
Демократична легітимність

КРУГЛИЙ СТІЛ ЗА УЧАСТЮ П'ЄРА РОЗАНВАЛОНА (Інститут філософії НАНУ)

«Демократія завжди є неповною структурою».

П'єр Розанвалон

Мирослав Попович: Вступне слово

Я собі дозволю розпочати нашу зустріч із коротенького власного виступу. Я не буду розказувати, які праці написав професор Розанвалон, скажу лише, що у нас вийшли друком українською мовою дві з них. І ми сподіваємося мати ще нові переклади. Ці праці присвячені досвіду демократії, і вони мають серйозний теоретичний підтекст. І я хотів би спинитися на теоретичному боці справи. З певної точки зору, я як представник відділу логіки і методології науки знаходжуся, так би мовити, по той бік барикади. Річ у тому, що професор Розанвалон представляє історичний підхід. Ми, логіки і психологи, виховані на позитивістській літературі, що являла собою протилежність історизму. Ця проблема взагалі вперше поставлена Кантом. З точки зору методології, скільки ми не вивчаємо історію, ми не можемо знайти норми оцінок. Для логіка це означає, що ми не описуємо процес наукового

відкриття, а пред'являємо критерії його прийнятності. На базі емпірії немає можливості сказати, де правильно, де неправильно. Логіка не цікавить, як мислить конкретний індивід. Логіка цікавить, як *треба* мислити. Ось Кант якраз і наполягав на тому, що історик описує те, що було і є, а філософ і логік описують те, що повинно бути. Тому, скажімо, з цієї точки зору найцікавіше для характеристики електоральної кампанії — аналіз інституційних норм і їх порушень. Нещодавно опубліковано прекрасну книжку Олександра Мучника про конституційний лад. У цій книжці аналізуються основні правові акти, ухвалені Генеральною Асамблеєю ООН, які увійшли в конституції більшості країн; це — саме те, що *повинно* бути. Це є історія норм. Але ми бачимо останні десятиріччя, що позиція цього нормативного апіоризму не може охопити реальність існування і функціонування норм. Це, до речі, стосується й історії. Є величезна література щодо реформ, які робив Петро Перший. Але ця вся література описує, *що* хотіли б реформатори. Вона описує закони та інші заходи, яких вживав уряд Петра. А як ці закони виявлялися в реальності, цього історія не бачила. Впродовж останніх десятиліть, переважно на Заході, з'являється аналіз того, що в реальності становили закони Петра. І це зовсім інша картина, дуже сумна.

Отже, я дуже радий, що в цьому стосунку сьогодні не існує різниці між підходом історика і підходом методолога, або апіориста школи логічного аналізу. Ми всі визнаємо, що має бути проведений аналіз історичного процесу. Але виникає проблема, чи є ці зрушення і зміни, які відбуваються у структурі, позитивними чи вони є історичним регресом. Тобто йдеться про оцінку реальності з позиції норми. І тут, мені здається, ми можемо сприйняти позицію нашого шановного гостя, професора Розанвалона, який говорить про те, що демократія завжди є неповною структурою. Це абсолютно зрозуміло. Але ми не можемо подивитися, як вона змінюється, як система поповнює демократію. Ми тільки знаємо ті зміни — це зміни на благо, на добробут. Скажімо, у нас була структура, схожа на ту, про яку згадував професор у своїй книзі: Комітет виборців. Це була колись комісія, абсолютно добровільна. Виникла вона знизу, і жодних прерогатив у державі вона не мала. І вона дуже узгоджувалася з теорією демократії в період боротьби за дотримання демократичного правопорядку на виборах у парламент, на президентських виборах. Але керівник цієї комісії несподівано пішов у президентську адміністрацію. Ігор Попов став заступником Голови Секретаріату. Я так думаю, наскільки я його знаю, він пішов, щоб поліпшити роботу цієї комісії, оскільки вона була ефективною як громадська організація. Коли він сів у крісло президентської Адміністрації, ситуація стала більш керованою. Добре це чи погано? Як ми будемо оцінювати цю ситуацію? Які критерії, вже не структурні, а за змістом, можна пред'явити для демократичних змін, щоб оцінити, коректні вони чи ні?

Інший приклад. Свого часу, президент Кучма провів референдум, в якому йшлося про зміну Конституції. Ідея цього референдуму полягала в тому, щоб зробити президента більш повновладним, ніж він тоді був. На наше щастя, не знайшлося так званого механізму імплементації, і якби результат референдуму втілили у життя, «помаранчевої революції» не було б, не було б опору фальсифікаціям. Але чи означає це, що ми повинні відмовитись від демократії референдуму? Демократія референдуму — надзвичайно небезпечна річ. Не випадково такі питання, як бюджет країни, не виносять на референдум. Я трошки знайомий із ситуацією у Швейцарії, де великі проблеми розглядаються на референдумі сільської громади. І там важко провести кардинальні зміни в державному масштабі. Участь жінок у голосуванні на виборах була дозволена, якщо не помиляюся, лишень у 50-х роках. Отже, доступність для населення ухвалення рішень з великих проблем сама по собі не є критерієм. Словом, я сказав кілька таких слів, які, може, пояснять нашому шановному гостеві, в якому кризовому стані зараз перебуває демократія у нас в Україні. З чим можна одразу погодитись? Маса розчаровується у виборчій системі як такій. За часів комуністичної влади ми мріяли про те, що будуть вибори всіх, і ми будемо вільними обирати собі президента. Але сьогодні ми бачимо, що сама по собі доступність виборів не розв'язує проблеми демократії.

Незважаючи на те, що у нас не дуже багато часу, ми зможемо дуже багато для себе взяти.

П'єр Розанвалон: Перевинайдення демократії

Демократія? Ми гадаємо з певністю, що вона є і чим вона має бути. Її маніпуляції та недовершеності шокують нас фактично із силою достеменності. Множинні «збої» представницької системи впадають в очі всіх громадян, підживлюючи атмосферу розчарування. Насправді, демократії від її започаткування завжди притаманна напруга, розпорошена між її установчими засадами, що їх часом важко узгодити: імператив компетентності та вимогу «наближеності до виборця», число та підставу, вірність взятим на себе зобов'язанням і чутливість до змін, розроблення процедур, що обмежують владу, і реалізацію суверенної волі народу.

Але треба піти ще далі, і набагато. Адже відтепер саме поза межами представницько-електоральних процедур необхідно віднайти демократію і передбачити її розвиток. Економічна та соціальна криза, що починає розхитувати світ, дає нам нагоду глибоко переосмислити те, як саме народи сприймають свій спосіб організації й управління. Вона терміново вимагає

нового підходу до того, що власне становить суспільний зв'язок, уможливаючи «створення суспільства» (що передає поширення занепокоєності прийдешнім «суспільством недовіри»). Вона закликає також до віднайдення засобів більш вагомого включення прийдешнього в сучасне і до організованої «репрезентації майбутнього».

Має розпочатися новий життєвий цикл у розвитку демократій, такий само вирішальний, якими були цикли завоювання загального виборчого права в XIX столітті та утворення держав-провіденцій, держав добробуту в столітті XX. Тепер необхідно надати нашим демократіям розширену базу, по-іншому розуміючи та збагачуючи їхнє значення. Їх має бути пере-винайдено.

Три виміри демократій видаються мені важливими в цьому сенсі: розширення процедур та інституції поза межі мажоритарної виборчої системи; сприйняття демократії як соціальної форми; розроблення теорії світ-демократії. Саме навколо цих трьох напрямів відбуватимуться дебати на форумі у Греноблі¹.

Спочатку необхідно вийти за межі мажоритарної виборчої системи. Вона призводить до примноження «забутих при представництві». Проте її можливо вилікувати від цієї вади, реформуючи способи виборів та вводячи *ad hoc* обмеження (як-то, наприклад, паритет). Але цього недостатньо. Звідси випливає необхідність винайдення *не-електоральних* форм представництва. Розширення визначення Економічної та Соціальної Ради, що його тепер обговорюють, цілком вписується в цю перспективу.

Мажоритарний принцип, зі свого боку, не є достатнім для узасадничення та легітимації демократичних інституцій. Вибори не гарантують ані того, що влада слугуватиме загальному суспільному інтересові, ані того, що вона залишатиметься в цьому послугу. Відтак, підспудно та розмито виникає деяке розширення сприйняття поняття спільної волі. Відтепер владу тільки тоді можна вважати повністю демократичною, якщо її поставлено під випробування контролем та оцінюванням, що водночас конкурує з мажоритарним волевиявленням і є доповненням до нього. Саме цьому відповідає зростання сили таких інституцій, як незалежні владні інстанції або конституційні суди. В більшості випадків поки ще йдеться про частковий та незавершений вияв. Але ці інституції не матимуть справжнього демократичного характеру в їхньому способі утворення, в їхніх умовах функціонування та звітності, якщо не розглядати їх як такі. Нарешті, саме цю, більшою мірою постійно присутню демократію треба спонукати до життя.

¹ Перед візитом до Києва П. Розанвалон головував на форумі в Греноблі (*Réinventer la Démocratie. — Le Monde, La République des Idées, Cahier du Monde N 19987*). Ця стаття висвітлює програмові ідеї автора. Питанням легітимації влади в демократичному суспільстві присвячена книга П. Розанвалона «Демократична легітимність (безсторонність, рефлексивність, наближеність)» (Київ, 2009). — Прим. перекладача.

Ритми соціального життя суттєво пришвидшилися, тоді як парламентська темпоральність залишається без змін. Нову культуру політичної відповідальності — ось що треба розвинути. Промовистий факт: французький словник неспроможний дати підхід до цього питання, хоча англійська також мислить у термінах відповідальності-реактивності (*responsiveness*) або в термінах відповідальності-звітності (*accountability*). Настав час докорінного переосмислення речей, через визначення демократії як виконання постійно присутньої та багатоманітної відповідальності.

Другий важливий вимір: сприйняття демократії як *суспільної* форми, а не тільки як політичного режиму. Не будучи спроможною до розвитку в цьому напрямі, одна демократія індивідів призводить до аномії та сепаратизму, відкритих або ж прихованих. Під цим кутом зору, в цьому разі не завжди йдеться про «поломки» демократії, треба говорити радше про справжню *регресію*.

Демократичні суспільства почали перебудовуватися з послабленням держав-провіденцій, держав-добробуту, що дотепер надавали їм і певної вагомості, і стабільності. За відсутності нових засад, які започаткували би структурування інституцій соціальної інтеграції та справедливості, соціальна нерівність вочевидь стрімко примножується. Ми не можемо задовольнятися тільки відповіддю, що інституціоналізує співчуття до ситуації бідних і до явища соціального виключення (навіть якщо відтепер ним опікується відповідне міністерство) як справжнього розв'язання проблеми. Це — загальні форми солідарності, що мають бути реанімовані.

Але не існує суто «технічного» розв'язання цього питання. Недовіра, повзуча делегітимація податкової системи, розвиток корпоративних логік — ось у чому корениться проблема. Іншими словами, відтепер «соціальне питання» і «питання демократії» стають нероздільними. Це демократія, включно з її соціальним виміром, що накреслює певним чином майбутнє соціалізму.

Зрештою, третій вимір: свого роду світ-демократія терміново пропонується сьогоденню. Мабуть, немає потреби робити на цьому наголос. Але як це слід уявляти? Передусім — на засадах якоїсь форми більш активної кооперації між державами.

Утім, все визначатиметься публічними опініями, які задаватимуть тон і змістять курсор у напрямі кооперації чи ізоляції. Звідси впливає необхідність розгортання публічних дебатів з означеної теми, відкритих і прямих. Світ-демократія не буде встановлена з організацією світових виборів. Практично тільки у вигляді громадянської належності вона набуде реальної форми.

Поряд із тим, було б не слушно говорити про відтворення парламенту на міжнародному рівні. Міждержавні структури стануть цьому на заваді. Перенесений на цей рівень, мажоритарно-репрезентативний принцип

міг би, між іншим, тільки більш опукло уобразити свої недосконалості. Отож, ця світ-демократія має бути започаткована поза виборами, через спонукання великих міжнародних інституцій бути більш відкритими, більш підзвітними, більш наближеними, таким чином, до громадянського суспільства. Не можна забувати про це тієї «європейської миті», що її ми переживаємо нині.

Європа не може бути бажаною для своїх громадян, якщо вона рівним чином не стане живим простором досвіду постелекторальної демократії.

Сергій Йосипенко: Переваги та перешкоди демократичного універсалізму

Передусім я хотів би наголосити певні аспекти до-робку П'єра Розанвалона і, ширше, інтелектуальної традиції, до якої він належить, — те, що, на мою думку, є цікавим і продуктивним для нас, українських інтелектуалів. Згадану інтелектуальну традицію можна вважати суто французькою, хоча йдеться не про єдину школу — у кожного з її представників свій шлях, свій інтелектуальний та інституційний статус і, можливо, свої джерела натхнення. Їх об'єднує те, що вони звертаються до суто французького способу рефлексії становлення демократії, започаткованого Монтеск'є і Токвілем та відродженого у ХХ столітті зусиллями Реймона Арона — не випадково більшість сучасних представників цієї традиції, як і сам професор Розанвалон, є співробітниками Центру політичних досліджень ім. Реймона Арона (Школа вищих студій у соціальних науках). Сьогодні, маючи українські переклади не лише творів Токвіля, а й «Основних етапів соціологічної думки» Р. Арона, «Історії однієї ілюзії» Ф. Фюре, «Інтелектуальної історії лібералізму» та «Доступного викладу політичної філософії» П. Манана, «Спільноти громадян» Д. Шнапер, «Демократії проти себе самої» М. Гоше, а відтепер і «Демократичної легітимності» П. Розанвалона, можна поцінувати як інтелектуальні засади, так і можливості цього спрямування думки.

Власне французьким у згаданій традиції є передусім те, що досвід демократії вважається універсальним людським досвідом, доступним і чинним для всього людства. Такий «демократичний універсалізм» має як суто теоретичні, так і політичні виміри, про що свідчать обставини його відродження у ХХ столітті. Воно мало пов'язане з тим, що у нас вважається основними етапами історії французької філософії другої половини ХХ століття — екзистенціалізмом, структуралізмом, подіями 1968 року та «ною філософією», і обумовлене глибшим зрушенням політичної та інтелектуальної історії Франції — домінуванням і конкуренцією комуністичної

ідеології та голізму, антитоталітарним рухом, який до 1970-х був маргінальним, і, зрештою, «виходом з ідеологій» 1970-х років. Саме за цих обставин відбувається «перевідкриття» Токвіля чи «повернення» до Мак'явеллі, Гобса, Монтеск'є та інших батьків-засновників модерного європейського політичного ладу. Ці перевідкриття і повернення збігаються з триумфом демократії, яка не позбулася, звісно, злих ворогів, але після публікації «Архіпелага ГУЛАГа» виявилася позбавленою останнього серйозного ідейного конкурента. Відтак теза Токвіля про демократію як про окремий різновид людськості, окремий соціальний стан, на яку спирається «теорія демократичного універсалізму», актуалізується в ситуації триумфу «ідеології демократичного універсалізму» в галузі світової політики. Саме в такій обстановці повного і безсумнівного триумфу демократії у світі, розпочались демократичні перетворення в Україні. Мої наступні міркування стосуватимуться оцінки демократичного універсалізму як контексту нашого власного демократичного становлення, з погляду описаного теоретичного підходу, вигартуваного в перебігу історичного становлення демократії та його осмислення.

У теоретичному плані заснована Р. Ароном інтелектуальна традиція націлена на подолання альтернатив тих підходів у галузі політичного, які з самого початку окреслив М. Попович: позитивного підходу соціальних наук і філософського аналізу — з одного боку, та історичного й нормативного підходів — з іншого. Якщо сказати коротко, а отже неминуче дещо спрощено, представники цієї традиції намагаються подолати альтернативу «того, що було насправді» та «того, що повинно бути», відмовляючись від позитивізму та фіналізму в історії на користь проблематизації історичного становлення, та від ціннісного обґрунтування норм — на користь дослідження умов можливості конституювання та реалізації норм і цінностей. Сам професор Розанвалон називає такий підхід «концептуальною історією політичного», яка «описує історію праці, здійснюваної шляхом постійної взаємодії реальності та уявлень про неї на визначеному історико-проблемному полі».

У галузі дослідження демократії (не історії демократії, а демократії як історії, сказав би наш гість) концептуальна історія політичного націлена на розкриття того, як інституційні механізми, принципи, норми формуються та трансформуються з огляду на осмислення і критику політичних реалій з певних філософських позицій (як засвідчує модерна історія самої її назви, становлення демократії далеко не завжди відбувалося під відповідними гаслами). Однак сьогодні ми перебуваємо в ситуації, де описані елементи міняються місцями: наші демократичні перетворення розпочались у контексті беззаперечного панування переконання, що всі держави можуть і повинні стати демократичними, яке дублюється поширеним і серед про-

тивників, і серед прихильників демократії переконанням, що на Земній кулі існує якийсь взірець демократії. Відтак демократичний універсалізм як «ідеологія» демократії з керівництва до дії перетворився на догму, що піддається критиці з огляду на політичні реалії. Натомість накопичений «теорією» демократичного універсалізму досвід осмислення історії демократії не як становлення наперед продуманого і сконструйованого режиму, а як справжнього винаходу демократичних інституцій і механізмів, є підставою для підризу засад згаданої ідеології й запобігання сліпому та непродуманому, а отже неефективному «експорту демократії». Як і кожен урок історії, він є одночасно втішним і невтішним, бо означає, що на основі якихось універсальних демократичних орієнтирів нам, українцям, слід самотужки винаходити свою версію демократії, тобто «шляхом постійної взаємодії реальності та уявлень про неї» винаходити власні способи функціонування вже винайдених демократичних механізмів.

Книги П. Розанвалона та його колег засвідчують, що ліберальна демократія, чи демократія модерного типу, є небувалою авантюрою модерного європейського людства, яка навіть на «батьківщині прав людини» наражається на значні проблеми. Це підштовхує до ще одного висновку: враховуючи еволюцію демократії в старих демократичних країнах та кризу сучасного типу демократії, яка, згідно з Розанваломом, ставить на порядок денний навіть «перевинайдення» демократії, нам доведеться робити одразу дві речі — забезпечувати становлення демократичного режиму і, одночасно, відповідати на нові виклики демократії. Це подвійна робота, яка, втім, дає нам перевагу — будувати завжди легше, ніж перебудовувати.

Я добре розумію сумніви колег щодо чинності вироблених у західних країнах теорій для наших історичних ситуацій, досвіду, традицій. Ідеологія «демократичного універсалізму» справді підштовхує до подібних сумнівів, оскільки універсалізація досвіду західних країн сприяє фольклоризації того досвіду, з яким нам доводиться мати справу. Однак не слід забувати, що насправді і досвід західної демократії, і досвід тоталітаризму, однаково присутні в теорії «демократичного універсалізму». Урок тоталітаризму, а для Франції — передусім комуністичного, радянського тоталітаризму, був визначальним для західних інтелектуалів усього «червоного століття»: їхнє осмислення проблем демократії відбувалося з урахуванням того, що робилося по той бік залізної завіси, і тоталітаризм завжди розглядався ними як можлива демократична перверзія, де давалися інші відповіді на запитання, що стояли перед європейськими демократіями. Через це, на мою думку, надзвичайно важливим є симетричне осмислення близького і зрозумілого нам тоталітарного та посттоталітарного досвіду в термінах «демократичного універсалізму». Таке осмислення запобігатиме фольклоризації нашої ситуації і дасть найкращу відповідь на запитання, наскільки придатний для

нас західний досвід. Це стосується не лише проблем засад та функціонування політичного режиму, а і його суто людського виміру.

Універсалізуючи демократичний досвід, згадана інтелектуальна традиція одночасно розкриває можливість осягнути різні виміри демократії, зокрема людський вимір у царині політичної психології та культурних ідентичностей. Я думаю, не буде помилкою сказати, що значна міра недовіри, про яку говорить професор Розанвалон, пов'язана саме зі згаданим виміром: суверенний громадянин демократичного суспільства не може довіряти нікому, крім самого себе (строго кажучи, термін «довіра» належить словникам Старого режиму і тоталітаризму), а еволюція представництва обертає це, так би мовити інституційне обмеження, на суто психологічну проблему, що підважує саму систему. Розуміння зв'язку інституційного та людського вимірів функціонування демократії особливо важливе з огляду на «пробуксовування» нашої демократичної системи, де неминуча недовіра до, наприклад, демократично обраних людей, помножується на недовіру до самої системи обрання. Наша недовіра породжує сумніви у тому, чи «готова» Україна до демократичних перетворень, чи не варто почекати, щоб змінилась ментальність людей, виросла нова еліта, наділена справжніми якістьми тощо.

Подібні тези, на мій погляд, зумовлені браком досвіду і розуміння еволюції та самої природи демократії: західноєвропейські батьки-засновники винаходили ліберальну демократію як менше з лих, покликане зарадити більшим лихам — надуживанням абсолютного монарха, пануванню Церкви та аристократії, диктату більшості над меншістю, перешкодам комерції та порушенню прав людини тощо. Роботі над цими проблемами була присвячена довга інституційна історія західних держав, яка продовжується і сьогодні (зокрема, французи дискутують, чи не час переходити до Шостої республіки). В кінцевому підсумку демократичні інституції були винайдені задля виключення «людського чинника», а також задля нейтралізації можливого домінування різних ментальностей чи духовних цінностей. Простіше кажучи, вимагаючи, з одного боку, для свого функціонування свідомих громадян, демократична система будувалась задля функціонування навіть при поганих правителях (бо якби для доброго життя було достатньо добрих, чесних та розумних правителів, і саме такі правителі могли очолювати суспільство, в демократії не було би потреби ні в Давній Греції, ні в Європі). Ідеологія демократичного універсалізму зробила цю рису демократії невидимою — для нас, радянських громадян, демократичний устрій видавався безумовним станом благодаті, і коли після його становлення виявилось, що цей стан благодаті не функціонує сам по собі, це стало своєрідним політичним і культурним шоком. Культурним, бо виявилось також, що за демократії свобода від політичних переслідувань для мене одночасно є свободою вибору незрозумілої сексуальної чи світоглядної

орієнтації для мого сусіда. Значною мірою саме цим шоком спричинені заклики повернутися до релігійних чи патріархальних цінностей або до «традиційної духовності». Однак сподівання на те, що з відродженням духовності політична система сама собою запрацює, настільки ж наївні, як переконаність у тому, що демократія неминуче означає повну бездуховність, або ж у тому, що демократичні інституції можуть функціонувати лише в підготовленому до демократії суспільстві. Досвід еволюції демократичних механізмів демонструє, що становлення демократичної ментальності чи самосвідомості громадян відбувається мірою становлення демократичних інституцій та з огляду на них; це взаємний процес, кожен з елементів якого має бути активним, однак ця активність можлива лише за умови критичного осмислення проблем власного демократичного становлення.

Олексій Гарань: Проблема дуалізму в системі демократичного врядування

Києво-Могилянська академія мала вчора честь приймати пана Розанвалона. На жаль, я не зміг бути на цій зустрічі, бо перебував у місті Познань, у Польщі, де відбувався фестиваль «Українська Весна». Україна була представлена поетами, істориками, політологами. Те, що ця подія відбувалася на заході Польщі, де відносно менше контактують з Україною, свідчить про інтерес до України попри всі розчарування, пов'язані з проблемами всередині самої української влади.

І тому я хотів би порушити тему, заторкувану в працях професора Розанвалона, — проблему дуалізму в системі демократичного врядування. В цьому сенсі ми маємо приклад (мабуть, досить невдалий) у нас, в Україні, коли дії однієї частини влади протидіють іншій частині цієї влади. Хоча, як казав Юрій Бауман щодо цього, з формальної точки зору, тут є і французький досвід. Французький досвід *cohabitation* — це система, коли президент належить до однієї політичної сили, а голова уряду — до іншої. Ми знаємо, що коли де Голь планував свою систему П'ятої Республіки в 1958 році, він цього не передбачав, і, власне, вперше практика *cohabitation* відбулася лише 1986 року. Тобто до цього часу, справді, посади прем'єра і президента, більшість у парламенті належали одній політичній силі. Спочатку правим, голістам, потім — соціалістам. Отже, тоді поставало багато питань, чи буде *cohabitation* працювати у Франції — виявилось, що працює, на відміну від того, що ми бачимо в Україні і навіть, частково, — в Польщі. Але все-таки французи від цієї практики відмовилися. І відмовилися завдяки тому, що вони фактично синхронізували президентські й парламентські вибори. Це спричиняється до того, що одна політична сила контролює посади і прези-

дента, і прем'єра і має більшість у парламенті. Тобто фактично відбувається повернення до тієї моделі, яку пропонував де Голь. Для цього їм довелося, зокрема, зменшити термін перебування президента при владі з семи до п'яти років. І в цьому сенсі у мене питання: чому французи зробили саме так? Мабуть, саме для того, щоб уникнути ситуації *cohabitation*, яка створювала політичну роздвоєність у системі виконавчої влади.

Ми бачимо на прикладі України, що блокується сама виконавча влада. Хоча, з іншого боку, такий баланс може бути притаманний консенсусній демократії. Отже, знову тут постає дилема: або шукати баланс (який є перешкодою можливому авторитаризму), або натомість ідея балансу може призводити до неефективності влади. Чи, може, все-таки слід повертатися до моделі мажоритарної демократії, яка за умов сегментованих суспільств не обов'язково має спрацювати? Я думаю, що це та дилема, яка стоїть зараз перед Україною, коли ми обговорюємо проблему конституційної реформи. Нам треба визначитися: або концентрувати владу в руках президента чи прем'єр-міністра, або здійснювати певний баланс між ними, хоча ми й бачимо, до чого це може призвести.

Анатолій Єрмоленко: Дискурс-етична легітимація соціальних інституцій сучасного суспільства

Наша країна переживає період модернізації, трансформації суспільства в усіх його сферах, насамперед це трансформація у сфері цінностей і соціальних інституцій. Інституції, що їх Гегель називав об'єктивним духом, — це такі соціальні формоутворення, які виконують інтегративні функції в суспільстві, спираючись на соціальні норми як «генералізовані очікування».

Така трансформація суспільства, пов'язана з модернізацією, точніше «модернізацією навздогін» його інституцій, постійно висуває питання про їхню легітимність і про механізми, точніше процедури, їх легітимації. Це насамперед стосується політичних інституцій, легітимність яких постійно ставиться під сумнів, тому можна говорити про кризовий характер соціальних інституцій у нашому суспільстві. Легітимність жодної гілки влади ми не можемо стверджувати напевне, хоча кожний із її представників, апелюючи до Конституції, говорить про те, що насамперед саме ця гілка влади легітимна. Проте, як можна спиратися на конституцію, коли вона фактично перетворилася на «Книгу змін». Перефразувавши назву Габермасової книжки «Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі», можна сказати, що наша країна переживає «проблеми легітимації в ранньому капіталізмі».

Хоча визначення такого стану, як «ранній капіталізм», стосовно нашої країни досить умовне. Як на мене, «ранній капіталізм» формувався вже за часів «розвиненого соціалізму» як стану «дряхлюючого тоталітаризма». До того ж розвинені країни, на які ми рівняємося, розвиваються напрямом посткапіталізму, постіндустріального, чи постмодерного, суспільства. Я не маю на увазі постмодерністські конотації цього поняття, а лише той факт, що ці країни виходять за межі того явища, яке Маркс описував термінами капіталізму. Відтак у нас залишаються ще домодерні структури, соціальні інституції та відповідні типи легітимації, що відповідають соціалізму, який певною мірою був «рефеодалізацією суспільства». Водночас ми інтегруємося і в світові структури, які дедалі більше глобалізуються. Процес глобалізації також посилює кризу легітимації в нашій країні. І не тільки в нашій, адже глобалізація по-новому ставить проблеми суверенітету національних держав та національних демократій, чинність міжнародного права, значущість норм та цінностей тощо.

А тому наше суспільство — це певною мірою такий собі конгломерат домодерних, подекуди навіть архаїчних, модерних і постмодерних структур та світоглядних форм. Це конгломерат, який умовно можна назвати «до-пост-модерном». Звідси і плутанина у визначенні легітимаційних процесів. Скажімо, в розбудові інституцій нашої держави часто-густо здійснюється апеляція до традиції, яка має свою історичну тяглість. Проте кожній традиції можна знайти ще давнішу традицію. Так з'являються міфи про Трипільську культуру, яка начебто вже була колискою української нації, про те, що ми маємо найдавнішу в Європі конституцію, а отже й республіканський лад, хоча конституція — це соціально-онтологічна категорія, яка закріплює згоду громадян щодо того чи того державного устрою, а також угодою між громадянами і державою виконувати її вимоги, а не тільки ідеєю, яка викладена на папері, хоч якою найпередовішою і найпрекраснішою вона була. Можна сказати, що це традиційний спосіб легітимації, де традиція постає як звичаєвий, морально-правовий чинник легітимації.

Інший тип легітимації спирається на «позитивізм влади», який фактично знімає проблему етичної легітимації, вирішуючи її на основі принципу: у кого сила — у того і влада. Одним із варіантів такого позитивізму є правовий позитивізм, який ґрунтується на принципі «емпіричного консенсусу». Протагоністом такого підходу є Н. Луман, який зауважує, що питання про легітимацію правових норм розв'язується простою більшістю, досягнутою в парламенті голосуванням. Як на мене, наша правнича наука, яка першою чергою займається цими проблемами, великою мірою залишається на принципах такого «правового позитивізму».

Проблема походження соціальних інституцій сягає сивої давнини, на одну з перших згадок про яку ми натрапляємо ще у Платоновому діалозі

«Протагор», у якому йдеться про міф про Прометей і Епіметей. Як відомо, Епіметей, створивши живих істот, роздав їм геть усі якості, не залишивши нічого для людей. Компенсацією такої недостатності були вогонь, який викрав Прометей у богів Гефеста і Афіни і віддав його людям. Вогонь має інструментальну конотацію, пов'язану з ремеслами, а також і комунікативну, що якраз позначає форму взаємодії між людьми, пов'язану з соціальними інституціями. До цього міфу неодноразово зверталися філософи. Скажімо, він дістав своєї конкретизації у Ніцшевій концепції «людини як не цілком готової тварини», що потребує не тільки «волі до влади», а й «волі до взаємності» як соціальних інституцій. ХХ-го століття цей концепт набуває конкретизації у філософській антропології А. Гелена, який досліджує соціальні інституції через призму їхньої функції «розвантаження».

Проте для висвітлення нашої проблеми, а саме легітимації соціальних інституцій, важливо також тлумачення цього міфу Ф. Бейконом у його праці «Про мудрість старожитніх», у розділі «Прометей, або Статус людини», і насамперед того факту, що Прометей було покарано богами не за те, що він викрав вогонь, — зрештою боги простили йому це зухвальство, а за те, що він намагався знечестити богиню мудрості Мінерву. Бейкон наголошує на тому, що слід відокремлювати божественне й людське, що так потрібні людям майстерність та науку слід застосовувати в певних межах, а саме — в межах, заповіданих богами. Люди ж надмірно пихаті з приводу своєї майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм (Бекон Ф. О мудрості древних // Бекон Ф. Сочинения. — М., 1978. — Т. 2. — С. 289). Це зауваження, що виникло ще на зорі розвитку технічної доби, слід тлумачити як застереження: людська майстерність та знання, наука, техніка й технологія — не самоціль, вони мають бути підпорядковані вищій божественній мудрості, тобто кінцевим цінностям та нормам. Це стосується й соціальних інституцій, зокрема влади, легітимність яких не може спиратись тільки на насилля, застосування санкцій тощо, а потребує *визнання* на основі вищих цінностей. Отже, їх легітимація не може бути обмежена тільки емпіричними чинниками (владою, емпіричною згодою тощо), а потребує контрфактичних (трансцендентних і трансцендентальних) інстанцій.

Відтак проблема полягає в тому, як мають проявлятися вища мудрість і вищі цінності, яким чином вони можуть бути інституціоналізовані і як вони можуть виконувати функцію легітимації, бути вищою інституцією, або метаінституцією всіх інших інституцій. Скажімо, за домодерної доби соціальні інституції спиралися насамперед на сакральний фундамент міфологічного та релігійного світоглядів. Інституція влади Давнього Єгипту була божественного походження. Фараон був або сином божим, або самим

богом. За часів середньовіччя політичне володарювання також спиралося на релігійну легітимацію, яка й правила за метайнституцію, чи інституцію всіх інституцій. Модерна доба зі становленням громадянського суспільства і «структурних перетворень у сфері публічності» має за своє опертя інший фундамент легітимації, пов'язаний з «вимовленням сакрального», що ґрунтується на формальних процедурах досягнення згоди щодо чинності та легітимності тих чи тих соціальних інституцій та норм.

У тоталітарних суспільствах ХХ століття легітимація соціального ладу здійснюється на основі ідеологій як лівого, так і правого спрямування, що проявляється в прогресистській та консервативній утопіях, які відрізняються насамперед тим, що перша наповнюється ідеологічним змістом, звертаючись до майбутнього, друга — до минулого. Попри всі відмінності обидві утопії мають чимало спільного, адже вони мають своє опертя в онтології соціальної реальності, яка *ще*, або *вже* не існує, умосяжно конструюючи цю реальність. І таким конструюванням вони доповнюють одна одну, утворюючи складники однієї й тієї самої парадигми новоєвропейського активізму, що у перетворений спосіб (явно, або латентно) дістає легітимації в цінностях домодерних життєвих формах.

Сучасне суспільство дедалі більше звертається до процедурних форм легітимації. Проте виникає запитання щодо легітимності самих цих процедур. Тобто це проблема легітимації легітимації, або металегітимації. Адже легітимність не може спиратися тільки на емпіричну згоду, до чого звертається, наприклад Н. Луман. Подібний правовий позитивізм не є вирішенням цієї проблеми, тому що будь-яка емпірична згода може бути замінена іншою емпіричною згодою, що ми й спостерігаємо зараз в нашій країні як кризу легітимації, коли правила гри постійно змінюються на основі ситуативних домовленостей.

Проте така криза — це не тільки діагноз нашої країни. В процесі глобалізації руйнуються усталені національні й міжнародні інституції. Вони також потребують інших форм і процедур легітимації. До того ж глобалізація розвивається насамперед на основі парадигми стратегічної раціональності, тобто Гобсового принципу «війни всіх проти всіх». Це певною мірою первісний стан, проте стан на міжнародному рівні, де великими потугами постають уже не національні держави, а насамперед транснаціональні корпорації.

Таке становище спричинено великою мірою і техніко-технологічними чинниками. Наприклад, якщо чимала кількість відкриттів ХХ століття була спричинена воєнною необхідністю, і тому їх фінансування здійснювалося насамперед державою, то зараз ці відкриття спричинені насамперед комерційними чинниками, а тому фінансуються великими корпораціями, в руках яких зосереджена колосальна Влада. Тому така глобалізація має знову-таки бути підпорядкована вищій мудрості, або вищому Розуму, що

потребує створення ціннісно-нормативного «рамкового порядку» на глобальному рівні, за основу якого правила б морально-етичні належності.

Скажімо, сучасний філософ Г. Кюнг висуває концепцію світового етосу, що спирається на етоси світових релігій (*Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. — München, Zürich, 1997), К.-О. Апель — концепцію глобалізації другого порядку, тобто етичної глобалізації, якій власне й має бути підпорядкована економічна глобалізація, глобалізація першого порядку (*Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R. Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. — Bamberg, 1998. — S. 79). Так чи так, ідеться про те, щоб підпорядкувати економіку політиці, а політику — етиці. Вся проблема полягає в тому, в якому вигляді поставатиме цей Розум, і якою має бути ця етика. Я переконаний, що ми не можемо повернутися до традиційних етосів як метаінституції легітимації соціальних та політичних інституцій, і навряд чи можна побудувати на цій основі світовий етос, що спирається на релігійні етоси, адже етоси як буттєві прояви етичного завжди мають у своєму підґрунті партикулярні цінності локальних життєсвітів.

У вирішенні цих проблем я посідаю позицію звернення до універсального громадського дискурсу, який відповідно розглядаю і як етичну категорію, зокрема й щодо легітимації соціальних інституцій. Дискурс-етична позиція такої легітимації якраз і пов'язана з сучасною тенденцією розвитку філософії, за якою Розум позначається такими поняттями, як аргументація, консенсус, дискурс. У соціальному аспекті дискурс інституціоналізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною інстанцією критичної перевірки аргументативно досягнутого консенсусу. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь усіх людей (зокрема й прийдешніх поколінь) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Така легітимація спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть із її всезагального застосування при задоволенні інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма, кого це стосується» (*Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? // Schnädelbach H. (Hrsg.). Rationalität*. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. — S. 219).

Тут я зроблю посилання на представника Берлінської школи трансцендентальної прагматики Д. Бюлера, який у книжці «Реконструктивна прагматика» формулює принцип легітимації таким чином: «політичні рішення, дії та інституції можуть вважатися легітимними, якщо вони відповідають

дискурсивному принципу, який водночас є й моральним принципом» (*Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie.* — Frankfurt a. M., 1985. — S. 25).

Принцип дискурсу може бути операціоналізований у вигляді «нової формули» категоричного імперативу, який формулюється таким чином: «Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» (*Бюлер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи* (Переклад з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наукова редакція А. Єрмоленка) // *Філософська думка.* — 2007 — № 2. — С. 88). Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо. Отже, в архітектоніці дискурсу йдеться про вузьке його визначення й застосування, яке пов'язане з аргументацією, регулятивним принципом якої є ідеальний дискурс.

Для реалізації цього принципу та відповідного морального імперативу потрібен відповідний рівень інституціоналізації дискурсу, що досягається шляхом формування свобідного і політично компетентного громадянина, відкритої сфери публічності та нормативно-правового забезпечення процедур його здійснення як складників громадянського суспільства та чинників деліберативної демократії. Проте реалізація принципу дискурсу та інституцій деліберативної демократії є неабиякою трудністю сучасного складного системно-функціонального суспільства.

У такому суспільстві комунікативна дія часто-густо підміняється стратегічною, а аргументативні дискурси — їх симуляціями. Наприклад, у передвиборчій кампанії наших політиків постійно натрапляємо на риторику, в якій застосовуються такі висловлювання, як «вислухаю кожного з вас», або «дійду до кожного з вас», що нагадує попередні обговорення Конституції і за радянських часів, і за часів уже незалежної України, коли внесення змін до Основного Закону здійснювалося шляхом «усенародного обговорення». Здається, що тут застосовано принцип універсалізації, що проявляється в готовності враховувати думку кожного.

Проте головне питання полягає в тому, які процедури використані в цьому процесі, хто є суб'єктом відбору думок, суджень, пропозицій і т. д. Цю проблему свого часу чітко зафіксував Е. Юнгер у своєму романі-антиутопії «Геліополіс», в якому йдеться, зокрема, про «фонофор» — пристрій, який миттю встановлює і узагальнює громадську думку всіх мешканців планети,

що завдяки цьому став «ідеальним засобом планетарної демократії, оскільки невидимо зв'язував кожного з кожним». Проте така демократія — це демократія *на позір*, адже «право ставити запитання належало небагатьом. І хоча всі могли чути, про що йде мова, і сповіщати свою думку, теми для обговорення визначалися цими небагатьма» (*Jünger E. Heliopolis // Jünger E. Werke : Im 10 Bd. — Stuttgart, 1963. — Bd. 10. — S. 291*).

Щоправда, Е. Юнгер був мислителем праворадикального штибу, і його навряд чи можна назвати справжнім прихильником демократії, однак такі застереження слід взяти до уваги, адже, на жаль, певні елементи такого негативного прогнозу справджуються вже сьогодні. Це проявляється не тільки в примітивних формах, пов'язаних з брутальною фальсифікацією результатів голосування, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, пов'язаних з прихованими перлокутивами, спрямованими на введення в оману тощо. Наприклад, при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил (тих чи тих економічних суб'єктів) шляхом голосування може у прихований від опитуваних осіб спосіб робитись акцент на одній із ознак, властивій тій силі, яка оплачує це опитування.

Таким чином, коли не існує чітких процедур винесення питань на обговорення, механізмів врахування громадської думки й відповідного прийняття рішень, демократія, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюється на симулятивну демократію. Причому симулятивна демократія — це не тільки наш витвір. Про цей феномен пишуть і в розвинених країнах, зокрема британський філософ Інгольфур Блюдорн називає сучасну західну демократію постдемократією, або симулятивною демократією (*Blüdnorn I. Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie // Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. — 4/2006. — S. 72—83*).

Варто наголосити, що симулятивна демократія є не тільки наслідком недорозвиненості підсистеми комунікативної дії, а й пов'язана з недорозвиненістю підсистеми цілераціональної дії, внаслідок чого політична дія підміняється балаканиною, що не приводить до ефективних рішень і втілення їх у життя. Відтак сучасна криза демократичних інституцій — це всевітньо-історичне явище, викликане дедалі прискореною динамікою, асинхронією та складністю системно-функціональної диференціації й розвитку сучасного суспільства «ризиків і загроз». Однак саме ця криза спонукає до пошуків шляхів удосконалення демократичних інституцій та способів їх легітимації, які відповідали б цим викликам і загрозам.

Мирослав Попович (очільник круглого столу) — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка». Царина наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.

Олексій Гарань — доктор історичних наук, професор політології Національної академії «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — внутрішня і зовнішня політика сучасної України.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, комунікативна філософія, етика, історія сучасної філософії.

Сергій Йосипенко — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, політична філософія, філософія історії.

П'єр Розанвалон — професор *Kolége de France*, голова асоціації «Республіка ідей».
