

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 141.7:316.3:172.1

Аліна Білоус
(Київ)

ВИМІРИ КОНСТИТУВАННЯ ВЛАДИ РОЗУМУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ СОЦІАЛЬНОСТІ ЯК ВАЖЛИВОГО ТЕОРЕТИЧНОГО ІНСТРУМЕНТАРІЮ ДОСЛІДЖЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті на основі аналізу літератури визначено, що дослідження проблематики громадянського суспільства методологічно пов'язано з утвердженням вимірів політичної раціональності в західних суспільствах. Докладно окреслені виміри конституювання влади розуму в європейській соціальності.

Ключові слова: громадянське суспільство, свідомість, державна влада, влада розуму, політична раціональність, громадянин.

Based on the analysis of the literature the article determines that the study of civil society is related methodologically to the approval of dimensions of political rationality in Western societies. The dimensions of the constituting of the power of mind in European society are outlined in detail.

Key words: civil society, consciousness, state power, power of mind, political rationality, citizen.

Соціально-філософська концептуалізація феномена громадянського суспільства теоретично та історично виявилась пов'язаною з поширенням методології політичної раціональності в західноєвропейській соціальній філософії. Теоретичну концептуалізацію цієї проблематики знаходимо передусім в теоретичних підходах М. Фуко та Ю. Габермаса. Французький філософ окреслює проблематику політичної раціональності вже в першій своїй науковій розвідці «Історія безумства в класичну добу» в 1961 році.

Фуко наполягає на взаємозалежності між такими видами досвіду як безумство, хвороба, порушення закону, сексуальність, ідентичність, знанням в сфері психіатрії, медицини, кримінології, сексології і психології та комплексної системи влади, що була орієнтована та тотальний контроль над індивідуальними та колективними формами поведінки. Квінтесенцією такої позиції є переконання вченого щодо тотальності інституту влади в європейській цивілізації та історичній незахищеності і певній фрагментованості громадянського суспільства в європейському цивілізаційному просторі. Він фокусує увагу на тому, що «західна цивілізація розробила найбільш витончені структури влади, що мають підґрунтя у розгалуженій системі знання» [4, с. 44]. У цьому контексті зачіпається проблематика взаємозв'язку між дисциплінарними формами влади, які набирають обертів ще з часів Середньовіччя і різними формами суб'єктивності, «генеалогії суб'єкта» що стають підвалинами генези суспільства, вільного від тоталітарного примусу.

Можемо констатувати, що важливість імплементації в суспільне життя принципів політичної раціональності спостерігається ще з часів Середньовіччя. Християнський пасторат історично передбачав різноманітні форми контролю сакральної особистості над власною паствою, особистого знання ченцем своїх прихожан, знання всього того, що допомагає чи перешкоджає просвітленню душ людей. Заради збільшення своєї влади християнство з XII століття інкорпорує в канонічне життя дві язичницькі практики, що були народжені ще в елліністичному світі, надаючи їм раціонального сенсу. Йдеться передусім про практику, що досить часто вживалася, так зване «дослідження сумління» і не менш відоме «керівництво свідомістю», які пройшли апробацію ще в соціально-історичній практиці піфагорійців, стоїків, епікурейців.

У відповідності до цієї традиції вважалося, що процес особистісного самовдосконалення має бути підлеглим постійному контролю та дисциплінації з боку владної корпорації, яка має піддавати калькуляції добрі та погані справи. Зміст іншої практики передбачав загальні поради, які надавалися владою своїм підданим в особливо скрутних для них обставинах.

Християнський пасторат зблизив обидві практики. Так, «керівництво свідомістю» визнали постійною і необхідною для божого суспільства справою, оскільки церква вела постійну боротьбу з гріховними практиками профанного світу. Втім, з плином історичного часу церква почала інкорпорувати в суспільне життя практику «дослідження сумління», відкритість процедури сповіді не стільки в індивідуальній свідомості, скільки в самій спроможності душі людини відкриватися і підкорятися власному духівнику.

Можна виокремити ще одну важливу трансформацію пасторату: імплементацію християнських технік сповіді та приниження. Залучення в сакральне та секулярне життя християнізованих практик дослідження сумління і керівництва свідомістю мали достатньо зрозуміле раціональне призначення, а саме духовне підкорення канонічній владі – знищення гріховного плотського начала в людині. «Християнський пасторат імплементавав елементи дивної гри, яка не мала нічого спільного з політичною громадою, що виживала завдячуючи політичним пожертвам своїх громадян, але його дії заключали в собі підставові елементи раціональності. Раціоналізм як загальний методологічний принцип середньовічної культури був послідовно застосований в царині канонічного права. Замість прецеденту і звичаю найвищим аргументом стало поняття справедливості – морального і юридичного кореляту понять раціональності та істинності. Була створена чітка ієрархія правових норм і принципів їх застосування, конкуренція яких складає вагомую частину сучасного правового і громадянського мислення» [5, с. 67]. Втім цікаво простежити, яким чином історично змінювався сам концепт раціональності і передусім політичної раціональності.

Один з ключових текстів М. Фуко з проблеми політичної раціональності – це лекція «*Omnes et singulatim*» або «до критики політичного розуму», яка була репрезентована дослідником в Стендфорському університеті 10 та 16 жовтня 1979 році. Основні тези цієї лекції однозначно свідчать про поступове зміщення соціально-філософських акцентів автору «Волі до знання» з дисциплінарних вимірів влади до проблем співвідношення етики і влади, що корелюється з моральнісною проблематикою громадянського суспільства, з вимірами звільнення суспільства від тотальної залежності від тоталітарних практик ієрархічного підпорядкування.

Французький філософ справедливо наголошує на тому, що феномен влади починаючи з XVII-XVIII століть все більше аналізується у порівняльних вимірах нормативності та дисциплінування. При чому щодо останньої форми влади наявною є його відверто критична позиція, яка входить в суперечність з соціально-історичною практикою етатизму та камералізму з їх акцентом на необхідність цілераціонального втручання держави в публічні та приватні справи громадян. Все більше уваги приділяється новому типові влади – біовладі, яка усвідомлюється як тотальна влада над життям усіх груп громадянського суспільства у всіх її проявах, що притаманна, на переконання Фуко, усім західним суспільствам під час панування технічної та промислової революції Нового Часу.

У відповідності до такої теоретичної візії, модерна доба є новою інтерпретацією попередніх форм влади – Античності і Середньовіччя. Одна система владних відносин (репрезентована Полісом) поступово трансформувалась у теорію поліції і державних інтересів, а інша (пасторат) – в систему державного патронажу та дисциплінування суспільства, яка є уособленням системи політичного евідемонізму, з її ворожими до громадянського суспільства тенденціями: патронажно-клієнтельними взаємовідносинами, що передбачають відповідальність монаршої особи за щастя та добробут своїх підданих.

Таким чином, Фуко трактує політичну раціональність західних суспільств як складну взаємодію та субсидіарність двох моделей: західного грецького полісу та давньоєврейського пасторату, який пережив цілий ряд трансформацій: від полісу до політичної централізації і

конституюванню модерних концепцій державної влади. Фокусується увага на конституюванні двох взаємодоповнюючих концептів: «державних інтересів і «теорії поліції», які вписуються у новий тип політичної філософії, який деталізує становлення західного типу політичної раціональності.

Раціональна доктрина державних інтересів виокремлювала принципи і методи функціонування секулярної влади, які дозволяли відрізнити особливості державного управління від канонічного патерну, імператива, у відповідності до якого Бог керує світом, батько – родиною, а керівник – громадою. У свою чергу, «Теорія поліції» інструментально доповнювала та певною мірою покликана була визначити природу об'єктів раціональної діяльності держави, а також цілей, які ця діяльність переслідувала.

У відповідності з цією теорією, втілення державних інтересів репрезентується через інструментальну управлінську техніку, яка підкоряється певним чітко визначеним правилам, що зачіпають не стільки сферу звичаїв та традицій, скільки саму специфіку раціонального управління суспільством. Принциповим імперативом теоретичної позиції, Фуко, Габермаса, Дж. Грегорі та деяких інших дослідників полягає у тому, що концепція державних інтересів, яка була імплементована у суспільну свідомість європейських країн у XVII-XVIII століттях, є моделлю раціонального політичного управління. Вона змінює попередній концепт двох громад *Civitas Dei* *Civitas Terrena*, які історично маніфестували діалектичну єдність сакрального і секулярного.

Нова модель практично не перетинається з середньовічною політичною візією, що має точку опертя у відомому тексті Томаса Аквінського «Щодо правління у королівстві Кіпр». Аквінат, як відомо, фокусує увагу на тому, що мистецтво правління для того, щоб претендувати на статус розумного, тобто раціонального, «у своїй сфері має копіювати те, що природа здійснює у своїй» [1, с. 324].

У відповідності до такого середньовічного усвідомлення раціональності – королівське управління світською державою маю повністю відтворювати божественне управління природою, духовного начала над тілесним. В цьому класичному тексті йдеться передусім про вимогу церкви, спрямовану до світських інститутів щодо необхідності запозичення абсолютистською владою канонічної моделі впорядкування світу з її телеологічністю та дублюванням секулярної владою божественного управління тілом і помислами людини. «Людина потребує того, хто був би здатен відкрити їй шлях до небесного щастя» [1, с. 327].

Можемо констатувати, що концепція державних інтересів, яка була втілена в суспільну практику в «князівських державах загального блага» та середземноморських італійських республіках-комунах, принципово заперечує канонічний елемент і акцентує увагу на «практичних вимірах» управління нормативною державою. Ці практичні принципи, які означали кардинальне заперечення теологічної моделі політичної раціональності, стали фундаментом політичної легітимації державного втручання у політичне життя. Усталеність легітимності «теорії поліції» в суспільній opinio різноманітних суспільних кіл свідчила про реальні зсуви в теоретичному дискурсі і політичній практиці західноєвропейського суспільства Нового Часу, які втілювались в XVII-XVIII століттях у різноманітних формах конкретних соціально-історичних і політичних практик, передусім в меркантилізмі, в нових версіях взаємовідносин влади і громадянського суспільства, в нових освітніх дисциплінах, таких як «наука адміністративного управління», яка викладалась в німецьких університетах під назвою “die Polizeiwissenschaft”, або «наука щодо поліції».

Аналізуючи політичну думку в контексті історичної спадщини німецьких князівств, Ю.Юсті вказує на те, що нова спеціалізована система освіти, яка була розповсюджена практично у всіх німецькомовних університетах (особливо в Гетінгенському) не тільки сприяла дисциплінуванню і практичному вишколу прусських, австрійських та руських бюрократів, але й заклала підвалини євдемоністичного розуміння інституту держави, який входить у суперечність з інститутом громадянського суспільства. Йдеться про утворення раціонального інституту секулярної держави, відповідального за моральне самопочуття та добробут своїх громадян. Цей інститут набуває якісно нового дисциплінарного значення –

держави як поліцейської установи, що ретельно слідкує за своїми підданими, наглядає за ними задля досягнення спільного блага. Очевидно, що такий інститут є принциповим опонентом громадянського суспільства і не може сприйматися як інститут здатний опонувати державі. Само поняття «громадянське суспільство» при цьому розчиняється в терміні «населення». Особа розглядається лише як об'єкт управління як підданий, здатний лише для ретрансляції інтересів держави.

Саме така форма політичної раціональності, що знаходить своє віддзеркалення у викривлених взаємовідносинах держави і громадянського суспільства знаходить свою легітимацію у широкому масиві соціально-політичної і філософської літератури. Зокрема Ю.фон Юсті вельми чітко визначає міру залежності суспільства від держави, зазначаючи, що «життя індивідів в суспільстві підпорядковуються поліцейським інтересам держави» [7, с. 121]. Поліція в уявленні німецького теоретика XVIII століття стимулює процеси, які є взаємно посилюючими: вона забезпечує зберігання, продовження і поліпшення життя підданих, що у свою чергу сприяє посиленню держави.

Така патернальна модель державного устрою, на думку Юсті, поєднуючи в собі риси полісу і пасторату, зміщує акценти у проблематиці громадянського суспільства: трансформуючи первинне значення поняття «громадянин», який у новому контексті стає «клієнтом» влади. Відтак саме суспільство розглядається як об'єкт державного контролю. Протягом кількох століть в європейських країнах і особливо в німецьких державах поняття громадянина практично не існує. Особа сприймається як підданий світської верховної влади, а населення трактується як об'єкт поліцейського нагляду, що безсумнівно уособлює репресивну раціональність державної влади.

У цьому контексті І. Кант, а пізніше у XX столітті М. Фуко, Ю. Габермас, ставлять під сумнів таку форму політичної раціональності, наслідком чого є «повна тоталізація суспільства» [6, с. 33]. Справедливо зазначається, що «тип політичної раціональності, який уособлений у формі держави, як комплексного наглядача над діями суспільства не є іманентним західному типу раціональності в її автентичному вигляді. Він вимагає доповнення з боку Кантівської соціальної філософії, яка обмежує функції державної влади правовим принципом розвитку суспільства» [3, с. 214].

В основу раціонального функціонування громадянського суспільства закладається правовий принцип, який «автор трьох критик» характеризує як втілення принципу розуму. «Там де людина припускає можливість практично реалізувати правовий принцип, як принцип розуму, виникає право ... і саме воно є важливим фундаментом суспільства цивілізованих громадян» [2, с. 248]. Саме кантівська візія стає фундаментом «практичної філософії», яка пов'язана з тематикою громадянської правосвідомості, культурності, цивілізованості, що опиняється в одному шереху з моральністю, оскільки це є предикати практичного буття особистості в громадянському суспільстві. Для нього своєрідним і водночас фундаментальним індикатором людської буттєвості є здатність утверджувати і підтримувати себе як особистість, як суб'єкта громадянського суспільства, який наділений розумом. Разом з Кантом розум отримує легітимацію в європейських формах соціальності.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Аквинский Т. Коментарі до Аристотелевої „Політики”. Київ : Основи, 2000. 794 с.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. Т.;4. Москва : Наука, 1980. С. 224 – 287.
3. Кант И. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980. 710 с.
4. Фуко М. Воля к истине. Москва: Полиграмма, 1986. 411 с.
5. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. 479 с.
6. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность. Москва: Лигва, 2003. 245 с.
7. Justi J. The Prussian State Tradition. Cambridge: mass; Harvard University Press, 1972. 135 p.