

УДК 32.001

Амельченко Н. А.

ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ПОЛІТИКИ ТА ЙОГО МЕЖІ

Стаття присвячена Просвітницькому проекту раціоналізації політики та формам його реалізації, серед яких найважливішими є перетворення політики на державне управління і тлумачення політики як сакрального міфу та ритуалу. Основний висновок автора полягає в тому, що сучасна політика потребує нових концептуальних підходів, оскільки просвітницька парадигма розуміння політичного втрачає свою наукову валідність.

Під раціоналізацією політики ми розуміємо тенденцію перетворення політики на науку та практику управління людьми та іншими ресурсами (люди в контексті політики як управління також розглядаються у ролі засобів для досягнення наперед визначених цілей). Такі різні за теоретичними й ідеологічними принципами мислителі ХХ століття, як Х. Арендт, Р. Арон та К. Мангайм, визнають раціоналізацію політики та перетворення політики на сферу управління основною закономірністю еволюції політики доби Модерну та пов'язують цю тенденцію із лібералізмом як теорією, ідеологією та політичною практикою. Стаття присвячена осмисленню просвітницького проекту раціоналізації політики в контексті його обґрунтування та здійснення в модерному суспільстві.

Х. Арендт із притаманним їй зусиллям «розрізняти» поняття, вживання яких у сучасному дискурсі характеризується мішаниною та софістикою (наприклад, поняття праці, творчості і діяльності або влади, насильства й авторитету), висвітлює відмінність модерного розуміння та існування політичного від античної «полісної» його форми, обґрунтовуючи, що «...від самого початку новітньої епохи... урядове правління ототожнювалося з усім політичним полем...» [1, 158]. Р. Арон теж намагається з'ясувати різні сучасні форми політичного шляхом тлумачення існуючих англійських термінів для позначення сфери політичного. В англійській мові політичне позначається не одним терміном, а принаймні трьома - *politics*, *policy*, *polity* (а деякі додають сюди й четвертий - *politic*), який перекладається як «політиканство»).

Такі обертони політичного, які знайшли своє відображення у британській думці, викликають герменевтичні прагнення французів, італійців, росіян, та й українців, які мають для позначення сфери політичного тільки одне слово - політика, до інтерпретації цих термінів та включення їх у свою традицію. Р. Арон здійснює найбільш відому спробу інтерпретації цих понять у книзі «Демократія і тоталітаризм». Термін *policy*, за Р. Ароном, має прив'язку до раціональної, стратегічної та методичної діяльності, а *politics* тлумачиться як позначення таких характеристик політичного, які не піддаються раціоналізації, - конфліктності, боротьби різних політичних сил, тобто нерациональних та навіть ірраціональних його моментів. І хоча мислитель наполягає на тому, що ці іпостасі політики не існують незалежно одна від одної, що наводить на думку про їх однопорядковість і однакову значущість, все ж таки він не може приховати того факту, що сучасним політичним режимам притаманне «всезагальне намагання сучасних адміністрацій розширити сферу їх безпосереднього впливу», що мовою німецьких соціологів, на думку Р. Арона, означає «тенденцію до ототожнення держави і суспільства» [2, 13]. Але чи не суперечить ця тенденція ліберальній ідеології та риторичі відносно громадянського суспільства як відокремленої від держави сфери вільної реалізації інтересів та вільних об'єднань громадян? На це питання відповідають самі ліберальні мислителі, коли обґрунтовують негативне поняття свободи, що існує поза межами політики як державного управління, у сфері ринку та свободи вибору

переконань і стилю поведінки. За Х. Арендт, ліберальне кредо «Що менше політики, то більше свободи» означає, що свобода перестає бути метою політики. Такою метою стає безпека, але тепер ідеться не просто про безпеку індивіда від насильницької смерті, як у Т. Гоббса, а «про безпеку, яка мала дозволити безперешкодний розвиток життя суспільства в цілому» [1, 158], яке є насамперед процесом виробництва та споживання. Що може бути більш позбавленим свободи, ніж виробництво, яке здійснюється за законами природних процесів? Ліберальна думка взагалі не мислить владу та державу поза парадигмою насильства, про що свідчить відоме міркування М. Вебера, який, посилаючись на Л. Д. Троцького, вважав, що сучасна держава має особливо прихований інтимний зв'язок із насильством, бо успішно претендує на монополію легітимного фізичного насильства [5, 645].

Р. Арон у розумінні держави та політичних режимів спирається на М. Вебера, коли стверджує, що будь-який політичний режим має забезпечити людям мирне життя, позбавити насильства в суспільстві, тобто реалізувати веберівську тезу, щоб монополія на легітимне насильство належала в суспільстві тільки державі. Тому саме адміністрація, яка стоїть на сторожі правових норм, «при такому режимі, як наш (мається, звичайно, на увазі демократія. - Прим. авт.), «має бути найбільш стабільною саме тому, що політики змінюються частіше» [2, 18]. І додає: «Без чиновників обійтися важче, ніж без політиків» [2, 18], бо політики лише здійснюють зв'язок між адміністрацією та тими, ким керують. Теза, що саме демократія, яка характеризується постійною зміною політиків та політики, потребує, за Р. Ароном, більш стабільного та потужного державного управління, свідчить про своєрідну діалектику демократії та державного управління: чим більш демократичним є політичний режим, тим стабільнішою має бути сфера державного управління у сенсі відсутності «свистопляски» зі змінами законів і правил гри та управлінських кадрів.

Проект раціоналізації політики зароджується у Просвітництві та обумовлює способи розуміння політики та саму політику всієї доби модерну, насамперед ліберальну, в горизонті якої й розглядає Р. Арон політичні режими.

Представники просвітницької думки, яких надихали успіхи природознавства, не сумнівалися, що економіку, релігію, мистецтво, мораль, моральнісність та політику можна перебудувати на засадах законів розуму. Тому раціоналізація політики органічно вписується у проекти перетворення релігії на природну віру (Д. Г'юм) або практичний розум (І. Кант), моралі та мораль-

ності - на раціональні форми поведінки та людських стосунків, мистецтво - на мистецтво в «межах тільки розуму», тобто класицизм. Просвітницький Розум широко вірив у необмежену раціоналізацію ірраціональних людських потягів, вірувань, вчинків, пристрастей відповідно до ідеалу розумного суспільства. Оскільки свобода, автономія та моральність є характеристиками самого розуму, то розумне поняття або ідеал суспільства необхідно проектує суспільство вільне та справедливе. А реалізація цього проекту означає підкорення розумним принципам усіх нераціональних та ірраціональних людських стосунків.

Але життя продемонструвало неабияку живучість та принципову нераціоналізованість ірраціонального. Навпаки, чим більше ірраціональне витіснялося з публічних людських взаємин у приватне життя, у підсвідоме, царину людських потягів, тим більш викривленим та енергійним воно ставало. Фройдівський дискурс тут доречний, оскільки ми вважаємо, що саме пізньому З. Фройдю належить один із діагнозів раціональної цивілізації Заходу, яка через витіснення потягів неминуче приводить людей до неврозів.

Як і «лібідо» З. Фрейда, ірраціональне політичне під тиском розумних культурних, насамперед моральних, вимог накопичувало енергію, щоб вибухнути масовою свідомістю, хтонічними міфами та тоталітарною ідеологією, яку й ідеологією назвати важко, оскільки вона спирається не на раціональні аргументи та логіку, а на навіювання, потужні образи, що «б'ють» по емоціях та пристрастях. Звісно, ми не розглядаємо причини виникнення нацистського міфу, або езотеричних політичних сект, або культів вождів, а тільки накидаємо можливі підходи до феноменології процесу, що демонструє зв'язок між раціоналізацією політики та виникненням її найпотужніших ірраціональних форм. Відповіддю раціоналізації, її зворотним боком у реальній політиці та політичній думці були міфологізація, сакралізація та ірраціоналізація політики.

Не тільки у стані націонал-соціалістів та фашистів політика та влада починають набувати характеру політичного культу, магічної діяльності, але й європейські ліві протиставляють раціональній демократії сакральну владу, що міститься в таємних орденах, братствах та революційних підпільних спільнотах. Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейріс, засновники Колежу Соціології та «сакральної соціології» вважали, що «влада необхідним чином пов'язана з царинною сакрального. Влада однієї істоти над іншими встановлює між ними відносини, що не редукуються до чистих форм договору» [8, 117]. Приблизники думки, що

будь-яка соціальність і влада тримаються на са-
кральному, намагаються в умовах демократії, що
виявилася безсилою у боротьбі з фашизмом та
націонал-соціалізмом, знайти більш потужні
чинники спротиву у формі політичної теургії.
Остання означає створення міфів як більш по-
тужних засобів солідарності та мобілізації лю-
дей. Міфоманія, яка охопила політику та думку
про політику, свідчить про те, що після падіння
Веймарської республіки політику вже не можна
було розглядати тільки в термінах економіки (як
реалізацію економічних інтересів) або права
(як раціональний договір), а тільки в релігійних
та міфологічних контекстах. В. Беньямін нама-
гається висвітлити сучасну йому політику як
спадкоємицю релігійного культу. Саме політич-
ний культ із його естетичними формами й обо-
женням та одночасно сакральним жахом що-
до вождя заступає місце релігійного культу [3,
122-152].

К. Мангайм у першій чверті минулого століт-
тя теж усвідомлює раціоналізацію політики як
основну тенденцію сучасного йому часу та її
межі. Він висуває тезу, що «наш світ хаосу ха-
рактеризується тенденцією по можливості все
піддати раціоналізації, перетворити на об'єкт
адміністрування та усунути ірраціональне се-
редовище» [9, 98]. Однак він уже піддає кри-
тиці цю просвітницьку за походженням інтен-
цію перетворення політики на адміністрування,
відокремлюючи політику від управління. Якщо
управлінська діяльність, на думку К. Мангайма,
є сферою прийняття рішень на основі вже вста-
новлених правил, то політика має справу з но-
вими викликами в суспільстві та виробленням
нових правил. Управління він називає раціоналі-
зованою сферою, а раціональність розуміє в ши-
рокому сенсі цього слова: «...коли процес при-
йняття рішень встановлений, так би мовити, за-
здаlegідь» [9, 101], наприклад у сфері традицій,
звичаїв, правових норм, де процес не завжди ро-
зуміється, але завжди певним чином структуро-
ваний та впорядкований. Але ірраціональне се-
редовище управлінської діяльності, представле-
не випадковостями та необхідністю змінювати
правила гри, потребує саме політики як діяль-
ності, яка існує як зміна правил гри, інновація.
Але він усе ще не може відкинути просвітниць-
ке у своїй основі (внаслідок своєї освіти та лі-
беральних переконань) тлумачення політики як
взаємодії теорії та практики, намагаючись це
відношення трактувати як гнучке та взаємне:
з точки зору К. Мангайма, політика, на відміну
від управління, має справу з відносинами «тео-
рія - практика», передовсім з необхідністю
осмислення випадковостей та змін у суспільстві,

щоб не втискувати нові реалії в застарілі правові
й теоретичні форми.

К. Мангайм не тільки осмислює основну тен-
денцію раціоналізації політичного, але в тер-
мінах соціології знання намагається розглянути
цю тенденцію як ідеологію та практику певних
соціальних сил, тобто обумовлений соціальною
позицією спосіб мислення та здійснення політи-
ки. Розкриваючи соціально обумовлені форми
мислення, які намагаються перетворити політи-
ку на раціональну діяльність, він вказує на бю-
рократичний консерватизм, ліберально-демо-
кратичне мислення та соціалістично-комуністич-
ні концепції. Окрім консервативного історизму
та фашизму, які розглядають політику та історію
як дію органічних (дух народу), міфічних та ір-
раціональних сил, решта соціальних способів
мислити та втілювати політику - від бюрокра-
тичного консерватизму на кшталт пруської дер-
жавної бюрократії аж до ленінської теорії та
практики соціалістичної революції, характери-
зуються намаганням раціоналізувати політику.
Навіть у марксизмі-ленінізмі діалектика висту-
пає як «раціоналізація ірраціональної дії». Діа-
лектика не може всі суспільно-історичні події
звести до суто еволюційних прогнозованих за-
конів історії, намагаючись включити до теорії
суспільного розвитку «перерви поступовості»,
стрибки, перехід кількісних змін у якісні, зміну
міри, які, з точки зору формальної та символіч-
ної логіки, виступають містикою (за визнанням
Б. Рассела). З точки зору діалектики ці «стриб-
ки» є «місцем», де в дію вступає революцій-
на практика, яка не просто керується теорією,
а є справжнім мистецтвом визначити, чи насту-
пив момент революційної ситуації. На думку
К. Мангайма, «діалектичне мислення є таке ра-
ціональне мислення, яке веде до ірраціональності
та постійно намагається відповісти на два пи-
тання: 1) де ми знаходимося та 2) про що свід-
чить пережитий момент» [9, 114]. Сама нера-
ціональна практика стає розвитком теорії, а тео-
рія - узагальненням практики. Ми тут залишаємо
поза нашою увагою т. зв. парадокс Мангайма,
який виявляє основну суперечність його кон-
цепції тотальної ідеологічності наших знань про
політику і який ми можемо сформулювати таким
чином: як можлива політична теорія в умовах
принципової залежності наших знань про полі-
тику від нашої соціальної позиції та ідеологіч-
них переконань? Над цією проблемою будуть
битися представники Франкфуртської школи від
М. Горкгаймера до Ю. Габермаса.

Повернімося до витоків просвітницького
проекту політики як науки та раціональної стра-
тегії, який створювався у взаємодії з проекта-
ми раціоналізації мистецтва, релігії, моралі та

моральності. Т. Гоббс як автор цього проекту не просто відкинув морально-етичний вимір політики, як це зробив до нього Н. Макіавеллі, але проклав шлях до перетворення політики на науково обґрунтовану діяльність.

Античні філософи намагалися шляхом споглядання охопити сутність загального блага для полісу, щоб на практиці виховати людей у таких чеснотах, які й приведуть до цього блага. Телеологічний погляд на людину, яка не народжується політичною істотою, а тільки стає нею внаслідок оволодіння здатностями слугувати загальному благу, передбачав сутнісне поєднання моралі та політики, в якому такі звичні для сучасної людини особисті моральні риси, як дружба, щедрість, мужність тощо, стають підвалинами існування найкращої форми державного правління. Зрозуміти «Політику» Арістотеля без його «Нікомахової етики» неможливо, бо хороші форми правління якраз і характеризуються моральною орієнтацією правителів на загальне благо полісу.

Т. Гоббс вклоняється іншим богам, а саме Природі, але не в якісному та субстанційному її розумінні, а в механістичному образі взаємодії сил, оскільки якісна арістотелівська фізика вже зазнала поразки від нової, динамічної й кількісної, картини світу. Тут природа людини розглядається як частина універсальної механічної системи взаємодії об'єктів (речей), а тому відчуття та уявлення, які є основою розуму, трактуються як результат механічного тиску зовнішнього об'єкту на органи людини: «...об'єкт діє на очі, вуха й інші частини людського тіла та залежно від різноманіття своїх дій продукує різноманітні уявлення» [6, 9]. Самій природі, за Т. Гоббсом, не належить ані істина, ні хиба, як і природі людини не притаманні ані добро або зло. Останні перетворюються на суб'єктивні релятивні характеристики: «...добро і зло не може бути взяте із природи своїх об'єктів, а встановлюється або кожною окремою людиною відповідно до своєї особистості (там, де немає держави), або (в державі) особою, що представляє державу...» [6, 39]. Сутність людини зовсім не пов'язана з певними соціальними або культурними характеристиками (цінностями, як би висловилися пізніше), вона представляє собою саме природу у сенсі вроджених пристрастей та бажань, до яких Т. Гоббс зараховує і рівність в егоїзмі, взаємній недовірі та бажанні силою тримати інших людей у покорі: «ми знаходимо у природі людини три головні причини війни: по-перше, суперництво, по-друге, недовіру, по-третє, бажання слави» [6, 95]. Перехід до громадянського стану тільки приборкує цю природу заради самозбереження людей.

Інтенція побудувати закони суспільства на основі наукового розуміння природи притаманна не тільки Т. Гоббсу, але й іншим просвітникам - Д. Локку, Д. Г'юму, які виводили основні закони політичного життя з природи людини, які присвячували свої головні зусилля обґрунтуванню наукового розуміння природи людини, згадаємо хоча б локківське «Міркування про людське розуміння» або г'юмівський «Трактат про природу людини». Тут гносеологія й антропологія є підвалинами політики. Просвітницька стратегія перетворення політики на науку передбачала відповідь на питання: якими повинні бути держава й політика, щоб відповідати природі людини? Така постановка питання більш притаманна Т. Гоббсу, Д. Локку, Д. Г'юму та Ж.-Ж. Руссо, менше - Ш. Л. Монтеск'є. Але, незважаючи на різні форми обґрунтування того, що є природою людини, проект перетворення політики на раціональну діяльність мав потужний вплив на всю політичну практику доби модерну.

Головним критерієм раціональності політики вважався науково обґрунтований характер її цілей та засобів. Але закони політики, будучи раз та назавжди відкритими, роблять застосування цього знання справою техніки. А тому Ю. Габермас доходить висновку, що у Т. Гоббса «практика активних та освічених громадян змінюється на техніку адміністраторів, які експериментують та маніпулюють громадянами» [14, 195].

Т. Гоббс у теорії відбиває ту потужну тенденцію, яка буде втілюватися лібералізмом як теорією, ідеологією та практикою суспільних реформ та яка полягала в постійному намаганні перетворити нераціональні й ірраціональні політичні процеси та рішення на раціональну стратегію. Саме лібералізм трактується І. Уоллестайном як головна геокультура капіталістичної світ-системи, яка у своєму розвитку підпорядкувала собі інші модерні ідеології, а саме соціалізм та консерватизм. Основна ідея лібералізму про необхідність поступових соціальних змін та встановлення правових, інституалізованих правил політичної поведінки та політичної боротьби приборкали соціалістичну концепцію революції та диктатури пролетаріату на користь соціал-демократії, а з іншого боку, вгамували консервативну думку щодо повернення до монархічних традиційних форм політики на користь ліберальної політики при збереженні традиційних цінностей. До цих реформ належить інституалізація суспільних рухів в опозицію, коли ірраціональні повстання та бунти змінюються на безпечний інститут опозиції, коли вводяться регламенти, закони, правила гри, які для М. Вебера стають основними рисами легального панування. Легальний тип панування, що засновується

на довірі до законів та здійснюється бюрократією, на відміну від магічної харизми та традиційної віри в монарха-батька, є, за М. Вебером, раціональним.

У веберівській соціології раціоналізація людських стосунків, яка є інтенцією культури Просвітництва, постає вже як її реалізація, тобто як історична закономірність, сутність переходу від традиційного до капіталістичного суспільства. Раціональність у цьому контексті є основною характеристикою капіталізму, усіх його суспільних сфер, що позначається на способі ведення господарства, типі панування та образі мислення. У М. Вебера існує кореляція між типами соціальної дії, типами легітимації соціального порядку та типами панування, оскільки всі вони розглядаються в термінах мотиваційної моделі соціальних дій. З точки зору такої моделі доцільна (ціле-раціональна) за своїм типом дія притаманна асоціативному (раціональному) соціальному порядку, в якому запроваджується раціональний спосіб панування. Останній відповідає бюрократичному типу влади, що спирається на усталені суспільні норми та уникає традиційних, харизматичних і афективних відносин між пануючими та підлеглими. Прикладом асоціативних раціональних зв'язків виступають у М. Вебера ринкові відносини капіталістичної системи, які вмотивовані в раціональній соціальній дії щодо реалізації мети ефективними засобами, а формою легального типу панування виступає бюрократична держава, де підкорення підлеглих вмотивоване законністю порядку. Як зауважив стосовно веберівської методології П. Рікер, «веберівські ідеальні типи відкривали певні перспективи. У них відобразилися ідеали інтелектуалів донацистської доби, ... вони відображають глибоку віру в бюрократично-правову державу» [11, 228]. Додамо, що концепція М. Вебера відбиває віру в заміну ірраціональної політики на раціональне державне управління, що плекали ліберали ще з часів Т. Гоббса. При цьому технологія та апарат управління його цікавили набагато більше, ніж політична боротьба, оскільки саме бюрократична організація влади забезпечує найбільшу раціональність і ефективність влади в сенсі позбавленості стосунків можновладців та підлеглих емоційності та особистісності. Тому саме надія інтелектуалів на правління Великого Ніхто, як Х. Арндт назвала бюрократичну владу закону, що позбавить політику та політиків ірраціональних пристрастей і рухів, сприяла появі політології як строгої науки про політичне, позбавлене ціннісного та ідеологічного вимірів.

Але й марксизм, соціалістична ідеологія та практика теж рухаються в горизонті просвітницького проекту перетворення політики на науку

управління. Тільки марксизм радикалізує цей проект порівняно з лібералізмом в ідеї відмирання держави взагалі та, за висловом Ф. Енгельса, зміни управління людьми на управління речами. Стосовно сутності держави ліберальна думка не надто й відрізняється від марксистської, вважаючи державу інститутом, який має монополію на легітимне насильство. Марксизм теж вважає державу політичним пануванням економічно панівного класу, тобто формою насильства, але, розкриваючи обумовленість політичного насильства боротьбою класів, марксизм обґрунтовує історичну необхідність відмирання держави внаслідок подолання соціально-класових суперечностей та суспільного розподілу праці. Але хоча сучасні ліберально налаштовані мислителі називають відмирання держави міфом та утопією, все ж таки ця марксистська ідея тільки радикалізує ліберальну ідею про такий суспільно конституюючий зв'язок, який би не був насильством. І ця ідея притаманна як політичному, так і економічному лібералізму.

Твердження про теоретичну та ідеологічну спорідненість лібералізму та марксизму виглядає дивним тільки для тих, хто не аналізує ці концепції у контексті становлення й вичерпання культури Просвітництва та суспільства Модерну.

У свідомості сучасної людини, не тільки обивателя, але й інтелектуала, лібералізм (як і марксизм) розколюється на різні образи та концепції, що отримали назву «політичного лібералізму», «економічного лібералізму» та «морального лібералізму», зв'язок між якими нечітко відчувається у формі недостатньо зрозумілого «ярлика», яким є слово «лібералізм». Політичний лібералізм звичайно пов'язують з ученням про природні невідчужувані права і свободи людини та практикою їх інституційного закріплення у демократичній формі державного устрою, економічний лібералізм - з ученням про ринок як природний регулятор стосунків між людьми, тобто таку форму соціального зв'язку, що не потребує втручання держави. А моральний лібералізм стверджує автономію індивіда у питаннях віри та моралі. Між цими різними вимірами лібералізму існують як єдність, так і суперечність. Їх єдність полягає в тому, що концепція «суспільного договору», концепція вільного ринку і теорія автономної моральної особистості націлені проти будь-якого суспільно конституюючого зв'язку, що ґрунтується на вродженій нерівності та особистісній залежності, як це відбувалося та відбувається в сім'ї, абсолютистській державі, суспільстві з традиційним типом панування, за М. Вебером. Але між політичним та економічним лібералізмом є дійсна суперечність: ідея

створення громадянського суспільства шляхом суспільного договору, свідомого, а тому й штучного, контракту між людьми вступає у суперечність з ідеєю «природності» ринку. Останній набуває в концепції А. Сміта характеру конституюючого щодо суспільства зв'язку, а не тільки й не стільки специфічної сфери суспільного життя або технологічного фактора визначення ціни та витрат виробництва. Суть цієї суперечності можна визначити як різницю у розумінні ступеню автономії громадянського суспільства від держави.

Політичний лібералізм пропонує стратегію конституювання громадянського суспільства за взірцем полісу або представницької демократії (у концепціях Ж.-Ж. Руссо і Д. Локка). Ця стратегія ґрунтується на розумінні політичного як раціональної, свідомої форми суспільного зв'язку, яким є право. Економічний лібералізм містить набагато більший утопічний заряд, що полягає не у «заміні» традиційного панування на формально-раціональне, а у відмові від політичного та державного в його суспільно-інтегруючій функції. Ієрархічній структурі влади та управління як типу організації суспільства економічний лібералізм протиставляє ринок як анонімний «цемент» суспільства, в якому влада стає практично зайвою, оскільки ринок здійснює зв'язок між людьми, розподіляє й перерозподіляє засоби та продукти, визначає ціни та потреби незалежно від волі окремих індивідів або політичних еліт. Таку інтерпретацію економічного лібералізму дає, наприклад, П'єр Розанваллон, який обґрунтовує думку, що якщо переосмислити А. Сміта з вищевказаної точки зору, то «він стане не стільки батьком-засновником сучасної економіки, скільки теоретиком згасання політики» [13, 6]. З його точки зору, істинним послідовником економічного лібералізму є К. Маркс, а не французькі та англійські економісти, оскільки тільки у К. Маркса ця ліберально-утопічна ідея розробляється та розгортається у вчення про відмирання держави й політичного взагалі та розвитку суспільства, у якому «управління людьми зміниться на управління речами». П. Рікер критикує цю ідею, яка виникає внаслідок того, що марксизм не помічає специфіки політичного, особливо його відмінності від економіки. Саме завдяки тому, що марксизм вважає політику відбиттям та реалізацією економічних інтересів, виникає й ідея відмирання політичного внаслідок подолання економічного відчуження у формі приватної власності та суспільного розподілу праці.

П. Рікер, осмислюючи радянську політику в Угорщині та розвінчання культу Й. В. Сталіна, як і Р. Арон, приходять до думки, що політичне має свою специфічну раціональність, або логіку,

яку не можна безпосередньо виводити або редукувати до економічних та класових відносин. У пошуках політичного типу раціональності він звертається до осмислення спадщини Ж.-Ж. Руссо. Він наголошує, що політичне є специфічним зв'язком між людьми та виступає договором «кожного з усіма, що конститує народ як народ, конституючи тим самим і державу» [12, 271]. Політичне народжується з віртуального акту, акту рефлексії, воно є такою угодою, що містить визнання рівності всіх як громадян. Ця ідеальна рівність і є істиною політичного, за П. Рікером. Ідеальність політичного треба розуміти як «пришестя легальності». У реальній історії держави ніколи не створюються шляхом рефлексивного акту, але останній є необхідною умовою можливості, як сказав би І. Кант, існування людей разом. Право в такій концепції виступає як розум політики. Але чим же обумовлено ірраціональне в політиці? І П. Рікер його пояснює тим, що розрізняє та водночас поєднує політичне як розумно-раціональну організацію та політику як прийняття рішень. Перехід від політичного до політики означає перехід від суверенності до суверена, від держави до врядування, від права до його виконання та дотримання тощо. Це перехід від політичного як розуму до політики як волі. Тобто політика має справу з владою як примусом та пануванням, її технічними засобами та зловживаннями владою. Наявність такої амбівалентності в політичній сфері пояснює парадокс сучасного прогресу влади, який Поль Рікер вбачає в тому, що це подвійний прогрес - «прогрес в раціональності та прогрес в можливостях збочень» [12, 267]. Тобто чим більш раціональними засобами користується влада, тим більше можливості зловживань. Так, влада у соціалістичних країнах, яку П. Рікер вважає більш раціональною (оскільки держава раціонально та одноосібно планує виробництво, соціально-культурну сферу та здійснює калькуляцію ресурсів, витрат і прибутків), обертається на жорстокі практики маніпулювання людьми. Така влада потребує більшого контролю з боку суспільства.

Проект перетворення політики на науку наприкінці XIX - на початку XX століття отримав потужний чинник своєї реалізації та самоусвідомлення одночасно, а саме виникнення соціальних та гуманітарних позитивних наук: соціології, політології, психології тощо, які формувалися за образом та подобою природничих наук. Позитивізм спирається на те, що предметом науки можуть бути «факти» та логічні конструкції, які верифікуються цими фактами, а щодо всіляких цінностей або метафізичних проблем, то вони мають принципово ненауковий характер. Так, цінності, ідеали, всі ці класичні поняття блага,

гуманізму, які не пройшли перевірку на «науковість», перетворилися на релятивні й суб'єктивні. Тільки у філософії вони ще зберігали свій інтерсуб'єктивний характер (наприклад, у філософії цінностей П. Рікера), але зусиллями позитивістів та самих філософів (В. Дільтей, Г.-Г. Гадамер) втратили раціональний і обґрунтований характер та набули нераціональних, дораціональних та ірраціональних образів «передсуджень», «переживань історичних індивідуальностей» тощо. Позитивізм стає наслідком та виродженням Просвітництва. Якщо філософський розум Просвітництва претендував на обґрунтування ідеалів та цінностей суспільства у формах «царства цілей» (І. Кант), «субстанційної моральності» (Г. В. Ф. Гегель), «асоціації вільних виробників та царства свободи» (К. Маркс), то позитивний розум стає «ціннісно нейтральним» та об'єктивним.

Для представників Франкфуртської школи Т. Адорно, М. Горкгаймера та Г. Маркузе така «ціннісна нейтральність» означає зникнення критичного розуму та перетворення його на «інструментальний розум» і «одновимірне мислення». Інструментальний розум означає адекватність специфічних засобів для досягнення наперед визначених цілей та не містить будь-якого посилання на цінність самих цих цілей. Просвітництво, що ідентифікувало природу тільки з тим, що може бути зрозуміло математично, тобто з тим, що піддається ідентифікації та калькуляції, та ототожнювало таке розуміння з істиною, абсолютизувало таку методологію дослідження, яка потім у позитивізмі призведе до вимкнення критичної думки щодо «прогресивної науки і технології». Останні забезпечували цивілізаційні умови життя та достатньо високий рівень споживання, а тому були поза підозрою в ідеологічності та маніпулятивності. Одновимірність означає відсутність такої позиції мислення, з якої можна б було критикувати існуюче суспільство. Саме наявність в античній, середньовічній та новітній філософії раціональної ідеї майбутнього суспільства у формах «загального блага», «божественного Града», «Бога» або «вільного та справедливого суспільства» задавала той самий другий, важливіший, вимір мислення, який надавав можливості критичного ставлення до наявного стану суспільства. Відсутність цієї планки не означає, що в суспільстві цінності зникли зовсім, просто «цінності» стали «справою преференцій» індивіда, вони втратили свій об'єктивний та інтерсуб'єктивний характер разом із позбавленням їхнього морального змісту. Сучасний позитивізм, на думку Г. Маркузе, «а рїогї відмовляється від обґрунтування цінностей науковою раціональністю» [10, 257].

«Ціннісно нейтральне знання про політику» належить лібералізму як теорії та ідеології,

а тому в своїх судженнях про політику, владу ця ліберальна «ціннісна нейтральна» позиція керується очевидними, невідрефлексованими смислами, а саме: певним ідеалом політики, політичного знання, антропологією та розумінням підвалин політичного співіснування. На ці підвалини посилається й П. Рікер, що вважає підґрунтям політики ідею суспільного договору, яка для нього не є суто ідеологічною, що викривляє дійсність згідно з інтересами певного класу, а такою, що засновує чисто рефлексивний громадянський стан, заснований на свідомому обмеженні свободи індивідів правом. Рефлексія, а не традиція стає основою просвітницького розуміння політики. Тому П. Рікер точно характеризує специфічність саме просвітницького та ліберального розуміння політики. Повернення до Ж.-Ж. Руссо, а не до античних класиків, є, як вважає П. Рікер, необхідним, щоб реконструювати цю ідею як специфіку розуміння політичного в західноєвропейській традиції. Ця ідея рівних громадянських прав та обов'язків є егалітарною за своєю суттю. Дійсно, ідея політичного як громадянського договору, рефлексивного та віртуального, тобто такого, якого історично не було, націлена на постійну реконструкцію й актуалізацію цього договору для збереження політичного, а тому ми приречені на «блукання по колу», відтворення просвітницьких витоків політики заради легітимації щодо її існування.

Але є думка, що просвітницька ідея політичного дискредитувала себе. Як зазначають Т. Адорно, М. Горкгаймер, та з ними погоджується Ю. Габермас, Просвітництво у позитивізмі приходить до своєї деструкції тому, що позитивний розум містить власну ірраціональність - ірраціональність цілей безмежного зростання споживання, незважаючи на його руйнівні наслідки для людства та індивіда. Відтворення аристотелівської або томістської філософії не врятує ситуацію, бо, за критичною теорією суспільства франкфуртців, саме позитивістська наука та технологія стають формою політичного панування та ідеологією. Тобто ідеологічне перекирвлення дійсності закладене в технологічній раціональності. Наука, що обслуговує технологічний прогрес, відбирає тільки ті предмети та методи дослідження, які принципово можна впливати в техніку та технологію, тобто які ефективні й функціональні. Культура, яка стала «культуроіндустрією», тобто виробництвом артефактів за капіталістичними законами зростання прибутку, постійно змінює потреби людей та створює нові штучні потреби для отримання прибутку. А тому технологічна раціональність як поєднання наукової раціональності та системи машин і механізмів не тільки визначає знання та вміння людини,

що прикріплена до машини або її частини, але й відтворює «хибні потреби» споживання, ре-
 лаксації та стилі поведінки за рекламними взір-
 цями. По суті технологічна раціональність стає
 інтегруючим ядром Системи, яка придушує всі
 критичні імпульси вже на рівні формування по-
 треб. Сучасне розвинуте індустріальне суспіль-
 ство франкфуртці характеризують як «раціональ-
 ність ірраціонального», а це означає, що розум,
 утілений у позитивну науку та технологічну ра-
 ціональність, ані обґрунтовує, ані санкціонує
 цілі суспільства, останні є результатом нераціо-
 нального або ірраціонального вибору окремого
 індивіда, що заданий маніпулятивними практи-
 ками та ідеологіями: «Справедливість, рівність,
 щастя, толерантність - усі ці поняття, що в по-
 передні століття... були притаманні розуму або
 ним санкціонувалися, втратили своє духовне ко-
 ріння. Вони все ще залишаються метою і цілями,
 але вже не існує раціональної інстанції, яка мала
 б право встановлювати їх цінність та зводити їх
 з об'єктивною реальністю» [7, 38]. На практиці
 інструментальний позитивістський розум обер-
 тається на апологію тих цілей та цінностей, які
 є ірраціональними у формі безмежного спожив-
 ання або війни як способу самоствердження.
 Не випадково знецінена раціональність повсяк-
 денних моральних імперативів праці потребує
 сплеску природних позасвідомих потягів.

Ю. Габермас вважає, що сьогодні ідеологія
 вкорінена не стільки у виробничих відносинах
 приватної власності, скільки в об'єктивізмі пози-
 тивних наук, бо в політології, соціології та пси-
 хології використовується методологія, яка пе-
 ретворює людину на об'єкт маніпуляцій та ефек-
 тивний ресурс для досягнення цілей економіч-
 ного, політичного та ідеологічного панування.
 У своїй роботі «Знання та людський інтерес» він
 проводить взаємозв'язок між логіко-методологіч-
 ними правилами певних наук та конституюючи-
 ми щодо цих наук інтересами і класифікує науки
 залежно від конституюючого щодо них типу ін-
 тересу [14, 157-185]. Так, позитивна наука реа-
 лізує «конституючий інтерес у можливості
 технічного контролю», історико-герменевтичні
 науки «гарантують усередині певної культур-
 ної традиції саморозуміння індивідів та груп
 і роблять можливим досягнення не примусо-
 вого консенсусу» [14, 165]. Останній необхід-
 ний для комунікативної діяльності та інтер-
 суб'єктивного розуміння певних норм та правил
 співіснування, очевидних сенсів «життєвого сві-
 ту». Конституючий інтерес інтерпретативних
 наук Ю. Габермас називає «практичним» у сенсі
 класичного розуміння практики, тобто мораль-
 ним та моральнісним. Але ці науки обмежені ме-
 діумом мови та мовлення, а мова сама залежить

від соціально-політичних процесів, які не є, за
 Ю. Габермасом, суто лінгвістичними, бо мова
 може бути медіумом та легітимацією влади, що
 блискуче доводили Р. Барт та М. Фуко. Тому су-
 спільний інтерес в емансипації реалізується кри-
 тичними соціальними науками, які розвінчують
 відношення влади та ідеологію. За Ю. Габерма-
 сом, панування над природою та звільнення лю-
 дини від голоду й фізичних страждань ще не
 означає автоматичної емансипації від пануван-
 ня та деградації. Тому Ю. Габермас руйнує ту за-
 лежність емансипації людини від науково-тех-
 нологічного прогресу, яка характеризувала про-
 світницьку думку від Ж.-А. Кондорсе до К. Маркса.

У своїй реконструкції історичного матеріа-
 лізму Ю. Габермас розрізняє логіку праці та ін-
 теракції, стратегічної та комунікативної дії,
 суб'єктно-центрований та комунікативний ро-
 зум, зберігаючи ідеал вільної від панування іде-
 альної комунікації як позиції для критики ідео-
 логічних перекирвань сучасної політики. Якщо
 стратегічна дія керується пошуком адекватних
 засобів реалізації суспільних цінностей та стра-
 тегічних цілей, то комунікативна дія спрямована
 на координацію цілей та цінностей. Політика як
 комунікативна дія й повинна узгоджувати та ко-
 ординувати цілі та цінності. Республіканська
 модель політики, яку детально розбирає Ю. Га-
 бермас та яка слугує для нього взірцем політики,
 якраз побудована на основі консенсусу щодо цін-
 ностей. Цей консенсус стосовно спільного блага
 може буди заданий спільним життєвим світом.
 Але історичний процес раціоналізації життєвого
 світу призвів до розбіжності цінностей, а тому
 сучасна політика постійно потребує процедури
 обговорення та узгодження цінностей.

По суті, ідеалом політики є для Ю. Габермаса
 політика як дискурс щодо цінностей, у якому
 невимушена сила найкращого аргументу, а не
 влада та сила, є способом узгодження рівних
 за своїми претензіями на значущість цінностей.
 А сфера адміністрування або державного управ-
 ління є сферою, де реалізуються узгоджені цін-
 ності шляхом пошуку ефективних засобів, ре-
 сурсів та експертів щодо здійснення політично
 висунутих цілей.

Раціональність політики визнається у кон-
 цепції Ю. Габермаса тільки у формі дискурсу як
 аргументованого спілкування щодо цінностей та
 цілей суспільного існування, який, у розумінні
 того ж П. Рікера, є утопічною позицією думки,
 що дозволяє критикувати сучасну політику.
 Ю. Габермас все ж таки вважає політику авто-
 номною сферою сучасного суспільства та нама-
 гається хоча б у формі аргументованого політич-
 ного дискурсу зберегти раціональність самої по-
 літики. Але ж у сучасній соціально-політичній

думці існують й інші способи розуміння політики, які визнають принципову нерациональність її сучасних форм. Так, наприклад, Ж. Бодрійяр вважає, що політичне та політика втрачають характер автономної сфери суспільства та рациональної (а також й ірраціональної) діяльності. Сучасна політика взагалі не має певного «місця», оскільки всі суспільні явища набувають характеру політичного - і економіка, і спорт, і мистецтво. Така трансполітизація, на думку Ж. Бодрійяра, супроводжується симуляцією та віртуалізацією політики [4]. Це означає, що політика існує насамперед у мас-медійному просторі у формі гіперреальних образів, які не відображають нічого реального. Як порнографія є більш реальною, деталізованою та позбавленою бажань і будь-яких почуттів симуляцією сексу, так і політика у формі мас-медійних образів гламурних та «стурбованих інтересами народу» політиків є симуляцією реальних політичних стратегій і рішень. Симулякрот мислитель називає образ або символ, які вже нічого не відображають у дійсності, а тільки створюють віртуальну реальність, яка й виступає заміною реальної політики. Симуляція політики означає, що партії не відображають інтересів соціальних груп, що їх ідеології та програми теж не відображають реальних інтересів цих груп, що політика та влада існують заради самої політики та ще більшої

влади. Означені характеристики політики не дозволяють характеризувати її в термінах «раціональне/ірраціональне» тому, що вона візуальна та віртуальна, тобто принципово нерациональна. Сучасний політичний дискурс, який оперує класичними поняттями прогресу, свободи, демократії або справедливості, не повинен збити нас з пантелику тому, що ці поняття сьогодні є фігурами суто риторичними, які слугують ярликами або брэндами певних політичних сил, але позбавлені смислу у сенсі життєвих орієнтацій як самих політиків, так і пересічних громадян. У ситуації невизначеності або відсутності сенсу та цінностей, якими керується політика, державне управління нагадує машину, яка працює «вхолосту» (для суспільства), підтримуючи існування самих чиновників, зростання чисельності яких нагадує вже появу метастазів.

Сучасні форми політичного та політики не вписуються у класичні ліберально-марксистські схеми розуміння. Для політичного знання це означає необхідність відійти від просвітницької парадигми розуміння політики в термінах наукової рациональності або міфу і ритуалу, *policy* або *politics*, політики як розуму та політики як волі, політики та державного управління, та зайнятися пошуком адекватних термінів для розуміння якісних змін політичного та політики у сучасну добу.

1. Арндт Х. Що таке свобода? // Між минулим і майбутнім. - К.: Дух і літера, 2002. - С. 151-180.
2. Арон Р. Демократія і тоталітаризм / Пер. с французького Г. И. Семенова. - М.: Текст, 1993.
3. Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Озарения. - М.: Мартис, 2000. - С. 122-152.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла // М.: Издательство КДУ Добросвет, 2006.
5. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. - М.: Прогресс, 1990. - С. 644-706.
6. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1991. - Т. 2.
7. Горкаймер М. Критика инструментального разума. - К.: ППС-2002, 2006.
8. Коллеж Социологии 1937-1939 г. - СПб.: Наука, 2004.
9. Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. Идеология и утопия. - М.: Юрист, 1996.
10. Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. - М.: Акт, 2003.
11. Рікер П. Идеология та утопія. - К.: Дух і літера, 2005.
12. Рікер П. Історія та істина. - К.: Вид. дім «КМ Academia», Університетське вид-во «Пульсарі», 2001.
13. Розанваллон П. Утопический либерализм // Либеральное наследие. - 2001. - С. 5-19.
14. John B. Thompson. Critical Hermeneutics. A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas. - London: Cambridge University Press, 1991.

N. A. Amelchenko

ENLIGHTENMENT PROJECT OF RATIONALIZATION OF POLITICS AND ITS BOUNDS

The article examines the Enlightenment project of the rational transformation of politics. The author analyzes the philosophical background of this project and the forms of its realization in the modern ideologies and political practices. The main conclusion of the author is that contemporary politics need new approaches because Enlightenment's way of understanding of policy and politics has lost scientific validity.