, що відокремлює його від історичної ситуації, в якій було створено конкретний текст; він має спробувати вжитися в неї, віртуально поміщаючи себе в історично-життєвий контекст текстової реальності. При цьому адекватність/правильність розуміння тексту стає можливою лишень у тому випадку, якщо інтерпретатор зможе «увійти» в інтелектуальну атмосферу подій, про які йдеться у тексті, й зрозуміти

⁴ Різноманітні форми кіберкомунікації можна розділити на такі підгрупи: комунікація on-line, здійснювана у режимі реального часу (чати, ICQ, MUDs); комунікація on-line, здійснювана у режимі відтермінованого часу (e-mail, форуми, телеконференції, гостьові книги тощо); непряма комунікація у групових комп'ютерних іграх.

психологічний стан його автора. Хоча водночас, під кутом зору Ф. Шляєрмахера, професійний герменевт-практик має володіти не тільки даром інтуїтивного бачення змістової сутності тексту (даром конгеніальної чи то дивінаційної інтуїції), йому слід також мати аналітичні здібності, які дають змогу раціонально пояснити текстову специфіку.

Другу позицію класичної герменевтики можна умовно назвати «стратегією розуміння Г.-Г. Гадамера», згідно з якою процес інтерпретування конкретних текстів завжди є внутрішньоісторичним; інтерпретатор розуміє зміст конкретного тексту, виходячи зі своєї історичної ситуації, покинути яку він принципово не може (у протилежному випадку його інтерпретації будуть малоцінними та нецікавими для сучасників). З погляду Г.-Г. Гадамера, ситуація розуміння передбачає не занурення інтерпретатора у психологічно-духовну атмосферу, в якій було створено конкретний текст, а, навпаки, включення тексту в історичний контекст, в якому існує інтерпретатор. Саме «злиття горизонтів», зістикування історичних контекстів, що потребує не нейтралізації, а збереження історичної дистанції між Інтерпретатором і Автором конкретного тексту, Г.-Г. Гадамер розглядає як головну умову для створення життєво-актуальних та правильних за змістом інтерпретацій. На думку Р. Габітової, «якщо у герменевтиці Ф. Шляєрмахера та В. Дильтая йдеться про вимогу безпосереднього злиття минулого і теперішнього часу як необхідної умови здійснення розуміння, то у герменевтичному вченні Г.-Г. Гадамера основним є принцип збереження історичної дистанції між ними» [Габітова, 1985: с. 96].

Дещо іншу «стратегію розуміння» текстової реальності надав С. Хоружий, яку вже не можна назвати класично-герменевтичною. У «герменевтиці досвіду» православного ісихазму має місце «перевертання» установлень традиційно-філософської герменевтики: не інтерпретатор розуміє текст, а, навпаки, текст православного Передання (Біблії та творів святих отців церкви) розуміє та інтерпретує життєву ситуацію людини, яка звернулася до нього. «Має місце інверсія: якщо у звичайній герменевтиці досвід (науковий досвід, що постає як герменевтичний метод) інтерпретує текст, то в автогерменевтиці ісихазму текст (аскетичний дискурс, що постає як живе мовлення) інтерпретує досвід» [Хоружий, 1998: с. 104]. Розуміння у православній «герменевтиці досвіду» здійснюють одночасно і в історичному, і в трансісторичному вимірі. З одного боку, людина, яка звертається до аскетичних текстів, намагається за їх допомоги зрозуміти те, що трапилося з нею в її конкретно-історичній життєвій ситуації; з іншого боку, при цьому абсолютно відсторонюється часовий інтервал, що відокремлює її від авторів аскетичних текстів — вони спілкуються як спів-присутні в одній духовній ситуації, як живі співрозмовники, які обмінюються духовним досвідом «тут і тепер»: «сприйняття тексту тут — не стільки “читання”, скільки безпосередня розмова з автором» [Хоружий, 1998: с. 105].

Незважаючи на очевидність різниці між трьома описаними стратегіями розуміння, можна виявити щось спільне, що поєднує ці підходи. Так, засадовим стосовно кожної з цих концептуальних конструкцій є інтерпретований текст, який має кілька характеристик: його «вже» хтось написав; його створено у певному історико-культурному контексті; від ситуації інтерпретування його відокремлює певна часова дистанція (яку треба зберегти або подолати в ситуації співчасного діалогу з Автором). Саме у цьому пункті можна побачити радикальні розбіжності між класичною філософською герменевтикою (а також православною «герменевтикою досвіду») і новою герменевтичною теорією (соціальною герменевтикою on-line). Як уже було відзначено вище, електронні тексти on-line, зміст яких намагаються зрозуміти у соціальній герменевтиці on-line, існують у модусі «ще не» написаності, «ще не» закінченості (і в цьому можна побачити їхню принципову особливість). Електронні тексти (наприклад, тексти чат-комунікації), які «пишуть» у теперішньому часі, які не мають сюжету та логічної канви, які створюються без плану та без мети, які не зберігаються у часі (їх «стирають» по деякому часі після їх створення), являють собою різновид текстового перформансу, мовного експерименту, недовговічного, випадковісного та епатажного. Кібер-тексти є певною протилежністю оформленим «творам», матеріалізованим продуктам мислення, надрукованому письму — тому, з чим має справу класична герменевтика. Навпаки, кібер-тексти є чимось невловимим/ефемерним, що ніколи не буде «видано», що ніколи не стане книгою, чого не можна буде знайти та перечитати через певний час. Кібер-тексти не можна назвати позачасовими (оскільки їх створюють у живому теперішньому часі, у конкретній соціально-історичній ситуації, яка справляє на них певний вплив); хоча історичними їх також важко визнати, оскільки вони не зберігаються в історичній перспективі, обриваючись і зникаючи після їх написання. Відповідно до цього, соціальна герменевтика on-line, яка має справу з подібними «ефемерними» текстами, має створювати особливі умови, щоб зрозуміти їх. Вона вже не може керуватися принципом «часової дистанції», який у класичній герменевтиці розцінюють як дуже корисний та продуктивний (на думку Г.-Г. Гадамера, «об'єктивного пізнання можна досягти лише за умов наявності певної історичної дистанції... Часова дистанція має ще й інше значення, крім відмирання особистого інтересу до предмета. Вона сприяє проявові справжнього смислу події. Часова дистанція здійснює фільтрацію (відокремлення істинного смислу від замутненого)» [Гадамер, 1988: с. 352—353]). Соціальна герменевтика on-line не може використовувати можливості часової дистанції виключно тому, що стосовно кібер-текстів її не існує: «через певний час» кібер-текст припиняє своє існування, поступаючись місцем «іншим» кібер-текстам.

Таким чином, у соціальній герменевтиці on-line виникають нові умови розуміння. Оскільки досліджувані тексти не існують як «готовий інтелектуальний продукт», з яким можна було б підтримувати пролонговані у часі герменевтичні стосунки (до якого можна було б багаторазово повертатися, намагаючись зрозуміти або сам текст, або самого себе через цей текст), то зрозуміти його можна суто в тому випадку, якщо стати його співавтором, якщо стати співучасником «плетіння» його дискурсивних ниток. У соціальній герменевтиці on-line зникають позапокладені, зовнішні відносини між Автором і Інтерпретатором, оскільки ці дві фігури «уособлено в одній особі» (таку ситуацію Р. Капурро метафорично висловив у такій формулі: «Гермес є передусім посланником (messenger), не менш ніж інтерпретатором і транслятором» [Capurro, 2011: р. 36]. Інтерпретатор стає Співавтором інтерпретованого тексту, намагаючись збагнути власні практики кібер-спілкування. Оскільки інтерпретатор, який працює з текстами on-line, має перетворитися на безпосереднього учасника кібер-подій, на безпосереднього творця текстових кібер-форм, остільки соціальна герменевтика on-line може бути розглянута як модифікація практичної філософії, яка створює теоретичні тези у процесі практичного засвоєння текстової реальності. Намагаючись зрозуміти специфіку actions-in-text, що реалізуються у кібер-просторі, кібер-інтерпретатор повинен відтворити ці дії на практиці, долучившись до процесу кібер-комунікації на правах «членства».

Соціальна герменевтика on-line, націлена на практичне засвоєння практик розуміння, вже не може цілком замикатися у межах філософії. Вона стає міждисциплінарним проектом, намагаючись задіяти досягнення інших гуманітарних дисциплін — соціології, соціолінгвістики, теорії кібер-комунікації. Такий рух до розширення (а не до замикання у межах однієї дисциплінарної конструкції), до засвоєння знань різних дисциплін може тільки сприяти збагаченню та розвиткові нової герменевтичної парадигми.

До деконструкції понять класичної герменевтики

На думку Р. Капурро, у дигітальній герменевтиці необхідно здійснити ревізію головних концептів традиційної герменевтики через відсторонення тих значень, які вже не зовсім доречні у контексті нової парадигми. Перш за все виникає потреба деконструювати поняття «герменевтичного кола», яке посідає почесне місце у концепціях практично всіх теоретиків філософської герменевтики. Створене Ф. Шляєрмахером поняття «герменевтичного кола» означає намір зрозуміти окремі частини тексту, виходячи з його цілісного смислу, а також, навпаки, спробу збагнути загальне значення тексту на підставі розуміння його

окремих складових: «процес розуміння постійно переходить від цілого до частин і знову до цілого. Завдання полягає в тому, щоб концентричними колами розширити єдність зрозумілого смислу. Відповідність усіх частин цілому є критерієм правильності розуміння» [Гадамер, 1988: с. 345]. Таке намагання збагнути частину виходячи з цілого (й навпаки) стає абсолютно нездійсненним у контексті герменевтики on-line, оскільки у кібер-текстах цілісні значення відсутні й існують лише частини, які вільно й непередбачувано комбінуються у тексти-колажі, позбавлені загального сенсу.

На думку С. Геринг, можна виявити три найбільш характерні особливості кібер-текстів, створюваних on-line [Herring, 1999]. По-перше, комп'ютерно опосередкована комунікація, в якій одночасно можуть брати участь від 50 до 80 кібер-акторів (кожний з яких може набирати й виводити на екран від трьох до восьми повідомлень за хвилину), є дуже фрагментованим та різноголосим кібер-текстом, в якому одночасно можуть розвиватися кілька розмовних тем (підтримуваних різними комунікаторами). Оскільки ж повідомлення всіх кібер-акторів з'являються на екрані в порядку їх набору на клавіатурі (безвідносно до змістової логіки розмови), то неминучим результатом такого роду текстової практики стають «розриви», перерви у кібер-дискусії (disputed adjacency). Повідомлення-відповідь кібер-актора може бути відокремлена від повідомлення-запитання співрозмовника великою кількістю інших messages, що надає кібер-текстові певної нерозбірливості та заплутаності. Для того, щоб зрозуміти змістову канву кількох розмовних ниток (тредів), що їх багаторазово переривають повідомлення інших комунікаторів, які до того ж розвиваються одночасно (у режимі on-line), інтерпретаторові необхідно докласти додаткових зусиль, часто-густо стикаючися з проблемою принципового нерозуміння тієї змістової какофонії, яка має місце у кібер-просторі. Таким чином, у соціальній герменевтиці on-line нерозуміння завжди супроводжує розуміння, становить постійне тло інтерпретативної активності герменевта.

Іншою характерною особливістю комп'ютерно опосередкованої комунікації, на думку С. Геринг, є накладання кількох розмовних ниток, накладання кількох режимів обміну репліками (overlapping exchanges). Досить типовими для кібер-комунікації є ситуації, коли учасники різних розмовних сценек звертаються один до одного, породжуючи перехресний обмін репліками. До одного кібер-актора можуть звернутися одразу кілька комунікаторів: відповідаючи одному з них, він може не помітити репліку іншого; набрана відповідь на одне із запитань може бути виведена на екран уже після того, як з'явиться інше запитання, поставлене тим самим кібер-актором, унаслідок чого може виникнути ситуація нерозуміння, на яке з двох запитань була отримана відповідь (і ця ситуація нерозуміння потребує знову ж таки додаткових зусиль, щоб розшифрувати й подумати, з яким із запитань пов'язати отриману відповідь): «чим більше

темпоральна чи просторова дистанція між репліками, тим складніше ідентифікувати, якому з попередніх повідомлень відповідає нове повідомлення» [Herring, 1999: p. 100]. Якщо у реальних діалогах, які відбуваються між співприсутніми соціальними акторами, подібні накладення розмовних ниток є рідкістю (у «живих» розмовах має місце синхронізація запитань та відповідей, а коли вона за якихось обставин порушується, її можна з легкістю відновити, поставивши нові запитання або через прояснення ситуації за допомоги невербальних — мімічних, жестових, емоційних — повідомлень), то у кібер-розмовах накладання змістовних тредів стає нормою, нейтралізувати яку практично неможливо. Така багатовекторність і багатоспектровість кіберкомунікації on-line, що породжує багаторазові перехреснення розмовних тем, надто ускладнює процес розуміння кібер-текстів, що робить практично нездійсненним упорядковане систематизування інтерпретацій, які сплутуються у складний «клубок» різноманітних герменевтичних схем.

Ще однією характеристикою кібер-комунікацій, на думку С. Геринг, є «затухання розмовних тем» (topic decay): «теми комп'ютерно опосередкованих дискусій швидко затухають, внаслідок чого дискусії віддаляються від вихідного тематичного фокусу» [Herring, 1999: p. 100]. Оскільки у кібер-тексті одночасно розвиваються кілька розмовних тем, які накладаються одна на одну, породжуючи розриви та перерви в обміні повідомленнями, то внаслідок цієї плутанини кібер-актори неминуче забувають про вихідну тему і переключають увагу на нові змістові треди. Такого роду тематична обривчатість, пунктирність кібер-текстовості, що виключає можливість знаходження цілісного смислу та конструювання системи взаємопов'язаних частин, породжує нову концептуальну метафорику соціальної герменевтики on-line. Тож, як вважає Р. Капурро, замість концепта-метафори «герменевтичне коло» у дигітальній герменевтиці доречніше використовувати концепт «герменевтична мережа» [Саринго, 2010: p. 35], в якому фіксуються нові умови розуміння кібер-текстів: оскільки електронні тексти, створювані on-line, є колажною, мозаїчною мережею не пов'язаних одна з одною розмовних ниток, які переплітаються, переплутуються, а іноді й обриваються, то розуміння й інтерпретування цієї текстовості треба здійснювати у такому самому режимі. Інтерпретації кібер-текстів є набором різноманітних змістових схем, які описують специфіку частин, але не цілого конкретного тексту. При цьому розуміння окремих текстових частин ні в якому випадку не може «посиливати» чи «покрашувати» розуміння інших змістових блоків (і не може породити цілісного бачення всього кібер-тексту), залишаючись правильним лише у певному контексті, зберігаючи істинність лише стосовно конкретної тематичної ситуації. Використовуючи метафору «герменевтичної мережі», можна припустити, що інтерпретатор здатен «увійти» у кібер-текст (і вийти з

нього) у будь-який момент, не витрачаючи зусиль на пошуки «початку» та «кінця» (які взагалі відсутні у відеографіці «мережі»).

Як вважає Р. Капурро, у дигітальній герменевтиці здійснюється рух децентрації будь-яких текстових претензій на цілісність, системність та змістову універсальність: «дигітальна герменевтика піддає сумнівові очевидність тоталітарних бачень» [Capurro, 2010: p. 35]. Саме з цієї причини вона черпає герменевтичне натхнення у роботі не з «тотальністю» кібер-тексту, а з окремими повідомленнями, з message-фрагментами, які виявляють «гру означальників», часто-густо позбавлену Означуваного⁵. Р. Капурро розкриває міждисциплінарний вимір герменевтики повідомлення — «ангелетики» (від грецьк. «angelia» (=message) — послання), в якій наголошено особливий герменевтичний інтерес до частин та фрагментів, але не до цілісності. «Ми використовуємо слово “ангел” стосовно Божих посланників. Існує старовинна теологічна традиція, яка вивчає передання про таких посланників, — ангелологія. Ангелетика відрізняється від ангелології тим, що вивчає земні послання та земних відправників послань» [Capurro, 2003: p. 58]. Децентруючи прагнення класичної герменевтики до виявлення тотального значення тексту, дигітальна герменевтика піддає деконструкції гадамерівський принцип «злиття горизонтів» Автора та Інтерпретатора і пропонує замість нього концепцію «зв'язку горизонтів» (linking of horizons) [Capurro, 2010: p. 35] авторів та інтерпретаторів кібер-тексту, які зберігають специфіку свого розуміння кібер-ситуації та відсторонюють можливість «злиття» герменевтичних позицій один одного.

У соціальній герменевтиці on-line змінюється оцінка ролі інтерпретатора у герменевтичному процесі. У класичній герменевтиці визнають, що інтерпретатор завжди повинен залишатися у тіні, виконуючи «функції торговельного посередника» (Г.-Г. Гадамер), який переправляє текстовий «товар» з одного історичного контексту в інший. Як вважає Г.-Г. Гадамер, ідеальний інтерпретатор повинен досконало володіти «між-мовленням», позбавленим індивідуального звучання і спрямованим на правильність відтворення значень тексту: «інтерпретатор говорить-між... Він не

⁵ Як можна помітити, у дигітальній герменевтиці Р. Капурро має місце концептуальне поєднання ідей класичної герменевтики і філософії реконструкції Ж. Деріда, що їх традиційно розглядали як взаємовиключні та несумісні концепції. Згідно з Ю. Коткавіртою, якщо проект Г.-Г. Гадамера є герменевтичним, то проект Ж. Деріда є антигерменевтичним: «Гадамер узагалі не цікавиться мовою як системою знаків і, зокрема, впливом означальників, які мають вирішальне значення для Деріда. Для Гадамера йдеться про означувані або про те, що було сказано чи малося на увазі... Гадамер розглядає текст як тотальність, яка має назву, початок і кінець, а також автора та його підпис... Згідно з Деріда, тексти є відкритими для більш радикальної диференціації значень» [Коткавірта, 1999: с. 60 — 61].

має ніякої іншої функції, крім тієї, щоб зовсім зникнути, розчинитися у досягненні мети розуміння» [Гадамер, 1999: с. 228]. Проте у парадигмі соціальної герменевтики on-line роль та значення інтерпретатора стають зовсім іншими. Оскільки інтерпретатор є повноправним співучасником створення кібер-тексту, то його мовлення виконує вже не вторинну функцію посередництва «між» Автором і Читачем, але одну з провідних (у деяких випадках — сольних) партій, в якій його індивідуальність не ховається, а, навпаки, максимально виявляє себе. У соціальній герменевтиці on-line інтерпретатор постає не як тіньова фігура (яка вважає безіменність позитивною рисою), але як повноправний учасник діалогу між автором, читачем та інтерпретаторами кібер-текстової реальності.

Інтерпретативні практики у соціальній герменевтиці on-line

Розглянемо деякі герменевтичні підходи до кібер-текстової реальності, що їх можуть практикувати інтерпретатори on-line. Перш за все спробуємо з'ясувати, чому в соціальній герменевтиці on-line (так само, як і в герменевтиці Г.-Г. Гадамера) стає сумнівним створений Ф. Шляєрмахером та В. Дильтаєм метод конгеніальної інтуїції, використовуючи який інтерпретатор має вжитися в особистісний світ Автора/Героя конкретної текстової реальності й дійти миттєвого розуміння її значень. У соціальній герменевтиці on-line цей метод використовувати неможливо, тому що у кібер-просторі відсутній персоналізований Автор, відсутні реальні особистості, у внутрішній світ яких можна було б «вжитися». Внаслідок симулятивності кібер-комунікації, учасники якої виступають під «ніками» (псевдонімами), проводячи експерименти над своєю статевою, соціальною, віковою, образною ідентичністю, стає принципово неможливим «пробитися» до справжньої індивідуальності, прихованої за віртуальними масками-машкарками, й інтуїтивно пізнати її внутрішньо-психологічний стан.

Інтерпретативні практики, що можуть бути використані у соціальній герменевтиці on-line, можна умовно розділити на дві групи: 1) ті, що реалізують стратегію пояснення, та 2) ті, що реалізують стратегію розуміння. На кожному з цих рівнів можна використовувати не тільки філософські, а й соціологічні, соціолінгвістичні герменевтичні методи.

У процесі *пояснення* action-in-text інтерпретатор, по-перше, може провести лінгвістичний аналіз кібер-тексту, використовуючи синтаксичний, семантичний та прагматичний підходи. По-друге, він може використовувати дискурс-аналіз повідомлень кібер-акторів: «аналітик повинен працювати з тим, що фактично було сказано чи написано, досліджуючи структури дискурсу вздовж і впоперек, і знаходити всі соціальні наслідки різних

уявлень про дійсність, відтворюваних у дискурсі» [Филлипс, Йоргенсен, 2004: с. 42—43]. Здійснюючи дискурс-аналіз, інтерпретатор може спробувати з'ясувати, яким чином кібер-актори реалізують свої дискурсивні практики, яким є характер їхньої дискурсивної активності, що на неї впливає й, навпаки, як вона може впливати на інших комунікаторів.

Дискурс-аналіз тісно пов'язаний з третьою моделлю пояснювального аналізу кібер-текстів — з аналізом соціальних практик, реалізовуваних у кібер-просторі, які можна вивчати з використанням, наприклад, соціологічного методу етнометодології (наукової дисципліни, яка вивчає «знання, процедури та норми, завдяки яким члени соціуму можуть надавати соціальним ситуаціям значення, визначають свій спосіб дій у цих ситуаціях» [Ритцер, 2002: с. 287]). Одним з головних завдань етнометодології on-line є здійснення декодувальної діяльності, що має на меті виявлення соціальних кодів/правил/норм, які спрямовують поведінку кібер-акторів. Етнометодологічний підхід має на меті вивчення повсякденних правил соціальної взаємодії соціальних акторів. Як вважають Е. Гіденс та М. Чалмерс, соціологічна етнометодологія дуже близька за своїми інтенціями до філософської герменевтики: обидві дисципліни намагаються досягти розуміння змісту конкретних дій соціальних акторів, які постають у вербалізованій або невербалізованій формі. «Етнометодологія Г. Гарфінкеля має близькі зв'язки з герменевтикою, незважаючи на те, що етнометодологія фокусується на завданні проведення емпіричних досліджень, натомість герменевтика — на вираженні своїх відкриттів в абстрактно-філософських термінах» [Chalmers, 2004: р. 210]. Надана трирівнева схема практики пояснення кібер-текстів (лінгвістичний аналіз кібер-тексту — дискурс-аналіз — етнометодологічне декодування) відповідає тривимірній моделі комунікативної події Н. Феркло, яка містить «1) текст (мовлення, письмо, візуальне зображення або їх комбінацію); 2) дискурсивну практику, яка здійснює виробництво та сприймання текстів; 3) соціальну практику» [Филлипс, Йоргенсен, 2004: с. 110].

Спробую описати інтерпретативні практики соціальної герменевтики on-line, які можна використовувати на рівні *розуміння* кібер-тексту. На думку П. Рикера, у ситуації розуміння смислових інтенцій конкретного тексту можна використовувати три інтерпретативні методи: психоаналітичний (що вивчає «археологію суб'єкта», його несвідомі інстинкти та бажання, які виявляють себе у тексті); феноменологічний (що досліджує «телеологію суб'єкта», його рефлексивно-свідоме життя); есхатологічний (що досліджує трансісторичне, релігійне існування суб'єкта) [Рикер, 1995b: с. 35]. Ці методи інтерпретації можна використовувати у соціальній герменевтиці on-line лише з певними застереженнями. Отже, психоаналітичне інтерпретування action-in-text кібер-акторів може дати лише поверхове уявлення про їхні глибинні спонукання, оскільки у кібер-

просторі діють не реальні особистості, але їхні «віртуальні двійники», які позиціонують себе під несправжніми іменами, з вигаданими життєвими історіями, з театралізованим стилем самопрезентації. Що стосується феноменологічного підходу, то його слід застосовувати у соціальній герменевтиці on-line у дещо іншому ракурсі, ніж той, що його описав П. Рікер. Внаслідок симулятивності кібер-активності соціальних акторів дуже важко з'ясувати, які в них справжні цілі, наміри, а також який характер має їхня суб'єктивна рефлексія. Проте, працюючи on-line, інтерпретатор може спробувати зрозуміти зміст кібер-соціальності, виходячи із власного феноменологічного світосприйняття, — він може у власній свідомості рефлексійно «розглядувати», «спостерігати» феномен кібер-спілкування, намагаючись виявити його характерні, суттєві особливості.

Що стосується третьої моделі інтерпретування — моделі релігійно-есхатологічного розуміння текстових значень, то оскільки в кібер-комунікації принципово уникають поглибленого стилю спілкування і намагаються підтримувати поверховий «контакт заради контакту», то есхатологічно-релігійний підтекст соціальних акцій кібер-акторів виявити практично неможливо. Есхатологічні інтерпретації стають доцільними лишень у ситуації герменевтичного аналізу феномену кібер-релігії, релігії-в-Інтернеті, яку можна вивчати на релігійних форумах та телеконференціях.

У соціальній герменевтиці on-line особливої популярності набуває структурна інтерпретація, яку було запропоновано П. Штомпкою: «під час проведення такого аналізу передбачається, що соціальні ситуації, явища, події не є випадковими й можуть бути розглянуті як еманції певних глибоких, прихованих від безпосереднього спостереження суспільних структур» [Штомпка, 2007: с. 89]. Використовуючи структурний метод, інтерпретатор кібер-текстів намагається з'ясувати, які процеси реального соціального життя віддзеркалюються у кібер-текстовому просторі, які соціальні структури (поведінкові, ментальні, соціокультурні) проявляють себе у соціальних акціях та інтеракціях кібер-акторів. Нарівні зі структурною інтерпретацією у соціальній герменевтиці on-line можна використовувати проспективну інтерпретацію, яка має протилежну спрямованість: за її допомоги інтерпретатор намагається з'ясувати, яким чином соціальні структури, соціальні коди та норми, що діють у кібер-текстах, можуть впливати на реальне соціальне життя, на реальні форми соціальної взаємодії.

Оскільки кібер-актори під час експериментування зі своїми віртуальними образами створюють гіпертекстову (віртуально-образну, театралізовану) реальність, то у соціальній герменевтиці on-line доцільно використовувати іконографічний метод інтерпретування [Батаєва, 2010: с. 139], спрямований на відкривання, кодифікацію та розуміння уявних образів, створюваних у кібер-просторі.

Описані вище інтерпретативні практики соціальної герменевтики on-line можна використовувати як окремо, так і в комбінації. Безперечно, вони не вичерпують усіх можливих інтерпретативних підходів до кібертекстів і можуть бути розглянуті лише як певні вектори аналізу, що дають змогу виявити структурно-змістову специфіку текстів, створених on-line.

ДЖЕРЕЛА

- Батаєва К.В.* Гендерна візуальність сучасної реклами // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2010. — № 3. — С. 136—153.
- Габитова Р.М.* «Универсальная» герменевтика Ф. Шлейермахера // Герменевтика: история и современность (Критические очерки). — М.: Мысль, 1985. — С. 61—96.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — 699 с.
- Гадамер Х.-Г.* Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штейнмайера, Х. Франка, Б. Маркова. — СПб.: БСК, 1999. — С. 202—242.
- Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
- Коткавирта Ю.* Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штейнмайера, Х. Франка, Б. Маркова. — СПб.: БСК, 1999. — С. 47—67.
- Рикер П.* Герменевтика и метод социальных наук // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: АО «КАМИ» — ACADEMIA, 1995a. — С. 3—18.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Медиум, 1995b. — 415 с.
- Филлипс Л., Йоргенсен М.* Дискурс-анализ. Теория и метод. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2004. — 336 с.
- Хоружий С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. — 1998. — № 3. — С. 35—118.
- Штомпка П.* Визуальная социология. Фотография как метод исследования: Учебник. — М.: Логос, 2007. — 168 с.
- Capurro R.* Angeletics. A Message Theory // Hierarchies of Communication. An inter-institutional and international symposium on aspects of communication on different scales and levels / Ed. by Diebner H.H., Ramsay L. — ZKM-Center for Art and Media, Karlsruhe, Germany July 4 — 6, 2003. — Karlsruhe: Verlag ZKM, 2003. — P. 58—71. Режим доступу: http://www.capurro.de/angeletics_zkm.html.
- Capurro R.* A Dialogue on Intercultural Angeletics // Contributions to Angeletics / Ed. by R. Capurro, J. Holgate. — Munich: Fink Verlag, 2011. Режим доступу: http://www.capurro.de/intercultural_angeletics.html.
- Capurro R.* Digital hermeneutics: an outline // Al&Society. — 2010. — № 35 (1). — P. 35—42. Режим доступу: <http://www.capurro.de/digitalhermeneutics.html>.
- Chalmers M.* Hermeneutics, Information and Communication // European Journal of Information Systems. — 2004. — № 13 (3). — P. 210—220. Режим доступу: <http://www.dcs.gla.ac.uk/~matthew/papers/hermeneutics.hdf>.

Herring S. Interactional Coherence in СМC // Journal Computer-Mediated Communication. — 1999. — Vol. 4. — № 4. Режим доступу: <http://jcmc.indiana.edu/vol4/issue4/herring.html>.

Nocera A. Ethnography and Hermeneutics in Cybercultural Research Accessing IRC Virtual Communities // Journal computer-mediated communication. — 2002. — Vol. 7. — № 2. Режим доступу: <http://jcmc.indiana.edu/vol4/issue4/index.html>.

Катерина Батасва — кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія». Сфера наукових інтересів — феноменологія, соціальна філософія, соціологія, візуальна філософія.

*Тамара
Солдатська*

ДО ПИТАННЯ ОБҐРУНТУВАННЯ РЕСПОНЗИВНОЇ ЕТИКИ

Попри часте звернення до теми Іншого, що, здавалося б, уже встигла набриднути постійним нагадуванням про себе у сучасному філософському дискурсі, є кілька мало прояснених та суперечливих сюжетів, що стосуються цієї проблематики. Зокрема, йдеться про феноменологічну теорію респонзивності, яка за своїм визначенням одразу вийшла за межі діалогічної філософії, хоча саме поняття «респонзивність» і зараз поверхово тлумачать як діалогічність. При цьому чомусь не враховують критичне ставлення Б. Вальденфельса до події діалогу, неодноразово висловлене в різних книгах, зокрема, у «Жалі чужого» («Der Stachel des Fremden»), «Поліфонії мовлення» («Vielstimmigkeit der Rede») та «Зсувних лініях досвіду» («Bruchlinien der Erfahrung»).

Цій проблемі можна присвятити окрему розмову, але спочатку варто вкотре нагадати дещо інше: респонзивна феноменологія насамперед править за *феноменологічну ксенологію* — дисципліну, що досліджує досвід чужого, незбагненого, маргінального, атипового та адекватні способи співіснування з ним. Як пише з цього приводу сам Вальденфельс: «Чуже як Чуже вимагає певної респонзивної форми феноменології, яка починається з того, що дещо домагається, заманює, звертається до нас у дивний, жахливий, неймовірний спосіб і ставить під питання наші власні можливості, перш ніж ми залучимо свою пізнавальну та

розумову ініціативу» [Waldenfels, 2006: S. 58]. Це, своєю чергою, зумовлює обґрунтування нового виду раціональності як сукупності характерних засобів відповіді, починаючи з тілесних, домовних модуляцій і завершуючи вербальним вираженням. У такий спосіб людина вчиться формувати своє ставлення до Чужого поза його подоланням через *схоплення* (*Erfassung*) чи *присвоєння* (*Aneignung*), дозволяючи Чужому не змінювати свій незалежний статус.

З огляду на це вочевидноється, що Вальденфельс, з одного боку, принципово розрізняє поняття «Чужого» як гіперфеномену та персоніфікованого Іншого як потенційного втілення такої чужості. Та водночас він парадоксально зводить їх до купи, пропонуючи до розгляду нову етичну доктрину, специфічним завданням якої можна вважати пошук своєрідного «респонзивного етосу». Останній визначає характер поведінки респондента, котра полягає у його принциповій відмові від уже згаданого *присвоєння* (*Aneignung*) та *привіювання* (*Gleichmachung*) при зустрічі з Чужим (зокрема, і персоніфікованим Іншим).

Проте чи є доцільним взагалі тлумачити те, що перебуває потойбіч моральних та правових норм чи оцінок, у сенсі етичного? Як можна обґрунтувати тезу Вальденфельса про те, що «джерела моралі самі не є моральними?» [Waldenfels, 2006: S. 10]. І на що у такому разі має бути спрямована відповідь респондента, яка вже за визначенням єдина претендує на своєрідний «приріст буття» (*Zeinzuwachs*) — створення нових смислових зв'язків, або «топосів» для *ratio*?

Очевидно, що послідовно керуючись і надалі логікою феноменологічної респонзивної теорії, пошуки відповіді на ці питання варто починати з якогось іншого *місця* (*Ort*), принаймні тому, що «ми не є там, звідки виходимо, і на що пристаємо» [Waldenfels, 2002: S. 176]. Таке відсилення неминує спрямовує нас у бік Е. Левінаса, оскільки знайдеться достатньо підстав саме його вважати засновником респонзивної етики. Зокрема, це стосується низки ключових понять — «*діастаза*»¹, «*шок*», «*травма*», «*асиметрія*», «*надлишок*» та ін., значною мірою запозичених у французького філософа, що сформували термінологічне підґрунтя для Б. Вальденфельса. З огляду на це доцільно розглянути еволюцію Левінасової думки, що дасть змогу прояснити деякі актуальні ідеї респонзивної феноменологічної теорії саме в етичному ракурсі.

¹ «*Diastase*» — слово грецького походження, що буквально позначає певну «відстань», «розлуку», «смерть». У відповідному контексті йдеться про своєрідний «*xiatys*», або *розрив* між чужою провокацією і відповіддю як реакцією на цей подразник. Заряди справедливості варто підкреслити, що це поняття є радше маргінальним у мовному обігу Е. Левінаса на відміну від подальшого фігурування у феноменологічній ксенології Б. Вальденфельса. Там діастаза вказуватиме передусім на феномен *часового зміщення* (*Zeitliche Verschiebung*).

Уперше свою незалежну від Гусерля та Гайдегера позицію Е. Левінас висловив у невеликій, але дуже показовій роботі 1948 року, основних положень якої він дотримувався впродовж усього життя — «Час та Інше»². Саме тут він не тільки різко відмежував себе від провідних тенденцій феноменологічної філософії, а й запропонував власний варіант її розуміння, який було впроваджено в повороті від онтології до етики, від метафізики присутності до вчення про трансцендентне.

Як наслідок, з'явилася нова інтерпретація конституювання Іншого, що базувалася на темпоральному зв'язку, а не «екзистенційній ситуації співіснування» (*das Miteinandersein*). Варто нагадати, що домінування останнього як належності до чогось спільного або самототожнього було притаманним усій класичній традиції, починаючи від Платона та Парменіда, де стосунок до Іншого був зумовлений стосунком до буття загалом. Але саме ця закономірність і послугувала критичним оцінкам Левінаса: «Філософія породжується як форма відмови від утягнення в інше, як вичікування, якому надають перевагу замість дії, як байдужість до інших: загальна інфантильна алергія філософів» [Левінас, 2004: с. 612].

Відповідно, вважаючи, що екзистенційна аналітика «Буття і часу» спрямована на егоїстичний, самотній *Dasein*, індиферентний до інших, які з'являються лише згодом, у ситуації буття один з одним з приводу чогось, Левінас свідомо шукав альтернативний шлях для обґрунтування первинності стосунку *Мене з Іншим*. Важливо й те, що цей стосунок не мав би спиратися на прийменник *Mit*, який, на думку філософа, неминуче позбавляє Іншого таємниці його принципової інакшості [Левінас, 1998: с. 24].

З іншого боку, не менш важливим поштовхом для критики своїх попередників стало невдоволення філософа обґрунтуванням монадологічної інтерсуб'єктивності досвіду в Гусерля. Не погоджуючись із трактуванням Іншого як *alter ego*, Левінас був переконаний у неспроможності *вчування*, завдяки якому можна було поставити себе на місце Іншого, що, на його думку, зводилося до «насилля» *аналогічної аппрезентації*. Щоправда, заради справедливості зазначу, що така оцінка на адресу Гусерля є досить суперечливою і недостатньо обґрунтованою. Багатьом дослідникам досі не зрозуміло, у чому причини цього радикального несприйняття, якщо

² На противагу класичному перекладу назви Левінасової роботи — «Час та Інший» — Г. Ямпольська пропонує більш вдалиий, на мою думку, варіант — «Час та Інше». Це розрізнення є принциповим з кількох причин. По-перше, як зазначає сама дослідниця, нова інтерпретація дозволяє зберегти наявні у тексті алюзії до платонівського протиставлення Тотожного та Іншого [Ямпольская, 2006: с. 14]. По-друге, у такий спосіб паралельно обґрунтовується думка, що Левінас насамперед має на увазі Інше як таке (*l'Autre*), наприклад, смерть, час, жіноче, а вже потім говорить про персоніфікованого Іншого (*autrui*). А це вже дає підстави порівняти його «Інше» з «Чужим» у Б. Вальденфельса.

не вважати його тотальним нерозумінням «Картезіанських медитацій» (про це зазначав сам Гусерль і пізніше Ж. Деріда, який захищав його перед Левінасом у відомій праці «Насильство і метафізика»).

Мені здається, причину такого Левінасового упередження досить переконливо пояснює Г. Ямпольська. Зокрема, вона вважає, що у Гусерлевій моделі для Левінаса неприйнятним є навіть не те, що *Я сприймаю Іншого як модифікацію чи дублікат себе самого*. Проблема у тім, що *Я* потенційно наділяю його тими самими властивостями, котрі мав би сам як рівноцінні в ідентичній ситуації. Насамперед ідеться про звичайний жест: *поставити себе на місце Іншого*, що Левінас сприймає за дитячий досвід, вказуючи на його наївність саме в етичному сенсі [Ямпольская, 2004: с. 91]. Отже, Інший, першою чергою, є тим, ким я не можу бути.

Звідси випливає, що радикальна чужість Іншого полягає не в наявності його внутрішнього життя, або кінестетичних відчуттів, що є абсолютно недосяжними для мене, а в тім, що ці переживання є етично нерівноцінними моїм власним аналогічним переживанням, оскільки їм притаманне принципово *чуже смислове навантаження*. Відповідно, неможливо збагнути біль, страх, сором Іншого як такі, оскільки вони мають самостійний, нередуковуваний до актів моєї свідомості етичний смисл, а отже, їх не можна порівняти з моїми за будь-яким сутнісним критерієм (зокрема, мій біль як вина за біль Іншого).

З іншого боку, у Левінаса було неоднозначне ставлення до поняття інтенційності як базової трансцендентальної структури досвіду свідомості, і, як наслідок, до синхронного розуміння часу. У різних працях він послідовно обґрунтовував тезу про те, що свідомість не можна розглядати як плинний потік, що дає про себе знати у якості *точки-тепер* або Гусерлевого *«cogito»*. Натомість свідомість завжди запізнюється у стосунку до самої себе і не може бути проаналізована крізь призму ретенційно-протенційних модифікацій. Паралельно, між іншим, з'являються характерні для Левінаса поняття *«нетематичної»* або спонтанної, *«нерефлексійної»* свідомості. Проте це неминуче накладає відбиток на стосунок до Іншого, який від самого початку не можна вважати інтенційним.

Річ у тім, що інтенційність для Левінаса насамперед пов'язана з *«чистою присутністю»*, або *репрезентацією (Vergegenwärtigung)*, що зумовлює позірність об'єктивного пізнання Іншого, його перетворення на об'єкт теоретичного розгляду. Інакше кажучи, інтенційність апелює до *«тематизації бачення»*, що розглядає alter ego феноменально або предметно — як номатичний корелят, похідний від свідомості. У такий спосіб Інший перетворюється на *«присутнє існування»*, що виявляє себе репрезентативно, у синхронії, тобто тут і тепер.

Відповідно, у «Діахронії та репрезентації» Левінас жорстко критикує цю позицію, визначаючи її як *метафізику присутності*, притаманну, на

його думку, всій класичній традиції — від Декарта до Гусерля чи навіть Гайдегера. Зокрема, у цій доповіді можна знайти характерні тези: «Інтенційність завжди є «спрямованість на», проте завдяки тематизації буття, тобто в аспекті присутності, вона повертається до себе тією ж мірою, якою уникає себе. У мисленні, розглянутому як бачення, пізнання та інтенційність, здатність до розуміння означає зведення «іншого» до «того самого», означає синхронію в перспективі егологічно зосередженого буття» [Левинас, 1998: с. 143].

Однак така позиція, на думку Левінаса, неодмінно провокує надмірну схильність до взяття, загарбання, схоплення, перетворюючи акт розуміння на вже відоме «присвоєння». Саме тому він намагається поставити під питання самодостатність суб'єкта, апелюючи до сумнівної або «поганої свідомості», позбавленої намірів, мети, імені, місцеположення та будь-яких інших атрибутів. Понад те, Левінас категорично стверджує, що спроможності загального, універсального розуму як суб'єкта рефлексивного пізнання вичерпано перед «обличчям Іншого», оскільки його неможливо редукувати до іманентного змісту репрезентації.

Думаю, саме в цих міркуваннях і з'являються перші ідеї респонзивної етики, дуже важливі для її подальшого розвитку. Насамперед вони впливають з альтернативного розуміння Іншого як *неприсутності* або *трансценденції*, що завжди мені передує, захоплює зненацька, постійно перебуваючи десь поблизу. Досить згадати відому Левінасову тезу: «Відсутність Іншого є якраз його присутність як Іншого» [Левинас, 2000: с. 103]. У такий спосіб alter ego перетворюється на нав'язливу ідею, задалегідь позбавляючи права на байдужість. Тобто Інший пов'язаний зі мною невимовною *близькістю*, що несе в собі *чуже обличчя* — найбільш вразлива і водночас вихідна примусова інстанція для Левінаса, у якій втілено принцип: «Не вбий!». Таке бажання може виникнути цілком закономірно, адже самою своєю появою Інший обмежує самототожність суб'єкта, втручається у звичний для нього порядок існування, суперечить його волі, драгує своєю чужістю. При цьому Інший завжди ухиляється від моєї влади, щоразу демонструючи її безсилля.

Відповідно, свідомість, скеровувана і зумовлювана через інакшість, уже не може спиратися на інтенційність. Їй завжди притаманна *пасивність*³

³ Слід визнати, що Левінас не є оригінальним, коли говорить про пасивність свідомості, протиставляючи себе своїм попередникам. У такий спосіб він ніби ігнорує ґрунтовне дослідження пасивної синтези у Е. Гусерля. Згодом до цієї теми повертається Вальденфельс у «Зсувних лініях досвіду» («Bruchlinien der Erfahrung»), коли аналізує Гусерлеве поняття «активної пасивності» (active Passivität). Остання, на його думку, має амбівалентний характер і тому виражається, наприклад, через «пасивну інтенцію» (passive Intention). Досить влучними для прояснення цієї неоднозначної теми є міркування В. Кебуладзе, який також звертає увагу на цю специфічну характеристику сві-

вторинної, похідної структури, що «занепокоєна» обличчям *Іншого* і є його заручником. У кожен момент свідомість змушена зважати на *ближнього*, отже, відповідати не лише перед ним, але й за нього. Утім, таке смислове передування *Іншого*, згідно з Левінасом, вимагає темпоральності особливого роду — *діахронії* — відстані, яка спростовує спільне теперішнє, позбавляє можливості надолужити минуле, ставить людину перед непередбаченим майбутнім.

Інакше кажучи, близькість *Іншого* неминуче провокує своєрідний розрив — зміщення часу, доступного для згадування або очікування. Саме тому, на думку німецького дослідника А. Гелгарда, Левінас часто звертається до «*автентичного майбутнього*», яке ніколи не збігається з «*пізнішим*», запланованим людиною стосовно її проектів і бажань [Gelhard, 2007: S. 56]. Майбутнє не є горизонтом передчуттів. Це стосується і «*споконвічних часів*» — минулого, що є не лише моїм власним або взагалі мені ніколи не належало, бо це, першою чергою, минуле *Іншого*. Виходячи з цього, Левінас не може погодитися з Гусерлевим аналізом внутрішньої свідомості часу і відмовляється мислити минуле як інтенційну модифікацію теперішнього. Ба більше, категорично відкидаючи Гусерлеве розрізнення первинного і вторинного пригадування, Левінас наголошує просту й очевидну для себе річ: *час не є пам'ять*.

Однак така позиція викликає закономірне питання: як пов'язати різні моменти часу, якщо враховувати його *діахронію*, або дискретність? І саме тут дає про себе знати «*респонзивний етос*». Адже для Левінаса цей темпоральний зв'язок забезпечує вихідна *відповідальність* за віддалений, чужий досвід інших, яка супроводжує кожного індивіда впродовж усього життя. Саме через це відчуття фіксується часовий розрив, воно ж слугує своєрідним переходом від відсутності *Іншого* до його присутності. Отже, те, що відбулося з кимось у його особистому минулому, певним чином завжди стосуватиметься мене, впливаючи на перебіг подій уже мого життя. Перш ніж свідомо взяти на себе будь-які зобов'язання, до кожної вільної ініціативи Я вже є обране *Іншим*. Як наслідок, воно не здатне самостійно оцінити чи засудити заклик, що йде від *Іншого*, а також відмовити йому, оскільки ще нічого не знає про цей заклик.

Первинна етична відповідальність «*Для Іншого*» відкидає людину назад до того, що ніколи не було її провинною чи вчинком, не було свідомим вибором і жодного разу не закарбовувалося в пам'яті. Отже, Я жодним чином не здатне схопити витoki свого походження, воно не є цілком оприявленим самому собі. Ця думка, своєю чергою, формує ще одне важливе

домості: «... в живому плині досвіду рівні активності й пасивності нерозрізненні, свідомість, конституюючи змісти своїх переживань, стало переходить з рівня активності на рівень пасивності й навспак» [Кебуладзе, 2011: с. 224].

положення для сучасної респонзивної теорії: *моє відчуття Іншого завжди відсилає в минуле, воно вже відбулося у момент, коли я готовий йому відповісти*. Час перетворюється на провал у часі, а теперішнє не схоплюється, а навпаки зникає, оскільки насправді воно завжди належить Іншому.

Це означає, що відповідальне Я прибуває на допомогу занадто пізно, оскільки прохання з боку Іншого завжди залишається у минулому, воно існує доти, доки Я виявляється спроможним дати на нього відповідь. У такий спосіб Левінас ніби натякає: *я завжди перетворююсь на звинуваченого, я змушений відповідати за своє зволікання*. Цей важливий момент згодом набуває подальшого вираження у такій фундаментальній характеристиці феномена відповіді, як «*постфактичність*» (*Nachträglichkeit*), що її неодноразово аналізує вже Вальденфельс. І втім, Левінасові ще раніше вдалося звернути увагу на те, що відповідь завжди затримується, фігурує заднім числом, а свідомість функціює як своєрідний комплекс «пошуків утраченого часу».

Однак найрадикальнішою формою покладання Іншого у досвіді для Левінаса виступає смерть як невідворотна ситуація зустрічі з трансцендентним. Таємниця смерті передбачає подію, непідвладну суб'єктові; вона дезорієнтує, вказуючи на стосунок з абсолютно невідомим. Саме тому Левінас критично переосмислює «*буття до смерті*» (*Zein zum Tod*) у М. Гайдегера, вважаючи цю інтерпретацію пом'якшеним варіантом своєї власної. Зокрема, це виявляється у ставленні людини до смерті, що його Гайдегер визначає як «розуміння» (*Verstehen*), попри принципову неспроможність і недосяжність смерті як граничної точки «Ще не» (*Noch nicht*). У такий спосіб смерть, яка стає зрозумілою, перетворюється на певну «можливість *Dasein*», точніше — на «*можливість безумовної неможливості Dasein*» (*Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinunmöglichkeit*). Тобто Гайдегер трактує її як подію свободи, що зумовлена холоднокривним усвідомленням граничної можливості існування.

Оскільки для Левінаса цей підхід до смерті означає перетворення Чужого на Власне, він радикально переосмислює формулу Гайдегера, наголошуючи протилежне — смерть є «*неможливість можливості*» (*Untmöglichkeit der Möglichkeit*). Вона — реальність, що констатує втрату всіх проєктів. Зокрема, це виявляється і в неспроможності її уникнення. Саме тому лише смерть людини здатна повернути її в стан безвідповідальності — в дитинство [Левінас, 1998: с. 71]. Однак у цьому випадку про себе знову нагадує щось абсолютно Інше, яке і має за мету таким бути. Тому, відповідно до Левінаса, «самотність не підтверджується, проте розбивається смертю», а «*стосунок до смерті*» перетворюється на «*стосунок до Іншого*» [Левінас, 1998: с. 74].

Варто підкреслити, що такий зв'язок не може бути рівноправним, навпаки, його засадовою рисою а ргіогі виступає *асиметрія* між Іншим і

Мною, зумовлена вже згаданою несвоечасністю відповіді на його заклик, а також його владою наді мною. Це знаходить закономірне відображення вже у понятті «респонзивної різниці» у Б. Вальденфельса, яка вказує на принципову відмінність того, що відповідає респондент іншому і на що він йому відповідає. Щоправда, відповідний дисбаланс автоматично руйнує класичне уявлення про феномен діалогу, унеможливаючи рівноцінність його сторін.

З іншого боку, наявність *асиметрії* стає очевидною, коли йдеться не про мою власну смерть, а смерть Іншого, оскільки це жодним чином не звільняє суб'єкта від його етичної відповідальності перед померлим. Тому Левінас наголошує подвійну природу страху, вирізняючи страх за смерть іншої людини, що не відсилає до туги за своєю неминучою смертю. Таке бачення, на його думку, знову виходить за межі онтології *Dasein*, оскільки усвідомлення власної смертності ще не вказує на пробудження совісті, на що, власне, і претендує Левінасова респонзивна етика.

Однак, якщо спробувати підсумувати попередні міркування, стає зрозумілим, що вони не лише закладають необхідне підґрунтя для виникнення нової етичної теорії, а й зумовлюють нездоланні суперечності. Зокрема, складається враження, що, критикуючи Е. Гусерля за «насильство над Іншим», Левінас потрапляє у протилежну пастку, демонструючи «насильство Іншого наді Мною». Як наслідок, суб'єкт⁴ у французького філософа зовсім позбавлений вільного вибору, він перетворюється на механічного виконавця чужого волевиявлення. Тобто категоричність Левінасової позиції призводить до однобічного розгляду поняття респонзивності як реклами примусової акції.

Натомість відповідь на домагання Чужого є унікальним, завжди неповторним феноменом. Понад те, даючи відповідь, людина презентує те, чим вона не володіє, винаходить сама себе, продукує щось нове. І в цьому відбувається її постійне сутнісне збагачення. Лише згодом креативна відповідь перетворюється на репродукцію, повторення, симуляції та інші похідні форми власного існування. Однак від самого початку подія відповіді передбачає значно більше, ніж те, що є в ній вербалізованим, перевершує сама себе. Недарма у своїй відомій книзі «Реєстр відповідей» («Antwortregister») Б. Вальденфельс упроваджує поділ на «казане» і саме

⁴ Вальденфельс не випадково зрідка вживає це слово, що відсилає до філософії свідомості, натомість використовуючи інше поняття — самість. Адже на відміну від традиційного розуміння суб'єктивності, що передбачає цілісну рефлексивну структуру — *res cogitans*, або те, що мислить, самість фігурує як дещо певною мірою розщеплене (*gespaltenes*) і розділене (*geteiltes*). Це дається взнаки при досвіді *потерпання* (*Wiederfahrnis*), де одна і та ж самість переживає різні ролі: потерпілого (*пацієнта*), того, до кого звернена провокація Чужого, його виклик (*адресата*), і відповідача (*респондента*).

«говоріння», вказуючи на надлишок останнього у першому (*Überschuß des Sagens im Gesagten*). Це означає, що кожному висловлюванню притаманне дещо більше порівняно з тим, що воно вербалізує, а саме, «певне “позапорядкове”, що лунає в різних порядках сказаного» [Waldenfels, 1994: S. 199].

Як наслідок відповідь Чужому, угрунтована на «*респонзивному етосі*» — відмові від *присвоєння* та *привінювання*, не зводиться ні до евдемоністичних пошуків кращого життя, ні до послуху перед законом, ні до чуттєвих прагнень людини. З іншого боку, уникнення класичних критеріїв оцінювання при зустрічі з Чужим взагалі не свідчить про наявність певного фундаментального морального принципу, хоч би яким він був — телеологічним, деонтологічним чи утилітаристським. Навпаки, респонзивна етика пропонує упровадити своєрідне *епохе*, котре б стосувалося цих провідних моральних орієнтацій. Відповідно, вона не передбачає мету, не орієнтується на загальновизнані правила, не переймається потрібним чи бажаним результатом.

У такий спосіб про себе дає знати «*біла пляма моралі*» — царина чогось аморального, не спроможна до інтеграції з будь-яким типом моралі. Вона вказує на те, що моральним принципам притаманне позбавлення, або уникнення тих порядків, які вони, власне, створюють. Згідно з цим баченням, категорію *блага* в розумінні Платона чи Аристотеля неможливо схопити або обгрунтувати крізь призму телеології, яку відповідне розуміння зумовлює. Це стосується і *обов'язку* в Канта, і феномену *успішного* в утилітаристській перспективі, яким, на думку Вальденфельса, бракує засобів повноцінно виправдати власну констатацію. Гадаю, можна погодитися, що в такий спосіб Вальденфельс почасти відсилає до Ніцше, пропонуючи зазирнути «потойбіч добра і зла», або традиційних засад у розумінні морального феномену. Однак, на думку Л. Тенгельї, що критично аналізує респонзивну етику Вальденфельса, це закономірно призводить до парадоксального висновку: «етика має неетичне походження» [Tengelyi, 2007: S. 281].

Та перш ніж прояснити останню тезу, варто розглянути ще кілька важливих і неоднозначних моментів сучасної респонзивної етики. Зокрема, віддаючи належне Левінасовій інтерпретації респонзивності, Б. Вальденфельс, як уже відомо, запозичує звідси ті думки, які вважає для себе перспективними. Наприклад, він слідом за Левінасом розвиває ідеї невідворотності (*Unumgänglichkeit*) та *неминучості* події відповіді (*Unausweichlichkeit der Antwort*). Остання зумовлена тим, що на домагання Чужого неможливо не зважати, як і намагатися його проігнорувати чи уникнути. Це дає підстави вже Вальденфельсові порівнювати ситуацію відповіді з тілесним існуванням як чимось нав'язаним, що дається на краще чи на гірше від народження, якщо тільки людина сама не захоче позбавитися цього тягаря [Waldenfels, 2006: S. 33].

З іншого боку, адаптуючи радикальну Левінасову позицію, зумовлену безпосереднім переживанням подій на кшталт Освенциму під сучасні реалії, Вальденфельс уже в пом'якшеній формі звертає увагу на специфічний *примус (Zwang)* до відповіді, надаючи йому нового відтінку. Тому на перший план його міркувань виходить те, що цей *примус* не має нічого спільного із зовнішнім *зобов'язанням* перед виконанням закону. Це стає очевидним на прикладі адресованих звертань, зокрема, прохання, у якому мене просять щось зробити. Адже прохання (як і привітання, порада) відрізняється від авторитарного наказу, будучи застосовуване у різних мовленнєвих контекстах. Це може бути повсякденне прохання про надання якоїсь інформації, прохання поради або допомоги у складній життєвій ситуації, прохання заступництва та ін. Разом із тим, воно є вільним від загальноприйнятих, отже, обов'язкових для всіх умов дискурсу. Інакше кажучи, це означає, що: «не кожен може кожного разу кожного про кожне попросити» [Waldenfels, 2006: S. 41]. Тому хоча інколи прохання збивають з пантелику, постаючи як цілком неочікувані, несвоєчасні, недоречні або просто безглузді, є те, що їх усіх об'єднує: *прохання нікого не вповноважують і не зобов'язують*.

Схожу тенденцію Вальденфельс помічає і щодо обіцянки, яку Я реалізуюю тому, що до мене звернувся Інший. Причому, це «*тому, що*» не є каузальним, воно не залежить від зовнішніх обставин. Водночас його не можна вважати нормативним «*тому, що*», бо в ньому не міститься правового підґрунтя. З іншого боку, не йдеться про якісь мотиваційні засади, що передбачають власні бажання та інтереси, а також про цілераціональне «*тому, що*», яке впливає з технічних потреб. Отже, залишається тільки домагання Іншого: «Я це кажу чи роблю тому, що ти мене про це спитав, попросив або на це наштовхнув» [Waldenfels, 2006: S. 55].

Мені видається, важливим висновком з цього є те, що в такий спосіб сучасна респонзивна етика чітко розмежовує, що людина *може* або *має* робити (порада, привітання, подарунок), і те, що вона *зобов'язана* чинити як громадянин тієї чи іншої спільноти. Інакше кажучи, примус відповідати не відсилає до царини належного (*Sollen*). Радше йдеться про *неможливість непомічання* етичного домагання, яке має первинний статус, а звідси зумовлює і координує подальшу законодавчу мораль. Однак саме тут дається ознаки принципова відмінність у поглядах Левінаса і Вальденфельса.

Як уже можна зрозуміти, Вальденфельс значно поміркованіший у своїх оцінках феномена відповідальності перед Іншим, котрій він приписує щось дике, *позапорядкове* — те, що М. Мерло-Понті визначає як «*responsabilite sauvage*». Тому йому зовсім не імponує надмірний Левінасовий акцент на «*заміщенні*» свідомості (*субституції*), або її позиції *заручника* (про що вже почасти йшлося). Відповідно, аналізуючи етичне домагання Іншого, Вальденфельс паралельно починає приписувати йому певне «спів-

домагання закону». Звичайно, тут його можна звинуватити в непослідовності, адже ця теза справді суперечить попереднім міркуванням про «*ре-спонзивний етос*». З огляду на це вона потребує окремого пояснення.

Насамперед Вальденфельс має на увазі закон, що а priori лунає в голосі Іншого. Це є дуже важливою умовою, оскільки за її відсутності домагання такого ґтибу могло б бути лише вираженням необґрунтованого чужого волевиявлення — «*sic volo, sic jubeo*». Однак у такому разі людина б мала справу із брутальними фактами, на які мусила би зважати, будучи, проте, не у змозі їм гідно відповісти. Тому кожне *діяння у відповідь* (*antwortendes Handeln*) від самого початку пов'язане з релевантним йому, або «спільно обговореним» законом («*mitsprechendes Gesetz*»), що передбачають будь-який аргументований запит чи вимога. Саме цей момент вважається найголовнішим критерієм, що відмежовує респонзивну етику Вальденфельса від Левінасової концепції.

З іншого боку, аналізуючи «спільно обговорений закон», Вальденфельс не має на увазі чинну норму. Тобто йдеться про умову впровадження певного порядку, яка не є функційним законом вже наявного порядку, однак призначена для того, щоб він набув чинності. Отже, саме в цій відмінності законодавчого домагання (вимоги чи запиту) та чинного законодавства криється засадовий момент респонзивного тлумачення закону.

Та залишається відкритим питання, звідки лунає цей голос Іншого? Де перебуває вихідний «топос» етичного домагання, на яке я, з одного боку, *мушу* відповісти, а з іншого — *не можу* не відповідати? І що тоді можна сказати про *етос* у своєму зародковому стані (*in statu nascendi*) з позиції респонзивного феномена?

Відповідь на ці питання можна спробувати знайти у «Тіньових нарисах моралі» («*Schattenrisse der Moral*»). Адже саме в цій книзі Вальденфельс говорить про певну *модель індиферентності*, або наявність вихідної «нейтральної території», де ще немає розмежування на фактичне і належне, *Sein* і *Sollen*. Відповідно, він має на увазі специфічний пункт, з якого походять етичні вимоги, де щось є водночас таким, яким воно має бути. При цьому дуже важливо розуміти, що зазначена «індиферентність» не вказує на заперечення, зникнення або зрівняння відмінності між добром і злом, радше слід мати на увазі скасування її дієвості шляхом нейтралізування» [Waldenfels, 2006: S. 47].

Водночас Вальденфельс дає зрозуміти, що якби не існувало відповідного «топосу», котрий утілює генеалогію моралі, будь-яка моральна вимога сприймалася б лише як силовий акт, а не свобідне волевиявлення. До того ж, на його думку, нульова точка відліку моралі, що перебуває десь за її межами, вказує на засадову ідею респонзивності: «Я сам розпочинаю, проте не біля себе, а радше десь», або «Я пристаю на те, з чого виходжу» [Waldenfels, 2006: S. 106].

Якщо прискіпливо проаналізувати попередні міркування, кілька речей одразу впадають у вічі. Зокрема, респонзивна етика не є цілком завершеним проектом і у своїх головних положеннях містить суперечливі, навіть контрверзивні моменти. Водночас це свідчить про її релевантність сучасним реаліям, де кожен часто відчуває себе чужим не лише серед інших, а й на одинці із собою. Цю ситуацію блискуче розкриває Вальденфельс, апелюючи до того, «на що» ми відповідаємо (*Worauf*), що жодним чином не редукується до того, *чим* ми керуємося, відповідаючи (*Wonach*).

Разом із тим це певною мірою суперечить паралельній думці, згідно з якою Вальденфельс протиставляє ірраціональному свавіллю Чужого аргументоване домагання Іншого. Адже при цьому він бере до уваги, що в такому домаганні вже закладене вихідне *ratio*, певне «Ти зобов'язаний...», без якого кожен на власний розсуд міг би обирати — відповідати йому чи ні. Складається небезпідставне враження, що Вальденфельс постійно коливається між Левінасом і Кантом, пропонуючи для себе своєрідний компроміс. Тому, з одного боку, його *позапорядкове* є непідвладним раціональному логосу закону. Але, водночас, воно ніколи цілком не зумовлює *діяння у відповідь* (*antwortendes Handeln*), залишаючи на нього право самій людині.

ДЖЕРЕЛА

- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV. Картезианские медитации [Пер. с нем. В.И. Молчанова]. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 132 с.
- Дериди Ж. Письмо та відмінність [Пер. з фр. В. Шовкуна]. — К.: Основи, 2004. — 602 с.
- Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.
- Левинас Э. Время и Другой [Пер. с фр. А. В. Парибка] // Левинас Э. Время и Другой. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — С. 10—121.
- Левинас Э. Диахрония и репрезентация [Пер. с фр. В. В. Петренко] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. — Томск: Издательство «Водолей», 1998. — С. 141—162.
- Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное [Пер. с фр. И. Вдовиной]. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
- Ямпольская А.В. Вклад Э. Левинаса в феноменологию и деконструкцию феноменологии // «Логос». Центр феноменологической философии, философский факультет РГГУ. — 2004. — Вып. №1 (41). — С. 88—105.
- Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас: Путь к другому. — СПб.: СПбГУ, 2006. — С. 7—21.
- Gelhard A. Diastase und Diachronie — Levinas mit Waldenfels // Philosophie der Responsivität. — München: Wilhelm Fink Verlag, 2007. — S. 49—59.
- Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. — Dordrecht: Springer, 2007. — 377 S.
- Waldenfels B. Antwortregister. — F. / M.: Suhrkamp, 1994. — 651 S.

Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. — F. / M : Suhrkamp, 2002. — 479 S.

Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. — F. / M. : Suhrkamp, 2006. — 134 S.

Waldenfels B. Schattenrisse der Moral. — F. / M.: Suhrkamp, 2006. — 354 S.

Waldenfels B. Vielstimmigkeit der Rede. — F. / M.: Suhrkamp, 1999. — 224 S.

Солдатська Тамара — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін Київського державного інституту декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені М. Бойчука. Сфера наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, сучасна західна філософія.

СХОДОЗНАВЧИЙ ВИМІР ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ: семінар дослідників східних філософій

26 лютого 2013 року. Цього лютого дня в залі Вченої ради Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди не було ані вільних місць, ані повітря, аби вільно дихати у приміщенні зі щільно заклеєними на зиму вікнами. Але присутні цього геть не помічали, бо їхню увагу було зосереджено на тому, що відбувалося. Уперше щомісячний семінар дослідників східних філософій зібрав таку численну аудиторію. Тема круглого столу, яка зацікавила багатьох, звучала так: «Традиціоналізм. Традиції Сходу. Академічна наука» (засідання LXIV). Співорганізатором заходу виступив Український традиціоналістичний клуб.

Упродовж двох годин насиченої роботи семінару пролунало шість доповідей-повідомлень. *Святослав Вишинський*, молодший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, представив доповідь «Окцидентальний шлях західної метафізики», у якій розглянув радше деконструктивну й нігілістичну тенденцію, властиву західній метафізиці («людська комедія»), та специфіку традиційного східного світосприйняття, у цілому спрямованого на осягнення повноти буття («Божественна комедія»). Проблему демаркації Сходу і Заходу порушила у своєму виступі «“Схід і Захід” в консервативно-революційній перспективі: метафізичний та геополітичний виміри» *Олена Семеняка*, активістка Українського традиціоналістичного клубу, аспірантка кафедри філософії та

релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Спробу осмислити східні та європейські виміри традиціоналізму здійснив у своєму повідомленні на тему «Інтегральний традиціоналізм між східними впливами і автентичним сакральним Європи» *Едуард Юрченко*, активіст Українського традиціоналістичного клубу, викладач філософії Національного транспортного університету. *Андрій Волошин*, голова Українського традиціоналістичного клубу, письменник, магістр політології, у виступі «Китайський вплив на творчість Езри Паунда» проілюстрував потужність східного впливу на західну культурну традицію. *Юрій Завгородній*, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, у своїй доповіді «Інтерес до традиціоналізму в пострадянській Україні. Традиціоналізм і академічна наука: чи можливий діалог?» стисло окреслив зацікавлення традиціоналізмом усередині 1990-х років на прикладі Києва (НаУКМА), звернувшись до власних спогадів, і на прикладі Донецька 2011 року, звернувшись до матеріалів круглого столу, присвяченого 125-річчю від дня народження Р. Генона), а також відзначив непросту і водночас перспективну співпрацю між представниками традиціоналістичних і академічних кіл. У роботі круглого столу взяв участь також буддійський монах ордену Ніппондзан Мьоходзі Сергій Філоненко (Донецьк), який запропонував для обговорення тему «Скіфи. До джерел початкової духовності в пошуках нової ідентифікації та перспективи розвитку людської цивілізації).

Звернення до проблематики традиціоналізму на семінарі дослідників східних філософій — одна з перших публічних спроб у вітчизняному академічному дискурсі актуалізувати дану тему. Жваве обговорення показало, що проблема Сходу — це водночас і проблема самоосмислення Заходу, як власне й України. Хто ми? Схід чи Захід, чи, можливо, інша сторона світу — Північ («Сівер» — так назвав свій журнал білоруський осередок традиціоналістів, представники якого приїхали з Білорусі задля участі в семінарі й чудово зрозумілою всім присутнім білоруською мовою розповіли про свою діяльність).

Минулого року семінар відсвяткував круглу дату — шістдесят засідань від моменту заснування: згідно з китайською традицією ця цифра є символічною, адже, як і в людському житті, шістдесят циклів — це вже ціле життя, в якому дванадцять зодіакальних років повторилися п'ять разів — стільки, скільки є у природі стихій.

Усе починалося навесні 2006 р...

* * *

Упродовж тривалого часу в нашій країні сходознавство та філософські науки залишалися сферами, що не перетиналися: сходознавством опікувалися переважно історики та філологи, інші наукові інституції не мали

фахівців з філософії Сходу. Однак останніми роками ситуація докорінно змінилася. Насамперед завдяки появі в Інституті філософії сектору східної філософії.

Ідея створення окремого науково-дослідного підрозділу, який би займався дослідженням східних філософій, неодноразово лунала з вуст провідних вчених Інституту, зокрема В. Ляха та В. Горського. З появою в Інституті певної кількості науковців, зацікавлених даною проблематикою, реалізація цієї ідеї стала можливою. За ініціативою директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України М. Поповича та за підтримки завідувача відділу історії зарубіжної філософії В. Ляха, 15 травня 2006 року було створено сектор східної філософії при цьому відділі; очолив сектор О. Ярош.

Дещо раніше, у квітні 2006 року, розпочав роботу щомісячний науковий семінар дослідників східних філософій, перший в Україні захід такого роду. Семінар діє на постійних засадах без перерв вже понад шість років. Ідея семінару належить Ю. Завгородньому та С. Капранову, її активно підтримали колеги по сектору (О. Ярош та А. Стрелкова), а також В. Лях, що було важливим кроком на шляху становлення нового для України наукового напрямку — історії філософії Сходу. Перше, організаційне засідання семінару відбулося 25 квітня 2006 року, а 26 червня 2012-го відбулося вже шістдесятє засідання семінару.

Завданням семінару є дослідження найширшого кола проблем різних філософських традицій Сходу — від стародавнього Єгипту до сучасної Японії, розроблення методологічних підходів до вивчення східної думки, вивчення історії сходознавчих студій в Україні та за кордоном, робота з першоджерелами мовою оригіналу, обговорення результатів роботи міжнародних конференцій та конгресів тощо¹.

Семінар має таку структуру: основна частина (доповідь з обговоренням), новини, неформальне спілкування. Засідання може також проходити у форматі спільного обговорення визначеної заздалегідь теми. Після завершення основної частини відводиться час на повідомлення та новини: оголошення про конференції, семінари та інші наукові заходи зі сходознавчої тематики, які відбуватимуться ближчим часом в Україні та за кордоном, повідомлення про вихід нових видань зі сходознавчої тематики тощо. Після цього всі бажаючі мають можливість продовжити обмін думками в неформальній атмосфері.

Підсумовуючи результати діяльності семінару, можна відзначити, що найбільше уваги на ньому було приділено буддологічній проблематиці

¹ Оголошення про найближчий семінар можна знайти в Інтернеті на сторінці ЖЖ: http://community.livejournal.com/ukr_asia_philos або в розділі новин на офіційному сайті Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, а також на сторінці у Facebook: <http://www.facebook.com/OrientalPhilosophiesSeminarKyivUkraine>.

(проблема свідомості в дзен-буддизмі, поняття афектів (*kleśa*), доктрина зумовленого виникнення (*paṭicca-samuppāda*), склад Палійського канону, вчення про порожнечу, філософія японського наставника дзен Дзюгена, вивчення спадщини вчених-дослідників буддизму О. Розенберга, В. Лесевича, К. Регамея, методологія буддологічних досліджень тощо). Друге місце за кількістю проведених засідань посідає індійська філософія (на засіданнях, присвячених цій традиції, заторкувалися такі теми, як проблема витоків індійської філософії, історія дослідження й філософськи значуща проблематика Рігведи та Упанішад, філософія бгакті, духовна традиція вірашайва). Представлена також китайська філософія (проблема визначення китайської філософії та методологія Китаєзнавства, проблеми вивчення даоського канону, інтелектуальна діяльність давньокитайських філософів-чжуцзи), яка також значною мірою перетинається з буддологічною тематикою семінару. Деякі теми стосувалися арабської філософії (суфізм як предмет наукового дослідження, мережеві структури в сучасному ісламі, співвідношення ірфан (гнозису) і суфізму у шиїтів-імамів, філософія ібн Хальдуна) та єврейської філософії (рецепція Канта в єврейській літературі, хасидська містика, поняття досвіду в літературі Гаскалі та в хасидських текстах). Окремо чи в рамках вивчення цих традицій значну увагу було приділено питанням методології досліджень східної філософії. Тож приємно відзначити, що тематичний спектр заходу є доволі широким: попри переважання буддологічної тематики (понад третина доповідей), на семінарі представлені дослідження багатьох найзначущіших філософсько-релігійних традицій Сходу.

Загалом за час роботи семінару виголошено 49 доповідей 24-ма доповідачами з 4-х міст України, а також зі США. У роботі семінару брали участь представники Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, Інституту сходознавства імені А.Ю. Кримського НАНУ, Національного університету «Києво-Могилянська академія», Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, Інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, Національного університету «Острозька академія». За тематикою засідань буддизму було присвячено 26 засідань, індійській філософії — 9, китайській філософії — 5, арабській філософії — 4, єврейській філософії — 3, загальнотеоретичним питанням — 4, обговоренню конференцій та інших наукових заходів — 5.

Науковий семінар дослідників східних філософій є першим постійно діючим заходом, який займається проблемами східної філософії на науковому рівні в сучасній Україні, і наведений перелік є свідченням тривалості й неперервності його діяльності.

Слід згадати ще один важливий науковий захід, пов'язаний з діяльністю семінару. 20 квітня 2007 року сектором східних філософій Інституту

філософії спільно з Інститутом сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ та за сприяння Посольства Російської Федерації в Україні, Асоціації «Новий Акрополь», Товариства Бурятської культури м. Києва та Фонду «Далекий Схід» було проведено науковий семінар на тему: «Федір Щербатської (1866—1942) у контексті сходознавства ХХ століття». На семінарі було заслухано й обговорено такі доповіді: *Ярослав Васильков* (Санкт-Петербург), «Петербургско-Ленинградская буддологическая школа: ее история и специфика»; *Олексій Ведров* (Київ), «Головні ідеї статті “Три напрями у філософії буддизму” Ф.І. Щербатського і проблеми перекладу»; *Юрій Завгородній* (Київ), «Ф.І. Щербатської і сходознавство в Україні: нові — старі факти» та «Представлення вайшешика даршани в роботі Ф.І. Щербатського “Теорія пізнання і логіка за вченням пізніших буддистів”»; *Олена Огнева* (Луцьк), «Джузеппе Туччі — італійський адресат Федора Щербатського»; *Сергій Капранов* (Київ), «Сакральна географія школи Ніцірена»; *Виктор Киктенко* (Тайбэй), «Джозеф Нидем о впливнні буддизма на формирование науки в традиционном Китае»; *Антон Муслин* (Київ), «Мандала как модель Вселенной»; *Іванна Отрощенко* (Київ), «Ф.І. Щербатської про політичні плани Далай-лами XIII»; *Анастасія Стрелкова* (Київ), «Проблема реальності дгарм у буддизмі».

У сучасному світі та, зокрема, в Україні інтерес до Сходу є стабільно високим, однак далеко не завжди він підкріплений реальними науковими фактами. Тому важливою особливістю семінару з точки зору методології досліджень східної філософії є те, що в ньому беруть участь фахівці, які активно працюють з текстами відповідних традицій мовами оригіналу (санскрит, палі, китайська, японська, арабська, іврит тощо): дістаючи матеріали «з перших рук», вони мають змогу також критично оцінити результати світової науки у своїй галузі, що є необхідною складовою будь-якого наукового дослідження.

Прагнучи до високого наукового рівня, семінар водночас об'єднує широке коло зацікавлених, як досвідчених науковців, так й аспірантів та студентів, а також всіх тих, хто цікавиться та займається дослідженням проблем філософії Сходу за межами наукових установ. В Україні, де наукове вивчення цієї проблематики лише розпочинається, це надто важливо, адже дозволяє об'єднати зусилля тих, хто вивчає філософію Сходу та дати поштовх для появи нових фахівців.

Функціонування семінару вже протягом понад шести років свідчить про активний розвиток та перспективність дослідження філософсько-релігійних традицій Сходу в Україні. Подолавши символічну межу у шістьдесят засідань, семінар виходить на новий виток.

У планах семінару подальше розширення кола досліджуваної проблематики, приділення більшої уваги роботі з першоджерелами (здійснення та обговорення перекладів філософських текстів), проведення круглих

столів, присвячених окремим проблемам східних філософій, запрошення відомих вчених та носіїв сходознавчої традиції, розвиток міжнародного співробітництва, а також започаткування наукового друкованого видання, присвяченого вивченню філософії Сходу. Багатогранність тематики семінару відкриває нові можливості продовження та інтенсифікації наукового полілогу задля вивчення сходознавчого філософського надбання у вітчизняній академічній спільноті та її інкорпорації у загальносвітовий філософський дискурс.

S. Proleev, O. Bilyi, O. Shmorgun, E. Golovakha, V. Kozlovskiy, O. Gomilko, B. Parakhon-skiy, V. Malakhov, A. Yermolenko

Political legitimation of violence.
“Filosofska dumka” Round Table

The round table subject was prompted by the proceeding of political transformations in Ukraine. The question is first of all in the phenomena connected with the processes of de-institutionalization with raising the status and prestige of political institutions, compromising of parliamentarism, with dangerous tendencies in forming the post-Soviet law system. That is why such problems as formation of cultural-historical and philosophical-legal preconditions of political legitimation, correlation of state governing and political recognition, violence and the nature of legitimation, democratic competition and compulsion proved to be in the centre of attention of the round table participants. Special attention was given to discussion of the role of manipulative technologies in the process of political legitimation, as well as the role of the *shadow* (informal) institutions as those inherent in authoritarian governing. In the course of the discussion there arose a distinct intention to find out to what extent and how can the objection to superficial character of the political principle concerning the private sphere of an individual, depreciation of values of institutional experience of democracy, compromising of the political one can cause the mass expansion of anomy as the principle of the novel forms of autocracy.

Keywords: political legitimacy, compulsion, democratic competition, manipulative technologies, acceptance, autocracy

Serhii Makeev

Institutional generation of violence

After all that was suffered and comprehended in the 20th century the violence in all its various forms (from wars, terror, gangsterism to unperceptible displays which are rarely identified as violence) was irreversibly referred to universal dimensions of space of people's common life. The author considers the sources and mechanics of intuitional generation of violence. He proposes a conception of *institutional incubus* that is the cohesion of three institutions in the societies of totalitarian type — state (power), economy and law (law-court), the immanent producing of violence being inherent in them. Historical illustrations of such cohesion evolution from totalitarian to authoritarian variety are presented.

Keywords: violence, social institutions, social evolution

Oleksii Shevchenko

“Sovereignty” and “transgression” in Ukrainian context. Variations in the Bataille’s spirit

Relation of the problem of the Wish and political practices has been demonstrated, causes of urgency of the basic plots by Marquis de Sade and reception of the basic philosophic symbols of his discourse (sovereignty, excess, transgression) in creative work of philosophers of the 20th century, first of all G. Bataille, have been analyzed. The author specially accentuated the revealing of synthesis of the conception of the Wish by de Sade and S. Freud in the school of J. Lacan and putting this problem into the sphere of Political on the example of excessive perversions of Power and Rebellion as Transgression in S. Žižek. It is shown that the conditions for production of Symbolic and the basis for public Agreement have been completely destructed in contemporary Ukraine after the Restoration-2010, as a result it is the field of opposition of two kinds of sovereignty — the obscene orgy of violence excess on the part of Power and liberating transgression of Rebellion, the Orange revolution of 2004 being its ideal-typical incarnation.

Keywords: Wish, Power, excess, transgression, sovereignty

Dmytro Shevchuk

The state of emergency and the limits of the concept of the political: socio-philosophical analysis

The article is aimed at the analysis of “the state of emergency” phenomenon, its essence and influence on the order of political world and determination of the political limits. The author investigates the problem of permanence as a feature of the state of emergency that is singled out by modern political philosophers, such as W. Benjamin, H. Marcuse, G. Agamben, M. Hardt and A. Negri et al. Such understanding of the state of emergency is the manifestation of the political world’s crisis and the crisis of political philosophy. The socio-philosophical analysis of these problems can be the precondition for re-interpretation of categories used for politics understanding. The state of emergency is examined in the article in different aspects of its manifestations and conceptual comprehensions. From the anthropological point of view, the author tries to define this phenomenon as a way of “cosmogonical” overcoming of the chaos, the strengthening of world order, and means of returning to the usual symbolic and imaginary order. From the phenomenological point of view the state of emergency manifests itself as “chinks” and “cracks” of political world. The author pays attention to the questions of legitimacy of Sovereign in the situation of the state of emergency and abnormal sociality created by such situation; he believes that the analysis of these questions gives a possibility to understand the essence of state of emergency better

Keywords: state of emergency, the concept of the political, political world, legitimacy

Philip Reynaud

Intellect, law and justice

The author upholds the thought that the human’s being “under guidance of numerous things”, the diversity of spheres of human activities as if gives cause for objecting the architectonic character of politics. However it is the diversity of spheres in each society, in the author’s opinion, that is a result of the *global institution* of the society which gives

every reason for the recognition of the architectonic role of politics, as well as the complex unity under the name of the objective mind. The present distribution of market in the social sphere nourishes individualistic comprehension of human rights. Thus, the philosopher concludes, the objective mind is anxious of modern subjectivism and individualism as never before.

Keywords: global institutions, objective mind, law, architectonical character of policy

Kateryna Batayeva

Social hermeneutics on-line

Social hermeneutics on-line is a type of *digital hermeneutics* (R.Capurro) that studies electronic texts as special manifestations of social actions (social actions and interactions). *Digital hermeneutics* has to analyze (understand and interpret) not only influence of cyber-communication on real social life (and not only inverse influence of real sociality of virtual one), but also the process of cyber-text forming, the context of forming special forms of electronic sign reality, the content of cyber-messages that require special conditions of understanding, explanation and interpreting. In *digital hermeneutics*, deconstruction of main settings and concepts of classical philosophic hermeneutics is performed (as “hermeneutic circle”, “fusion of horizons”, temporal distance, etc.) and, instead, new concepts as “hermeneutic network”, “linking of horizons” are introduced. In social hermeneutics on-line the *cyber-text* interpreter gets new “functions”, he/she has to be engaged not only in text understanding/explanation/interpreting, but also to participate in creation of “switched-on observation” situation. The main methods of social hermeneutics on-line are discourse-analysis, phenomenological, ethno-methodological, structural, prospective and iconographic approaches.

Keywords: digital hermeneutics, hermeneutic network, linking of horizons, cyber-text

Tamara Soldatska

With regard to the grounding of the responsive ethics

The author submits to consideration her own understanding of the outlooks of the up-to-date responsive ethic theory, which arises as alternative to other leading currents of the philosophic ethic thought and is defined by the wide field of problems and different realms of its application. In such way is based the universality of responsivity of human’s experience, which is exposed in the unremovable gap between oneself and the Other, in the post factum nature, singularity and inevitability of response to the Stranger’s claim. The last one is considered as that, which is outside of any sense and norm supposing something unknown, atypical, marginal — everything which accompanies everyday life’s world in all places.

Keywords: responsive phenomenology, the Other, out of order

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кг 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word 97 — MS Word 2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англійську анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та email автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторіткових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-