

УДК 1:32

ПОСТМЕТАФІЗИЧНЕ РОЗУМІННЯ ПОЛІТИКИ: СТРАТЕГІЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ

Микола Тур

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033, Україна, dean_phd@univ.kiev.ua*

На фоні експлікації феномену політичного в діахронічному зрізі еволюції філософських ідей, розкрито властиве для нашого часу постметафізичне розуміння політики. Подано характеристику стратегій її легітимації в сучасному соціально-філософському дискурсі, насамперед репрезентованому працями таких мислителів, як Ю. Габермас, К. Касторіадіс, Н. Луман, К. Шміт.

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

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

Мета статті – на фоні експлікації феномену політичного у площині політичної антропології окреслити постметафізичне розуміння політики та охарактеризувати специфіку підходів її легітимації в сучасному соціально-філософському дискурсі, репрезентованому передусім працями Ю. Габермаса, К. Касторіадіса, Н. Лумана тощо.

I

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

Політичне вчення Аристотеля розвивається у руслі платонівських ідей. Вихідною тезою постає постулювання природи людини як *zoon politicon*. Будь-яка

діяльність суспільної людини спрямована на благо. Щоби досягти найвищого блага, потрібно спрямувати на це синтетичні зусилля суспільства. Формою репрезентації сукупних суспільних стосунків є держава. Оскільки у телеології Аристотеля граничною метою будь-яких наук і мистецтв є благо, то цілком природно, що на досягнення вищого блага спрямована політика – найважливіший різновид наук і мистецтв. Благо держави Аристотель вбачає у такій політичній діяльності, що спрямована на забезпечення справедливості, отже, загальної користі. [3, с. 467]. Відтак ідея блага набуває нормативного виміру. Суворая справедливість у спрямованості на загальну користь (благо) є легітимаційним критерієм державної політики та визначенням правильних форм держави (царська влада, аристократія та політія) [3, с. 456].

Свобода індивіда, за Платоном й Аристотелем, пов'язуються не з політичною діяльністю і державним пануванням, а з пануванням розумного первня, як субстанції, що підкорює людську чуттєвість. Свобідною є людина, яка володіє фронеzisом (від дієслова *phronein* – мати розум, здоровий глузд), тобто така, що живе не під тиском інстинктів, а керуючись практичним розумом (розсудливістю). Спрямована на вчинки розсудливість позначається як “керуюче знання, або мистецтво, тобто політика”, що становить законодавчу науку” [3, с. 180]. Знання розсудливості постає джерелом не тільки свободи, а й досягнення індивідуального блага (етика) та загального блага (політика). Причому політика стосується знання розсудливості трояко: ”одна господарська, друга законодавча, третя державна, при чому остання поділяється на рассудливість у прийнятті рішень і в судочинстві” [3, с. 181].

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

Максималісти ідентифікують урядування з суспільним цілим. Фундатором цієї традиції можна розглядати Аристотеля, який у своїй *“Політиці”* ототожнює державу з соціальним угрупованням. До цього табору треба зарахувати також марксизм. К. Маркс у праці *“До критики гегелівської філософії права”* (1843) доводить, що не держава є вінцем історії, як у Г. Гегеля, а громадянське суспільство. Він наголошує, що держава існує “лише як політична держава”, цілісність останньої становить “законодавча влада”. Становий елемент її складає громадянське суспільство як її *“політичне буття”*. Отже, громадянське суспільство ототожнюється з політичним суспільством, яке проникло “в законодавчу владу всією масою, по можливості цілком ...” [15, с. 332–333].

У ХХ сторіччі максималістській підхід найбільш виразно демонструє видатний німецький теоретик політики і права К. Шміт. Вважаючи неправильним ототожнювати державне з політичним, він тлумачить політичне як тотальний

феномен, який не має своєї власної предметної області у суспільстві і здатний отримувати свою силу із різноманітних сфер життя людей: релігійної, економічної, моральної тощо. Універсальну сутність політичного він пропонує вбачати в розрізненні, до якого можна редукувати будь-яку у специфічному розумінні політичну діяльність, а саме: до розрізнення друга та ворога, на основі якого формується політична єдність, тобто як “міра інтенсивності асоціацій або дисоціацій людей, мотиви яких можуть бути релігійними, національними... господарськими або ж мотивами іншого виду” [18, с. 301]. Не можна не помітити, що визначення політичного у К. Шміта є надзвичайно розпливчастим, тому важко побачити різницю в тлумаченні ним теологічного і політичного. Ототожнення політичного і божественного найбільш виразно проступає у ситуації надзвичайного стану, коли суверен стає немов би “божественним”, отримуючи можливість оголошувати надзвичайний стан. Цим актом він демонструє звільнення від самообмежень і зобов’язань, що виходили з боку закону. Отже, через можливості, які відкриває для суверена надзвичайний стан, його влада стає подібною на божественну. У цьому контексті богословські рішення здобувають суверенне і політичне значення. Проте чи може мати людська діяльність абсолютну владу, подібно божественній? Звичайно ж ні, оскільки вона розгортається в рамках природних і соціальних детермінант. З іншого боку, навіть божественний суверенітет є обмеженим порядком, встановленим всевладдям божественної волі, себто воля Бога не може бути самосуперечливою. Суверенітет К. Шміта закладається на принципі децизіонізму, коли воля, що приймає рішення, не має жодних правових обмежень. У такий спосіб учений приходиться до алогізму: він підносить виняток із правил (надзвичайний стан) до абсолюту, забуваючи, що ситуація надзвичайного стану повинна бути вписаною в правовий контекст, щоби бути такою. Очевидно, що К. Шміт, як цілком слушно наголошує П. Козловські, “спрощує діалектику норми і винятку” [10, с. 115], що можна розглядати як результат його хибної інтерпретації суверенності в якості богословського постулату.

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

На противагу К. Марксові, М. Вебер розглядає політику не як елемент надбудови над економікою, а як окрему сферу соціальних відносин у галузі влади і панування. Поняття панування (Herrschaft) становить серцевину його теорії політичного, оскільки цим поняттям охоплюються стосунки між управлінням і покорю. У такий спосіб у центрі його уваги постають мотивації суб'єктів політичних відносин та відношення між етикою та політикою. Витлумачуючи владу як легітимне насилля, М. Вебер наголошує, що насилля (влада) є лише засобом політики. Він намагається розв'язати етичну проблему напруження між засобами і метою політичної діяльності, поставлену ще Н. Макіавелі. У статті “Покликання до політики” М. Вебер констатує, що практично будь-яка етично навантажена дія лежить у полі диз'юнкції або етики переконання, або етики відповідальності. Очевидно, що там, де засоби оцінюються з перспективи мети, етика переконання зазнає краху. З іншого боку, прихильник етики переконання не терпить етичної ірраціональності світу, оскільки “він є космічно-етичним раціоналістом” [7, с. 183]. Дослідивши парадокси політики, М. Вебер доходить методологічно далекоюсяжного висновку про взаємодоповнюваність етики переконання та етики відповідальності, який у подальшому стає методологічним фундаментом для К.-О. Апеля у розгортанні стратегії розв'язання сучасної проблематики політичної етики, ядро якої становить напруження між “консенсуальним універсалізмом та стратегічною належністю до системи самоствердження” (політики – М. Т.) [1, с. 247]. Він, зокрема, зазначає, що “в стратегічно спотворених ситуаціях інтеракції та комунікації може бути морально дозволеною застосовувати відкрите або приховане насильство (...) як насильство-проти-насильства, отже, стратегія-проти-стратегії” [2, с. 37]. Однак це аж ніяк не означає, що при цьому знімається кантівське розрізнення між моральністю і легальністю. У площині дискурсивної етики правова держава конститується між мораллю і політикою, відповідально опосередковуючи ці дві сфери. Морально релевантний потенціал правової держави здатний не тільки забезпечити громадянський мир (у сенсі Т. Гобса), а й вивільнити індивіда, який має бути морально відповідальним, від вантажу застосування насилля. Завдяки цьому долається, з одного боку, обмеженість концепції Т. Гобса, а з іншого – метафізичний дуалізм кантівської системи на шляху постметафізичного дешифрування кантівської формули людини як “громадянина двох світів” [2, с. 39].

Соціологія “політичного” М. Вебера найвиразніше продемонструвала методологічні переваги антропологічних спроб локалізації політичного у межах соціальної дії. Водночас, дехто пов'язував політичне лише з такою соціальною дією, яка була спрямована на здійснення впливу на процес прийняття рішень, що стосуються громадських справ (М. Сміт). У цій площині політична дія протиставлялася адміністративній, попри їх тісне переплетення в процесі урядування. Маніфестацією першої поставала влада, а другої – авторитет. “Перша

присутня на рівні висування більш-менш чітко сформульованих “програм” і прийняття рішень, друга – на рівні організації та виконання” [цит. за 4, с.37].

Цікаву паралель цій тезі знаходимо у К. Мангайма. Він посилається на австрійського соціолога і політика А. Шефле, який у суспільному та державному житті у будь-який час виділяв дві структурні складові. Першу становлять повсякденне державне життя у вигляді повторювальних суспільних явищ, які немов би застигли в своїй усталеності. Друга складова – це явища плинні, що перебувають у процесі становлення. Перший компонент він називає управлінням, яке діє за наперед визначеними схемами та правилами (раціоналізована структура); другий – політикою, де створюються нові соціальні явища і державні акти (ірраціональна сфера) [14, с. 98]. На наш погляд, у цій площині відкривається справжній смисл метафоричної формули політики як мистецтва можливого, тобто як чогось плинного, непередбачуваного, що не піддається остаточній раціоналізації і в цьому розумінні – ірраціонального.

Безсумнівним пріоритетом М. Вебера є те, що він уперше в соціології виразно ставить проблему легітимності панування, оскільки будь-яке панування, будучи нездатним здійснюватися тривалий час на покорі, шукає опори в згоді підлеглих. Запроваджена ним тритомічна типологія ідеальних типів легітимного панування модифікувала усі наступні теоретичні підходи політичної соціології й антропології. Функція політичного, так само, як і держави, за М. Вебером, маркується застосуванням легітимного примусу. Витлумачуючи силу в якості *ultima ratio* політики, він наслідує Т. Гобса. І в цьому – його обмеженість. Скоріше можна погодитися з Ж. Баландьє в тому, що примус здатний лише позначати політичне, а не визначити його сутність. Примус постає тільки одним серед механізмів політичної влади таких, як ритуали, церемонії або процедури, що слугують збереженню суспільства. Влада тлумачиться атрибутом будь-якого суспільства. Вона виникає як продукт змагання і як засіб його підтримки. Отже, головне завдання влади полягає в охоронній функції – “боротися проти ентропії суспільної системи, яка загрожує їй безладом” [4, с.43]. Щодо сутності політичного, то вона ґрунтується на соціальній нерівності та живиться із джерела сакрального.

Розглянемо цю тезу більш докладно. Новітні антропологічні дослідження тубільних суспільств переконують, що легітимна влада є своєрідною субстанційною містичною якістю, яка пов’язана, з одного боку, з боротьбою за володіння нею, а з іншого – вона живиться енергією потенційної соціальної нерівності, закладеної в генеалогічному, ритуальному, економічному ладі. Чинник потенційної відмінності слугує інструментом політичного в досягненні соціальної монолітності й ладу. Відтак, політика постає ладоутворюючою силою. У цьому контексті своєрідно витлумачується посада, яка отримує моральний та релігійний характер, оскільки конотується з політико-ритуальними функціями. Поняття посади, або титулярного поста, безпосередньо вказує на ранг, стан (верству)

соціальної стратифікації [4, с. 92]. Отже, функція політичної влади полягає тут у тому, щоби зорганізувати легітимне панування за допомогою соціальної ієрархії. Первинною формою виникнення природної нерівності постає спорідненість. На ґрунті дослідження сегментарних суспільств була відкрита залежність між стосунками спорідненості та політичного. Було з'ясовано, що у цих суспільствах спорідненість накидає модель політичному, оскільки “політичні стосунки виражаються в термінах спорідненості”, а “маніпуляції” спорідненістю постають одним із засобів політичної стратегії [4, с.57].

Особливої ваги у справі розуміння природи політичного, легітимності політичної влади, циркуляції ладу набуває усвідомлення спільності атрибутів влади та сакрального. Вже Е. Дюркгайм, досліджуючи первісні форми релігійного життя австралійських племен, виявив сакральні підвалини влади, оскільки лад будь-якого суспільства первісно постає вписаним до ладу вищого. Так, для традиційного суспільства лад космосу був зразком впорядкування суспільного життя. Більш пізні дослідження тубільних культур у площині політичної антропології підтверджують висновок, що політична влада ідентифікується з силами, що керують всесвітом. Тому у вигляді нерозривної цілісності сприймається – “світовий лад, накинутий богами, й лад суспільства, споконвіку встановлений предками чи засновниками держави” [4, с. 108]. Лад божественний (космічний) репрезентує вічність, хаос – безладдя і смерть. Непорушність існування першого підтримується ритуально, а другого – політичними діями. У цьому проявляється спорідненість сакрального і політичного, їх паралелізм у підтримуванні загального порядку. У такому розумінні політична влада отримує амбівалентний характер. З одного боку, вона репрезентує субстанцію сакрального, яке матеріалізує свою трансцендентність у владі. З іншого – отримує в ньому свою легітимність. Тут варто згадати, що надання політичному порядку та політичним ролям космічної релевантності П. Бергер і Т. Лукман називають граничною легітимацією [5, с. 169]. Причому останнє пов'язується не так з конкретною особою, як із функцією здійснювати потужний вплив. І ця владна сила панує вічно. Субстанціоналізацією її може бути феномен *mana* як в угандійських ньоро [4, с. 105], або поняття *nam*, вироблене архаїчним суспільством верхньовольтських мосі [4, с. 108]. У ці репрезентації вписується змагання за оволодіння певним ритуалізованим способом, ієрархізація способу передачі її політичним апаратом.

Сакральне ідентифікуються з королівською владою. Персоніфіковане в особі короля, воно фіксується в регаліях, сакральних знаках і символах королівської влади. Оскільки персону суверена постає втіленням безпеки, гарантом підтримання гармонійного поєднання соціального ладу з божественним, цілком природно, що всі зусилля підлеглих мають бути спрямованими на підтримку та зміцнення його влади, його особисту безпеку, що постає передумовою усякого життя. Відтак зрозуміло чому будь-які наміри супроти влади, а також її носіїв,

поки вони не втратили цей зв'язок зі сакральним, розглядаються як блюзнірські. Раптова смерть носія вищої влади наводить жах на підлеглих, оскільки відбувається розрив зв'язку ладу земного життя з вищим ладом, що загрожує хаосом. Необхідно негайно за допомогою відповідних ритуальних магічних процедур відновити зв'язок політичного з сакральним. Відновленню соціальних структур, а також зв'язку соціального ладу з ладом всесвіту слугують, окрім іншого, і такі ритуали, як процедури ініціації та поховання, бо смерть – це символ безладу.

Політична антропологія платонівсько-аристотелівської традиції зазнає своєрідної трансформації в християнській теології Августина. Як відзначає П. Козловські, Августин намагається розв'язати двоєдину політичну проблему панування. З одного боку – розв'язати проблему ставлення до панування взагалі, а з іншого – ставлення до панування держави в умовах існування державної церкви [10, с.63]. Виходячи із розірваності розумної сутності людини та безсилля розуму після гріхопадіння, панування його над людським пристрастями стає неможливим. Природу людини зумовлює не розум, а її свободне воління. Відтак політика вже не розглядається сферою втілення істини і розуму. Ці претензії перебирає на себе християнство, що претендує на роль істинної та абсолютної релігії. Якщо у Платона й Аристотеля істина людського існування і благого життя реалізувалася у полісі, тобто державній формі, то в Августина, як відзначає П. Козловські, істинним існуванням людини стає не політичне, а релігійне існування, що виражається в любові до Бога [10, с.71]. У контексті вчення про “два гради” політика підкоряється релігії, бо божественна істина отримує безумовний пріоритет над істиною політичною. За Августином, держава не здатна реалізувати свої претензії на забезпечення щасливого і благого життя на землі. Благо дарує лише Бог та церква, яка репрезентує його в земному житті. Функція держави обмежується лише здатністю гарантувати виживання й свободу громадян та захист їхньої власності.

II

У Новий час, у міру розгортання секуляризаційних процесів, відбувається десакралізація політичної влади, змінюється характер самого політичного панування. Промовистою ілюстрацією цієї тези слугує концепція “політичного” Дж. Лока. У контексті контрактуалістичної теорії сферу політичного він локалізує у громадянському суспільстві, яке протиставляється природному стану і виникає на основі добровільної передачі кожним індивідом своїх природних прав (свобод). Політична влада у вигляді зв'язків громадянського суспільства виникає внаслідок передачі індивідами своїх прав суспільству шляхом укладання угоди з іншими людьми [11, с. 317]. Причому визначним чинником існування політичної влади, її смислу, постає власність. Влада надається правителям на благо їх підданих, щоби гарантувати їм володіння і користування власністю [11, с. 364 – 365].

У соціальній філософії, соціологічній та політологічній теоріях сьогодні існує чимало концептуальних варіантів постметафізичного тлумачення політики. Започатковує цей дискурс у своїй *“Політичній теології”* (1922) неогобіст К. Шміт, у якого простежується стійка тенденція елімінації моралі із сфери політики і влади. Він констатує, що в XIX ст. освічені люди відмовляються від уявлень про потойбічне на ґрунті позитивістської байдужості до будь-якої метафізики. В ідейно-історичному контексті розвитку теорії держави цього періоду він відзначив два характерні моменти: усунення усіх теїстичних і трансцендентних уявлень і утворення нової, демократичної ідеї легітимності, яка заступає місце традиційного поняття легітимності на основі монархічного принципу [17, с. 78].

Утім демократизація суспільного життя обернулася тотальною політизацією людського буття. У свідомість населення, яка в цей час постає надзвичайно мобільною, проникає радикально світське, постметафізичне поняття політичного. Серед його головних рис Ю. Габермас називає розрив з традиціоналізмом “природних” континуумів, сприйняття політичної практики під знаком самовизначення і самоздійснення народу та довіра до раціонального дискурсу, який розглядається в якості підвалини у процесі легітимації будь-якої форми політичного панування [16, с. 62]. Постметафізичне розуміння політичного та політичної практики, нові уявлення про її легітимність та теоретичні стратегії легітимації виникають внаслідок трансформації самого політичного панування. На зорі зародження демократичного руху владу уособлювали цілком зримі інститути і персони в особі короля, аристократії та духовенства, в боротьбі проти деспотизму яких народ відстоював свої права. Сьогодні політична влада набула ознак деперсоналізації. Тому демократичний рух дедалі більше втрачає первісні форми політичного супротиву, трансформуючись у боротьбу за імперативи в економічній та управлінській системі. За цих умов характерною ознакою нашого сьогодення стає етичний дискурс, що, на думку К. Касторіадіса, є наслідком банкрутства віри в політику в процесі тоталітаризації її в останні два століття, коли вона розглядалася як універсальний засіб вирішення всіх проблем.

Феномен політичного К. Касторіадіс визначає у контексті експліцитної влади, яка створює свої власні інституції та значення, в легітимації яких вдаються до екстрасоціальних зовнішніх джерел: Бога, законів історії, законів ринку. Цікаво, але джерело виникнення політики, так само, як і філософії, він вбачає в розривах тягlosti традиції, які існували, на його думку, в історії двічі: у Давній Греції та Західній Європі. Йдеться, мабуть, про сократівський інтелектуалізм та розум Нового часу. Паралель між політикою і філософією вбачається в їх здатності ставити під питання: політика – “усталені інституції”, а філософія – “ідолів роду” [8, с. 50]. Отже, злам традиції пов’язується з відмовою некритичного прийняття авторитетів, цінностей, смислів тощо. Стосовно інституцій це обертається в їх етичній оцінці: якою мірою вони слугують утвердженню соціальної справедливості. У цьому контексті смисл політики полягає в трансформації

інституцій в демократичному напрямку. Саме така політика здобуває ознак “прозорої, експліцитної політики щодо усталення бажаних інституцій” [9, с.51]. Відтак, він характеризує демократію як режим, що потребує дискусії в якості своєї субстантивної підвалини, оскільки в демократичному суспільстві “важать лише форма” або “процедура”, які програмують прийняття рішень. Отже, саме “форма” або “процедура” надають режиму ознаки демократичності. У такий спосіб К. Касторіадіс демонструє формально-процедурний спосіб легітимації політики. Його позиція різко контрастує з формально-процедурною легітимацією політики у площині дискурсивної етики Апеля–Габермаса тим, що концепцію суспільства він закладає не в парадигмі комунікації, а на засадах фундаментальної онтології. У поняттєвих рамках теорії імажинарної інституції суспільство тлумачиться ним як таке, що, подібно до трансцендентального суб’єкта, розколюється на те, “що творить”, і на “створене”, інакше кажучи, – на те, “що інституціоналізує”, і на “інституціоналізоване”. Творче ядро суспільства виникає із процесу розвитку “нормальної ситуації” політичного, початок якому становить акт заснування інституту, як чогось абсолютно нового, що вирвалось із континууму часу. У цьому поняттєвому контексті бракує місця для інтерсуб’єктивної практики усупільнених індивідів, за яку вони відповідають. Через це така практика, як цілком слушно закидає йому Ю. Габермас, зрештою, зникає у створюваних імажинарністю анонімних вихорах інституціоналізації “завжди нових світів” [19, с. 383–384].

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

За республіканським варіантом парадигмальним зразком політики постає діалог. Своєрідність політичного дискурсу, тобто способу формування політичних рішень і волі, визначає деліберативний стиль, що постає передумовою конституювання суспільства як політичного цілого. На цій основі суспільство центрується у державі, а демократія стає тотожною політичній самоорганізації суспільства [8, с. 337–370]. Деліберативна політика здобуває полемічно спрямований вектор супроти адміністративного апарату, намагаючись демократичними засобами приборкати цілераціональні імпульси держапарату. У цьому контексті можемо говорити про концепт держави як моральнісної спільноти.

Позиція Ю. Габермаса ближча до республіканської моделі розуміння політики, хоча він намагається синтезувати переваги двох контрагентних сторін. У перспективі дискурсивної етики деліберативна політика стає залежною не від

колективної спроможності сукупного цілого громадян, який діє за зразком філософії свідомості як цілеспрямований цілокупний (макро-) суб'єкт, а від інституціоналізації відповідних процедур. На відміну від республіканської моделі, в теорії дискурсу діє продуктивний потенціал інтерсуб'єктивного порозуміння як у інституціоналізованій площині (у парламенті), так і у площині неформалізованих мереж політичних комунікацій. З іншого боку, подібно до ліберальної моделі, в ній чітко розмежовується сфера держави від сфери суспільства. Основу автономної громадськості тут становить громадянське суспільство, що протистоїть як економічній, так і адміністративній системам [20, с. 362].

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

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

На інституційні рамки процедур і комунікативні передумови формування громадської думки і волі покладається головний тягар соціальної легітимації. Результатом деліберативної політики постає комунікативно вироблена влада, яка народжується в середовищі громадськості зі структур цілісної інтерсуб'єктивності і невикривленої комунікації. Комунікативна влада народного суверенітету, розчиненого в безсуб'єктності комунікативних потоків громадськості, сама "панувати" не здатна, а існує програмуючи застосування адміністративної влади, здійснюючи на неї її легітимуючий тиск [20, с. 364]. У такий спосіб комунікативна влада нейтралізує загрозливий потенціал, з одного боку, соціальної влади, тобто

стратегічний вплив на суспільство з боку окремих індивідів, обумовлений їх позиціями в соціумі, а з іншого – приборкує норовливий характер можновладців [20, с. 415]. Отже, начала політики містяться у середовищі громадськості, а не на інституційному чи системному рівні.

Антитезу дискурсивно-теоретичній версії розуміння політики, як і всім класичним “староевропейським” підходам, становить тлумачення політики в поняттєвій перспективі системно-функціонального аналізу Н. Лумана. Сучасне суспільство тлумачиться розділеним не ієрархічно, а функціонально. У цьому контексті політика є однією із багатьох операційно замкнених систем, кожна з яких оперує власним кодом: наука – істиною, економіка – грошима, політика – кодом влади. Дослідник виходить із того, що у міру зростання комплексності та змінюваності соціальної системи суспільства політична влада вже не легітимується чинником моралі. Вона самолегітимується на основі прийняття зобов’язувальних рішень, як передумов поведінки, у власній структурі рішень політичної системи [22, с. 7, 30], її структур і процедур, які уможливають і випадковість коду влади, і контроль над нею” [13, с. 91]. У такий спосіб місце старих обґрунтувань природного права або формально-обмінних методів утворення консенсусу посідає легітимація шляхом процедури і рівності шансів.

Основним поняттям системно-теоретичної моделі суспільства є поняття комунікації, в смислових межах якого система постає рефлексивно самовіднесеною. На цій підставі розрізняється система і навколишній світ та передбачається спостерігач, який здійснює їх опис і самоопис (іно- і самореференцію) [12, с. 46]. У цьому смисловому полі встановлюються відношення між політикою і державою. Остання тлумачиться як форма самоопису політичної системи суспільства. Водночас, із цього поєднання політики і держави випливає, що зміни у семантиці держави через необхідність викликають зміни у семантиці політики. Оскільки сферою діяльності держави загального добробуту постало ціле суспільство, політична діяльність поширилася на всі інші функціональні системи суспільства, “де виникала потреба в зобов’язуючих рішеннях” [21, с. 161]. У цьому розумінні політика метафорично “ідентифікується” з “головою або душею” соціальної системи. Отже, у Н. Лумана також проступає тотальний вимір значення політичного: “Політикою є те, що політична система описує як політичне – від кольору поштової марки до складу дитячого харчування ...” [Цит. за 21, с. 162] і у такий спосіб, попри контрверзу поняттєво-теоретичних перспектив, луманівське тлумачення політики наближується до традиційної політичної філософії і теорії. Все ж залишається відкритим питання: яким чином може бути практично реалізована вкорінена в адміністративному апараті практика самолегітимації політики в демократичному, етично відповідальному суспільстві?

Висновки

- У політичній антропології політичне узаasadничується соціальними діями, ядро яких виражають інтереси груп щодо влади. Генетичним джерелом політичної влади постає соціальна неоднорідність, обумовлена віком, статтю, відношеннями спорідненості, соціальним статусом тощо.

- Субстанційну основу політичного становить сакральне, яке, з одного боку, матеріалізує свою трансцендентність у політичній владі, а з іншого – легітимує її.

- Суспільна раціоналізація та секуляризаційні процеси призводять до десакралізації політичного та обмирщення влади; змінюється характер самого політичного панування. У новочасну добу Т. Гобсом закладається на інструментально-стратегічному розумі поняття політичної влади як засобу реалізації приватного інтересу, з якого виводиться суспільне благо. Цей парадигмальний підхід своєрідно модифікується і трансформується в концепції М. Вебера, який серцевину політичного побачив у пануванні, а політичну владу редукував до легітимного насилля, у позитивізмі К. Шміта, який виявляє стійку тенденцію елімінації моралі із сфери політичного, і отримує своє завершення у Н. Лумана, який, продовжуючи інтенції правового децизіонізму К. Шміта, наголошує на самолегітимуючому потенціалі політичної системи.

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

Для створення більш повної картини постметафізичного розуміння політики та стратегій її легітимації подальше дослідження можливе у напрямі постмодерністського проекту, в якому розуміння політики прив’язане до процедур риторичної форми, що формують понятійний та інституційний світ через

репрезентацію, розвиваючи моделі альтернативних форм соціального існування. Відтак, політика подається як цілком випадкова арена соціальних дій.

Особливий вектор подальшого дослідження проблеми політичного становить глобалізація світу, оскільки у цій перспективі політичне, за словами У. Бека, “виходить за категоріальні рамки національних держав і навіть із рольової схеми того, що вважалося “політичною” і “не-політичною” дією” [6, с. 9]. Тому неабиякий інтерес викликає аналіз того, наскільки продуктивними виявляються, насамперед, дискурсивно-етична, системно-теоретична і постмодерністська концепції в розв’язанні проблем, породжених глобалізацією світу, коли національні держави стають адресатами проблем світового суспільства.

1. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема // Єрмоленко А. М.. Комуникативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 231–254.
2. Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. – К.: Український філософський фонд, 1999. – 230 с.
3. Аристотель. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 830 с.
4. Баландьє Ж. Політична антропологія. – К.: Альтерпрес, 2002. – 252 с.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
6. Бек У. Что такое глобализация? – М.: Прогресс–Традиция, 2001. – 304 с.
7. Вебер М. Покликання до політики // М. Вебер Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 173–191.
8. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
9. Касторіадіс К. Демократія як процедура і як режим // Політика та етика. – К.: Український філософський фонд, 1999. – 69 с.
10. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
11. Лок Дж. Два трактата о правлении // Лок Дж. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 135–405.
12. Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
13. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
14. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
15. Маркс К. До критики гегелівської філософії права // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори у 30 т. – К., 1958.– Т.1. – С. 207–342.
16. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: АCADEMIA, 1995. – 176 с.
17. Шмитт К. Политическая теология: Сборник. – М.: КАНОН–прес–Ц, 2000. – 336 с.

18. Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли. В 5 т.– М.: Мысль, 1997. – Т. 2. – С. 290–310.
19. Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne. – Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985. – 449 s.
20. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994. – 704 s.
21. Horster D. Niklas Luhmann / Horster D. – Orig.–Ausg. – München: Beck, 1997. – 221 s.
22. Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. – Berlin: Neuwied, 1969. – 261 s.

POSTMETAPHYSICAL CONCEPTION OF THE POLITICS: MODELS OF LEGITIMATION

Mykola Tur

*Kyiv Taras Shevchenko National University,
Volodymyrs'ka Str., 60, Kyiv, 01033, Ukraine, dean_phd@univ.kiev.ua*

The attempt to analyse a particular to our time postmetaphysical understanding of politics is made in the article being presented on the background of explication of the phenomenon of the political in the diachronical perspective of the philosophical ideas evolution. Besides, the characteristics of its legitimisation strategies in the contemporary social and philosophical discourse is given, represented first of all by the works of such thinkers as C. Castoriades, J. Habermas, N. Luhman, C. Schmitt.

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

*Стаття надійшла до редколегії 14.12.2006
Прийнята до друку 24.09.2007*