

Філіп РЕНО

## ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

*gr.* **koinônia politikê** [κοινωνία πολιτική]

*lat.* **societas civilis**

*all.* **bürgerliche Gesellschaft**

*angl.* **civil society, political society**

*fr.* **société civile**

*Це поняття зовсім не постало нещодавно з робіт Гегеля чи Маркса, які запозичили його в економістів англо-шотландської школи; вираз “громадянське суспільство” (societas civilis, civil society, bürgerliche Gesellschaft) належить до давнього класичного словника політичної філософії. Із самого початку воно пов’язане з латинським, а відтак – французьким перекладом Аристотеля [κοινωνία πολιτική] (політична спільнота). Отож, насамперед, воно позначає форму життя людей, для якої превалюють політичні чи громадянські зв’язки. Також це поняття дотичне до сучасних теорій договору, згідно з якими “громадянське суспільство” протистойть природному стану (Гобс), невід’ємне від політичного суспільства, political society (Лок) або для таких авторів, як Кант, громадянське суспільство – це інша назва для держави. Таким чином, відмінність або опозицію поміж “громадянським суспільством” і “державою”, що видається очевидною від часів Гегеля і Маркса, треба розуміти як наслідок складної та парадоксальної історії. Історія понять у цьому випадку є невіддільною від історії їхнього перекладу.*

## I. “KOINONIA POLITIKE” TA “SOCIETAS CIVILIS”

Щоб зрозуміти історію поняття громадянське суспільство, слід насамперед утриматися від процедури змішування аристотелівського словника політичної спільноти зі словником у термінах суспільства, що ототожнює, наприклад, властивість людини як “політичної тварини” зі звичайною вродженою соціальністю. Політична спільнота, зображена в Першій книзі “Політик”, не є

результатом симпатії чи виявом нездатності окремого індивіда бути самодостатнім, адже вона присутньо відрізняється від інших форм спільноти (подружжя, сім'ї, селища). Для домашньої спільноти характерним є нерівномірний розподіл повноважень, де голова сімейства наказує тим, хто природно визначений йому коритися, тоді як в умовах полісу [cité] чи “політичної спільноти” (*hê polis kai hê koinônia hê politikê* [ἡ πόλις καὶ κοινωνία ἡ πολιτική]) влада здійснюється серед вільних і рівноправних людей, які в тій чи тій формі беруть участь у публічних справах. Якщо поліс розуміти саме так, тоді він є природно первинним, оскільки уможлиблює “благі життя” й дозволяє людині цілком розвинути свої природні задатки; проте він зустрічається лише за певних обставин, які не виникають, наприклад, в умовах деспотичних чи імперських режимів. Таким чином, ідеї Аристотеля стосовно політичної спільноти щільно пов'язані з політичним досвідом грецького поліса. Тому неважко зрозуміти, що переклад аристотелівських понять викликав деякі труднощі в римському, а відтак – християнському світі. Згідно з ужитком, яке зустрічаємо в середньовічних перекладачів Аристотеля, узгоджено перекладати *polis* [πόλις] як *civitas* та [πολιτικὴ κοινωνία] як *societas civilis*, підтримуючи синонімічний зв'язок між полісом, політичною спільнотою, яка, таким чином, перетворилася на громадянське суспільство, і республікою (*civitas sive societas civilis sive republica*), хоч латинська мова, вочевидь, має інші конотації, ніж грецька. *Societas* позначає юридичний зв'язок, який необов'язково є політичним, і, зокрема, визначається за критеріями встановлення консенсусу та переслідування спільних цілей. Проте латинські автори, такі як Цицерон, звертаються до ідеї стоїків про суспільство людського роду (*societas generis humani*), що, певно, не може становити політичну спільноту в розумінні Аристотеля. Отож *civis*, *civilis* та *civitas* досягають універсалістського рівня, що пов'язаний зі здатністю Риму та римського права якнайширше розповсюджувати громадянськість у спосіб, який був невідомий грецьким полісам-державам (Moatti, *La Raison de Rome*, 257–297). Властиво французьке поняття сучасного громадянського суспільства, яке більше наголошує на юридичному зв'язку поміж індивідами, ніж на спільній належності до певного громадянського організму, носить ще й сьогодні ознаку цієї вирішальної зміни.

### **“Gemeinschaft” i “Gesellschaft”, спільнота й суспільство**

Навіть якщо опозиція між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, запроваджена в соціологічну теорію Фердинандом Тьонісом (1887), справді

не має еквівалента в попередній історії політичної філософії (Pasquino, 1996), її можна наблизити до деяких головних тем, що були запроваджені в Німеччині політичним романтизмом та Історичною школою права: там, де німецькі юристи вирізняють два способи законотворення (“природне” і спонтанне або, навпаки, “штучне” та осмислене), Тьоніс протиставляє два типи людської колективності. Спільнота (*Gemeinschaft*), для якої домінують є родинна економіка та сільське господарство, ґрунтується на об’єднавчій некритичній причетності до засадничих цінностей, тоді як суспільство (*Gesellschaft*), торговельне та індустріальне, спирається на індивідуалізацію інтересів, пошук компромісу та добровільне об’єднання. *Gemeinschaft* нагадує романтичні теми, модель *Gesellschaft* відтворює антропологію Гобса. Це не тільки типи, а й епохи культурного розвитку, які наслідують одна одну за логікою від несвідомого до розважливого: “Ера суспільства приходить на зміну ері спільноти. Одна характеризується соціальною волею у вигляді злагоди, звички, релігії; інша – соціальною волею у вигляді політичного договору та громадської думки” (Tönnies, *Communauté et société*, р. 80). А проте, Тьоніс не є ностальгуючим консерватором: радше він дошукується виходів із опозиції *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, що й пояснює його інтерес до новочасного соціалізму, котрий, виражаючи конфлікти суспільства, вказує на необхідність відтворення втраченої єдності.

Розділення між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* може бути наближене до інших схожих поняттєвих пар в соціологічній традиції, таких як органічні та критичні епохи в Огюста Конта, дві форми солідарності (механічна та органічна) в Дюркгайма або ж, ближче до нашого часу, голістські та індивідуалістські суспільства в Луї Дюмона. Макс Вебер відтворив їх у більш індивідуалістичних термінах, застосувавши різницю між *Vergemeinschaftung* та *Vergesellschaftung*, яка робить наголос на типі діяльності (афективному та традиційному або ж, навпаки, раціональному), який переважає в соціальних відношеннях (Raynaut, *Dictionnaire de philosophie politique*). Однак більшість сучасних представників методологічного індивідуалізму схильні до того, щоб відкинути концепції Тьоніса заради більшої уваги до конфліктного та обчислювального виміру в комунотарних стосунках (див., наприклад, Boudon et Bourricaud, art. “Communauté”, in *Dictionnaire critique de la sociologie*).

## II. ГРАД БОЖИЙ І ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

На долю громадянського суспільства також вплинула інша інтелектуальна та моральна революція, що була збурена римським досвідом, поширенням християнства та особливо теорією двох градів, яку розвинув Св. Августин у трактаті “Про град Божий”.

Для нього громадянське суспільство, звісно, є природною, невід’ємною від блага сотвореного світу дійсністю, однак зіпсуття природи людини після падіння перешкоджає досягненню її повної самодостатності, неодмінно зводить нанівець усі зусилля, спрямовані на досягнення щастя на землі, хоч вони становлять сенс земного града. В очікуванні страшного суду обидва гради співіснують у світі (обраних і відкинутих), але їхні стосунки не можуть бути владнані повним політичним відстороненням правовірних. Справді, з одного боку, християнин мусить підкорятися суспільній владі й виконувати свої громадянські обов’язки, але з іншого – він не може й не повинен забувати про те, що природне *societas* пов’язане з первородним гріхом і засновується на самолюбстві, що призводить до нехтування Богом; отож лишень небесний град може встановити поміж людьми справжню єдність. Навіть якщо видима Церква не суміщується з небесним градом (вона приймає грішників і відкинутих), ці складні стосунки між двома порядками природи та благодаті артикульовані через амбівалентне ставлення Церкви до держави: Церква повинна визнавати правомірність громадянського суспільства, проте вона також повинна діяти в земному граді, щоб допомагати людям досягти своїх природних і надприродних цілей. Після Августина середньовіччя шукатиме можливі шляхи розв’язання цієї теолого-політичної проблеми, які набуватимуть виразу від теократії понтифікату до вчення Лютера про дві “влади”, спонукаючи розвій різних (прихильних до вищості імператора або Папи) теорій (Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*). У розвитку сучасних ідей можна схематично вирізнити п’ять вирішень проблеми стосунків громадянського суспільства та граду Божого. Перше вирішення – це Католицька Церква, позиція котрої відчутно залишається стабільною й полягає в утвердженні правомірності громадянського суспільства як такого та водночас його принципової неповноти, що передбачає прийняття соціальної влади, але також і наполягання на мінімальній (і досить мінливій) політичній компетентності Церкви. Ось чому навіть сьогодні вираз “громадянське суспільство” у вустах католицьких теологів є синонімом політичного ладу. Ця позиція відрізняється як від позиції Лютера (який підкреслює глибоко репресивну роль

політичної влади, стверджуючи принцип внутрішньої свободи), так і від ідей католицької Контрреволюції (Бональд, Местр), які ратують за відміну будь-якої автономії громадянського суспільства на користь Церкви. Міленаристські устремління, як-от у Томаса Мюнцера (гаряче критиковані Лютером), можуть вважатися спробами встановити град Божий всупереч будь-яким інститутам громадянського суспільства, наприклад, шлюбу чи власності. Захоплення Мюнцером деяких марксистських філософів (від Ф. Енгельса до Е. Блоха) приєднує їх до цих ворожих і фанатичних щодо громадянського суспільства течій (Colas, *Le Glaive et le fléau*). Нарешті, філософи історії, які вийшли зі школи німецького ідеалізму, є продуктом спроб осмислення єдності громадянського суспільства (чи держави) і небесного града: так, наприклад, для Гегеля справжньою християнською державою є держава, що повною мірою забезпечує самостійність політичного порядку, щоправда, за умови її відмінності від громадянського суспільства.

### III. ДЕРЖАВА ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Якщо винахід поняття *societas* римлянами дозволив ствердити певний правовий універсалізм, він міг відбутися лише шляхом наполягання на установчій здатності права, що на теренах Римської імперії (чия традиція в цьому питанні дуже відрізняється від традиції, яка превалюватиме в канонічному праві), запроваджувалося не без певної штучності (див., наприклад, важливість категорії *fictio* в римському праві – I. Thomas, “*Fictio legis. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*”). Також він спричинив розрив у проголошених Аристотелем зв’язках між політичною спільнотою та політичною свободою згідно з логікою змін політичного ладу за часів християнства: універсалізм роду людського на повний голос проголошено християнським ученням, однак християнські монархії (де влада, звичайно, не здійснюється над вільними та рівними людьми) виступають як сповна довершені форми громадянського суспільства. Хай там як, усупереч відстані, що відділяє політичну спільноту Аристотеля від громадянського суспільства християн, обидва поняття однаково мають на меті позначити природну дійсність, яка (навіть якщо вона може підлягати внутрішній ієрархії) повністю зміщується із властивим для людських спільнот політичним ладом; утім, саме від цих двох понять залежатимуть подальші зміни поняття громадянського суспільства.

Договірні теорії сучасного природного права повністю підтримують синонімічний зв’язок між громадянським суспільством

і політичним становищем (або Республікою), й ця риса зберігатиметься і в континентальній традиції аж до “Метафізичних начал вчення про право” Канта включно. Проте домінуюча течія сучасної політичної філософії, втілена в ученні Гобса, є досить показово штучною [artificialiste], позаяк вона протистоїть аристотелівській ідеї природності політичного зв’язку, що позначиться й на статусі громадянського суспільства. Справді, задіяна тут логіка призводить, крім усього іншого, до вимоги зробити зі збереження суб’єктивної свободи предмет політичного об’єднання, а отже, утвердити неабияку цінність того, що сьогодні називаємо приватною сферою, довіряючи політичній владі турботу про захист і навіть визначення прав членів громадянського об’єднання. Ось чому, з одного боку, такі етатистські мислителі як Гобс чи Руссо є також індивідуалістами, а, з іншого боку, такий філософ як Кант проголошує неодмінну першість публічного права, вважаючи за раціональне та обов’язкове розділення між приватним і публічним правом. Таким чином, розуміємо, як саме стане за можливе (починаючи від розділення між приватним і гарантуючим його публічним правом) осмислити щось схоже на опозицію між громадянським суспільством і державою, навіть якщо, наприклад, Кант називає природне суспільство сферою приватних стосунків, щоб залишити для держави та публічного права термін “громадянське суспільство” (*societas civilis*) (Ferry, “L’émergence du couple État/société”).

Виникнення новітнього поняття громадянського суспільства, що суттєво відрізняється від держави, проходить через винахід нових схем, що народжуються в лоні англломовної філософії, починаючи від самобутнього досвіду та юридичних категорій, досить відмінних від категорій континентального права та філософії. Найвідоміший аспект цього винаходу – це утворення політекономії, яка супроводжує розповсюдження ринкових стосунків; справді, сучасна економіка веде до того, що суспільство розглядають як продукт взаємодії невизначеної множини поведінкових політик, які спричиняють з’яву “нової концепції суспільства, яке протиставлене як ідеї політичної природи людини (Аристотель), так і ідеї соціальності, вибудованої на протигагу природі (теорії договору)” (Colliot-Thélène, “État et société civile”). Втім, цей досвід набагато краще засвоюється в рамках англійської системи мислення, яка оперує (разом із *common Law*) юридичними категоріями, котрі дозволяють досить легко відрізнити право (*Law*) від закону, ухваленого законодавцем (*Statute Law*), і визнати необхідність сили примусу заради поваги до права,

одначе не приписуючи йому першочергової ролі в законотворенні. Таким чином, *civil society* обіймає такі вже політичні інститути, як суди, оскільки їхній “інший” – це не так держава, як *Government*, який не є єдиним джерелом права.

Англо-шотландська рефлексія із приводу громадянського суспільства також представляє інший дуже важливий аспект, що буде розроблений Фергюсоном (*An Essay on the History of the Civil Society*, 1759), Мілларом та Юмом: громадянське суспільство має історію, що проходить через утвердження *цивільності* й веде до загального прогресу *цивілізації*. Ця історія показує яким чином в сучасній Європі зростання ринкових обмінів дозволило збагатити досвід людей, мінімізуючи необхідність примусу та військової сили в урядуванні суспільств. Вона є невід’ємною від великої новочасної дискусії щодо взаємних переваг (сучасної-нової) “торгівлі” та (античної-старої) громадянської чесноти, в якій, між іншим, Фергюсон, і навіть Сміт, займають більш нюансовані позиції, ніж дехто думає (Gautier, *L’invention de la société civile*; Pocock, *Virtu, commerce et histoire*). Нарешті, вона приймає ідеї Монтеск’є, для якого апологія англійського ладу щільно пов’язана з думкою про те, що антична громадянськість належить давньому минулому. До речі, саме звідси “англійська” проблематика громадянського суспільства матиме відгук в усій європейській філософії, навіть серед тих авторів, які схильні до традиційного ототожнення громадянського суспільства та держави (див., наприклад, працю Канта “Ідея всезагальної історії у всесвітньо-громадянському плані” [1784]).

Тепер краще видно те, в чому полягає надзвичайна сила здійсненої Гегелем реконструкції у “Філософії права”, адже в ній можна віднайти й античну та християнську спадщину, й звернення до сучасних концепцій природного права та до ідей англосаксонських мислителів чи Монтеск’є (включно з опозицією чеснота/торгівля). Ми вже бачили як гегелівська філософія могла бути потрактована як легітимація процесу секуляризації модерних суспільств, як істина християнської держави; так само можна твердити, що відмінність між громадянським суспільством і державою дозволяє подолати антиномію античної чесноти й сучасної торгівлі, перетворюючи громадянсько-політичне життя на гарант та істину “права на суб’єктивну свободу”, на якому ґрунтується сучасний світ. Власне, громадянське суспільство приходить на зміну сім’ї, даючи індивіду можливість полишити родинне коло; тож воно передбачає три моменти: систему потреб (яка відповідає світові політекономії),

захист свободи та власності за допомогою механізмів правового адміністрування і, насамкінець, поліцію та корпорацію (їх розглядають як органи економічної регуляції, а не тільки як підтримку політичного ладу), що є вкрай важливими для виправлення непередбачених наслідків ринкової економіки. Отже, громадянське суспільство звертається до вищої цілості, яку буде представлено у формі держави. Саме вона дозволяє людині вести універсальний спосіб життя. Таким чином, будучи точкою, в якій звершується найбільший розкол між частковим та індивідуальним, громадянське суспільство також дозволяє створити універсальну цілість індивіда, дає сучасності усе необхідне, аби творити її сенс. Між іншим, Гегель визначальним чином підкреслює, що громадянське суспільство є привілейованим простором для розвитку культури (*Bildung*), виказуючи свою прихильність до англійської проблематики цивілізації і, водночас, бажаючи від неї відсторонитися (*Bildung* вважається більш внутрішньою інстанцією, ніж цивілізація).

Після Гегеля значення поняття громадянського суспільства здається більш-менш усталеним, що зовсім не перешкоджає глибоким роздумам щодо цього предмета. Наприклад, звернімося до вкрай важливих думок Маркса, стосовно яких ми не можемо тут говорити докладно, тому лишень зупинимося на кількох коротких термінологічних ремарках. Перша стосується постійної гри між двома поняттями, які Маркс досить ясно розрізняє, але подеколи він не проти того, щоб їх змішати: громадянське суспільство (*bürgerliche Gesellschaft*) не зводиться до буржуазного суспільства, навіть якщо звільнення приватної власності дало державі можливість досягнути “особливого існування поруч із громадянським суспільством і поза ним”. Ця гра свідчить про неоднозначне ставлення Маркса до поняття громадянського суспільства: від первинного англійського концепту він зберігає лише економічний аспект (“умови матеріального існування”), позаяк робить із юридичних відношень елементи надбудови. З іншого боку, Маркс завжди був (від “Критики гегелівської філософії права” (1843) до “Громадянської війни у Франції” (1871) переконаним супротивником держави, для котрої він бажав повної ліквідації та переродження на громадянське суспільство. Історичний матеріалізм постає, таким чином, як радикалізація точки зору англійської політекономії, поверненої на допомогу радикальній критиці перерозподілу людської громади [cité]. Читачеві ви-



рішувати, чи йдеться тут про плідне перевертання німецького ідеалізму, чи радикальне заперечення юридично-політичних умов громадянського суспільства.

Переклав із французької Андрій РСПА

#### БІБЛІОГРАФІЯ

COLAS Dominique, *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992.

COLLIOT-THÉLÉN Catherine, “État et société civile”, in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

FERRY Luc, “L’émergence du couple État/société”, in A. RENAUT (éd.), *Histoire de la philosophie politique. IV. Les critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, 1999, p. 40–51.

GAUTIER Claude, *L’invention de la société civile*, PUF, 1993.

MOATTI Claude, *La Raison de Rome. Naissance de l’esprit critique à la fin de la République*, Seuil, 1997.

PASQUINO Pasquale, “Communauté et société”, in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

POCOCK Greville Agard, *Vertu, commerce et histoire* (1985), trad. fr. H. Aji, PUF, 1998.

QUILET Jeanine, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, 1971;

– “Augustin. Saint Augustin et l’augustinisme médiéval”, in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

RAYNAUT Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, 2<sup>e</sup> éd., PUF, 1996.

THOMAS Ian, “*Fictio legis*. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, *Droits*, а21, *La fiction*, PUF, 1995.

TÖNNIS Ferdinand, *Communauté et société* (1887), trad. fr. J. Leif, Retz-SEPL, 1977.

#### ДОПОМІЖНА ЛІТЕРАТУРА

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1983, rééd. “Quadrige”, 2000, s.v. “Communauté”.

RAYNAUT Philippe et RIALS Stéphane (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.