

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

ГОРОДНИЦЬКИЙ АНДРІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 141.7:[341.24-029:3] (4 -477)

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНЦЕПТ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ В**  
**УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: РЕФЛЕКСІЯ І ПРАКТИКА**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

А. В. Городницький

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник:..... **Чехун Наталія Василівна,**  
кандидат філософських наук, доцент

Київ – 2018

## АНОТАЦІЯ

Городницький А. В. Європейський концепт суспільного договору в українському контексті: рефлексія і практика. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії». – Київський національний лінгвістичний університет, Україна, Київ, 2017.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Україна, Київ, 2018.

### Зміст анотації

Метою дисертаційної роботи є здійснення соціально-філософської рефлексії теорії суспільного договору крізь призму посткласичних рецепцій в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму. Реалізація окресленої мети здійснюється через наступну стратегію: концептуалізуються теоретико-методологічні аспекти суспільного договору у європейській філософії шляхом аналітики модерної ідеї суспільного договору у дзеркалі континентальної філософії історії, соціальної філософії і філософії права; формується чітка логіка поступу суспільного договору на рівні теорії через обґрунтування потреби реактуалізації модерного проекту засобами сучасної практичної філософії; виявляються договірні механізми і типи договірних стосунків у сучасному соціумі, з акцентуванням уваги на реабілітації суспільного договору у політичній філософії XXI століття і сучасних амбівалентних теоріях дистрибутивної справедливості; досліджуються (пост)класичні рецепції суспільного договору в світлі поліморфності концепту «глобалізація» на прикладі актуальної контрверзи: «регіоналізм / локалізація vs «світ-система» / універсальність»; характеризується суспільний договір як легітимаційно-нормативне мірило суспільства в світлі дискурс-етичної парадигми комунікативної практичної філософії; визначається практична спрямованість ідеї суспільного договору шляхом аналізу його актуальних моделей в українській національній системі;

реконструюється сучасний стан і перспективи розвитку проекту суспільного договору через зміщені смислові домінанти і не-лінійні критерії «нового» суспільного договору в інформаціональному медіа-дискурсі як демонстрації гібридних договірних критеріїв в тотальній владі медіа сучасного світу.

Згідно з концептуальною логікою дослідження об'єктом роботи виступають є історична генеза та сучасні версії суспільного договору, а предметом розвідки є різновиди, специфіка та перспективи договірних легітимаційних критеріїв суспільного договору в сучасному українському суспільстві у нелінійних парадигмах практичної філософії.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненій ре-актуалізації соціально-філософських засад класичного концепту суспільного договору як онтології домовленості на рівні сенсу засобами практичної філософії в сучасному українському контексті і конкретизується в положеннях, які виносяться на захист:

*Уперше:*

- виявлено, що філософська ідея «суспільний договір» є такою, що відповідає критеріям ідеального об'єкта, виступаючи водночас засобом для власного самовизначення у парадигмах соціальної філософії, що дає можливість замінити на теоретичному рівні такі поняття як «контрактаріанізм», «легітимація», «раціональність», «справедливість» тощо, які в соціальній філософії, як правило, використовувались як оціночні для наративу Модерну. В дисертації визначено, що ідея суспільного договору виступає теоретичною авторефлексією Модерну й є його домінуючим ідеологічним принципом;

- доведено, що теорія суспільного договору піддається трансформації у посткласичній філософії на рівні зміщення смислових домінант. Окреслена стратегія представлена через примітну методологічну корозію, якій піддається як концепт ідеології у постполітичному світі, так і смислове навантаження понять «нормативний вимір» і «критерії легітимації», та й, власне, самі легітимаційні інстанції. Доведено сумнівність не тільки універсальності модерної тріади «раціональність-влада-легітимація» та її похідних складових, а й дієвість

звернення до питання постколоніальної реабілітації ліберальних природних прав людини;

- з'ясовано, що проект суспільного договору вибудовує стратегічну перспективу дослідження проблемного поля власної «ре-актуалізації – ре-інтерпретації – ре-контекстуалізації» у річищі зростання впливовості широкого кола поліморфних явищ, позначених концептом «глобалізація», засобами саме практичної філософії. Такий підхід розкривається через структурну організацію роботи, а саме через тяглість суспільного договору в сучасному контрактаріанізмі на тлі українських та європейських практик, що спрямовують до розгляду аксіологічної складової суспільного договору через дзеркальну призму геополітичної фрагментації світу, з акцентом на резонансних у XXI ст. контроверзах, таких як «регіоналізм / локалізація» vs універсальність «світу-системи».

#### *Набули подальшого розвитку*

- висновки, що теорія суспільного договору має за свої витоки класичний проект «осьово-культурного синдрому» (К. Ясперс) як нової онтологічної візії і критерію початку епохи «ratio». Доведено, що концепт суспільного договору уособлює той соціальний простір, де уможлиблюється подальша експлікація легітимаційно-раціональних критеріїв світосприйняття, прийнятних для сучасного соціуму, засобами філософсько-історичного аналізу;

- рефлексії щодо ліберального потенціалу теорії суспільного договору, адже саме філософія лібералізму постає нормативним тлом і легітимаційним засновком ліберального суспільства, починаючи з аналізу класичних альтернатив у становленні доктрини лібералізму та теорії суспільного договору як складних опозицій Гоббс – Локк / Руссо / Кант, що обумовлюють відмінні сценарії репрезентації доктрини навіть у її класично-модерній моделі, й завершуючи актуальними посткласичними сценаріями неолібералізму, позначеними в тексті через питання амбівалентності теорій дистрибутивної справедливості (тобто дисонансний діапазон «лібертиніанство / меритократія / егалітаризм») та

постколоніальних гібридних чинників суспільного договору в світлі геополітичної фрагментації світу;

- розвідки і аналіз суспільного договору як легітимаційного первня і нормативного мірила суспільства крізь призму дискурс-етичної парадигми трансцендентальної прагматики, що не зводиться лише до перевідкриття і ренесансу модерного суспільного договору. Внутрішнє відтворення його сенсу перебуває в стосунках взаємододатковості саме з комунікативною практичною філософією через парадокс гіпотетичної безумовності (І. Кант) суспільного договору. Відповідно, апіорні договірні критерії суспільства шляхом інтелектуальної реконструкції сполучають на рівні сенсу суспільний договір з культурою і суспільством як розуміючими і логізуючими механізмами. Причому системні зв'язки сучасної практичної філософії (зокрема, політичної) постають як найбільш адекватні для пояснення природи і поліфонічної функціональності суспільного договору.

*Уточнено, що*

- теорія суспільного договору має теоретико-методологічні витoki у континентальних модерних філософії історії, політичній філософії і філософії права, а її аналітику найприйнятніше здійснювати через модерну тріаду «рабство / свобода / демократія», яка виступає культурно-цивілізаційним і практичним тлом для виникнення політичних течій державного абсолютизму і лібералізму та подальшої рецепції ідеї суспільного договору як в континентальних демократичних проектах Модерну, так і в сучасних нео- і постліберальних течіях. Саме така логіка оформлення суспільного договору як теорії найкраще представляє генезу, сучасний стан та перспективи розвитку суспільного договору у суперечливому полідискурсивному вимірі, який часто-густо представляється дослідниками як міждисциплінарний;

- плюральність і неоднозначність оновленого проекту суспільного договору зумовлена саме його нелінійними версіями і поліконцептуальними смисловими доміантами. Соціально-філософський феномен («суспільний договір»), який має належний ступінь юридизації (через його високий

легітимаційний потенціал) і тривке існування у наративах філософії, з більшою легкістю піддається аналізу в термінах ліберальної і неоліберальної теорій (дослідженню його витоків, респонсивності, комунікативної відкритості, посткласичного зміщення смислу та аісторичності).

Дисертація пропонує нові стратегії концептуалізації суспільного договору в дискурсі сучасної соціальної філософії та задає практичні альтернативні перспективи розвитку суспільного договору в умовах глобально / локальних трансформацій сучасного українського соціуму. Отримані результати і висновки можуть слугувати методологічною базою для розробки досліджень соціально-філософського спрямування, використовуватись у викладацькій діяльності (підготовці навчальних курсів з соціальної філософії, філософії права, філософії культури, філософії історії, політичної філософії, соціології та авторських курсів), а також застосовуватись в соціальних практиках (експертних радах, управлінських структурах, соціологічних та культурних центрах). Окремі теоретичні положення дисертації можуть використовуватися в процесі аналітичної розробки нових моделей розвитку українського суспільства.

Дисертаційне дослідження є оригінальною науковою роботою, всі висновки та тези наукової новизни отримані її автором самостійно.

**Ключові слова:** глобалізація, європейськість, контрактаріанізм, контроверза, локалізація, (нео)лібералізм, поліморфність, практична філософія, ре-актуалізація, ре-інтерпретація, ре-контекстуалізація, соціум, справедливість, суспільний договір, Україна.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

### Статті у наукових фахових виданнях:

1. Городницький А. В. Концептуалізація суспільного договору крізь призму «риторики» прав і свободи як цінності Європи // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. ав. ун-т. Київ, видавництво Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2016. № 2 (24) С. 79-82.
2. Городницький А. В. Фактори становлення суспільного договору (Social

contract) у західній континентальній філософії // Університетська кафедра : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. екон. ун-т. Київ, 2017. № 6. С. 151-160.

3. Городницький А. В. Потреба реактуалізації Модерного проекту «суспільний договір» у практичній філософії XXI століття // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : наук. Вісник : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. Вип. 120. С. 138-142.

4. Городницький А. В. Стратегічні перспективи суспільного договору крізь призму ре-контекстуалізації проекту засобами практичної філософії // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : наук. Вісник : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. Вип. 122. С. 263-266.

#### **Стаття в іноземному фаховому виданні**

5. Городницький А. В. Договорные принципы справедливости в контексте философского переосмысления либеральных версий общественного договора // Znanstvena misel journal : The journal is registered and published in Slovenia, Slovenska cesta 8, 1000 Ljubljana, Slovenia, 2017. VOL.1 №5. P. 86-90.

#### **Матеріали науково-практичних конференцій:**

6. Городницький А. В. Концепція новоевропейського суспільного договору в сучасних реаліях // Україна і світ: діалог мов та культур : за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф. м. Київ, 30 березня – 1 квітня 2016 р. / Київ. нац. лінгв. ун-т. Київ, 2016. С. 702-703.

7. Городницький А. В. Сучасні проекти «Social contract»: спроба філософського осмислення // Філософські обрії сьогодення : зб. тез доповідей і статей IV Всеукр. наук.-практ. конф. / Херсон. держ. аграрн. ун-т. Херсон, 2016. С. 45-47.

8. Городницький А. В. «Social contract» чи «зіткнення цивілізацій»? // Держава та глобальні соціальні зміни : 25 років української незалежності : за матеріалами

VII міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 29–30 листопада 2016 р. / М-во освіти і науки України, КПІ ім. Ігоря Сікорського. Київ, Одеса, 2016. С. 287-288.

9. Городницький А. В. Ідея «Social contract» у сучасній соціальній філософії // Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців : за матеріалами VI Міжн. наук.-пр. ІНТЕРНЕТ-конференції : Гуманітарний корпус : зб. наук. пр. з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії / М-во освіти і науки України, нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Вінниця, 2016. Вип. 8. С. 31-34.

10. Городницький А. В. Сучасні версії соціальної справедливості (М. Сендел) як підґрунтя переосмислення теорії «Social contract» // O – 75 Osobowość, społeczeństwo, polityka : Mater. VI Międz. Konf. Nauk.-Prakt. Lublin, 2017. Część. 2. С. 51-53.

11. Городницький А. В. Договірна модель «влада/соціум» в світлі реалій політичних конфліктів: український контекст // Україна і світ: діалог мов та культур : за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 29–30 березня 2017 р. / Київ. нац. лінгв. ун-т. Київ, 2017. С. 754-756.

12. Городницький А. В. Пошук альтернативних версій «Social contract» (соціально-філософський зріз проблеми) // Дні науки філософського факультету – 2017 : за матеріалами Міжн. наук. конф., м. Київ, 25–26 квіт. 2017 р. / М-во освіти і науки України, нац. ун-т імені Тараса Шевченка. Київ, 2017. Ч. 3. С. 142-144.

### **ABSTRACT**

Horodnytskyi A.V. The European Concept of Social Contract in the Ukrainian Context: Reflection and Practice. – Qualifying scientific work as a manuscript.

Thesis for the Candidate degree in Philosophical Sciences (Doctor of Philosophy) in specialty 09.00.03 "Social Philosophy and Philosophy of History". – Kyiv National Linguistic University, Ukraine, Kyiv, 2017.

M.P. Dragomanov National Pedagogical University, Ukraine, Kyiv, 2017.

### **The contents of the abstract**

The purpose of the dissertation work is a holistic study of the theory of social contract through the prism of (post)classical receptions under the conditions of global



transformations of modern society. The stated goal is achieved through the following strategy: the theoretical and methodological aspects of the social contract in European philosophy are conceptualized through the analysis of the modern idea of social contract in the mirror of the continental philosophy of history, social philosophy and philosophy of law; a clear logic of the progress of social contract at the theoretical level is formed due to the substantiation of the need for re-actualization of the modernity project by means of modern practical philosophy; contractual mechanisms and types of contractual relations in the modern society are revealed with emphasis on the rehabilitation of social contract in the political philosophy of the XXI century and modern ambivalent theories of distributive justice; (post)classical receptions of social contract are explored in the light of the polymorphy of the concept of "globalization" by the example of actual controversy: "regionalism" / "localization" vs "world-system" / "universality"; the social contract is characterized as a legitimizing and normative measure of society in the light of the discursive-ethical paradigm of communicative practical philosophy; the practical orientation of the idea of social contract is determined by analyzing its actual models in the Ukrainian national system; the modern state and prospects of the project of social contract are reconstructed through the shifted semantic dominants and non-linear criteria of the "new" social contract in the informational media discourse as a demonstration of "hybrid" contractual criteria in the total power of the modern world media.

According to the conceptual logic of the research, the object of the work are the modern versions of social contract, and the subject of inquiry are varieties of analysis of the specifics and prospects of contractual legitimation criteria of modern hybrid Ukrainian society in non-linear paradigms of practical philosophy.

The scientific novelty of the obtained results consists in an explication of the socio-philosophical foundations of the theory of social contract and specifies in the provisions that are put forward for defense:

For the first time in domestic socio-philosophical studies

- it was discovered that the philosophical idea of "social contract" in its lapidary, motivating and (post)factual nature is such that it meets the criteria of an ideal

object, while acting as a means for self-determination in the paradigms of social philosophy, which makes it possible to substitute such theoretically descriptive notions like "contractualism", "legitimation", "rationality", "justice", etc., which in social philosophy, as a rule, were used as evaluative for the modernity narrative. The thesis clearly states that the idea of social contract serves as a theoretical (auto)reflexion of Modernity and also as its dominant ideological principle;

- it was proved that the theory of social contract is subjected to transformation in (post)classical philosophy at the level of semantic dominants` shift. The outlined strategy is presented through the remarkable methodological corrosion which involves the concept of "ideology" in the (post)political world, as well as the semantic loading of the notions of "normative dimension" and "criteria of legitimation" and, essentially, the legitimation authorities themselves. It questions not only the universality of the modernist triad of "rationality-power-legitimation" and its derivative components, but also the efficacy of addressing the issue of postcolonial rehabilitation of the liberal "natural human rights";

- it was found out that the project of social contract builds the strategic perspective of studying the problem field of its own "re-actualization – re-interpretation – re-contextualization" in the course of the growing influence of a wide range of polymorphic phenomena, denoted by the concept of "globalization", by means of "practical philosophy". This approach is revealed through the structural organization of the work, in particular because of the "continuity" of social contract in contemporary contractualism against the backdrop of Ukrainian and European practices leading to the consideration of the value / worth component of social contract through the mirror image of the geopolitical "fragmentation of the world", with an emphasis on the XXI century resonant controversies, such as "regionalism / localization" vs globalization criterion of the universality of "world-system";

- the author proposes a transparent correlation of the political and legal aspects of the open hypothesis of a "new" social contract, which is proposed to no longer be considered a universal factor in rational legitimation in all spheres of social life, since, against the background of modern diffusive processes, which set the criteria for the

legitimacy of social (power) institutions in the virtualized informational media-discourse of the network society, the "blurred" hybrid contractual criteria that have been adopted through total repressive power as the power of the media, become dominant.

Gained further development

- the conclusion that the theory of social contract has at its origins the classic project of the "first" Modernity, with the consistent potential of secularization through the "axial-cultural syndrome" (K. Jaspers) as a new ontological vision and a criterion for the beginning of the era of "rationality". It is proved that the project of social contract represents the social space, which makes possible further explication of legitimatingly rational criteria of world perception, acceptable for modern society, by means of socio-philosophical and philosophical-historical analysis;

- the reflection on (pan)liberal potential of the theory of social contract, because it is the philosophy of liberalism that appears in the dissertation as a "normative background" and a legitimate basis, substantiating the deepest origins of a liberal society. Starting with the analysis of the classic "alternatives" in the development of the doctrine of liberalism and the theory of "social contract" as complex oppositions Hobbs – Locke / Rousseau / Kant, stipulating different doctrine representation scenarios even in its classical-modern model, the logic of the study is completed with the current (post)classic scenarios of (neo)liberalism, marked in the text through the issue of ambivalence of the theories of distributive justice (i.e. the dissonant range "libertarianism, meritocracy, egalitarianism") and the post-colonial hybrid factors of social contract in the light of the geopolitical fragmentation of the world;

- inquiries and analysis of social contract as a legitimate core and normative measure of society through the prism of the discourse-ethical paradigm of transcendental pragmatics, which is not limited to the "redefinition" and "renaissance" of the modern social contract. The internal reproduction of its meaning lies exactly in the relationship of complementarity with the communicative practical philosophy through the paradox of hypothetical "unconditionality" (I. Kant) of social contract. Accordingly, the a priori contractual criteria of society by means of intellectual reconstruction are combined at the level of the meaning of social contract with culture

and society as the "understanding" and "logicalizing" mechanisms. Besides, the systemic connections of modern practical philosophy (in particular, political philosophy) appear as the most adequate for explaining the nature and polyphonic function of social contract.

The dissertation research specifies that

- the theory of social contract has theoretical and methodological origins in the continental modern philosophy of history, political philosophy and philosophy of law, and its analytics is most appropriately carried out through the modern slavery / freedom / democracy triad, which acts as a cultural, civilizational and practical background for the emergence of political currents of state absolutism and liberalism and the subsequent reception of the idea of social contract both in the continental democratic projects of Modernity, and in the modern neo- and (post)liberal trends. It is this logic for the design of social contract as the theory that best represents the genesis, the current state and prospects of the development of social contract in the contradictory (poly)discursive dimension that is often presented by researchers as interdisciplinary;
- the plurality and ambiguity of the renewed project of social contract is caused precisely by its non-linear versions and (poly)conceptual semantic dominants. We introduce the idea that the socio-philosophical phenomenon (social contract), which has a proper degree of legalization (due to its highly legitimizing potential) and a prolonged existence in the narratives of philosophy, is more easily analyzed in terms of liberal and neo-liberal theories (the study of its origins, responsivity, communicative openness, (post)classical shift of meaning and ahistoricity).

The dissertation proposes new strategies for conceptualizing social contract in the discourse of modern social philosophy and sets out practical alternative prospects for the development of social contract under conditions of global / local transformations of modern society.

The obtained results and conclusions can serve as a methodological basis for the development of research of the socio-philosophical orientation, used in teaching activities (preparation of courses on social philosophy, philosophy of law, philosophy of culture, philosophy of history, political philosophy, sociology and author's courses), and

also applied in social practices (expert councils, management structures, sociological and cultural centers). Some theoretical provisions of the dissertation can be used in the process of analytical designing of the new developmental models of Ukrainian society.

The dissertation is an original scientific work, all conclusions and theses of scientific novelty are obtained by the author independently.

**Key words:** globalization, Europeanism, contractualism, controversy, localization, (neo)liberalism, polymorphism, practical philosophy, re-actualization, re-interpretation, re-contextualization, society, justice, social contract, Ukraine.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ «СУСПІЛЬНИЙ ДОГОВІР» У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	28
1.1. Теоретико-методологічні засади дослідження теорії суспільного договору.....	28
1.1.1. Джерельна база дисертаційного дослідження.....	28
1.1.2. Методологічний апарат дослідження.....	35
1.2. Аналітика ідеї суспільного договору у дзеркалі континентальної філософії історії, соціальної філософії та філософії права.....	38
1.2.1. «Осьово-культурний синдром»: раціональне світосприйняття як передумова «першого» Модерну .....	38
1.2.2. Концептуальна триада «рабство / свобода / демократія» як підґрунтя для оформлення суспільного договору: соціально-філософський зріз.....	43
1.2.3. Ренесанс суспільного договору у філософії права: специфіка сучасних «прочитувань» .....	54
Висновки до першого розділу.....	74
Список використаних джерел до першого розділу.....	76
РОЗДІЛ 2. СТРАТЕГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ КРІЗЬ ПРИЗМУ РЕ-КОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ ПРОЕКТУ ЗАСОБАМИ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	86
2.1. Логіка оформлення суспільного договору як теорії: генеза, сучасний стан та перспективи розвитку.....	86
2.1.1. Філософія державного абсолютизму: новоєвропейські витоки суспільного договору.....	86
2.1.2. Лібералізм як основа суспільного договору в Західній філософській доктрині.....	93
2.1.3. Трансформація теорії суспільного договору в континентальних	

	15
демократичних проектах Модерну.....	99
2.2. Потреба ре-актуалізації модерного концепту «суспільний договір» у сучасній практичній філософії.....	108
2.2.1. Актуальні версії соціальної справедливості в світлі переосмислення теорії суспільного договору.....	108
2.2.2. Сучасні аргументи на користь соціальної рівності: «договірна» платформа суспільства.....	113
2.2.2. (1.) Лібертиніанство, меритократія, егалітаризм: проблема амбівалентності теорій дистрибутивної справедливості.....	113
2.2.2. (2.) Справедливість і «справедливе» (le juste) як основні критерії консенсусно-процесуальної взаємодії між соціальними агентами.....	122
Висновки до другого розділу.....	124
Список використаних джерел до другого розділу.....	127
<b>РОЗДІЛ 3. ПОСТКЛАСИЧНІ РЕЦЕПЦІЇ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ.....</b>	<b>127</b>
3.1. Суспільний договір в світлі поліморфності концепту «глобалізація».....	135
3.1.1. Світ-системний підхід як контроверза і альтернатива модерним теоріям суспільного договору.....	135
3.1.2. Суспільний договір як легітимаційний первень і нормативне мірило суспільства: призма дискурс-етичної парадигми в українському вимірі .....	141
3.1.3. Постліберальні складові суспільного договору: призма геополітичної «фрагментації світу», Або регіоналізм / локалізація vs універсальність.....	152
3.2. Плюральність оновленого проекту українського суспільного договору: не-лінійні версії і поліконцептуальні смислові домінанти.....	165
3.2.1. Реабілітація суспільного договору крізь призму політичної філософії XXI століття: український контекст.....	165

3.2.2. Віртуалізація «нового» суспільного договору в інформаційному медіа-дискурсі України Або гібридні договірні критерії в тотальній владі медіа.....	176
3.2.3. Контрактуалізм і громадянське суспільство: проблема легітимації суспільного устрою в постреволюційних українських реаліях.....	183
3.2.4. Актуальні моделі суспільного договору в українській національній системі: дифузія політико-правових аспектів.....	196
Висновки до третього розділу.....	207
Список використаних джерел до третього розділу.....	209
ВИСНОВКИ.....	221



## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Сучасна епоха тотальної плинності, цей «інформаціональний» (М. Кастельс) простір, що перманентно змінюється, потребує ре-контекстуалізації провідних соціокультурних маркерів, які належним чином здатні окреслити цілісну картину «мережевого» світу. Примітні ідеї заперечення європоцентризму та (пан)європейськості, «присмерку Європи» і «агонії Заходу» (О. Шпенглер), з урахуванням геополітики азійських постколоніальних студій (Й. Голслах, Е. Саїд) змушують дослідників-гуманітаріїв і філософів шукати відповіді на актуальні злободенні питання планетарного масштабу, з метою уникнення повторення в недалекому майбутньому «тотальної провини» західного інтелектуала, яку промовисто описав у кінці ХХ століття А. Бадью.

Проте мульти-, крос- та транскультурні інтенції глобалізованого соціуму ХХІ століття вимагають звернення і до класичних модерних проектів з метою здійснення адекватного соціально-філософського аналізу тих трансформативних процесів, які відбуваються в «суспільстві ризику» (У. Бек), тобто в медіативному ХХІ столітті. Такий концепт як «суспільний договір», попри первинні модерні рефлексії, перебуває наразі в руслі пріоритетних досліджень сучасної філософії й інтегрує цілий комплекс проблем, обумовлених (гіпер)динамікою сучасного світу. Власне актуальність теми роботи підтверджується необхідністю активізації спільних світових зусиль для подолання тих соціальних викликів, перед якими опинилася світова цивілізація. Так, у сучасній «епосі гібридів» (Дж. Мілбанк) особливої уваги потребує, зокрема, проблема владно-легітимаційного дискурсу та його трансформації, що опредметнюється у дисертації через ідею реабілітованого у сучасній практичній філософії суспільного договору на рівні парадигми комунікації. Адже коли йдеться про подальший розвиток українського суспільства як нації, що «наздоганяє модернізацію» (А. Єрмоленко), слід мати на увазі наступне: будуть відтворюватись як традиційні для модерного суспільства конфлікти, так і ті, що належать вже до (пост)політичного суспільного стану.

Тому й необхідний детальний аналіз трансформації проекту суспільного договору (далі – СД) на теренах макроетики універсалізації, раціоналізації та модернізації з переходом до (пост)конвенційної етики з її апріорі демократичним потенціалом.

Як видно, СД як «класичне» нормативне мірило, як онтологія «домовленості» на рівні сенсу, для набуття своєї актуальності і практичної дієздатності потребує оригінальної не-лінійної презентації. Саме такий критерій пропонується як базовий у змісті дисертаційного дослідження, сприяючи об'єктивному соціально-філософському аналізу нинішніх глобальних трансформацій, притаманних для сучасних авторефлексивних суспільств «високої складності» (Н. Луман). Отже, дисертаційна робота присвячена актуальній темі, а проблемна спрямованість дисертації має апріорі дискусійний потенціал заявленого дослідницького поля, адже мова, перед усім, іде про аісторичні критерії (В. Кебуладзе) теорії СД, а конкретне дослідження проблеми буде рухатись крізь зміщені смислові домінанти, притаманні сучасній практичній філософії. Тож (полі)концептуальні фактори і міждисциплінарні відгомони, що з необхідністю виникнуть при спробі такого аналізу концепту СД, логічно спрямовують дослідження до виявлення базового критерію сучасного суспільства, а саме легітимаційного потенціалу СД, із зверненням до таких необхідних його складових як влада та ідеологія (а який із сучасних дискурсів влади не є владно-та ідеологічно-заангажованим?). Між тим парадоксально глобально-локальний (пост)ліберальний світ прийнято уважати «гібридним» (Е. Пабст), що цілком правомірно виглядає крізь призму тотальної влади медіа в сучасному суспільстві, у засновку віртуалізованому та поліморфному. Таким чином, ставши одним з провідних понять-маркерів Модерну, СД впевнено продовжує свій не-лінійний поступ у мережевому ХХІ столітті, проте вже в світлі (пост)класичного дискурсу сучасної практичної філософії.

**Ступінь наукової розробки теми.** Дослідження етимології, сутності, особливостей і перспектив розвитку теорії СД має відчутну історичну «тяглість» і часто-густо амбівалентні тлумачення. Задля теоретичної коректності щодо

узагальнення інтелектуального спадку в згаданій царині, виокремимо лише провідні модерні і (пост)класичні напрями:

– західноєвропейська договірна теорія походження держави, як «ідейна» основа боротьби з абсолютистською феодальною монархією (Г. Гроцій), концептуалізована у теорію природного права, з подальшими інтерпретаціями від авторитарної (чи консервативно-охоронної) (Т. Гоббс) до революційно-демократичної (Ж.-Ж. Руссо);

– суспільний договір як правове обґрунтування легітимності ліберальної монархії (Дж. Локк);

– універсалістська рецепція суспільного договору в німецьких ліберально-демократичних проектах, зокрема ідеї «вічного миру» (І. Гердер, І. Кант);

– діалектична теорія суспільного договору у марксистському вченні про державу, її походження і сенс (К. Маркс);

– культурний підхід до ідеї суспільного договору (Е. Дюркгайм, Д. Зенггаас, Г.Зіммель, Т. Парсонс);

– постіндустріальні теорії суспільного договору крізь призму розвитку інформаційного / «інформаціонального» суспільства (Д. Белл, С. Жижек, Дж.Каррен, М. Кастельс, М. Мак-Люен, П. Лазерфельд, Р. Мертон, Г. Мюрдаль);

– представлення «нового» суспільного договору в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму (З. Бауман, У. Бек, І. Валлерстайн, Е. Гіденс, П.Дракер, В. Іноземцев, Гарсія Канкліні Н., Ф. Фукуяма);

– дискурс-етичне обґрунтування «перевідкритого» суспільного договору (К.-О.Апель, Ю. Габермас, В. Гьосле, Г. Йонас, А. Єрмоленко);

– ціннісно / вартісна складова СД у геополітичній «фрагментації світу» (Гантінгтон С., У. Еко, Г. Йоас, Ж. Котьє, М. Мазовер, К. Менке);

– постліберальні рецепції СД крізь призму «гібридних» критеріїв постколоніального дискурсу (В. Кебуладзе, Е. Саїд, Дж. Мілбанк і А. Пабст, В.Чернецький);

– СД в сучасному контрактаріанізмі на тлі українських та європейських соціальних і правових практик, або СД і сучасні «договірні» критерії

громадянського суспільства в постреволюційних українських реаліях (С. Головатий, Й. Голслах, А. Лой, С. Окін, О. Паттерсон, М. Тур, Т. Ящук);

– актуальна політична рецепція СД в українському контексті, або гіпотетично-симулятивний СД в умовах гібридної війни Росії проти України (В. Головченко, М. Дорошко, В. Горбулін, О. Жупанський, Є. Магда).

Зрозуміло, що майже всі (окрім трьох останніх, які знаходяться у процесі розвитку) вище перераховані напрями попередньо були оформлені у різні школи і традиції соціально-філософського, переважно континентального дискурсу, у річищі яких суспільний договір з другої половини ХХ століття набуває міждисциплінарного забарвлення. Більше того, саме в кінці ХХ століття виникають екологічні інтерпретації суспільного договору, пов'язані з макроетичними (К.-О.Апель, Ю. Габермас) і комунітаристськими (А. Макінтайр, Р. Дворкін) векторами у соціальній філософії та філософії права. На часі існують еkleктичні локальні течії, де проблематика можливості суспільного договору як консенсусу займає домінуюче місце у поясненні політичних процесів, конфліктів і соціальних змін, беручи витoki ще з теорій Н. Макіавеллі, А. Сміта, К. Маркса, М. Вебера і продовжується, приміром, у сучасній соціологічній конфліктології Л. Козером та Р. Дарендорфом, а у вивченні міжнародної політики – Х. Буллом. Таким чином, можна стверджувати про певні плюралістичні чинники сучасного розуміння поняття суспільний договір у філософських та загально-гуманітарних інтелектуальних проектах.

Більшість вище окреслених методологічних рефлексій щодо теорії СД конденсувалися в ХХ ст. до альтернативних концепцій формально-процедурної легітимації, які постали як вдосконалені модерні форми, де «легітимізуючий потенціал» (М. Тур) екстраполюється в процедури «владного виправдання» та визнання соціально-політичної практики як справедливої (Дж. Роулз, М. Сендел, П.Рікер). Перший – в понятійних критеріях системної теорії Н. Лумана, де інструментально-стратегічний розум Гоббса перетлумачується як «системна раціональність», а другий – у парадигмі комунікації на тлі дискурс-етичного

варіанту легітимації соціальних інститутів шляхом трансформації апіоризму Канта в площину трансцендентальної прагматики.

Особливої гостроти набуває сьогодні трансформація проекту СД у світлі парадоксальності глобально / локалізаційних процесів, притаманних для сучасних суспільств. У річищі означеної проблематики ми звертаємося, насамперед, до сучасних інтелектуальних доробків філософів київської школи, а саме: Є.Бистрицького, С. Головатого, А. Єрмоленка, Р. Кобця, В. Ляха, В. Малахова, М. Поповича, С. Пролєєва і В. Шамрай, В. Степаненко, М. Тура, О. Хоми та інших.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано згідно з науковою темою кафедри англійської філології і філософії мови імені професора О.М. Мороховського Київського національного лінгвістичного університету «Текст і дискурс у лінгво-філософському та когнітивно-семіотичному висвітленні» (затверджена на засіданні кафедри англійської філології і філософії мови імені професора О.М. Мороховського, протокол № 8 від «10» грудня 2015 року, реєстрація від 28 грудня 2017 року, № 0117U005476). Тема дисертаційного дослідження затверджена вченою радою Київського національного лінгвістичного університету (протокол № 7 від 25 грудня 2014 року).

**Мета дослідження** полягає у здійсненні соціально-філософської рефлексії теорії суспільного договору крізь призму посткласичних рецепцій в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму. Згідно цієї мети визначаються й **основні дослідницькі завдання:**

- здійснити теоретико-методологічну концептуалізацію суспільного договору у європейській філософії шляхом аналізу модерної ідеї суспільного договору у дзеркалі континентальної філософії історії, соціальної філософії і філософії права;
- сформулювати логіку оформлення суспільного договору на рівні теорії, обґрунтувавши потребу ре-актуалізації модерного проекту засобами практичної філософії;
- виявити договірні механізми і типи договірних стосунків у сучасному соціумі, акцентувавши увагу на реабілітації суспільного договору у політичній

філософії XXI ст. і сучасних амбівалентних теоріях дистрибутивної справедливості;

- дослідити посткласичні рецепції суспільного договору в світлі поліморфності концепту «глобалізація» на прикладі актуальної контрверзи: «регіоналізм / локалізація vs світ-система / універсальність»;

- охарактеризувати суспільний договір як легітимаційно-нормативне мірило суспільства в світлі дискурс-етичної парадигми комунікативної практичної філософії;

- здійснити ре-контекстуалізацію соціально-філософських засад класичного концепту суспільного договору як онтології домовленості на рівні сенсу засобами практичної філософії в сучасному українському контексті;

- визначити практичну спрямованість ідеї суспільного договору шляхом аналізу актуальних моделей суспільного договору в українській національній системі;

- реконструювати сучасний стан і перспективи розвитку проекту «суспільний договір» через зміщені смислові доміанти і не-лінійні критерії нового суспільного договору в інформаціональному медіа-дискурсі як демонстрацію гібридних договірних критеріїв в тотальній владі медіа.

**Об'єктом дослідження** є історична генеза та сучасні версії суспільного договору.

**Предмет дослідження** – різновиди, специфіка та перспективи договірних легітимаційних критеріїв суспільного договору в сучасному українському суспільстві у нелінійних парадигмах практичної філософії.

**Теоретико-методологічна основа роботи.** Зазначимо, що в методологічному аспекті використовувались надбання досліджень переважно західних філософів на теренах соціальної філософії, філософії історії та філософії права.

Регулятивними методологічними ідеями дослідження виступає ідея комплементарності різноманітних дискурсів про виникнення і функціонування суспільного договору (в тому числі й (контр)дискурсів), яка дає можливість

осмислити амбівалентність соціальних і політичних процесів, їх «рандомний» характер. В роботі використовується також структурний метод, який дає можливість встановлення елементів теоретичних моделей суспільного договору і принципів соціального розвитку в різних дискурсивних утвореннях, а також герменевтична методологія (зокрема, процедура «перед-розуміння» як антиципація, що не тільки сприяє належному осмисленню предмета дослідження, але і виступає як необхідна передумова розуміння як універсальної культурно-логічної категорії; також в роботі активно задіяні коментар та інтерпретація). Метод реконструкції дає можливість відтворити нові стратегії взаємозв'язку суспільного договору, прав людини і наративу європейських цінностей в сучасних міжнародних правових і політичних проектах. Загальним для дослідження є також соціополітичний підхід, що акцентує насамперед соціально-політичну обумовленість множинності варіантів суспільного договору.

В цілому методологічне тло розвідки становлять: компаративний аналіз, який забезпечив дослідження топографії поняття, що дає про себе знати у різноманітних площинах та дискурсах; системний підхід, що допоміг сформуванню цілісного бачення теорії СД як правового і консенсусного «мірила» соціуму; метод «Історія поняття», який посприяв експлікації специфічного поняттєвого апарату, притаманний генезі суспільного договору саме у соціальній філософії; феноменологічна методологія, що уможливила «досвідчування» теорії СД на рівні сенсу і спроектувала його у дискурс онтології комунікації.

Отже, провідною ознакою сучасного осмислення суспільного договору є (транс)дискурсивні інтенції (часто навіть міждисциплінарні), про що, зокрема, свідчить активна актуальність ідеї «суспільний договір» (окрім його первинної етимології і розвитку у соціальній філософії) у антропологічному, культурологічному, етичному, соціологічному, політичному та правовому дискурсах, а також у сучасній конфліктології та медіа-дискурсі.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у здійсненій реактуалізації соціально-філософських засад класичного концепту суспільного договору як онтології домовленості на рівні сенсу засобами практичної філософії

в сучасному українському контексті і конкретизується в положеннях, які виносяться на захист:

*Уперше:*

- виявлено, що філософська ідея «суспільний договір» є такою, що відповідає критеріям ідеального об'єкта, виступаючи водночас засобом для власного самовизначення у парадигмах соціальної філософії, що дає можливість замінити на теоретичному рівні такі поняття як «контрактаріанізм», «легітимація», «раціональність», «справедливість» тощо, які в соціальній філософії, як правило, використовувались як оціночні для наративу Модерну. В дисертації визначено, що ідея суспільного договору виступає теоретичною авторефлексією Модерну й є його домінуючим ідеологічним принципом;

- доведено, що теорія суспільного договору піддається трансформації у посткласичній філософії на рівні зміщення смислових домінант. Окреслена стратегія представлена через примітну методологічну корозію, якій піддається як концепт ідеології у постполітичному світі, так і смислове навантаження понять «нормативний вимір» і «критерії легітимації», та й, власне, самі легітимаційні інстанції. Доведено сумнівність не тільки універсальності модерної тріади «раціональність-влада-легітимація» та її похідних складових, а й дієвість звернення до питання постколоніальної реабілітації ліберальних природних прав людини;

- з'ясовано, що проект суспільного договору вибудовує стратегічну перспективу дослідження проблемного поля власної «ре-актуалізації – ре-інтерпретації – ре-контекстуалізації» у річищі зростання впливовості широкого кола поліморфних явищ, позначених концептом «глобалізація», засобами саме практичної філософії. Такий підхід розкривається через структурну організацію роботи, а саме через тяглість суспільного договору в сучасному контрактаріанізмі на тлі українських та європейських практик, що спрямовують до розгляду аксіологічної складової суспільного договору через дзеркальну призму геополітичної фрагментації світу, з акцентом на резонансних у XXI ст.



контроверзах, таких як «регіоналізм / локалізація» vs універсальність «світу-системи».

*Набули подальшого розвитку*

- висновки, що теорія суспільного договору має за свої витоки класичний проект «осьово-культурного синдрому» (К. Ясперс) як нової онтологічної візії і критерію початку епохи «ratio». Доведено, що концепт суспільного договору уособлює той соціальний простір, де уможлиблюється подальша експлікація легітимаційно-раціональних критеріїв світосприйняття, прийнятних для сучасного соціуму, засобами філософсько-історичного аналізу;

- рефлексії щодо ліберального потенціалу теорії суспільного договору, адже саме філософія лібералізму постає нормативним тлом і легітимаційним засновком ліберального суспільства, починаючи з аналізу класичних альтернатив у становленні доктрини лібералізму та теорії суспільного договору як складних опозицій Гоббс – Локк / Руссо / Кант, що обумовлюють відмінні сценарії репрезентації доктрини навіть у її класично-модерній моделі, й завершуючи актуальними посткласичними сценаріями неолібералізму, позначеними в тексті через питання амбівалентності теорій дистрибутивної справедливості (тобто дисонансний діапазон «лібертиніанство / меритократія / егалітаризм») та постколоніальних гібридних чинників суспільного договору в світлі геополітичної фрагментації світу;

- розвідки і аналіз суспільного договору як легітимаційного первня і нормативного мірила суспільства крізь призму дискурс-етичної парадигми трансцендентальної прагматики, що не зводиться лише до перевідкриття і ренесансу модерного суспільного договору. Внутрішнє відтворення його сенсу перебуває в стосунках взаємододатковості саме з комунікативною практичною філософією через парадокс гіпотетичної безумовності (І. Кант) суспільного договору. Відповідно, апріорні договірні критерії суспільства шляхом інтелектуальної реконструкції сполучають на рівні сенсу суспільний договір з культурою і суспільством як розуміючими і логізуючими механізмами. Причому системні зв'язки сучасної практичної філософії (зокрема, політичної) постають як

найбільш адекватні для пояснення природи і поліфонічної функціональності суспільного договору.

*Уточнено, що*

- теорія суспільного договору має теоретико-методологічні витоки у континентальних модерних філософії історії, політичній філософії і філософії права, а її аналітику найприйнятніше здійснювати через модерну тріаду «рабство / свобода / демократія», яка виступає культурно-цивілізаційним і практичним тлом для виникнення політичних течій державного абсолютизму і лібералізму та подальшої рецепції ідеї суспільного договору як в континентальних демократичних проектах Модерну, так і в сучасних нео- і постліберальних течіях. Саме така логіка оформлення суспільного договору як теорії найкраще представляє генезу, сучасний стан та перспективи розвитку суспільного договору у суперечливому полідискурсивному вимірі, який часто-густо представляється дослідниками як міждисциплінарний;

- плюральність і неоднозначність оновленого проекту суспільного договору зумовлена саме його нелінійними версіями і поліконцептуальними смисловими домінантами. Соціально-філософський феномен («суспільний договір»), який має належний ступінь юридизації (через його високий легітимаційний потенціал) і тривке існування у наративах філософії, з більшою легкістю піддається аналізу в термінах ліберальної і неоліберальної теорій (дослідженню його витоків, респонсивності, комунікативної відкритості, посткласичного зміщення смислу та аісторичності).

**Науково-практичне та теоретичне значення одержаних результатів.** Дисертація пропонує нові стратегії концептуалізації суспільного договору в дискурсі сучасної соціальної філософії та задає практичні альтернативні перспективи розвитку СД в умовах глобально / локальних трансформацій сучасного соціуму. Отримані результати і висновки можуть слугувати методологічною базою для розробки досліджень соціально-філософського спрямування, використовуватись у викладацькій діяльності (підготовці навчальних курсів з соціальної філософії, філософії права, філософії культури,

філософії історії, політичної філософії, соціології та авторських курсів), а також застосовуватись в соціальних практиках (експертних радах, управлінських структурах, соціологічних та культурних центрах). Окремі теоретичні положення дисертації можуть використовуватися в процесі аналітичної розробки нових моделей розвитку українського суспільства.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження є оригінальною науковою роботою, всі висновки та тези наукової новизни отримані її автором самостійно.

**Апробація роботи.** Основні положення і результати дисертаційного дослідження доповідалися на міжнародних науково-практичних конференціях: «Україна і світ : діалог мов та культур» (Київ, 2016 – 2017), «Держава та глобальні соціальні зміни : 25 років української незалежності» (Київ, 2016), «Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців» (Вінниця, 2016), «Особистість, суспільство, політика» (Люблін, Польща, 2017); міжнародній науковій конференції: «Дні науки філософського факультету – 2017» (Київ, 2017); всеукраїнській науково-практичній конференції: «Філософські обрії сьогодення» (Херсон, 2016).

**Публікації:** Зміст основних положень дисертації, її ідеї та результати висвітлені у 12 публікаціях, з них: 4 – статті у наукових фахових виданнях, 1 – стаття в іноземному фаховому виданні, 7 – інші публікації.

**Структура роботи.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що включають у себе 6 підрозділів, у свою чергу розділених на 19 параграфів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списків використаної літератури (304 найменування, з них 33 – іноземними мовами). Загальний обсяг роботи становить 225 сторінок, з них 184 сторінки основного тексту.

## РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ «СУСПІЛЬНИЙ ДОГОВІР» У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

### 1.1. Теоретико-методологічні засади дослідження теорії суспільного договору

#### 1.1.1. Джерельна база дисертаційного дослідження

Суспільний договір, згідно філософській енциклопедії, це філософська і юридична доктрина, що пояснює виникнення державної влади угодою між людьми, вимушеними перейти від незабезпеченого захистом природного стану до стану цивільного. Перше формулювання суспільного договору належить Епікуру і його послідовникові Лукрецію Кару. Концептуалізація поняття «суспільний договір» саме у європейській філософії відзначається своєю неоднорідністю, комплексним характером та широким полем проблематики. Насамперед це було зумовлено його неабиякою полідискурсивністю, що дозволяє сьогодні виокремлювати різні теорії суспільного договору, а, з іншого боку, говорити про суспільний договір загалом, у сенсі ідеї.

Отже, цілком правомірно, що стан наукової розробленості проблематики, пов'язаної з суспільним договором, можна назвати неоднозначним. З одного боку, саме поняття «суспільний договір» орієнтує на історичний зріз аналізу, оскільки в ньому імпліцитно присутня темпоральна динаміка і взаємодія минулого, теперішнього і майбутнього. Адже договір у найширшому сенсі має широке предметне поле – від архаїчних практик табу і ритуалів до модерних новоєвропейських практик, що досліджуються у зарубіжній, переважно західній, соціальній, правовій і політичній філософії з різних методологічних позицій і в межах різних парадигм [8; 44; 67; 68; 75]. З іншого боку, термін «суспільний договір» позначає змістовне зрушення в еволюції соціальності, хоча і пов'язане етимологічно з формуванням індустріального суспільства [63; 76; 84; 85; 91], проте «перевідкрите» в кінці ХХ ст. в умовах глобальних трансформацій

сучасного соціуму [39; 101; 102], який недаремно носить назву «епоха гібридів» [28; 46; 53]. Таким чином, ґрунтовне дослідження етимології, сенсу, змістовної типології та особливостей розвитку і, особливо, реактуалізації суспільного договору у сучасній соціальній філософії має часто-густо діаметрально протилежні інтерпретації, які були висвітлені нами у вступі дисертації.

На думку М. Тура, соціальну філософію завжди цікавила «еволюція легітимаційних механізмів соціальних інститутів у діахронічному вимірі, яка відбувалася у напрямку від онтологічно-міфологічних фігур в архаїчних суспільствах через релігійні форми державно-організованих суспільств до встановлення раціональних моделей в модерних суспільствах новочасної доби. В онтологічній парадигмі філософування індивід зливався із природою (міфології) або підкорявся субстанції Бога (релігійний світогляд) і тому панували онтологічні форми легітимації» [77, с. 139]. На противагу цьому у філософії Нового часу відбувається складна еволюція уявлень про субстанцію, в якій поворотними моментами постають: дуалізм субстанцій (Декарт [29]), плюральність субстанцій-монад (Лейбніц), щоб зрештою прийти у філософії Просвітництва до визнання розуму як єдиного джерела знання та соціально-політичної практики, а відтак і легітимації соціальних інститутів раціональним шляхом [77, с. 140]. Як видно, ідеал теоцентризму заступає епоха рацію, а власне носієм розуму є людина як суб'єкт пізнання світу, яка після «осьово-культурного синдрому» (К. Ясперс) [95, с. 60] переконана «у створенні світу на раціональних засадах» [99, р. 34]. Тобто, якщо середньовічна парадигма відкрила внутрішній світ (Августин) і свободу морального вибору (Аквінат), то Просвітництво ознаменоване появою соціального суб'єкта [8, с. 14].

Тією мірою, якою розвивалися капіталістичні відносини, «індивід пориває стосунки з середньовічними кастами, усвідомлюючи власну автономність» [94, с. 75]. Так, рефлексія, визнана внутрішнім атрибутом суб'єктивності, розглядається єдиним засобом (у Декарта – дедукція, а у Бекона – індукція) та вищою інстанцією легітимації, становлячи підґрунтя проекту Модерну. Тобто уявлення про благо, за умов «розчаклування світу» (Вебер) [11, с. 88], виводяться суб'єктом

здебільшого егоїстично, постаючи результатом раціонального вибору, створюються належні передумови для покладання сенсу самим суб'єктом та, відповідно, до переходу раціонального конструювання принципів справедливості соціальних інститутів [79, с. 212].

У критицизмі ж Канта «тотальність розуму втрачає онтологічний статус, адже конструюючи принципи пізнання, мислитель ставить в основу конструктивізм як покладання сенсу» [38, с. 45]. «Оскільки соціальні інститути як смислові конструкти втрачають метасоціальні гарантії, актуалізується потреба у винайденні рефлексивних форм легітимації» [77, с. 141]. Отже, «якщо в попередню добу соціальні інститути легітимувалися онтологічно» [19, с. 152], то «з Нового часу політичні інститути як конструкти розуму потребують виправдання процедурного (раціонального) і ціннісного» [24, с. 70]. Саме такою моделлю раціональної легітимації політичного панування постає ідея суспільної угоди, яку Гобс перекладає із контексту природного (божественного) права на мову права позитивного [10, с. 85].

У теоретико-методологічному полі розробки «контракталістського аргументу легітимації у політичній філософії Нового часу» [42, с. 20] аналітично можна виділити два парадигмальних конструктивістських підходи легітимації соціальних інститутів та політичної практики [77, с. 140] :

- гобсівський підхід «нормативного індивідуалізму» [64, с. 463], закладений на інструментально-стратегічному розумі; та

- кантівський підхід морального конструктивізму, заснований на принципі морального розуму, що апелює до практичної сфери свободи. «У кантівській моделі моральної легітимації принцип справедливості забезпечується із перспективи універсальних вимог морального закону» [77, с. 141].

У XIX ст. теорія суспільного договору почала втрачати свою переконливість, як «фікція, що не має методологічно-евристичної цінності» (М.Тур), а її найслабшим аргументом постає «спосіб об'єднання індивідів-атомів в громадянське суспільство» [86, с. 58]. Однак, поняттєво-методологічний апарат теорії суспільного договору не надав переконливих пояснень непорушності

укладеної угоди, «впадаючи в «зачароване коло» юридичних апеляцій» [88, с. 24]. Пори ці недоліки, контрактуалістський аргумент легітимації трансформується в рамках теорій консенсусу, соціологічного нормативізму та системно-функціонального аналізу [25, с. 30]. Приміром, теоретичні пошуки легітимації соціального порядку інституційним рівнем призвели до виникнення соціологічних підходів легітимації. Так, К. Маркс пов'язує легітимацію з «діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин» [56, с. 186]. Е. Дюркгайм покладається на легітимаційний потенціал інституту поділу суспільної праці [31]. М. Вебер пропонує ідеально-типові конструкти легітимації панування в площині соціальної дії, що подається як умова розуміння соціально покладеного сенсу [13]. Т. Парсонс, інспірований ідеєю функціональної диференціації суспільства Е. Дюркгайма, «легітимацію соціальних інститутів обґрунтовує на шляху досягнення ціннісного консенсусу роздиференційованих субсистем суспільства як системи» [77, с. 140].

Проміжну позицію між раціональним конструктивізмом Гоббса і моральним конструктивізмом Канта репрезентує концепція політичного конструктивізму Дж. Роулза, який, здійснивши методологічне розмежування метафізичної і політичної сфер, цінностям політичної сфери надав статусу справжньої легітимаційної інстанції. Роулз «використовує суспільну угоду як нормативну модель для побудови теоретичного конструкту суспільства справедливості як чесно розподілених життєвих шансів. Виходячи із засновку природної схильності людей до етики чесності, накреслює можливість укладання справедливої суспільної угоди, між тим користуючись і методологічним прийомом «завіси незнання»» [77, с. 138].

Щодо теоретичної і джерельної бази роботи, відмітимо праці, на які спирається дослідження:

**1) Континентальний і американський проекти:** Августин Блаженний [Розділ II: 1], Айзенштадт Н. [Розділ I: 1], Арндт Х. [Розділ II: 4-5], Апель К.-О. [Розділ III: 2-8], Аристотель [Розділ I: 2; Розділ II: 6], Бадью А. [Розділ I: 3-4], Бауман З. [Розділ III: 9-10], Бек У. [Розділ III: 13-15], Белл Д. [Розділ III: 12; 110-

112], Бергер П. [Розділ I: 8], Боргольте М. [Розділ II: 7], Бродель Ф. [Розділ II: 8], Валлерстайн І. [Розділ III: 19-20], Вагнер П. [21], Вебер М. [Розділ I: 10-13], Габермас Ю. [Розділ I: 81-84; Розділ II: 71; Розділ III: 25-32], Гантінгтон С. [Розділ III: 34; 100; 114], Гайдеггер М. [Розділ II: 61], Гарсія Канкліні Н. [Розділ III: 35], Гердер І. [Розділ I: 15-16], Гідденс Е. [Розділ III: 37-38], Гоббс Т. [Розділ II: 9-10; 78], Голслах Й. [Розділ III: 60], Горкгаймер М. [Розділ II: 12], Гуссерль Е. [Розділ I: 20-22], Гьосле В. [Розділ I: 23; Розділ II: 16], Гьофе О. [Розділ I: 24], Дарендорф Р. [Розділ I: 25], Дворкін Р. [Розділ I: 26], Дебор Г.-Е. [Розділ I: 28], Декарт Р. [Розділ I: 29; Розділ II: 40], Дюркгейм Е. [Розділ I: 31], Зенггаас Д. [Розділ III: 49], Зіммель Г. [Розділ I: 35-37], Жижек С. [Розділ III: 50], Йонас Г. [Розділ III: 57], Кант І. [Розділ I: 40-41; Розділ II: 24], Каррен Дж. [Розділ III: 61], Кастельс М. [Розділ III: 62-64], Керстінг В. [Розділ II: 79], Козеллек Р. [Розділ I: 44], Козловски П. [Розділ I: 46], Козер Л. [Розділ I: 45], Коттьє Ж. [Розділ I: 48], Лессінг Г. [Розділ II: 26], Ліотар Ж.-Ф. [Розділ II: 27], Локк Д. [Розділ II: 30-33; 80], Луман Н. [Розділ III: 71-72], Маєр К. [Розділ I: 51], Мазовер М. [Розділ II: 35], Мак'явеллі Н. [Розділ II: 36-37], Маклюєн М. [Розділ I: 53; Розділ III: 76-79; 116], Мао Цзе-дун [Розділ I: 54], Маркс К. [Розділ I: 55-57], Маркузе Г. [Розділ II: 41], Менке К. [Розділ I: 58], Мілбанк Дж. і А. Пабст [Розділ III: 82 ; 117-118], Монтеस्क'є Ш.-Л. [Розділ II: 42], Окін С. [Розділ I: 60], Парсонс Т. [Розділ I: 64 ; 100], Паттерсон О. [Розділ I: 65], Платон [Розділ I: 66], Пуфендорф С. [Розділ II: 82], Рейнольдс Д. [Розділ I: 68], Рейнхард В. [Розділ II: 51], Рікер П. [Розділ II: 53-54], Роулз Дж. [Розділ II: 55; 83], Руссо Ж.-Ж. [Розділ II: 56-58; 84], Саїд Е. [Розділ III: 86-87], Сендел М. [Розділ II: 59], Сміт А. [Розділ I: 71], Тейлор Ч. [Розділ II: 63-65], Теніс Ф. [Розділ I: 74], Тойнбі А. [Розділ I: 76], Томе Г. [Розділ II: 66], Тоффлер Е. [Розділ III: 93], Фішер Р. [Розділ II: 67-68], Фляш К. [Розділ II: 69], Фромм Е. [Розділ I: 80; Розділ II: 70], Шлухтер В. [Розділ I: 89], Шпенглер О. [Розділ III: 105], Шумпетер І. [Розділ I: 91], Штраус Л. [Розділ I: 92], Штромайер Г. [Розділ III: 106], Еко У. [Розділ III: 107-108], Юм Д. [Розділ II: 73], Ясперс К. [Розділ I: 95; 97-99].

Особливої уваги у руслі трансформаційних чинників ідеї суспільного договору було приділено таким сучасним роботам західних мислителів:



Айзенштадт Н. Ш. (Осьовий час у світовій історії, 2014) [Розділ I: 1]; Гарсія Канкліні Н. (Уявлена глобалізація, 2016) [Розділ III: 35]; Голслах Й. (Сила раю. Як Європа може бути попереду в азійському сторіччі, 2016) [Розділ III: 40]; Йоас Г. (Культурні цінності Європи, 2014) [Розділ I: 49]; Кастельс М. (Власть комунікації, 2016) [Розділ III: 63]; Мілбанк Дж., Пабст Е. (Вопрос Европы : Общество, церковь, либерализм, 2017) [Розділ III: 82]; Паттерсон О. (Свобода, рабство та сучасна конструкція прав, 2014) [Розділ I: 65]; Сэндел М. (Справедливость. Как поступать правильно?, 2013) [Розділ II: 59]; Milbank J., Pabst A. (Society and the Church Beyond Liberalism : The Question of Europe, 2017) [Розділ III: 117]; Milbank J., Pabst A. (The Politics of Virtue : Post-Liberalism and the Human Future, 2016) [Розділ III: 118].

2) Стосовно **вітчизняної традиції**, то тільки останнім часом у вітчизняному філософському дискурсі з'явилася низка статей, у яких тематизовані різні аспекти теорії суспільної угоди. Зокрема, самій проблемі суспільного договору присвячені статті Г. Аляєва [Розділ II: 3], С. Головатого [Розділ I: 17; Розділ II: 11], М. Тура [Розділ I: 77; Розділ III: 94], В. Шамрай [Розділ I: 87-88], О. Хоми [Розділ II: 62], М. Якоб [Розділ II: 74]. Також дисертація ґрунтується на доробках: Єрмоленка А. [Розділ I: 33-34; Розділ III: 44-47], Кисельової О. [Розділ III: 65], Кобця Р. [Розділ III: 66], Ляха В. [Розділ III: 74], Назарчука А. [Розділ III: 83], Поповича М. [Розділ II: 48-49], Ситниченко Л. [Розділ I: 69], Чернецького В. [Розділ III: 102], Ящук Т. [Розділ III: 109].

Вагомими для дисертації у річищі сучасних макроетичних трансформацій суспільного договору стали здобутки А. Єрмоленка (Публічність як чинник громадянського суспільства в Україні за доби глобалізації, 2007) [Розділ III: 45]. Щодо філософсько-правового зрізу проблеми, важливою є праця С. Головатого (Про людські права, 2016) [Розділ II: 11].

Щодо рецепції суспільного договору крізь призму «гібридної війни» Росії проти України, виокремимо такі роботи: Головченко В., Дорошко М. (Гібридна війна Росії проти України, 2016) [Розділ III: 39]; Магда Є. (Гібридна війна :

вижити і перемогти, 2015) [Розділ III: 75]; Горбулін В. (ред.) (Світова гібридна війна: український фронт, 2017) [Розділ III: 88].

3) Серед дослідників **країн пострадянського простору** можна виокремити таких мислителів як: Агаєв Я. [Розділ II: 4], Вдовін С. [Розділ III: 24], Галкін А., Дмитрієв А. [Розділ III: 33], Замкова В., Ільчков М. [Розділ II: 20], Задорожний Г. [Розділ III: 48], Здравомислов А. [Розділ II: 21], Іноземцев В. [Розділ III: 52-56], Карєв В. [Розділ I: 42], Малишева Н. [Розділ II: 39], Панарін А. [Розділ II: 43], Єрасов Б. [Розділ I: 73; Розділ III: 85], Уткін А. [Розділ III: 92].

Особливо значущими у руслі глобальних трансформацій поняття «суспільний договір» виявилися доробки Б. Єрасова (Сравнительное изучение цивилизаций : Хрестоматия, 2001) [Розділ I: 73].

4) У **практичних та ілюстративних матеріалах** дисертації ми спираємось, зокрема, на наступні ресурси: «Бредбері Р. 451° за Фаренгейтом» [Розділ III: 18]; «Війна і міф. Невідома Друга світова», 2016 [Розділ III: 23]; «Всеобщая декларация прав человека : рекомендованный для всех стран-членов ООН документ, принятый на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН резолюцией 217 А (III) («Международный пакт о правах человека») от 10 декабря 1948 года» [Розділ I: 14]; «Декларация прав людини і громадянина (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen) : історичний французький документ, прийнятий постановою Французьких Національних зборів 26 серпня 1789 року» [Розділ I: 27]; «Демократия не создает идентичность : Беседа с американским политологом Фрэнсисом Фукуямой» : 20.03.2016 (Михаэль Туман, Томас Ассхойер) [Розділ I: 30; Розділ II: 18]; «Европейский манифест : публикация от 1 мая 1924 г.» [Розділ I: 32]; «Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі», 2009 [Розділ I: 39]; «Культурні цінності Європи», 2014 [Розділ I: 49]; «Конвенция по правам человека – под угрозой. Историческое выступление генсека СЕ», 2016 [Розділ I: 47]; «Орвелл Дж. 1984 : роман», 2014 [Розділ I: 61]; «Основи практичної філософії», 2011 [Розділ II: 50; Розділ III: ]; «Соціальні практики в глобальному вимірі», 2009 [Розділ III: 90]; «Філософія прав людини», 2012 [Розділ I: 78]; «Філософські дискурси раціональності», 2010» [Розділ I: 79];

«Хаксли О. О дивный новый мир», 2005 [Розділ III: 101]; «Ціннісні орієнтації українського суспільства: 1996 – 1999 – 2006 рр. : МОНІТОРИНГ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ», 2006 [Розділ III: 103]; «Цінності громадянського суспільства і моральний вибір : український досвід», 2006 [Розділ III: 104].

Вище здійснений детальний огляд літератури логічно спрямовує до аналітики методологічного апарату розвідки.

### **1.1.2. Методологічний апарат дослідження**

Провідною ознакою сучасного осмислення суспільного договору є трансдискурсивні інтенції, про що, зокрема, свідчить активна актуальність ідеї «суспільний договір» (окрім його первинної етимології і розвитку у соціальній філософії) у культурологічному, політичному, правовому та етичному дискурсах [74; 90; 92; 94; 96; 98]. Тому, на нашу думку, ґрунтовний розгляд поняття суспільного договору неможливо уявити без компаративного аналізу, який дозволив окреслити його ключові риси на тлі різних філософських традицій та розкрити специфіку цього поняття на прикладі кількох альтернативних підходів. Насамперед ідеться про модерні західноєвропейські теорії суспільного договору, представлені крізь призму генези основних філософських традицій від теорій природного права Т. Гоббса і Ж.-Ж. Руссо, правової теорії Дж. Локка та ідеї «вічного миру» І. Канта до постіндустріальних рецепцій ідеї суспільного договору Д. Беллом і М. Кастельсом, а також посткласичними способами його функціонування в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму, зокрема крізь «світ-системний» аналіз І. Валлерстайна та дискурс-етичну парадигму у комунікативній практичній філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас, А. Єрмоленко [33; 34]). Також компаративістський підхід допомагає узагальнити механізми процесів виникнення конфліктів у планетарному масштабі та окреслити трансформаційні фактори суспільного договору в умовах глобалізації.

Таким чином, спроба паралельного аналізу цих, на перший погляд несумісних теорій, дала змогу розкрити найбільш проблемні та суперечливі

моменти їхнього становлення та розвитку. З іншого боку, компаративний аналіз допоміг з'ясувати рушійні моменти еволюції поглядів на поняття суспільного договору у рамках окремих філософських проектів. Зокрема, можна зафіксувати певні трансформації, зміщення акцентів як у модерній, так і в постіндустріальній традиціях, що своєю чергою були зумовлені переглядом традиційних ідей попередників та впливом часто-густо провокативних думок сучасників, присвячених самому феномену суспільного договору [58; 65; 88; 89]. Отже, метод компаративного аналізу забезпечив дослідження топографії поняття, що дає про себе знати у різноманітних площинах та дискурсах.

Системний підхід передбачає виявлення основних змістових характеристик поняття суспільного договору, що водночас дозволяє краще сформулювати його цілісне бачення. У випадку з модерними проектами, детальний аналіз суспільного договору виступає своєрідним правовим і консенсусним «мірилом» соціуму і розкривається через складні і часто асиметричні зв'язки договірної теорії походження держави, понять консервативності і революційності, тоталітаризму і демократії, утилітаризму та лібералізму, тобто, як видно, прозираються досить резонансні питання, навіть контрверзи, крізь призму таких ознак суспільного договору як неусувність, неминучість і постфактичність. Наприклад, при розгляді філософії Локка необхідними складовими його конституційних «факторів легітимацій» суспільства виступають припущення та твердження, що, відсилаючи до консерватизму Гоббса і Маккіавеллі, апіорі передбачають «трансцендентальну республіку з вічним миром» Канта та її рецепцію в ідеї «універсальної комунікативної спільноти» Апеля. Остання своєю чергою відсилає до чисельних проектів комунікативної парадигми у соціальній філософії, що постає як вчення про абсолютні дискурс-етичні передумови можливості «нового» суспільного договору в сучасному соціумі. При чому, саме ця конкретика, яку забезпечує системний підхід, дає змогу належним чином оцінити парадоксальний плюралізм поняття суспільного договору, що має різні контексти свого вжитку [15; 17; 19].

Метод «Історія поняття» посприяв тому, щоб експлікувати специфічний поняттєвий апарат, притаманний генезі суспільного договору у соціальній філософії. Зокрема, у першому випадку до розгляду запропоновано ряд складних термінів, що дозволяють глибше розкрити етимологію і контексти вживання терміна. Приміром, у традиції Т. Гоббса домінують вживання слів: вигода, війна, влада, слава, пошана, примус та багато інших. Коли ідеться вже про Дж. Локка та І. Канта, неабиякої ваги набувають елементи понять мир, демократія, консенсус, республіка, справедливість. Загалом, суспільний договір у новоєвропейській філософії знаменує впровадження у вжиток таких міждисциплінарних первнів як суспільство, культура, цивілізація, класи, структура, функція. Адже саме ці складники до сьогодні визначають базовий категоріальний апарат соціальних і гуманітарних дисциплін, що доводить на практиці комплексний характер соціуму в цілому.

Феноменологічна методологія постала загальним тлом цього дослідження, оскільки саме вона не лише дозволила актуалізувати поняття суспільного договору на рівні сенсу, а й вивела його у дискурс онтології комунікації. Безперечно, сучасна соціальна філософія значною мірою базується на вченнях Е. Гусерля, М. Гайдегера та багатьох інших філософів феноменологічного спрямування [20-22]. При цьому, беручи до уваги сучасної рецепції методів самого Гусерля, можна зазначити, що мова йде про феномен досвіду як такого. На нашу думку, в роботі доречно використовувати феноменологічні методи, запропоновані у ХХ ст. Р. Рорті, і «перевідкриті» в українській феноменологічній традиції В. Кебуладзе [43, с. 36-62], а саме ре-актуалізацію та ре-інтерпретацію. Зокрема, дана методологія застосовується при аналізі трансформації поняття «суспільний договір» у ХХІ ст.

Отже, теоретико-методологічні засади дослідження поняття «суспільний договір» спрямовують нашу розвідку до осмислення історичних і соціальних передумов виникнення суспільного договору у модерній філософській і правовій традиції Європи, про що і піде мова у подальших главах I розділу.

## **1.2. Аналітика ідеї суспільного договору у дзеркалі континентальної філософії історії, соціальної філософії та філософії права**

### **1.2.1. «Осьово-культурний синдром»: раціональне світосприйняття як передумова «першого» Модерну**

Концепт суспільного договору є частиною традиції суспільно-правової думки великих цивілізацій давнини, зокрема, Давнього Китаю, Давньої Індії, грецької та римської Античності [66; 73; 94]. Відповідно, він розвивався у рамках конкуруючих культур і філософських шкіл та напрямів моїзму, буддизму, софістської та епікурейської філософії.

Говорячи ж про фактори становлення суспільного договору у новоєвропейській філософії, слід, насамперед звернути увагу на філософсько-історичні передумови появи певного способу мислення (у найширшому розумінні), який уможливив той соціальний прорив, що пізніше назвуть «Модерном» [97]. Якщо ж Європа розуміється як «культура осьового часу» [95, с. 15], то потребує також пояснення вплив так званих «осьових культур» як на континентальну філософію в цілому, так і на ідею суспільного договору, зокрема. Г. Йоас зазначає: поняття «осьовий час» ще не увійшло до загальноновживаної мови, тож потребує пояснення [58, с. 322]. Тож приєднаємось до побажань дослідника, проаналізувавши вплив осьового часу на формування того, що ми називаємо промовистим словом «Модерн».

Згідно з вже класичною тезою К. Ясперса, який у своїй (виданій 1949 р.) книжці «Про походження й мету історії» [95], вказав на той факт, що всі великі світові релігії, як і давньогрецькі філософські вчення, зародились у період між 800 і 200 роками н.е., тобто в період «осьового часу». Так, К. Ясперс заявляє: «осьовий час, прийнятий за відправну точку, визначає питання і масштаби, що застосовуються до всього попереднього і майбутнього розвитку» [95, с. 45].

У глосарії ми знаходимо наступне тлумачення: «час між 800 та 200 роками до н.е., впродовж якого сформувалися фундаментальні структури всіх світових

релігій і філософій, називається «осьовим». Практично незалежно один від одного в різних регіонах відбувалися розриви з міфічним світобаченням та відкриття трансценденції. Тобто – дійшло до різкого квазіпросторового розмежування між мирським та божественним; при цьому божественне як істинне протиставлялося необхідно недосконалому земному, а саме з цієї напруги і виникли всі імпульси до зміни земного» [49, с. 549].

Відомо, що у ті часи з'являється безліч непересічних особистостей. У Китаї живуть Конфуцій і Лао-Цзи, зароджуються основні напрями китайської філософії, в Індії створюються Упанішади, живе Будда; розвиваються всі можливі філософські течії, аж до скептицизму і матеріалізму, до софістики і нігілізму, як і в Китаї; в Ірані Заратустра навчає вимогливої картини світу між добром і злом; в Палестині з'являються пророки від Іллі до Ісаї та Єремії і далі до другого Ісаї; Греція побачила Гомера, філософів – Парменіда, Геракліта, Платона – і трагіків; Фуکیدіда й Архімеда [95, с. 15]. На думку ж Г. Йоаса, ці паралельні, незалежні один від одного, тобто позбавлені взаємного впливу духовні процеси набирають сили у високих культурах Сходу-Заходу, Індії та Китаю, знаменуючи, за Ясперсом, завершення міфологічної доби і початок доби систематичних роздумів щодо фундаментальних умов людського існування. «Як пояснити таку паралельність процесів, не знає навіть сам Ясперс. Йому видається вагомішою можливістю взаємного порозуміння між цими цивілізаціями «осьового часу», які, хоч і не мають, спільного джерела, ставлять перед собою схожі проблеми» [49, с. 16].

Коли ж у 1970-і рр. ХХ ст. у філософському дискурсі ре-актуалізувалось питання «осьового часу», більшість дослідників дійшли згоди, що саме поняття трансцендентності є особливістю осьових культур, як уже зазначалося вище у виписці з глосарію. Між тим Г. Йоас наголошує: «виникає радше неймовірне напруження між «цьогосвітнім» і трансцендентним, напруження з дуже вагомими наслідками!» [58, с. 326]. З таким способом мислення, наприклад, більше несумісна форма божественної монархії. «Володар не може бути більше богорівним, адже боги тепер перебувають поза межами земного. Понад те,

відтепер нова тенденція змушує володаря виправдовувати себе перед божественними постулатами. Володар належить до цього світу і має виправдовуватись перед справжнім, потойбічним світом» [70, с. 45]. Отже, стає можливою і принципово нова форма критики (влади), що надає історичному процесові дуже своєрідної динаміки, оскільки «земному» володарю можна закинути несумлінне виконання божественних заповідей. Водночас стали можливими набагато радикальніші та затятіші суперечки про «істинного» Бога чи правильне тлумачення його заповідей, що рано чи пізно виливалося в міжетнічні або міжрелігійні конфлікти, у чому ми можемо наразі переконатися, прочитуючи історичні наративи. Роль тогочасних інтелектуалів – апостолів, пророків тощо – істотно зросла порівняно з давнішими часами, оскільки одним з їхніх завдань стало тлумачення недоступної божественної волі, яка вже не вимірювалась «земними» категоріями. Так, «думкою про трансценденцію ніби відкривалась історія, тобто утворилися нові поля можливих конфліктів. У дещо формальніший спосіб можна сказати так: думка про трансцендентне сприяла виникненню думки про потребу докорінної перебудови світового порядку. <...> уперше стають можливими навіть навмисні перевороти!» [1, с. 37]. Отже, виникнення «осьових культур» можна розглядати як низку великих революційних проривів, які назавжди змінили перебіг історії людства, змусивши людей звернутися до нових онтологічних візій.

Показовим у даному контексті є дослідження сучасного ізраїльського науковця Шмуеля Айзенштадта, який називає «осьовими» такі культури, які «сформувалися в період від 500 р. до н.е. до розквіту ісламу в VII ст. н.е. у багатьох частинах світу: у давньому Ізраїлі, в юдаїзмі Другого Храму й у християнстві; у давній Греції; тільки почасти у Заратустровому Ірані; у ранньому імператорському Китаї; в індуїзмі та буддизмі; та поза, власне, осьовим часом, в ісламі» [1, с. 38]. Як видно, мислитель розглядає осьові культури невіддільно від цілісного процесу світової історії: «суттєві риси осьових культур утворювались зі взаємної гри декількох факторів, серед яких найбільш загальними є владні



констеляції, тобто стосунки між елітами у політичній системі, космологічні концепції й політичні ідеї» [1, с. 58].

Говорячи докладніше, для формування осьових культур стали визначальними:

- по-перше, засади космічного й соціального порядку, «космології», створені суспільствами протягом їхньої історії, як в «ортодоксальних», так і в «еретичних» формулюваннях;

- другим визначальним фактором був рід роз'єднання різних вимірів соціального порядку та інституційного устрою;

- третьою групою чинників були внутрішня напруга, динаміки та суперечності, які виступали в цих суспільствах у поєднанні зі структурно-демографічними, економічними та політичними змінами;

- четвертим фактором була зустріч з іншими суспільствами та культурними колами. Осьово-культурні програми, які безнастанно змінювалися, визначалися разом тим, як різні суспільства і культурні кола розташовувались або могли розташувати себе у структурі міжнародних відносин, яка впливала з їхньої експансії.

Нас цікавить, насамперед у річищі соціальних можливостей виникнення суспільного договору, саме п'ятий фактор, у ролі якого виступали тривалі конфронтації, у результаті чого «різні соціальні актори весь час по-новому тлумачили важливі теми культурної програми, передумови їхніх культурних кіл та великі наративи їхніх традицій» [1, с. 59]. Таким чином, «осьово-культурний синдром є важливим компонентом розвитку людських суспільств. Він формувався по-різному в різних контекстах. Так, він міг виступати у зв'язку з іншими осьовими, а також неосьовими суспільствами або культурами. Мислитель акцентує (на відміну від розуміння К. Ясперсом), що неосьова культура – це не приклад невдалих осьових культур, радше кожна з них – як осьова, так і неосьова, мала свою власну динаміку, яка має велике значення на сцені світової історії.

Тож виникає фундаментальне питання: чи збігаються розвитки в різних частинах світу у «глобальному» чи «напівглобальному» осьовому часі?

Зазначимо, що Айзенштадт категорично не приймає як даність ясперівську ідею універсальності осьового часу, наголошуючи при цьому, що різні візії й культури, в яких вони народилися, постійно перебувають між собою в боротьбі, і далеко не всі суспільства, які включали осьові культури у свої всесвітньо-історичні амбіції, справді ними «захоплювалися» [1, с. 60]. Радше останні були спроможні розвинути свої власні простори з власною динамікою.

З цих міркувань випливає потреба в переосмисленні стосунків між осьовими культурами і Модерном. На думку Айзенштадта, по-перше, слід відкинути погляд, згідно з яким Модерн випливає з потенціалу насамперед європейської осьової культури. «Ми маємо дотримуватись тих прозрінь, які М. Вебер висунув із порівняльного дослідження історії [12] – що в історії завжди взаємодіють різні «випадкові» процеси», тобто осьові культури стали такими, як є, «через тривалу взаємодію кількох чинників, змінні констеляції яких відповідальні за розмаїття осьових культур» [1, с. 61]. Звідси випливає твердження: як існує «розмаїття осьових культур», так існує і «розмаїття Модернів», а з цього має виходити аналіз, який передбачає розрізнення первинного Модерну і «пізні» його прояви. Саме це змушує нас звернутись до сучасних інтерпретацій творів М. Вебера.

Розглянемо основні способи таких «прочитувань» класичного доробку Вебера, а саме відомої «Протестантської етики» [13]. Потреба у відтворенні Веберових засад виникає з метою пояснення особливостей західного процесу раціоналізації. Якщо ж читати твір Вебера, антиципуючи альтернативні культурні кола як модерні виключно в еквівалентах протестантського етичного світогляду, тоді «не можна нічого додати до розуміння множинності Модерну в сучасному світі. І все ж існує ще один спосіб прочитання Веберового твору, дуже релевантний для розуміння розмаїття Модерну. Для цього треба читати його «Зібрані твори з соціології релігії» як студії з внутрішньої динаміки різних великих культурних кіл» [1, с. 61]. Цей спосіб прочитання Вебера посилюється тим фактом, що ці «інші», різноманітні вирази Модерну є «пізніми». Вебер аналізував переважно розвиток першого Модерну (західного, європейського), але жодним чином не припускав того, що пізні модернізації могли здійснюватися

тільки за таких самих умов. Отже, читання М.Вебера з необхідністю веде до запитання, як власна історія кожного культурного кола могла впливати на особливості створеного ним Модерну (хоча й не детермінувати їх). Таким чином, як уважає Айзенштадт, «Веберів твір спонукає нас вивчати Модерн з погляду його розмаїття» [1, с. 62].

Здійснивши порівняльний аналіз наукового проекту ідей осьового часу, втілених у «осьових культурах», як таких, що апріорі передбачають енергетизм, креативність і трансформаційні чинники у поглядах на розвиток європейського Модерну як фундаменту для оформлення ідеї «суспільний договір», цілком правомірним видається перехід до соціокультурних передумов, які спричинили саму етимологію суспільного договору у новоєвропейській філософській традиції. Зазначимо, що акцент робиться насамперед на соціально-філософському та філософсько-правовому зрізах виникнення і розуміння концепту, тоді як поточний підрозділ апелює переважно до досвіду філософії історії.

### **1.2.2. Концептуальна тріада «рабство / свобода / демократія» як підґрунтя для оформлення суспільного договору: соціально-філософський зріз**

Почнімо з енциклопедичних тлумачень поняття «суспільний договір». Так, суспільний договір (англ. «Social contract») є теорія, згідно якій люди віддають частину своїх суверенних прав уряду держави або іншому органу влади для того, щоб підтримувати порядок у суспільстві, тобто – у найширшому сенсі – це фактично згода «тих, ким правлять», на певні правила, за якими здійснюється правління [17, с. 92]. Отже, первнем виступає «законна державна влада», яка в ідеалі повинна будуватися «на згоді підданих» [16, с. 300]. Починаючи з «вільної несупільної людини», прихильники окресленої теорії намагаються пояснити, чому людині вигідно добровільно поступитися повною свободою задля переваг життя при політичному порядку. Приміром, Т. Гоббс ратував за авторитарну монархію, Дж. Локк за ліберальну монархію, а Ж.-Ж. Руссо за ліберальну

республіку. У практичному сенсі теорія суспільного договору, наприклад, була використана при написанні Декларації незалежності США.

Нас цікавлять, насамперед у контексті етимологічних чинників теорії суспільного договору (як це було вже зазначено у главі 1.1) саме концепції, розвинуті західними мислителями так званого «Нового часу» (Т. Гоббсом, Дж.Локком, Ж.-Ж. Руссо та ін.), більше того, дані теорії є класичними для європейської (чи новоєвропейської) традиції. Їхнє теоретичне наповнення формує як підґрунтя політичних категорій, так і засадничі мотиви до оформлення ціннісних орієнтирів європейського соціуму.

Проте перед зверненням до вказаної вище традиції слід задатися питанням: чи не виступає суспільний договір своєрідним репресивним фактором, що нівелює свободу як бажану ідеальну цінність? Тому, на наш погляд, без аналізу свободи як однієї з вищих цінностей Європи неможливо адекватно розглядати суспільний договір як універсальну складову сучасного соціуму. У даному річищі, як нам ідеться, показово виступає праця сучасного ямайського інтелектуала Орландо Паттерсона, промовиста назва якої говорить сама за себе: «Свобода, рабство та сучасна конструкція прав» [65], де центральною тезою виступає думка про те, що походження свободи можна з'ясувати тільки з дослідження історії рабства.

Насамперед слід прийняти до уваги факт, що одна з найдивніших коаліцій сучасного світу – комуністичні Китай та Куба, капіталістична Індонезія, антикапіталістичний та фундаменталістський Іран – рішуче поставили під питання те, що більшість людей на Заході вважала чимось samozрозумілим: що всі народи, навіть якщо не дотримуються цього на практиці, принаймні сприймають свободу та основні права людини як гідний схвалення ідеал [65, с. 174]. Між тим, на думку автора, яку ми повністю поділяємо, «Бангкокська декларація висувала дві головні тези. По-перше, свобода та поняття прав людини не є універсальним, що вони не вкорінені у більшості країн світу. І, по-друге, що ці ідеали, якщо сприймати їх серйозно, мають бути доповнені ідеєю економічного розвитку як базового людського права, а отже, невід'ємної частини будь-якої прийнятної

концепції свободи» [там само, с. 175].

У показовій праці «Філософія прав людини» [78] у вступі знаходимо цікаву заяву А. Репи щодо ситуації з правами людини в сучасному світі: «остаточно після терактів 11 вересня філософія більше не мислить глобалізацію як успішний відбиток чи продовження ліберально-демократичної ідеї прогресу людства в бік універсальних цінностей Заходу» [78, с. 7]. На думку П. Аснера, у цьому питанні змінилася фундаментальна парадигма: раніше ми перебували – чи принаймні вірили у це – в світі Локка з виходами на світ Канта. Тепер ми опинилися у світі Гоббса з виходами на світ Ніцше і Маркса, тобто, висловлюючись фігурально, філософія не змогла «не протверезіти» – замість кантівського проекту вічного миру, що передбачав республіканський уряд, федеративний лад, усесвітнє право, на тлі загального страху і незахищеності першочерговими стають турбота про безпеку та виживання, бажання панувати і розподіляти. Зрозуміло, що автор здійснює алюзію на знаний у політичній філософії принцип: «Разподіляй і владарюй» (первинно з лат. «divide et impera»). Примітно, що також постає гостра потреба в справедливості та рівності серед незахищених верств населення у цьому релятивному, самогубному і розчарованому (чи, згадаймо, М. Вебера – «розчаклованому») світі [78, с. 8].

То як слід ставитися зараз до свободи, чи «працює» цей «ідеал» у контексті суспільного договору? Примітно, що О. Паттерсон застерігає нас від викривлення і вульгаризації самого погляду на свободу: «можливо, найбільша загроза для свободи в момент її тріумфу полягає у нашій надмірній схильності вважати її очевидною та в нашому невмінні ретельно дослідити, чим вона власне є, яке в неї коріння та який розвиток вона матиме в майбутньому» [65, с. 175]. Отже, чи можливо «зрозуміти» свободу?

Досить амбітна інтенція спрямовує нас до розгляду свободи крізь призму «триєдиного концепта»: уже у V ст. до н.е. виникло те, що ми називаємо свободою, – як «культурний тризвук особистої свободи, громадянської свободи та суверенної свободи». Особиста свобода – це відсутність обмежень робити те, що нам подобається; громадянська свобода – це можливість брати участь у справах

спільноти; суверенна свобода – це можливість робити те, що нам завгодно, як щодо себе самих, так і до інших (про останній аспект, як зазначає О. Паттерсон, сьогодні сперечаються більше, але його активно захищали протягом західної історії свободи) [там само].

Важко не погодитися з твердженням, що трискладова цінність свободи завдячує своєю концептуальною обґрунтованістю ідеї влади, тобто «ми є вільними особисто настільки, наскільки ми не підлягаємо владі іншого або наскільки влада іншого не заважає нам робити те, що ми хочемо». Проте, як зазначає автор, лише протягом ХІХ ст. цей голос тризвуку набув гегемонії, і, за іронією долі, перестав бути найпопулярнішим. Наразі, як уважає автор, «ми є вільними в суверенному або в позитивному сенсі настільки, наскільки ми виявляємо владу над собою та над іншими. Ми є вільними в громадянському сенсі настільки, наскільки ми поділяємо колективну владу держави» [65, с. 175].

Примітно, що така «свободна несвобода», є, як нам ідеться, фактичним поясненням необхідності самого виникнення суспільного договору як ідеї, де, попри всі суперечки, три фундаментальні голоси свободи завжди були поєднані в акорд, складаючи найголовнішу культурну тріаду західного світу. Тим не менш, завжди, крім часів особливого розбрату, люди бажали негативної, тобто особистої свободи від тих, хто стояв над ними; бажали її для того, щоб краще застосовувати свободу до себе самих (незалежність) та до інших; при цьому завжди відчували, що «мати владу в найважливішому для них політичному об'єднанні – хай то буде село, місто, провінція чи держава – це найкраща гарантія інших свобод» [65, с. 176].

Як видно з вище зазначеного, логіка розгортання «трьох голосів акорду свободи» спрямовує нас до суспільного розуміння свободи через ганебний для сучасної свідомості феномен рабства. Адже перш ніж могла виникнути сама ідея свободи як цінності, тобто перш ніж люди могли вважати її зрозумілим та корисним ідеалом, якого слід прагнути, мало існувати рабство. Таким чином, як ми зазначаємо у статті [18], «рабство безпосередньо уможливило те, що доти ніколи не існувало, а саме абсолютну, необмежену, цілком безпосередню владу

однієї людини над життям та смертю іншої» [18, с. 80]. Проте незугарний досвід рабства «протягується» через усю західну культуру, та і тільки рабство уможливило думку, що вільним від примусу бути добре, – а це первинна форма особистої, тобто негативної свободи. І лише з рабством ідея класу вільних людей взагалі набула сенсу [там само, с. 81].

Отже, збагнути щось, навіть бути здатним в окремих випадках здійснити це «щось», бажати його – не означає, однак, зробити це «щось» цінністю. Показово, що майже в усіх незахідних рабовласницьких суспільствах не було достатньо широкого соціокультурного контексту, що сприяв би виникненню суспільного розуміння свободи як присутньої цінності. «На Близькому та Середньому Сході її [свободу] засуджували як рабську цінність, як щось бажане лише для невдах, декласованих або зіпсутих елементів» [65, с. 177]. У всіх незахідних культурах, де вважали за потрібне знайти слово для позначення свободи, це слово завжди мало конотації втрати, непоправної невдачі, злих справ, приниження та розпусти. Тільки Захід виплекав це слово як найдорогоцінніше в мові.

Розгляньмо стисло крізь призму філософії історії першопочаткові зародки свободи на античному та середньовічному Заході. Зокрема, О. Паттерсон у роботі «Роль свободи у створенні західної культури» прагне продемонструвати унікальний збіг історичних обставин в Афінах VII ст. до н.е., який призвів до виникнення рабовласницького суспільства. У боротьбі ж між дрібними селянами, що прагнули отримати землю, і керівним класом рабовласників, вимога економічного перерозподілу зрештою призвела до перерозподілу політичного. Як зазначає соціальний філософ Ж. Котьє, «із цієї боротьби вийшла демократія, яка парадоксальним чином має в основі суспільну конструкцію, безпосередньо пов'язану з існуванням великого класу рабів, тобто внутрішнього ворога» [48, с. 31]. На думку ж історика К. Маєра, ця конструкція не тільки зробила (вперше в історії) правлячу еліту й емансипованих дрібних селян незалежними одне від одного, а й розв'язала соціальну проблему через створення внутрішнього зв'язку між вільними господарями та вільнонародженими афінянами, тобто «демос став

вільним демосом на відміну від позбавлених волі чужинців, набувши спільної влади над безвладними та підкореними рабами» [51, с. 110].

Хоча свобода ототожнювалася зі спільним використанням влади всередині суспільства, первинна ідея свободи при цьому розвивалася як ідея відмінності не лише від рабів, а й від усіх чужих народів, на які вже незабаром стали дивитися лише як на джерело поповнення рабів. У період перських війн трапляється вирішальна зміна. «Влада, честь і слава, що були монополією аристократів, після тріумфальної перемоги над персами стали спільними для всіх афінян. Голий концепт свободи як чистої влади був зодягнений у вишуканий одяг аристократичної arete» [48, с. 33]. Кожен грек знав і цінував ідею про те, що чоловік, який прагнув бути «справді вільним», повинен був мати владу та прагнути arete, гідності, незалежності та самостійності шляхетного життя, а для цього потребував поневолення або підкорення інших людей та інших народів. Вони не потребували Аристотеля, щоб виправдати для себе цей порядок речей, не кажучи вже про те, його теорія природного рабства, як уважає Паттерсон, є найзаплутанішою з того, що він будь-коли написав. «Рабство, свобода та панування постали перед олтарем Афіни, наче батько, наречений та наречена» [65, с. 180].

З подальшим поширенням рабства у гірничому та міському господарстві Афіні з'явилася значна кількість вільновідпущеників та метеків, переважно чоловіків, висококваліфікованих та, найголовніше, здатних існувати у жвавій міській економіці, що забезпечувало їм усе необхідне, щоб вижити незалежно від їхніх колишніх господарів. Як видно, це є новизною в історії стратифікованих суспільств. Це були люди, що виробили та вдосконалили особисту свободу, відтоді, на думку Паттерсона, «почалося злиття трьох голосів свободи в акорд» [51, с. 95].

Як зазначає Ж. Котье, усі мешканці Афіні насолоджувалися всіма голосами «тризвуку», але кожна з трьох основних груп населення наголошувала свій момент свободи:



- міські селяни і чоловіки греки з робочих верств населення ставили понад усе громадянську свободу;

- для аристократичної еліти свобода означала насамперед владу, честь і славу;

- для колишніх рабів і чужинців, що оселилися в Афінах, найважливішою була особиста свобода [48, с. 39].

Але, як ідеться О. Паттерсону, від самого початку зберігалася гармонія цього акорду свободи: кожен визнавав та цінував, хоч би проти волі та з заздрістю, всі три голоси. Це стосувалося навіть тих афінян, які були виключені з демократичного поділу, – але в тризвуччі була внутрішня напруга, викликана відповідною напругою в суспільстві [65, с. 179].

Здійснимо подальший екскурс у трансформацію ідею свободи, базову для розуміння поняття суспільного договору. Так, класичний республіканський та ранній імперський Рим – це наступний крок у критичному розумінні свободи [5; 6]. Адже з демографічним, економічним, соціальним та культурним тріумфом класу вільновідпущених рабів у серці першої в Європі світової імперії свобода стала найбажанішою цінністю в цивілізованій Європі. «Ми не зможемо зрозуміти римської політики, якщо наш погляд не зауважить поряд із владою окремих посадовців та поряд із колективною владою сенату як політичного органу, ще й владу народу, представлену, хоча й недосконало, у своїх зібраннях»; адже «хоча римська республіка й не була демократією в сучасному розумінні, в законодавчому та правовому процесах був наявний потужний «демократичний момент», який знайшов свій вираз у намаганні політичної еліти переконати народ через промови» [51, с. 114]. Між тим «два інші голоси акорду свободи звучали значно голосніше за голос громадянської свободи: негативна особиста *libertas* пролетаря-вільновідпущенника й середньої верстви та суверенна свобода імператора. Обидві вони суттєво доповнювали одна одну» [65, с. 180].

Подальший, третій, критичний момент у розвитку свободи, настав із виникненням християнства. «Те, чого досягла лише частково на інтелектуальному рівні Стоя, те, що спочатку намагався <...> надто проїнятий впливом світської

філософії гностицизм, привело до здійснення <...> правлінське християнство: це сакралізація свободи, яку здійснив Павло у двох великих посланнях – до Галатів та до Римлян»; перше з них прославляє особисту духовну свободу, яка остаточно оформиться в новочасному протестантизмі; друге – стримує цю рвучкість, доповнюючи її суворою концепцією духовної свободи через наше підкорення абсолютній владі Бога [48, с. 33].

О. Паттерсон з цього приводу зауважує: взаємне доповнення є прямою паралеллю профанного стосунку між абсолютною суверенною свободою імператора та особистою *libertas* того ж таки класу вільновідпущеників, з якого християнство рекрутувало своїх прибічників. Отже, з тріумфом християнства у середньовічний період свобода виявляється повністю інституціоналізована. «Свобода стала визначальною, вона створювала або виробляла власний соціальний простір, вона як незаперечна осьова цінність формувала інші цінності та пронизувала усі сфери культури. Між тим усі три елементи свободи у пізньому середньовіччі утворили щонайміцнішу тріаду: для середньовічного феодала свобода насамперед поєднувала три основні види вольностей: недоторканість, привілеї та участь у політиці. Ця остання, особливо в Англії, означала право мати голос у найголовніших питаннях управління» [65, с. 179].

Тож цілком правомірним видається подальший розгляд свободи в аграрному капіталізмі саме на прикладі Англії, де інтелектуали тривалий час уважали виникнення модерної свободи наслідком очолюваних буржуазією капіталістичних революцій у Європі, переважно в Англії та Голландії. Справді, капіталізм – важливий, чи, напевно, вирішальний фактор у новочасному перетворенні свободи [45, с. 110], згадаймо, приміром, тезу М. Вебера.

У даному річищі нам необхідно звернути увагу на ідею «власницького індивідуалізму», цілком розвинутим у XVII ст. саме в Англії, ставши своєрідною квінтесенцією буржуазної свободи. Зокрема, К. Макферсон пише: «Власницький індивідуалізм полягає в уявленні, за яким індивід є власником своєї особи і своїх здатностей і в цьому аспекті нічим не зобов'язаний суспільству. <...> Людська сутність – це свобода від чужої волі, а свобода базується на власності» [32, с. 112].

Спостерігається тут і вплив флорентійського досвіду доби Ренесансу, а саме «яскрава соціологія свободи, перенесена потім у європейське Просвітництво та в англійську й американську революції» [59, с. 131]; між тим сутністю цієї традиції був «громадянин як особа, з необхідністю залучена до прийняття рішень та владних стосунків з іншими громадянами» [101, р. 18]. У подібний спосіб локальне економічне перетворення торгового правопорядку за виникнення британської буржуазії орієнтувалося на запозичену ззовні модель, а саме на голландську, де приватні інтереси сприяли загальному добробуту, утверджуючи в Європі, починаючи з Нідерландів XVIII ст., у якості провідних чеснот «негероїчні якості буржуа», а це означало, насамперед, популяризацію економічних чеснот.

Частиною цього розуміння діяльності був новий образ сутності людини. Те, що починалося як спроба роз'яснення, стало основним принципом діяльності, орієнтованої на ринок. Незмінна схильність шукати зиску перетворилася на постійну величину людської поведінки, яку можна було б обчислити та яка уможлиблювала соціальні передбачення [65, с. 185]. Так розбився «середньовічний акорд свободи», адже реконструйована ідея свободи як привілею та влади тлумачилась аристократією як основний голос позитивної суверенної свободи, тоді як ідея свободи як імунітету від поборів і торгових обмежень стала основним голосовим буржуазного уявлення про негативну особисту свободу. Власність, таким чином «стала головним інструментом у грі обох голосів, при цьому аристократи вважали її похідною влади та привілеїв – народження та спадку, а для буржуазії догматом віри було те, що влада та привілеї випливають із власності, яка наробляється старанністю, важкою працею та власними заслугами» [49, с. 92].

Що стало з громадянською традицією свободи впродовж XVIII ст.? Це один з найменш з'ясованих аспектів історії Англії. Тим не менш, «гегемонія вігів трималася на двоїстості і лицемірстві буржуазного лібералізму: так, його представники могли з пристрасстю говорити про рівність усіх людей, і, не перевівши подиху, обізвати народні маси «наволоччю»; поділяючи переконання

інтелектуалів щодо «свободи як божественного джерела людського щастя», користувалися з рабства та рабської праці, фактичну монополію на яку англійським торговцям забезпечувала держава. Як ілюстрацію такого етосу можна привести приклад фільму «Amazing Grace» 2006 р., де блискуче поєднуються документальні факти з художніми вкрапленнями, а гідна гра британських акторів занурює нас у світ рабовласницької Англії, змушуючи співстраждати поневоленим рабам разом із головним героєм, борцем за свободу від рабства.

Отож «буржуазія була пасивна в політиці, пожадлива в економіці та славилась неопуританським лицемірством» [71, с. 390]. Таким чином рабовласники у Вест-Індії відігравали значну роль у постанові англійського Білю про права 1688-89 рр.. Біль про права 1689 р. – акт англійського парламенту 1689 про обмеження прав короля. Біль про права проголошував свободу парламентських дебатів, виборів і подачі петицій, закріпив перемогу великих землевласників і капіталістів Англії над абсолютизмом. Так, в тогочасному соціумі спостерігається парадоксальна ситуація: «за винятком квакерів, протягом 18 ст. колоніальне рабство ніхто не ставив під сумнів, поряд із цим прославлялася традиція «вільнонародженого англійця». Був лише один спосіб, здатний вплинути на соціальну ситуацію: Common Law (звичаєве право як система правил, неписаних і частково санкціонованих верховною владою правил у певному суспільстві), яке, хоч і в репресивний спосіб, але «накладало певні обмеження на еліту та її представників» [8, с. 110].

Habeas Corpus – термін англійського права, котрим позначається основна гарантія особистої свободи в Англії; всякий, хто вважає себе позбавленим свободи неправильно чи протизаконно, може звернутися до суду і просити про видачу йому writ of Habeas Corpus; в основі цієї процедури лежить Habeas Corpus Act 1679 р. – який був реальністю, і кожен «вільнонароджений англієць» знав про нього. Таким чином, незважаючи на регулярні бунти, в країні панувала не свавільна свобода натовпу з його презирством до права та влади, а вміло застосовувана патерналістська система, в

якій, як зазначає В. Шлухтер, «відносини між власністю, владою та авторитетом були тісними та вирішальними» [89, с. 250]. Тож церква, держава і традиція підтримували наявне право «в міцних узах покори і пошани, за узаконеного status quo, за постійного відтворення владної структури, що виросла із власності та, зі свого боку, захищала майнові інтереси» [65, с. 189].

Помітним проривом в контексті англо-американського конструювання концепта свободи є визвольний рух колоній під егідою південних американських аристократів – історичний рух за незалежність від Британії, що став підґрунтям для заснування нової нації. «Відірваний від свого південного контексту у спільній війні за незалежність, аристократичний ідеал свободи як успадкованої властивості індивідуальної особи – аристократична форма власницького індивідуалізму – у сплаві з запозиченим з Європи поняттям природних прав сформував специфічно американську концепцію індивіда як носія невід'ємних прав. Змушений пристосовуватися до уявлення північан про рівність усіх людей як дітей Божих із рівними правами й обов'язками, цей честолюбний ідеал свободи зазнав драматичного перетворення та демократизації, породивши віру в те, що всі люди створені юридично та політично рівними» [65, с. 197].

Отже, ми впритул підійшли до потреби актуалізації права у його універсалістському сенсі, адже, за О. Паттерсоном, наслідком незвичайного культурного сплаву (про який ішлося вище) було використання мови та ідеології прав на рівні загальної популяризації такого лексикону, який раніше вживався винятково філософами. На нашу думку, цілком логічним у річищі реалізації мети і завдань дисертації буде подальший перехід до аналізу суспільного договору крізь призму трансформації права: від витоків – через новоєвропейську спробу універсалізації «риторики» прав – до сучасних рецепцій у практичній філософії прав як прав людини (чи, як наголошує С. Головатий, «людських прав») відомими західними і вітчизняними філософами та інтелектуалами.

### 1.2.3. Ренесанс суспільного договору у філософії права: специфіка сучасних «прочитувань»

Відомий вітчизняний правник С. Головатий [17] зазначає: первинні витoki сучасного розуміння сутності прав, що їх первісно в доктрині названо «природними», а в кінцевому підсумку офіційно було позначено як «людські», містяться ще в ідеї «закону природи» (*lex naturale*) античного періоду. Відтоді ідея «закону природи» органічно переростає в ідею «природного права» (*natural law*), а вже з неї, власне, й походить саме поняття «природні права» (*natural rights*), яке здобуває своє термінологічне наповнення спочатку через словосполучення «права людини» («*the rights of man*»), а насамкінець – у вигляді терміна «людські права» («*human rights*»). Узагалі, Західна доктрина трактує спадщину людських прав як нормативне моральне явище. Науковці зазвичай простежують ідею людських прав ще від філософських починань періоду демократії Атен як держави та від впливу стоїків на юриспруденцію держави стародавнього Риму. Адже головним інструментом перенесення концепції стоїків про «природне право» до думки сучасної Європи через Церкву виявився *Corpus Iuris Civilis*, укладений 529 року до н.е. візантійськими юристами, які працювали за наказом імператора Юстиніана [17, с. 144].

Класики Стародавньої Греції розглядали природу як «стандарт» (мірило) для скеровування людської поведінки в рамках суспільного існування. «Політично лише громадяни міста-держави (а таких було менше 50 % населення Атен) належали до тих, хто міг користуватися вигодами природних прав. За іронією долі, Платон та Аристотель, захищаючи таку нерівність, увели у філософський дискурс численні означення рівності» [51, с. 114]. Уведені ними ще тоді різноманітні поняття рівності актуальні і зараз:

- рівне ставлення до всіх громадян;
- рівність усіх перед законом;
- рівність усіх стосовно політичної влади;
- рівність у громадянських правах.

Усі ці принципи «уважалися нормами добродесних суспільних стосунків. Вони утворили егалітарний кістяк подальшого розвитку теорії людських прав та ще пізнішої ідеї про те, що концепція рівності черпає свою присутність із Природи і тому варта збереження в суспільстві. Утім, усвідомлення людини як непорушного носія невідчужених прав (на життя, свободу та власність) в античний період ще не відбулося» [17, с. 150].

Розуміння рівності в Стародавньому Римі було дещо ширшим від традиції греків. Юридична філософія Риму витлумачила, як бачить К. Маєр, «корпус римського права як усесвітній (*ius gentium*). Цим і виправдовувалось поглинання Римською імперією інших народів, які керувались лише загальноприйнятим правом місцевого значення (*ius civile*). Тим, що визначало моральні якості добра і справедливості, було всесвітнє право (*ius naturae*)» [51, с. 115]. На думку С.Головатого, «за теоретиками Стародавнього Риму визнається особлива заслуга, бо, як вважалося, саме їм належить авторство терміна «природні права», котрий дістав своє формальне унормування у відомих юридичних документах відповідних національних правничих систем США і Франції аж у 17 столітті. Але термін «природне право» уперше вжив в оригінальному латинському понятті «*jus naturale*», яке було перекладене англійською як «*natural rights*» – стосовно права особи» [17, с. 152].

Згідно з О. Паттерсоном, генеалогічно право є законодавчо закріпленим домаганням чогось або ж домаганням стосовно певної особи чи групи. Ще в ранньому Середньовіччі, в Альфредових законах кінця 9 ст., термін «*right*» (право) означав у *Common Law* та в загальному слововжитку «виправдану на законній та моральній підставі вимогу мати або отримати щось або діяти певним чином». Це загальне визначення працює і сьогодні, приміром, коли представник секс-меншини говорить про свої громадянські права. Так, у *Common Law* це те ж саме, що й домагання власності або правова підстава власності. У звичайному вжитку протягом середніх віків та аж до кінця XVIII ст. цей термін охоплював те саме семантичне поле, що й близькі синонімічні поняття «*powers*» та «*liberties*»

(права та свободи), які в позитивному сенсі часто-густо стосувалися «привілеїв», а в негативному – «імунітетів» [65, с. 197].

Цілком правомірно стверджувати, що схоластична традиція природного права лягла в основу модерного конструкту прав. Між тим теологічне підґрунтя цієї традиції було «розхитане» протестантизмом та філософським скептицизмом, які створили протестантський (світський) варіант природного права та прав. Саме протестантська традиція поставила в центр божественного природного права обов'язок, з якого і виводила права. І справді, заслугою протестантської теології й філософії природного права є те, що воно переносило наголос із традиційної концепції прав як вимог та дозволів на неюридичні, більш ціннісні, християнські значення слова «право» [17, с. 154].

На думку О. Паттерсона, по-перше, це «те, що комусь належить робити, його обов'язок; по-друге, «право» в сенсі зобов'язання означає «діяти правильно», згідно зі звичаєвим законом, чинити добрі справи, діяти належним чином з погляду моралі <...>; по-третє, «право» робити те, що є правильним і справедливим, здатність творити справедливість і бачити зроблену справедливість, бути порядним, а особливо діяти «у світлі природи», «правдиво та розумно (with right and resoun)» або «за Божим правом та розумом (with godright and resoun)» [65, с. 198].

Щодо розвитку світської теорії та риторики прав, рішучий поворот у ній позначила спроба Гуго Гроція й Томаса Гоббса відповісти на скептицизм Ренесансу теоріями про мінімальні природні права, виведеними з секулярних концепцій людської природи та договірної теорії суспільства та держави. Показовою в контексті ідеї суспільного договору є заява О. Паттерсона щодо впливу обох мислителів на дискурс права: «Як нагадує нам Кнут Гааконсен, обидвох вважали небезпечними радикалами, і типовою реакцією на Гоббса протягом XVIII ст. та XIX ст. були жах та нерозуміння. З цієї та з іншої причин я скептично ставлюся до тези Яна Шапіро про те, що риторика прав стала центральною у західній ліберальній традиції десь близько часу англійської громадянської війни, і ще скептичніше – до його ж твердження, що буцімто Гоббс



відіграв центральну роль у формулюванні більшої частини лексику та основної граматики новочасної ліберальної правової традиції» [65, с. 199]. З свого боку зазначимо, що детально логіка утвердження суспільного договору як теорії розглянута нами у розділі 2 дисертації, там само наданий і глибокий аналіз концепцій новоєвропейських мислителів.

Проте ми підтримуємо позицію Паттерсона щодо вагомості і домінування внеску саме Локка до цієї традиції, який посприяв легітимації мови прав та уявленню про суспільний договір, укладений у природному стані. Тим не менш «Ян Шапіро представляє крайній погляд на ідеологічні наслідки творчості Локка: він, мовляв, як і Гоббс, розглядав індивіда як автономного суб'єкта всіх законних прав та радикально відступав від християнської традиції, відділяючи права від обов'язків; він дав нове визначення негативних у своїй основі прав; надаючи пріоритет правам власності і спадку, він посприяв ствердженню нерівноправності поколінь; ставлячи в центр свого розуміння справедливої держави радше толерантність, ніж співучасть, він започаткував «усталене консервативно-ліберальне розуміння «справжньої свободи» як свободи від політики»» [65, с. 199].

Таке прочитання Локка суперечить тому, як розуміють його найважливіші сучасні дослідники; до того ж вплив Локка був у його рідній Англії обмежений, а в Америці, де він був сильніший, не раз виявлялося, що Локк – незалежно від того, був він чи не був засновником власницького індивідуалізму – сприймався революційно налаштованими американцями колоніальної епохи зовсім не так. Слід уточнити: попри те, що основний вектор нашого дослідження – континентальна традиція суспільного договору, у контексті його концептуалізації саме в дискурсі права, не можливо оминати Америку. Тому в цій главі так багато прикладів з філософії історії саме американського соціуму. Приміром, згадаймо Т. Джефферсона як одного з найвідоміших послідовників філософії Локка: приміром, Джефферсон ставив концепцію прав Локка у контекст самопожертви заради загального добробуту [17, с. 163-169].

Іншим великим автором, що вплинув у XVIII ст. на правову риторичу, був, звичайно, Самуель Пуфендорф. Проте значною частиною свого успіху він, напевно, зобов'язаний поверненню до традиційних християнських уявлень про права та обов'язки. «Права виводяться із звичаєвої (sittlichen) сфери даного Богом природного права. Найфундаментальніша частина яких стосується спільного життя. Права є вигодами, які ми отримуємо відповідно до обов'язків, накладених Богом на кожного з нас. Говорячи більш практично, права є владою над самими собою, над іншими, над нашою власністю і власністю інших. Однак найфундаментальнішим з цих прав або владних домагань є власність на себе або влада над собою, інакше кажучи, свобода є антитезою до рабства» [78, с. 95]. Отже, йдеться про замасковане жаргоном XVIII ст. повернення до концепції Пізнього Середньовіччя про права як вимоги або можливості, тільки витлумачений тепер у рамках протестантської звичаєвості (Sittlichkeit).

Можна стверджувати, що саме ці інтелектуальні джерела у сполученні з розумінням прав, властивих євангелічному християнству, та значий об'єм Common Law дали американцям революційного часу лексикон, якого вони потребували для виправдання свого бунту, щоби потім створити та обґрунтувати конституцію Сполучених Штатів. Історики, які вивчають цей період, погоджуються між собою у тому, що американці дедалі більше стали плутатися в тому, про що вони говорили, заявляючи свої права. О. Паттерсон зазначає: «висловлювання Дж. Адамса 1765 р. вказує причину плутанини – «ми боялися думати <...> Ми відчували небажання перевіряти засади наших привілеїв та межу, до якої ми маємо беззаперечне право вимагати їх» [65, с. 201]. З цього твердження випливає, що Адамс розумів права у ясному значенні Common Law; його скарга насправді стосується інтелектуальних засад, філософського обґрунтування цих домагань або привілеїв. Нині може видатися дивним, яким чином «антиінтелектуальний народ» (як ми знаємо, це поширений стереотип щодо характеристики американців у цілому) узяв і провів надзвичайно інтелектуалізовано революційну війну? Насправді, домагаючись шляхом повстання здійснення своїх домагань, вони підривали легітимацію цих самих

домагань, пов'язаних із Британією та її традиційними свободами. Для розв'язання цієї проблеми вони звернулися до філософії та теології, а натомість наштовхнулися на мову та ідеологію прав, точніше, ідеологію природного стану, природних прав та права на повстання проти деспотичного та несправедливого панування. Здебільшого у даному контексті усі згадали саме Локка, читали вони його чи ні.

В останній чверті 18 ст. відбулося найнезвичайніше з тих, які бачив світ, «вторгнення» філософії до політики. Американці серйозно увірували в те, що британські деспотичні дії змусили їх скористатися Локковим правом на повстання. Повстання ж, своєю чергою, відновило їх у природному стані і, таким чином, стані, який визначався природним правом. Зрозуміло, кожний палко бажав знову вийти з цього первісного стану, що означало потребу укласти новий суспільний договір, у якому вони віддали б деякі свої права державі, щоб вона гарантувала права, які вони залишили самі для себе. Саме ці збережені права, як їх потім називали, тлумачилися багатьма прийнятими в різних штатах основними законами, з яких першим та найзначнішим є Вірджинський «біль про права». Цей біль, автором якого був рабовласник із Вірджинії Джордж Мейсон, став зразком не лише для більшості інших штатів молодій федерації, а й для французької *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* [27].

На думку О. Паттерсона, мейсонів текст – це чистий Локк, так само як «білі про права» інших штатів та, звичайно, Джефферсонова Декларація незалежності. Однак ідеологія суспільного договору тягла за собою низку проблем, а історія створення та ратифікації американського Білю про права вказує на те, що ніхто особливо не домагався введення особистих прав та свобод до основного закону країни <...> тільки у 1868 р. Чотирнадцята поправка оголошувала громадянами всіх осіб буд-якої раси, народжених у США. <...> Вчорашній чорношкірий раб або брутально експлуатований білий робітник був захищений у статусі федерального громадянина, але, як і раніше, міг бути безкарно ображений за законами свого штату. Оскільки люди належали до штату, а не до федерації, та оскільки майже всі передбачені законом випадки, коли звичайна людина могла

шукати справедливості в суді, перебували в юрисдикції штату, це означало нове реакційне обмеження білю про права. Понад те, лише після Другої світової війни Верховний суд повернув життя та дієвість Білю про права, позначивши цим початок нової ери риторики прав, у яку ми нині й живемо [65, с. 204-205].

Попри все, для капіталістів урбаністично-індустріальної півночі, на порядку денному постала суто негативна, особиста концепція свободи, яка відповідала подібному ж розвиткові індустріальної революції в Англії. Власницький індивідуалізм справді став основним розумінням свободи, а не просто химерною вигадкою філософів чи економістів. Понад те, соціальний теоретик Америки ХІХ ст. Джордж Фіцг'ю різко атакував пороки індустріального капіталізму та шановану ним негативну концепцію свободи, в чому цілком нагадував Маркса. «Рабство, відважно доводив він, було ідеальною соціальною системою, бо якщо влада існувала завжди, то людям краще перебувати під пануванням людей, ніж бути поневоленими капіталом» [26, с. 215]. Він засуджував індустріальний капіталізм як «моральний канібалізм», що не залишає жодних свобод вільній робочій силі. Порівнюючи свій улюблений Південь з рабством та демократією в античних Афінах, він писав: «Ми ніколи не потребуємо білих рабів на Півдні, бо маємо чорних. Наші громадяни, так само як римляни й афіняни, є привілейованим класом» [26, с. 216]. Але, мовляв, навіть чорні раби мають своє місце та свої традиційні права. Зокрема «права власності» на своїх господарів, засноване на очікуваннях, що ті сумлінно виконуватимуть свій обов'язок як добрі господарі та захисники. І вони, звісно, ж краще забезпечені, ніж білі «раби» капіталістичного світу, поневолені немилосердно безособовістю капіталу.

Лідери нової ліберальної ідеології на обох американських континентах та в Британії сприймали такі ідеї з дедалі більшою відразою: усі форми рабства розглядалися в Європі як найвище зло. До ХVІІІ ст. моралісти та філософи свободи, в тому числі Локк, винаходили способи залагодити напругу між рабством та християнством. Протягом кінця ХVІІІ та початку ХІХ століття, паралельно до підйому індустріальної буржуазії та євангелічного християнства, в буржуазній культурі заходу – як Європи, так і Америки – стався небувалий

поворот у моральному почутті, після якого рабство набуло значення «центральної метафори для всіх сил, що принижують людський дух» [65, с. 209]. Приведемо приклад із *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789 р.): «Люди народжуються і залишаються вільними і рівними у правах; суспільні відмінності можуть ґрунтуватися лише на основі загальної користі» [27].

На межі століть суперечка про рабство була як метафоричною, так і реальною: «У США низка компромісів з рабством стала центральним пунктом і точкою опори для нестійкої рівноваги сил; у Британії тріумф руху проти рабської праці знаменував перегляд визначення національних інтересів; у Франції заперечення рабства та колоніалізму стало ідеологічною зброєю в суперництві за революційне лідерство» [65, с. 209]. У подальшій боротьбі за скасування рабства поєдналися релігія, політика та економіка, і ставкою в цій боротьбі був перегляд домінантного для західної системи цінностей поняття свободи.

Між тим для протестантських дисидентів Британії та сполучених Штатів рабство в Новому Світі було «щасливим гріхопадінням» християнства, що забезпечило йому «епічні підмостки для ствердження себе як найбільш ліберальної та прогресивної сили в людській історії» [51, с. 115]. Боротьба під прапором «практичної любові до ближнього» стала силою, що об'єднала всіх євангелістів у їхніх нападах на світськість традиційних церков, тобто їх парадоксальну секуляризацію. «Вона також давала надію на мирське спасіння, що кидала виклик як оновленому язичництву Просвітництва, так і безсердечності нового індустріального порядку» [44, с. 380].

На світському фронті ліберальна думка дивилася на рабство як на втілення всього злого, ірраціонального і репресивного, як на антитезу матеріального і морального прогресу. Приміром, в «оновленій» економіці, для Адама Сміта рабство у своїй основі було ірраціональним та неефективним, і для нього не було місця в новочасній капіталістичній економіці [71]. Отже, якби історія була просто поступовим розгортанням людської досконалості в суспільстві (наприклад, через світське розгортання світового духу), то не було би й потреби у людському

втручанні. Тож противники рабства врешті-решт збагнули, що теорія поступового прогресу – це їх найнебезпечніший інтелектуальний ворог.

У XIX та в першій половині XX ст. подальший розвиток (у планетарному сенсі) продемонстрував дедалі більше нехтування мовою та риторикою людських прав як в Європі, так і в Америці. Французька ж Декларація прав людини пішла шляхом революції. Наприклад, у Липневій революції можна було розгледіти початки класової свідомості, хоча робітники, вигукуючи на барикадах: «Vive la Liberté!», в жодному разі не апелювали до прав, якими б наділялося все людство.

Той же зразок переважав і в ліберальній Англії, де британці зовсім не використовували (як би парадоксально це не звучало для «батьківщини» прав!) мову та філософію прав. На думку А. Раяна, у континентальній Європі завжди переважало раціоналістичне уявлення, згідно з яким громадяни мають лише ті права, які надають їм офіційні закони, а у Британії презирство до мови та філософії людських прав було однією з речей, у яких сходилися ліва та права сторони політичного спектру. Полеміка Бьорка проти Французької революції та її інфернальної Декларації прав людини відповідає славетному відкиданню людських прав І. Бентамом як «безглуздя у квадраті». Ще й досі серед неметафізичних британців поряд із їхньою практичною прив'язаністю до індивідуальної свободи панує скепсис щодо будь-якої спроби ґрунтувати політику на конституції, яка би втілювала природні права, чи то в сенсі божественного закону, чи в сенсі заповітів розуму, чи як регулятивні принципи, записані в серцях людей [65, с. 215].

Як зауважує О. Паттерсон, хоча Велика Британія підписала як Декларацію прав людини ООН 1948 р. [14], так і Європейську Конвенцію про права людини 1951 р., вона досі зволікає з внесенням обох документів до свого законодавства. Чи дійсно загроза реальна щодо девальвації універсальної значущості означеної Конвенції? Адже соціальні і політичні конфлікти міжнародного ґатунку породили нині глобальну загрозу «III-ї світової війни». Тож сама промовиста назва статті: «Конвенція прав людини під загрозою» [47] закликає усіх небайдужих, зокрема політичних і громадських діячів, замислитися над ситуацією і зробити висновки.

Адже якщо права людини і їх гарант – Конвенція – під загрозою, це вимагає рішучих кроків по врегулюванню проблеми. Якщо аналізувати стисло, можна виокремити певні маркери-тези, які викладені в документі, а саме: характеристика Конвенції з прав людини як «компаса», що забезпечує чітке юридичне керівництво у всіх політичних казусах; Конвенція як основа для міжнародного співробітництва; роль Конвенції в боротьбі з тероризмом; можливості розширення повноважень служби безпеки Ради Європи без загрози для громадянських свобод; національна «свобода вираження» і фактори перетворення її в насилля; зростання політичної загрози для Конвенції; постійні виклики легітимній владі міжнародних інституцій і нинішні «мейнстрими» цих викликів.

Показово, що нинішні запеклі дебати про майбутнє «держави загального добробуту» у Британії обертаються винятково навколо питання про стосунок між свободою та соціальною державою. Ніхто ні з лівих, ні з правих не апелює до людських і громадянських прав, попри постійні заклики Р. Дворкіна сприймати ці права серйозно, адже, на думку політичного філософа, конституційна демократія в сучасному соціумі буде функціонувати тільки через «моральну спільноту», у якій «Участь, Цінність і Незалежність є провідними ознаками» [26, с. 220]. Філософ Е. Макінтайр висловлюється, напевно, від імені більшості британських інтелектуалів, коли заявляє, що «таких прав не існує, а вірити в них – все одно, що вірити у відьом та єдинорогів» [52, с. 5].

О. Паттерсон висловлює припущення щодо «перевідкриття» риторики прав саме в 1944 р., коли «Рузвельт, представляючи свій «Економічний біль про права», обґрунтував вимогу поширення свобод на економічні та соціальні гарантії посиленням на економічні «засадничі права». Тому мова та риторика прав, що нині зветься правами людини, знову з великою силою зазвучала у лексиконі політиків» [65, с. 217].

У цей час мова прав уже вступила у свою нову золоту еру. Розгляд причин є доволі неоднозначним, тому обмежимося тими, які є загальноновизнаними. Отже, мова прав ре-актуалізувалась:

- Через створення ООН, яка не лише вписала до своєї хартії сприяння «правам людини», а й утворила комісію, яка мала розробити Загальну декларацію прав людини;

- Через відразу до нацизму, який, так само, як раніше рабство, розтоптав усе людське і таким чином переконав європейську свідомість у необхідності захисту найголовніших цінностей людського буття;

- Через перехід від розмови про природні права до розмови про права людські, що свідчить про зміну інтелектуального клімату, в якому вже немає потреби виводити права з волі Бога, або з волі розуму, або з уродженого моральнісного почуття, або з природи;

- Через остаточне зникнення ролі рабства як негативного прикладу та левіафана для концептуалізації свободи та прав.

В конструкті прав (як прав людини) немає місця рабству, але залишається відкритим історичне і соціальне питання – ким є (чи був?) раб? Адже «раб, строго кажучи, не є дегуманізованим. Радше він є денатуралізованим, позбавленим батьківщини, притаманних йому від народження прав і будь-яких громадянських домагань; він є де персоналізованим, позбавленим будь-яких можливостей самісного буття та незалежної ідентичності. <...> Жоден клас панів ніколи не заперечував у своїх рабів людської відповідальності за їхні злочини і навіть не зменшував міру цієї відповідальності, як ми могли б очікувати, якби раби були повністю дегуманізовані. Усе було навпаки: в усіх рабовласницьких системах раб сплачує вищу ціну за свої провини» [65, с. 219].

М. Мазовер з цього приводу зазначає: «у нацистів усе було значно простішим, бо ми тут маємо справу зі звірячою поведінкою. <...> Нацисти поставили під питання не природу, а людяність. Тим не менш, II світова війна відбулася, попри легітимацію 1919 р. Гаагських конвенцій (1899 і 1907 рр.) з ідеєю міжнародної спільноти з системою міжнародного арбітражу, з оформленням у Лігу Націй – інституційованої і легітимної, втіленні ліберальної мрії про мирну і демілітаризовану міжнародну спільноту з вільною торгівлею (Е. Грей, В. Вільсон). Але залишимо ці факти, так як не маємо належної юридичної



компетентності і досвіду дослідника-історика. Це, радше, була з нашого боку відкрита риторична ремарка.

Отже, дієва «моральна тваринність» однієї з найбільш цивілізованих націй Європи погрожувала підірвати будь-яку віру у фундаментальну різницю між людською істотою та просто звіром, тільки з більш складно влаштованим мозком» [49, с. 400]. Мабуть, саме ця загроза змусила свого часу Черчіля закликати до зведення на трон «прав людини». Але це тільки одне з припущень.

Ми, з свого боку, не можемо оминати аналізу сучасним філософом А. Бадью щодо ситуації сумнозвісного «досвіду ХХ століття». Так, французький інтелектуал висловлює свій знаменитий «Маніфест філософії»: «по суті, над нами все ще тяжіє відома формула Гегеля: «Історія світу – це також і трибунал світу». І хто взяв гріхи за ХХ століття на себе? Філософи! <...> Перед лицем порушеної проти нас епохою справи, за читанням матеріалів суддівського процесу, найважливіші серед яких Колима й Освенцим, наші філософи, зваливши собі на плечі тягар цього століття <...> вирішили визнати себе винними. Ані безліч разів допитувані науковці, ані військові, ні навіть політики не вважали, що бійні нашого часу всерйоз і надовго вплинули на їхні гільдії» [3, с. 10]. Але «ХХ століття таки було!» [4, с. 21].

О. Паттерсон наголошує, що у раптовому поверненні «до мови прав» відіграли також і інші чинники. Наприклад, усі післявоєнні рухи за деколонізацію користувалися західною мовою прав у своїй ідеологічній боротьбі проти імперіалістичної влади, особливо підкреслюючи право на національне самовизначення. Ця стратегія змушувала США підтримати їх, виходячи зі своєї гордої традиції бути першою новою нацією [18, с. 81].

Відіграла свою роль і «холодна війна». США як «лідер вільного світу» вважала риторику прав потужною зброєю, якою можна бити комуністичних супротивників, хоча й самі підтримували авторитарні режими в Латинській Америці та інших частинах світу.

«Як відомо, Гоббс і Локк започаткували новочасний перегляд концепції свободи в сенсі фундаментальних природних прав. Обидва вважали

фундаментальним правом право не бути рабом. Жоден із них не мав сміливості або засобів здійснити проповідуване <...>. Саме нащадки справжніх рабів, чийми предками, всупереч своїх теоретичних поглядів, торгував Локк, надали врешті-решт повного сенсу славетному Локковому визначенню свободи у другому трактаті про уряд» [65, с. 220]. Так замкнулося коло модерної історії прав.

Здійснивши детальний і прискіпливий аналіз конструкту прав в історії права, перейдімо до сучасних філософських «прочитувань» ідеї прав (як прав людини). Хоча такі західні ідеї як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховність закону, демократія, вільний ринок, відхід церкви від держави майже не знаходять респонсивності в інших культурах, тим не менш, саме три виміри прав людини – ліберальні свободи індивіда, соціальні права справедливого розподілу, права політичної участі громадян – в умовах нового глобалізованого світу постають невід'ємними і необхідними. Тож філософія прав людини [78] – наріжний камінь реалізації демократичного проекту, котрий своєю чергою є живою матерією структурних суперечностей, антагонізмів, дискусій і мрій, а тому він відкритий для переоцінки та осмислення. На думку А. Рєпи, зараз, залежно від обставин «права людини» згадують – і вони мають значення, а коли треба – про них забувають – і тоді ми опиняємось віч-на-віч із реальним, (пост)політичним світом «суворої правди» [78, с. 8].

Права людини наразі «роздирають» 3 апорії:

1) Усі проголошують себе вірними правам людини, але водночас суверенітетові держав і непорушності кордонів.

2) Що стосується дій, то потрібно зняти напругу між універсальними, моральними і юридичними принципами, які всі сповідують, та інтересами, союзами і позиціями своїх держав, а також зобов'язаннями перед своїм населенням, яких держави мусять дотримуватись.

3) Набагато легше захищати свої принципи, коли пригноблювач не є великою економічно-військовою фігурою.

Отож сьогодні ситуація прав людини спостерігається крізь призму трьох «після»:

- ми перебуваємо після століття злочинних тоталітарних режимів;
- після розгортання проекту та здобутків «держави загального добробуту»;
- після класичних форм війни і насильства [78, с. 13].

Повсюдне «згортання» соціальних прав Держави загального добробуту ставить під сумнів можливість справедливого та солідарного суспільства, натомість говорять, що нові форми насильства (економічний тиск, військова експансія чи екологічні лиха) позбуваються ознак «надзвичайності», стають буденною біополітикою, «банальним злом» повсякдення, як свого часу влучно висловилася Г. Арендт. На часі означена проблематика наскрізно присутня як предмет дослідження і аналізу в сучасній практичній філософії [23; 34].

На відміну від «старої» критики ідеології прав людини як «формальних прав» буржуазної держави, що приховують реальне безправ'я в нерівному і невірному суспільстві атомізованих індивідів-егоїстів, нова (пост)політична ідеологізація прав людини перетворює їх на «царину де-політизованої етики та моралі» [24, с. 40], що відмовляє в суверенній політичній об'єктивності всім «незахідним» іншим – вони, ці інші, перетворюються на варварських фундаметалістів, мовчазних жертв, іммігрантів-нелегалів [7]. Зараз, щоб зняти «незручні» питання політико-воєнного конфлікту, здійснюють цілком політичну процедуру: криза подається як суто «гуманітарна». Нарприклад, серед нещодавніх заходів міжнародної соціальної політики особливо звернімо увагу на Всесвітній гуманітарний саміт, організований вперше в історії з метою обговорення шляхів розв'язання глобальних проблем у гуманітарній області, який пройшов з 23 по 24 травня 2016 р. в Стамбулі за участю близько 60 глав держав і урядів. Показовим є факт, що представники десятків країн світу в ході круглих столів висловили ставлення до документа під назвою «Порядок денний людства», а також підтвердили політичну прихильність питанню врегулювання гуманітарних криз. Але чи не збиваємось ми, вже вкотре, на манівці, чи не є це знову банальною популістською риторикою, на яку так часто хибують політики?

Отже, гуманітарна допомога жертвам подається як щось неполітичне, як чистий захист невинних і безсильних людей проти влади, держави, війни,

етнічного конфлікту та інших дій колективної влади проти індивіда [30]. Примітним є те, що індивід тут протиставляється державі, але це робить не він сам, а інша держава, причому для неї індивід – апріорі безумовна жертва.

Тож саме цій ідеології прав людини, ідеології, що постулює тваринну реальність індивідів-жертв, слід протиставляти політику прав людини, що постулює реальність ситуацій, де свідомі своїх прав суб'єкти спроможні на активну громадянську дію та боротьбу. Так, «усюди, де дисидентів виганяють з роботи, кидають до в'язниці, піддають тортурам, там, де політична поліція шпигує, викрадає чи залякує людей, там, де ми бачимо дітей, які жебракують на вулиці, де панує сексуальна, расова чи релігійна дискримінація, прав людини не існує» [78, с. 16].

Згадаймо П. Рікера: наше перше входження у сферу права хіба ж не визначається вигуком: «Це несправедливо!», тобто ми обурені; Ю. Габермас зазначає у цьому контексті: «проблема конституювання громадянства, громадянських прав є найактуальнішою темою для нинішньої європейської політики» [82, с. 125]. То чи слід права людини розуміти як переддержавні, суто моральні права, чи, навпаки, позитивно визначені спільнотою права? Радше, права людини наскрізно пересікають і мораль, і політику. Відтак, права людини і громадянина не локалізовані: починаючи від великих європейських революцій минулих століть і соціальних рухів сучасності (феміністичні, антивоєнні, екологічні рухи тощо) вони (права) постійно мігрують. Тобто тут присутня безперервна динаміка конституювання прав, що мусять переформулюватись. Їх потрібно винаходити і відновлювати в нових історичних контекстах і за інших силових співвідношень.

Попри те, що демократія існувала з давнини, тільки модерна епоха з пришествям «революції прав людини» відкриває демократичну політику прав людини і громадянина. Інтенсивність же прав людини відбувається тільки через дискурсивну операцію проголошення «рівносвободи»: свобода і рівність в Декларації є взаємопов'язані. Згадаймо, що в Б. Спінози права мисляться не як обмежувальні, а як розширювальні, взаємно-множинні потенції (сил,

могутностей, влад) [86, с. 103]. Отже, принцип рівносвободи універсалістський: адже «демократія це не тільки конституційна держава, яка урівнює усіх перед законом, а й історичний процес розширення прав на все людство. Приміром, у К. Лефора демократія прав людини є необмеженою» [78, с. 15].

Неможливо оминати у данному річищі і Загальну декларацію прав людини [27 ; 14], а також розглянути її політичний вплив і здійснити спробу філософського прояснення. Понад пів століття тому, 10 грудня 1948 р., Генеральна Асамблея ООН прийняла Загальну декларацію прав людини. Очевидно, що це найважливіший документ ХХ століття. У Преамбулі чітко зазначено, що варварський досвід II світової війни був поштовхом до проголошення «прав людини як спільного ідеалу, якого мають прагнути усі народи і нації» [14]. Цей документ – вдалий компроміс між різними інтересами політичних сил, які одержали перемогу над фашистськими державами. «Тим не менш, загальне і фактичне визнання та здійснення прав людини є важким процесом збалансування національних і економічних інтересів. Попри все, Загальна декларація прав людини і зараз є нормативним мірилом, яке претендує на загальну всесвітню значущість і яке вже не можна ігнорувати» [59, с. 140].

Сама ідея прав людини, як уже вище згадувалося, сформульована в ХVII столітті (зокрема, Дж. Локком) у традиції природного права і проголошена у ХVIII столітті національними зборами (Віргінський білль про права 1778 року та французька Декларація прав людини і громадянина 1789 року), лише у ХХ столітті стала – при всіх обмеженнях – дійовим міжнародним мірилом людяності. Практична орієнтація на права людини та вимогу їх дотримання дає всім людям світу усвідомлення того, що вони «народжені вільними і рівними у своїй гідності та правах». Той факт, що у світі все більшої ваги набувають організації, котрі виступають проти порушення прав людини, доводить їх загальне визнання та глобальний вплив.

Розгляньмо кілька визначень прав людини:

- Отфريد Гьоффе: права людини – це взаємне забезпечення дієздатності;

- Ернст Тугендгат – якщо права людини універсальні, то держава, яка їх не гарантує, нелігитимна. Політична влада модерної доби тільки тоді виправдана, коли рівною мірою враховує інтереси всіх. Також має бути гарантована свобода кожному окремому індивіду;

- Георг Ломанн: постає питання – коли взагалі люди «мають» права? Мислитель враховує моральний, юридичний та історико-політичний виміри прав людини [78, с. 18].

Здійснимо, услід за авторами, концептуальні роз'яснення. Теоретичного обґрунтування потребують, насамперед, такі питання: домагання універсальної значущості, егалітарний та безумовний (категоричний) характер цих прав. Для проблематики обґрунтування вирішальне значення має питання: чи можна розуміти права людини загалом як індивідуальні свободи. Отже, спектр проблем тяжіє і до проблеми відносин між антропологією, мораллю, правом і політикою. Класичний же поділ прав людини означає їх поділ на три різні за змістом класи – ліберальні свободи, політичні права та соціальні права. Чи потрібно розширити (або обмежити) і на яких засадах список прав людини і в межах якої концепції прав людини ці питання мають обговорюватись? Постає також проблема регіоналізації прав людини: чи передбачаються конвенцією з прав людини різні аспекти їх розуміння для африканського, азійського та ісламського культурного простору? [78, с. 21].

У контексті досліджуваної проблеми звернімо увагу і на питання соціальних прав людини крізь призму ідеї справедливості. Чи мають права людини слугувати лише захисту індивідуальних свобод чи також забезпеченню благ і можливостей через суспільство в цілому? Останні – це соціальні права. Загальна декларація прав людини містить економічні та соціальні права. Цей клас прав є за змістом найбільш спірним. Ще один комплекс проблем – обґрунтування соціально-економічних прав всередині окремої держави. Приміром, теорія справедливості Дж. Роулза пояснює соціальні права людини як рівні права на соціально справедливий, тобто якомога більш егалітарний розподіл благ. Соціальні права людини як такі є значущими для світу в цілому. Звідси випливає проблема

справедливості розподілу в міжнародному масштабі. Невизначеним, між тим, залишається питання: хто має бути отримувачем допомоги, уповноваженим вимагати міжнародної справедливості; кому належать такі права? Як розважливо проаналізувати ситуацію? Є. Бистрицький, наприклад, зазначає щодо поняття «розважливість»: бути розважливим у точному сенсі – це означає зважувати аргументи. Зважувати аргументи означає вміння судити – прояснити ґрунт, основу власної точки зору. Українською розважливість також означає вибір між важливим – вибір твоєї персональної позиції. <...> Це найбільш важлива людська чеснота, кажуть давні. Розважливість – це таке знання, яке здатне долати однозначність крайнощів, знаходити практичний вихід з критичних ситуацій, не поступаючись з принципами, зі спрямованістю на благо. Як каже Аристотель, на війні воїн має боротись розважливо, роблячи судження завдяки практичній мудрості. Розважливість є мужність боротись [9].

Адекватне пояснення вище поставленій проблемі надає, як нам ідеться, Ш.Госепат: «права людини можуть бути конституйовані тільки за допомогою принципу справедливості соціального поділу. У рамках загальної концепції моралі та права можна виділити три принципові обґрунтування соціальних прав людини: захист свободи; задоволення засадничих потреб; дистрибутивна справедливість. Тут провідна ідея – це справедливість. Отже, моральна вимога справедливої частки благ та тягарів у світовому масштабі конститує принцип, з якого випливають суб'єктивні права людини як такі, що вимагають морального визнання. Із цього правового принципу розподільчої справедливості виводять три класи прав: свободи, права участі та соціальні права, які мають еквівалентне значення і як моральні, і як позитивні права» [78, с. 130].

Розглянемо співвіднесеність демократії і прав людини. Коли права людини трансформуються у конституційно гарантовані права або коли вони від самого початку тлумачаться як юридичні права, впливає низка нових проблем. Насамперед виникає напруга між універсальними вимогами прав людини і окремою цариною значущості державного права. Яка державна форма взагалі задовольняє вимогам позитивізації прав людини? Чи достатньо для цього

формальної правової держави, і яке значення права людини мають в державах, які лише в обмеженому сенсі можна назвати «правовими»? «Хоча західні демократії і взяли на себе зобов'язання щодо дотримання прав людини як основних прав, проте лишається незрозумілим, як розв'язати суперечність між принципом демократії та правами, не утвердженими в процесі демократичного самовизначення. Ліберальна позиція, що надає перевагу (моральним) правам людини, вступає в суперечність із республіканською позицією, яка наголошує на першості народного суверенітету» [78, с. 25].

Таким чином, права людини створюють також напруження у зовнішніх відносинах демократичних держав: запроваджені всередині держави, вони створюють ризик у зовнішніх контактах, вимагаючи оскаржуваних прав для негромадян, наприклад, німецьке «право притулку», яке, як ми бачимо, зараз виступає як певна спекулятивна складова зовнішньої політики, в світлі сумнозвісного теракту в Парижі 13 листопада 2015 р.

Однак універсальність вимог прав людини зобов'язує держави створювати також правові інституції на міжнародній арені, що діяли б як легітимні інстанції оскарження і мали відповідні повноваження. То у якому ж напрямі слід далі докладати зусиль? Чи слід підпорядковувати міжнародне та транснаціональне право нормам прав людини і чи є це можливим при глобальному розвитку права? Чи достатньою є ідея Канта щодо світового громадянського права та союзу суверенних республік [40] або ж слід прагнути певної світової держави? Чи існує «право людини на мир» і як співвідносяться міжнародно-правова ідея миру та право на самовизначення з вимогами прав людини?

Сучасний політичний філософ Р. Дворкін ставить питання – чому взагалі існує право людини на демократію? Як можна пояснити, чому меншість має підкорятися закону, який був прийнятий більшістю, тоді як, на думку меншості, він є несправедливим? Обігове міркування, що демократичні закони є компромісами, на які мають іти громадяни, видається мислителю незадовільною, оскільки такі засадничі цінності як свобода, рівність, народний суверенітет, лишаються непоясненими. Натомість Дворкін пропонує тлумачити демократію



«як спільну справу: кожна людина дивиться на себе як на частину спільноти, має місце колективне почуття відповідальності за колективні демократичні рішення» [26, с. 214]. Дворкін як ліберал прагне надати значущості цій комунітарній концепції демократії тією мірою, якою йдеться про моральну спільноту, що розглядає таку рівну повагу як найвищу політичну цінність. Отже, мислитель із цієї провідної ідеї у своїх працях виводить класичні громадянські права.

Враховуючи вище зазначене, можна відмітити, що в ХХІ столітті виникає проблема співвіднесення універсальності, релятивності та диференційованості прав людини. Відомо, що «права людини традиційно тлумачаться як універсальні та безумовні. Проти цього висувається (як правило, з боку політично зацікавлених представників) заперечення щодо культурної обумовленості, яке деякі (приміром, Ж.-Ф. Ліотар) загострюють аж до критики європоцентризму та імперіалізму» [50, с. 56].

Як відомо, перш за все піддають сумніву універсальність прав людини з певних феміністських позицій. Дискусія щодо рівної цінності та специфічно статевого застосування моральних прав дає змогу ставити питання стосовно переважно формального розуміння їх універсальності, на що, зокрема, звертає увагу С. Окін [60, с. 227–253].

Німецький політичний філософ Т. Погге розробляє та захищає статтю 26 Декларації прав людини ООН, зазначаючи: «здійснення прав людини залежить головним чином від гнучкої структури (національних і міжнародних інституцій), і тому наша моральна відповідальність полягає в тому, щоб реформувати цю структуру з метою кращого розв'язання проблем, пов'язаних з правами людини» [78, с. 30]. Тезою про те, що права людини насамперед є вимогами глобальних інституцій, Погге заперечує поширену думку, згідно з якою кожний індивід розглядається як адресат прав людини. Отже, питання на часі відкрите для подальшого дослідження.

## Висновки до першого розділу

Концепт суспільного договору належить до визначних категорій континентальної західної філософії, завжди перебуваючи в центрі уваги дослідників на теренах соціальної філософії, політичної філософії та філософії права. У контексті методологічного конструктивізму новочасної доби поступ СД є контрактуалістським аргументом легітимації політичного панування – від гобсівського абсолютизму через локівський лібералізм та русоїстський демократизм, який, однак, сприяв утвердженню соціального універсалізму, – до кантівського морального конструктивізму. Тож з новочасної доби суспільний договір отримує статус універсального чинника раціонально-процедурної легітимації в усіх сферах суспільного життя, утворюючи один із первнів ліберального світосприйняття.

1. Суспільний договір як теорія не властивий архаїчним суспільствам, а сама його поява хронологічно та сутнісно пов'язана насамперед із безпрецедентним процесом у духовній культурі людства, який К. Ясперс визначив як «осьовий час». Тобто фактичними передумовами виникнення суспільного договору є становлення «відтворюючого суспільства» із складною соціальною структурою, державно-політичною організацією та розвиненою раціоналістичною традицією у філософській та суспільно-політичній думці. Таким чином, саме завдяки впливовості ідей, народжених в осьовий час, нової динаміки набуває також суспільне життя. Отже, виникнення «осьових культур» можна розглядати як низку великих революційних проривів, які назавжди змінили перебіг історії людства, змусивши людей звернутися до нових онтологічних візій, у дзеркалі яких і виникає суспільний договір як політико-правове «мірило» соціуму.

2. Як ідея суспільний договір розкривається через складні і часто асиметричні зв'язки на перетині дискурсів філософії історії, соціальної філософії і філософії права, репрезентовані через договірну теорію походження держави та особливу категорію основних (або суттєвих) прав. Тож культурні та соціальні передумови для виникнення поняття «суспільний договір» парадоксальним чином мають в основі гібридну конструкцію, яка складається з тріади «рабство / свобода /

демократія», а соціально-філософський зріз проблеми спрямовує нас до рецепції суспільного договору крізь призму особистої, громадянської та суверенної свободи. Логіка ж розгортання «трьох голосів акорду свободи» спрямовує дослідження до витлумачення поняття «свобода» через ганебний для сучасної свідомості досвід рабства, зокрема, і через те, що модерна ліберальна ідеологія Європи сприймає усі форми рабства як найвище зло. Отже, у новоєвропейській філософії рабство набуло значення центральної метафори для всіх сил, що принижують людську гідність.

3. Тривала соціальна напруга в модерній Європі спричинила потребу в легітимації суспільного договору, яка, зрозуміло, можлива тільки у правовому дискурсі. Тож європейське поняття природних прав (насамперед, схоластична традиція), лягло в основу базового модерного конструкту прав, де Гуго Гроцій і Томас Гоббс відповіли на скептицизм Ренесансу теоріями про мінімальні природні права, виведеними з секулярних концепцій людської природи та договірної теорії суспільства та держави. А протестантський (світський) варіант природного права та прав апелює насамперед до концепцій Пізнього Середньовіччя про права як вимоги або можливості, тільки витлумачені у рамках протестантської звичаєвості (*Sittlichkeit*). Повторна актуалізація «риторики прав» відбувається після II Світової війни, спричинивши парадоксальну ситуацію в публічному міжнародному просторі, коли права людини при політичній потребі або розглядають бажаним і справедливим спільним ідеалом для всіх, своєрідним «нормативним мірилом», що претендує на універсальність, або – тільки риторичною фігурою, за якою приховують реальний стан справ. Між тим сучасний філософсько-правовий дискурс виходить насамперед з конструкту прав як прав людини, які в універсалістському сенсі постають з середини XX століття як «мірило людяності». Це означає, що суспільний договір набуває значення універсальної структурної складової сучасного соціуму, що уможлиблює його розуміння як присутньої європейської цінності.

4. Континентальна західна філософія XXI століття виступає під егідою співвіднесення універсальності, релятивності та диференційованості прав

людини. Безсумнівно, в сучасному світі виникає загроза регіоналізації: найновіші азійські, африканські та ісламські угоди з прав людини, напевно, визначатимуть політику ООН. Події ж останніх років засвідчили, що права людини вже не можна розуміти лише як «західні» вимоги, натомість, вони є лише придушеними владою внутрішніми вимогами людей цих культурних просторів. Тому й потрібно звернутися до «нового» суспільного договору, що і буде нами здійснено у розділі II дисертації.

Насамкінець зазначимо, що ідея суспільного договору за своїм сенсом є європейською ідеєю. Проте, в епоху Модерну вона отримала універсальний та міжкультурний статус, надаючи легітимації будь-якого соціального і політичного утворення філософського забарвлення.

### Список використаних джерел до першого розділу

1. Айзенштадт Н. Ш. Осьовий час у світовій історії // Культурні цінності Європи / за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта / пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 37-66.
2. Аристотель. Політика [Текст] / пер. с древнегреч. В. Нилендера // Сочинения : В 4 т. Москва : Мысль, 1983. Т.4. С. 375-644.
3. Бадью А. Манифест философии / пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – Санкт-Петербург : Machina, 2003. 184 с. (XX век. Критическая библиотека).
4. Бадью А. Століття / пер. з фр. А. Рєпи. Львів : Кальварія ; Київ : Ніка-Центр, 2014. 304 с.
5. Баумейстер А. Истоки философского мышления 1/12 [Електронний ресурс] // Персональний філософський сайт А. Баумейстера: <http://andriibaumeister.com>. Останнє оновлення: 10.10.2017. Режим доступу: [https://www.youtube.com/watch?v=KE\\_w7qSQXw](https://www.youtube.com/watch?v=KE_w7qSQXw) (дата звернення: 12.10.2017).
6. Баумейстер А. Европейская политическая традиция: истоки, парадоксы, загадки [Електронний ресурс] // Персональний філософський сайт А. Баумейстера: <http://andriibaumeister.com>. Останнє оновлення: 21.10.2017. Режим

- доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=6EhvhimQahc> (дата звернення: 22.10.2017).
7. Баумейстер А. О соблазнах ложной Европы. Почему парижская декларация ведущих философов чрезвычайно важна именно сейчас [Электронный ресурс] // Газета «День». № 194. 2017. Останнє оновлення: 31.10.2017. Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/ru/blog/politika/o-soblaznah-lozhnoy-evropy> (дата звернення: 01.11.2017).
8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
9. Бистрицький Є. Громадянська мужність бути розважливими [Електронний ресурс] // Персональний блог Є. Бистрицького: <https://www.facebook.com/ye.bystrytsky>. Дата оновлення: 11.11.2017. Режим доступу: [https://www.facebook.com/ye.bystrytsky?hc\\_ref=ARQZ0fLS8LuXeKKe2qUSRvpLLUoAAzkZ0inydCYZ6PFsHFvM93qi1zpwPwC2lzjsVjY&fref=nf](https://www.facebook.com/ye.bystrytsky?hc_ref=ARQZ0fLS8LuXeKKe2qUSRvpLLUoAAzkZ0inydCYZ6PFsHFvM93qi1zpwPwC2lzjsVjY&fref=nf) (дата звернення: 12.11.2017).
10. Вебер М. Свобода і примус у правових спільнотах // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / перекл. з нім., післям. та комент. О. Погорілого. Київ, 1998. С. 83-86.
11. Вебер М. Політичні спільноти і господарство // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / перекл. з нім., післям. та комент. О. Погорілого. Київ, 1998. С. 87-113.
12. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения / пер. с нем. А. Филиппови, П. Гайденоко. Москва : Прогресс, 1990. С.643-706.
13. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994. 261 с.
14. Всеобщая декларация прав человека [Электронный ресурс] // рекомендованный для всех стран-членов ООН документ, принятый на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН резолюцией 217 А (III) («Международный пакт о правах человека») от 10 декабря 1948 года. Дата оновлення: 13.05.2015.

Режим доступу: [http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995\\_015](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_015) (дата звернення: 03.05.2016).

15. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. и примеч. А. В. Михайлова. Москва : Наука, 1977. 703 с.

16. Гердер И. Г. Избранные сочинения / сост. и вступ. ст. В. М. Жирмунского. Москва ; Ленинград : Гос. изд-во худож. лит., 1959. 389 с.

17. Головатий С. Про людські права. Лекції. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. і–ххv, 760 с. (додатки: бібліографія; глосарій).

18. Городницький А. В. Концептуалізація суспільного договору крізь призму «риторики» прав і свободи як цінності Європи // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. ав. ун-т. Київ, видавництво Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2016. № 2 (24) С. 79-82.

19. Городницький А. В. Фактори становлення суспільного договору (Social contract) у західній континентальній філософії // Університетська кафедра : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, Нац. екон. ун-т. Київ, 2017. № 6. С. 151-160.

20. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. Санкт-Петербург : Наука : Ювента, 1998. 315 с.

21. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. 399 с.

22. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / пер. с нем. Минск : Харвест, Москва : АСТ, 2000. С. 668-743.

23. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 2003. 248 с.

24. Гьофе О. Розум і право : складові інтеркультурного правового дискурсу / пер. з нім. Ситниченко Л., Лозінської О. Київ, Альтпрес, 2003. 264 с.

25. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Ральф Дарендорф ; перевод с немецкого Л. Ю. Пантиной. – М., 2002. – 289 с.
26. Дворкін Р. Свобода, самоврядування та воля народу. Чи можлива сьогодні демократія? // Філософія прав людини / за редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна ; пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічевої. Київ : Ніка-Центр, 2012. С. 213-226.
27. Декларация прав людини і громадянина (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen) [Електронний ресурс] // Історичний французький документ, прийнятий постановою Французьких Національних зборів 26 серпня 1789 року. Дата оновлення: 05.06.2014. Режим доступу: [http://pidruchniki.com/1728092458672/pravo/deklaratsiya\\_prav\\_lyudini\\_gromadyanina\\_serpnya\\_1789](http://pidruchniki.com/1728092458672/pravo/deklaratsiya_prav_lyudini_gromadyanina_serpnya_1789) (дата звернення: 24.01.2015).
28. Дебор Г.-Э. Общество спектакля [Текст] / пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович. Москва : Логос : Журн. Радек, 2000. 183 с.
29. Декарт Р. Сочинения / пер. с франц. Санкт-петербург : Наука, 2006. 656 с.
30. Демократия не создает идентичность [Електронний ресурс] // Беседа с американским политологом Фрэнсисом Фукуямой. М. Туман (M. Thumann), Т. Ассхойер (T. Assheuer). Дата оновлення: 20.03.2016. Режим доступу: <http://inosmi.ru/politic/20160320/235774459.html> (дата звернення: 30.04.2016).
31. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с фр. Москва : Наука, 1990. С. 3-390.
32. Европейский манифест : публикация от 1 мая 1924 г. // Европейский альманах. Москва : Наука, 1991. С. 111-119.
33. Ермоленко А. Этика ответственности и социальное бытие человека : (современная немецкая практическая философия) / Нац.АН Украины. Ин-т философии ; ред. А. И. Шпаковская, отв. ред. В. А. Малахов. Киев : Наукова Думка, 1994. 200 с.
34. Ермоленко А. Комуникативна практична філософія. Підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.

35. Зиммель Г. Избранное : в 2 т. / пер. с нем. под. общ. ред. В. Н. Садовского. Москва : Юрист, 1996. Т. 1. 507 с. (Лики культуры).
36. Зиммель Г. Избранное : в 2 т. / пер. с нем. под. общ. ред. В. Н. Садовского. Москва : Юрист, 1996. Т. 2. 607 с. (Лики культуры).
37. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное. Т. 1. Философия культуры / пер. с нем. Москва : Юрист, 1996. С. 60-100.
38. Исторические типы рациональности / Отв. ред. В. А. Лекторский. Т.1. Москва : ИФРАН, 1995. 350 с.
39. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі / В. В. Лях, В. С. Пазенок, Я. В. Любимий та ін. Київ : ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. 404 с.
40. Кант И. К вечному миру // Собрание сочинений в восьми томах / пер. с нем., под общей ред. А. В. Гулыги. Т. 7. Москва : ЧОРО, 1994. 45 с.
41. Кант И. Основоположения метафизики нравов : собрание сочинений в 8 т. / пер. с нем. Москва : Чоро, 1994. Т.4. С. 153-246.
42. Карев В., Наринский М. Общие истоки европейской цивилизации // Европейский альманах. Москва : Наука, 1991. С. 18-29.
43. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 280 с.
44. Козеллек Р. Про місце Просвітництва в німецькій історії // Культурні цінності Європи / пер. з нім. за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 373-388.
45. Козер Л. Функції соціального конфлікту / пер. з англ. О. Назарової; За заг. ред. Л.Г. Іоніна. Москва : Ідея–Прес, 2000. 205 с.
46. Козловски П. Культура постмодерна : Общественно-культурные последствия технического развития / пер. с нем. ; предисл. Э. Ю. Соловьёва. Москва : Республика, 1997. 239 с.
47. Конвенция по правам человека – под угрозой. Историческое выступление генсека СЕ. [Электронный ресурс] // Европейская правда. 2016. Дата оновлення: 26.01.2016. Режим  
доступу:



<http://www.eurointegration.com.ua/rus/articles/2016/01/26/7043923/> (дата звернення: 03.06.2016).

48. Котье Ж. Эти ценности создали Европу // Европейский альманах : История. Традиции. Культура. Москва : Наука, 1991. С. 30-46.

49. Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 552 с. (Бібліотека Європейського Форуму).

50. Лактіонова А. В. Філософія дії : монографія. Київ : ВПЦ Київський університет, 2016. 367 с.

51. Маєр К. Греко-римська традиція // Культурні цінності Європи / пер. з нім., за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 91-116.

52. Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. Москва : Академический проект, 2000. 384 с.

53. Маклюэн М. С появлением спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актеры [Электронный ресурс] / пер. с англ В. П. Терина. Останнє оновлення: 21.03.2015. Режим доступу: <http://www.sociognosis.narod.ru/MEDIA/ART017.HTM> (дата звернення: 03.05.2015).

54. Мао Цзе-дун. К вопросу о правильном разрушении противоречий внутри народа / пер. с кит. Москва : Правда, 1997. 456 с.

55. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии : собр. соч., изд. 2, т. 13 / пер. с нем. Москва : Политиздат, 1989. 771 с.

56. Маркс К. Нищета философии (Маркс) // Советская энциклопедия, 1974. (Большая советская энциклопедия : в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров, 1969-1978, т. 18). С. 185-215.

57. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Избранные сочинения в 9 т. Т. 2 / пер. с нем. Москва : Политиздат, 1985. 368 с.

58. Менке К. Внутрішня природа і соціальна нормативність. Ідея самоздійснення // Культурні цінності Європи. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 321-372.

59. Новгородцев П. И. Лекции по философии права // Сочинения. Москва : Раритет, 1995. С. 130-158.
60. Окін С. М. Конфлікт між основними правами. Права жінок та проблеми релігійних і культурних відмінностей // Філософія прав людини. Київ : Ніка-Центр, 2012. С.227-253.
61. Орвелл Дж. 1984 : роман / пер. з англ. В. Шовкуна. Київ : Вид-во Жупанського, 2015. 312 с. (Майстри світової прози).
62. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Філософія : хрестоматія (від витоків до сьогодення) : за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 457-469.
63. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. Москва : Алгоритм, 2002. 345 с.
64. Парсонс Т. Система координат действия и общая теория систем действия. Функциональная теория изменения. Понятие общества // Американская социологическая мысль. Москва : Алгоритм, 1996. С. 462-525.
65. Паттерсон О. Свобода, рабство та сучасна конструкція прав // Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 173-226.
66. Платон. Государство [Текст] / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева, А. Н. Егунова, Н. В. Самсонова // Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1999. С. 79-420.
67. Пролеєв С.В., Шамрай В.В. Витоки ідеї суспільного договору і модерний конструктивізм // Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). VIII-X (№1-2/2003, 1-2004). УНІВЕРСУМ-Вінниця. Критика, 2004. С. 257-271.
68. Рейнольдс Д. «Общий европейский дом» и традиции европейского концерта / пер. с англ. М. Морозовой // Европейский альманах. Москва : Наука, 1991. С. 5-17.
69. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. 176 с.

70. Скотт Г. Джіні. Конфлікти : шляхи подолання / пер. з англ. Київ : Т-во Ворзелян і КЛТД, 2000. 246 с.
71. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов / пер. с англ. Москва : Наука, 1992. 568 с.
72. Социальная философия франкфуртской школы. (Критические очерки) / ред. колл. Бессонов Б. Н. и др. Москва : Мысль, Прага : Свобода, 1975. 359 с.
73. Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия / сост., ред. и вступ. сл. Б. Ерасова. Москва : Аспект Пресс, 2001. 556 с.
74. Тенис Ф. Общность и общество / пер. с англ. Б. Скуратова. Санкт-Петербург : Петрополис, 2002. С. 9-12; 81-88.
75. Терлецький В. Кант, програма Просвітництва та її неминуще значення для сьогодення. Ukrainian Studies (Філософські студії). № 3 (56). 2015. С. 132-147.
76. Тойнби А. Цивілізація перед судом історії / пер. с нем. Москва : Прогресс, 1996. 456 с.
77. Тур М. Легітимаційний потенціал суспільної угоди // Практична філософія. 2006. № 2. С. 131-141.
78. Філософія прав людини / за редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна. Київ : Ніка–Центр, 2012. 320 с.
79. Філософські дискурси раціональності / В. В. Лях, Я. В. Любивий та ін., під ред. В. В. Ляха. Київ: ІФ НАНУ, 2010. 429 с.
80. Фром Э. Иметь или быть / пер. с нем. Э Телятниковой. Москва : АСТ, 2007. 314 с.
81. Хабермас Ю. Познание и интерес / пер. с нем. М. Л. Хорькова // Техника и наука как «идеология». Москва : Праксис, 2007. С. 50-116.
82. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. Москва : Издательский центр ACADEMIA, 1995. 245 с.
83. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / пер. с нем. А. Б. Григорьева // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40-52.

84. Хабермас Ю. Технический прогресс и социальный жизненный мир / пер. с нем. М. Л. Хорькова // Техника и наука как «идеология». Москва : Праксис, 2007. С. 117-135.
85. Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «философии духа» йенского периода / пер. с нем. М. Л. Хорькова // Техника и наука как «идеология». Москва : Праксис, 2007. С. 136-149.
86. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. Л. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской. 2-е изд., испр. Москва : Издательство «Весь Мир», 2008. 416 с.
87. Шамрай В. Модерна ідея прав людини: від Гроція до Канта // *Sententiae*. Наукові праці Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). II (2.2000). УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2000. С. 93-107.
88. Шамрай В. От «ego cogito» к «contract social» // Вимога раціональності. Київ : Основи, 1996. С. 23-27.
89. Шлухтер В. Раціональність – специфіка Європи? // Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 249-270.
90. Шевцов С. Теория естественного состояния: Гоббс, Локк, Руссо // *Sententiae*. 2011. № 2. С. 70-83.
91. Шумпетер И. Капитализм, социализм и демократия / пер. с англ. Москва : Прогресс, 1995. 201 с.
92. Штраус Л. Естественное право и история. Москва : Водолей, 2007. 312 с.
93. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Москва : Мысль, 1963. 457 с.
94. Яремчук С. М. Співвідношення релігії і моралі в античній філософії доби високої класики // Вісник Харківського національного університету ім.В.Н.Каразіна. 2013. Серія : Теорія культури і філософія науки. Вип. 49. № 1057. С.72-76.
95. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. Г. В. Колшанского. Москва : Политиздат, 1991. 527 с. (Мыслители XX в.).

96. Graham A. C. *Studies in Chinese philosophy & philosophical literature*. Singapore : Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore, 1986. 507 p. (Studies in Chinese philosophy and philosophical literature).
97. Jaspers K. *Way to wisdom : an introduction to philosophy*. 2<sup>nd</sup>. New Haven, CT : Yale University Press, 2003. 208 p.
98. Jaspers K. *Die Idee der Universitat*. Berlin : Julius Springer, 1923. 81 p.
99. Jaspers K. *Philosophie*. Bd. 2 *Existenzerhellung*. Berlin : Springer, 1973. 440 s.
100. Parsons T. *The Theory of Human Behavior in its Individual and Social Aspects* // *The American Sociologist*. 1996. P.13-23.
101. Ward L. *Modern democracy and the theological-political problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*. Houndmills, Basingstoke Hampshire ; New York, : Palgrave Macmillan, 2014. xii, 228 pages. (Recovering political philosophy).
102. Wellman B. *Living networked in a wired world. A short review of how the social affordances of email affect work and community interaction* [Электронный ресурс] // *Networked: The New Social Operating System*. 2014. Дата оновлення: 16.01.2015. Режим доступу: [http://homes.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/livingnetworked/ieee1\[1\].4b.PDF](http://homes.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/livingnetworked/ieee1[1].4b.PDF) (дата звернення: 03.02.2015).

## **РОЗДІЛ 2. СТРАТЕГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ КРІЗЬ ПРИЗМУ РЕ-КОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ ПРОЕКТУ ЗАСОБАМИ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

### **2.1. Логіка оформлення суспільного договору як теорії: генеза, сучасний стан та перспективи розвитку**

#### **2.1.1. Філософія державного абсолютизму: новоєвропейські витоки суспільного договору**

Перед тим, як звернутися до інтелектуального досвіду європейських і британських політичних філософів щодо логіки становлення СД як Модерного концепту, звернімо увагу на власне «договірний» критерій як маркер сучасного соціуму. Зокрема, ми підтримуємо позицію щодо потреби ре-контекстуалізації проекту СД засобами сучасної практичної філософії, що і було нами здійснено у статті [14]. Актуалізація такого підходу зумовлена, зокрема, класичними практиками соціальної філософії (Бродель Ф. [8], Горкхаймер М. [12], Маркузе Г. [41]); реалізуються також у сучасній конфліктології (Денисовський Г., Козирева П. [17], Дмитрієв О. [19; 46], Замкова В. [20], Здравомислов А. [21], Лебедева М. [25], Панарін А. [43]); сучасній політичній філософії (Агаєв Я. [2], Аляєв Г. [3], Арндт Х. [4; 5]); аксіології: Боргольте М. [7], Іщенко Ю. [22], Йоас Г. [23], Лой А. [29], Малахов В. [38], Рейнхард В. [51], Томе Г. [66], Фляш К. [69]).

Певна річ, означений спектр літератури не вичерпує усіх дотичних призм дії теорії СД як сучасного міждисциплінарного концепта, це радше репрезентативне тло, яке дозволяє більш повно подивитись на рецепції СД у сучасній гуманітаристиці. Ми, зокрема, відстоюємо позицію, що концепт СД слід представляти, перед усім, крізь призму практичної філософії в цілому [47-49; 50]. Але перейдімо до викладу новоєвропейських витоків СД як концептуального підґрунтя реалізації СД в глобальному сенсі.

Два видатні мислителі, що належать до плеяди інтелектуалів школи природного права XVII століття, Томас Гоббс і Джон Локк, – традиційно вважаються засновниками класичної теорії суспільного договору. Почнімо наш аналіз із першої в історії абстрактно-ідеальної моделі суспільства у філософії, яка була створена саме завдяки Гоббсу. Приміром, вітчизняний правник С. Головатий у своїй новій книзі «Про людські права. Лекції» [11] починає дослідження теорії суспільного договору саме з вчення Т. Гоббса, точніше – з поняття «природного стану», як «війни, що веде до миру» [11, с. 93].

Якщо згадати підґрунтя гоббсівської філософії [74], то первісний (природний) стан людства – це «війна всіх людей проти всіх людей» [9, с. 49], бо «природа дала кожному одне право на все», а коли «двоє людей бажають того самого» – «вони стають ворогами» [78, р. 95]. Так, невпевненість людини у самій собі та в інших людях заперечує головній потребі – а саме збереженню себе самої. Для реалізації означеної потреби Гоббс пропонує нам цілу низку «законів природи», але С. Головатий виокремлює три головні [11, с. 92-142]:

1) Основоположний закон природи, який наказує: «кожна людина повинна прагнути миру й дотримуватись його» [10, с. 99].

2) Другий закон логічно випливає з першого і наказує наступне: «людина, що прагне миру (коли й інші прагнуть його), завдяки чому вона досягає цілі збереження свого життя, повинна визнати за необхідне скласти своє право на всі речі; і повинна задовольнитися таким обсягом свободи супроти інших людей, який би вона дозволила мати іншим людям супроти себе» [10, с. 100]. Справа у тім, що Гоббс пропонує «передання» свого права на «всі речі» комусь іншому. «Взаємне передання права» – це те, за Гоббсом, що «люди називають «УГОДОЮ» і що в окремих випадках може мати назву «ДОГОВІР» [10, с. 102].

3) Наступний, «третій природний закон» зазначає: «люди повинні виконувати договори, що їх вони уклали». Без цього закону «договори є марними», бо право людей «на всі речі» зберігається і люди все ще «перебувають у стані війни». Саме в цьому «законі природи», за Гоббсом – витoki справедливості. Так, коли «договір» укладено, тоді його порушення – це

несправедливість, а «все, що не є несправедливим, є справедливим» [10, с. 110].

4) Між тим, як уважає Гоббс, якби означені закони діяли крізь призму справедливості, «повинна існувати певна примусова сила, яка б зобов'язала людей рівною мірою виконувати свої договори під загрозою застосування певних покарань» [10, с. 110].

Як бачимо, саме держава є тим репресивним квазімеханізмом, де будуть реалізовані всі необхідні правила співжиття в гоббсівському світі, де, як відомо, «людина людині вовк».

Так як природа справедливого суспільства полягає в «забезпеченні юридичної чинності договорів», Гоббс пропонує прийняти тезу, що легітимація усіх договорів починається лише «зі встановлення цивільної влади» – достатньої, аби примусити людей дотримуватись їх» [10, с. 111]. Якщо ж для людей природнім станом є війна, то людині слід полишити природній стан та шляхом досягнення «домовленості» великої кількості людей поміж собою передати «волю» кожного з них «якійсь одній людині або ж РАДІ» (тобто державі) [11, с. 95]. Гоббс уважає, що не настане «достатня безпека» для людей, допоки не буде встановлено владу [там само]. Установити таку владу, за Гоббсом, можна шляхом досягнення «домовленості» поміж людьми щодо укладання «договору». Ідеться насамперед про спільну владу, яка тримає людей «у трепеті» та спрямовує їхні дії на досягнення «спільного блага». С. Головатий, коментуючи ідеї Гоббса, зазначає: «Єдиний спосіб установити таку «спільну владу» (котра буде здатною захистити людей від вторгнення чужинців та від шкоди, яку заподіюють їм інші люди, і тим самим створити їм «безпеку») автор убачав у тім, щоб люди самі «віддали свої повноваження і свою силу одній людині або групі людей». <...> У цьому для Гоббса реалізувалося «правдиве єднання всіх людей в одній особі». Таке «єднання всіх» досягалось через «договір» [11, с. 96]. Гоббс зазначає: «Я віддаю своє право такій людині або зборам людей та уповноважую її (їх) здійснювати владу над собою – за тієї умови, що ти віддаєш їй (їм) право та уповноважуєш її (їх) на всі дії в подібний же спосіб» [10, с. 132].

Коли ж виникає власне політичний абсолютизм Т. Гоббса? Усі дослідники



філософії мислителя наголошують, що саме з появою Гоббсового левіатану, як «особи, яка діє від імені множини на підставі того, що шляхом взаємних договорів кожної людини з кожною іншою людиною кожна з них стала Автором для того, щоб ця особа використовувала силу і засоби всіх їх, як вона вважає за доцільне, для забезпечення їм миру і загального захисту». І «той, хто виступає такою особою, називається СУВЕРЕНОМ, що володіє верховною владою; а кожний інший поза ним є його ПІДДАНИМ» [10, с. 132]. С. Головатий у даному річищі висновує: коли кажуть, що «державу встановлено», то, за Гоббсовим баченням, це означає, що люди «так домовились» – шляхом укладання «договору кожного з кожним», а верховна влада (у сенсі держави) – є АБСОЛЮТНОЮ [11, с. 97].

У чому ж полягають основні правила суспільного договору Т. Гоббса? Стисло розгляньмо їх. Так, вибудовуючи власне бачення «божественного походження влади», філософ заклав підґрунтя теорії політичного абсолютизму, де «юридична природа взаємовідносин між державою і громадянином (у автора – між «сувереном» і «підданим») містить два принципові елементи [10]:

- 1) обсяг «влади», наданої «суверенові» (себто державі), визначає обсяг «прав суверена» (тобто повноважень держави);
- 2) обов'язок «підданих» (громадян) визнавати і підтримувати таку «владу» (її повноваження) визначає обсяг їхньої свободи» [11, с. 100].

Головне призначення свого Левіатана Гоббс убачає у доведенні, що «порушення громадянами законів держави не може бути виправдане жодними причинами» [11, с. 102]. Як відомо, левіатан – це біблійний символ найдужчого звіра, що має невидиму владу, бо діє за допомогою навіювання жаху та сили. Проте у доктрині Гоббса, із врахуванням контексту політичної ситуації в Англії XVII, левіатан набуває рис «бога і звіра, звіра і людини, людини і машини». Лише всеосяжна сила держави – у подобі левіатана – могла втримати в приборканому стані «революційний народ», уособленням його була подоба бегемота. «Текстуальне дослідження сутності левіатана у творчості Гоббса привело критиків до висновку, що автор вдався до ефективного запозичення цього образу з Біблії, щоб за допомогою саме такого образу цього уявного звіра

«проілюструвати найсильнішу світську владу, всеосяжна могутність якої тримає всіх, хто є слабшим, у підконтрольному стані» [11, с. 103]. Тобто за логікою теорії Гоббса, створена людиною держава (як механізм) функціонує за допомогою безумовності виконання наказів; це держава-машина, квазімеханізм, «інструмент забезпечення фізичного захисту тих, над ким здійснюється влада» [86, р. 34].

Сучасний дискурс політичної філософії і філософії права наголошує здебільшого на наступному тлумаченні вчення Гоббса:

- по-перше, крайнощі Гоббсової доктрини утверджують адекватність самовладдя;

- по-друге, «самовладдя, самовладство, самовілля, самодержавство – це відверта сваволя. Це тиранія» [11, с. 104];

- по-третє, ні Гоббсова теорія «політичного абсолютизму», ні його ідея «абсолютистськи-владної держави» не здобули визнання і реалізації в Англії;

- по-четверте, континентальна Європа (спочатку Пруська держава і бонапартистська Франція, а найбільше – окремі країни ХХ століття) запозичивши і вульгаризувавши образ левіатана, створили «жахливе явище тоталітаризму як такого або тотальної держави» [86, р. 71].

- по-п'яте, у другій половині ХХ століття подібні форми тоталітарного режиму виникли в багатьох країнах, розташованих майже на всіх континентах світу.

Як нам йдеться, слід звернути увагу на специфічну антропологічну модель, якою керувалися автори репресивно-абсолютистських версій новоєвропейської теорії суспільного договору. Наприклад, порівнюючи погляди Н. Макіавеллі із творами Т. Гоббса, можна побачити єдність загального культурно-історичного контексту. Власне, паралелі між поглядами Гоббса та Макіавеллі досить часто проводяться сучасними дослідниками – як правило, їх виявляють у емпіричному спрямуванні досліджень мислителів. Так, і той, і той відмовлялися від схоластичної філософської дедукції та «не бажання вбачати природні речі через загальні абстракції вищого філософського та теологічного порядку» [74, с. 28]; і Макіавеллі, і Гоббс підходили до дослідження суспільства із позиції, яка була, на

наш погляд, «квазінаукова» (чого лише варта Гобсівська боротьба бегемота проти левіатана тощо).

Тим не менш, за сукупністю аргументів можна припустити, що Т. Гоббс керувався саме макіавелістською політичною моделлю, особливо щодо абсолютизації влади суверена [87]. Згадаймо, у своїй відомій праці «Державець» Макіавеллі зазначає: «Владаря шанують ще й тоді, коли він не лукавить у своїй ворожнечі або своїй дружбі, тобто коли він відверто заявляє про своє рішення виступити проти когось на чиємусь боці. Це завжди краще, ніж дотримуватися нейтралітету; бо якщо воюють між собою два твоїх могутніх сусіди, то після перемоги одного з них тобі так чи інакше доведеться боятися переможця. В обох випадках для тебе завжди краще стати на чийсь бік і вести відкриту війну. Якщо ти цього не зробиш, то станеш здобиччю переможця, на зловтіху переможеного, і не буде тобі ні виправдання, ні захисту, ні притулку. Адже переможцеві непотрібні друзі, які не допомагають йому в нещасті» [37, с. 243].

Утім, праці Н. Макіавеллі фактично не апелюють до поняття загального чи суспільного блага. Але, у той же час, політичні рефлексії італійського мислителя містять чітке вираження антропологічної моделі, сформованих поглядів на природу людини. За глибоким переконанням флорентійського філософа, людина має злу та порочну природу. Цю думку Макіавеллі послідовно і неодноразово репрезентує у своїх працях: «...про людей в цілому можна сказати, що вони невдячні і непостійні, схильні до лицемірства і обману, що їх відлякує небезпека і тягне нажива: поки ти робиш їм добро, вони твої всією душею, обіцяють нічого для тебе не щадити: ні крові, ні життя, ні дітей, ні майна, але коли в тебе з'явиться в них потреба, вони негайно від тебе відвернуться» [37, с. 104-105]; «люди завжди погані, доки їх не примусить до добра необхідність» [37, с. 127]; «люди, будучи погані, слова не тримають» [37, с. 107]; «люди, будучи погані, можуть знехтувати заради своєї вигоди, тоді як страх підтримується загрозою покарання, якої знехтувати неможливо» [37, с. 105]. Як бачимо, Макіавеллі ратує за визнання гіперпорочності людей та їх радикальному егоїзмі. Проте ми не можемо не приділяти уваги вагомості ідей мислителя, які, мабуть, найяскравіше втілюються

у сучасному «(пост)політичному світі». А сама значущість макіавелістської традиції для концептуалізації суспільного договору представлена головним чином, дійсно, саме у вченні Т. Гоббса.

Доречно у даній главі дисертації звернутися до ще одного представника течії політичного абсолютизму, а саме до С. Пуфендорфа, який створив концепцію «поліцейської держави» [39; 60]. Так, не ідеалізуючи людську природу, мислитель відзначає безліч людських пороків, але, на відміну від Гоббса, абсолютизує їх, вважаючи, що людина здатна до взаємну користь і озлоблення рівною мірою [28, с. 30]. На відміну від Гоббса, Пуфендорф пояснює виникнення держави не тільки людськими потребами і людським розумом: засновником громадянських суспільств і основоположником верховної влади є Божа воля, яка спонукає людей до потреби створювати держави. Компромісною у інтелектуальному сенсі є і думка Пуфендорфа про зміст істинної політики суверена, яка має бути спрямованою на впровадження у життя законів, які були б відповідними до природного (божеського) закону [60, с. 233]. С. Пуфендорф у трактаті «On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law» [82] зазначав, що суспільний договір складається з двох угод. В результаті першого договору «*pactum unionis civilis*» окремі індивіди з'єднуються разом, за допомогою «*decretum formae*» вони встановлюють спосіб правління, і в другому договорі «*pactum subjectionis civilis*» об'єднані індивіди підпорядковують свої волі волі одній особі [82, р. 126]. Перша угода являє собою акт, в результаті якого виникає суспільство – «люди зобов'язуються за спільною згодою вирішувати питання, які відносяться до їх збереження і природної безпеки» [82, р. 62]. «Друга угода є угодою про передачу влади уряду, який зобов'язується піклуватися про суспільне благо. Народ же, у свою чергу, зобов'язується безумовно йому підкорятися. Друга угода є взаємне зобов'язання. Як тільки носій суверенної влади перестає виконувати взяте на себе зобов'язання, громадяни можуть позбавити його цієї влади» [82, р. 63].

Отже, підсумуємо. Теорія суспільного договору Гоббса є відображенням комплексу політичних і соціальних кризових процесів, які мали місце в Європі і Англії у період так званого Нового часу. Можна стверджувати, що Гоббс створив

інноваційну ідеально-договірну модель суспільства, виражену у філософії політичного абсолютизму. Яскраво ж виражений егоїзм «людини Гоббса» можна пояснювати і умовами раннього капіталізму, де конкуренція набувала особистісних, неприхованих та жорстких форм, а стан тотальної суспільної недовіри був локомотивом для громадянського конфлікту. Будучи безумовно освіченою людиною, Гоббс почасти ігнорує цінності християнської культури, і, не знаючи про Ніцше, фактично виступає його інтелектуальним двійником. Зрозуміло, чому погляди Т. Гоббса лягли в основу уявлень про суспільний договір Просвітницької доби.

На нашу думку, суспільний договір Гоббса є презентацією фактичної згоди людей (як цивільних громадян) відмовитися від особистих прав на користь власної безпеки, забезпечивши собі умови для більш безпечного і комфортного існування. Подібний суспільний договір проголошується Гоббсом закономірністю й «основним природним законом». У стислому ж вигляді «закон Гоббса» можна визначити як прагнення до досягнення миру, власного захисту та взаємної відмови від свободи на користь безпеки. Відмова ж від власної свободи відбувається добровільно на користь верховного арбітра (левіатана), яким виступає наділена усією повнотою влади поліцейська держава. Така соціально-антропологічна модель характеризується крайнім песимізмом, тим не менш позитивне сприйняття теорії філософа його сучасниками свідчить про те, що вони відповідали запитам тогочасного суспільства. Сучасна ж популярність ідей Т. Гоббса в постполітичному глобалізованому соціумі XXI століття свідчить про крах основних настанов ліберальної філософії, але для підтвердження цієї тези нам слід здійснити аналітику суспільного договору у філософії Дж. Локба і Ж.-Ж. Руссо, що і буде виконано нами у подальших підрозділах розвідки.

### **2.1.2. Лібералізм як основа суспільного договору в Західній філософській доктрині**

Цілком протилежним вищезгаданим поглядам Т. Гоббса виступає бачення «законів природи» Дж. Локком, згідно доктрині якого «стан, у якому люди

перебувають за природою, є стан абсолютної свободи», це «стан рівності» [80, р. 10]. На думку С. Головатого, Локк вважав, що, чинячи «переступ» закону природи, порушник «заявляє», що він живе за іншим правилом, ніж за тим, чим є «влада розуму та загальної справедливості». А те інше правило – це «мірило», що його установив Бог для оцінки «вчинків людей» з метою їх «взаємного убезпечення». Унаслідок «нехтування» цього «закону» чи його «порушення» той, хто так чинить, стає «небезпечним для людства», для «взаємної безпеки всіх людей» [11, с. 107]. І тому на цих підставах (кожна) «людина має право карати порушника і тим самим бути тим, кому належить застосовувати закон природи» [80, р. 16]. Тобто, фундаментальне значення має теза Локка про відмінність між станом природи і станом війни. «Той стан, за якого люди живуть разом – відповідно до розуму <...> філософ позначає як «власне стан природи». А коли має місце сила, <...> коли не існує того спільного зверхника на землі, до якого можна було би звернутись по допомогу, в уяві автора – це є стан війни» [11, с. 109]. Так, «сила без права, звернена супроти особи, творить стан війни. Тому в людини є право на війну супроти нападника, навіть якщо той і належить до суспільства та є співгромадянином» [80, с. 20]. Локк наголошував: «мета закону – це захист і відновлення в правах безвинного на підставі неупередженого застосування до всіх, хто під нього підпадає»; якщо ж немає судді на землі, то законним, за Локком, є звертатись до Бога на Небесах» [11, с. 110].

Можна сказати, що теорія суспільного договору Дж. Локка – це серцевина і першоджерело походження держави. Мислитель відстоює наступну позицію: «державні влади світу», котрі виникли в мирний спосіб, були «створені на підставі згоди людей»; відповідно – саме «згода людей» становить першооснову «права» в питанні «перших споруд державних влад» [80, с. 121].

Обґрунтування такого твердження автор будував, аргументуючи ідею рівності усіх людей як адекватного природного стану; тобто «усі люди рівні за природою» – «вільні, рівні й незалежні», а це означає, що нікого не можна «вивести» зі «стану природи» і «підпорядкувати політичній владі іншого», якщо на те немає його згоди [11, с. 114]. Отже, єдиним способом, у який людина

«позбувається своєї природної свободи» та «покладає на себе пута цивільного суспільства», є «шлях домовленості з іншими людьми» про те, що вони «діють спільно та поєднуються в спільноту. Мета такого єднання – забезпечити собі: «зручне, безпечне і мирне співжиття»; «гарантоване володіння своєю власністю»; «більшу безпеку для себе порівняно з тією, що є в будь-кого з тих, хто не з ними». Коли в такий спосіб певна кількість людей «дали згоду утворити єдину спільноту», то тим самим вони вже є «поєднаними», і як наслідок – тим самим вони «утворюють єдину державу» [80, р. 122].

Згідно поглядам Локка, немає особливої різниці у кількості людей, які «утворили спільноту». У чому є полягає такий парадокс? Справа у тім, що, утворивши спільноту, люди тим самим апріорі перетворюють її в «єдине ціле», тобто «наділяють її владою діяти» як «єдину організацію» на підставі «волі та визначеності з боку більшості» [11, с. 115]. Тому «для кожного згода, виражена з боку більшості, стає обов'язковою» [80, р. 122].

Отже, кожна людина «на підставі погодження з іншими стосовно утворення єдиної держави, підпорядкованої єдиному правлінню», бере на себе зобов'язання – «коритися постановці більшості та бути з нею пов'язаною» [там само]. Це, власне, і є тим, що «становить зміст первісного договору, шляхом якого кожен може разом з іншими увіходити до складу єдиного суспільства» [11, с. 115].

Початок ліберальної версії суспільного договору, як видно з вище зазначеного матеріалу, поклав саме Локк у праці «Два трактати про владу» [30; 33], де він вдосконалив концепцію Гоббса, яка змальовувала химерне страховище Левіатана як злиття суспільства та держави, громадян та правління. Локка не влаштовували висновки, зроблені Гоббсом – народ повинен коритися владі (монархії), оскільки перебуває з нею в стані угоди, адже влада забезпечує громадянський стан і законність на протиположному «природному стану війни всіх проти всіх».

Ми вже зазначали, що Локк також припускає існування «природного стану» й описує його сповненим небезпек і непевності для всіх і кожного. Суспільний же договір люди укладають, щоб об'єднатися в одну громаду заради захисту життя,

свободи та власності кожного індивіда. Хоча в політичному сенсі подібне єднання приводить до створення «політичного тіла», в якому кожен індивід передає спільноті обидва «природні» види влади: право піклуватися про захист себе та інших людей і право карати порушників природного закону, політичний примус належить, згідно з думкою Локка, політичному тілу, а не правителю (уряду). Якщо між підданими та вищою владою існують відносини довіри, влада є легітимною; якщо ж влада зловживає довірою, суспільство має право на повстання й заміну влади (урядування, правління) силоміць. Право на це зумовлено тим, що люди не можуть відмовитися від своїх природних прав (на життя, свободу та власність), тож якщо верховна влада порушує їх, вона втрачає згоду громадян на покору й може бути повалена на законних підставах.

Як мислив Локк, хто б не перебував у «стані природи», згодом, об'єднавшись у суспільство, необхідно «мав би знайти взаєморозуміння щодо передання всієї влади, необхідної для цілей, заради яких вони об'єднуються в суспільство, – більшості суспільства» [11, с. 115]. Таке об'єднання – це спосіб «простої домовленості» стосовно «об'єднання в єдине політичне суспільство». Отже, «тим, що започатковує і насправді створює будь-яке політичне суспільство, є не що інше, як домовленість певної кількості вільних людей, здатних утворити більшість, об'єднатись і з'єднатись у таке суспільство». За висновком Локка, «власне це є тим, і тільки воно є тим, що заклало або могло закласти, виникнення будь-якої законно державної влади у світі» [80, р. 130]. Таким чином, усі мирні способи появи державної влади Локк бачить такими, що ґрунтуються виключно на добровільній і «мовчазній» домовленості людей.

На думку С. Головатого, «найвагомішою визнають ту особливість теоретичної спадщини Локка, котру сприймають як початок ліберальної, а отже – антиабсолютистської інтелектуальної традиції. <...> Для всього людства вона становить цінність саме як «висхідна лібералізму». Її автора визнано найвидатнішим представником тих мислителів, що роблять наголос на правах, а не на обов'язках. Це є однією з найважливіших особливостей Локкової теорії: визначаючи «договірний» характер відносин людей «поміж собою», він водночас



не визнавав «договірних зобов'язань людини перед державною владою» [11, с. 125].

Природно, що центром у спадщині Локка є доктрина свободи, як справжнє осердя політичної влади. Простежуючи витoki політичної влади, Локк убачає їх у «стані, притаманному всім людям за природою», чим є власне «стан абсолютної свободи», де межі «природної свободи» визнаються «законом природи». Згідно з Локковою доктриною, «всі є вільними та рівними» – у тому розумінні, що «кожен є вільним від іншого», а відтак «кожен є рівним стосовно іншого», «кожен має не більше від іншого» [33, с. 141]. Між тим передумовою (обов'язковою!) існування свободи філософ визнавав наявність «закону», твердячи, зокрема, що, «де немає закону, там немає свободи», та наголошуючи на тому, що «мета закону – не скасовувати чи обмежувати свободу, а навпаки – зберегти та побільшувати її» [там само, с. 142].

С. Головатий здійснив блискучий аналіз сутності свободи людини у концепції Локка. Прослідкуймо логіку думки вітчизняного вченого. Так, свободу та її сенс Локк розкрив через два аспекти: негативний та позитивний.

1) «Негативний» аспект свободи виражено передусім як свободу від втручання інших: «у стані природи» людина має свободу, під чим розуміється такий стан людини, коли вона є «вільною від будь-якої вищої влади на землі», не перебуває «під волею законодавчої влади людини», а перебуває «лише «під владою законів природи». І тут загроза цій «негативній» свободі виявляється лише з боку таких самих рівних та вільних людей, які не виконують належним чином «закону природи». У міру ж утворення політичного суспільства загроза «негативній» свободі людини виходить з державної влади: «свобода людини в суспільстві» означає для людини «не перебувати ні під якою іншою законодавчою владою, окрім встановленої на підставі згоди»; «не перебувати ні під якою волею або обмеженням будь-якого закону, окрім того, що його ухвалить законодавчий орган відповідно до виявленої йому довіри» [11, с. 126]. Саме така характеристика свободи дає їй змогу виступати інструментом захисту людини від свавільної

влади. Ця «свобода від абсолютної, свавільної влади є настільки необхідною для збереження людини і настільки пов'язаною із збереженням людини» [80, р. 150].

На думку критиків, така свобода може бути наявна тільки в умовах правовладдя, а це є можливим тільки в політичному суспільстві – адже її можна досягти тільки на основі «колективного зусилля окремих індивідів, вираженого в акті суспільного договору», бо окрема особа «не може досягти його самостійно» [11, с. 126].

2) «Позитивний» аспект свободи спирається на ідею «самовизначення», що її Локк сформулював як «свободу чинити на основі власної волі стосовно всього, якщо правило цього не забороняє» [80, р. 153]. Як така, ця «свобода» перебуває в логічній залежності від негативної свободи: ніхто не може діяти на підставі своєї власної волі, перебуваючи під абсолютною, свавільною владою. У такому розумінні позитивна свобода особи залежить від умов, «створених людиною у співпраці з іншими людьми», і тому, на думку критиків, «у політичному суспільстві правовладдя максималізує обидва аспекти свободи» [11, с. 127].

У річищі вище зазначеного, підсумуємо. Дж. Локк фактично створює єдиний критерій легітимності політичної влади, постулюючи ідею «мовчазної» згоди як фундаменту ліберального суспільного договору в новоєвропейській традиції політичної філософії. Згідно теорії Локка, «підданою або членом держави» людина стає тільки завдяки «фактичному входженню до неї на основі достеменного зобов'язання та чіткої обіцянки і договору» – саме це лежить в основі виникнення політичних суспільств; тобто саме така «згода робить людину членом будь-якої держави» [11, с. 120]. Фактично висунута Локком згода як основа суспільного договору в Західній доктрині визнана, на думку С. Головатого, яку ми підтримуємо, як «єдиний критерій легітимності політичної влади» [там само].

Щодо сучасної критики лібералізму як філософії доречно згадати інтерв'ю Ф. Фукуями від 20 березня 2016 року «Демократія не створює ідентичності» [18]. Так, знаходимо наступну заяву: «Я не вважаю, що коли-небудь взагалі існувала епоха лібералізму. Лібералізм ніколи не був самодостатнім, він завжди існував

разом з певним економічним устроєм. Потрібні також певні чітко визначені культурні умови, деякі з них стали проблематичними. Окрім того, виробництво електроенергії і дефіцит демократії пов'язані одна з одною. Багаті сировинними ресурсами країни здатні тримати податки на високому рівні. Але тільки прибутки від продажу сировини знижуються, вони опиняються в глибокій кризі. Це можна бачити на прикладі Росії. Для демократій це перевага, оскільки авторитарні країни втрачають в результаті свою привабливість і вже не виглядають як альтернатива лібералізму. Проте ліберальні суспільства в усьому світі здають свої позиції» [18, с. 5].

Тож постає логічне питання: чи наближається епоха лібералізму до свого кінця, як, згадаймо, спрогнозував у кінці ХХ століття в знаменному «кінці історії» Ф. Фукуяма. Є тема для розмислів.

Проте повернімося до продовження аналізу витоків суспільного договору, адже саме цей аспект є предметом дослідження в II розділі дисертації. Якщо «Два трактати про владу» Дж. Локка були відповіддю на доводи Роберта Філмера про те, що «монархи мають абсолютну владу, яка походить від божественного права», то Гоббсове вчення про державний абсолютизм так само не залишилося без відповіді. Нею виступає вся інтелектуальна спадщина Ж.-Ж. Руссо, а найвидатнішою є його праця за назвою «The Social Contract and Discourses» [84]. Отже, цілком логічним видається подальший аналіз трансформації суспільного договору у демократичних проектах (як класичних, так і сучасних), запропонованих континентальними філософами. Власне, окресленій тематиці і присвячений підрозділ 3.

### **2.1.3. Трансформація теорії суспільного договору в континентальних демократичних проектах Модерну**

Цікавим є той історичний факт, що становище з популярністю суспільного договору кардинально змінилося за революційних часів. Адже протягом одного

лише десятиліття (1789 – 1799) суспільний договір витримав 32 (!) видання, а викладені у ньому ідеї набули широкого суспільного резонансу.

Український філософ О. Хома пропонує нашому розгляду блискучий твір-тлумачення основ філософії Ж.-Ж. Руссо в цілому і його теорії суспільного договору зокрема [62]. «Навіть такий критично налаштований по відношенню до Руссо мислитель, як О. Конт, змушений був свого часу визнати, що Біблія і Коран ніколи не користувались більшою довірою і пошаною, аніж СУ за часів своєї найвищої популярності. Незважаючи на те, що перетворення, здійснені Великою французькою революцією, здебільшого не відповідали принципам СУ, популярність трактату зумовив, як зазначалося багатьма авторами, сам дух твору, закладена в ньому ідеологія рівності як основи свободи і братерства. Саме починаючи з революційної епохи кінця XVIII ст. СУ набуває статусу одного з класичних творів європейської культурної традиції» [62, с. 222].

О. Хома зазначає, що Руссо визнавав багато постулатів, висунутих школою «природного права», і його полеміка з Гоббсом або Гроцієм є, так би мовити, вибірковою. «Але головний пункт цієї полеміки є надзвичайно принциповим. Руссо намагається усіма засобами обґрунтувати ідею невідчужуваності суверенітету, якої не визнавали ані Гоббс, ані Гроцій, ані Пуфендорф. Тому слід підкреслити велике значення для Руссо ідей Д. Локка, котрий теж був прихильником невідчужуваності суверенітету, хоча й наполягав на представницьких формах реалізації законодавчої влади; врешті-решт, Руссо теж з часом довелося визнати правомірність представницької демократії, яка у СУ здобуває лише негативну оцінку» [62, с. 223].

Повернімося до твору Руссо [58]: так, основні ідеї, які філософ продовжує:

- це вже відомий первісний «стан природи», у якому перебуває людина до утворення суспільства (і держави);
- процес «добровільного об'єднання індивідів» у певну форму суспільної (політичної організації) для спільного проживання на основі спільних інтересів;
- закон як певний засіб регулювання відносин індивідів поміж собою та індивідів – із державою;

- питання про «суверенітет», суверена, «абсолютну» чи «обмежену» владу тощо.

Утім, на думку С. Головатого, праці Руссо «водночас притаманна доволі виразна відмінність: Руссо проголошує радикальний – за сутністю цілком новий – постулат, чим кидає виклик всім попереднім політичним ученням» [11, с. 128]. Таким викликом була теза Руссо про те, що «людина народжується вільною; але повсюди вона – у кайданах» [84, р. 3]. Так, Руссо категорично не погоджувався з багатьма своїми попередниками: із Гоббсом, який «сприймав людський рід за худобу», поділену на «череди» із власним «пастухом» у кожній, який стереже її для того, щоб зжертви; із Калігулою, який стверджував, що царі є богами, а люди – бидлом; із Аристотелем, який вважав, що «люди, поза всяким сумнівом, від природи є рівними, але деякі народжуються для того, аби бути рабами, а деякі – аби панувати» [84, р. 6-7]. Автор, як показує в аналізі його творів С. Головатий, «робив однозначний висновок: сила не створює права; <...> ми повинні коритися лише владі законного походження» [11, с. 130]. Наразі «основу будь-якої, що існує поміж людей, влади законного походження становить домовленість» [84, р. 8].

Як видно, Руссо виходить із ідеї свободи людини за фактом свого народження, це, власне, і становить сутність природного (апріорі безумовного) права людини на свободу. Згадаймо: у «Всесвітній Декларації людських прав» від 1948 р. перший пункт виходить саме з постулату: усі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності й правах. Філософ у даному річизці зазначає: «людина не має права віддавати свою природню свободу нікому – ні іншій людині, ні суспільству, ні державі. Навіть через об'єктивно зумовлене перебування людини в суспільстві в рамках співіснування з іншими людьми ця свобода, як природнє право людини, залишається невідчуженною» [11, с. 132].

Ж.-Ж. Руссо пропонує нашій увазі своє оригінальне бачення «переходу людей від «природного стану» до стану цивільного. Так, за теорією Руссо, «коли «сила опору» тих сил, що перешкоджають людям перебувати в стані природи», виявляється більшою від ресурсів, що їх «має кожний індивід для самозбереження

в стані природи», тоді такий «первісний стан» надалі вже не може існувати, а людство загинуло б, якби не змінило способу буття» [11, с. 132]. Тоді в людей, згідно з поглядами мислителя, «немає іншого способу самозбереження», аніж «скласти до купи всі окремі сили», що їх має «кожен», і в такий спосіб отримати «суму сил», яка є «достатньою для подолання опору», що йде від тих «сил», котрі «перешкоджають» людям надалі «перебувати в природньому стані» [84, р. 105]. За логікою автора, «така сума сил» може утворитися лише тоді, якщо «кілька осіб діятимуть разом». Проте, на думку С. Головатого, при цьому виникає проблема: як віднайти таку форму «об'єднання», яка, з одного боку, «обороняла б і захищала б» кожного «члена об'єднання та його майно» за допомогою «всієї спільної сили», а з другого – за якої «кожен, об'єднуючись з усіма, міг би й далі коритися лише сам собі та залишатися так само вільним, як і раніше»? [11, с. 132]. Як уважає Руссо, таку засадничу проблему може вирішити тільки суспільний договір. Тож розгляньмо основний зміст «статей» версії суспільного договору, запропонованого французьким мислителем.

Розкриваючи сутність «суспільного договору» через приписи його «статей», Руссо зазначає: вони дуже значною мірою «обумовлені природою самого акта». Така міра є настільки великою, що найменша їх зміна «вихолощує та знесилює їх». Ці «статті» «всюди є однаковими та всюди безсловесно допускаються і визнаються, попри те, що, можливо, ніколи формально й не були установлені»; «всюди визнаються й допускаються доти, доки в разі порушення суспільного договору кожен повертається на свої первинні права та відновлює свою первинну свободу, втрачаючи при цьому свободу, що існувала на підставі домовленості та на користь якої він свого часу зрікся природної» [57, с. 124].

У правильному їх розумінні, всі ці «статті», як тлумачить Руссо, зводяться до «однієї» – тієї, що веде мову про «цілковите відчуження кожного члена [об'єднання] разом із усіма його правами на користь усієї спільноти» Позаяк, за ідеєю автора, «кожен віддає себе цілком», то, як наслідок, – і «умови для всіх настають однакові». Утім, за таких наслідків «жоден аніскільки не зацікавлений в обтяжуванні собою інших» [57, с. 126].

Фактично на «момент заснування спільноти» кожен із її членів «віддає себе їй» у тому «стані, в якому він сам перебуває» – разом «з усіма засобами, котрі є в його володінні, включаючи й речі, якими він володіє» [57, с. 127]. Якщо таке «відчуження» здійснюється на «безумовній основі», то «утворений союз» має найвищий рівень досконалості; і тоді вже «нікому більше не випадає ще чогось вимагати» [там само].

С. Головатий зазначає: саме в цьому аспекті Руссо висуває ще одну вельми оригінальну тезу: «Кожен, віддаючи себе всім – нікому себе не віддає». А коли «не існує такого члена [об'єднання], стосовно якого кожен би не отримав такого самого права, яким він поступився іншим стосовно самого себе», то «кожен здобуває рівнозначно до всього ним втраченого» та «збільшення сили для збереження того, що він має» [11, с. 133-134]. На нашу думку, саме в цій ідеї Руссо вміщені егалітарні зародки договірних версій соціальної справедливості, що буде проаналізована нами у наступних главах розділу 2.

Тож відповідно до задуму Руссо, «перехід» людини від «природнього стану» до «цивільного стану» – це час, коли в ній відбуваються «помітні зміни»: місце «інстинкту» в поведінці людини посідає «справедливість»; вона ж «надає вчинкам людини морального характеру», чого раніше (себто в «природньому стані») «їм бракувало»; отримані від природи «здібності» людини «удосконалюються та розвиваються» [58, с. 129]. Відтак автор веде мову про ту «щасливу мить», котра «назавжди вирвала» людину із «природнього стану» і «перетворила її з безглуздої та позбавленої уяви тварини на розумну істоту і людину» [там само].

Унаслідок цього – саме «внаслідок суспільного договору» – людина втрачає своє, належне їй у «природньому стані», «необмежене право на все, що вона прагне дістати і чого їй вдається здобути»; натомість же «здобуває», як твердить Руссо, «цивільну свободу і право власності на те, чим володіє» [58, с. 130].

С. Головатий як авторитетний фахівець у галузі права пропонує уточнення щодо терміну «цивільна свобода»: так, те, що Руссо називає «цивільною свободою», у його вченні є суто термінологічною, а не присутньою альтернативою «свободі природній». «Якщо це термінологічне поняття Руссо перекласти

сучасною юридичною мовою, то під тодішнім словосполученням «цивільна свобода» слід розуміти те, що нині прийнято позначати як «політична свобода»; поняття «політична свобода» є вже усталеною категорією «політичних прав і свобод громадян» – тих прав, що в українській правничій мові усталилися як «громадянські свободи» [11, с. 134].

До всього того, що людина «набуває» внаслідок «входження до цивільного стану», Руссо додає ще й «свободу морального характеру»: так, на думку філософа, уже тільки завдяки «їй самій» людина «перетворюється» на справжнього володаря самої себе», адже «покора законові, установленому для самого себе, – це свобода» [62, с. 142].

У чому ж полягає фундаментальне значення наслідків «переходу» людини з «природного стану» в «стан цивільний»? Руссо у даному річищі зазначає: «суспільний договір є основоположним договором»; він, не знищуючи природної рівності, замінює її на рівність морального характеру та законного походження; завдяки чому люди, які можуть бути нерівними за силою чи розумом, стають усі рівними на підставі домовленості та юридичного права» [58, с. 158]. Утім, як уточнює С. Головатий, у цьому ж місці автор одразу ж зауважує, що за «поганих правлінь» така «рівність» є «позірною» та «ілюзорною», бо вона «служує лише для того, аби тримати бідного в його ж злиднях, а багатого – на позиціях, які він узурпував»; «направду ж – закони є завжди корисними для тих, хто чимось володіє, і є шкідливими для тих, хто нічого не має», отже – «суспільний стан дає вигоди людям тільки тоді, коли всі мають дещо і жоден з них не має надто багато» [11, с. 135].

Урешті-решт, найстисліше сутність своєї версії суспільного договору Руссо викладає так, що в наслідку: «Кожен із нас підпорядковує самого себе та всю свою владу спільно верховному керівництву загальної волі, й у своїй корпоративній якості ми сприймаємо кожного члена [об'єднання] як неподільну частку цілого» [58, с. 160].

Отож, «замість окремої особи кожного, хто є договірною стороною», цей «акт об'єднання створює високоморальну і колективну організацію, яка



складається з такої кількості членів, у якій збори нараховують голосуючих». Від «цього акту» Руссо виводить «цілість» такої «організації» – її «спільне я», «життя» та «волю». І відтоді, за задумом Руссо, така «публічна особа», утворена «шляхом сполучення всіх інших осіб», яка раніше мала назву «поліс», уже йменуватиметься «республікою чи політичною організацією» [11, с. 135].

Отже, підсумуємо погляди філософа на концептуалізацію суспільного договору. Так, суспільний договір в інтерпретації Руссо має такі ознаки:

1) природна свобода невідчужувана, оскільки становить сутнісну якість людини – не мати свободи означає не бути людиною;

2) укладаючи суспільний договір і утворюючи на його підставі політичне тіло, люди не відчужують на чийсь користь, а примножують свою свободу, перетворюючи її на складову частину загальної волі об'єднання учасників угоди.

Тобто, «за Руссо, не суспільство поділяється на суверена і підданих (цей поділ є суто функціональним), а кожен з індивідів-учасників угоди зазнав внутрішнього розподілу, набуваючи двох іпостасей: суверена і підданого. Кожна людина-член добре конституційованого політичного тіла бере повноправну участь у створенні законів і сама, в якості підданого, несе їхній тягар. Піддані, таким чином, підкоряються не зовнішній волі відмінного від них суверена, а лише тій загальній волі, яку вони всі разом виголосили у якості громадян. Саме такий принцип, на думку Руссо, міг стати основою законного і тривкого політичного устрою. Законного, оскільки нічия природна свобода не порушується (громадянин, за Руссо, може у разі потреби відмовитися від участі в суспільній угоді, а загальне зібрання громадян – скасувати її)» [62, с. 224].

На думку О. Хоми, теоретична новизна Руссо полягає у граничній радикалізації і оригінальному поєднанні деяких ідей, раніше вже висловлених політичною філософією. Якщо ж спробувати віднайти найспецифічнішу рису, притаманну СУ, то нею, мабуть, буде ідея абсолютної влади і свободи суверена – політичного тіла. Саме ця ідея, у поєднанні з радикальним егалітаризмом представника «третього стану», є основою всіх характерних особливостей трактату Руссо» [62, с. 225].

На наш погляд, Ж.-Ж. Руссо визначає суспільний договір як «первісний акт» досягнення спільного інтересу у суспільстві «загального добробуту». Суспільний договір, зокрема, ще й передбачає розуміння всього правового й соціального ладу як такого, що визнає рівність суб'єктів права, свободу громадян у всіх сферах соціального життя й обов'язковості соціальних, зокрема, правових норм для кожного члена соціуму як члена держави. Прибічники демократії завжди визнавали аргументаційну фігуру суспільного договору Ж.-Ж. Руссо як основу принципу суверенітету народу.

Але слід зазначити наступний момент: теорія суспільного договору, хоч і має найяскравішу інтерпретацію в ліберальній доктрині, все ж нею не вичерпується. Окрім ліберального, рецепцію концепт СД отримав ще й у позитивістському та марксистському поглядах. С. Головатий зазначає, що, зокрема, позитивізм «сконцентрував свій погляд на владі держави, віддаючи перевагу їй, а не свободі людини. <...> Класичні позитивісти [О. Конт, Дж. Дюгі] відкидають будь-яке апріорне джерело прав. Натомість вважають, що все – стосовно влади, повноважень, компетенції чи обов'язків – походить від того, що приписали держава та її посадові особи» [11, с. 204]. Гостро критичне ставлення до позитивізму ґрунтується на тому, що він «не визнає провідної ідеї, яку обстоює ідея природного права, стверджуючи: закони, позбавлені внутрішньої моральності, – це несправедливі закони; а тому вони не можуть вимагати лояльності до себе; якщо ж законам бракує внутрішньої моральності – то вони не заслуговують на те, щоб називатись правом» [11, с. 205].

Ще однією альтернативою лібералізму є марксистський погляд на СД. Тут людина не виступає як автономна особа з правами, які є або ж божественного походження, або ж притаманними людині за природою. Тут «чоловік чи жінка – це людина як соціальна істота» [88, р. 258]. Нічого природного чи невідчуженого в людських правах марксизм не визнавав. «Поняття людських прав у суспільстві, в якому «капіталісти монополізують засоби виробництва», позиціонувалась як «буржуазна ілюзія». Такі поняття, як право, справедливість, моральність, демократія, свобода тощо, вважались «історичними категоріями, зміст яких

визначається матеріальними умовами та суспільними обставинами, у яких перебуває народ» [11, с. 206]. Така теорія дивиться на сутність особи як на «потенціал для щонайповнішого використання можливостей людини й для повного задоволення її потреб» [88, р. 260] і твердить, що капіталістичне суспільство не може бути «договірним», так як у ньому виробництво перебуває в монополістичній кабалі кількох осіб-капіталістів. Відповідно до теорії марксизму, люди повинні повернутися до своєї сутності як «соціальних істот», що можливе «лише в комуністичному суспільстві, позбавленому класової боротьби» [79, р. 132]. Проте, допоки цю стадію буде досягнуто, тільки держава (а не особа!) є «соціальною колективністю», відповідно – існують лише такі договірні критерії і права, які «надані державою»; а здійснення цих прав можливе лише за умови виконання особою «обов'язків перед суспільством і державою» [79, р. 135]. Як бачимо, такий метанаратив протягом тривалого часу мав значний вплив на політику і філософію, що, як відомо, призвело до фатальних революційних наслідків у багатьох регіонах світу [70; 71; 75; 76].

Проте повернімося до сучасних рецепцій ліберально-демократичних проектів. Так, якщо, приміром, звернути увагу на подальший розвиток демократичних ідей в сучасному глобалізованому соціумі, доречно ще раз згадати позицію відомого політичного філософа Ф. Фукуяма. У своїй книзі «Кінець історії» Ф. Фукуяма [70], як відомо, зробив прогноз, згідно якому після кризи комунізму в ХХ столітті не існує альтернативи для ліберальної демократії. Виявилось, що цей прогноз не зовсім вірний. А що з цього приводу думає сам автор? Так, ще рік тому мислитель щодо даного питання відповідає наступним чином: «ви повинні розуміти мою тезу в дусі Гегеля і Маркса. Я мав на увазі процес модернізації – наприклад, коли країни з аграрних перетворюються в індустріальні суспільства. Інтригуюче питання звучить так: що буде в кінці модернізації? Прогресивні інтелектуали стверджували, що в кінці історії буде комунізм. Для них це була вища форма людського розвитку. Я вважав це помилкою. На мою думку, історичний розвиток завершується в формі капіталістичної, ліберальної демократії. Я, як і раніше, вважаю це правильним»

[18, с. 6]. Між тим саме Китай є «єдиною альтернативою ліберальної, капіталістичної демократії» [там само]. Отже, «сучасна ліберальна демократія має принципову проблему: вона пропонує економічний успіх і безпеку, але вона не створює гордість, спільноту чи ідентичність. Це є фундаментальним викликом для ліберальної демократії. Хто ті молоді люди, які воюють на боці Ісламської держави? Вони не інтегровані і відчують солідарність зі своєю спільнотою. Це дуже сильно приваблює» [18, с. 7].

У річищі вище зазначеного цілком логічним видається концептуальний перехід до аналізу потреби «перевідкриття» модерних теорій суспільного договору у дискурсі сучасної практичної філософії. Насамперед, на наш погляд, слід розпочати з аналізу договірних критеріїв категорії «справедливість» як провідної складової ідеї суспільного договору.

## **2.2. Потреба ре-актуалізації модерного концепту «суспільний договір» у сучасній практичній філософії**

### **2.2.1. Актуальні версії соціальної справедливості в світлі переосмислення теорії суспільного договору**

Для початку розгляньмо поняття «справедливість» як базову складову «Social contract». Коректно згадати, що європейське поняття «Social contract» у контексті нашої розвідки вживається (у найширшому сенсі) як універсальний чинник раціональної легітимації в усіх сферах суспільного життя, який утворює разом із зародками Модерну нове ліберальне світосприйняття, не мислиме поза концептом справедливості. Тож саме дії соціальної справедливості як базової складової ідеї «Social contract» (на теренах досліджень Дж. Роулза [55; 83], П. Рікера [52-54], М.Сендела [59]) і присвячений підрозділ. «Запитати, чи справедливе суспільство, майже те ж саме, що запитати, як у цьому суспільстві розподіляється все, що ми поцінуємо: прибутки і статки, обов'язки і права, повноваження і можливості, посади і відзнаки. В справедливому суспільстві кожен отримує те, чого

заслуговує. Складнощі починаються, тоді, коли ми задаємося питаннями: чого саме і з яких причин заслуговують люди» [59, с. 31]. Але перед тим, як перейти до аналізу окресленої проблематики підрозділу, доречно було би, на нашу думку, згадати теоретичне підґрунтя оприявлення власне поняття «справедливість» у практичній філософії. Так, можемо виокремити політичні і соціальні теорії, дотичні до нашої проблематики, які представлені нами, зокрема, у джерелах: [1], [6], [15], [26], [31-32], [36], [42], [56-57], [73]. Серед сучасних інтелектуальних ресурсів, це, наприклад: [16], [34], [35], [45], [71]. Наразі суперечки щодо аналізу поняття «соціальна справедливість» окреслюють злободенний спектр соціальних, політичних і етичних проблем, таких як максимізація благоустрою, повага цінності свободи чи належне виховання доброчинності, і, з одного боку, мають на перший погляд невирішальний характер. Так само як і філософська рефлексія, адже остаточні відповіді мають припиняти критичне мислення. Між тим, з іншого боку, подібні актуальні суперечки апіорі тяжіють до тих неусувних ситуацій у соціумі, коли цінності, норми і традиції вступають одні з одними в конфлікт, приміром, політичний, чато-густо із правовим забарвленням, як це ми можемо на часі спостерігати в політико-правовому істеблішменті України.

На думку сучасного американського філософа М. Сендела, «політична філософія не може вирішити таких розбіжностей раз і назавжди. Але розмисли про це надають форми нашим існуючим аргументам і моральної ясності альтернативам, з якими ми стикаємось як громадяни демократичної держави» [59, с. 32]. Мислитель, на наш погляд цілком правомірно, презентує свої рефлексії з приводу справедливості крізь цікаву, хоча вже й «класичну» тріаду: максимізацію достатку в сучасному глобалізованому світі, модерний наратив справедливості як свободи і оптативні теорії справедливості. Спробуймо, услід за філософом, розглянути окреслені три шляхи в досить стислому форматі підрозділу.

Очевидно, що починати аналіз саме зі способів максимізації і примноження статків – прерогатива американського етосу, як, власне, і ринкових суспільств – а яке з сучасних не є таким? Сучасні політичні дебати недаремно маніпулюють питаннями загального добробуту і підвищення рівня життя через стимулювання,

приміром, економіки тієї чи тієї країни. Але ще утилітаристи заявили про адекватність прагнення до максимального щастя найбільшій кількості людей, то ж питання добробуту в контексті справедливості має значення насамперед через те, що сприяє нашому благоустрою. Поки що ніби все зрозуміло. Наступний поворот автора – зв'язок соціальної справедливості із свободою. Без сумніву, модерні ідеї автономності свободи суб'єкта моралі і права (приміром, І. Канта), виходять насамперед із поваги індивідуальних прав, що, безсумнівно, «працює» і нині (чи, бодай, прагне «працювати» хоча би на рівні ідеологем, таких, як кантівський проект вічного миру [24], що передбачав республіканський уряд, федеративний лад, усесвітнє право тощо), хоча, на жаль, часто й девальвується в «риториці» сучасних політичних псевдо-дискурсів до рівня демагогії.

Але повернімося до концептуалізації справедливості крізь призму свободи. На нашу думку, цілком правомірно, що такі ідеї притаманні потужним соціально-філософським і політично-філософським школам і традиціям. «Певні дії, <...> відбуваються між двома протилежними таборами – між прихильниками *laissez-faire* і прихильниками справедливості» [59, с. 33]. Так, табір «*laissez-faire*» відстоює ідеї вільного ринку – це «лібертиніанці», котрі виступають за дію справедливості в суспільстві через повагу і підтримку вільного вибору громадян як суб'єктів права за взаємної згоди. У таборі прихильників власне справедливості – теоретики більш егалітарних поглядів, які стверджують, що «насправді вільні від всякого регулювання ринки не є ні справедливими, ні свободними. На їх думку, справедливість вимагає впровадження санкцій, які усувають соціальні та економічні вади і дають справедливі шанси на успіх кожному» [59, с. 34]. Звернімося до сучасних договірних теорій справедливості для демонстрації практичних аспектів справедливості як провідної складової суспільного договору.

То які ж «договірні» принципи справедливості можна виокремити в сучасних неоліберальних проектах? Утім, почнемо з класики. Зокрема, з питання «безумовності» гіпотетичної угоди. На відміну від Аристотеля, Бентама і Міля, Кант не створив фундаментальної праці з політичної теорії, тим не менш його

тлумачення моралі і свободи, які виникають на ґрунті праць по етиці, мають потужні політичні висновки. Тож політична теорія, якій він надавав перевагу, заперечує утилітаризм на користь справедливості, заснованій на суспільному договорі. Але звернімо увагу на інноваційність суспільного договору у філософії І. Канта. Так, для мислителя суспільний договір, який визначає наші права, насправді ніколи не відбувається: він гіпотетичний, це ідея розуму. Здійснимо роз'яснення.

По-перше, Кант заперечує утилітаризм – не тільки як основу моралі, але і як основу закону. Справедлива конституція, як її розуміє Кант, спрямована на гармонізацію свободи кожного індивіда зі свободою всіх. Вона таким чином не має нічого спільного з вигодою, котра «ні в якому разі не повинна втручатися» в основу прав. Оскільки у людей різні погляди на емпіричне щастя, користь не може бути основою справедливості і прав. Чому ж не може? Тому що заснування прав на користі потребувало б, щоб суспільство затвердило і схвалило б лише одну концепцію щастя, надавши їй переваги над усіма іншими. Заснування ж конституції на одній конкретній концепції щастя (такій, як утилітаристське щастя більшості) з необхідністю наклало б на деяких людей цінності інших людей; тобто такий засновок не поважає право кожної людини переслідувати свою мету. Кант писав: «ніхто не може змусити мене бути щасливим так, як він хоче (так, як він уявляє собі благополуччя інших людей); кожен має право шукати своє щастя на тому шляху, який йому самому уявляється хорошим, якщо тільки він цим самим не здійснює збитку свободі прагнути до подібної мети – свободі, співмірній за деяким можливим загальним законом зі свободою всіх» [24, с. 19].

По-друге, політична теорія Канта виводить справедливість і права з суспільного договору, але, як зазначає М. Сендел, «суспільного договору з вражаючою особливістю. До Канта мислителі, які висували ідею суспільного договору (у тому числі і Лок), стверджували, що законний уряд виникає з суспільного договору між чоловіками і жінками, які в той чи інший момент спільно визначають принципи, що будуть регулювати їх колективне життя. Кант розуміє контракт інакше. Хоча легітимний уряд має бути заснований на

колективному договорі, цей договір «не має потреби уявляти як факт (більше того, як такий, він узагалі неможливий!)». Кант стверджує, що первинний договір «всього лише ідея розуму» [59, с. 165-166]. То навіщо виводити справедливу конституцію із уявного, а не реального договору? Одна з причин – практична: історично як правило складно довести, що в древній історії народів існував подібний договір. Друга причина – філософська: звичаєві принципи не можна вивести з одних лише емпіричних фактів. На думку М. Сендела, «так само як моральний закон не може ґрунтуватися на інтересах і бажаннях індивідів, принципи справедливості не можуть бути засновані на інтересах чи бажаннях спільноти. Одного факту, що в минулому група людей погодилась з конституцією, не достатньо для того, щоб зробити конституцію справедливою» [59, с. 166].

Постає логічне питання: який же уявний суспільний договір міг би уникнути цієї проблеми? Кант називає такий договір «просто ідеєю розуму, котра, однак, має практичну реальність у тому сенсі, що договір накладає на кожного законодавця обов'язок видавати свої закони таким чином, щоб вони могли виходити з об'єднаної волі народу, і що на кожного підданого, оскільки він бажає бути громадянином, слід дивитись так, ніби то він поряд з іншими дав згоду на ці закони» [24, с. 20]. Тобто Кант висновує: цей гіпотетичний квазіакт колективної згоди і є «тест на правильність кожного суспільного закону» [там само]. Кант наразі не говорив, чому саме уподібнювався цей гіпотетичний договір і які принципи справедливості він може породити. Майже за 200 років після смерті мислителя на ці питання здійснив спробу відповісти американський політичний філософ Джон Роулз. М. Сендел вважає, що більшість громадян ніколи (!) не підписували суспільний договір. «По суті, єдині американці, які насправді дали згоду дотримуватися конституції США (окрім державних службовців), це асимільовані громадяни – іммігранти, які давали присягу, що є умовою отримання ними громадянства. Від усіх інших ніколи не вимагали (і навіть не просили) згоди з конституцією» [59, с. 167]. То чому ж ми повинні підкорятися закону? І як



взагалі можна вести мову про те, що наше управління засноване на згоді керованих?

Звернімося ще раз до витоків ідеї суспільного договору в Модерні. Так, Дж. Локк говорить, що ми дали мовчазну згоду. «Кожен, хто користується перевагами, які надає держава, хоча б і мандрівник, що мандрує дорогами, неявним чином, мовчки приймає угоду з законом і зобов'язаний йому підкорятися» [80, р. 67]. Між тим, на нашу думку, мовчазна угода – це лише симуляція справжньої згоди: приміром, зрозуміти, як саме проїзд через місто уподібнюється ратифікації конституції, складно. Повернімося й до рефлексій І. Канта, який звертається до гіпотетичного договору. Закон справедливий, якщо він погоджений народом в цілому. Але й це – амбівалентна альтернатива реальному суспільному договору. Постає цілком правомірне питання: яким же чином гіпотетичний договір може виконувати моральну справу договору реального? Спробу надати відповідь на дане питання блискуче здійснив у ХХ столітті Дж. Роулз. Наразі основні аспекти теорії мислителя і будуть у полі зору нашого подальшого аналізу.

### **2.2.2. Сучасні аргументи на користь рівності: «договірна» платформа суспільства**

#### **2.2.2. (1.) Лібертиніанство, меритократія, егалітаризм: проблема амбівалентності теорій дистрибутивної справедливості**

У «Theory of Justice» [83] («Теорія справедливості», 1971 р.) Дж. Роулз стверджує, що правильний спосіб розмислів про справедливість – це постановка питання про те, з якими принципами ми б погодились, якби перебували в первинному стані рівності [83, р. 11]. Прослідкуймо логіку рефлексій філософа. Припустімо, що ми зібралися для обрання законодавчих принципів, які будуть керувати нашим колективним життям, тобто для написання суспільного договору.

Які ж принципи ми виберемо, адже цілком очевидно, що різним людям будуть подобатися різні принципи – ті, які відображають їхні інтереси, моральні і релігійні переконання, соціальний статус тощо. Деякі люди заможні, інші – ні, одні могутні і мають владу, а інші – ні. Деякі люди – члени расових, етнічних чи релігійних менших, а інші ідентифікують себе з великими спільнотами. Можна, звичайно, погодитись і на компроміс. Але навіть компроміс буде, напевно, відображати переваги, які при домовленостях одні мають над іншими. Отже, немає жодної причини думати, що досягнутий таким чином суспільний договір буде справедливою компромісною угодою. Наразі Роулз пропонує свою власну теорію [55] – його суспільний договір передбачає гіпотетичну згоду, прийняту в первинному стані рівності: «які принципи обрали б ми як раціональні, егоїстичні істоти, якби опинилися в такому положенні» [59, с. 160]. Фактично Роулз не передбачає, що в реальному житті ми всі керуємось егоїзмом; він лише уявляє, що ми відсуваємо у бік свої моральні та релігійні переконання з метою мисленнєвого експерименту. То які б принципи ми вибрали?

По-перше, ми не вибрали б утилітаризм, адже кожен із нас міг би подумати: «А що, як я опинюсь членом пригніченої меншості?». По-друге, не вибрали ми б і лібертиніанську доктрину державного невтручання, оскільки вона дає людям право утримувати всі гроші, зароблені в умовах ринкової економіки. Кожен став би думати: «Я, можливо, стану Білом Гейтсом, але можу опинитися і безхатченком. Тому краще уникати системи, при якій я можу залишитися жебраком, який не має навіть права на допомогу» [59, с. 160].

Натомість Роулз переконаний, що саме з гіпотетичної угоди з'являються два принципи справедливості. Перший принцип забезпечує усім громадянам рівність основних свобод – слова, совісті, віросповідання тощо. Цей принцип отримує першість над доктринами суспільної користі і благодіяння. Другий принцип стосується соціальної та економічної рівності. Хоча цей принцип не потребує рівного розподілу прибутків і статків, він припускає лише таку соціальну і економічну нерівність, яка працює на благо саме найменш захищених і благополучних членів суспільства. Проте сучасні філософи продовжують

сперечатися щодо принципів справедливості, які б обрали учасники цього гіпотетичного суспільного договору. Задамося питаннями: «Чи є мисленнєвий експеримент Роулза правильним способом розмислів про справедливість? Як можна вивести принципи справедливості з договору, якого ніколи не було?» [59, с. 161].

Як нам йдеться, для того, щоб належним чином оцінити моральну силу гіпотетичного договору Роулза, нам слід звернути увагу на моральні кордони реальних договорів. Адже реальні угоди – не самодостатні звичаєві інструменти, а один лише факт угоди між мною і вами недостатній для того, щоб наша угода була справедливою. Стосовно будь-якої угоди можна задати питання: «Чи справедливе те, про що домовились?». Для адекватної відповіді не достатньо самого факту угоди, тут потрібен певний незалежний стандарт справедливості. Звідки ж береться такий стандарт? Навіть конституції відкриті для тих самих питань, які задають іншим угодам. «Жоден реальний суспільний договір, жоден конституційний конвент не гарантує справедливих умов соціальної взаємодії» [13, с. 88]. Але беззаперечним залишається той факт, що ми часто-густо плутаємо моральну дію згоди з іншими джерелами обов'язків. Дану проблему активно обговорюють філософи права, задаючись питанням: чи може угода сама по собі породжувати обов'язок чи все-таки певний елемент вигоди чи розрахунку все ж є необхідним?

Обговорення цього питання передбачає апіорну моральність угод:

- реальні угоди мають вагу оскільки, постільки вони реалізують два ідеали – автономію і взаємність;
- як добровільні акти, угоди виражають нашу автономію;
- породжені ними обов'язки мають моральну вагу тому, що ми приймаємо ці обов'язки свободно і добровільно;
- як інструменти взаємної вигоди, угоди засновуються на ідеалі взаємності;
- обов'язок виконувати угоди виникає з обов'язку оплачувати іншим людям вигоди, які ці люди нам дають.

Насправді ж окреслені ідеали – автономія і взаємність – реалізовані недосконало. Деякі угоди хоча й добровільні, але не взаємовигідні. А іноді ми можемо нести обов'язок оплатити певну вигоду просто на сонові взаємності, навіть за відсутності угоди. Це вказує на моральні кордони угод. У деяких випадках для створення морально сильної угоди згоди може бути недостатньо; в інших же випадках згода може бути і непотрібною. Так, стосунок до моральних обмежень угод може бути репрезентований через два моменти: по-перше, факт угоди не гарантує справедливості угоди; по-друге, згоди недостатньо для того, щоб виникли вимоги з безумовною моральною силою. Наприклад, у випадках шахрайства факт добровільності угоди в жодному разі не гарантує обміну рівними чи співмірними благами [13, с. 89].

М. Сендел заявляє: «згода – недостатня умова виникнення морального обов'язку; угода, викривлена в бік однієї зацікавленої сторони, настільки не дотягує до взаємної вигоди, що навіть добровільний характер угоди не спокутує такого викривлення. <...> угода не є обов'язковою умовою морального обов'язку. Якщо взаємна вигода достатньо очевидна, моральні претензії, що витікають із взаємності, можуть мати силу навіть за відсутності акту згоди» [59, с. 174].

Проте вище зазначені аспекти в історії філософської думки мали чимало критики. Так, можна згадати гостру критику суспільного договору Д. Юмом, який назвав локківську ідею суспільного договору «філософською фікцією, якої в реальності ніколи не було, та й бути не могло» [73, с. 601], тобто «Юм фактично заперечує згоду на основі зобов'язання» [3, с. 110]. Тож, як видно, плутанина часто-густо виникає саме у випадках, коли не проводять чіткого розмежування між аспектами зобов'язання, заснованими на згоді чи на вигоді.

То чи дійсно правомірно заявляти, що обов'язок (у сенсі зобов'язання) передбачає апріорі певний акт згоди? Чи може все-таки зобов'язання можливе і без згоди? Ці та інші питання соціальної справедливості представлені у понятті «ідеального контракту» Дж. Роулза. Отже, проаналізуймо його. Якщо угоди черпають свою моральну силу з автономії і взаємності, чи можна стверджувати, що реальні суспільні угоди дійсно є такими? Адже в реальному соціумі люди

займають різні соціальні положення, і це означає, перед усім, що факт угоди сам по собі ніяк не гарантує справедливості договору. Тому завжди є сенс у питанні: «Наскільки справедливим є те, на що я погодився?» [13, с. 87].

Напевно, саме з урахуванням усіх вище означених проблем справедливості угод, Роулз і пропонує запозичену в Канта ідею гіпотетичної угоди, заснованої на ґрунті безумовної ситуації рівності всіх суб'єктів права, тобто громадян. «Якщо вихідне положення повинне принести справедливу угоду, сторони мають мати однакове положення, і до них слід однаково ставитися як до моральних особистостей. Довільність світу має бути виправлена шляхом регулювання обставин ситуації, в якій укладається первинний договір» [83, р. 24]. Практичний аспект і дія договірних теорій справедливості найкраще представлені крізь призму кількох сучасних течій: лібертиніанстві, меритократії та еґелітаризмі. Власне, про амбівалентні аспекти окреслених течій і йтиме мова далі.

Насамперед пригадаймо основи двох принципів справедливості Дж. Роулза. Так, мислитель розглядає справедливість як засадничий принцип соціальної організації, а власне справедливість – це міра і рівності, і нерівності між людьми. «Люди повинні бути рівними у правах, і ця рівність закріплюється законом. Вони повинні бути рівними при розподілі соціальних цінностей. Але справедливим буде і нерівність, коли це такий нерівний розподіл, який надає перевагу кожному» [55, с. 45].

Відповідно, маємо і два принципи справедливості:

1) кожна людина повинна володіти рівним правом стосовно найширшої системи рівних основних свобод, що сумісна з подібними свободами для всіх інших людей;

2) соціальні і економічні нерівності повинні бути організовані таким чином, щоб

а) від них можна було би розумно очікувати переваг для всіх, і

б) доступ до положень і посад був відкритий усім [55, с. 50].

Очевидно, що рівність не завжди і не для всіх є пріоритетом: так, рівність в соціально-економічній сфері, якщо вона досягається примусовим низьким рівнем

більшості громадян, не є благом. Навпаки, нерівність в багатстві може бути основою компенсаторних переваг для кожної людини (приміром, завдяки високому податку, яким обкладається багатство), і тоді така нерівність справедлива (?). Відомо, що вже тривалий час цей принцип справедливості є певною мірою основою соціальної справедливості більшості сучасних країн зі змішаною економікою (Канада, Нідерланди, Норвегія, Швеція). Але чи можемо ми (як гіпотетично рівні соціальні агенти) насправді прийняти тільки такі прояви нерівності, які «працюють» на благо найменш успішних членів суспільства?

Приміром, М. Сендел, детально аналізуючи філософію Роулза, приводить серйозні аргументи *pro* і *contra*. Стисло розгляньмо їх. «Звичайно, теорія Роулза не дозволяє оцінювати справедливість заробітку тієї чи іншої людини; ця теорія стосується основної структури суспільства і способу розподілу у цьому суспільстві прав і зобов'язань, прибутків і статків, влади і можливостей. <...> якщо ця система покращує положення бідних порівняно з тим, у якому вони б опинилися при дотриманні строгої рівності, тоді ці прояви нерівності відповідають принципів розрізень. <...> В засновку ж «завіси незнання» лежить моральний аргумент: розподіл прибутків і можливостей не повинен бути заснований на факторах, довільних з морального кута зору» [59, с. 180-181].

Отже, розглянемо чотири амбівалентні теорії дистрибутивної справедливості:

1) Феодальну чи кастову систему: традиційні і консервативні ієрархії, засновані на народженні.

2) Лібертиніанську теорію: вільний ринок, доповнений формальною рівністю можливостей. Згадаймо, що Лібертиніанство (англ. *libertarianism*; від фр. *Libertaire* — анархіст), політична філософія, в засновку якої – заборона на застосування сили чи загрози іншій особі; прикметно, що заборона на агресію несе правовий, а не етичний контекст.

3) Меритократичну теорію: вільний ринок, доповнений справедливою рівністю можливостей. Уточнімо, що термін був вперше використаний у негативному сенсі (англійським соціологом М. Янгом в антиутопії «Піднесення меритократії, 1870-2033» (1958р.), в якій описується футуристичне суспільство, де

суспільна позиція визначається коефіцієнтом інтелекту (IQ). Пізніше у терміна з'явилося більш позитивне значення, яке взяли на озброєння прихильники загальної рівності можливостей. У своїй книзі «Майбутнє постіндустріальне суспільство» (1973), філософ техніки Д. Белл уважав, що меритократія дозволить усунути бюрократію, а також змінити соціальну структуру суспільства в цілому [8].

4) Егалітаристську теорію: постульований Роулзом принцип розрізень. Первинно егалітаризм (фр. *égalité*, від фр. *Egalité* — рівність) — концепція, що пропонує створення суспільства з рівними можливостями з управління і доступу до матеріальних благ всім його членам.

Проаналізуємо поетапно декілька конкуруючих теорій справедливості крізь стане захищати справедливість кастових систем, які первинно несправедливі фактом розподілу прибутків, можливостей і влади за народженням. Адже народження, по суті, не є результатом зусиль конкретного індивіда, тому несправедливо робити життєві перспективи залежними від випадкових, рандомних обставин.

У ринкових суспільствах відкриваються можливості кар'єри для людей, які володіють необхідними талантами при умові рівності всіх перед законом. Громадянам гарантовані рівні основні свободи, а розподіл прибутків і статків визначає вільний ринок. Ця система – лібертиніанська у засновку, тобто така, що відкидає стійку ієрархію факту народження, – а, проте, теж не досконала, адже на практиці можливості не є рівними. Основна несправедливість лібертиніанства, на думку Роулза, у тому, що «вона допускає неналежний вплив факторів, довільних з морального кута зору», тобто «нерівний старт» [55, с. 12].

Який же спосіб здатен усунути соціальні та економічні нерівності? На думку Роулза, – можна припустити, що це меритократія, фактичний вихід за межі формальної рівності, соціальні програми «виведення всіх на рівні стартові позиції, незалежно від класового чи сімейного походження. Тільки якщо всі починають з однієї і тієї ж стартової лінії, можна сказати, що переможці заслуговують нагород» [59, с. 183]. Але мислитель доводить і «дефектність» означеної теорії: і

лібертиніанство, і меритократія засновані на факторах, свавільних з морального кута зору: «... частка, отримана в результаті розподілу, визначена результатом природної лотереї» [59, с. 13].

Врешті-решт, чи існує взагалі концепція справедливості, здатна задовольнити потреби людини XXI століття? Роулз би сказав, що це егалітаризм. Від себе додамо, що теорія Роулза, як і більшість егалітарних теорій справедливості, має велику кількість часто амбівалентних тлумачень. Як видно, егалітаризм – це цілком прийнятно і, на перший погляд, справедливо. Головне, щоб він не перетворився на «егалітарний кошмар» . Так, М. Сендел пропонує нам для розгляду науково-фантастичну антиутопію, де в оповіданні «Гаррісон Бержерон» описується можливість такого розвитку: «Уявімо, «Був 2081 рік, і всі стали нарешті рівними <...>. Жодна людина не була розумніша за іншу. Жодна людина не була гарніша за іншу. Ніхто не був сильнішим чи швидшим від інших. Ця радикальна рівність примусово забезпечувалась агентами служби Генерального постановника перешкод США. Від громадян, які володіли інтелектом вищим за середній, вимагали носити навушники і слухати радіопроеграми, які придушували розумові здібності. Приблизно раз в 20 секунд державний передавач посилав різкий звуковий сигнал, який заважав «розумникам» отримувати несправедливу перевагу за рахунок розуму» [59, с. 184]. Мабуть, є над чим замислитися, хоча, напевно, «тиранія егалітаризму» сучасному світові не загрожує. Але Дж. Роулз не враховує подібних зауваг і прогнозів, вважаючи, що справедливість як рівність при умові «принципу розрізень» є найадекватнішою у сучасному соціумі. «Принцип розрізень представляє собою договір про те, що до природного розподілу талантів слід ставитись як до спільного надбання, а вигодами природного розподілу привілеїв <...> слід ділитись. <...> В суспільстві ніхто не заслуговує ні більших природних можливостей, ні більших привілеїв на старті. <...> Основну структуру суспільства можна організувати так, що «випадковості» будуть працювати на благо найменш успішних людей» [55, с. 17].

Реципіювавши три перші теорії справедливості – кастову систему, лібертиніанство і меритократію, Роулз висновує: тільки егалітаризм, тобто



принцип розрізненень не передбачає детермінізму розподілу багатств і привілеїв випадковими обставинами. Тобто, рефлектуючи з приводу істинної справедливості, необхідно повністю абстрагуватися від рандомних факторів, які стосуються положення індивідів (як соціальних агентів) в суспільстві.

М. Сендел цілком правомірно запитує: чи не нівелюються рушійні стимули і зусилля обдарованих (і не дуже) індивідів при «чистому» егалітаризмі? На противагу меритократії, «безпристрастна» дистрибутивна справедливість – не питання винагороди за чесноти в «моральній пустелі», адже «ми заслуговуємо свого місця в розподілі природних здібностей не більше, ніж, ніж заслуговуємо точки старту в суспільстві» [55, с. 21].

Варто, на нашу думку, задатися питанням: чи існує розмежування між «пустелею» і «правами на законне очікування»? Наприклад, у баченні М. Сендела люди морально не заслуговують переваг: по-перше, слід спочатку визначити правила гри, і тільки після цього ми можемо сказати хто і на що має право [59, с. 190]. У Роулза ж «справедлива система відповідає, як видно, на питання про те, на що люди мають право; вона задовольняє законні очікування, засновані на соціальних інститутах» [55, с. 22]. Отже, справедливість Дж. Роулза – це (як скаже П. Рікер [52]) перша чеснота соціальних інститутів. А як же тоді бути з реальними проблемами, зокрема з поширеною, ба навіть трюїстичною доксою, що «життя несправедливе»? Роулз у даному річищі зауважує: «Слід відкинути твердження про те, що впорядкування інститутів завжди дефектне тому, що природний розподіл талантів і випадковості соціальних обставин несправедливі, і ця несправедливість повинна з необхідністю тяжіти над людськими конструкціями. Цей розмисл пропонують як виправдання щодо ігнорування несправедливості, ніби відмова підкорятися несправедливості рівносильна нездатності прийняти смерть. Природній розподіл не є ні справедливим, ні несправедливим; не є несправедливістю і те, що люди народжуються і з народження займають певне положення в суспільстві. Це – всього лише факти природи. Справедливим чи несправедливим є спосіб, яким інститути справляються з цими фактами» [55, с. 25].

Отже, як видно, Дж. Роулз закликає нас прийняти за даність аксіому: те, як йдуть справи (сущє), аж ніяк не визначає того, як ці справи мають іти (належне). На наш погляд, попри всі недосконалості і дискусійні фактори, саме теорія справедливості Роулза є одним із найпереконливіших сучасних аргументів на користь суспільства «більшої рівності».

### **2.2.2. (2.) Справедливість і «справедливе» (le juste) як основні критерії консенсусно-процесуальної взаємодії між соціальними агентами**

Врешті-решт, звернімося і до третьої позиції (про яку ми згадували на початку підрозділу) – до теорій, які розглядають справедливість як благо, передусім, як «благий спосіб життя»: [6], [52], [54], [63], [64], [76], [79]. Беручи до уваги формат підрозділу, ми не будемо аналізувати класичні витoki проблеми з апеляцією до спадку Аристотеля [6], а обмежимося пропозиціями, які робить нам М. Сендел. «В сучасній політиці теорії доброчинності часто пов'язують з культурним консерватизмом і релігійними правими фундаменталістами. Ідея втілення моралі в законодавстві – страшна ересь і прокляття для багатьох громадян ліберальних суспільств, оскільки таке втілення суголосне з ризиком занурення в нетерпимість і примус. Але ідея того, що справедливе суспільство утвердить певні чесноти і концепції благого життя, надихає політичні рухи і суперечки по всьому ідеологічному спектру. Не тільки Талібан, але і аболіціоністи, а також Мартін Лютер Кінг-мол. черпали і черпають свої уявлення про справедливість із моральних та релігійних ідеалів» [59, с. 34].

Спробуймо з'ясувати особливості сучасного правового і соціально-політичного забарвлення понять справедливості (і «справедливого») як діючої основи і «першої чесноти соціальних інститутів» (Дж. Роулз) у річищі рефлексій відомого французького філософа П. Рікера, геніально здійснених ним у трактаті «Справедливе» («Le juste») [52]. Автор книги «Сам як інший» [54] конститує справедливість через поняття «самість» і «діалог», а точніше – через перетин

горизонтальної і вертикальної осей сприйняття «себе як іншого»: «Самість формує свою ідентичність тільки в структурі стосунків, де діалогічний вимір переважає над монологічним» [52, с. 11]. Фактично відкидаючи критерії дружби, Рікер, як філософ діалогу, зазначає: «Інший згідно дружби, є ти; інший згідно справедливості є кожний, що відмічено в латинському прислів'ї: *suum cuique tribuere* – кожному своє» [54, с. 37].

На думку мислителя, основні проблеми сучасної соціальної і політичної філософії в контексті справедливості – це:

- поняття «раціональності дії» і «розумного егоїзму» та способи обмеження егоїзму як основа справедливості;

- дистрибутивна справедливість як справедливий розподіл, з суспільством – підприємством по розподілу;

- істинна справедливість як перша чеснота соціальних інститутів (Дж. Роулз) [55];

- комутативна справедливість як об'єкт бажання, нестачі і прагнення – як «оптатив, вкорінений в житті» [52, с. 18];

Г. Аренд у контексті проблеми справедливості зазначає: «саме як громадяни ми є в повному сенсі людьми» [4, с. 78]. На нашу думку, адекватне осмислення сучасних версій феномена справедливості вимагає прийняття наступних тез, запропонованих Рікером:

- «самість формує свою ідентичність тільки в стосунках, опосередкованих інститутами» [52, с. 15];

- справедливість виступає як нормальне «прагнення до благого життя в співбутті (*inter-esse*) з іншими» (Г. Аренд) [4, с. 80];

- фактично ж це «прагнення до здійсненого життя з іншими і для інших при справедливих соціальних інститутах» (П. Рікер) [52, с. 64];

- справедливе як термін застосовується для людей, дій, інститутів, які є або справедливі, або ні;

- в телеологічному сенсі прагнення до благого життя справедливе (*relatif a l'autre*); є аспектом благого, співвіднесеного з іншим [там само, с. 66];

- в деонтологічному аспекті обов'язку справедливе ототожнюється з законним;

- в площині ж практичної мудрості (як «phronesis» Аристотеля) – тобто там, де виноситься ситуативне судження – справедливе буде безпристрасним (l'équitable).

Тож, на думку П. Рікера, яку ми повністю підтримуємо, «глибокою переконаністю закінчується шлях пошуків справедливості, розпочатий прагненням жити при правосудних інститутах і ратифікованих правилами правосуддя, процедурному формалізму яких вдається гарантувати безпристрасність» [52, с. 28].

Яким же чином можуть бути розвинуті аргументи і контраргументи у окреслених вище підходах і теоріях? Адже на такій суперечливій і «слизькій» ниві, як моральна, політична і соціальна філософія, критична аргументація і адекватна філософська рефлексія потребуватимуть, безсумнівно, титанічних зусиль. Між тим, на думку М. Сендела, «моральні і політичні розмисли знаходять свої прояви у розбіжностях, які відбуваються між прихильниками або захисниками конкуруючих сил громадського життя» [59, с. 34].

Отже, підсумовуючи, зазначимо, що класичні і сучасні теорії справедливості в цілому (і соціальної зокрема) потрібно розглядати крізь призму «нового» (або «перевідкритого») суспільного договору із ціннісно-вартісним виміром сучасної комунікативної практичної філософії, що і буде здійснено нами у наступному розділі дисертації.

### **Висновки до другого розділу**

1. В процесі дослідження логіки оформлення СД як теорії, з'ясовано, що суспільний договір та ситуація «природного стану» в соціальній і політичній філософії – це раціональні конструкти, які визначають гіпотетичні стани і процеси, не пов'язані безпосередньо із емпіричною реальністю. Сама ж ідея суспільного договору є за своєю внутрішньою логікою революційною, а уявлення

мислителів Модерну щодо договірного характеру створення суспільства і держави апіорі припускає радикальну можливість критичного переформулювання.

2. Виявлено, що новоєвропейська традиція суспільного договору має у засновку наступні тези: по-перше, первісний «стан природи», у якому перебуває людина до утворення суспільства (і держави); по-друге, процес добровільного об'єднання індивідів у певну форму суспільної (політичної) організації для спільного проживання на основі спільних інтересів; по-третє, закон (легітимація) як певний засіб регулювання відносин індивідів поміж собою та індивідів – із державою. Отже, у своєму загальному розвитку традиція суспільного договору призводить до оформлення абсолютистських теорій поліцейської держави (Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, С. Пуфендорф), засновків філософії лібералізму (Дж. Локк, І. Кант) і революційної демократії (Ж.-Ж. Руссо).

3. Уточнена позиція щодо фундаментальної значущості індивідуалістської доктрини природного права для дискурсу Модерну в цілому. В процесі розвідки доведено, що «культивування індивідуалізму» дало нове тлумачення особи – безвідносно до її релігійного чи цивільного статусу. Упродовж усього XVII ст. саме такий підхід мав найбільший вплив на ідею людських прав у Європі. У цей період головними ідеологами природних прав виступають філософи країн Північної Європи: Гуго Гроцій – із Нідерландів, Томас Гоббс і Джон Локк – із Англії, Самуель Пуфендорф – із Німеччини. Саме ці автори надали ідеї «природного права» («natural law») нового розуміння. Тож природне право у дискурсі Модерну слід сприймати як підвалини легітимного суспільного і політичного ладу. Таке нове тлумачення містить в собі елементи та засадничі напрями тієї стратегії, котру пізніше було означено як лібералізм.

4. В процесі дослідження трансформації СД в континентальних демократичних проектах Модерну виявлено: хоча теорію суспільного договору розробляли не тільки представники ліберальної думки, саме вони надали їй нормативного виміру, що обґрунтовує найглибші основи ліберального суспільства. Доведено, що теоретики лібералізму завдяки поняттю «договір»

конституювали первинність і вищість суспільства (а також прав і свобод громадян) стосовно врядування. Таким чином суспільний договір набуває нормативних ознак, а саме: виявляється наділеним правовою силою і передбачає свободу суб'єктів, які його дотримуються; передбачає передання прав і обов'язків на засаді взаємності; суспільний договір його учасники укладають не як фізичні, а як моральні особи, незалежні від державної влади, тобто як морально автономні соціальні агенти. В подальшому ж історичному поступі усі мирні способи появи державної влади пов'язуються з лібералізмом Дж. Локк як доктриною, що легітимує і обґрунтовує державну владу виключно на добровільній і «мовчазній» домовленості людей. Отже, ліберальний варіант теорії суспільного договору виходить із засновку, що влада (та будь-які її інституції) зобов'язана вбачати в особі громадянина моральну істоту, яка непримусово визнає обов'язок дотримуватись суспільного договору і яка здатна виконувати цей обов'язок.

5. Визначено європейське поняття «суспільний договір» («Social contract») у контексті нашої розвідки, яке вживається (у найширшому сенсі) як універсальний чинник раціональної легітимації в усіх сферах суспільного життя, який утворює разом із зародками Модерну нове ліберальне світосприйняття, не мислиме поза концептом справедливості. Власне ідея справедливості передбачає апіорну моральність усіх договорів: реальні угоди мають вагу оскільки, постільки вони реалізують два ідеали – автономію і взаємність. Як добровільні акти, угоди виражають нашу автономію; тобто породжені ними обов'язки мають моральну вагу тому, що ми приймаємо ці обов'язки вільно і добровільно. Як інструменти взаємної вигоди, угоди засновуються на ідеалі взаємності, тому є справедливими. Тож справедливість означає насамперед прагнення жити при правосудних інститутах (П. Рікер), ратифікованих правилами правосуддя, процедурному формалізму яких вдається гарантувати безпристрастність. Аргументи і контраргументи у сучасних договірних теоріях справедливості (лібертиніанстві, меритократії, егалітаризмі) здійснюються, передусім, шляхом критичної рефлексії, при якій моральні і політичні розмисли знаходять свої прояви у розбіжностях, які відбуваються між прихильниками або захисниками

конкуруючих сил громадського життя. Таким чином, «договірна» платформа суспільства передбачає амбівалентність теорій дистрибутивної справедливості, а поняття справедливості визначає основні критерії консенсусно-процесуальної взаємодії між соціальними агентами.

6. В процесі роботи над розділом доведена потреба ре-актуалізації модерного проекту СД у сучасній практичній філософії. Адже за умов «атомної доби» (А. Єрмоленко) найважливішою проблемою в царині практичної філософії (куди входять соціальна, політична філософії і філософія права) є проблема врегулювання конфліктів як у національній, так і у міжнародній площині. Тому й постає нагальна потреба (і необхідність) переходу до «нової консенсуально-дискурсивної парадигми» (яка забезпечувала б здійснення переговорного процесу на основі рівноправних відносин, де єдиним примусом був би лише примус «найвагомішого аргументу»), як до єдиної можливості розв'язання конфліктних ситуацій, коли альтернативою може бути лише глобальна катастрофа. Саме специфіці посткласичних рецепцій суспільного договору, зокрема, його дискурс-етичному обґрунтуванню в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму, крізь призму європейських та українських практик і присвячений третій розділ дисертації.

### **Список використаних джерел до другого розділу**

1. Августин Блаженный. О граде Божием / пер. с лат. В. Нилендера. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000. 1296 с.
2. Агаев Я. А. Н. Макиавелли и макиавеллизм: ключевые идеи // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. 2012. Т. 20. Вип. 22 (4). С. 146-149.
3. Аляев Г. Критика теорий общественного договора Джорджем Беркли и Давидом Юмом // *Sententiae*. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). III (1.2001). УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2001. С. 108-126.

4. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / пер. з англ. В. Верлоки, Д. Горчакова. Київ : Основи, 2005. 584 с.
5. Арендт Х. Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі / пер. з англ. А. Котенко. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 2013. 367 с.
6. Аристотель. Политика [Текст] / пер. с древнегреч. В. Нилендера // Сочинения : В 4 т. Москва : Мысль, 1983. Т.4. С. 375-644.
7. Боргольте М. Як Європа знайшла своє розмаїття. Про середньовічні корені плюральності цінностей // Культурні цінності Європи / пер. з нім. за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 117-172.
8. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV-XVIII вв. Москва : Прогресс, 1986. 238 с.
9. Гоббс Т. Сочинения : В 2-х т. / пер. з англ. Москва : Мысль, 1989. 563 с.
10. Гоббс Т. Левиафан / пер. с англ. Москва : Мысль, 2001. 480 с.
11. Головатий С. Про людські права. Лекції. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. і–ххv, 760 с. (додатки: бібліографія; глосарій).
12. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / пер. з нім. М. Култаєва. Київ : ППС–2002, 2006. 282 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
13. Городницький А. В. Договорные принципы справедливости в контексте философского переосмысления либеральных версий общественного договора // Znanstvena misel journal : The journal is registered and published in Slovenia, Slovenska cesta 8, 1000 Ljubljana, Slovenia, 2017. VOL.1 №5. P. 86-90.
14. Городницький А. В. Потреба реактуалізації Модерного проекту «суспільний договір» у практичній філософії XXI століття // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : наук. Вісник : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. Вип. 120. С. 138-142.
15. Гроций Г. О праве войны и мира / репринт с изд. 1956 г. ; под общей редакцией профессора С. Б. Крылова. Москва : Ладомир, 1994. 868 с.



16. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 1999. С. 455-478.
17. Денисовський Г. М., Козирєва П. М. Політична толерантність в реформованому російському суспільстві другої половини 90-х років. Київ : Центр загальнолюдських цінностей, 2002. 112 с.
18. Демократия не создает идентичность [Електронний ресурс] // Беседа с американским политологом Фрэнсисом Фукуямой. М. Туман (M. Thumann), Т. Ассхойер (Т. Assheuer). Дата оновлення: 20.03.2016. Режим доступу: <http://inosmi.ru/politic/20160320/235774459.html> (дата звернення: 30.04.2016).
19. Дмитрієв О. В. Соціальний конфлікт : Загальне та особливе. Москва : Гардаріки, 2002. 525 с.
20. Замкова В. І., Ільчков М. З. Тероризм – глобальна проблема сучасності. Москва : Прогрес, 1996. 80 с.
21. Здравомислов А. Г. Міжнаціональні конфлікти в пострадянському просторі. Москва : Аспект–Пресс, 1997. 286 с.
22. Іщенко Ю. Публічність, толерантність, безсоромність. Гуманітарна експертиза // Філософська думка. № 4. 2007. С. 39-52.
23. Йоас Г. Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 7-36.
24. Кант И. К вечному миру // Собрание сочинений в восьми томах / пер. с нем., под общей ред. А. В. Гулыги. Т. 7. Москва : ЧОРО, 1994. 45 с.
25. Лебедева М. М. Політичне врегулювання конфліктів : підходи, рішення, технології / Ін-т «Відкрите суспільство». Москва : Аспект Пресс, 1997. 271 с.
26. Лессинг Г. Э. Избранные произведения / пер. с нем. Федорова А. В., вступ.статья и прим. Г. М.Фридендер. Москва : Гослитиздат. 1953. 638 с.
27. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва : «Институт экспериментальной социологии», Санкт-Петербург : Изд-во «Алетейя», 1998. 160 с.

28. Литвинов О. М. Замуель Пуфендорф як сучасний філософ права, або про важливість і необхідність його ідей для майбутнього України // Вісник Луганського державного університету внутрішніх справ імені Е. О. Дідоренка. 2013. Вип. 4. С. 20-31.
29. Лой А. Онтологічний підтекст політичної філософії Ганни Арендт // Філософська думка. № 4. 2007. С. 3-16.
30. Локк Д. Два трактата о правлении : сочинения в 3-х т. / пер. с англ. Т. 1. Москва : Мысль, 1988. С. 135-405.
31. Локк Д. Сочинения: в 3-х т. / ред., сост., предисл. И. С. Нарского. Т.2. Москва : Мысль, 1985. 560 с. (Философское наследие ; Т.94).
32. Локк Д. Сочинения: в 3 т. / пер. с англ., сост. ред., примеч. А. Л. Субботина. Т.3. Москва : Мысль, 1988. 668 с. (Философское наследие ; Т.103).
33. Лок Дж. Два трактата про врядування / пер. з англ. О. Терех, Р. Димерця. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 265 с.
34. Лютий Т. В. Постмодерні теорії та ідеологія // НАУКОВІ ЗАПИСКИ НАУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2017. Том 192. С. 3-8.
35. Мазовер М. Темний континент – Європа й тоталітаризм // Культурні цінності Європи / пер. з нім., за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 389-408.
36. Макьявеллі Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма / пер. с итал. В. Резник. Москва : НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. 819 с. (Золотой фонд мировой классики).
37. Мак'явеллі Н. Державець / пер. з італ. А. Перепаді. Харків : Фоліо, 2007. 511 с.
38. Малахов В. А. Етос толерантності на зламі століть // Етос і мораль у сучасному світі : колективна монографія. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2004. С. 117-175.
39. Малышева Н. И. Политико-правовое наследие Самуила Пуфендорфа // Правоведение. 1999. № 1. С. 122 -127.

40. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-К. / пер. з фр. і лат. Київ : Дух і Літера, 2014. 368 с.
41. Маркузе Г. Одномерный человек : Исследование идеологии развитого индустриального общества // Эрос и цивилизация. Одномерный человек : Исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. Москва : ООО Издательство АСТ, 2002. 526, [2] с. (Philosophy).
42. Монтескье Ш.-Л. О духе законом / пер. с фр. Москва : Мысль, 1999. 672 с.
43. Панарин А. С. Искушение глобализмом. Москва : Русский национальный фонд, 2000. 267 с.
44. Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. Москва : Аспект Пресс, 1998. 270 с.
45. Петренко Е. Ю. Габермас размышляет о модерне // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. Л. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской. 2-е изд., испр. Москва : Издательство «Весь Мир», 2008. С. 395-410.
46. Політична конфліктологія перед новими викликами / Дмитрієв О. В., Глухова А. В., Картунов О. В. та ін / під ред. А. В. Глухова. Воронеж. межрегіон. ін-т громадськості. наук. Воронеж : Воронеж. держ. ун-т, 2001. 282 с.
47. Політологія посткомунізму : політичний аналіз посткомуністичних суспільств / З. Бжезінський, Є. Бистрицький, В. Полохало та ін. Київ : Політична думка, 1995. 363 с.
48. Попович М. В. Європа – Україна : праві і ліві. Київ : Київське братство, 1997. 108 с.
49. Попович М. В. Червоне століття. Київ : АртЕк, 2005. 888 с.
50. Основи практичної філософії : підручник / А. М. Лой, А. О. Баумейстер, Т. І. Ящук та ін. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. 531 с.

51. Рейнхард В. Утвердження значущості повсякденного життя // Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 279-320.
52. Рикер П. Справедливое / пер. с фр. Б. Скуратова. Москва : Гнозис ; Логос, 2005. 304 с.
53. Рікер П. Навколо політики / пер. з фр. В. Андрушка, О. Мокровольського, А. Плеханова, О. Сирцова, Л. Федорова, О. Шевченко. Київ : Дух і Літера, 1995. 334 с.
54. Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. В. Андрушко, О. Сирцова. Київ : Дух і Літера, 2000. 458 с.
55. Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. и ред. В. С. Стёпина. Москва : Мысль, 1995. 536 с.
56. Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения / изд. подгот. Б. Бернарди, С. В. Занин ; отв. ред. И. А. Исаев. Санкт-Петербург : ООО «Издательство Росток», 2013. 456 с.
57. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. В. С. Алексеева-Попова. Москва : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 416 с.
58. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права / склад., пер. з фр., закл. ст., комент., довідк. м-ли О. Хоми. Київ : Port-Royal, 2001. 348 р.
59. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / пер. с англ. А. Калинина. Москва : Манн, Иванов и фербер, 2013. 352 с.
60. Хвойницька Х. М. Специфіка юснатуралістичних ідей Дж. Локка та С. Пуфендорфа // Гілея : науковий вісник. 2015. Вип. 93. С. 230-234.
61. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / пер. с нем. В. Бибихина // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. Москва : Прогресс, 1988. С. 261-313.
62. Хома О. Трактат Ж.-Ж. Руссо «Про суспільну угоду» // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду. Київ : Port-Royal, 2001. С. 219-232.
63. Тейлор Ч. Джерела себе / пер. з англ. А. Васильченка. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 696 с.

64. Тейлор Ч. Етика автентичності / пер. з англ. А. Васильченка. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2002. 128 с.
65. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 664 с.
66. Томе Г. Ціннісний поворот у Європі з погляду емпіричних соціальних досліджень // Культурні цінності Європи ; за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 409-470.
67. Фішер Р., Браун С. Шлях до єднання, або від переговорів по тісним взаєминам. Москва : Наука, 1992. 192 с.
68. Фішер Р., Юрі У. Шлях до згоди : або переговори без поразки. Москва : Наука, 1992. 158 с.
69. Фляш К. Цінність внутрішнього світу (Innerlichkeit) // Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта ; пер. з нім. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 227-248.
70. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. Москва : Аст, 2004. 418 с.
71. Хабермас Ю. Онаученная политика и общественное мнение / пер. с нем. М. Л. Хорькова под ред. О. В. Кильдюшова // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Москва : Праксис, 2007. С. 136-166.
72. Хома О. Трактат Ж.-Ж. Руссо «Про суспільну угоду» // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду. Київ : Port-Royal, 2001. С. 219-232.
73. Юм Д. Сочинения : в 2-х т. Т.1 / пер. с нем. Москва : Мысль, 1965. 847 с. (Философское наследие).
74. Якоб М. Парадигма державності: контрверза природного права та теорії суспільного договору у філософії Томаса Гоббса // Філософські обрії. №9. 2003. С. 16-29.
75. Davenport R. D. Patriarchy and Politics : A Comparative Evaluation of the Religious, Political and Social Thought of Sir Robert Filmer and Robert Lewis Dabney : A Dissertation Davenport R. D. Waco : J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 2006. 455 p.

76. Donnelly J. Realism and international relations. Cambridge England ; New York : Cambridge University Press, 2000. 231 p. (Themes in international relations).
77. Drucker P. F. Post-Capitalist Society. New York : Harper-Collins Publ., 1995. 690 p.
78. T. Hobbes [Leviathan] Hobbes's Leviathan ; With an assay by late W. G. Pogson Smith. Repr. from ed. of 1651. Oxford : Clarendon Press, 1909. 557 s.
79. Kersting W. Die Politische Philosophi des Gesellschaftsvertrangs. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 369 s.
80. Lock J. Two Treatises of Government : critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. Cambridge : University Press, 1960. XII, 520 s.
81. Malcolm N. What Hobbes Really Said // The National Interest. Malcolm, Noel No. 81 (Fall 2005). pp. 122-128.
82. Pufendorf S. On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law / Samuel Pufendorf / ed. by J. Tully ; transl. by M. Silverthorne. Reprinted. Cambridge University Press, 2000. XLIV, 183 S.
83. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge : Mass. : The Belknapb Press of Harvard University Press, 1971. 510 s.
84. Rousseau J.-J. The Social Contract and Discourses / translated with an introduction by G. D. H. Cole. New York : Dutton, 1950. LIV, 330 S.
85. D. Schwartz. Francisco Suárez on Consent and Political Obligation // Vivarium. 2008. Vol. 46. № 1. pp. 59-81.
86. Schmitt C. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes : meaning and failure of a political symbol. Westport, Conn. [e. a.] : Greenwood Press, 1966. P. 20-45.
87. The Cambridge companion to Hobbes / T. Sorell. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996. 404 p.
88. Thompson J. B. Ideology and Modern Culture. Oxford : Polity Press, 1990. pp. 257-265.

### **РОЗДІЛ 3. ПОСТКЛАСИЧНІ РЕЦЕПЦІЇ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ**

#### **3.1. Суспільний договір в світлі поліморфності концепту «глобалізація»**

##### **3.1.1. «Світ-системний» підхід як контроверза і альтернатива модерним теоріям суспільного договору**

Особливої актуальності у XXI столітті набувають постіндустріальні теорії суспільного договору крізь призму розвитку інформаційного суспільства (Д. Белл [12; 110-112], М. Кастельс [62-64]) та версії суспільного договору в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму (І. Валлерстайн [19-20], З. Бауман [9-10], У. Бек [13-15], Е. Гіденс [36-38] та В. Іноземцев [52-56]). Вітчизняні інтелектуальні проекти щодо окресленої тематики представлені, наприклад, у колективній монографії В. Ляха, В. Пазенока, Я. Любивою [74]. Наразі йдеться і про трансформації концептуального поля теорії суспільного договору, зміщення смислових домінант, тобто його ре-контекстуалізацію у дискурс-етичній парадигмі комунікативної практичної філософії (А. Єрмоленко [44-47]). Саме цей аспект проблеми буде нами і розглянутий у першій главі третього розділу. Як видно, необхідний детальний аналіз трансформації проекту суспільного договору на теренах макроетики універсалізації, раціоналізації та модернізації з переходом до (пост)ковенціональної етики з її апріорі демократичним потенціалом. Отже, в окресленому підрозділі ми акцентуємо увагу на специфіці (пост)класичних рецепцій суспільного договору, на прикладі, зокрема, України як дзеркала, де демонструються симулятивні договірні критерії, притаманні сучасним (авто)рефлексивним суспільствам.

Якщо експлікувати концепт «суспільний договір» у дискурс сучасної соціальної філософії, потрібно передусім звернути увагу на зростання впливовості

широкого кола поліморфних явищ, позначених концептом «глобалізація». Наприклад, глобалістичне бачення сучасного людства, розуміння його як взаємопов'язаної спільності, що формується через взаємодію різних господарчих та політичних структур, відрізняє саме світ-системний підхід І. Валлерстайна від модерного цивілізаційного. Мислитель визначає «світову систему», тобто весь світ як систему, як утворення з єдиним розподілом праці і множинністю культур, а у рамках цієї категорії виділяються два підвиди:

а) світові імперії, в яких розподіл праці між суспільствами здійснюється у рамках єдиної імперської спільності,

і б) світ-економіки, в яких політична система складається з багатьох держав, що конкурують між собою в межах міждержавної системи [19, с. 201].

Як видно, мета І. Валлерстайна – охопити процеси, особливо важливі для історичного розвитку соціальних вимірів культур ХХ століття. Таким чином, основою світ-системного підходу є розгляд світових регіонів або ж світу в цілому як історично утворених систем взаємодії, в яких окремі країни, суспільства і цивілізації є лише темпоральним результатом поєднання тих чи інших системних факторів.

Акцентуємо увагу на світ-системному підході І. Валлерстайна як контроверзі і альтернативі модерним цивілізаційним теоріям загалом і проекту суспільного договору зокрема. Отже, світ-системний аналіз за тезу бере твердження, що капіталістична світ-економіка стоїть перед кризою, подібної до якої вона до цього часу не знала. Капіталізм, як історична система, далекий від того, щоб бути успішним і переможним, він сьогодні знаходиться в стані непередбачених структурних негараздів. Вважається, що в ХХІ столітті світ-система вступила в епоху «переходу», що вона стоїть перед певною точкою «неповернення», і що протягом 25-50 років світ еволюціонує до нового структурного ладу, який можливо буде, а можливо й ні, кращим ніж сучасна система, але, без сумніву, буде іншим [20, с. 300]. Тож лишаючи осторонь неіснуючі нині «міні-системи», мислитель єдиним видом соціальної системи вважає саме «світ-систему, яку визначають досить легко – як єдність з єдиною системою розподілу праці і



множинністю культурних систем. Відповідно існує два види світ-систем – з загальною політичною системою і без неї. Тобто це світ-імперія і світ-економіка» [20, с. 301].

Тим не менш, на думку багатьох дослідників, і до сьогодні Захід знаходиться у центрі могутності та впливу. Приміром, чисельні рішення ради безпеки ООН та світових економічних інститутів виражають передусім інтереси західних країн, але репрезентуються світовому політичному та економічному истеблішменту як думки світового товариства. Саме поняття «світове товариство» є таким, що замінило поняття «світове співтовариство», і призначене дати глобальну легітимність тих дій, які відображають інтереси США та інших західних країн. Власне, такий вектор глобальної політики обов'язково призводить до чисельних політичних та економічних конфліктів. Тому й виникає питання: які новітні версії суспільного договору в умовах глобальних трансформацій сучасного соціуму можна запропонувати як альтернативу вже фактично «непрацюючому» модерному проекту? Зрозуміло, що суспільний договір (у сенсі «Social contract») не можливо розглядати поза соціально-філософським і політичним дискурсами, тож, як ми вважаємо, заслуговує особливої уваги парадоксальність взаємообумовленості діади «суспільний договір / (політичний) конфлікт» у дзеркалі глобального явища «зіткнення цивілізацій».

У даному річищі дістала визнання в кінці ХХ століття, фактично на рівні бестселера, відома праця С. Гантінгтона [114], у якій центральною темою постає регрес культурних ідентичностей на фоні глобалізаційного поступу. Адже в період після завершення «холодної війни» культурна самобутність, яка у найширшому сенсі ототожнюється з цивілізаційною самобутністю, формує принципи як єдності, так і дезінтеграції й конфліктів у міжнародних відносинах. Все частіше йде мова про «повернення в Азію» Японії, про невдачу західних ідей соціалізму, «(ре)ісламізацію» Близького Сходу тощо [114, р. 18]. Для нас, приміром, відкритим залишається питання, задане С. Гантінгтоном: чи дійсно «центральною віссю світової політики майбутнього буде конфлікт між Заходом і всім іншим світом?» [100, с. 514].

Розглянемо у річищі вище зазначеного критичний підхід до концепції «світу-системи». «У нашому уявленні про планету Південна Азія і Африка на південь від Сахари становлять шлях, що пролягає між Китаєм і нами. Це останній передпокій глобалізації» – така позиція сучасного політичного філософа Й. Голслаха [40, с. 238]. Якщо І. Валлерстайн у своїй впливовій теорії світової системи стверджує, що після того, як Китай і Південно-Східна Азія пройдуть стадію середнього прибутку, гонитва за прибутками приведе компанії до цього регіону. «Ми вже зараз бачимо, що в Африці збудовано перші азійські підприємства. В багатьох місцях громадянське суспільство стає організованим, а молоді політики обіцяють позбутися тривалої спадщини корупції» [40, с. 239]. Та, навіть якщо це все сповіщає майбутній економічний бум, не слід сподіватися, що цей регіон «утягнуть до ліги індустріалізованих країн, як сталося з іншими економіками в минулому. Індустріалізація і обробна промисловість уже не такі, якими були, і світ, можливо, потребуватиме тривалого часу, щоб засвоїти величезне збільшення виробничих потужностей, яке збіглося зі зростанням Китаю» [там само, с. 240].

То чи справдиться теза одного індійського бізнесмена: «Може стати набагато гірше, перш ніж стане бодай трохи краще»? Адже, дивлячись на наш світ, на занепокоєні держави – члени ЄС у Середземномор'ї, на «гамір і дим по сусідству», «на манери хитких держав, ми дивимось на величезні простори землі, один простирається на південь, а другий – на схід, їхнє населення бурхливо приростає, а більшість їхніх спроб вийти з хаосу зазнали невдачі. І все-таки цей регіон становить загрозу для безпеки Європи, – зазначає Й. Голслах. «Ми не повинні забувати, що Європа інвестувала в той регіон понад 228 млрд. дол. Нестабільність цього регіону дедалі більшою мірою переходить на наше затилля і поєднується з конкуренцією між великими державами. Уряди тамтешніх країн протиставляли великі держави одна одній задля економічних вигравів, і можуть чинити так само задля захисту і безпеки. Це безпосередньо поверне нас до ситуації, коли нестабільність спокушатиме великі держави втрутитись, але інтервенції призводять лише до ще більшої нестабільності. Цього разу, проте, Європа не формуватиме цю реальність, а одна з перших постраждає від її

наслідків» [40, с. 241]. З урахуванням даної позиції Й. Голслаха, правомірним виглядає і його погляд на XXI століття як на «азійське». Як нам ідеться, мислитель має рацію.

Отже, перехід до альтернативної цивілізаційної моделі, яка пояснює розвиток сучасного соціуму у планетарному масштабі через розуміння світу як системи (І. Валлерстайн) постає, як помітно, контрверзою і альтернативою феномену «зіткнення цивілізацій». Фактично ж у XXI столітті поділ світу на «перший», «другий» та «третій» втратив своє змістовне навантаження. Зараз доречно групувати країни, спираючись не на їх політичні та економічні системи, не за рівнем економічного розвитку, а виходячи з культурних та цивілізаційних критеріїв, як уважає С. Гантінгтон [34].

Але як же бути із тезою, запропонованою сучасним філософом права Е.-В. Бьокенфьорде, що «демократія як форма державного устрою і урядування є необхідною вимогою прав людини, а також необхідною передумовою їхньої практичної значущості. Ця точка зору відповідає духу часу» [35, с. 163]? У цьому контексті адекватно висловлюється щодо Європейської цивілізації соціальний філософ М. Боргольте: «Консенсус існує, напевне, лише в тому, що погляд на Європу як єдине ціле можливий лише на базі <...> західної ціннісної спільноти. А от якщо до цього кола включити <...> світи ортодоксії та ісламу з його опорними пунктами на Заході і Сході Європи, та ще і юдаїзм, то таке латиноцентричне уявлення не витримує критики. Тому є всі підстави обстоювати рівну значущість різного» [49, с. 490].

Таким чином, ми підійшли до аналізу ще одного проблемного зрізу підрозділу, а саме до необхідності впровадження в сучасну теорію суспільного договору ціннісної складової. То як «можна спробувати розшифрувати <...> нормативне домагання індивідуальності, якому підпорядковане засвоєння соціальних нормативних вимог» [28, с. 89]?

Сучасний медієвіст М. Кастельс зазначає: «Криза легітимності і її наслідки для демократичної практики пов'язані з кризою національної держави в глобальному мережевому суспільстві як результат суперечливих процесі

глобалізації та ідентифікації» [63, с. 328]. На думку Кастельса, оскільки сучасна репрезентативна демократія була встановлена в рамках національної держави шляхом формування з окремих громадян легально установлених політичних суб'єктів, ефективність і легітимність цієї держави були послаблені її нездатністю контролювати глобальні мережі багатства, сили і інформації, хоча це уявлення розвивається з пробудженням суб'єктів особистісно-орієнтованої культури [63, с. 329].

То чи можемо ми назвати глобалізацію однозначно позитивним або однозначно негативним явищем? Сучасний культуролог і філософ В. Чернецький висновує: «Культурна глобалізація – це безперечно суперечливе явище, бо глобалізуються і прогресивні тенденції, і проблеми. На поверхні часто саме негативні її аспекти, як-от засилля третесортного продукту світової культурної індустрії чи фаст-фуду. Але є також і глобалізація низової солідарності, глобалізація іноваційних підходів до творчості, і цього не можна не вітати. Загалом, закриті суспільства рано чи пізно впадають у кризу стагнації, отже хоча бути відкритим до глобалізації суспільством вкрай непросто, це значно кращий шлях, ніж протилежний» [102, с. 301].

Але попри все, ми не можемо відкинути факту, що людство, зрештою, глобалізується. Дослідники задаються питанням: чи є вже якісь прогнози щодо (пост)глобалізаційного періоду історії людства? Приміром, В. Чернецький вважає, що ми маємо певне протиріччя між двома баченнями глобалізації. Адже, на думку культуролога, перше дивиться на неї як на процес, схожий на синусоїду, тому впродовж історії людства ми маємо періодичні підйоми та спади глобалізаційних процесів. Дехто порівнює глобалізацію радше зі спіраллю, що йде вгору: кожне нове коло привносить щось нове, але за ним приходять дещо інше [102, с. 389].

Чому ж більшість дослідників бачать глобалізацію як постання кардинально нової парадигми існування людства? У перспективі виникає точка перетину: або від глобалізації ми переходимо, умовно кажучи, до універсалізації й культурно виходимо за межі нашої планети, або можлива техногенна катастрофа й відкидання людства глибоко назад. Не випадково пост-апокаліптичні сценарії

настільки почастишали серед сучасного культурного продукту, як в літературі, так і у кіно [102, с. 390]. Для практичної презентації зазначеного можна привести кіно-дискурс, наприклад, сучасні фільми, такі, як: «Elysium» (2013 р.), «The Hunger Games» (2012-2015 рр.), «The Lobster» (2015 р.), «Blade Runner 2049» (2017 р.) тощо.

Виникає і наступне цілком логічне питання: чи прийнятна глобалізація для України? Чи можна взагалі інтегрувати мультикультуралізм як явище в українську традицію? В. Чернецький з цього приводу зазначає, що однозначний рецепт дати важко, але варто наголошувати на мультикультурних аспектах української історії. «На теренах теперішньої України віддавна співіснували різні народи, мови, релігії. Треба підносити це як наше багатство, а не як нашу проблему. Головне, мабуть, це формування консенсусу про те, що визначає Україну як культурне явище, як колективну громадську ідентичність, створюючи баланс між святкуванням її розмаїття й утвердженням спільного бачення, не так минулого (це важка і невдячна, хоч і необхідна справа), а передусім майбутнього» [102, с. 391].

Як видно з даного підрозділу, виникає концептуальна потреба розкрити специфіку сучасного суспільного договору, на наш погляд, не можливого поза його екстраполяцією у парадигму комунікативної практичної філософії.

### **3.1.2. Суспільний договір як легітимаційний первень і нормативне мірило суспільства: призма дискурс-етичної парадигми в українському вимірі**

Комунікативний поворот і реабілітація практичної філософії як такої, що виконує метатеоретичну функцію раціонального обґрунтування моральних норм у суспільстві, є «носієм розуму як чинника суспільної метainституції, що виконує функцію легітимуючої інстанції» [47, с. 21], актуальна у світлі проблем сучасного суспільства, мабуть, як ніколи раніше. Так, дискурсивна етика репрезентує собою методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до пост-

класичної парадигми філософії комунікації, «відкриваючи шлях подолання «методичного соліпсизму» в обґрунтуванні етичних норм на основі принципу справедливості та досягнення взаєморозуміння» [47, с. 23]. Саме в цій парадигмі набувають нового значення такі класичні етичні категорії, як «відповідальність», «справедливість», «рефлексія», «зрілість» та «суверенність особистості», «обов'язок та сумління», отримуючи нове, інтерсуб'єктивне забарвлення.

Тож на які «договірні» фактори має спиратися сучасний суб'єкт моралі? «На які певності має спиратись людина у своїх моральних судженнях та рішеннях? Що є останньою інстанцією морально-етичного вибору — розум, буття, природна конституція людини чи людська спільнота?» [26, с. 239]. Зрозуміло, що ці питання мають не стільки теоретичну, як практичну значущість. Адже саме трансцендентальна, чи, за словами Ю. Габермаса, «універсальна прагматика», «має на меті встановити й реконструювати універсальні умови можливого взаєморозуміння» [29, с. 232]. Напевно, мається на увазі, як нам ідеться, планетарний масштаб проблеми тотального «нерозуміння» і глобально-локальних політичних конфліктів, на які, на нашу думку, «хибують» усі форми державного управління, наявні у нинішніх політичних системах [41, с. 263-266].

Приміром, згідно К.-О. Апелю, «в царині політики треба з'ясувати, чи має легітимація політичної системи, держави та права бути також і моральною легітимацією, чи мають максими політика виводитися з етичних принципів» [2, с. 10]. Певна річ, що проблеми практичної філософії звернені і «до можливостей дискурсу як суспільної метаінституції в морально-етичній легітимації політичної системи, урегулюванні політичних конфліктів», та й «сучасна західна соціальна наука й філософія, досліджуючи явища «пізнього» капіталізму в термінах «соціальної патології», «аномії», «некерованої складності», «браку легітимації», намагаються відшукати можливості подолання соціальної кризи», як цілком правомірно вважає А. Єрмоленко [3, с. 397]. Усі вище окреслені проблеми цікавлять нас безпосередньо у річищі як теми дисертації, так і, зокрема, проблематики розділу 3.

Отже, чи може бути проект суспільного договору представлений як ідея Габермаса, тобто як універсальні умови можливого взаєморозуміння [32]? У кіно-дискурсі існує сучасна версія (хоча й утопічна, звичайно) можливого порозуміння з «Іншістю»: це, на наш погляд, фільм Д. Вільньова «Arrival» (2016 р.), де оприявлена ситуація порозуміння без наявності легітимних договірних критеріїв. Але повернімося до реалій і спробуємо дати відповідь на таке надскладне питання, залучаючи інтелектуальні візії найяскравіших представників комунікативної практичної філософії. «Не випадково дискурсивну етику цілком слушно називають «етикою демократії», оскільки принцип парламентської демократії – досягнення консенсусу в процесі дебатів – тут постає масштабом для усіх етичних норм і поширюється на весь спектр суспільних, правових і політичних проблем» – уважає М. Тур [94, с. 212].

Блискучу постановку проблеми «нового» суспільного договору крізь дискурс-етичну парадигму пропонує знаний вітчизняний філософ А. Єрмоленко. Так, згідно мислителю, «демократія не може бути втілена раз і назавжди. Демократія – це той велосипед, – даруйте за банальну метафору, – з якого одразу падаєш, припинивши крутити педалі. Адже *res publica* (рiч публічна) потребує безупинної участі громадян» [45, с. 92]. Тобто, як зазначає філософ, «усі соціальні <...> проблеми потребують іншого типу відповідальності, яка на мій погляд, має спиратися на фундамент дискурсивно трансформованої універсалістської етики. Тобто і на рівні країни, і на рівні стосунків між країнами та державами має бути перехід від монологічної до дискурс-етичної відповідальності» [там само, с. 97]. А проблема розробки етичних норм та цінностей у їх взаємозв'язку із соціальним світом людини є особливо нагальною сьогодні, коли розвиток науково-технічної цивілізації, загрожуючи існуванню самого життя на землі, потребує внесення коректив у сферу ціннісних орієнтацій суспільства, в мотиваційну сферу особистості, у способи регулювання соціальних конфліктів [7, с. 6].

У річищі дискурс-етичного обґрунтування логіки руху сучасного соціуму, А. Єрмоленко пропонує, згадуючи Ю. Габермаса, наступну стратегію: «наша

революція розвивається на тлі глобалізаційних процесів, або «постнаціональних констеляцій» [31, с. 350]. Якщо ж виходити з ситуації, що на глобальному рівні суспільства ще перебувають в «природному стані», тобто «війни всіх проти всіх», скористаймося тут Гоббсовою термінологією. Глобалізація розвивається і на основі стратегічної дії, за якою, на думку М. Тура, інший, інша країна, інша культура постають як об'єкт панування та підкорення. «Наша країна має бути сильною, аби не стати чийось васалом. Проте, входячи до міжнародних структур, доведеться поступитися й частиною власного суверенітету, але тільки задля того, щоб впливати на витворення тих структур, які потрібні для співіснування різних народів та культур. І тут, на наш погляд, потрібне поєднання глобалізації з універсалізацією етичних норм та цінностей, які мають стати інстанцією легітимації норм та цінностей на національно-етнічному рівні. Національна ідея, чи національний проект, спрямовані на забезпечення суверенітету нашої країни, повинні мати потужну універсалістську, макроетичну складову. Цього потребує також нагальна необхідність вирішення екологічних проблем, що перетворилися на глобальні» [44, с. 390].

Чи не доведеться нам розділити й Луманову позицію, згідно з якою людина має тільки сприймати чи інтеріоризувати вже готові смисли, транспоновані соціальними системами, зокрема й такою системою, як політика? Це і є соціальні технології, які спираються на стратегічну дію. Люди сприймаються тут як об'єкти, засоби, на яких або діють, або використовують для своїх власних цілей інші (політики, політтехнологи, «смыслепродуценти»). І тут як раз і проявляється той монологічний тип відповідальності влади, який спирається на стратегічну дію. «Однак, на мій погляд, наша революція як раз і спростовує цей погляд. І тут я пристаю до думки Ю. Габермаса, яка чітко окреслена вже в самій назві їхньої з Н. Луманом дискусії, означеної в спільній праці «Теорія суспільства чи соціальна технологія», де він обстоює комунікативний тип відповідальності, в якому до відповідальності автономного суб'єкта, що спирається на власний розум, додається ще й спільна відповідальність, засадничена процедурами громадського дискурсу, який і є носієм суспільного розуму» [47, с. 24].



А. Єрмоленко пропонує виокремити головні відмінності між монологічним і діалогічним типами відповідальності як фундаментальної категорії практичної філософії. Так, як йдеться філософу, монологічний тип відповідальності утворюється технократичним горизонтом конвенційного етосу, основу якого складають традиційні добродійності. Це елітаристська відповідальність, що спирається на методичний соліпсизм, з якого випливає патерналістське «врахування інтересів», що своїм корінням врістає в традиційний етос піклування (батьки-діти), або в 3-ю стадію розвитку моральної свідомості, за Л. Кольбергом. Рішення тут приймаються за учасників (output - відповідальність), що передбачає відповідальність одних і залежність і невідповідальність інших. Така відповідальність передбачає комунікативну асиметрію та некритичне, нерелексивне ставлення до неї. Некритичність до асиметричної комунікативної ситуації зумовлює консервативну позицію учасників щодо наявних суспільних структур (структурний консерватизм). Гранична форма такої монологічної, патерналістської відповідальності властива тоталітарним режимам, зокрема й нашому соціалізму [47, с. 25].

«Проте наша революція примусила владу слухати народ, що дало змогу започаткувати перехід від монологічного до діалогічного типу відповідальності. Діалогічний тип відповідальності має мовно-прагматичне ядро. Це егалітарна відповідальність, що забезпечується демократичним горизонтом дискурсивної етики, вихідним пунктом якої є етос взаємності зрілих особистостей та регулятивний принцип справедливості. Цей тип передбачає спільну відповідальність, коли рішення приймаються разом із усіма учасниками (input-відповідальність) на основі певних процедур, які передбачають діалогічне узгодження інтересів і волю до розумного консенсусу» [95, с. 30]. Тож ця схема, як видно, характеризує і два підходи до вирішення сучасних проблем: квазі-ціннісного, або ціннісно-консервативного, і нормативно-процедурного, ліберально-деліберативного. «У першому випадку визначальними є суб'єкт-об'єктні відносини. Відповідальність тут передбачає незрілу особистість, яка підпорядкована соціальним інституціям. У другому – це суб'єкт-суб'єктні

відносини, у центрі яких постає зріла особистість, відповідальна за себе й усю систему суспільства (комунікативно та етично компетентна), а також демократичні інституції і рівноправні (в ідеалі) відносини між людьми» [99, с. 92].

З огляду на викладене, а також враховуючи той методологічний поворот до парадигми комунікації і її застосування в дискурсивній етиці до сфери політики, філософ пропонує висунути нову модель суспільної відповідальності. «Суспільна відповідальність передбачає визнання діючих суб'єктів як фактично або потенційно зрілих осіб, яких неприпустимо використовувати тільки як засіб, з ними, навпаки, слід прагнути (і можна цього досягати) раціонального порозуміння щодо таких орієнтацій діяльності, які мають стверджуватись і підлягати загальному визнанню, – реально або, якщо це не можливо, подумки, шляхом заміни цього взаєморозуміння «усамітненою» рефлексією» [96, с. 101].

Згадаймо, що критична, пов'язана з комунікативною теорією, етика відповідальності підпорядкована, згідно К.-О. Апелю, трьом (залежно від ситуації) принципам:

1) коли передумови обопільного взаєморозуміння існують або їхнє здійснення можливе в осяжному майбутньому, відповідально чинить той, хто реально здійснює діалог з учасниками дискурсивного процесу;

2) якщо передумови обопільного взаєморозуміння взагалі не можуть бути виконані (відповідальність за майбутнє перед ще ненародженими), тоді відповідально діє той, хто шляхом заміщення здійснює уявний діалог з іншими в «усамітненій» рефлексії;

3) коли передумови для обопільного взаєморозуміння, якщо спиратись виключно на трансцендентально-прагматичні фундації, ще не сформовані, але принципових перешкод для їхнього здійснення немає, відповідально чинить той, хто, заміщаючи взаєморозуміння в рефлексії, бере на себе відповідальність, однак водночас орієнтує свої дії на регулятивну ідею довгострокової реалізації ідеальної комунікативної ситуації в реальній. Понад це, він має бути перевірений на значущість через обґрунтування [5, с. 49].

Посилаючись на Габермаса, можна, на нашу думку, сформувати принцип універсалізації, покладений в основу легітимації: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її загального застосування при задоволенні інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма учасниками» [27, с. 326]. Відповідно і Дітріх Бюлер (представник Берлінських трансцендентальних прагматиків, керівник Центру Ганса Йонаса) формулює сучасну редакцію категоричного імперативу, рецепцію якої пропонує нам А. Єрмоленко: «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 б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» [46, с. 390]. А оскільки в сучасному обговоренні цих проблем йдеться вже не тільки про легітимацію максим і норм, а й про відповідні практики, то можна показати таку роль дискурсу в цьому процесі: «лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації» [46, с. 391].

Так, сучасні виклики потребують терміново схвалити нову парадигму гуманітарної діяльності та посилення міжнародного гуманітарного реагування, – не даремно дана проблематика стала наріжним каменем Всесвітнього гуманітарного саміту, скликаного у Стамбулі з ініціативи Генерального секретаря ООН Пан Гі Муна. Цей саміт став першою в історії цієї організації зустріччю на найвищому рівні, повністю присвяченою гуманітарній тематиці. Йдеться про консолідацію зусиль міжнародного співтовариства з реагування на гуманітарні виклики, зумовлені природними примхами, техногенними катастрофами та збройними конфліктами [24]. З одного боку, мабуть, приємно, що левову частку робочого візиту Президента Петра Порошенка присвячено участі в такому представницькому міжнародному зібранні. З іншого — проблеми, які порушив глава нашої держави перед світовим співтовариством, стосуються кожного

українця. Адже російська окупація Криму, воєнна агресія на Донбасі призвела до дуже серйозних гуманітарних наслідків для України. Тисячі вбитих та поранених, мільйони переміщених осіб, пов'язаний із цим величезний фінансовий тягар негативно позначаються на нашому економічному й психологічному повсякденні. «Як гуманітарний донор Україна стала реципієнтом гуманітарної допомоги», – охарактеризував ситуацію Петро Порошенко, виступаючи на пленарному засіданні Всесвітнього гуманітарного саміту [24]. Мабуть, саме тому з трибуни форуму він закликав міжнародні організації та інституції спільними зусиллями створити трастовий фонд для відновлення Донбасу. І наша країна посилюватиме відповідні інструменти. «Україна зобов'язується захищати цивільних осіб та сприяти наданню гуманітарної допомоги тим, хто страждає, – цитує УНІАН слова Петра Порошенка. – Україна закликає до постійної та посиленої міжнародної допомоги для нарощування зусиль з підтримки переходу до постконфліктної реконструкції Донбасу. Зокрема, Україна потребує співпраці з відповідними міжнародними організаціями та інституціями для створення трастового фонду, який підтримуватиме відновлення і зусилля для встановлення миру в Україні» [24]. На жаль, нині, за словами Президента, триває протистояння між тими, хто грає за правилами, і тими, хто вважає, що правил нема. Це простежується, на нашу думку, передусім у Росії – ядерній державі, яка бачить у демократії загрозу, а свободу як присутню європейську цінність нівелює до симулякру і засобу маніпуляції.

В світлі вище сказаного логічно звернути увагу також і на контроверзу співвіднесеності реального / гіпотетичного щодо осмислення сучасної соціальної реальності. Так, на думку вітчизняного філософа Р. Кобця, те, що, є, ще не означає, що так воно й повинно бути. Адже інакше ми втрачаємо будь-які орієнтири, і тоді і християнська етика, і етика третього рейху, і так звана «партійна совість» поставатимуть рівнозначними. Однак й усталені інституції світового товариства, оскільки ще не сформоване всесвітнє громадянське суспільство, не можуть претендувати на універсальну значущість. «В цьому плані, аби перекинути кладку від трансценденталізму до емпіризму, враховуючи, що

ідеального суспільства в світі не існує, я б хотів би запропонувати концепцію ідеального, або трансцендентального суспільства як фактичного апріорі 1-го, 2-го... n-го порядку. Скажімо, для нашої країни таку роль може відігравати Європейський Союз і т.д.» [66, с. 160].

А. Єрмоленко у даному річизці зазначає: «на жаль, ті помилки, які робить уряд, свідчать про те, що влада ще не готова до справжнього діалогу зі своїми громадянами. Здебільшого парадигмою відповідальності залишається відповідальність за нас, за громадян. <...> Адже коли той чи той політик у відкритому суспільстві знає, що його рішення можуть бути піддані критиці з боку будь-якого можливого суб'єкта громадянського суспільства, і що будь-який можливий суб'єкт (відповідно до певних процедур) може ініціювати незалежну експертизу тих чи тих політичних рішень, то це й уможлиблює не лише персональну відповідальність політика, а й утворення механізмів та процедур спільної відповідальності» [44, с. 28].

Ще один знаний сучасний філософ А. Лой, говорячи про легітимаційно-дискурсійне обґрунтування буття сучасного соціуму на прикладі України, наголошує, що в соціально-історичному житті народів і країн відбувалися події, на які свідомість гостро реагувала, і вони набували сенсу в історизованих міфах, ставали надбанням колективної пам'яті. Адже, за доби секуляризації подібні події дуже часто називають «революціями». З останніми здебільшого асоціюються потрясіння пережитою подією, її масштабами неординарним перебігом, аніж із реальною зміною соціальних відносин та інституцій. Соціальний теоретик вимушений зрештою кваліфікувати подібного роду подію, чи була вона власне «революцією», а можливо вона була «такою, що, здавалось би, інституціонально нічого не міняючи, заклала моральні передумови для подальших змін, але вже іншого штибу» [104, с. 33]. Отже, А. Лой, як філософ, запитує, як нам йдеться, про патогенетичність соціальної реальності, в якій ми [українці] опинилися протягом останнього півтора десятиліття, переконавшись в тому, якою важкою і непевною є інтеграція України в європейський простір. «Морально належний порядок речей стає фундаментальним конституентом самосвідомості учасників

суспільного життя. Філософські й релігійні системи можуть по-різному оформляти конвенційну складову морального саморозуміння, але суть її залишається одна: в ідеальному, морально-належному образі (нормі) є узгодженими свій і чужі інтереси» [104, с. 40]. Сказане, як нам йдеться, означає також: для суспільства має бути очевидним, коли учасники його публічного життя мають, проявляють й відстоюють свій інтерес, коли загальним знаменником інтересів постає благо. Адже з другого боку, без інтересів поняття блага зависає в повітрі, бо лише у взаємодії й зіткненні інтересів засвідчується його актуальність.

Так, як уважає А. Лой, саме «кволістю» і «недолугістю» українське суспільство було заручником своїх власних моральних настанов і орієнтацій, які воно випрацювало на попередньому щаблі еволюції. У цьому сенсі суспільство, мабуть, може скористатись лише власним доробком, лише власними уроками, хоча позірно може існувати ілюзія розриву. «Здебільшого ситуацію саме так і пояснюють: зламана стара система, а тому нинішнє суспільно стає жертвою системних змін. Варто пам'ятати, що за будь-яких системних, інституційних змін залишається морально-практичний стрижень суспільного життя, історичний досвід, що забезпечує йому тяглість і неперервність. Якщо в суспільстві замість фундаментальних реформ здійснювались квазі-реформи, коли суспільство, здавалось би, уникало повноцінної модернізації, дрейфуючи до моделей латиноамериканського типу, то це свідчило про морально-практичну неготовність українського суспільства до сучасної трансформації» [104, с. 50]. Між тим «реформація духу» передбачає зміну соціально здійснюваних самонастанов, коли право, справедливість, свобода, гідність спонтанно, на рівні життєвих практик, визнаються за кожним в реальному повсякденному спілкуванні. «Якщо в партнерських, ділових стосунках втрачає силу привілей, «патронаж» певних державних осіб чи інститутів, а отже самоочевидним постає раціонально пред'явлений аргумент справи, то це зрештою дає простір для розуміння права як беззаперечного, самодостатнього начала (принципу). Це означає, зокрема, що

право стає, поряд з іншими, здобутком постконвенційної етики принципів» [104, с.51].

Який же «суспільний договір» є прийнятним для сучасної України з її вектором до євроінтеграції? А. Єрмоленко у даному річизці зазначає: оскільки ми країна запізної модернізації, то нам доводиться орієнтуватися на ті ліберальні цінності (свобода, права людини, рівність тощо), які в західних країнах втілювалися кількома століттями через реформацію й просвітництво. «Зауважу, що без просвітництва не було б не тільки суверенної особистості, а й новоєвропейських демократичних інституцій, а відтак і переходу до постконвенційної стадії розвитку моральної свідомості» [45, с. 106].

В колективному вітчизняному проекті «Основи практичної філософії» [83] віднаходимо можливу (нехай і не вивищену до рівня легітимації!) відповідь на поставлене нами питання. Зокрема, проводиться ідея, що усвідомлення факту необхідності розуміння чужої історії, мови, культури існує поруч і зумовлює свою, на думку авторів книги, яку ми повністю підтримуємо, лише поступово (і дуже повільно, на наш погляд) опановує свідомість сучасних українців.

Погодьмося, що на нас як «націю, що запізнилася» чекає довгий шлях, доки «ми навчимося чути в Чужому те запитання, яке уможливорює Своє як відповідь на нього. Утім, ми вже крокуємо цим шляхом. Мабуть, саме в цьому сенсі Україна є тим місцем, з якого може пролунати осмислене запитання про сутність Європи. Якщо Європа дістає своє ім'я з іншого або чужого місця, але все ж має почути й зрозуміти його, то чи не є європейською у властивому сенсі саме та країна, яка й визнає себе частиною Європи, і водночас замислюється над своєю належністю до чогось іншого? Від того, як ми відповімо на це запитання, залежить доля нашої держави, а може, й усієї європейської цивілізації» [83, с. 515].

Проте в сучасному глобалізованому соціумі парадоксально співіснують суспільний договір і людські права поряд з неусувними політичними конфліктами. Це дозволяє зазначити, що усі три виміри прав людини: ліберальні свободи індивіда, соціальні права справедливого розподілу, права політичної участі громадян в умовах сучасного світу постають необхідними, а спроби

конструктивного консенсусу у поєднанні з ідеями «ненасилля» постають нехай і не універсальними, але вже і не утопічними, а, швидше, бажаними і гіпотетично досяжними в майбутньому. Особливо якщо взяти до уваги проект «уявленої глобалізації», запропонований сучасним аргентинським мислителем Гарсією Канкліні [35].

Як нам йдеться, слід у подальшому розгортанні дослідження звернути увагу на (пост)ліберальні складові СД, зокрема, розглянути сучасний СД у дзеркалі діади «регіоналізм (локалізація)» / «універсалізм (універсальність)», що і буде нами здійснено у наступній главі.

### **3.1.3. Постліберальні складові суспільного договору: призма геополітичної «фрагментації світу», Або регіоналізм / локалізація vs універсальність**

У річищі піднятої проблеми залучимо як методологічну базу феноменологічну традицію – а саме її звернення до феномену інтеркультурності і «чужості», до аналізу простору «Між» (так званим «своїм» і «чужим» світом). Не випадково в епоху глобалізації незаперечний інтерес філософів викликає поняття інтеркультурності, яке стало предметом дискусій з середини 70-х рр. XX століття, поступово посівши чільне місце у довгому списку актуальних проблем сучасного інформаційного суспільства.

Така тенденція є логічною, адже в інтеркультурній проблематиці наголос робиться якраз на забезпеченні активного й позитивного діалогу різних культур у суспільстві, на їхньому взаємопорозумінні та взаємозбагаченні. Проаналізуємо дану проблематику крізь призму феноменологічної теорії. Життєвий світ (за Е. Гусерлем) «поділяється на рідний світ і чужий світ, це між-світ» [22, с. 101]. А оскільки він постає як світ культури, то інтеркультурність належить до його основних аспектів. За Б. Вальденфельсом, інтеркультурність містить більше, ніж сполучення наявних культур, – її можна позначити разом із Н. Еліасом і М. Мерло-Понті поняттям «переплетення» або «перехрещення» [68, с. 80]. Тож



«Перетин» протистоїть будь-якій формі чистоти, чи то чистоті раси, культури, ідеї, чи то чистоті розуму, «незмішаного з чужорідним» [68, с. 84]. Як у разі візерунків, відомих нам із стародавніх рукописів, роз'єднання перехрещених елементів призводить до знищення самого візерунку, який виникає і зникає разом із цим «Одне в одному»; таке «Одне в одному» в Е. Гусерля вживається у зв'язку з інтерсуб'єктивністю [22, с. 37].

Отже, не можна мати Свого без Чужого, питання лише в тому, звідки ми маємо право мислити Своє і Чуже за зразком такого перетину. Досвід дитини, як і певні культурні перехідні феномени, є синкретичним, оскільки дитина від самого початку бере участь у бажаннях та уявленнях Інших і народжується у світі символів, перш ніж вона осмислює саму себе й дистанціюється від Інших. До власної ідентичності звикають через ідентифікацію з Іншими, тому вона завжди лишається просякнутою моментом не-ідентичності. «Мова дорослих також утворює поліфонію, у якій своє і чуже мовлення постійно втручається одне в одне, нагромаджується одне над одним, а питання «хто говорить?» ніколи не може дістати остаточну відповідь через посилення на авторство» [78, с. 95]. При цьому виявляється, що рівень анонімності або найменування варіює залежно від культурних епох. За Б. Вальденфельсом, у §52 «Картезіанських медитацій» Е. Гусерль виходить із поняття «аппрезентації», співприсутності, «яка дає первинно недоступне поняття Іншого» [22, 290]. На думку Б. Вальденфельса, Е. Гусерль роз'єднує те, що не можна роз'єднати, оскільки Чуже у Своему і Своє у Чужому переплетені на зразок павутиння.

Проаналізуємо поняття «спільний світ», яке цікавить нас у контексті соціокультурного «тла», де діє (чи гіпотетично повинен діяти) суспільний договір. На засадах універсалізації в світлі глобалізаційних процесів – це світ, що «ширяться», розширюючи свої можливості, при цьому не полишаючи власного «ігрового простору», тобто «арени» своїх можливостей. Інакше відбувається з «міжсвітами», які є і залишаються чужими один для одного. Своєю своєрідністю культура завдячує відповіді на чужорідне, яке може походити зі своєї традиції або з чужих традицій; отже, «чужість вписана у своїсть» [68, с. 20]. «Чиста своя

культура була б культурою, яка вже не дає жодних відповідей, а лише відтворює і варіює наявні відповіді. Тому Чуже є еліксиром життя, але лише тоді, коли його не приймають за такий» [68, с. 22].

Таким чином, ми можемо говорити, що феномен інтеркультурності допускає інші інтереси, враховує свій власний вплив і залишається пов'язаним із домаганням «чужого досвіду». Цього також очікують від філософії інтеркультурності, яка в питанні про Чуже може не звертатися до існуючих дослідницьких практик. Аналізуючи феномен інтеркультурності та проводячи аналогію з інтерсуб'єктивністю, Б. Вальденфельс намагається відшукати таке «Між», яке не можна було б ані звести до множинності окремих культур або навіть своєї культури, ані зорієнтувати його на загальну культуру. Отже, інтеркультурність означає більше, ніж мультикультурність у сенсі культурної множини, а також більше, ніж транскультурність у сенсі переступання меж певних культур.

Як нам йдеться, не можна заперечувати взаємодію (і значущості такої взаємодії) свого і чужого світів, своєї і чужої культури, хоча дослідники постійно полемізують з даного приводу. Все це належить до взаємної гри освоєння та відчуження, яка розгортається на всіх рівнях досвіду Чужого. Тому ставлення до Чужого дістає природний етичний і політичний вимір, адже наразі вже не можна помислити етику і політику без ставлення до Чужого. Завдання феноменологічного дослідження полягає в описі та інтерпретації того інтерсуб'єктивного простору, «в якому Чуже постає як таке, що очікує відповіді, провокує, мотивує, домагається нас. Причому може статися так, що це Чуже звертається до нас із-середини нашого власного світу, того, що ми звикли вважати Своїм. У такому разі рідний світ стає чужим, а в чужому світі ми можемо побачити щось рідне і звичне» [22, с. 200].

Проте поняття «інтеркультурність» з необхідністю передбачає звернення до інтерсуб'єктивності. Як відомо, вихідним поняттям учення про інтерсуб'єктивність є поняття «Інший» / «Чужий». У феноменологічній традиції поняття «Чужий» та «Інший» вперше описані в 5-й Картезіанській медитації Е.

Гусерля, який вважав їх за синоніми. Інший виступає в подвійному сенсі: Інший як замкнена монада та Інший як співучасник інтерсуб'єктивного конституювання світу. «У горизонті досвіду Іншого я знаходжу себе таким, яким він переживає мене так само, як я переживаю його. В результаті нескінченних взаємовіддзеркалень виникає інтерсуб'єктивний світ, завдяки якому народжується наш спільний світ природи та культури» [68, с. 289–290]. На відміну від позиції Е. Гусерля, Б. Вальденфельс протиставляє поняття «Інший» поняттю «Чужий». Так, у феноменології Б. Вальденфельса, ««Чужий» – це інстанція, яка вимагає відповіді; це провокація, домагання чи вимога, яка виходить ззовні, від чогось, що лежить поза мною. Чуже не означає вороже» [22, с. 190]. «Чуже всередині нас» – такою є промовиста назва одного з підрозділів праці Ю. Крістевої «Самі собі чужі»: «Чужинець – у нас самих. І коли ми від чужинця втікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим» [68, с. 254]. Отже, ми маємо прийняти чужинців у їх «тривожній чужості», яка настільки їхня, як і наша. «Формується парадоксальна спільнота, – висновує Ю. Крістева, – що складається з чужинців, які приймають одні одних в міру того, як самі визнають себе чужинцями» [68, с. 260].

Що стосується рецепції феномену Чужості в українському просторі, то показовими тут є розвідки феноменолога В. Кебуладзе, який вважає, що регіоналізм в Україні має подвійний сенс. Адже всю Україну можна розглядати як колишній регіон Радянського Союзу, тобто передостанньої реінкарнації російського імперіалізму, і, по-друге, всередині самої України наявні різноманітні регіони, що ставляться один до одного як до чужих одне одному. «Причому відчуття цієї чужості теж варіюється залежно від регіону» [104, с. 150]. Однак завжди існує небезпека того, що «повстання регіонів» на захист власної самобутності, тобто на захист присутності «чужості в структурі свойості», обернеться прагненням нав'язати свою самобутність як ексклюзивний варіант існування, що заперечує будь-які альтернативи, тобто у свій спосіб виключає з онтології соціального простору феномен Чужого. У такому випадку повстання регіонів, яке здебільшого виходить із позбавлених прав регіонів і мажоритарних

меншостей, є цілком зрозумілим як реакція на такі форми маргіналізації та самовідчуження. Утім, кожна своєрідність, яка замикається у собі, нехай і з потреби захисту, стає «ідіотизмом» у тому класичному політичному сенсі, в якому К. Маркс говорить про «ідіотизм сільського життя». «З огляду на те, що східноукраїнський регіоналізм має проросійський характер, можна сказати, що це ідіотизм у квадраті, адже він прагне захищати інтереси регіону всередині іншого регіону, а не самобутнього соціокультурного утворення всередині іншого, нехай і чужого, але також самобутнього соціокультурного утворення, чужість якого окреслює власну самість» [104, с. 149-150].

Між тим один з найпопулярніших слоганів помаранчевої революції «Разом нас багато, нас не подолати» слід розуміти радше не як українську артикуляцію ультралівої політичної формули, що втілює класове саморозуміння пригніченого пролетаріату, а як констатацію народження політичної самосвідомості окремих індивідів, які заради досягнення спільної мети здатні об'єднатися і разом проартикулювати це «Ми», не втрачаючи в ньому власну індивідуальність. Залишається лише запитати, який культурно-політичний меседж втілював цей слоган на конкурсі «Євробачення»? Чи не починається тут небезпечна субстантивация цього «Ми», яка нам дуже добре відома з історії ХХ століття у вигляді таких жахливих соціально-політичних утворень, як «радянський народ», «диктатура пролетаріату», «новий порядок», «арійська раса» тощо?» [104, с. 152]. Як видно, питання залишається відкритим.

В. Кебуладзе актуалізує і проблему ідентифікації сучасної мовної ситуації, що дає підстави діагностувати певний розрив українського соціального простору. На рівні повсякденної практики він втілюється в те, що соціальні актори, які діють на цьому просторі, стикаються з величезними труднощами у спробах самоідентифікації і визначенні таких вимірів соціального простору, як своє і чуже, що своєю чергою проявляється у проблематичності використання в українському соціально-політичному і історичному дискурсах займенника «ми». «Хто ми такі? Прихильники західноєвропейського громадянського суспільства чи члени панслов'янської спільноти, яка торує свій власний історичний шлях?

Великоруські шовіністи чи західноукраїнські націоналісти? Ветерани Радянської армії чи колишні бійці УПА? Православні чи католики? Російськомовні чи україномовні? <...> Я спробую показати, що дати однозначні відповіді на ці запитання в контексті загальноукраїнського досвіду неможливо, оскільки передумовою їх порушення вже є згаданий розрив соціального простору України, який почасти зумовлено історією нашої країни, почасти є наслідком застосування певних піар-технологій. При цьому події, що відбулися в Україні <...> я розглядаю як перший крок до подолання цього розриву, хоча, а може саме через те, що в них він став особливо помітним» [104, с. 143].

Як же взаємодіють парадигми «постмодерний» і «постколоніальний»? В. Чернецький, сучасний американський інтелектуал українського походження, пропонує у термін «постмодерний» я вкласти передусім бачення нового соціокультурного стану людства, що постав приблизно півстоліття тому [102, с. 18]. Так, деякі дослідники наголошували на кризі телеологічних моделей історії та утопічного імпульсу людства, але з часом таке відкидання телеології й утопічних прагнень почало видаватися дещо перебільшеним. Але, безперечно, ми маємо справу з кризою багатьох впливових телеологічних ідеологій, а також певної деісторизації бачення світової культури, перехід до калейдоскопового пастищу елементів минувшини й сьогодення. Також маємо кризу чіткої межі між високою і масовою культурою, а поміж з цим кризу уявлення про утопічну місію високої культури. Неабиякого поширення зазнають тенденції до іронії та пародіювання. «Постколоніальне» ж відсилає до наслідків кризи і падіння великих колоніальних імперій модерности. Це наслідки психологічні, культурні, економічні, політичні, тощо. В культурі це знову-таки наголошує на критичному аналізі травм і наслідків колоніалізму. Дотичний цей термін не тільки до колишніх колоній, а до усїєї нашої планети загалом (так само, як і постмодерне). Ці два терміна глибоко пов'язані між собою, але акцентують різні аспекти теперішнього глобального соціокультурного стану [102, с. 19]. «Я виніс на обговорення кілька ключових культурних парадигм, завдяки яким можна розгледіти обриси «постмодерности “другого світу”» і щойно посталої «постколоніальности “другого світу”» —

парадигм, що окреслюють глобальний культурний розвиток, притаманний посткомуністичному світові, однак відчутний далеко за його кордонами, адже постмодернізм, постколоніалізм і посткомунізм не були притаманні котромусь одному з трьох світів, а взаємонакладалися і змішувалися один із одним на багатьох рівнях» [там само, с. 7].

Зокрема, на наш погляд, для продовження аналізу піднятої проблеми в світлі геополітичної «фрагментації світу», тобто контрверзи «регіоналізм / локалізація» vs «універсальність» доречно звернути увагу і на теоретичні настанови сучасного палестинського інтелектуала Едварда Саїда, його постколоніальну критику імперської літератури, де постулюється позиція, що в глобалізованому світі культурний досвід завжди має гібридний характер, а власний етос не зникає, а стає метисним. Відтак культура (і соціум) завжди має гібридний характер: «Культурний досвід або взагалі кожна культурна форма засадничо, у своїй суті, гібридна» [86, с. 34]. Так, як йдеться Саїду, етос сучасної людини конституюваний різними культурними традиціями, релігійними віруваннями, запозиченими з різних релігій, різними мовами та наративами. Тобто метисність означає наявність чужого в самому осерді досвіду, чужого в сенсі резпозивної феноменології Бернгарда Вальденфельса, тобто такого чужого, що воно єдине й уможлиблює своє як таке, що завжди є відповіддю на домагання з боку Чужого [86, с. 17]. І у концепті Юлії Кристевой (а саме праці «Самі собі чужі») ми знаходимо тезу: «Всередині власного досвіду я завжди віднаходжу щось чуже як виклик своєму і як його межу» [68, с. 7]. На думку Е. Саїда, така наявність чужого всередині свого й може бути описана поняттям «метисний етос», адже метис завжди сам собі чужий. «Метис – це той, хто в чужому обличчі віднаходить риси власного, а в своєму – трансформовані риси чужого. Він приречений на чужість власного досвіду. Але чи не приречене на це все сучасне людство?» [87, с. 56].

Розгляньмо в світлі поліморфності сучасних проектів «гібридні перспективи» Європейського Союзу в цілому, і СД зокрема. У липні 2017 р. українська наукова спільнота побачила переклад досить резонансної статті [82]. У ній висловлені

оригінальні «гібридні» версії розвитку Європи як світової спільноти, з урахуванням неусувних факторів міжкультурної комунікації. Так, один з авторів, Едріан Пабст зазначає: до ЄС можна підходити різними способами. Одне з нагальних питань як «розчаклувати» міфи, приміром – чи є Європа федеральною супердержавою, яка збирається «проковтнути» всіх своїх членів у бюрократичному жахітті, і – що ЄС є «блаженною» зоною вільної торгівлі, у якій єдиною річчю, що об'єднує країни-члени, може бути лише комерційний обмін і безжальна модифікація, передбачена ним [82, с. 2].

«Починаючи з самого народження в повоєнну епоху, Європа представляла собою дивний гібрид і саме з цієї причини її описували як державне утворення, насправді не схоже ні на що з існуючого в світі. Вона – не держава, вона – не міжнародна організація, і вона вже точно не є звичайною торговою угодою. У неї гібридні інституції: у Європи є держави-члени, які зустрічаються в Раді Європи в особі міністрів і формують укази *ad hoc*. Вона включає в себе Європейський суд, який у певному сенсі, але не в усіх, є судом вищої інстанції, так як він не має справи з усіма складовими права. Наприклад, йому нічого сказати про національну безпеку і армію. Вона дуже гібридизована; вона поліцентрична і пропонує взаємовиключні сфери юрисдикції. Все це демонструє, що Європа як політичний проект не втискається в стандартні теорії як політичної науки, так і міжнародних стосунків» [118, р. 88].

Провокаційна заява Е. Пабста ще більше резонує з класичним уявленням про Європу через «неосередньовічну перспективу» сучасного ЄС, заявлену філософом. Так, європейці пов'язані, як йому йдеться, саме релігійно-культурним, а не політико-легітимізаційним фактором. «Якщо ЄС хоче вижити, йому слід відновити своє культурне бачення», на наш погляд, автор пропонує стати ЄС передусім (пост)секулярним чи (нео)теологічним [117, р. 25]. «Він [ЄС] не може продовжувати в звичному режимі, передаючи правила та інструкції, дуже абстрактні і дуже віддалені від турбот людей. Він не може продовжувати наказувати країнам, говорячи «Ми знаємо, що таке демократія, тому

імплементуйте нашу модель демократії». Він не може наполягати на абстрактних правах людини» [там само, р. 30].

То яким же повинен бути сучасний ЄС і який може в ньому існувати суспільний договір? Е. Пабст наполягає, що насправді слід подумати над культурними зв'язками і частково посилити їх, навіть якщо вони були частково знищені капіталізмом і агресивною формою лібералізму [82, с. 5]. Тобто, згідно такої стратегії, ЄС повинен реабілітувати себе як культурну спільноту, більше того – радикального теологічного гатунку, за Е. Пабстом!

Однодумець і співавтор Пабста, Джон Мілбанк, щодо перспектив сучасного ЄС, зазначає: нам потрібен медіум/посередник між націями, дещо, схоже на ЄС. «Певною мірою існує Південноамериканський союз. Те ж саме необхідне Африці і т.д. <...> Слід зв'язати попередні домініони в європейському проєкті, <...> спробувати створити торгові мережі, як і забезпечення безпеки НАТО» [82, с. 6].

То де ж віднайти «договірні» критерії для оновленого сучасного ЄС? Услід за авторами, прослідкуємо логіку їх викладу. Так, новий «принцип Співдружності» здатен припинити глибоку кризу сучасного ЄС, пов'язану «з національним питанням: Як ви адаптуєте реальність національних ідентичностей?»; «Не існує європейських газет, <...> європейського телебачення, не вистачає, якщо завгодно, європейських розмов – це надто примарна штука навіть серед інтелектуалів» [118, р. 90]. У будь-якому випадку, «ми більше не можемо сподіватися на ліберальну демократію, як ми її знаємо, їй потрібна мутація» [там само]. Отже, ми впритул підійшли до постановки проблеми зародження і поступу в Європі (пост)лібералізму.

Що ж являє собою така соціо-політична корозія, чи «мутація»? Спробуємо віднайти відповідь на це актуальне і резонансне питання. «Справа не у тім, що ми хочемо відмінити права і угоди (!), – це було б абсурдно – справа у тім, що ми спостерігаємо інверсію первинності, інверсію пріоритетів в нашому політичному дискурсі» [118, р. 92]. Чому в сучасному світі замість проблем «всезагального блага», «доброчинності» чи «честі» все частіше звучать акорди Роулзівської теорії дистрибутивної справедливості, і всі забули, що ніяке суспільство не може



працювати на такому рівні, тому що він надто абстрактний для суспільства [82, с. 6].

Мислителі, таким чином, не претендують на вирішення проблеми можливості «ідеального справедливого суспільства», ведучи мову про неправомірність самої постановки такого питання, яке вже, на їх думку, «не працює». «Це – форма кантівського трансценденталізму, який, як ми знаємо, не працює ні філософськи, ні політично. Питання <...>, у тому, чи можемо ми забезпечити баланс між правами і договорами (які потрібні нам усім для того, щоб у нас було суспільство, особливо складне). Адже загальне благо – «не агрегат, воно передбачає різні види нездоланно реляційних благ, які ми всі поділяємо. Освіта, наприклад, найвищою мірою реляційне благо. Чому? Тому що ми всі не є автодидактами» [118, р. 76]. Так, серед реляційних благ виділяються ще транспорт і охорона здоров'я, адже вони не можуть належати комусь одному. Але проблема, на думку Пабста, у тому, що в Європі немає дискурсу для вираження реляційних благ як таких, «у нас є лише мова приватних і публічних благ, і ми схильні зовсім не помічати того, що лежить між ними» [117, р. 10].

Проте договірний суспільний критерій, на думку Пабста, може бути реабілітований на рівні неабсолютистського загального блага. «Дієвий хід – не намагатися знайти регуляцію кращу чи гіршу, але намагатися реально нагороджувати за кращу добродійну поведінку в соціумі»; саме тут, як видно, оприявнюється духовна сутність політики (якщо вона є) як «мистецтва духовних людей» [82, с. 7]. Наразі поняття духовної кооперації і реляційності тісно пов'язане з питанням про Європу, тому що, «якщо ми не європейці, – зазначає Мілбанк, – то ми абсолютно ніщо» (!). Очевидно, що мислитель, кидаючи виклик раціональності і секуляризації, реабілітує інститут Церкви (зокрема, християнської) як такий, що здатен «просякнути всі види культурної, економічної і соціальної діяльності християнським духом» [82, с. 7]. «Якщо ми не можемо повністю ігнорувати питання щодо влади і авторитету, не перетворюючись у різновид кітчевого театру, який відображає секулярні дебати в своєрідному

ритуалізованому атракціоні» [там само], фактично заперечуючи сучасний секулярний природно-правовий консенсус щодо всього, що стосується влади.

Отже, сьогодні ми маємо «безособові форми правління – правила і домовленості (угоди). Але особистісне правління, з сакралізованою регуляцією, на думку Мілбанка, є тим, чого зараз прагнуть люди (напевно, маються на увазі європейці?). Між тим автори також усвідомлюють усі «підводні камені» такого повороту в політиці, а саме загрозу фашизму і можливий тоталітаризм, адже «як тільки ви інституціоналізуєте особисте правління, виникнуть непередбачувані наслідки. <...> Антропологія вчить нас, що більша частина суспільств, навіть ті <...> що є більш ієрархічними, ніж егалітарними, функціонують згідно поняття взаємного визнання» [118, р. 99]. Як бачимо, Дж. Мілбанк і А. Пабст пропонують впроваджувати в соціум дійсно гібридні форми перебудови європейського (і, мабуть, світового) соціуму.

Як ми помітили, практичну валідність своїх ідей мислителі пролонгують через популяризацію в дискурсі медіа наступних ідей:

- Церква повинна знову інтегруватися в суспільство, економіку, політику – різними способами. Не наказуючи людям, а намагаючись здійснити регуляцію не нормативну, крізь призму свободи дій (волі);

- Свобода дій надасть людям можливість вступати в асоціації, адже більшість людей відчуває, що вони сутнісно не володіють «свободою діяти» і що церква здатна дати їм простір та інструментарій для усвідомлення втраченої «агентності», тобто причетності до життя і змін в соціумі;

- Церква уможлиблює діалог як форма загальної, спільної і колективної дії, не пов'язаної тільки з державою і не обмеженої глобальною економікою (якщо це можливо?), в рамках якої (тобто дії) у небагатьох з нас є дійсна свобода і рівність можливостей;

- Мова йде передусім про форму розширення можливостей, при чому у сенсі неутилітарному (це не банальний споживацький етос!), а розширення можливостей і простору агентності в здійсненні своїх талантів. Як наслідок, це пов'язано з підтримкою інституцій, схвалених церквою.

Як видно, попередні (пост)ліберальні рефлексії мають радикальні настанови, ми в жодному разі не пропонуємо уважати із за наше «керівництво до дії», це просто репрезентація новітніх трендів, без яких не можливим видається цілісний аналіз ідеї суспільного договору на тлі сучасних реалій.

Постліберальні ж практики часто-густо піддаються жорсткій моральній цензурі, приміром, у Росії. Моральна цензура і так звані «моральні паніки» – явища, що мають довгу історію, але наразі набули нової актуальності. Історично вони більш притаманні закритим, авторитарним чи напів-авторитарним суспільствам, де треба постійно доводити, що суспільство чи держава під загрозою від певного внутрішнього чи зовнішнього ворога. Ключовий фактор у цьому – перебільшена, неадекватна реакція на різні явища (від постання певних субкультур до створення нових контroversійних творів мистецтва) як на щось, що несе катастрофічну загрозу суспільству. У більшості випадків у новочасних суспільствах політика моральної цензури та створення моральних панік – засіб відволікти увагу широких верств населення від інших, передусім економічних негараздів чи проблематичної чи нечистполотної економічної політики. «Щоб опиратися цьому явищу і врешті-решт його позбутися, головне бути незалежною, критично думаючою людиною. Саме через поступове утворення нової спільноти незалежних, критично мислячих людей (спільноти певною мірою парадоксальної за визначенням) ми маємо шанс побороти цю проблему» [102, с. 47].

Наскільки ж в процесі створення моральної цензури сучасна Україна наслідує Росію? Чи можна назвати колишню залежність України від Росії фатальною чи все ж вона могла б бути для нас бодай у чомусь корисною? В. Чернецький зазначає: «Росія – значно більш централізована держава. Не випадково, мабуть, чи не найбільше культурної свободи вона мала у періоди відносної децентралізації, як от у 1990-х рр. Україна значно менше тяжіє до авторитаризму, ми радше схильні до фрагментованості суспільства, що межує з анархією. Культурна залежність від Росії в українському випадку схожа на ситуацію у багатьох колишніх колоніях (зокрема й так званих «білих колоніях»). Думаю, вкрай важливо українцям краще познайомитися зі світовою

постколоніальною думкою. Колоніальний досвід – це велика психологічна травма, якої дуже нелегко позбутися» [102, с. 10].

Не можна не згадати у даному річищі і поняття «толерантність», яке у сучасному світі теж набуває свого, поскласичного забарвлення. Загальновизнано, що толерантність – це визнання розмаїття серед людства на нашій планеті і ставлення до цього розмаїття як до чогось позитивного, вартого уваги та підтримки. На жаль, у багатьох людей на «постсовєтських» теренах дуже хибне уявлення про толерантність; дехто її ототожнює мало не з розпустою чи змальовують у відверто карикатурних формах. Насправді проблема в тому, що люди часто реагують із пересторогою на те, що для них незвичне. Але нетолерантність до інших (а ця іншість може проявлятися по-різному, від відмінного кольору шкіри чи волосся, одягу, до мови, форм поведінки тощо) – не вроджена характеристика; її люди засвоюють під час соціалізації (починаючи вже з дитсадка). Спілкуючись один-на-один чи у малій групі з людьми, чия ідентичність має аспекти, відмінні від твоєї, більше шансів побачити, що поруч із тобою насамперед людина, яка так само має право на гідність, як і ти. «Найлегше іншувати, а по тому іноді й демонізувати людей за груповими ідентичностями, якщо ти з ними особисто не знайомий (чи не усвідомлюєш, що серед твоїх знайомих є люди з такими аспектами ідентичності). Часто таке іншування, як і упередження і дискримінація, що постають через нього, є наслідками того, що люди (часто несвідомо) шукають на цапа-відбувайла, щоб пояснити власні проблеми чи негаразди, або цапи-відбувайли створюються, щоб відволікти увагу населення від інших проблем чи від коріння цих проблем» [102, с. 69]. Також ускладнює ситуацію те, що примусовий колективізм і примусова «дружба народів» «совєтських часів» породили глибоку відразу до солідарності, колективних акцій та проявів такої дружби серед багатьох людей у останні роки совєтської доби і перші роки постсовєтської. Сучасне суспільство стало значно більш атомізованим і «дарвіністським»; «у боротьбі за виживання важко бачити у людині поруч того ближнього, якого треба любити чи принаймні визнавати у ньому людину, яка так само заслуговує на життя, свободу і пошуки власного

щастя. Як і у випадку колоніального спадку, тут необхідно щось на кшталт обережної групової психологічної терапії, щоб позбутись цього нашарування травм, чи принаймні усвідомити, що це нашарування існує, і почати собі з цим давати раду» [102, с. 69].

Таким чином, ми привели один із найсвіжіших поглядів на договірні критерії, які будуть (або ні) «працювати» в сучасному європейському соціумі з точки зору «гібридизації» нормативності або радикального (пост)лібералізму при умові постколоніальних інтенцій, притаманних суспільству XXI століття в глобальному масштабі.

Цілком логічним у річищі нашого дослідження видається, на нашу думку, перехід до аналізу оновленого проекту українського СД крізь призму не-лінійних версій і поліконцептуальних смислових домінант. Почнімо дослідження проблеми з дослідження феномену реабілітації (або перевідкриття) СД крізь призму політичної філософії XXI століття, враховуючи, безумовно, український контекст.

### **3.2. Плюральність оновленого проекту українського суспільного договору: не-лінійні версії і поліконцептуальні смислові домінанти**

#### **3.2.1. Реабілітація суспільного договору крізь призму політичної філософії XXI століття: український контекст**

Становище сучасної Європи, до складу Союзу якої так прагне Україна, в змінюваному глобальному устрої XXI століття потребує звернення до проблем, які постійно «проговорюються» в публічному медіа-просторі, а саме:

- права людини (чи, як пропонує називати С. Головатий – «людські права») і соціальна справедливість;
- європейський етос та імперіалізм;
- постколоніальна політика і національна гідність;
- міжнародне і публічне право;
- і – на жаль – ісламський фундаменталізм і тероризм; війни і тоталітаризм.

Ми прагнемо у даній главі поставити питання щодо можливості ре-актуалізації статей договору «про вічний мир між державами» (І. Кант) [58] в соціально-філософському і політичному дискурсах ХХІ ст., а також показати потребу «перевідкриття» модерного проекту суспільного договору у річищі сучасних соціальних потрясінь в Україні і світі. Адже ліберальний концепт І. Канта про «вічний мир» є необхідною передумовою «всезагального бажання людей жити в правовому устрої за принципами свободи» [58, с. 23]. Дана заява, безсумнівно, актуальна і нині, тож аналіз вихідних маркерів-характеристик громадянського суспільства та різні теорії його реалізації є важливими для критично мислячої людини як суб'єкта права і соціально відповідального громадянина демократичної держави.

Г. Кремер зазначає: «надзвичайно складно створювати ідентичність і почуття спільності без допомоги національної держави. Серйозна проблема в Європейському Союзі полягала в тому, що там надзвичайно технократично підходили до вирішення питань. Там велись розмови про економічну інтеграцію, але ніхто не потурбувався про формування більш глибокої європейської ідентичності. Ось чому правим популістам легко в умовах кризи використовувати існуюче в тій чи тій країні незадоволення» [67, с. 520].

З сучасним відновленням примату держави цілком відновилось як «прапор дипломатії і прагнення посилити владу» [40, с. 8]. Вже минули постмодерністські сподівання, з допомогою яких, як гадали, Європейський Союз набуде авторитету в решті світу, – зазначає Й. Голслах, говорячи про «присмерк Європи» ХХІ століття. Держава не захищає більше національних інтересів і не набуває впливу, проповідуючи права людини, покладаючись на міжнародні організації або намагаючись надати в міжнародному порядку денному більшого значення таким новим викликам, як глобальне потепління. Тож «за нового глобального устрою Європа постає як педантичний маяк постмодернізму, але скелю, на якій він стоїть, повільно розмиває неприязне море коло його підніжжя» [40, с. 10]. А нині, коли світ стає «єдиною гігантською ареною, де держави-загарбниці борються за вплив, глухота переважає над роздумами» [там само, с. 11]. Мабуть, саме такий хід подій

передбачив у XX столітті С. Гантінгтон, висунувши вже сьогодні класичну ідею «зіткнення цивілізацій» [34].

Здійснено рецепцію модерного «Social contract» саме крізь призму ідей С. Гантінгтона. Так, сучасний суспільний договір не можливо розглядати поза соціально-філософським і політичним дискурсами, тож, на нашу думку, заслуговує особливої уваги парадоксальність сучасної взаємообумовленості «Social contract» і політичних конфліктів на теренах глобального явища «зіткнення цивілізацій» [41]. У даному річищі дістала визнання в кінці XX ст., фактично на рівні бестселера, праця С. Гантінгтона [100; 114], у якій центральною темою постає регрес культурних ідентичностей на фоні глобалізаційного поступу. Адже в період після завершення «холодної війни» культурна самобутність, яка у найширшому сенсі ототожнюється з цивілізаційною самобутністю, формує принципи як єдності, так і дезінтеграції і конфліктів у міжнародних відносинах.

Резюмуємо ситуацію «зіткнення цивілізацій»:

По-перше, термін «світова цивілізація» може бути використаним для визначення того, що являється спільними для цивілізованих співтовариств, наприклад міста і чисельності, що і відрізняє їх від примітивних спільностей і варварів. Але це, звичайно, зміст терміну в однині, що стосувався ще XVIII ст., і у цьому плані світова цивілізація дійсно виникає. «Цивілізація у цьому змісті постійно розширюється на протязі історії людства, але її розповсюдження у єдиному часі повністю сполучається з існуванням цивілізації у багатозначному сенсі» [100, с. 510].

По-друге, висувається ідея, що розповсюдження західного способу життя і масової культури по всьому світу створює всесвітню цивілізацію. Впродовж всієї історії деякі культурні особливості передавались від цивілізації до цивілізації. «Відкриття, що відбувається в одній цивілізації, як правило, підхвачується іншими цивілізаціями. Однак є технічні формули, що не мають визначного культурного значення, або ж «дивацтва», які з'являються і зникають, не змінюючи основного складу культури «приймаючої» цивілізації» [114, р. 15]. Наприклад, у попередні століття західний світ періодично захоплювали хвилі

ентузіазму з приводу різних навіювань індійської та китайської культур. У XVIII ст. культурний імпорт з Заходу став вельми розповсюдженим у Китаї та Індії, і це відображало посилення впливу Заходу. Однак, ствердження, що розповсюдження масової культури і споживчих товарів по всьому світі являє собою триумф західної цивілізації, принижує саму західну культуру.

По-третє, навряд чи можна довести, що «виникнення всесвітньої мережі комунікації приводить до значних конвенцій в орієнтації і віруваннях, адже люди, як правило, інтерпретують культурні комунікації на основі існуючих цінностей і очікувань. Однак західна гегемонія підштовхує популістських політиків у незахідних суспільствах до засудження західного культурного імперіалізму і на те, щоб з'єднати масу людей навколо мети збереження і підтримки цілісності своїх самотніх культур» [100, с. 512].

По-четверте, поняття «всесвітньої цивілізації» є характерним продуктом Заходу. У XIX ст. ідея «тягара білої людини» використовувалась для виправдання розповсюдження західного політичного та економічного панування над незахідними суспільствами [114, р. 98]. Тож, як видно, проголошується ідея, що універсалізм – це насамперед ідеологія Заходу, що використовується у конфронтації з «незахідними» культурами.

Зрозуміло, що розбіжності між цивілізаціями не просто реальні. Вони – найбільш суттєві. Цивілізації не схожі за своєю історією, мовою, культурою, традиціями і, що саме головне, релігією. Люди різних цивілізацій по-різному дивляться на відношення між богом та людиною, індивідом і групою, громадянином і державою, батьками і дітьми, чоловіком і дружиною, мають різні уявлення про відносини значимість прав і обов'язків, свободи і вимог, рівності та ієрархії. «Ці відмінності створювались століттями. Вони не зникнуть у майбутньому. Вони більш фундаментальні, ніж відмінності між політичними ідеологіями та політичними режимами» [100, с. 514]. Все частіше йде мова про «повернення в Азію» Японії, про невдачу західних ідей соціалізму, «реісламізацію» Близького Сходу тощо [35, с. 120]. Усі вище зазначені ідеї втілені Й. Голслахом в понятті «присмерк Європи», та й сама назва його праці – «Сила



раю. Як Європа може бути попереду в азійському сторіччі» – досить красномовно презентує погляди автора [40, с. 7-24].

На наш погляд, основні проблеми сучасного глобалізованого соціуму в цілому і України зокрема, полягають, передусім, у наступному:

- у порушенні прав і свобод людини; принциповій неможливості егалітаризму (у сенсі «рівності усіх громадян»);
- обмеженості і дискусійності поняття «громадянського устрою в кожній державі» та фактичній неможливості належної його реалізації;
- послабленні впливу поняття «міжнародного права», «союзу миру» та проблемі співставлення його з актуальними регіональними поняттями свободи;
- сучасному постколоніальному етосі крізь призму модерного «насилля колоністів» (І.Кант) і його наслідках для світової спільноти тощо.

«Хто сказав, що демократія завжди має вигравати?» – таке провокаційне питання подибуємо у статті М. Мазовера [76, с. 401]. На нашу думку, для того, щоб пояснити потребу у зверненні до всіх вище зазначених проблем, необхідно згадати також і заангажований погляд на Європу як «розсадник тоталітарних ідеологій». Відомо, що багато вчених визнавали за диктатурами середини ХХ ст. щось особливе: так, у Третньому райху та в Радянському Союзі режими відверто прагнули формувати індивідів, так само, як державу, втручатися у сферу приватного життя, атомізувати суспільство та покінути з його автономією, водночас централізуючи владу. Це були феномени новочасної масової політики, не пов'язані прямо з деспотіями попередніх епох. Деякі, на думку М. Мазовера, «вбачають інтелектуальні витoki тоталітаризму у Просвітництві, зокрема, у вченні Руссо про загальну волю, та в певній мутації демократичних практик» [76, с. 402]. Територія ж лібералізму протиставлялася багатьма мислителями і фашизму, і комунізму. Саме з цих позицій Джордж Орвел написав роман «1984», а Ханна Арендт – «Походження тоталітаризму» [51].

Згадаймо, що тоталітаризм (від лат. «totalis» – повний, цілий) – це політичний режим, що характеризується всеосяжним контролем за громадянами з боку держави, повним підпорядкуванням особи і громадянського суспільства

політичній владі. Саме політичний філософ Х. Арендт одна з перших доклала великих і плідних зусиль до глибокого вивчення тоталітаризму в історії людства [8].

Розуміючи тоталітаризм як «систему масового терору, що запроваджує в країні атмосферу загального страху» [8, с. 5], авторка досліджує умови його виникнення. Вона послідовно зіставляє дві форми тоталітаризму – «націонал-соціалістську та інтернаціонал-більшовицьку», визначає роль, що її в тоталітарних системах відіграє ідеологія. Х. Арендт ґрунтовно розглядає головні джерела тоталітаризму – «антисемітизм, що пройшов численні стадії розвитку, та імперіалізм, який витворив інший специфічний феномен ХХ ст. – натовп» [8]. У книзі досліджено особливості масового терору, питання про конкретно-історичну «частку історичної відповідальності» різних складників суспільства, «метаморфози принципу класовості й партійності, специфічну роль бюрократії та партійної еліти». Усе наведене надає праці Х. Арендт неабиякої злободенності як філософськи аргументованій пересторозі для сучасного суспільства. Його відмінні риси – загальна політизація та ідеологізація суспільного життя, наявність могутнього апарату соціального контролю н примушення, державний контроль над усім господарським і навіть приватним життям, обмеження або ліквідація приватної власності, усунення конкуренції та ліквідація ринкових відносин, централізоване планування і командно-адміністративна система управління [8].

То чи справді між тоталітарними державами немає жодної різниці?

«Виникнення поняття «Європа» в дипломатичній свідомості ХІХ ст. мало важливий аспект: воно асоціювалося з ідеєю збереження миру на континенті шляхом забезпечення рівноваги між державами. Тоді Європа стояла перед тим самим викликом, який побачив Кант: як забезпечити мир у роздрібненому світі?» [76, с. 390]. Тож один з варіантів європейського підходу до історичного поступу стосується саме ліберального підходу, який, на думку М. Мазовера, постулює тезу, що «історія Європи – це історія свободи» [там само, с. 394]. Між тим, як відомо з філософії історії, самовпевненість лібералізму ХІХ ст. похитнулася навіть у Британії з приходом до влади Муссоліні та Гітлера, а свідомість

тогочасних інтелектуалів заповнило слово «тоталітаризм». Це похмуре, але неусувне з процесу історії світового соціуму поняття, «виникає як зойк засмученого та стурбованого ліберала, який прагне підтвердити цінності свободи та наново визначити природу сучасної йому політичної боротьби» [76, с. 395].

Звернімося і до аналізу вищезазначених колізій, здійсненого протягом кількох останніх років професором міжнародної політики Вільного університету Брюсселя Й. Голслахом, який пропонує власне бачення тих актуальних питань, перед якими постала Європа у XXI ст. Насамперед йдеться про такі питання:

- як втримати країни у Євросоюзі;
- чому Європа – вже не лідер у багатьох галузях економіки;
- яке рішення проблеми біженців оптимальне для розвитку європейської спільноти; чи справді Китай очолить економічні перегони;
- яким є потенціал країн Африки;
- чому ісламісти активізувалися останніми роками тощо [40].

При цьому мислитель бачить Європу XXI ст. як «присмерк» (перефразовуючи О. Шпенглера [105]), зазначаючи: «чи є місце для слабкої Європи в цьому неспокійному азійському сторіччі? Як вона зможе вижити в цьому новому змаганні за процвітання і владу?» [40, с. 8]. Так, як йому йдеться, криза єврозони стерла «ту скромну повагу, яку ми мали колись». У результаті кожне повернення до Європи ставало тривожним зіткненням із бюрократичною летаргією та незнанням того, як змінився світ. «Європейський проект, здається, став перешкодою, заважаючи динамічним країнам збільшити свою могутність, а решті країн докласти ревніших зусиль, щоб вибратися зі скрутної ситуації» [там само, с. 9]. Мислитель заявляє: «У своєму трактаті я кидаю виклик затятим хибним уявленням, якими оперують політики та їхні суфлери, прагнучи, щоб їхнє суто цинічне ставлення до Європи видавалося свідченням стратегічної сміливості і турботи про державні інтереси. Але зруйнувати європейську єдність – аж ніяк не акт державної мудрості. Це акт опортунізму і наслідок нездатності політичного покоління трансцендувати сьогоднішню економічну безвихідь і геополітичне забуття» [40, с. 15].

У річищі вище окресленої проблематики заслуговує уваги і розгляд договірної моделі «влада / соціум» в світлі реалій політичних конфліктів саме в українському контексті. Зокрема, «плюралістична класифікація і амбівалентні характеристики політичних конфліктів дозволяють визначати конфлікт як боротьбу за вплив у системі політичних відносин, за доступ до прийняття загальнозначущих рішень, за монополію конкретних інтересів і визнання їх суспільно необхідними, тобто за все те, що становить зміст влади і політичного панування» [106, с. 95]. Влада ж «виступає «платформною» політичного конфлікту, а дестабілізація влади і дезінтеграція суспільства виникають не тому, що існують конфлікти, а через невміння врегулювати політичні суперечності чи елементарне ігнорування їх» [90, с. 13]. Тож у даному підрозділі здійснено також і спробу осмислення політичного конфлікту «як діючої форми боротьби за владу» [89, с. 7] в конкретному соціумі (на прикладі України) і універсальної умови розвитку суспільства.

«Перевага, якою Європа опікується вже впродовж дуже тривалого часу, підштовхнула її до того, щоб виставити себе як володарку світу й поводитися з рештою представників людства так, наче вони були створені винятково для потреб Європи» [79, с. 472], – така провокаційна заява змушує критично ставитися до сучасних векторів (пост)колоніалізму та його наслідків. Адже основні способи врегулювання конфліктних ситуацій у сучасній політичній традиції є такими, що «задають стратегію» альтернативним варіантам політичних режимів, зокрема тоталітаризму і демократії. Приміром, Ф. Фукуяма говорить: «Я не вважаю, що коли-небудь взагалі існувала епоха лібералізму. Лібералізм ніколи не був самодостатнім, він завжди існує разом з певним видом демократії і певним економічним устроєм. Потрібні також певні культурні умови, деякі з них стали проблематичними» [41, с. 265]. Таким чином, актуальний поділ політичних конфліктів на внутрішньо- і зовнішньополітичні більш ніж очевидний. В останніх як суб'єкти конфлікту виступають держави (або коаліції держав), стосунки ж між ними завжди характеризувалися (і характеризуються) взаємною конкуренцією, яка із сумною періодичністю набуває найгостріших форм (як правило,

військових) [33, с. 68]. Прийнято вважати, що «державами рухають так звані національні інтереси, основу яких становлять найважливіші для існування нації потреби: в безпеці, контролі та використанні природних ресурсів, збереженні культурної цілісності та національної специфіки» [79, с. 481].

Розгляд нами прикладних аспектів актуальної трансформації політичних конфліктів в Україні дозволяє зазначити, що більшість сучасних політичних філософів і політологів вважають політичні конфлікти такими, що відіграють позитивну роль у суспільному житті, тому що «сигналізують» суспільству і владі про існуючі суперечності, розбіжність позицій громадян і стимулюють дії, здатні поставити ситуацію під контроль [ 21, с. 525-542].

Хоча після терактів 11 вересня 2001 р. (та й 13 листопада 2015 р.) інтелектуали більше не мислять ліберально-демократичну ідею прогресу людства у бік універсальних цінностей Заходу, Україна, перш за все, виходить з того, що «політичні відносини з Заходом не тільки не суперечать, але й сприяють цивілізованій реалізації іншого вектора її зовнішньої політики – встановленню рівноправного та взаємовигідного партнерства з країнами демократичного блоку, зокрема, ЄС» [51, с. 300]. На нашу думку, від стабільності та прогнозованості таких стосунків між країнами Європи значною мірою залежить доля демократичного розвитку України та її євроінтеграції.

Отже, через обґрунтування поняття «політичний конфлікт», висновуємо, що вивчення конфліктів слід здійснювати тільки через договірну модель «влада / соціум». І саме цей вектор є одним з головних завдань сучасної політичної філософії, а специфіка управління конфліктами належить до найважливіших умов забезпечення соціально-політичної стабільності як всередині конкретної країни, так і на міжнародній арені. Таким чином, конфлікт є неусувним явищем політичного і соціального життя суспільства.

У ХХІ ст. поділ світу на «перший», «другий» та «третій» майже втратив змістовне навантаження. Зараз доречно групувати країни, спираючись не на їх політичні та економічні системи, не за рівнем економічного розвитку, а виходячи з культурних та цивілізаційних критеріїв. Але впродовж історії традиційно

найдовші та найкровопролитніші конфлікти породжувались саме відмінностями між цивілізаціями. Звідси випливає, що взаємодія між народами різних цивілізацій веде до росту цивілізаційного самоусвідомлення, до поглибленого розуміння відмінностей між цивілізаціями і суспільства у рамках цивілізації. У цьому річищі чудово висловлюється К. Вігандт: «з огляду на довготривалу боротьбу за новий світовий порядок за часів глобалізації ми мусимо чітко зафіксувати висновок: має сенс насамперед відстоювання небагатьох універсальних цінностей, таких як гідність людини, свобода, рівність і демократія. При цьому варто зберегти на нашій планеті максимум культурного розмаїття» [129, с. 30].

Сучасна Європа, зрозуміло, має надзвичайно багато проблем. П. Вагнер, наприклад, убачає дві кризи: криза євро і криза біженців, тай тільки в умовах кризи всі повертаються до національної солідарності і діють за рахунок інших. «Я не впевнений, що Європа у сфері інтеграції просунеться далі того рівня, на якому вона сьогодні перебуває. Але я налаштований дуже песимістично, оскільки я вважаю, що європейські інститути дуже складно відмінити. Євросоюз буде і далі переходити від кризи до кризи, але він буде існувати» [21, с. 540].

Сучасний філософський дискурс, на думку Г. Канкліні, почасти відряджує уявляти Європу за моделлю національної держави як територіальної, політичної та культурної єдності у світі, яка відмежовує себе від інших та протиставляється їм. Це було би повторенням фатального внутрішньо європейського розвитку ХІХ та ХХ століття у світовому масштабі [35, с. 111].

«Найзухвалішими» питаннями, на наш погляд, безперечно, є:

- розгляд Європи з огляду на її зовнішню експансію, передусім за допомогою історії колоніалізму;

- погляд на Європу з середини модерних суспільств «другого порядку», утворених європейськими переселенцями, тобто США;

- специфіка боротьби за незалежність сучасної Європи крізь призму «зіткнення цивілізацій» (С. Гантінгтон) та ісламського фундаменталізму [67, 497-526].

Звернімося до позиції А. Баумейстера [11], який аналізує резонансну і офіційно наразі нелегітимовану нову «Паризьку декларацію» («The Paris Statement. A Europe we can believe in»), запропоновану сучасними інтелектуалами і філософами (від 7 жовтня 2017 року) [118].

Наразі філософ, цитуючи деякі глави Декларації, підтримує ідею серйозної небезпеки для Європи: «Ми втрачаємо нашу батьківщину (we are losing our home)» (§13). Лібертиніанський гедонізм (libertine hedonism) <...> опиняється джерелом нудьги і дезорієнтації (leads to boredom and a profound sense of purposelessness)». Європейське суспільство глибоко загрузло в «індивідуалізм, ізоляції і безцільності (aimlessness, Ziellosigkeit)». <...> В сучасній Європі нав'язується технократична формула «не існує ніякої альтернативи» тій політиці, яка проводиться від інституцій ЄС. Це приклад м'якої, але все більш радикальної тиранії (this is the soft but increasingly real tyranny) (§19)» [11, с. 3].

А. Баумейстер зазначає, що Паризька декларація провідних філософів важлива саме зараз. Адже потрібна інтелектуальна мужність для заяви своєї позиції, яка суперечить домінуючим ідеологіям. Так, ми живемо у надзвичайно складному і плюралістичному світі, «світі, де пропаганда і маніпуляції набули небачених раніше масштабів»; тож саме в такому світі (пост)правди «голос раціо повинен звучати найбільш чітко і твердо» – уважає А. Баумейстер. Адже прямий обов'язок філософів – бути «служителями правди і сенсу. Адже філософія – це практика розуміння, прояснення, практика критики і виваженого аналізу» [11, с. 4].

То яким же буде майбутнє європейської цивілізації? Ми, українці, повинні відповісти на питання: яку Європу ми обираємо? Тому надважливі ідеї, викладені в декларації [118], мають для нас особливу цінність саме в умовах трансформативних політичних процесів, які відбуваються в сучасній Україні. На наш погляд, окреслена проблема більш, ніж актуальна в сучасному соціумі і надзвичайно стисло представлена у вітчизняному філософському дискурсі на рівні філософського аналізу.

Як нам йдеться, сучасний глобалізований світ вже впритул підійшов до необхідності створення нового світового порядку, який буде заснований на пріоритеті конвенціональних інтернаціональних інтересів, загальних для всього людства. І саме для реалізації даної інтенції буде потрібен новий, переосмислений і «перевідкритий» наново суспільний договір. Але поки що нинішні держави вперто продовжують упроваджувати в життя ідею одновекторно-локального і часто-густо радикального захисту лише власних етно-національних (або лінгво-національних) інтересів, це неминуче призводитиме до збільшення кількості міждержавних конфліктів, нівелюючи саму ідею універсальної категорії громадянськості як базового критерію людськості.

### **3.2.2. Віртуалізація «нового» суспільного договору в інформаціональному медіа-дискурсі України, Або гібридні договірні критерії в тотальній владі медіа**

Ми живемо в мережевому «інформаціональному» (М. Кастельс) [62] суспільстві, такій-собі віртуалізованій «гіперреальності», чи «пустелі реального» (С. Жижек, [50, с. 7]), де показовим маркером виступає «екранна вітрокультура» [43, с. 11], з інтенціями до «гіперцептивного сприйняття дійсності», авторитетно впровадженого в понятійний апарат філософії культури М. Мак-Люеном [78, с. 45]. «Електричний світ спрямовує міфічний і колективний вимір досвіду людської свідомості в повністю усвідомлений пробуджений світ», – заявляє Мак-Люен, говорячи про роль електронних засобів комунікації в ХХ столітті, а інформаційна ера, на його думку, носить іронічну назву «глобальне село» (The Global Village) [116, р. 23]. Згадаймо і вже класичну «кліп-культуру», притаманну для «третьої» (інформаційної) хвилі суспільства 2-ї половини ХХ століття, як уважає футуролог Е. Тоффлер [93, с. 67].

Тож приймімо як належне факт, що засоби масової інформації є невід'ємною частиною сучасного соціуму. Сучасні ЗМІ не лише передають відомості та інформацію, але й «активно створюють ситуації та формують настрої. Виключно



для інформаційного поля мас-медіа характерна мовно-мисленнєва діяльність, специфічним типом якої є медіа-дискурс, що в свою чергу реалізується в межах масової комунікації» [115, р. 10]. «Предметна сфера виражається в медіа-дискурсі в конкретних знаково-символічних формах, за допомогою мовних одиниць, мовних актів і засобів вираження, які утворюють текстові єдності. Тексти як одиниці медіа-дискурсу володіють неоднозначним статусом у медіа-дискурсі. Один і той же медійний текст може набувати ті чи інші смислові відтінки залежно від різних контекстів. Крім уже власне комунікативного контексту виділяють такі значимі для актуалізації тих чи інших смислів контексти, як граматичний, екзистенційний, ситуаційний, соціально-історичний» [79, с. 340].

Ще раз звернімося до класиків: так, соціальний філософ і соціолог Д. Белл зазначає: «метою нової інтелектуальної технології є не більше й не менше, як реалізувати мрію соціального алхіміка: «упорядкувати» масове суспільство <...>. Якщо комп'ютер – прилад, то теорія прийняття рішення – його господар» [111, р. 230]. На думку Т. Ящук, в сучасному світі перше місце належить контролю за накопиченням інформації і його впливу (так само як впливу більш розсіяних джерел влади в суспільстві) на центри об'єднань, які утворюються, і на спосіб конструювання і характер інтерпретації базових передумов разом з символами культурного і соціального порядків. На другому – контроль за доступом до позицій, що забезпечують регулювання виробництва, розподіл ресурсів і перетворення економічних ресурсів в ресурси влади і престижу. На третьому – контроль за доступом до позицій в центрах суспільства, які забезпечують формування опорних орієнтацій, через які індивіди інтериоризують соціальну мету і цінності, а також до позицій, які регулюють різноманітні комунікаційні процеси, що впливають на рівень вимог, так само як на оцінку соціальної системи її учасниками [109, с. 59].

Як йдеться філософу історії, «інституційні похідні» від основоположних норм соціальної взаємодії можуть підтримуватися тільки постільки, оскільки еліти, що є активними партнерами в коаліціях, здатні утримувати контроль над цим процесом [109, с. 60]. Але такий контроль, на нашу думку, не дається

наперед і не є остаточно забезпеченим. Фактично сама інституціалізація основоположних норм – особливо на макросоціальному рівні – створює потенціал для конфліктів, напруженості та змін. Особливу складність у розв’язанні конфліктів породжує та обставина, що мова «соціального діалогу» не має в нашому суспільстві скільки-небудь виразної традиції. «Майже відсутня традиція публічного дискурсу з найважливіших життєвозначущих суспільних проблем. Створення такої традиції – справа наукових, культурних, політичних еліт. Мова соціального діалогу не виникає сама собою. Вона конструюється, створюється з урахуванням результатів соціального аналізу і далі коректується за рахунок зворотного зв’язку із змінним соціумом» [109, с. 61]. Отже, переплетення символічних і організаційних аспектів соціальної діяльності обумовлює характер та зміст встановлення основоположних норм для основних інституційних сфер. Механізми ж, що сполучають символічні та організаційні аспекти соціальної взаємодії, формують початкові основоположні норми і для всіх основних інституційних сфер, і для макросоціального порядку [109, с. 62].

Сучасний медієвіст М. Кастельс на перше місце в базовій для соціуму категорії влади висуває наразі «владу медіа» [63-64]. «Якщо владні стосунки існують в специфічно соціальних структурах, що виникають на основі просторово-часових утворень <...>, які більше не розміщуються на національному рівні, але є одночасно глобальними і локальними, то межі суспільства змінюються, як і система координат владних стосунків, які вже виходять за межі національних» [63, с. 24].

На думку мислителя, «це не означає, що національна держава щезає. <...> Але національні межі владних стосунків є лише одним із параметрів, якими оперує влада і контрвлада», тобто, «навіть якщо національна держава не щезне повністю як особлива форма соціальної організації, зміняться її роль, структура і функції, вона поступово еволюціонує в нову форму держави: мережеву державу» [63, с. 28].

Мережева держава (і суспільство) не має меж, модерні кордони вже не актуальні, але вони є! Як сучасній людині жити з цим парадоксом? Адже складно

увидати суспільство без меж, між тим мережі не мають фіксованих кордонів; вони відкриті і багатогранні, а їх розширення або стиснення залежить від узгодженості або суперечності інтересів і цінностей, які існують у кожній мережі. На думку Кастельса, історично держава могла виконувати функції упорядника мережевих взаємодій. Але в умовах багаторівневої глобалізації держава стає просто вузлом (хоча й важливим) певної мережі (політичної, інституційної чи воєнної), і перетинається з іншими значущими мережами в процесі соціальної практики. Таким чином, соціальна динаміка, яка формується навколо мереж, діє в напрямі поступового зникнення суспільства як стабільної соціальної форми організації [64, с. 36].

Тобто, як бачимо, М. Кастельс пропонує нове розуміння суспільства, більше того – нову форму суспільства, – «мережевого суспільства», яке складається з особливих конфігурацій: глобальних, національних і локальних мереж у багатомірному просторі соціальної взаємодії [63, с. 37]. Таким чином, М. Кастельс висуває гіпотезу, що «відносно стабільні конфігурації, які виникають на перетині цих мереж, можуть визначити кордони, які дозволять визначити наперед нове «суспільство», виходячи з ідеї існування постійних змін геометрії глобальних мереж, що структурують суспільні практики і організації» [63, с. 38]. Парадоксально, але саме мережі є комплексними структурами комунікації, сконструйованими навкруги комплексу цілей, які одночасно забезпечують єдність і гнучкість виконання завдяки їх здатності адаптуватися до операційного середовища. «Вони запрограмовані і самоналаштовувані одночасно. В соціальних і організаційних мережах їх цілі і операційні процедури запрограмовані соціальними акторами. <...>. Мережі конструюють фундаментальний патерн життя» [там само]. З свого боку, ми пропонуємо репрезентацію такого суспільства через кіно-дискурс, а саме заснований на реальних подіях фільм «The Fifth Estate» (2013 р.), де, на наш погляд, адекватно представлена тотальна влада мережі Інтернет як глобальна в сучасному світі.

Таким чином, перманентність і високофункціональність мереж дозволяє їм включати в себе нових акторів і новий контент, що володіють певною автономією

стосовно центрів влади, і дана автономія, за Кастельсом, тільки зростатиме з часом, адже зростає і технологія та її роль в сучасному комунікативному суспільстві.

Як видно, в сучасному світі мережі є найефективнішими організаційними формами «в результаті трьох характеристик: гнучкості, масштабності і живучості» [63, с. 39]. Задамося питанням: чи може мережа зникнути? Напевно, може, але тільки у результаті матеріального (енергетичного) руйнування точок з'єднання, яке, як відомо, загрожує суспільству тільки у разі глобальної еко- чи воєнної катастрофи. Отож, перефразуючи С. Жижека, можемо сказати: «Ласкаво просимо в пустелю медіа»!

Мабуть, найяскравішим прикладом дії тотальної влади медіа є мутація поняття війни в XXI столітті. Як нам ідеться, «війна-гібрид» – це той «медійний мутант», який, на жаль, заповнив з 2014 року Україну.

Якими ж є основні напрямки гібридної війни? На думку сучасного політичного аналітика Є. Магди, головний фронт гібридної війни — інформаційний, для наступальних дій на якому Росія інтенсивно використовує приватно-державне партнерство різноманітних медіа. Є. Магда убачає, що Кремль фактично реалізує три взаємопов'язані завдання: створює сприятливий для своїх дій інформаційний фон усередині Росії, здійснює килимові бомбардування дезінформацією українських громадян та формуванням сприятливого для себе інформаційного середовища на Заході. «Енергетичний фронт виглядає не менш важливим, оскільки Кремль протягом тривалого часу використовує енергоресурси як інструмент політичного впливу в Європі. У випадку з Україною важливо зауважити також використання проросійського лобі та представників радикальних політичних сил Старого Світу, переписування історії та інтенсивний вплив Російської православної церкви на події на пострадянському просторі» [75, с. 25].

Але чи є «рецепт перемоги» в гібридній війні? Як йдеться Є. Магді, Україна навряд чи зможе перемогти, якщо виявиться нездатною змінюватися. «Їй кинуть виклик у ситуації, максимально несприятливій та складній, на хвилі ейфорії від утечі Віктора Януковича. Сьогодні Україна переживає момент істини, шукає.

Саме тому нашій країні потрібні реальні реформи, посилення позицій середнього класу й формування національної ідеї, здатної об'єднати навколо себе мільйони громадян України. Вона проста – створення сильної та квітучої держави, здатної стати повноправним членом європейської сім'ї народів» [75, с. 271].

Зрозуміло, що у сучасній гібридній війні інформаційна зброя використовується активніше, ніж зброя традиційна, адже приносить не менш відчутні результати «малою кров'ю». Це підтверджують і кібератаки Кремля, і спроби Росії вплинути на суспільну думку під час виборів у США, Франції та інших країнах, і використання проблеми мігрантів у Європі тощо. Відомо, що на початку російської військової агресії проти України всі інформаційні операції Кремля були направлені на популяризацію «русского мира» і заперечення можливості існування України як держави. Але ці спроби на практиці зазнали краху. Навпаки, українська нація консолідувалась і продовжує динамічно відмежовуватися від Москви. Зокрема, за останніми даними Центру Разумкова, 92% громадян вважають себе етнічними українцями, а українську мову вважають рідною 68% українців [75, с. 101].

Дискурс влади медіа можна представити у річищі і (пост)ліберальних критеріїв сучасності, приміром, на прикладі міждисциплінарних, вже у засновку своєму «гібридних», дискусій, які набувають все більшої популярності в сучасному істеблішменті України. Тому доречним може видатися розгляд (пост)політичної ситуації, яка існує наразі у нашій державі і крізь призму літературно-політичного дискурсу, зокрема, на прикладі цьогорічних літніх розмислів відомого вітчизняного есеїста Ю. Андруховича [1]. У своєму виступі на Міжнародній конференції Фонду Конрада Аденауера від 8 червня 2017 року «Європа на зламі часів: література, цінності та ідентичність», інтелектуал аналізує постполітичні виміри, які притаманні зараз Україні. Так, Ю. Андрухович досить провокаційно заявляє: «З усього впливає, що моя ЦСЄ [Центрально-Східна Європа] – це колишній соцтабір, Ostblock. Це ті терени, де переважна більшість населення залишилася відчутно невдоволеною й ображеною результатами попереднього поділу світу після Другої світової війни, внаслідок чого їхні

найближчі нащадки охоче підтримали наступний, справедливіший на їхню думку, поділ» [1, с. 9].

А ось і погляд європейців, який ми приведемо для ілюстрації контроверсивних версій щодо самоідентифікації європейців, «далекої від самовихваляння і ненависті до себе спробу визначення базових цінностей Європи» [21] запропоновану як юридичну легітимацію (але, на жаль, не реалізовану) польським публіцистом С. Вілкановічем: «Ми, європейці, хочемо <...> свідомі багатства нашої спадщини, створеної на джерелах юдаїзму, християнства, ісламу, грецької філософії, римського права та гуманізму, який має як релігійні, так і нерелігійні джерела; свідомі цінності християнської цивілізації, яка є головним джерелом нашої ідентичності; свідомі частих випадків зради, на яку проти цих цінностей ішли християни і нехристияни; пам'ятаючи про добро і зло, що ми несли мешканцям інших континентів; шкодуючи про катастрофи, що були спричинені тоталітарними системами, породженими нашою цивілізацією; <...> будувати наше спільне майбуття» [21, с. 540].

Як бачимо, проблема самоідентифікації українців та визнання їх (тобто нас) європейцями – це насамперед віртуально-симулятивний дискурс, презентований тотальною владою медіа. Отже, тотальний медіа дискурс звернений до суспільства в цілому. Такий погляд обумовлює використання загальної оціночної лексики, переважно соціально значущих і соціально закріплених мовних засобів і суспільно-політичної термінології. «При дослідженні проблеми класифікації текстів масової інформації акцентується увага на тому, що сукупність видів масової інформації слід розглядати як цілісний потік соціальної інформації. Саме тому класифікація медіа-текстів здійснюється у відповідності з переважанням однієї з двох головних функцій ЗМІ – інформативної чи аналітичної. Так, в основі змісту інформаційного медіа-дискурсу лежить повідомлення, фіксація факту як події; загальною ознакою аналітичних медіа-дискурсів є інтерпретація фактів, їх аналіз та узагальнення» [24, с. 80].

Отже, цифрові медіа-мережі глобальні, володіють здатністю «самостійного переналаштування» (М. Кастельс), виходячи за територіальні і нормативно-

інституційні кордони національних держав через теле- та – переважно – Інтернет-комунікацію. Зрозуміло, що власне і соціальна структура, заснована на цифрових мережах, є глобальною. На нашу думку, ще зарано говорити про конкретне визначення нового потенціалу суспільного договору у мережевому суспільстві, яке перманентно змінюється. Ми й не ставили собі на меті вичерпне і остаточне дослідження такого амбітного завдання, а претендували радше на постановку проблеми щодо наслідків і перспектив влади медіа в XXI столітті. Проте доречно переосмислити українські реалії крізь призму контрактуалістського громадянського суспільства, акцентуючи увагу передусім на проблемності легітимації у сенсі критеріїв «виправданої юридизації» суспільного устрою в сучасних українських (пост)революційних реаліях, які вимагають нових договірних критеріїв.

### **3.2.3. Контрактуалізм і громадянське суспільство: проблема легітимації суспільного устрою в постреволюційних українських реаліях**

Контрактаріанізм згідно сучасної політичної філософії, це будь-яка з різних теорій, «які обґрунтовують моральні принципи або політичні домовленості, посиляючися на суспільний договір, який добровільно укладається в ідеальних для таких зобов'язань умовах. Також має назву контрактуалізм» [17, с. 38].

Коли ж формуються уряди за контрактом? Зокрема, сучасний американський політичний і економічний аналітик Дж. Будро зазначає: тоді, «коли єдиний власник майна, який надає сили установчому актові уряду за контрактом шляхом введення обмежувальних застережень щодо майна, повинен вважати, що уряд за контрактом буде сприяти підвищенню вартості майна при його розподілі та продажу» [17, с. 39]. Зрозуміло, що «уряди за контрактом» є цікавим об'єктом дослідження в рамках контрактаріальної парадигми, тому що вони і виникають, і зникають «за добровільною згодою», що в практичній філософії репрезентується найяскравіше саме в межах концепту «суспільний договір».

Між тим, на думку Р. Холкомба, існує деяка подібність між урядами за контрактом та «вуаллю невідання» Роулза, тому що підприємець, який формує уряд за контрактом, не знає нічого про конкретні особистості людей, які в кінцевому підсумку потраплять під юрисдикцію уряду. Наприклад, підприємець має стимул для створення максимально цінного об'єкта власності, що дає додатковий стимул для розробки ефективних установчих правил. Той самий підприємець приймає установчі рішення щодо уряду за контрактом в тих же умовах, що і майбутні громадяни цього уряду, якщо б усі вони перебували за «вуаллю невідання» Роулза. «Формування урядів за контрактом ближче за все до соціального контракту з реального світу, тому що відбувається за приблизно аналогічною «вуаллю», і тому, що всі одностайно погоджуються перейти під юрисдикцію уряду за контрактом, що розповсюджується на всіх в найстисліші строки» [17, с. 40].

Проте, як показує світовий досвід, в реальному світі більшість урядів не були сформовані за контрактом, але теоретики підтримують інтерес до аналізу ефективності характеристик установчих правил урядів з реального світу. «Уряди за контрактом, у порівнянні, забезпечують одностайно узгоджені конституційні норми. Суспільний договір залишається гіпотетичною конструкцією при аналізі типових урядів, але характеристики урядів за контрактом можуть дати деяке розуміння характеру уряду, який виникає внаслідок суспільного договору» [17, с. 52].

Отже, нами розглянутий теоретичний пласт політичного та економічного гіпотетичного контрактаріанізму, що логічно підводить до рецепції теорії СД в такому ідеальному (чи гіпотетичному) явищі, яке носить назву «громадянське суспільство». Тематика підрозділу налаштовує на розгляд даної проблеми саме в українському контексті.

Говорячи про реалії сучасних аспектів СД на тлі українських соціо-політичних практик, звернімося передусім до інтелектуального спадку представників київської філософської школи, акцентувавши увагу на проблемі договірних (контрактаріаністських) критеріїв, прийнятних (або ні) в сучасній



Україні. Злободенними в українському післяреволюційному істеблішменті виступають, на нашу думку, питання євроінтеграції, легітимації наново суспільного устрою та набутті Україною реальних ознак громадянського суспільства.

Приміром, С. Кисельов, говорячи про утопічність / реалізм українського суспільства крізь призму «демократизації», зазначає про неможливість практичного втілення ідеалу демократії. Дана проблема змушує нас вести перманентний пошук в іншому напрямку – створенні таких практичних моделей, які б наближали суспільство до демократичного ідеалу [73, с. 172]. Однією з таких концепцій є модель «плюралістичної демократії», яка певною мірою перетинається з «демократичним елітизмом», проте робить інші наголоси, а саме – «на множинності центрів влади, що дає можливість працювати у владі представникам різних еліт, бо централізація влади вважається загрозою демократії» [73, с. 173].

Уважаючи, що український соціум є «поліархічним», мислитель акцентує як основні складові поліархії, так і специфічні умови для утвердження в країнах інституцій поліархії, а саме: нейтралізацію засобів насильницького примусу; наявність сучасного динамічного плюралістичного суспільства; підкріплення інституцій поліархії політичною культурою та переконаннями громадян, особливо політичними активістами; відсутність інтервенції з боку ворожої поліархії іноземної держави [73, с. 173]. Як бачимо, останній пункт ставить під сумнів наявність такої демократичної моделі в сучасній Україні.

Тож серед множини моделей демократії можна виокремити одну спільну рису, яка є притаманною їм усім – утвердження ідеалів свободи в самому абстрактному розумінні цього поняття. Можна зазначити, що реалізація абстрактної демократії і є утопією, на відміну від процесу її досягнення. Таким чином, процес демократизації українського суспільства є наявним процесом. Проблема лежить в іншій площині – площині вибору моделі демократії як мети цього процесу. «Поліархія, з усією її зовнішньою привабливістю, є лише однією з концепцій демократії. Отже, визначення типу політичної культури українців є

необхідною умовою свідомого обрання моделі демократії» [73, с. 175]. Як бачимо, питання процесу демократизації в Україні є відкритим.

Поставлені вище проблеми вимагають розгляду також і ситуації співіснування (або ні) діади «легітимність / демократія» в сучасній Україні, якщо така діада взагалі існує. У даному річищі Д. Кірюхін намагається віднайти відповіді через рецепції поняття «солідарність» і кризи колективної ідентичності. Якщо взяти до уваги трюїзм «Ми живемо за доби демократії», легітимність влади в будь-якій країні світу розглядається світовою спільнотою у відповідності до того, чи демократичним шляхом вона була встановлена. У відповідності до цієї вимоги, у країнах Центральної та Східної Європи встановлені демократичні інституції (парламент, партії, навіть громадська думка), але, на жаль, вони майже всюди мають своєрідну «квазі-демократичну конотацію». «Мова йде про те, що в усіх цих країнах існування демократичних процедур легітимації та реалізації влади, в принципі, не гарантує дотримання демократичних прав та свобод громадян, захист незалежності та гідності особистості від будь-яких форм примусу» [90, с. 180].

Навчитися жити в диференційованому соціальному просторі – одне з головних завдань, що сьогодні стоїть перед (пост)комуністичним суспільством. Але, як можна побачити, більшості країн Центральної та Східної Європи властиве домінування етнічної спільності (ethnie). Ключову роль тут відіграє встановлення спільної колективної ідентичності на основі цінностей так званого «етнолінгвістичного націоналізму» або етнонаціоналізму (М. Мінаков), а така ідентифікація здебільшого є деструктивною і такою, що викликає розбрати [81]. Однак і формальна рівність усіх ціннісних орієнтацій, до якої схиляється ліберальна теорія, є «рівністю, що гомогенізує» (Ч. Тейлор). Об'єднання партикулярних культурних цінностей і універсальних цілей потребує або досягнення «універсального консенсусу» (К.-О. Апель), або легітимації цих цілей в межах самих культурних спільнот внаслідок їхнього внутрішнього розвитку. І універсальний консенсус, до якого апелює комунікативна теорія, набуває своєї значущості як регулятивної ідеї лише тоді, коли його принципи укорінені в

конкретній культурній традиції. В цьому відношенні «перед посткомуністичними країнами стоїть складне завдання критичної рефлексії і над власною історією та культурною спадщиною, і, водночас, над західною ліберальною традицією, аби знову не сформувати гомогенне суспільство на кшталт радянського» [90, с. 183].

То чи є в Україні солідарність на рівні соціуму? Як сказав Турб'єрн Ягланд у щорічному звіті про свою діяльність як генерального секретаря Ради Європи перед Парламентською асамблеєю Ради Європи (англ. «PACE»): є один набір цінностей, які повинен поділяти кожен. Адже, як нам йдеться, універсалізм – це спільні для всіх людей, такі, що розділяються ними, цінності, спрямовують індивідуальну діяльність і створюють між індивідами почуття єдності.

Тож за умов ціннісної та нормативної диференціації, встановлення солідарності потребує «інтерналізації» суспільством відносин взаємного визнання, поваги до індивідуальності, розрізнення, замість гомогенізації, що має супроводжуватись «інституціалізацією принципів демократичної легітимності та основних прав» [2, с. 330].

В наш час, коли внаслідок процесів глобалізації різні культури та світогляди, ціннісні та політичні системи опинились перед необхідністю шукати шляхи для співіснування в межах одного суспільства, спроба побудови уніфікованої єдності, гомогенної структури на основі, наприклад, єдиної етнолінгвістичної ідентифікації чи партикулярної системи цінностей, ставить під загрозу демократичний розвиток країни [81].

Отже, чи можемо ми взагалі окреслювати адекватні контури українського соціуму як «громадянського суспільства»? На це надскладне питання намагається відповісти і М. Култаєва [104], актуалізувавши дискурс євроінтеграції. Ми знаємо, що Євросоюз як форма політичної організації може трансформуватися і навіть розпастися, щоб відкрити простір для структурування нових надскладних соціальних систем. Отже, «європейську інтеграцію має сенс розглянути як таку, що розгортається у багатьох вимірах, які перехрещуються у проблемному полі транснаціонального громадянського суспільства. Своєю чергою це висуває на передній план проблему загальноєвропейської і ширше – загальнолюдської

солідарності» [104, с. 191]. Тож для опису соціальної інтеграції на європейському макрорівні слід не тільки спрямувати теоретичну рефлексію на визначення розрізнення між «Європою-дійсністю» та «Європою-мрією», а й розглянути Європу, що прискорено трансформується, як мультикультурну систему. Це дає змогу позбавитися «потаємних сподівань на елітне помешкання у європейському домі» і уникнути появи соціальних патологій.

Давайте задумаємось: а чи не заведе нас «мрія про Європу» як про «рай земний» (або «силу Раю», як говорить Й. Голслах, [40]) у глухий кут? У даному контексті досить цікавими є ідеї Р. Кобця [66]. Так, говорячи про європейський вектор України, автор звертається і до визначення громадянського суспільства. Адже саме поняття «громадянське суспільство» натякає на напрям роздумів. Вони центруються навколо політико-правової категорії та філософського розуміння «громадянства». Можна сміливо стверджувати, що громадянське суспільство – «суспільство громадян», а відповідно не-громадянське суспільство, це така спільнота, члени якої не можуть вважатися «громадянами». Однак на що саме вказує «громадянський» статус людини як члена суспільства? Адже, принаймні, традиційне поняття «громадянства» можна тлумачити двояко: по-перше, як визнання цивільної правосуб'єктності (права володіти майном, укладати угоди тощо) – громадянин як *homo oeconomicus*, «буржуа», бюргер, й по-друге, як повноправного члена політично самоврядної спільноти (полісу) – громадянин як *homo politicus, citoyen*. «Понад це, у сучасних соціальних державах «громадянство» набуває ще й соціального змісту – що передбачає не лише гарантований мінімум економічного захисту з боку держави, а й гарантію доступу до культурних цінностей та благ» [66, с. 212].

Таким чином, усі розмови про Майдан як прояв «громадянського суспільства» мають на увазі і «повстання гідності» членів суспільства, які вже не хотіли бути лише покірними споживачами рішень влади, а вимагали поважати їхні права (хоча б періодично під час виборів) визначати політику держави, й саме тому обурювались фальсифікацією народного волевиявлення. «Принаймні, саме це хотіли бачити, і, «домріяли» до тих подій не лише кореспонденти та

громадськість західних країн, а й чималий загін вітчизняної інтелігенції» [66, с. 214].

Тож, на думку Р. Кобця, Майдан не лише не призвів до зародження «громадянського суспільства» в Україні шляхом депривації публічно-політичної сфери, але, парадоксальним чином, «помаранчева революція» стала кульмінаційним виявом тотального панування в свідомості більшості громадян нашої держави логіки приватних взаємин, законсервувавши тим самим громадянську соціалізацію народу приватних осіб [там само, с. 217].

Відомий український філософ Є. Бистрицький у дописі від 11 листопада 2017 року зазначає: «громадянське суспільство не може дозволити собі розкоші політизації крайнощів, війни всіх проти всіх всередині себе. Адже ми маємо обирати політиків та відстоюємо публічні політики, отже від нашої розважливості залежить якість такого вибору та власна доля. Розважливість є мужність відстоювати позицію, важко завойовану на Майдані і захищену життями на Сході. Не здавати її, розмінюючись на легкість однозначних рішень» [16]. Як бачимо, проблема поняття «громадянське суспільство» потребує і активної громадянської позиції соціальних агентів – учасників політичної комунікації. Дана проблемна спрямованість має інтенцію до розгляду ще одного поняття сучасності, а саме влади в сенсі «комунікативної» влади.

Чи може сам інститут влади в Україні бути «комунікативним»? М. Тур ставить питання щодо утопічності такої думки. Історично XVIII ст. постало переломним в історії усвідомлення людини як носія невідчужуваних прав, а народу як єдиного суверена у справі врядування. Мірою того як відбувалося становлення на Заході індустріального суспільства, індивід пориває традиційні зв'язки з середньовічними кастами та кланами, особистість стає самоцінністю. Разом із утвердженням свободи самовизначення народжується ідея прав людини. Саме ці ідейні зрушення були зафіксовані у Декларації прав людини. Проте й дотепер проблема забезпечення прав людини, публічної й приватної автономії індивіда залишається досить актуальною. Брутальне порушення політичним режимом прав людини, гостре переживання несправедливості вивело людей на

майдани та вулиці під час Помаранчевої революції в Україні. Тривале протистояння демократичних сил з владою завершилося їх перемогою. Прикметною ознакою цих революційних подій було те, що вони протікали за ненасильницьким сценарієм. «Попри надзвичайне загострення політичних пристрастей в комунікативному просторі протидіючих сторін гору взяли толерантність до політичних опонентів та прагнення відстояти свою позицію засобами раціональної аргументації. Своєю прихильністю до цих визначних цінностей громадянського суспільства Україна привернула до себе увагу та симпатію всього демократичного світу» [94, с. 184].

Проте чи стали окреслені цінності нормою нашого життя крізь більш сучасну призму «революції гідності»? Чи такий перебіг подій був лише збігом історичних обставин? У контексті дискурсивної теорії Апеля-Габермаса спочатку ми охарактеризуємо нормативний образ демократичної правової держави, засадничений поняттям політичної громадськості щоб на цьому тлі спробувати оцінити демократичний потенціал реального політичного процесу в Україні, міру релевантності його цінностям громадянського суспільства [98, с. 40]. На кшталт І. Канта, Ю. Габермас відстоює тезу, що автономними громадяни держави можуть бути лише тією мірою, якою вони усвідомлюють і відчують себе авторами законів, яким вони водночас підкоряються як їх адресати. Ця методологічна перспектива дає можливість інтерпретувати автономію громадян і легітимність права як взаємообумовлених феноменів [96, с. 85]. Тож «у контексті процедуралістського розуміння політичної автономії передбачається диференціація поняття влади на владу, що народжується в процесі комунікації – комунікативну, і владу, яка застосовується адміністративно» [96, с. 190].

Слід зазначити, що методологічну матрицю концепту комунікативної влади Ю. Габермас запозичує у Х. Арндт, яка здійснює смислове розведення близьких за семантикою термінів *Macht* і *Gewalt*. Причому, якщо перший з них конотується з потенціалом комунікації, спрямованої на порозуміння, що утворює консенсус акторів, то другий – із здатністю підкоряти та інструменталізувати чужу волю. Із цього термінологічного протиставлення випливає принаймні два важливих

методологічних положення. По-перше, фундаментальною ознакою влади Г. Арндт розглядає спроможність чинити разом і в злагоді з іншими. «Проте цей потенціал спільної волі, що становить підґрунтя комунікативної влади, здатний утворюватися тільки із структур цілісної інтерсуб'єктивності та недеформованої відкритості неспотвореної комунікації» [83, с. 130].

У цій площині під політичною владою розуміється не здатність актора (як соціального агента) «інструменталізувати чужу волю у власних інтересах», як вважав Т. Гоббс, і не «легітимне насильство в рамках соціальної дії», як вважав М. Вебер, а авторизована сила, яка виявляє свій продуктивний потенціал в утворенні легітимного права і соціальних інституцій, що відстоюють політичну свободу громади. Це контрастує, по-друге, з традицією розумного права (*Vernunftrecht*), де перехід від природного стану до стану суспільного тематизувався в парадигмі суспільної угоди, за якою індивіди добровільно відмовлялися від своєї свободи, що ґрунтувалася на їх фізичній силі, на користь державно впровадженого права. Отже, «якщо в традиції розумного права право, що виникає з відмови від сили окремих індивідів, слугує впорядкуванню потенціалу влади, то в Х. Арндт процес виникнення права нерозривно пов'язується з процесом утворення комунікативної влади, яка продукує його легітимність» [104, с. 188].

Очевидно, що в сучасних надкомплексних «функціонально диференційованих суспільствах» (Н. Луман, [71-72]) народ як макросуб'єкт не може діяти й виявляти свою волю інакше, ніж у плюральності дій, розпорошуючи її у спонтанних потоках комунікації. Відтак субстанція прав людини з необхідністю зміщується у формальні умови правової інституціалізації дискурсивного способу формування думок і волі. «Безсуб'єктний і анонімний процес розчинення народного суверенітету у суб'єктивності індивідів призводить до необхідних передумов здійснення комунікативної влади, яка продукується структурами громадянського суспільства. У такий спосіб влада народного суверенітету перевтілюється в дискурс громадськості» [69, с. 250].

Важливими чинниками цього процесу постають комунікативні передумови формування думок і волі, процедура якого визначається демократичним

законодавством. Ядро дискурсивної теорії демократії становить концепт публічності, який своїми коріннями проростає в політичну філософію І. Канта. У праці «До вічного миру» І. Кант наголосив, що будь-яке державно-правове домагання потребує принципу публічності, без якого не може бути ніякої справедливості. «У смисловому обрії поняття «резонуючої громадськості» він окреслює шляхи розв'язання головних суспільно-правових питань. Громадськість онтологічно мислиться не якоюсь інституцією або організацією, а радше мережею комунікацій, змістів (смыслів) і позицій» [84, с. 80]. Адже суттєвою рисою громадськості є настановлення її на обговорення проблем, а не на прийняття конкретного рішення. «Сприймаючи слабкі імпульси інтересів, що виходять з периферії приватної сфери, вона так тематизує й фільтрує їх у комунікативних потоках, що вони, зрештою, конденсуються у громадській думці про шляхи вирішення суспільно-значущих проблем» [95, с. 151].

Але, на думку М. Тура, елементи демократичної структури в українському суспільстві мають радше формальний характер, а суверенітет народу по суті лише декларується. Для його перетворення в комунікативну владу бракує необхідних інституціональних та духовних передумов. «Життєвий світ не просто медіатизується кодами влади і грошей, як це має місце в розвинених країнах. Цей процес ускладнюється ще й тим, що життєві форми зазнають руйнівних деформацій з боку корумпованих владних структур і тіньової економіки» [94, с. 219]. Адже якщо дискурсивна демократія є владою думок і волі народу, які потенційно містять у собі можливість влади розуму, втіленого в структури спілкування громадян, то інституціоналізований у суспільстві політичний дискурс здатний здобути зобов'язувальну силу лише за умов, коли право буде здатне поставати структурою опосередкування суспільних комунікацій. «А це стане можливим, відповідно дискурсивній теорії, коли практика розробки й прийняття важливих законодавчих актів здійснюватиметься не кулуарно в інтересах лобістських груп, а відкрито за демократичними процедурами, наближеними до умов “ідеальної мовної ситуації”» [106, с. 294].



На цьому дещо ідеалізованому тлі досить невтішне враження справляє вітчизняна практика розробки та прийняття політичних рішень. За зовнішнім фасадом консенсуально-дискурсивної моделі розробки і прийняття політичних і господарських рішень нерідко криється чинник особистих симпатій чи антипатій до партнерів політичного і господарського процесу, а то й відвертий чинник вигоди. Тому «основу таких рішень становить не раціональний, а радше містико-ірраціональний елемент. Для подолання цього тоталітарного нащадку треба імунізувати паростки структур громадянського суспільства, що тільки народжуються, від потворних деформацій “псевдополітичного спілкування” (термін Ж. Бодріяра), яке обертається симуляцією демократичного процесу» [106, с. 295].

Таким чином, комунікативна влада, завдяки якій виявив свій потенціал суверенітет народу під час революційних подій, залишається для вітчизняного політичного процесу радше регулятивною ідеєю, ніж реальністю. Проте одне є безсумнівним – вирішення складних проблем розбудови української правової демократичної держави слід шукати у площині можливого громадянського суспільства, яке постає умовою й водночас засобом приватної й публічної автономії громадян, суверенітету народу, імунізації політичного процесу від нелегітимної влади, приборкання адміністративної влади імпульсами комунікативної влади. «Саме громадянське суспільство як автономна царина суспільного буття, сукупність недержавних автономних формувань, що утворюють осередки політичних комунікацій в площині відкритості, сприяє розвитку приватних інтересів громадян, уможливорює умови їх публічного обґрунтування, закладає підмурок міцного суспільно-політичного консенсусу» [60, с. 31].

Як бачимо, дещо песимістичні прогнози щодо контрактаріанізму в Україні змушують нас реципіювати і проблему виникнення демократичних революцій в сучасному «посттоталітарному світі», як називає його В. Шамрай [104]. Так, на жаль, нехтування власним історичним досвідом є характерною рисою вітчизняної думки. У випадку тоталітаризму до цієї звички, однак, додається ще одна

прихована мотивація. Ґрунтовне дослідження тоталітаризму виставляє у вельми неприємному світлі соціальні та політичні реалії сьогодення, нагадує про ту спадковість і тяглисть, про які воліють забути. «Я переконана, що якщо тоталітаризм навіть і став минулим для сьогоднішньої соціальності й історично вмер, то це такий небіжчик, який повністю відповідає прислів'ю «мертвий хапає живого». Хаотичність, непевність й неусталеність новітнього українського суспільства продовжується й у теоретичній царині, де фактично відсутній чіткий і обґрунтований діагноз суспільного ладу, в якому ми живемо. Навіть ставити подібне запитання виглядає якось не модно й недоречно. Годі вже казати про якийсь соціально-філософський діагноз? Живемо собі й живемо. Де? Та у глобальному світі. От і вся розмова» [104, с. 106].

То чи є тоталітаризм «діагнозом сучасного українського суспільства»? Згадаймо, що тоталітаризм у ХХ столітті визначав життя не лише тих країн, в яких він панував. Він визначав обличчя всього світу. Тому крах світової системи соціалізму змінив соціальний устрій не лише країн колишнього соцтабору. Цей крах змінив обличчя всього світу. Він створив принципово іншу ситуацію існування всього людства. Відтак поняття (пост)тоталітарного світу є амбівалентним. Воно має два сенси: Перший – прямий, буквальний сенс його позначає суспільство, яке пережило панування тоталітарного режиму. Друге, дещо метафоричніше, значення позначає весь світ (людство, яке пережило добу тоталітаризму й пройшло крізь горнище тоталітарного соціального експерименту – спроби створити «чудовий новий світ» [101], за відомим висловом О. Гакслі.

Виходячи з даних двох презумпцій, можна висловити кілька тверджень, послідовність яких містить соціальний діагноз сучасного українського суспільства. Перше твердження полягає в тому, що за своїм характером нинішнє українське суспільство й надалі залишається переважно (пост)тоталітарним. За поняттям «посттоталітарного» не стоїть жодної певної соціальної визначеності, усталених характеристик суспільного устрою. Навпаки, це поняття позначає стан, коли суспільство, яке пережило крах попереднього – тоталітарного – ладу, ще не набуло якостей сталої соціальної структури і є доволі аморфним, непевним

суспільним утворенням. Як йдеться В. шамрай, «посттоталітарний стан» – це не окремий тип суспільства, а соціум у стані невизначеності щодо свого продуктивного устрою, «суспільство під знаком запитання». І ми бачимо, що з «посттоталітарного стану різні суспільства виходять з різною швидкістю і в доволі різних напрямках – від стандартної моделі європейських демократій до відновлення традиційного східного авторитаризму чи інших історичних моделей, на кшталт російського самодержавства. Сутність нинішньої української ситуації полягає в тому, що, переживши крах тоталітаризму, Україна й досі не досягла нового усталеного суспільного ладу й залишається ареною змагання різних соціально-політичних моделей чи то проектів» [104, с. 109].

Чи може наше суспільство подолати (пост)тоталітарну спадщину? В. Шамрай вважає, що так, але саме через демократичну революцію. Ми можемо погодитися, що успішна розбудова громадянського суспільства після тоталітаризму потребує особливої системної соціально-перетворювальної дії, зміст якої полягає у демократичній революції. Демократична революція охоплює комплекс перетворень у всіх сферах і ланках суспільного життя, а її головною метою є набуття дієвості основних прав людини – базових, громадянських, політичних, соціокультурних. За умов посталої кланово-корпоративної системи демократична революція має завдання знищення цієї системи і встановлення в суспільстві режиму примату й дієвості невід’ємних конституційних прав.

Відомо, що від класичних буржуазно-демократичних революцій сучасні демократичні революції відрізняються характером своїх завдань і засобами. Головна ж відмінність: буржуазні революції класичної модерної доби мали завданням знищити станове суспільство і досягти соціальної рівності, тоді як сучасні демократичні революції розгортаються в умовах юридично громадянського суспільства, в якому, однак, реально не забезпечені людські права та ефективне народовладдя. «Буржуазно-демократична революція бореться за зміну соціального устрою й форми власності, сучасна демократична революція бореться проти суспільного симулякру й перетворює декларативний соціально-політичний порядок на дійсний стан речей. Вона спрямована не стільки на

структуру суспільства, скільки на режим його існування. Разом з тим, буржуазно-демократичні й сучасні демократичні революції поділяють однакову систему цінностей, прагнучи підпорядкувати їм життя суспільства» [104, с. 110].

Отже, феномен демократичної революції має універсальне значення для сучасних суспільств, не обмежуючись ситуацією (пост)тоталітарного соціуму. Причому ця універсальність має не суто історичну, а й цілком теоретичну якість, оскільки відбиває в собі не особливу історичну колізію буття сучасних демократій, а загальну закономірність еволюції сучасного громадянського суспільства як такого. «Саме у цьому загальнотеоретичному сенсі, актуалізована загальною тенденцією тоталізації традиційних демократичних суспільств, демократична революція має бути осмислена теоретичним розумом. Інакше справжній зміст та масштаб цього явища не вдасться досягнути» [104, с. 112].

Як бачимо, проблема неусувності революцій через демократію актуальна для сучасного світу в планетарному масштабі. Сучасні ж «договірні» критерії поки що гіпотетичного в Україні громадянського суспільства, як і проблема легітимації суспільного устрою в (пост)революційних українських реаліях не є дослідженими остаточно, а радше перебувають у рідкощі пріоритетних розвідок сучасних інтелектуалів. Саме тому ми продовжимо аналізувати окреслену проблему у наступному розділі нашої розвідки, який має на меті дослідити плюральність оновленого проекту (чи проектів?) СД, зокрема його не-лінійні версії.

#### **3.2.4. Актуальні моделі суспільного договору в українській національній системі: дифузія політико-правових аспектів**

Мабуть, немає більш амбівалентного питання в сучасному українському суспільстві, аніж питання дієздатних соціальних і політичних моделей, які би адекватно репрезентували розвиток нашого соціуму. На думку видатного філософа історії Т. Ящук, перша проблема, яка постала перед дослідниками суспільних процесів на пострадянському просторі, стосувалась необхідності

визначення їх типологічної належності, що своєю чергою потребувало розробки нових теоретико-методологічних підходів, вільних від старих ідеологічних схем. «Відхід від таких схем виявився досить складним і суперечливим процесом. Крах ідеології, що відбувся у нашому суспільстві, приніс, на думку багатьох дослідників, не тільки звільнення, а й чималі проблеми. Це, насамперед, проблеми, пов'язані з втратою людьми об'єктів їхньої соціальної ідентифікації, розпадом їх референтної групи в особі держави і пошуком нових соціальних ідентифікацій, появою конфліктів специфічного типу, посиленням напруженості в суспільстві» [109, с. 52].

На думку знаного інтелектуала і філософа Т. Лютого, (пост)політичний «соціальний простір» – це «багатовимірний топос диференціації й розподілу, які провадяться завдяки дієвим властивостям певних агентів і груп. Згадані властивості втілюються в формі «влади» чи «капіталу», тобто дають змогу досягнути певних результатів. Іншими словами, капітал – це силова структура панування над іншими агентами» [70, с.5].

Чим же є ідеологія в сучасному світі? Адже, як йдеться Т. Лютому, постмодерні, чи то пак постструктуралістські теорії відкинули тезу, що ідеології допоможуть якось зрозуміти сучасний світ. Якщо в політологічних теоріях ідеологію завжди розглядали як множинний феномен (сукупність ідей і принципів або підходів до організації суспільства), то в соціологічних про неї говорять переважно в однині (сукупність ідей/практик, які пов'язані з конкретним способом суспільної організації: «товарний фетишизм» і/або «хибна свідомість» Маркса). «Втім, жодна з цих традицій не прагнула поставити під сумнів актуальність ідеології. Постмодерні теорії цілковито підважили ідеологію, розглядаючи її як тотальну, есенціалістську, методологічно й теоретично застарілу концепцію» [70, с. 6].

Як бачимо, мова йде про понятійну «корозію» модерного концепту «ідеологія». Так, як йдеться Т. Ящук, наслідком розпаду ідеології є доволі швидка динаміка цінностей, які часто є реконструкцією зі зміною знака стереотипів старого мислення і старих цінностей, з'являються групи людей зі зруйнованими

системами цінностей, які нічим не замінені. «Наслідком цих явищ є розпад соціальних зв'язків і руйнування соціальних суб'єктів, криза особистих ціннісних орієнтацій, втрата ідентичності. В цих умовах виникає спокуса «побудувати» якісно нову ідеологію, засновану чи на «національній ідеї» як функціонально конститутивній, чи ідеологію «відродження»; «розбудови держави» та ін., або створити нову наукову модель, в основі якої ідея модернізації суспільства за апробованими на Заході зразками» [109, с. 53].

Тож аналіз траєкторії політичного розвитку (пост)комуністичних режимів дає підстави стверджувати, що основоположна теоретико-методологічна установка «транзитологічної парадигми», яка потрактувала сучасні політичні трансформації як рух від авторитарного режиму до консолідованої демократії, потребує серйозного переосмислення. Зараз вже абсолютно ясно, що з комунізму існує кілька «виходів», причому різноспрямованих – і до закріплення демократичних інституцій і практик, і до їх «гібридного поєднання» з успадкованими від минулого недемократичними структурами, і до їх використання як «димової завіси», що прикриває формування нових різновидів автократичного правління. Той факт, що транзит часто означає не «векторний перехід» до ліберальної демократії, а трансформацію недемократичних режимів одного типу в недемократичні ж режими інших різновидів, не просто ставить під сумнів лінійну логіку, а й висуває перед наукою найскладнішу дослідницьку задачу – «розробити нову концептуальну модель суспільних змін пострадянських суспільств, деталізованішу й диференційованішу, яка б враховувала і інституційно-організаційні, і символічно-ціннісні передумови цих змін» [104, с. 54].

На думку Т. Ящук, до найважливіших різновидів основоположних норм соціальної взаємодії, що встановлюють природу і обсяг переддоговірних і легітимуючих характеристик соціального життя, за допомогою яких вирішуються проблеми соціального порядку, насамперед слід віднести наявність загального задуму, згоди щодо спільної мети, яка б визначала зміст і значення взаємодії або колективної діяльності, ряд конкретних потреб разом з їх відносним значенням.

Важливими є також загальноприйнятні критерії регулювання доступу до влади і її використання в різних соціальних формах та інституційних сферах [109, с. 57].

Низький рівень раціональності, брак раціональної мотивації поведінки і «зрівняльні» уявлення про справедливість утрудняють досягнення соціального консенсусу із загальними для всіх правилами. Як уже зазначалось, (пост)радянські загальні основи у вигляді загальних ідеологій і уявлень, цінностей і мети життя зникли і не можуть існувати при нинішній різноманітності стилів життя, цілей і цінностей. Щоб суспільство могло вижити і набути історичної перспективи, воно мусить досягти згоди з приводу базових цінностей і інтересів. Важливу роль у цьому процесі в специфічних умовах перехідного суспільства має відігравати держава, сприяючи досягненню раціонального суспільного договору, здійснюючи політику обмеження розриву між максимальними і мінімальними статками громадян, вводячи відповідну податкову політику, суспільні фундації, механізми соціального захисту і соціального заохочення. «Через закон влада може забезпечити справедливість – не у формі зрівняння, а з врахуванням вимоги міжгрупової солідарності. Це входить у функції демократичної соціальної держави, якою проголосила себе Україна» [109, с. 59].

Як ми вже зазначали у підрозділі 2.2.2. розділу 2, норми права і справедливого розподілу, які визнаються прийнятними і розглядаються як обов'язкові щодо розподілу прав і обов'язків у відповідних системах взаємодії, мають набути пріоритетного значення, а суспільство з претензіями на демократичність має вибудовувати чіткий вектор «договірних» критеріїв. Саме такі передумови урешті-решт можуть забезпечити легітимацію інституційних комплексів на основі панівних норм права і соціальної справедливості, адже коли йдеться про вплив в умовах сучасної України символічних чинників на інституційні, слід враховувати ті особливості ментальності, які укорінені в пластах історичного досвіду, тяглість якого не обмежується лише радянським періодом, а має глибше коріння. «В суспільній свідомості досить помітна присутність постійної надії на владу, на те, що вона зробить якісь дії, які

полегшать життя і докорінно змінити ситуацію, присутня впевненість, що влада є абсолютним началом, від якого залежить геть усе. Надія на владу закономірно змінюється розчаруванням, розчарування – новою надією. До речі, і надії, і розчарування здебільшого пов'язані з першою особою, яка хоч і позбавлена тепер сакрального статусу, що принципово змінює ситуацію порівняно з часами докомуністичного і комуністичного самодержавства, але, тим не менше, населення в масі своїй продовжує сприймати першу особу як відповідальну за все, що відбувається в країні, орієнтується в своєму виборі на харизматичного лідера, з яким пов'язує свої сподівання на швидкі позитивні зміни» [109, с. 60].

Звернімося ще раз до поворотного моменту в українській політичній філософії, а саме до резонансних подій вже світового масштабу, які почалися під назвою «революція Гідності» 21 листопада 2013 р., а сумнозвісні наслідки її зараз відомі у світі як «гібридна війна Росії проти України». Серед останніх публікацій 2016-1017 рр. можна виділити, наприклад: [39], [40], [75], [88].

Для того, щоб представити проблему національно незаангажовано, пропонуємо спочатку погляд на неї не українських дослідників, а європейських. Зокрема, Й. Голслах з цього приводу зазначає: «Початок української революції 2014 року, загарбання Росією Криму, інтервенція Москви на сході України і збитий Москвою літак рейсу МН-17 болісно підтвердили, що цей регіон [Україна] має для нас значення. Може, це й не великий експортний ринок, але він пропонує багато можливостей для виробників у центральноєвропейських державах-членах. Цей регіон, може, й не становить неминучої загрози, але кепське врядування перетворює його в головну транзитну зону для контрабанди і загострює етнічні тертя. Він, може, й не кидає такого виклику нашим цінностям, як радикальний іслам, але слабкі ліберальні тенденції перебувають під постійною загрозою з боку російського авторитаризму» [40, с. 201].

Як бачимо, про європейський вектор в розвитку України пов'язаний з «підводними каменями» досить амбівалентного ставлення до нас (як до «цього регіону») європейської спільноти в цілому. «Поки стратегічні наміри Росії непевні, незалежність цього регіону вкрай важлива для країн Центральної Європи.



<...> Одне слово, європейські інтереси в Східній Європі можна підсумувати як забезпечення незалежності України <...>. Європа поділена і в питанні про Україну, і ця ситуація не змінилася навіть після бурхливого 2014 року. Реакції, навіть по тому, як загинуло понад 200 європейських громадян, коли російська ракета збила їхній літак по дорозі до Малайзії, лишились приглушені. Накладено санкції, хоча не всі були згодні, і більшість європейських столиць, здається, відчайдушно прагнуть нормалізації стосунків із Москвою і не хочуть допустити Україну до ЄС. Проте Європа не здана бути переконливою ні як рольова модель, ні як партнер. Серед українського народу тільки 60% вважають Європу за важливого партнера, 30% вважають, що вона створила економічні можливості, і 20% думають, що вона справила позитивний вплив на керування їхньою країною» [40, с. 202-203]. Отже, погляд європейського дослідника на Східну Європу і Україну виражає неоднозначність геополітичної ситуації, у якій опинилася наша держава.

На нашу думку, слід для прояснення теми підрозділу, тобто для окреслення можливих моделей СД в українській національній системі крізь призму дифузії політико-правових аспектів звернутися до безпрецедентного в історії явища, а саме до аналізу гібридної війни Росії проти України.

Гібридна війна – явище досить нове для міжнародних відносин. Такі вітчизняні політичні аналітики і філософи як В. Головченко, М. Дорошко [39], В. Горбулін [88], О. Жупанський [51], Є. Магда [75] намагаються віднайти відповіді на сам феномен симулятивної (у сенсі інформаційного зомбування) війни. Звернімося до їх рефлексій щодо окресленого питання. Так, відомо, що Росія використовує механізм-гібрид для підпорядкування України своїм інтересам в умовах формального збереження її суверенітету. «Гібридна війна багато в чому метафізична і важко вловима. Вона скрізь і водночас ніде. Пізнати й усвідомити її складові свіжим поглядом дуже важко, як і внутрішньо осприйняти той факт, що гібридна агресія вимагає гібридної оборони, а не пошуку класичних відповідей на сучасні запитання» [39, с. 5].

У новій колективній монографії, підготовленій фахівцями Національного інституту стратегічних досліджень [88], вперше у вітчизняній та світовій науці детально досліджено явище світової гібридної війни в перспективі російської агресії проти України. Сутність гібридної війни розглянуто у контексті системної кризи світової безпеки, а її феномен – як новітній вид глобального протистояння. Детально розглянуто причини та передумови російської агресії проти України, її стратегічні цілі, а також особливості ведення гібридної війни у різних вимірах: воєнному, політичному, економічному, соціальному, гуманітарному, інформаційному. Аналізуються локальні успіхи нашої держави у протидії ворожим планам РФ за окремими напрямками. Зроблено загальний висновок про доведення Україною своєї спроможності як держави, що відстоює свій суверенітет у боротьбі з агресором. Також розглянуті питання реформування міжнародних безпекових інститутів та пошуку балансу сил у новій, гібридній реальності [88, с. 4].

«Чому для гібридної війни обрана саме наша держава?» – таке питання ставить вітчизняний політичний аналітик Є. Магда [75, с. 6]. «Мабуть, є дві головні причини розв'язування гібридної війни проти України – великі розмір та не реформованість нашої держави. Це фатальне поєднання укупі з наявністю в Росії достатнього обсягу золотовалютних резервів і легіону агентів впливу в українських коридорах влади і бізнесу, що забезпечило стрімке перетворення України з ситуативного союзника Росії на жертву її агресії. <...> Ще однією важливою причиною, через яку Україна стала об'єктом впливу з боку Росії, була помилкова ставка нашої держави на позаблоковий статус. У критичну для України мить, коли «ввічливі зелені чоловічки» встановлювали контроль над ключовими пунктами Криму, виявилось, що найбільш масштабний міжнародний договір Києва, укладений з Російською Федерацією, є по суті фікцією. Події 2014 – початку 2015 року в Україні стали ілюстрацією відомого гасла «Порятунок потопаючого – справа рук самого потопаючого» [75, с. 7-8].

Здавалося б, ХХ століття мало би назавжди навчити людство ставитися до ситуації війни з пересторогою, адже результати Другої світової війни не лише

змінити розстановку сил у світі, але і спричинили сплеск національних рухів у країнах «третього світу». «Саме там «тягар білої людини» часто обертався веденням неконвенційних воєн. <...> З іншого боку, США і СРСР, для яких розпад колоніальної системи надавав можливість переформатування світової політики на свою користь, сприяли непрямым поставкам зброї Ізраїлю, що дало йому змогу успішно протистояти арабським монархіям та здобути незалежність. Москва і Вашингтон раз у раз стикалися у країнах третього світу зі збройними протистояннями без оголошення війни, у режимі «ТАРС уповноважений заявити». <...> Якщо мета виправдовувала засоби у світовій політиці вже не перше століття, то цинічно-різновекторний підхід до ведення бойових дій відрізнявся певною новизною [75, с. 12]. Але обман і маніпуляції на рівні мас-медіа і соціальних мереж – важливі складові гібридної війни, що формують «її методологічну основу вагомніше, ніж бойові статuti окремих родів військ» [88, с. 22].

Як ми можемо охарактеризувати найважливіші складові подібної війни? Насамперед звернімо увагу на наступні фактори:

- постійно зростаюче значення стратегічного неядерного стримування супротивника шляхом масового спорядження військ новітніми засобами озброєної боротьби для ведення неядерних, неконтактних (дистанційних) бойових дій;

- зростаюча роль динамічності й маневреності в діях військ на різних напрямках із широким застосуванням сил швидкого реагування, аеромобільних військ та військ спеціального призначення;

- розширення простору і масштабів збройної боротьби, перенесення бойових дій із землі і поверхні морів у повітря, під воду і у космос;

- одночасне вогневе й електронне ураження військ, об'єктів тилу, економіки, комунікацій на всій території супротивника;

- постійне зростання ролі протиборства в інформаційній сфері та використання новітніх інформаційних технологій;

- боротьба з міжнародним тероризмом, створення експедиційних сил для проведення миротворчих та антитерористичних операцій [75, с. 26-27].

Тому, власне, гібридну війну можна визначити як сукупність заздалегідь підготовлених та оперативно реалізованих дій військового, дипломатичного, економічного, інформаційного характеру, спрямованих на досягнення стратегічних цілей. Її ключове значення полягає в підпорядкуванні інтересів однієї держави іншій в умовах формального збереження політичного устрою країни. До базових компонентів гібридної війни можна віднести традиційні та нестандартні загрози, тероризм, підривні дії, новітні і нешаблонні технології [75, с. 27].

Тож «гібридна агресія – це комплекс різноманітних дій на супротивника регульованої величини і комбінованого характеру, що застосовуються за заданим алгоритмом, де військові засоби не є домінуючими. Коротко її можна охарактеризувати як війну-трансформер, яка, як і класична війна, включає військовий компонент, що схований глибоко всередині» [88, с. 101].

Які ж наслідки несе для українців перманентна гібридна війна? Чому негативне ставлення часто-густо панує зараз в інтелектуальних колах щодо «риторики Майдану»? Ю. Андрухович, приміром, зазначає, що ЄвроМайдан, по-іншому Революція Гідності, закінчився смертями, які символічно засвідчили початок існування нашої країни в новій якості. Агресія Росії, всі її різновиди (економічний тиск, масова культура, закулісна дипломатія, пропаганда) з воєнною агресією включно, не полишила нам іншого вибору, крім європейського. Зворотний бік цього висновку: європейський вибір України не лишив Росії іншого варіанту, крім агресії, зокрема й воєнної. Настало те, що називають моментом істини. Європейський вибір уже не є питанням естетичної орієнтації чи навіть і суспільно-політичної. Він є питанням життя і смерті [1, с. 10]. Така літературно-есеїстична «риторика» у науковому тексті приведена нами навмисно для репрезентації проблеми СД крізь призму саме сучасних міждисциплінарних студій.

Конкретні ж приклади спроб порушень Конвенції з прав людини у останні два роки, такі як законодавчі зміни в Польщі, парадоксальний новий закон в РФ з домінантою Конституційного суду над ЄСПЛ на території РФ, вимоги «адаптації» міжнародних конвенцій (Женевської і ЄКПЛ) до нових реалій у справах біженців і захисту їхніх прав тощо передбачають питання: чи працює взагалі Конвенція, якщо сторони, які ЗОБОВ'ЯЗАНІ законом виконувати рішення Європейського суду, відкрито їх ігнорують. Щодо України, то для вітчизняних політичних реалій надактуальним є постановка проблеми співробітництва «Києва і ЄС» по відновленню Конституції України і децентралізації.

То які ж існують перспективи щодо сучасних договірних критеріїв в Україні (якщо такі взагалі є!) крізь призму гібридної війни та тотальної дифузної розмитості самих критеріїв договірних стосунків не тільки у нашій країні, а і в світі? Зрозуміло, що пласт суперечностей між Україною і Росією величезний і не підлягає однозначному прогнозуванню. Чи здатні в Києві виграти війну за історію, якщо більшість джерел із національної історії тримають під замком у російських архівах, – як стверджує Є. Магда. «Як і годиться в ході гібридної війни, Україні необхідно діяти асиметрично і нелінійно, шукати адекватні методи донесення історичної правди до адресата, яким має бути не високочолий інтелектуал, а звичайний громадянин європейської держави. <...> Ми повинні перейти від «нації-ще-ні» у стадію «нації-вже-ось». <...> Тому питання «що робити?» якраз і має перебувати в площині асиметричної відповіді» [75, с. 197].

Отже, можна підсумувати: «Україні доведеться не лише нейтралізувати колабораціоністів від історії, але й визначити власні пріоритети в частині трансляції історичної пам'яті на нинішнє покоління; битва ж «за історію» для України буде важкою, проте необхідною» [75, с. 198], оскільки, як нам йдеться, наша держава перманентно потерпає від нестачі у громадян самоідентичності та належного визнання України на міжнародній арені як повноцінного легітимацийно-зрілого і нормативно-виваженого суб'єкта політики і економіки.

На нашу думку, однією з найголовніших причин загострення політичної напруги є викривлення і деформація правових стосунків в Україні, особливо після 2014 року, найбільш зримими проявами чого стали:

- «згортання» демократії,
- розростання авторитаризму через систему симуляції в медіа,
- психологічної напруги, і врешті-решт,
- безперервної війни.

Тобто деформація міжлюдських стосунків відбувається, як видно, на тлі тотального знецінення індивідуального людського життя, маргіналізації особистості та її ціннісних орієнтацій, наростання відчуття «закинутості» українця у світі, замкненості, поверховості спілкування та почуття меншовартості. «Комунікативний вимір буття людини в світі набуває нової актуальності у ситуації сьогодення, коли науково-технічна революція змінює форми, засоби та способи комунікації між людьми. З одного боку мережа телекомунікації на чолі зі ЗМІ та Інтернетом, а також надшвидкі способи передачі та обробки інформації, з іншого – нові форми транспортних комунікацій відкривають глобальний вимір світу людини. Це, з одного боку, є джерелом нових можливостей для міжлюдської взаємодії, а з іншого криє у собі ряд небезпек, від подальшого поглиблення самотності та відчуження конкретного індивіда в глобальній спільноті до тотального самознищення людства у разі злочинного використання сучасної комунікативної системи» [113, р. 104].

Проте є і інші питання, які, на наш погляд потребують детального осмислення і негайної реалізації на рівні дискурсу Міжнародного права:

- щодо неприйнятності домінування рішень національних парламентів над Європейським судом з прав людини;
- про обов'язок кожного політика і громадського діяча «захищати архітектуру європейських прав людини»;
- стосовно дотримання верховенства закону, затвердженого на загальноєвропейському рівні – у Конвенції з прав людини.

Усе вищезазначене є особливо актуальним для українського суспільства, як «нації, що наздоганяє Модернізацію» [45, с. 92], котре на додаток до глобальних викликів сьогодення має впоратися ще й з викликами не досконалої і фактично «розмитої» української моделі суспільного устрою. Адже, з одного боку, для України є важливим залучення до європейського досвіду, а з іншого – уникнення типових пасток сучасної цивілізації. Питання на часі злободенне і відкрите.

### **Висновки до третього розділу**

У розділі передусім акцентується динамічний процесуальний характер «нового» суспільного договору, його ре-актуалізованої концептуалізації та відбувається фактичний заклик до аналізу нелінійних особливостей цієї динаміки на прикладі українського соціуму.

1. Розкриваючи аналітичний потенціал методологічних підходів практичної філософії у цьому питанні, основна увага приділяється демонстрації поліморфного і (полі)концептуального характеру методологічних парадигм самої практичної філософії. Виявлена трансформація таких методологій: світ-системного аналізу в світлі геополітичної «фрагментації» світу; апарату комунікативної практичної філософії крізь призму сучасних (пост)ліберальних студій; моделей СД в українській національній системі, що представлені в тексті через «гібридні» договірні критерії тотальної влади медіа. Зазначаються плюральні перспективи у розробці оновленого проекту суспільного договору ХХІ ст., їх ідеологічні маркери, зокрема через окреслення трансформаційної корозії, яку зазнають і такі структури як «влада», «ідеологія», «права людини» і «демократія» у сучасну добу.

2. Доведено, що сучасна Україна – жертва гібридної війни як нелегітимного прагнення однієї держави (у нашому випадку – Росії) нав'язати іншим (тут – іншій) свою політичну волю шляхом комплексу заходів політичного, економічного, а передусім – інформаційного характеру, без нормативного оголошення війни згідно міжнародному праву. Події на Євромайдані, Революція гідності, анексія Криму і нагнітання насильства на Донбасі, яке переросло в

повномасштабний збройний конфлікт, демонструють, що гібридна війна пов'язана не стільки з окупацією території противника, скільки з прагненням підірвати структуру його управління зсередини, зруйнувати інфраструктуру, придушити волю до опору. Отже, війна-гібрид відбувається по той бік «екрану» – як теле-, так і більшою мірою публічного простору соціальних мереж. Саме гібридні чинники війни є практичним тлом для демонстрації симулятивно-дифузної «розмитості» договірних критеріїв, притаманних сучасному соціуму в цілому на прикладі політичної ситуації в Україні.

3. Виявлено, що початок XXI ст. став періодом серйозних випробувань для світової спільноти. Продемонстровано, що рівень розвитку суспільства, свідомості, технологій визначає місце і роль «військового аргументу» в міжнародній політиці. Визначено, що сучасна війна – це не лише так звані «нормативні» військові дії, необхідно враховувати ще й соціально-культурні, техніко-економічні та геополітичні виміри війни. Якщо у сучасному світі гібридна війна є гіперреальністю, що розвивається, то людство в цілому і Україна зокрема повинні реагувати на резонуючі чинники, щоб уможливилось розуміння як нових умов для самоопису війни, так і нових типів віртуальної зброї, яка надуспішно діє через перманентні інформаційні атаки в соціальних мережах і публічному просторі медіадискурсу.

4. Впроваджується ідея вдаватися саме до ціннісного виміру суспільного договору. Це пов'язано, насамперед, із сучасними процесами трансформації всіх суспільств. Тож у сучасному світі трансформовані чинники концептуального поля концепту суспільного договору слід аналізувати крізь його ре-актуалізацію, зміщення смислових домінант і ре-контекстуалізацію засобами саме практичної філософії. Саме в цьому сенсі Україна з 2014 р. стала тим топосом, з якого може пролунати осмислене запитання про сутність європейської цивілізації. Саме від свідомих українських інтелектуалів залежить на часі, чи крокуватиме Україна реальним шляхом до євроінтеграції, чи опиниться на ідеологічному і соціальному маргінесі геополітичного і правового європейського вектору. Від відповідей на ці



запитання залежить майбутня національна і соціально-правовова політика нашої держави.

### Список використаних джерел до третього розділу

1. Андрухович Ю. Центально-Східна Європа: коротка історія мутацій [Електронний ресурс] // Міжнародна конференція Фонду Конрада Аденауера «Європа на зламі часів: література, цінності та ідентичність». Львів, 2017. Дата оновлення: 8.06.2017. Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/67327> (дата звернення: 10.09.2017).
2. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і Літера, 2009. 430 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу / пер. з нім. А. Єрмоленка // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник Київ : Лібра, 1999. С. 395-412.
4. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / пер. з нім. А. Єрмоленка // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 1999. С. 413-454.
5. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності / пер. з нім. Л. Ситниченко // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. С. 46-59.
6. Апель К.-О. Проблема етичної раціональності / пер. з нім. Л. Ситниченко // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. С. 60-67.
7. Апель К.-О. Трансформація філософії / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. Москва : Логос, 2001. 339 с.
8. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / пер. з англ. В. Верлоки, Д. Горчакова. Київ : Основи, 2005. 584 с.

9. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. Москва : Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.
10. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. Москва : Логос, 2005. 390 с.
11. А. Баумейстер. Про спокуси фальшивої Європи. Чому паризька декларація провідних філософів є надзвичайно важливою саме зараз [Електронний ресурс] // Газета «День». № 194. 2017. Останнє оновлення: 31.10.2017. Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/ru/blog/politika/o-soblaznah-lozhnoy-evropy> (дата звернення: 01.11.2017).
12. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. Москва : АКАДЕМІА, 1999. 956 с.
13. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; послесл. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филипова. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
14. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализации – ответы на глобализацию / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. Москва : Прогресс-традиция, 2002. 347 с.
15. Бек У. Суспільство ризику на шляху до іншого модерну / пер. з нім. Москва : Прогресс-Традиція, 2000. 405 с.
16. Бистрицький Є. Громадянська мужність бути розважливими [Електронний ресурс] // Персональний блог Є. Бистрицького: <https://www.facebook.com/ye.bystrytsky>. Дата оновлення: 11.11.2017. Режим доступу: [https://www.facebook.com/ye.bystrytsky?hc\\_ref=ARQZ0fLS8LuXeKKe2qUSRvpLLUoAAzkZ0inydCYZ6PFsHFvM93qi1zpwPwC2lzjsVjY&fref=nf](https://www.facebook.com/ye.bystrytsky?hc_ref=ARQZ0fLS8LuXeKKe2qUSRvpLLUoAAzkZ0inydCYZ6PFsHFvM93qi1zpwPwC2lzjsVjY&fref=nf) (дата звернення: 12.11.2017).
17. Будро Д. Дж., Холкомб Р. Дж. Уряд за контрактом [Електронний ресурс] // Трагедія спільного. № 5. 2015. С. 38-52. Дата оновлення: 22.04.2015. Режим

доступу: [http://rabkrin.org.ua/mediawiki/index.php?title=Уряд\\_за\\_контрактом](http://rabkrin.org.ua/mediawiki/index.php?title=Уряд_за_контрактом) (дата звернення: 31.08.2017).

18. Бредбері Р. 451° за Фаренгейтом / пер. з англ. Є. Крижевича. Київ : Дніпро, 1988. 592 с.
19. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П. М. Кудюкина. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. 416с.
20. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социализация XXI века / пер. с англ. под ред. В.И. Иноземцева. Москва : Логос, 2004. 368 с.
21. Вагнер П. Чи має Європа культурну ідентичність? // Культурні цінності Європи / пер. з нім. за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 525-542.
22. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ : ППС. – 2002, 2004. 206 с.
23. Війна і міф. Невідома Друга світова / за заг. редакцією О. Зінченка, В.В'ятровича, М. Майорова. Харків : Фоліо, 2016. 272 с.
24. Всесвітній гуманітарний саміт від 23-24 травня 2016 р. [Електронний ресурс] // Урядовий кур'єр. Останнє оновлення: 24.05.2016. Режим доступу: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/poryadok-dennij-lyudstva-rozglyadayut-u-stambuli/> (дата звернення: 27.11.2017).
25. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. К. : Лібра, 1999. С. 287-324.
26. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 1999. С. 231-254.
27. Габермас Ю. Залучення іншого : Студії з політичної теорії / пер. з нім. А. Дахнія ; наук. ред. Б. Поляруша. Львів : Астролябія, 2006. 416 с.

28. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / пер. з нім. Л. Ситниченко. Київ : Либідь, 1996. С. 84-90.
29. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 1999. С. 325-345.
30. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і Літера, 2011. 280 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
31. Габермас Ю. Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 1999. С. 346-354.
32. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості : Дослідження категорії громадянське суспільство / пер. з нім. А. Онишка. Львів : Літопис, 2000. 318 с.
33. Галкін А. А., Дмитрієв А. В. Сучасний тероризм : стан і перспективи. Київ : Наукова думка, 2000. 240 с.
34. Гантінгтон С. Зіткнення цивілізацій // Філософія : хрестоматія (від витоків до сьогодення) / за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 432-443.
35. Гарсія Канкліні Н. Уявлена глобалізація / пер. з ісп. Львів : Видавництво Анетти Антоненко; Київ : Ніка-Центр, 2016. 256 с.
36. Гидденс А. Опосередоване опыта // Назаров М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования / пер. с англ. М. Назарова. Москва : Аванти-плюс, 2004. С. 284-290.
37. Гидденс Э. Последствия модернити / пер. с англ. В. Л. Иноземцева // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Москва : Academia, 1999. С. 101-115.
38. Гидденс Э. Ускользящий мир : как глобализация меняет нашу жизнь / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. Москва : Весь Мир, 2004. 120 с.

39. Головченко В., Дорошко М. Гібридна війна Росії проти України : історико-політичне дослідження / за ред. М. С. Дорошка. Київ : Ніка-Центр, 2016. 184 с.
40. Голслах Й. Сила раю. Як Європа може бути попереду в азійському сторіччі / пер. з англ. П. Таращука. Київ : Темпора, 2016. 354 с.
41. Городницький А. В. Стратегічні перспективи суспільного договору крізь призму ре-контекстуалізації проекту засобами практичної філософії // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : наук. Вісник : зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. Вип. 122. С. 263-266.
42. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В.Л. Иноземцева. Москва : Academia, 1999. С. 128-175.
43. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с. (Philosophy).
44. Єрмоленко А. Категоричний імператив відповідальності Ганса Йонаса // Йонас Г. Принцип відповідальності. Київ : Лібра, 2001. С. 357-395.
45. Єрмоленко А. Публічність як чинник громадянського суспільства в Україні за доби глобалізації // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / Зб. наук. праць. Відп. ред. А. Єрмоленко. Київ : Інститут ліберального суспільства, 2007. С. 91-107.
46. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. Київ : Либідь, 2010. 416 с.
47. Єрмоленко А. Сучасна практична філософія : проблеми, теорії, концепції // Практична філософія. № 1. 2000. С. 20-30.
48. Європа, в которую мы верим: Парижская декларация от 07.10.2017 г. [Електронний ресурс] // Оригінал: THE PARIS STATEMENT: A EUROPE WE CAN BELIEVE IN. Останнє оновлення: 31.10.2017. Режим доступу: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (дата звернення: 01.11.2017).

49. Зенггаас Д. Реалії культурних битв // Культурні цінності Європи / пер. з нім., за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 471-496.
50. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального / пер. с англ. А. Смирного. Москва : Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с.
51. Жупанський О. Влада : вчора, сьогодні – навічно // Орвелл Дж. 1984 : роман. Київ : Вид-во Жупанського, 2015. С. 294-311.
52. Иноземцев В. Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества. Москва : Прогресс, 1998. 194 с.
53. Иноземцев В. Л. За пределами экономического общества. Москва : Прогресс, 1998. 236 с.
54. Иноземцев В. Л. «Класс интеллектуалов» в постиндустриальном обществе // Социологические исследования. 2000. № 6. С. 121-138.
55. Иноземцев В. Л. Классовый аспект проблемы бедности в постиндустриальных обществах // Социологические исследования. 2000. № 8. С. 256-269.
56. Иноземцев В. Л. Социально-экономические проблемы XXI века : попытка нетрадиционной оценки. Москва : Прогресс, 1999. 204 с.
57. Йонас Г. Принцип відповідальності: У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
58. Кант И. К вечному миру // Собрание сочинений в восьми томах / пер. с нем., под общей ред. А. В. Гулыги. Т. 7. Москва : ЧОРО, 1994. 45 с.
59. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім. та післямова І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
60. Карась А. Громадянське суспільство : історія, поняття, сучасні парадигми // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / Зб. наук. праць. Відп. ред. А. Єрмоленко. Київ : Інститут ліберального суспільства, 2007. С.11-32.
61. Каррэн Дж. Медиа и демократия : переосмысление / пер. с англ. М. Назарова // Назаров М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования. Москва : Аванти плюс, 2004. С. 309-324.

62. Кастельс М. Информационная эпоха : экономика, общество, и культура / пер. с англ. ; под науч. ред. О. И. Шкаратана. Москва : ГУ-ВШЭ, 2000. 608 с.
63. Кастельс М. Власть коммуникации / пер. с англ. О. И. Шкаратана. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
64. Кастельс М. Интернет галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / пер. з англ. Ганиша Е. Г., Волкової А. Б. Київ : Ваклер, 2007. 304 с.
65. Кисельова О. Стан розвитку громадянського суспільства в Україні // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / Зб. наук. праць. Відп. ред. А.Єрмоленко. Київ : Інститут ліберального суспільства, 2007. С. 155-163.
66. Кобець Р. Іманентна трансценденція приватності : глухі кути українського громадянського суспільства // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір : український досвід / Зб. наук. праць ; відп. ред. А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова. Київ : Етна-1, 2006. С. 158-170.
67. Кремер Г. Суперечка цінностей : міркування про сучасний ісламський дискурс // Культурні цінності Європи / пер. з нім. за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 497-526.
68. Крістева Ю. Самі собі чужі / пер. з фр. З. Борисюк. Київ : Основи, 2004. 262 с.
69. Лазерфельд П., Мертон Р. Массовая коммуникация, массовые вкусы и организованное социальное действие / пер. с англ. Назарова М. М. // Назаров М.М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования. Москва : Аванти плюс, 2004. С. 243-256.
70. Лютий Т. В. Постмодерні теорії та ідеологія // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2017. Том 192. С. 3-8.
71. Луман Н. Медиа коммуникации / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. Москва : Логос, 2005. 280 с.
72. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2005. 256 с.

73. Людина і культура в умовах глобалізації // Збірник наукових статей. Київ : Видавець ПАРАПАН, 2003. 400 с.
74. Лях В. В. Глобалізація в контексті постіндустріальної реальності // Людина і культура в умовах глобалізації : зб. наук. статей. Київ : Видавець ПАРАПАН, 2003. С. 63-70.
75. Магда Є. В. Гібридна війна : вижити і перемогти. Харків : Віват, 2015. 304 с.
76. Мазовер М. Темний континент – Європа й тоталітаризм // Культурні цінності Європи / пер. з нім., за ред. Г. Йоаса і К. Вігандта. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. С. 389-408.
77. Маклюєн М. Телевидение. Робкий гигант / пер. с англ. Николаева В. Г. // Телевидение вчера, сегодня, завтра. Москва : Искусство, 1987. Вып. 7. С. 157-180.
78. Мак-Люєн М. ГАЛАКТИКА ГУТЕНБЕРГА: Становлення людини друкованої книги : 3-тє видання / пер. з англ. А. Галушки, В. Постнікова. Київ : Ніка-Центр, 2011. 392 с. (Серія “Зміна парадигми” ; Вип. 1).
79. Маклюєн М. Средство само есть содержание // Информационное общество / пер. с англ. Терина В. Москва : ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 341-348.
80. Мартен Д., Мецжер Ж.-Л., П’єр Ф. Соціологія глобалізації / пер. з франц. Є. Марічева. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2005. 302 с.
81. Мегатренды мирового развития / под ред. М. В. Ильина, В. Л. Иноземцева. Москва : Экономика, 2001. 432 с.
82. Милбанк Дж., Пабст Э. Вопрос Европы : Общество, церковь, либерализм [Електронний ресурс] // Radical Orthodoxy : Theology, Philosophy, Politics / пер. Pastiche Project. Vol 4. № 1. 2017. Дата оновлення: 29.07.2017. Режим доступу: <https://www.facebook.com/notes/pastiche-project/джон-милбанк-эдриан-пабст-вопрос-европы-общество-церковь-либерализм/1914324358779535/> (дата звернення: 01.09.2017).
83. Основи практичної філософії : підручник / А. М. Лой, А. О. Баумейстер, Т. І. Ящук та ін. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. 531 с.



84. Рідель М. Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. С. 68-83.
85. Рудометов В., Робертсон Н. Глобализация, миросистемная теория и сравнительная теория цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия / сост., ред. и вступ. сл. Б. Ерасова. Москва : Аспект Пресс, 2001. С. 529-523.
86. Саїд Е. Культура й імперіалізм / пер. з англ. К. Ботанової, Т. Цимбала, Н. Гзахалі, Т. Марценюк. Київ : Критика, 2007. 608 с.
87. Саїд Е. Публічна роль інтелектуалів // Гуманізм і демократична критика / пер. з англ. А. Чапая. Київ : Медуза, 2014. 144 с.
88. Світова гібридна війна: український фронт : монографія / за заг. ред. В. П. Горбуліна. Київ : НІСД, 2017. 496 с.
89. Скотт Г. Джіні. Способи вирішення конфліктів / пер. з англ. Київ : Т-во Ворзелян і КЛТД, 2001. 312 с.
90. Соціальні практики в глобальному вимірі / Попов Б. В., Фадєєв В. Б., Багінський В. В. та ін.; під ред. Б. В. Попова. Київ : ІФ НАНУ, 2009. 292 с.
91. Степаненко В. Секуляризація нормативного ідеалу «громадянське суспільство» та проблеми його інституалізації в Україні // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / зб. наук. праць., відп. ред. А. Єрмоленко. Київ : Інститут ліберального суспільства, 2007. С. 54-72.
92. Уткин А. И. Мировой порядок XXI века. Москва : Алгоритм, 2001. 239 с.
93. Тоффлер Е. Третя хвиля / пер. з англ. А. Євси, за ред. В. Шовкуна. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2002. 480 с.
94. Тур М. Комунікативна влада: утопія чи реальність? // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір : український досвід : зб. наук. праць ; відп. ред. А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова. Київ : Етна-1, 2006. С. 211-220.

95. Філософія сьогодні. Розмови з У. Беком, Г.-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін. / за ред. У. Бьома ; пер. з нім. А. Л. Богачова. Київ : Альтерпрес, 2003. 168 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
96. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. С. В. Шачина ; под ред. Д. В.Скляндева. Санкт-Петербург : Наука, 2006. 380 с.
97. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / пер. с нем. // Вопросы философии. 1989. № 2. С.35-40.
98. Хабермас Ю. Техника и наука как идеология / пер. с нем. М. Л. Хорькова под ред. О. В. Кильдюшова // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Москва : Праксис, 2007. С. 8-49.
99. Хабермас Ю. Этика дискурса : замечания к программе обоснования / пер. с нем. С. В. Шачина под ред. Д. В. Скляндева] // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Отв. ред. Б. В. Марков. Санкт-петербург : Наука, 2006. С. 67-172.
100. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия / сост., ред. и вступ. сл. Б. Ерасова. Москва : Аспект Пресс, 2001. С. 508-516.
101. Хаксли О. О дивный новый мир / пер. с англ. Москва : Азбука-классика, 2005. 252 с.
102. Чернецький В. Картографуючи посткомуністичні культури. Росія та Україна в контексті глобалізації. Київ : Критика, 2013. 432 с.
103. Ціннісні орієнтації українського суспільства: 1996 – 1999 – 2006 рр. : МОНІТОРІНГ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ [Електронний ресурс] // За результатами трьох національних репрезентативних опитувань дорослого населення України, проведених Центром «Соціальний моніторинг» та Українським інститутом соціальних досліджень ім. О. Яременка з метою вивчення системи ціннісних орієнтацій населення в межах міжнародних досліджень World Values Survey, 1996, 2006 рр. та European Values Survey, 1999 р. Дата оновлення: 15.05.2015. Режим доступу: [http://www.uisr.org.ua/img/upload/files/3\\_evs\\_wvs\\_US\\_2\\_2008.pdf](http://www.uisr.org.ua/img/upload/files/3_evs_wvs_US_2_2008.pdf) (дата звернення: 04.01.2016).

104. Цінності громадянського суспільства і моральний вибір : український досвід / зб. наук. праць ; відп. ред. А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова. Київ : Етна-1, 2006. 268 с.
105. Шпенглер О. Закат Европы : в 2-х томах. Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем., под ред. А. А. Франковского. Москва : Мысль, 1998. 663 с.
106. Штрамайер Г. Політика і мас-медіа / пер. з нім А. Орган. Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. 303 с.
107. Эко У. Вечный фашизм // Пять эссе на темы этики ; пер. с итал. В. Резник и А. Погоняйло. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. С. 49-80.
108. Эко У. Миграция, терпимость и нестерпимое // Пять эссе на темы этики ; пер. с итал. В. Резник и А. Погоняйло. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. С. 32-50.
109. Ящук Т. Символічні і організаційні чинники соціальних змін в сучасному українському суспільстві // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір : український досвід / зб. наук. праць ; відп. ред. А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова. Київ : Етна-1, 2006. С. 52-62.
110. Bell D. The coming of post-industrial society : A venture of social forecasting. New York : Basic Books, 1973. 600 p.
111. Bell D. The cultural contradictions of capitalism. New York : Basic Books, 1976. 256 p.
112. Berleur J. An ethical global information society : Culture and democracy revisited. Kluwer Academic Pub, 1999. 300 p.
113. Hantington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon and Shuster, 1996. 130 p.
114. McLuhan M. The Violence of the media. Vol. 56. № 664. Canad. Forum. Toronto, 1976. pp. 9-12.
115. McLuhan M. The Global Village : Transformations in World Life and Media in the 21st Century. New York, Oxford : Oxford University Press, 1989. 220 p.

116. Milbank J., Pabst A. Society and the Church Beyond Liberalism : The Question of Europe [Электронный ресурс] // Radical Orthodoxy : Theology, Philosophy, Politics. Vol 4. № 1. 2017. Дата оновлення: 17.07.2017. Режим доступу: <http://journal.radicalorthodoxy.org/index.php/ROTPP/issue/view/7> (дата звернення: 10.09.2017).
117. Milbank J., Pabst A. The Politics of Virtue : Post-Liberalism and the Human Future. London : Rowman & Littlefield, 2016. 363 s.
118. The Paris Statement. A Europe we can believe in [Электронный ресурс]. Дата оновлення: 7.10.2017. Режим доступу: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (дата звернення: 1.11.2017).
119. Ostwald M. Virtual urban futures // Virtual Politics, identity and Community in Cyberspace. SAGE Publications, 1997. 256 p.
120. Rheingold M. The Virtual Community : Homesteading on the Electronic Frontier. London : MIT Press, 1993. 190 p.
121. Turkle S. Life on screen : Identity in the Age of the Internet. New York : Simon and Schuster, 1997. 352 p.
122. Wellman B. Physical place and Cyberspace: the rise of networked individualism [Электронный ресурс] // International Journal of Urban and Regional Research. № 25 (2). 2001. pp. 227-252. Дата оновлення: 13.01.2015. Режим доступу: <http://homes.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/individualism/ijurr3a1.htm> (дата звернення: 05.03.2016).

## ВИСНОВКИ

Основні результати дослідження представлено у наступних положеннях:

1. Доведено, що теоретико-методологічна концептуалізація суспільного договору у європейській філософії найкраще здійснюється в дискурсі «першого» Модерну. Фактично у модерній системі відліку суспільний договір є висхідною категорією суспільства, що дозволяє експлікувати неусувну і постфактичну «ситуацію цивільності / полісності» з категорії соціальної філософії в дискурс трансцендентальної прагматики, що має у засновку кантівську ідею автономного морального суб'єкта як громадянина і члена соціуму. Таким чином, репрезентуючи гіпотетичну сферу належного, суспільний договір виступає присутньою цінністю наративу Модерну, трансформуючись у посткласичній філософії (зокрема, у сфері постполітики) у сферу суцього, репрезентовану дискурсом влади. Отже, виявлено, що логіка оформлення суспільного договору потребує ре-актуалізації модерного проекту засобами саме практичної філософії, а суспільний договір може бути охарактеризованим як легітимацийно-нормативне мірило суспільства в світлі дискурс-етичної парадигми комунікативної практичної філософії.

2. Класичне поняття «суспільний договір» є універсальним чинником раціональної легітимації в усіх сферах суспільного життя, що утворює разом із зародками Модерну нове ліберальне світосприйняття, не мислиме поза концептом справедливості як презентаційного тла договірному потенціалу суспільств в цілому і критерію соціальності зокрема. Виявлено, що договірні механізми і типи всіх договірних стосунків у сучасному соціумі найкраще можуть бути представлені у дзеркалі амбівалентних теорій дистрибутивної справедливості, а саме через концептуальну тріаду мислителів: Рікер / Роулз / Сендел. Реципіювавши три перші теорії справедливості (кастову систему, лібертиніанство і меритократію), вважаємо, що тільки егалітаризм, тобто принцип розрізень, не передбачає детермінізму розподілу багатств і привілеїв випадковими обставинами. Тож, рефлектуючи з приводу істинної справедливості, як першої

чесноти соціальних інститутів і основного критерію консенсусно-процесуальної взаємодії між соціальними агентами, необхідно повністю абстрагуватися від рандомних факторів, що стосуються економічного і соціального стану індивідів (як соціальних агентів) в суспільстві.

3. Виявлено, що суспільний договір як один із провідних концептів практичної (політичної) філософії, базується передусім на понятті «юридизація», що виводить його дію у сферу філософії права. Модерні проекти суспільного договору, репрезентуючи концепт у правовому руслі, послуговуються такими термінами та інституціями, як: «універсалізація людських прав та їх вторинна юридизація», «Всесвітня декларація людських прав 1948 р.», «ООН», «Міжнародний пакт про громадянські й політичні права 1966 р.» тощо. Сучасні ж філософи права, як правило, кваліфікують термін «суспільний договір» через проєвропейські поняття: «Рада Європи», «Європейська конвенція з людських прав», «Європейський суд з людських прав», «Європейський союз і людські права», «людські права в національних системах». Доведено, що окреслені інституції діють тільки у системі координат, яку прийнятно називати «громадянське суспільство». В епоху ж постлібералізму – це апеляція до ідеї людської гідності як стрижня права, з демонстрацією емансипації особи як панівної риси більшості національних юридичних правопорядків.

4. Практична спрямованість ідеї суспільного договору демонструється в дисертації шляхом аналізу його актуальних моделей в українській національній системі, починаючи з прав людини в національних документах ХХ ст. і до ухвалення Конституції України 1996 р. Виявлено, що хаотичність, непевність й неусталеність «постконвенціонального» українського суспільства продовжується й у теоретичній царині, де фактично відсутній чіткий і обґрунтований діагноз суспільного ладу, в якому ми [українці] живемо. Доходимо висновку, що в сучасному істеблішменті планетарного масштабу навіть усталені інституції світового товариства не можуть претендувати на універсальну значущість, оскільки ще не сформоване всесвітнє громадянське суспільство.

5. Відстоюється думка про те, що поняття «суспільний договір» виступає основним критерієм консенсусно-процесуальної взаємодії між людьми як громадянами і соціальними агентами. При цьому концепт «суспільний договір» несе глибинне смислове навантаження, пов'язане з неусувністю феномена комунікації для суспільств високої складності, попри відчутну девальвацію у сучасних суспільствах поняття «агентності». Феноменологічна ж інтерпретація суспільного договору передбачає його розгляд на онтологічному рівні як респонсивної «події відповіді» автономного морального суб'єкта, його актів і дій щодо політичного середовища, яке номінально може бути визначене як держава (на регіональному рівні політики) і соціум (у соціальній філософії в цілому).

6. Стратегічні перспективи суспільного договору висувуються через парадоксальне співіснування в ХХІ ст. суспільного договору, проекту «вічного миру» І. Канта та «зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона поряд з неусувністю політичних конфліктів в планетарному масштабі (в умовах ідеї «присмерку Європи» та постколоніального азійського етосу). Припускається, що сучасна криза європейської легітимності найкраще сигналізує про небезпеку і реальну загрозу III Світової війни, попри всю песимістичність такого прогнозу. Реактуалізація в ХХІ ст. концепту «суспільний договір» видається правомірною, адже ще з класичної теорії Модерну суспільний договір люди укладають, щоб об'єднатися в одну макроспільноту заради захисту життя, свободи та власності кожного індивіда, саме тому ще І. Кант розглядає суспільний договір не як джерело держави (якою вона є, тобто суцього), а як закон і принцип держави, якою вона має бути (як сфери належного). Саме такий вектор розвитку сучасного суспільного договору потребує ре-контекстуалізації в сучасній практичній філософії.

7. Виявлено, що посткласичні рецепції суспільного договору досліджуються в світлі поліморфності концепту «глобалізація» на прикладі контрверзи регіоналізм / локалізація vs «світ-система» / універсальність. Доводиться перформативний характер сучасних версій суспільного договору, що актуалізує не-лінійні особливості їх динаміки, з відповідним виявленням і

поліконцептуального характеру методологічних парадигм самої практичної філософії. Зазначаються плюральні перспективи у розробці проектів суспільного договору та його регресивно-песимістичні ідеологічні фактори, зокрема через присутність смислового викривлення, якого зазнає і сам концепт «ідеологія» у XXI ст. Наголошується, що у сучасній епосі гібридів особливої уваги потребує проблема трансформації владно-легітимаційного дискурсу, що опредметнюється у дисертації через ідею реабілітованого суспільного договору з ціннісним виміром на рівні парадигми комунікації. Пропонується авторська прозора кореляція політичних і правових аспектів відкритої гіпотези «нового» суспільного договору, який пропонується вважати таким, що вже не виступає універсальним чинником раціональної легітимації в усіх сферах суспільного життя, адже на тлі сучасних дифузних процесів, які нівелюють критерії легітимності соціальних інститутів (влади) в віртуалізованому інформаційному медіа-дискурсі мережевого суспільства, домінантними стають гібридні договірні критерії, які діють крізь тотальну репресивну владу як владу медіа.

8. Визначений сучасний стан концепту «суспільний договір», перспективи розвитку якого на прикладі України представлені через зміщені смислові домінанти і не-лінійні критерії інформаційного медіа-дискурсу. Зазначається відкритість питання щодо реальної можливості симбіозу в XXI ст. «вічного миру» і суспільного договору, попри нагальну його необхідність для протистояння гібридним викликам сучасного соціуму, таким, як війна-трансформер Росії проти України. Сутність же гібридної війни розглядається у контексті системної кризи світової безпеки, а її феномен – як новітній вид глобального протистояння. Висновується, що в останні роки немає більш амбівалентного питання в українському суспільстві, аніж питання дієздатних соціальних і політичних моделей, які би адекватно репрезентували перспективний розвиток соціуму. Тож українське суспільство як «нація, що наздоганяє Модернізацію» (А. Єрмоленко) на додаток до глобальних викликів сьогодення має впоратися ще й з викликами не досконалої і фактично «розмитой» української моделі суспільного устрою. Адже, з одного боку, для України є важливим



залучення до європейського досвіду, а з іншого – уникнення типових пасток сучасної цивілізації.

Здобуті результати дисертаційного дослідження можна використовувати для написання монографій, посібників, підручників, статей, тез та викладання як нормативних курсів, так і авторських спецкурсів у вищій школі.