

Амельченко Н.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: МІЖ АНТИЕТАТИЗМОМ ТА ЕТАТИЗМОМ

Поняття громадянського суспільства посіло чільне місце в словнику наших політиків, політологів і журналістів. Воно навіть стало символом ліберальності й демократичності ідей і програм та самих їх авторів. Але подібно до того, як символ може стертися до знака на кшталт того, як для сучасної людини всі ці “діоніси” та “афродіти” стали позначками кафе й магазинів, так і поняття-символ “громадянське суспільство” перетворилося на маркера певної політичної позиції, зміст якого буцімто відомий всім, а тому й не потребує розкриття. В чому ж тут проблема? Хіба погано, коли наукова термінологія перетворюється на поняття, значення яких не проблематизуються, тобто перетворюються, за термінологією Е. Гусерля, на “очевидності життєвого світу”? Проблема тут полягає в тому, що популярний концепт громадянського суспільства починає “працювати” в якості універсальної кальки для інтерпретації політичних процесів та політичних подій без ґрунтового аналізу самого поняття, його статусу та функцій в певному теоретичному, ідеологічному і соціально-історичному контекстах.

Незважаючи на появу в українському інтелектуальному середовищі низки ґрунтовних праць як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, присвячених громадянському суспільству [8; 9; 10; 16], цей концепт в інтерпретації самих авторів цих публікацій є амбівалентним та полісемантичним. Наприклад, чи можна примирити визначення громадянського суспільства як сфери конкуренції приватних інтересів і цілей (Ф. фон Гайек, М. Фрідмен), з одного боку, та його розуміння як способу комунікації, соціальної інтеграції й солідарності (Ю. Габермас, М. Уолцер). Феномен громадянського суспільства постійно розташовується посередині, між певними усталеними й такими, що не викликають сумніву, формами соціального життя: між економі-

кою та політикою, (тоді воно набуває характеру соціальних зв'язків, "соціального капіталу"), між сім'єю та державою в якості мережі вільних об'єднань (асоціацій) громадян, між приватною сферою та державою в якості публічної сфери. Проблемним залишається й науковий статус поняття, оскільки дехто схильний вважати громадянське суспільство взагалі не поняттям, а утопічним ідеалом, який практично не мав втілення в реальності [15]. Ті ж, хто хоче зберегти його науковість, вважають це поняття ідеальним типом, суттєві риси якого не співпадають з емпірично існуючими суспільствами [10]. Ускладнює картину й різноманітність підходів до визначення громадянського суспільства, коли воно виявляється розділеним на окремі автономні компоненти, які потім складно поєднати в цілісну картину. Соціологічний підхід виокремлює в громадянському суспільстві асоціації різних форм та статусів; інституційний (в межах того ж соціологічного підходу) розглядає ті ж самі асоціації як правовим чином врегульовані відносини між громадянами, тобто як інститути; комунікативні теорії суспільства і влади трактують громадянське суспільство як комунікацію, комунікативні практики та публічний дискурс; ціннісний підхід розглядає громадянське суспільство під кутом зору політичної культури, яка й забезпечує мотивації і смисли поведінки громадян; а деякі дослідники надають громадянському суспільству етичного виміру моральнісної спільноти.

Така невизначеність, що межує з перенавантаженістю смислів громадянського суспільства, свідчить про залежність смислових обертонів цього поняття від контекстів, серед яких варто виділити соціально-історичний, теоретичний та ідеологічний. Завданням цієї статті є виокремлення різних моделей громадянського суспільства в залежності від цих контекстів. Перший з них означає наявність актуальних конкретно-історичних проблем, для розуміння і розв'язання яких був створений цей концепт, другий розкриває взаємозв'язок значення цього поняття з іншими концептами певної теорії: громадянське суспільство неможливо зрозуміти поза зв'язком з розумінням держави, демократії, свободи та сутності людини; третій передбачає розгляд перетворення цього поняття на ідеал й ідеологію у формі партійних програм і мотивацій поведінки політиків та громадян, в результаті яких концепти можуть бути втіленими в інституції: понят-

тя природних прав та свобод громадян – в конституцію, демократія – в інститути парламентаризму, поділу влад тощо.

В цьому розумінні зв'язків між поняттям та ідеалом, теорією та ідеологією ми повинні враховувати одну важливу особливість сприйняття світу в добу модерну, а саме – проєктивність. Всіх представників Просвітництва – Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка, І. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса й Ю. Габермаса об'єднує сприйняття сучасності в якості проєкту певного майбутнього. Руссо в роботі “Про суспільний договір” описує не стільки існуюче суспільство, скільки суспільний ідеал, тобто суспільство, яке повинно відповідати істинній природі людей; Кант створює поняття суспільства як “царства цілей”, спільноти, що скріплюється виключно етичними цінностями й виконує функцію регулятивного ідеалу, що наближає людство до досконалої форми “царства цілей”, навіть якщо воно ніколи й не буде реалізованим в дійсності; Гегель розглядає сучасне йому суспільство як наявне буття, що перетворюється на дійсність тільки внаслідок втілення ідей розуму.

Ця притаманна модерну оптика погляду на сучасність свідчить про його неминучу ідеалістичність: це була доба, коли суспільні реформатори претендували на перетворення світу на засадах наукових теорій а філософи й науковці – на створення таких теорій. Емансипація людини від соціальних форм панування та створення “науково організованого суспільства” (Маркс) цілком гармонічно поєднувалася з науково-технологічним прогресом.

Перетворення філософії та науки в дійсність – ця інтенція поєднує лібералізм з гегельянством і марксизмом. Французькі й американські революціонери усвідомлювали себе та свою діяльність як втілення універсальних та істинних ідей Руссо і Локка, а Гегель був переконаний в тому, що сучасна йому дійсність є реалізацією політичних й економічних теорій класичного лібералізму – класичної політичної економії та концепції природних невідчужуваних прав і свобод людини. Маркс теж присвячує свою діяльність поєднанню теорії та практики, перетворюючи філософію на “духовну зброю пролетаріату”. Але він створює свою концепцію “матеріалістичного розуміння історії” не шляхом “діалектико-матеріалістичного відображення дійсності”, як стверджував офіційний радянський марксизм, а шляхом критики класичної політичної економії й попередньої філософії “іс-

тинної” природи людини, тобто класичного лібералізму. Ця критика констатує перетворення лібералізму з теорії на ідеологію буржуазії, яка, за Марксом, увічніює владу пануючого класу шляхом віднесення конкретно-історичних визначень буржуа й капіталізму до розряду “природних” незмінних законів ринку та “природних невідчужуваних прав людини”. Але, що принципово важливо, ця критика надихається усвідомленням невдачі або неповноти практичної реалізації тих самих ліберальних ідеалів свободи, рівності й братерства. Так, в марксизмі з’являється критика формального характеру рівності в громадянському суспільстві та буржуазного права як ідеологічного прикриття й легітимації економічної нерівності.

Однак ідеал є явищем не лише “ідеологічним”, тобто таким, що перекручує дійсність заради класових інтересів, як вважали Маркс або Ніцше. Ідеал – це явище антиномічне, бо містить як ідеологічну, так і утопічну складову у сенсі, який надав цим поняттям Карл Мангейм [12:1-52]. Утопічність означає інтенцію на перетворення суспільства, яку не відміння навіть те, що ідеали не втілюються в дійсність в тій формі, в якій вони були виражені. Проте наявність ідеалів уможливорює критику суспільства, а перетворення ідеалів на мотивацію людей робить можливим суспільні зміни. Втім ідеал має й ідеологічну складову, яка полягає в спотворенні дійсності заради збереження статус-кво. Співвідношення між цими складовими ідеалу рухливе й залежить від соціально-історичного контексту. Утопічна енергія ідеалу може вичерпуватися внаслідок його інституціалізації в практиках, організаціях і технологіях влади. Так ідеал втрачає мобілізуючу роль і перетворюється на ідеологію, яка виконує функцію легітимації існуючих владних інститутів. Концепт громадянського суспільства перетворився на потужний ідеал, який живив своєю енергією критику й перетворення традиційного суспільства. Чи вичерпав цей ідеал свою утопічну енергію? На це питання можна відповісти, що поняття та ідеал громадянського суспільства актуалізуються в західноєвропейській культурі кожен раз, коли перед суспільством постають загрози тоталітаризму, бюрократизації, монополізації влади й маніпуляції свідомості. Отож, зрозуміло, що наукове теоретичне поняття громадянського суспільства та ідеал не тільки не виключають одне одного, а взаємодіють в соціально-історичному процесі.

Корпус ідей, які називають класичним лібералізмом, містить різні складові, як от економічний лібералізм, політичний лібералізм, моральний лібералізм. В свідомості не тільки обивателя, але й інтелектуала лібералізм розколюється на три ці виміри, зв'язок між якими існує часто лише у спільній назві "лібералізм". Політичний лібералізм пов'язує з вченням про природні, невідчужувані права і свободи людини й практику їх інституційного втілення в правову державу та демократичну (республіканську) форму правління (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк, Т. Джеферсон, І. Кант). Економічний лібералізм – з вченням про вільний ринок як природний регулятор людських стосунків, тобто форму соціальних зв'язків, яка не потребує втручання держави (А. Сміт, Д. Рікардо). А моральний лібералізм (І. Кант) стверджує автономію індивіда в питаннях віри та моралі. Ці різні виміри лібералізму характеризує ґрунтовна єдність, на тлі якої тільки й можливо визначити й існуючі між ними протиріччя. Єдність полягає в тому, що і концепція суспільного договору, і концепція вільного ринку, і теорія автономної моральної особистості націлені проти будь-якого суспільного зв'язку, який ґрунтується на вродженій нерівності та особистісній залежності, як це відбувалося й відбувається в сім'ї, абсолютистській державі чи традиційному суспільстві (М. Вебер).

Тому соціально-історичний контекст цього поняття був зрозумілий сучасникам, бо насамперед надавав громадянському суспільству такі риси, які були протилежностями абсолютній монархії та традиційному суспільству. Тут сполучник "та" не означає існування автономних сфер суспільства та абсолютистської влади, соціального та політичного в до модерну добу. М. Вебер в своєму вченні про матеріальну раціональність традиційного суспільства (а згодом і Ю. Габермас) показали, що автономізація соціальних сфер відбувається тільки в модерному суспільстві [3: 18-31]. А в традиційному суспільстві економічна, соціальна, політична та культова сфери ще не відокремилися один від одної, не набули автономної логіки існування.

Але між політичним та економічним лібералізмом є протиріччя: ідея створення громадянського суспільства шляхом суспільного договору, свідомого, а тому й штучного контракту між людьми, входить в протиріччя з "природністю" ринку, який у А. Сміта набуває характеру зв'язку, що конститує саме суспільство, а не є просто окремою (економічною) його сферою чи технологічним регулятором цін то-

варів та витрат виробництва. Суть цього протиріччя можна з'ясувати як різне розуміння ступеню незалежності громадянського суспільства від держави. Політична модель конституювання громадянського суспільства за взірцем полісу (Руссо) або представницької демократії (Локк) визнає необхідність політичного як форми суспільного зв'язку. Економічний лібералізм містить набагато більший утопічний заряд: інтенція ліберальної економічної утопії полягає не в “заміні” традиційного панування формальним пануванням закону (в термінах М. Вебера), а у повній відмові від політичного та державного в його суспільно-конституюючій функції. Ієрархічним структурам влади й управління як типу організації суспільства протиставляється ринок, цей анонімний “цемент” суспільства, в якому влада стає майже зайвою, оскільки ринок здійснює зв'язок індивідів, розподіл та перерозподіл благ, визначення цін, незалежно від волі й бажань окремих індивідів і “політичних еліт”. Таку інтерпретацію економічного лібералізму дає П'єр Розанваллон, який впевнений в тому, що “якщо перечитати Сміта з такої точки зору, то він є не стільки батьком-засновником сучасної економіки, скільки теоретиком зів'янення політики” [15: 6]. З його точки зору, істинним послідовником Сміта виступають не французькі та англійські економісти та сучасні неоліберали з їхнім “ринковим фундаменталізмом” (Дж. Сорос), а К. Маркс, оскільки у нього ця ліберально-утопічна ідея розгортається у вчення про відмирання держави й політичного взагалі та такого розвитку суспільства, за якого “управління людьми замінюється на управління речами”. Саме концепція ринку Сміта надихає Маркса на ототожнення громадянського суспільства з матеріальними ринковими відносинами. В “Німецькій ідеології” він пише, що “громадянське суспільство обіймає все матеріальне спілкування індивідів в рамках певного ступеню розвитку продуктивних сил.... Вислів “громадянське суспільство” виникло в XIX столітті, коли відношення власності вже звільнилися від античної та середньовічної спільності (Gemeinwesen). Буржуазне суспільство як таке розвивається тільки з буржуазією; однак тим же ім'ям завжди позначалася суспільна організація, що розвивається безпосередньо з виробництва і у всі часи створює базис держави й будь-якої ідеологічної надбудови” [13: 35] (переклад мій – Н.А.).

Така спільна інтенція на мінімізацію ролі держави аж до відмирання політичного життя дає нам підстави назвати ці концепції антиета-

тистськими. Для всіх представників цієї моделі розуміння феномену громадянського суспільства воно є цариною свободи на проти-вагу державі як царини примусу. Наприклад, для відомого ліберала М. Вебера держава є монополією на легальний і легітимний примус. Громадянське суспільство виступає сферою свободи, навіть якщо ця свобода, як у Канта, пов'язується з духовною свободою висловлювати думки стосовно суспільно-значущих проблем, сумлінно (кожен на своєму місці) слугуючи державі та очікуючи щасливого випадку, коли твої аргументи будуть підтримані суспільною думкою й будуть претендувати на роль закону. Держава, яка й формує позитивне право, може прийняти цей закон. Але право як прерогатива держави є примусом до моральної поведінки, необхідним доповненням відсутності внутрішнього морального обов'язку зовнішнім примусом правових норм.

Але протиріччя між різними антиетатистськими моделями громадянського суспільства стосуються не тільки розуміння ролі політичного в конституюванні самого суспільства: адже політичний лібералізм визнає політично-правовий зв'язок, як такий, що конституює громадянський стан суспільства, а економічний лібералізм розглядає державу тільки в якості стража ринку. Громадянське суспільство набуває різного смислу в залежності від моделі розгляду самого характеру політичного як форми суспільства. Локк і Руссо започаткували різні підходи до розуміння форм ліберального політичного режиму, тобто демократії, які в процесі еволюції ідей класичного лібералізму й суспільно-політичного використання цих ідей виокремилися та оформилися, за термінологією Ю. Габермаса в "ліберальну" й "республіканську" моделі демократії [4: 381]. Сучасними прихильниками та розробниками цих моделей виступають неоліберальні теоретики, які наводять нові аргументи на користь ліберальної моделі, а з іншого боку, мислителі, яких називають комунітаристами, доводять, що республіканська модель була б порятунком від політичного абсентеїзму й індивідуалізму сучасності. Громадянське суспільство в контексті двох моделей отримує суттєво різні характеристики.

Ліберальна модель представницької демократії ґрунтується на негативному розумінні свободи як свободи від втручання держави в приватну сферу, що окреслюється фундаментальними (природними та невідчужуваними, у термінах класичного лібералізму) правами і

свободами індивіда. Ці права є водночас свободами у сенсі неможливості відчуження їх державою: право на життя є свободою індивіда розпорядитися своїм життям, право на приватну власність водночас є свободою розпорядитися нею в межах закону, та право на свої переконання є свободою совісті. Держава тільки забезпечує правові рамки реалізації цих прав, охороняючи приватну сферу від втручання чиновників. Прибічники мінімізації ролі держави в соціально-економічних процесах в особі таких відомих теоретиків неолібералізму, як І. Берлін, Ф. Гайєк та М. Фрідмен, критикують демократичне виведення влади з одного суверенного джерела, оскільки “суверенність народу здатна легко знищити суверенність індивіда” [1: 298]. Тому, за Гайєком, треба відрізнити британський, справжній лібералізм, основними принципами якого є невідчужувані державою права і свободи індивідів та поділ влади без надання суверенності кожній з гілок влади, від континентального лібералізму, що ґрунтується на визнанні суверенітету народу у формуванні і здійсненні влади, яка може втручатися в будь-який аспект приватного життя [18].

На практиці ця ідеальна модель демократії втілюється у таку владу, яка бере на себе відповідальність за гарантування реалізації дополітичних матеріальних інтересів індивідів шляхом забезпечення компромісу різних політичних сил, що представляють ці інтереси в парламенті, та дотримання адміністративною владою правил гри (законів) як результатів такого компромісу. Насторожі цього дотримання стоїть судова система. Саме судова влада за ліберальних політичних порядків має займати стрижневе місце у захисті інтересів індивідів між виборами, оскільки вибори стають головною формою участі людей у політиці, а суди – головним засобом контролю за владою. Громадянське суспільство тут постає як принципово неполітична сфера конкуренції матеріальних цілей та особистих цінностей (власного розуміння блага) індивідів, які об’єднуються в асоціації завдяки компромісу інтересів та задля реалізації цих інтересів.

Республіканська модель демократії ґрунтується на позитивному розумінні свободи індивіда: свобода – не лише право громадян обирати владу й делегувати їй захист своїх інтересів, не тільки право судового контролю за владою, це ще й право на участь в політичному житті у формі вироблення “загальної волі” (Руссо). Формування загальної волі означає становлення громадськості в процесі політич-

ної комунікації щодо суспільно-значущих проблем та вироблення політики стосовно способів їх розв'язання. В цьому контексті громадянське суспільство виокремлюється в особливу сферу комунікації і суспільної солідарності, що протистоїть як втручання ринку, так і адміністративного апарату держави. Таке громадянське суспільство потребує визнання рівних прав, свобод та відповідальності громадян в якості спільних громадянських чеснот, тобто консенсусу щодо розуміння цінностей і стратегічних цілей суспільства. Ось чому сучасні комунітаристи, критикуючи представницьку демократію, відтворюють розуміння політичного в класичній традиції (перш за все, аристотелівське розуміння держави як спілкування вільних та його концепцію добродесної влади, яка ґрунтується на достоїнствах громадян), намагаючись поставити на місце конкуренції цінностей і матеріальних інтересів консенсус в суспільстві шляхом відродження традиційного етосу (Е. Макінтайр) [11] або автентичного морального ідеалу (Ч. Тейлор) [17]. Політика в такій моделі демократії залежить від етичного консенсусу та від чеснот громадян.

В комунікативних і комунітаристських версіях громадянського суспільства останнє набуває характеру соціальної солідарності й соціальної інтеграції. Модель деліберативної політики, яку Ю. Габермас протиставляє як представницькій, так і республіканській демократії, ґрунтується та розумінні громадянського суспільства як публічної сфери дискурсу та вироблення консенсусу щодо спільних цінностей. Ця модель, за Габермасом, дозволяє уникнути недоліків як ліберальної моделі, що полягають в індивідуалізмі й ерозії громадянськості і громадського життя, так і республіканської, яку неможливо застосувати в сучасному мультикультурному суспільстві, оскільки вона ґрунтується на стратегії відродження громадянських чеснот, вкорінених в традиційних етосах. Деліберативна модель громадянського суспільства означає не традиційно задану моральнісну єдність спільноти, а сам дискурсивний процес узгодження різних, навіть протилежних, цінностей (перш за все, етичних), виходячи з визнання рівних прав на значущість всіх цінностей, що унеможливує застосування примусу в комунікації. Цю концепцію ідеальної комунікації Ю. Габермаса П. Рікер називає утопічною в сенсі (дуже схожому на розуміння утопії вже згадуваним К. Мангеймом), що ця ідеальна комунікація є тією позицією, яка дозволяє критикувати сучасну владу й спотворену

політичну комунікацію та наблизитися до більш досконалої форми громадянського суспільства [14: 265-301].

Ідеал громадянського суспільства розпався на різні образи й інтерпретації не без допомоги критики Гегеля, який започатковував зовсім іншу, етатистську модель розуміння громадянського суспільства. Гегелівська концепція держави та громадянського суспільства є усвідомленням вад класичного ліберального проекту перебудови суспільства й результатів його втілення, розкриттям невідповідності проекту та його реалізації. Цю неадекватність сучасної дійсності ідеалам французької революції Гегель пояснює “хитрощами розуму”: останній в формі понять і теорій діє через посередництво боротьби індивідів, які переслідують свої часткові цілі й інтереси та отримують результат, що не співпадає з істинним “наміром” розуму. В результаті революції замість свободи від політичного примусу або від примусу політичного в суспільстві панує свобода підприємництва, звільнена від всіх моральних меж гонитва за прибутком, що дає привід Гегелю охарактеризувати громадянське суспільство в термінах Гоббса як “війну всіх проти всіх” [5: 273-323].

Етатистська модель, послідовниками якої були й залишаються романтики, націоналісти, консерватори, перевертає співвідношення держави та суспільства, яке притаманне першій моделі: в державі вона бачить сферу свободи, а в громадянському суспільстві – сферу примусу. Як доводить Гегель в “Філософії права”, індивід вільно віддає своє життя за державу, а тому держава є результатом вільного служіння і об’єднання громадян. Що стосується громадянського суспільства, то воно скріплюється примусовими зв’язками: ринковими відносинами, які формуються під примусом матеріальних потреб та абстрактними правовими нормами, які стримують матеріальні апетити громадян. Система потреб і розподіл праці, ринок, право, суд, поліція та корпорації – це все атрибути громадянського суспільства, а держава – це вільний духовний зв’язок індивідів, субстанційна моральність, яка знімає примусові зв’язки громадянського суспільства в дусі вільного служіння інтересам цілого. Держава в цій моделі постає як організм, дух, творчий суб’єкт історії, а не функція, машина та засіб для реалізації економічних і політичних інтересів громадян.

Такий образ ідеальної держави, перш за все, був відповіддю на проблему солідарності суспільства, усвідомленням необхідності

латати дірки в рядні соціальної солідарності, які створилися внаслідок руйнування католицької релігії, що виконувала суспільно-інтегруючу функцію. Максиміліан Робесп'єр вводить культ верховної істоти та свята кожної декади, аби скріпити суспільство [6]. Гегель виходить з того, що суспільство потребує такого духовного та вільного зв'язку, який замінить католицьку релігію у функції солідарності. Історія прийняла виклик та запропонувала в якості нового скріплюючого “цементу” суспільства ідею нації в її культурно-історичній, природній, етніцистській або примордіалістській версіях. Європейські стратегії та шляхи націєтворення демонструють, що поняття нації як свідомого “суспільного договору” громадян, що співпадає з громадянським суспільством, слугує радше легітимації ліберально-демократичних інститутів, ніж засобом солідарності [2: 211]. В якості потужного інструменту солідарності та ідентичності виступає ідея нації, яку намагаються в сучасній соціально-політичній думці осмислити як культурно-історичну та романтичну, “природну” й уявлювану. Всі ці визначення ідеї нації мають право на існування, бо розкривають її різні виміри. Ця версія нації є культурною за походженням (адже її створювали люди мистецтва, історики й філософи), історичною (радше генеалогічною) за логікою розгортання, оскільки пов'язує історичні події шляхом пошуку спільного витоку та смислу історії, “природною” та романтичною за образно-символічним наповненням, бо містить образи і символи Матері, Землі, кровного братства, героїчної боротьби за спільні ідеали [19]. Цей образ нації виявився більш ефективним інструментом солідарності саме тому, що на відміну від ліберальних гасел, – прав та свобод людини, ринкової економіки й правової держави, – мав перевагу не стільки понятійного, скільки уявлюваного втілення в мистецтві та романтичній героїчній історії нації.

Домінування примордіалістського образу нації, яке прийшлося, на думку Г. Касьянова, на перші десять років незалежності [7: 46], намагання отримати для нації незалежну державну форму існування визначали й етатистську логіку та стратегію розвитку громадянського суспільства в Україні. Незважаючи на присутність антиетатистських концепцій громадянського суспільства в сучасних підручниках з політології та політичній риториці, в політиці, перш за все, культурній, гуманітарній, освітній і досі переважає етатистська логіка розуміння

громадянського суспільства та стратегія його формування. Остання знайшла свою ідеологему – “розбудова незалежної держави”. Незалежна держава вважається вищою цінністю і сферою свободи від зовнішнього примусу й вільного служіння громадян. Така стратегія розвитку суспільства зосереджена на зміцненні інститутів державної влади, отож не пов’язується з демократичною формою влади. Вона веде до розуміння української державності як зовнішньої форми охорони примордіальної єдності у боротьбі з ворогами незалежності та підпорядкування функцій держави захисту й збереженню її самої за будь-яку ціну, навіть через відчуження людей від влади. Громадянське суспільство в свідомості багатьох людей ототожнюється або з дополітичною національною єдністю, або з незалежною державою як втіленням національного духу. Демос настільки ототожнюється з етносом, що відбувається приватизація демократії й свободи, які отримують прив’язку до певних регіонів, етносів та політичних сил.

В цих умовах антиетатистські поняття й ідеал громадянського суспільства набувають знову не аби якої актуальності. Залишається сподіватися, що політичні науковці знайдуть відповіді на ці виклики сучасності. До цих викликів, спричинених глобалізацією, ринковим фундаменталізмом, авторитаризмом та націоналізмом відноситься і звуження громадянської активності та громадянської ідентичності, руйнування громадянського суспільства як незалежної від адміністративної влади й ринкових відносин сфери суспільних-політичних зв’язків.

1. Берлин И. История свободы. Россия. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 495 с.
2. Габермас Ю. Есть ли будущее у национального государства // Вовлечение другого. Очерки политической теории. – С.-П.: Наука, 2001. – С. 197-276.
3. Габермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2003. – 416 с.
4. Габермас Ю. Что такое делиберативная политика? // Вовлечение другого. Очерки политической теории. – С.-П.: Наука, 2001. – С. 381-415.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 392 с.

6. Давид Ж.-Л. Програма празника Верховного суцества // 200 лет Французской революции 1789-1799 гг. Итоги юбилея. – М.: Эдиториал, 2000. – С. 68-87.
7. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 389 с.
8. Кін Дж. Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення. – К.: К.І.С. – 2001. – 192 с.
9. Кин Дж. Демократия и гражданское общество. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.
10. Колодій А. Розвиток громадянського суспільства // <http://www.political-studies.com/society/society.html>
11. Макінтайр А. После добродетели. – М.: Академический проект, 2000. – 384 с.
12. Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1995. – 700 с.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собр. соч., 2-е издание, т.3. – 743 с.
14. Рікер П. Идеология та утопія. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.
15. Розанваллон П. Утопический либерализм // Либеральное наследие. – 2001. – № 3. – С. 5-19.
16. Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і розбудова держави. – К.: Критика, 2000. – 272 с.
17. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
18. Хайек Ф. Либерализм // Фридмен М., Хайек Ф. О свободе. – Челябинск – М.: Социум. Три квадрата, 2003. – 212 с.
19. Чаттерджи П. Воображаемые сообщества: кто их воображает // Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002. – С. 283-296.