

УДК 32.019.51.930

МОРАЛЬНИЙ ВИМІР ПОЛІТИКИ: ЕТИЧНА ПОЛІТИКА ТА ПОЛІТИЧНА ЕТИКА

Олександр Сорба

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: olexander357@gmail.com*

Систематизовано теоретико-методологічні підходи до наукової концептуалізації проблеми морального виміру політики. Запропоновано трикомпонентну модель співвідношення політики та моралі, здійснено перевірку умов істинності кожного елементу моделі на основі методологічної несуперечливості тверджень та процедури верифікації з використанням технік конкретно-історичного підходу (case studies). Установлено межі та ступінь універсальності морального виміру політики.

Ключові слова: політика, мораль, імперативність, права людини, свобода.

Динамічність розвитку соціального буття сучасних суспільств (та світової спільноти загалом) з певною періодичністю зумовлюють виникнення обставин, коли традиційні соціальні інститути неспроможні забезпечити консенсус основних сил у суспільстві, в ситуації відмови від раніше утвердженого статус-кво, звернення до політичного дискурсу дає змогу віднайти принципово нові алгоритми побудови та інституалізації соціальної взаємодії. Проте в умовах виходу за межі сталого інституційного дизайну виникає потреба у формулюванні непорушних принципів, «точок інтенсивності» [6, с. 31, 46], які убезпечили б суспільство від руйнування, від заперечення того, що можна означити загальним терміном «цивілізація». Формулювання цих принципів можливе засобами кількох риторично-знакових систем — ідеологія, релігія, міф, історія, право тощо. Однак, на наше переконання, в сучасних умовах будь-які варіанти риторично-знакових систем у найбільш концентрованому вираженні свого функціонального наповнення та втіленні в інституційних формах можна представити в термінах морального виміру політики.

Отже, *мета статті* — побудувати кореляційну модель узаємообумовленості політики та моралі, визначити умови, межі та ризики універсальності морального виміру політики.

Методи дослідження підпорядковані розв'язанню центральної проблеми наукової статті та визначені метою наукового дослідження. Основою методології дослідження є комплексна єдність системного і структурно-функціонального методів, порівняльного аналізу й нормативно-ціннісного підходу, а також методик і технік конкретно-історичного підходу (case studies) та концепт аналізу.

Стосовно питання про стан розробленості цієї проблематики зауважимо, що останніми десятиріччями сформувались тенденції в науковому осмисленні морального виміру політики, зокрема: а) рецепція веберівських постулатів про вплив

моральних і духовних чинників на суспільно-політичний та економічний розвиток. Зокрема, в межах такого наукового напрямку, як нормативізм, основну увагу приділяють аналізу політичних ідеалів та виявленню тих засобів, які дозволяють забезпечити «найкраще врядування» й досягнути оптимальної організації суспільства (Д. Мак-Клелланд, Р. Патнем, Дж. Коулмен, Ф. Фукуяма та ін.); б) сучасні дослідники процесів демократизації (С. Гантінгтон, Г. О'Доннелл, Б. Сутор, Е. Кінг, Дж. Алстон, Р. Томас) акцентують головно на ролі інститутів у забезпеченні «доброго врядування», причому самі інститути тлумачать радше як сукупність норм, аніж як власне кібернетичні, управлінські структури; в) паралельно з появою концепцій політичного розвитку, які віддавали перевагу його ендогенним (моральним, духовним, психологічним) чинникам, на Заході відбувається інституціалізація наукових шкіл і центрів, що досліджують моральні уявлення і думки окремих груп і членів суспільства, прогнозують шляхи й тенденції розвитку сучасної моралі, виробляють рекомендації для практичної політики, завдяки чому розпочався процес імплементації теоретичних постулатів у реальній політиці (Нью-Йоркський університет (Д. Янкелович), університет Коннектикуту (Д. Ледд), Іллінойський технологічний університет і Центр із вивчення професійної етики, що діє при ньому, Кембриджський центр із вивчення етики бізнесу і суспільного сектору, Інститут прикладної етики в м. Тюмень РФ (В. Бакштановський, М. Карнаухов, Ю. Согомонов) тощо); г) здійснюються спроби побудувати універсалістські моделі морально-етичного виміру політики з вираженим домінуванням одного сегменту, здебільшого технократичного змісту, який заміщує собою традиційний нормативно-ціннісний підхід (Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма, Г. Колодко та ін.); д) попри великий інтерес вітчизняного суспільствознавства до моральних детермінант процесів політичного розвитку, українські вчені, на відміну від західних колег, переважно обмежують свої пошуки філософським рівнем наукової рефлексії. Зокрема, до проблем обґрунтування етичних норм і цінностей, співвідношення духовних і життєвих настанов неодноразово зверталися співробітники Інституту філософії НАН України ім. Г. Сковороди (Т. Аболіна, А. Єрмоленко, В. Малахов та ін.).

Утім, хоч і констатуємо значну увагу науковців до проблем морального виміру політики, складна діалектика взаємодії політики й моралі, як понять категоризованих у науковому дискурсі та явищ політичної практики, через постійну актуалізацію в умовах різних історико-культурних та наукових дискурсів «обросла» низкою відмінних інтерпретацій. Тлумачення ж цієї проблеми інколи настільки різняться, що, оперуючи одними і тими самими словами, фахові дискусанти деколи не ладні порозумітися. Тому вважаємо за доцільне бодай частково впорядкувати цю проблему.

Насамперед розглянемо трикомпонентну модель співвідношення політики і моралі, яка універсальністю постановки питання охоплює більшість підходів, сформованих у соціогуманітарній думці: 1) утилітарно-прагматичне розуміння етичного виміру політики як такого, що визначається на засадах цілераціональної доцільності політичної дії, відповідності конкретно-історичній ситуації із властивою їй інтерпретацією суспільної чи індивідуальної користі; 2) підпорядкування політики моральним нормам, сутнісно трансцендентним політиці (наприклад, принципи етичної політики можуть визначатися відповідно до релігійних догматів, історичних традицій, архетипічних установок тощо); 3) формулювання особливої етики

політичної діяльності (технологічних «правил гри»), яка виводиться з логіки та механізмів функціонування політичної сфери і не включає суспільної моралі як іманентного собі компонента; суспільна мораль, в такому разі, виступає лише комплексом критеріїв оцінювання політичної дії ззовні — з позиції не учасника, а спостерігача політичного процесу.

Розглянемо докладніше названі компоненти моделі співвідношення політики і моралі. Тож перший компонент передбачає з'ясування морального (етичного) виміру політики за допомогою соціально-політичних інститутів та інституцій, які мають бути створені, застосовуючи термінологію І. Канта, згідно з логікою «природної причинності», чи «натуральної необхідності», на противагу «вільній причинності», або «причинності через свободу» [3, с. 165–166].

Звісно, це не означає, що моральні засади, які ми в такий спосіб прагнемо сформулювати, виконуватимуть роль, так би мовити, «заповіту», дотримуючись приписів якого, можна гарантувати збереження новоствореного політичного устрою. По суті, це своєрідні «правила гри», які можуть бути порушені, частково змінені (удосконалені) політичною практикою, тобто вони піддаються еволюції. Та, попри все, вони завжди будуть основою ідентичності політичної організації, її «внутрішньої логіки», завдяки чому політична організація спроможна відтворюватися. Зауважимо, що найважливішим аспектом у цій ситуації є те, що такі «правила гри» не впливають з логіки самої політичної організації, щоби більше, часто навіть змістово суперечать цій логіці.

Проілюструймо сказане на таких прикладах. Відомо, скажімо, що однією з головних ідей лібералізму є ідея «прав людини» (її здавна вважають самоочевидною). Кожний індивід, згідно з цією ідеєю, наділений тими чи іншими правами, які закріплені за ним незалежно від його ролі та місця в суспільстві і які урівнюють його з іншими людьми. Постає запитання: якщо саму ідею права визначають як регулятор вже існуючих суспільних відносин (тобто вона передбачає вже наявну спільноту або суспільство), то як можна наділяти правами індивіда як такого? Як можуть «права індивіда» бути підґрунтям для політичного урядування, якщо індивід ніколи не існує сам собою, а завжди опосередкований тією чи іншою суспільною структурою (класовою, національною, професійною, релігійною тощо), тобто своєрідним політичним урядуванням?

Як ще один приклад розглянемо основний механізм побудови політичної системи – вибори. Хіба це не акт відмови кожного від своїх соціальних і природних характеристик, акт, у якому політичний вимір буття індивіда поступово повертається до «природного стану», щоб вкотре по-новому вибудувати себе?

Класик «теорії раціонального вибору» Е. Даунс відзначав «асоціальність» та «аполітичність» принципу «одна людина – один голос», реалізація якого є обов'язковою умовою функціонування політичного урядування демократичного типу. З уваги на те, що такий принцип існує, політикам, для яких найважливіше здобути якомога більше голосів виборців, доводиться враховувати у своїй діяльності суб'єктивні переваги та об'єктивні потреби виборців. Акцентує Е. Даунс і на глибокій ірраціональності розглядуваного принципу, оскільки «одна людина – один голос» – це зрівнювання тих, хто не є рівним у всіх демократично значущих сенсах. А все тому, що демократичному суспільству властиві вільна конкуренція та диференціація егоїстично вмотивованих раціональних індивідів, ринковий характер суспільних

відносин, конфліктність основних інтересів тощо [9, с. 18–19, 42]. Тож, принцип «одна людина – один голос» варто приймати як «етичне судження» чи «факт», тобто як даність, що не має ні раціонального обґрунтування, ані виправдання з погляду внутрішньої логіки функціонування соціальної системи.

Другий елемент моделі – детермінованість політики з позиції моралі – деякою мірою також парадоксальний. Мораль, на відміну від етосу або звичаїв та традицій певної соціальної групи є явищем універсальним, тому можлива й доступна (у вигляді локківського натурального «світочу розуму» чи кантівського «практичного розуму») для всіх. Безперечно, існують категорії людей, які не мають так званого морального розуму (але це проблема вже не політична, а радше медична, виховна чи правова). А сліпе послуговування нормами моралі означатиме для політики: по-перше, перетворення політичного дискурсу на «природний» моральний консенсус всіх «визнаних нормальними» людей; по-друге, нівеляцію політики як такої, тобто як способу вирішення конфліктів, які не мають до- та позаполітичного вирішення, чи принаймні, як сукупності технологій втримання в соціально прийнятних межах невіршуваних конфліктів; по-третє, встановлення тоталітарного режиму, за якого політика постає практичним втіленням терору проти будь-яких виявів інакодумства. Своє тлумачення політики запропонував і М. Робесп'єр: вживаючи образи «деспотизм свободи» та «раби свободи», зміст політики викладає як «введення у закони й управління моральних істин», що, по суті, перетворює терор на «еманацію добродійності» [7, с. 112, 164–165]. Подібно суть політики трактували і представники анархістських концепцій; дуже близько підійшли у своїх проєктах омріяного суспільства майбутнього і такі авторитетні політичні діячі, як М. Ганді, В. Гавел, а також марксизм з його концепцією «відмирання держави» тощо. Наведені концепції об'єднують те, що ідея моральної політики набуває особливої значущості для суспільного або політичного життя, стає цілком самодостатньою.

Намагання втілити в життя проєкт «моральної політики» – парадоксальні вже тому, що їхнім неминучим наслідком є цілковита нівеляція політичного. Більше того, такий проєкт є абсолютно нежиттєздатним, оскільки не може з позиції морального консенсусу вирішувати в суспільстві конфлікти інтересів, ціннісних орієнтацій, життєвих установок тощо, які завжди виникають у «суспільному гуртожитку». Йдеться про те, що моральний консенсус, який виявляється в діяльності, вмотивованій відповідно до виконання морального обов'язку та прагнення до щастя якнайбільшої кількості людей, втрачає змістове наповнення, якщо виникає розбіжність у розумінні суті «морального обов'язку» та природи шуканого «щастя». Причому, що з більшою моральною непримиренністю ми готові втілювати в життя наше розуміння обов'язку і щастя, то більш непримиренним та невіршуваним буде протистояння з тим, хто має переконання, відмінні від наших, про той же обов'язок і щастя. У контексті сказаного слушним буде висновок дослідників творчої спадщини та практичної діяльності Ганді про те, що ідея ненасильства могла бути ефективною лише у випадку, якщо застосовувати її проти опонента-егоїста, у якого не сформоване або щиро зігнороване поняття морального обов'язку. Якщо ж опонент – «людина принципу» з усвідомленим відчуттям обов'язку, але змістово іншого, ніж у Ганді, то їхній конфлікт був невіршуваним саме через вірність обох етиці обов'язку. Цим можна пояснити ефективність гандистської стратегії у застосуванні проти англійської колоніальної адміністрації і цілковите її ж фіаско у застосуванні проти мусульман

Індії (як відомо, країну було розділено, що Ганді вважав своєю найбільшою невдачею й особистою трагедією) [11, с. 150].

Моралі не завжди вдається керувати політикою так, щоб кожен член суспільства вільно й розумно вибирав ті життєві напрями, у котрих реалізується моральне благо. Однак це не означає, що таке управління взагалі неможливе. Якщо мораль здобуде силу, ба більше, стане своерідною силою, то зможе набутися здатність примушувати робити правильний (назвемо його ще моральний) вибір навіть того, хто на це не здатний. Зрештою, протистояти силі нерозуміння може тільки інша сила, і мораль має стати такою силою (зауважмо, що саме сила, а не, скажімо, «усвідомлення» тієї чи іншої проблеми). Тож і «силу розуму» важливо тлумачити правильно: не як «силу, що корениться в самому розумі», а як «силу, якою оволодіває розум», тобто вона стає розумною і завдяки цьому зростає.

А стати силою мораль може лише за умови злиття з позицією влади, оскільки сама собою вона не здатна ні підтримати ту чи іншу сторону конфлікту, ані ототожнити себе з нею. Натомість мораль може послужити підставою вирішення суперечки, тому повинна бути, так би мовити, над суперечкою. Розмірковувати – справа не моралі; мораль виконує обов'язок, вічний і незмінний. Розмірковувати ж можуть, про мораль зокрема, тільки ті люди, які не знають (або поки не знають), у чому полягає їхній обов'язок в тій чи іншій ситуації. Тож моральні роздуми — ознака не моральних індивідів, а тільки тих, хто прагне бути моральним, а тому в чомусь неморальних. Цим зумовлені виникнення суперечок між ними, і (у кращому випадку) лише часткова істинність позиції кожної сторони. З уваги на це, мораль не може керувати політикою як своерідна заздалегідь готова інструкція єдино правильного вирішення суперечок. Щобільше, мораль народжується у процесі суперечки, якщо, зауважимо, розуміти її не як порожній принцип на зразок «виконуй моральний обов'язок, незважаючи на наслідки», а як конкретні орієнтири дій, результатом яких буде благо. А це означає, що саме політика є «первинною» відносно моралі і що саме за умови такої «первинності» мораль може бути вірна самій собі як вільний вибір і розумне самовизначення рефлектуючих людей.

Однак ми розглядаємо іншу ситуацію: коли мораль утверджується як керівництво політики. В таких умовах вона *вже* знає чим закінчиться та чи інша суперечка. Варто зазначити, що такі попередньо відомі розв'язки спорів аж ніяк не можуть бути продуктивними ні для саморозуміння моралі, ні для морального самовизначення людей. Адже в них уже є єдино правильний зразок – у вигляді моралі на владному рівні, у вигляді так званої «республіки чесноти». Суперечки як такої, згідно з цією позицією, не існує, а є лише саботаж чесноти і змови проти неї, і винних шукати не доводиться – це всі, хто бере участь у суперечці, замість того щоб вчасно подавлювати «бунти», вказуючи на єдино правильний зразок. Яскравим прикладом керівництва політикою з боку моралі є Якобінський закон про підозрілих від 17 вересня 1793 р. Відповідно до нього караються не дії проти «свободи» і «республіки чесноти», а відсутність відповідних владарюючій моралі дій, підозрілі помисли, які можуть призвести до небажаних дій. І з погляду моралі, це абсолютно логічно: робити висновки з мотивів вчинків, а не їхніх наслідків.

У контексті описаного дуже точно висловився Робесп'єр, кажучи, що владна мораль є терором, а точніше – «деспотизмом свободи». Проте парадоксальність означеної проблеми в тому, що мораль, яка керує, перестає бути мораллю. Вона

втрачає роль універсального розуму і перетворюється на окрему думку вузької групи («непідкупних» політиків»), яка протистоїть загальному розумінню буквально всього народу, котрий, за висловлюванням іншого якобінця Ж.-Н. Бійо-Варенна, настільки «звук гнити століттями в рабстві», що виявився непридатним до свободи (цит. за : [5, с. 105]). Так, з автономії, вільного самозаконотворення мораль перетворюється на свою протилежність – голе насильство, подібно до того, як свобода перетворюється на деспотизм, навіть якщо він (широ) здійснюється від імені свободи. Отже, у зв'язці «мораль і політика» цього разу губиться мораль (а дещо раніше, коли ми допускали моральний консенсус, – втрачалася політика).

Нарешті звернімося до розгляду третьої моделі, а саме питання про те, чи може мораль функціонувати як політична. Почнімо через висвітлення позицій відомих мислителів. «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу», – так звучить кантівський категоричний імператив (одна з його версій). Таке «ставлення» до іншого передбачає безрезультатність, оскільки не можна змінити реального стану когось, якщо він уже редукований до ролі «засобу» (кимось або якимись обставинами). Зміст свого імперативу І. Кант пояснює на конкретних прикладах. Наведемо, скажімо, його бачення Великої французької революції. Так-от, Кант не бере участі в «цій грі», він, як й інші «розсудливі люди», взяв на себе роль лише «спостерігача», який боїться навіть думати про (самостійне) «повторення такого експерименту». Та попри це він в захваті від того співчуття, яке «спостерігачі» відчувають до революції.

У цій ситуації «вчинком» є вираження співчуття, а не участь у справі. А результати вимірюються не «досягненнями» у сфері публічно-політичного, а враженнями, які революція справляє на обивателів, що залишаються у сфері «безпечно-приватного» (тобто неважливо навіть, «чи переможе вона, чи зазнає поразки»). «Рух до кращого», яким є «царство цілей», цілком зводиться до зміни «умонастроїв» дозвільних «спостерігачів» зі сфери приватного. Вони, з уваги на їхню політичну нікчемність, й узурпують право представляти «людство», до якого повинні ставитися як до мети і заради самовдоволення якого, співчуваючи, гладіатори революції повинні йти на смерть [4, с. 102–104].

Розглядуваний імператив можна розуміти і як припис не ставитися до іншого тільки як до засобу, а діяльно стверджувати його в ролі мети. Оскільки зазвичай люди живуть у спільнотах тобто у групах собі подібних), то, дотримуючись такого морального обов'язку, доведеться все-таки діяти всупереч тим, хто аморально зводить іншого до ролі тільки засобу: «ми повинні будь-що, навіть ціною власного життя, чинити опір інструменталізації іншого його гнобителями».

Такий висновок закономірно впливає з моральних принципів, коли ми переходимо з позиції кантівського «спостерігача» на позицію учасника життя. І в таких випадках набуває актуальності нормативне обґрунтування необхідності віддати своє життя (як свого часу не було проблемою для Ганді чи Че Гевари пожертвувати собою задля перемоги моральних принципів). Зазначимо, що такий вихід – зі сфери «безпечно-приватного» у сферу «небезпечно-публічного» – необхідний для кожної людини, яка мислить моральними категоріями з елементарною послідовністю. Як писав Че Гевара, «річ не в тому, щоб бажати успіху жертві агресії, а в тому, щоб

розділити його долю; необхідно бути разом з ним аж до його смерті або перемоги» [8].

А кантівський «спостерігач» якраз і є фундаментально аморальною істотою. Він універсалізує максимум свого ставлення – «вчинку»: її можна застосувати до будь-якого іншого «спостерігача». Однак вона не стосується тих, хто йде на смерть, ініціюючи і беручи участь у революції, хто намагається втілити універсалізм у принципах життєвого устрою. «Спостерігача» взагалі не цікавить те, як (згідно з якою максимом) ставиться до нього і його дозвільного самовдоволення той, хто жертвує собою для того, щоб на практиці вирішити найбільшу суперечність моральної філософії кантівського «спостерігача», що виражається в розриві між «природою» і «свободою». Це необхідно з огляду на те, що «поняття свободи повинно зробити дійсною в чуттєвому світі задану його законами мету» [2, с. 46]. Це і є теоретично розвинута (самим Кантом) формула категоричного імперативу, якої уникає кантівський «спостерігач». А все тому, що «спостерігач» в дійсності послуговується не принципом універсалізації для перевірки на прийнятність чи неприйнятність тих чи інших можливих максимум учинків, а навпаки — виходить з максими, даної йому як його життєва позиція, максими «розсудливої» неучасті в політиці, і надає їй форму універсального. Така операція веде до того, що можна назвати «приватною мораллю», яка, насправду, іррелевантна політиці і, оскільки все-таки проєктується на останню, веде до «глядацького» самовдоволення та (забороненого категоричним імперативом) інструментального ставлення до дійових осіб реальної політичної драми, які яскраво представлено в кантівській «Суперечці факультетів».

К. Шмітт прийняв уникання (виверти) за «сутність» моралі. З цього випливає, що людина, яка сповідує принципи моралі як такої, по суті, виявляється замкненою у сфері «безпечно-приватного». Вихід же за межі цієї сфери призводить до політичного вихолощування моралі і до тих її суперечностей, які характерні для «глядацької» («приватної») моралі. Тобто політична мораль, яка зобов'язує зробити дійсною в реальному світі мету, задану поняттям свободи, постає як вирішення тих суперечностей моралі, від яких людина, перебуваючи в «безпечно-приватній» сфері, може тільки ухилитися, які може хіба що маскувати.

Та це ще не означає, що сама політична мораль є несуперечливою: її суперечності лише не відповідають формальній логіці. І коли така невідповідність виявляється, вони (суперечності політичної моралі) не зникають. Зрозуміти їх, а тим паче віднайти способи їх вирішення, можна тільки у зв'язку із ситуаціями й умовами, в яких вони виникли. Зрештою, більшість суперечностей політичної моралі не мають «остаточних і єдино правильних рішень». Простіше навчитися «правильно» жити з ними, ніж знайти спосіб їх подолати. Тож розгляньмо деякі з них.

Стався до кожного як до мети самої по собі. Виникає запитання: як же тоді ставитися до тих, хто перетворює інших (тільки) на засоби? Також як до мети? Але ж тоді це означає погоджуватися з тим (а то й потурати тому), що інших перетворюють лише на засіб. А це вже аморальна поведінка, яку не можна охарактеризувати як універсальну. Щоправда, і максима протидії гнобителям не проходить, так би мовити, тесту на універсальність. Відтак, їх не можна розглядати як мету, принаймні, доки вони не перетворяться на «розумних істот», які орієнтуються на той самий принцип універсалізації.

Своєю чергою, це означає крах принципу універсалізації, у тому розумінні, що до насущного буття він не застосовний і ніяке ставлення до окремих людей, їхніх груп чи інститутів не може бути універсальним. А все тому, що ті чи інші (змінювані) форми нерівності, підпорядкування, інструменталізації людей, тобто несвободи, не можна викоренити із життя. Можна, скажімо, боротися зі сьогоднішнім гнітом, намагатися подолати його, але завтра, ймовірно, виникнуть нові форми нерівності і гноблення. Тож свобода не може бути заданою сукупністю готових суспільних форм (інститутів, законів, звичаїв), у яких вона нібито втілена. Свобода може тільки «поставати», вона дійсна тільки як звільнення, протидія всьому, що підпорядковує людей і перетворює їх на засоби.

М. Фуко так висловлюється щодо цього: «Я не думаю, що є що-небудь функціонально – за самою своєю природою – абсолютно визвольне. Свобода – це *практика*. У дійсності завжди може бути декілька таких проектів, які покликані змінити ті чи інші обмеження, послабити або навіть зламати їх, але жоден з них не може, з уваги на свою природу, гарантувати, що люди матимуть свободу, що сам цей проект установить її. Інститути й закони, покликані гарантувати свободу людей, ніколи не забезпечують її. Тому майже всі такі закони й інститути можна повертати туди-сюди. І річ не в тому, що вони двозначні, – просто «свобода» – це те, що повинно практикуватися» [10, с. 245].

За таких умов треба говорити про нерозривний зв'язок між свободою і несвободою. І найвищим моральним завданням, моральним обов'язком є зберегти цю пару, не допустити заміни її монополією несвободи (яка настає тоді, коли, як зауважував Н. Луман, зникають альтернативи). На основі сказаного універсальна формула морального обов'язку (видозмінена наведена вище версія категоричного імперативу) набуває вигляду: «Чини так, щоб ти завжди (кожною своєю дією) сприяв утвердженню тих, хто перетворений (тільки) на засоби, як мети з погляду їхньої свободи, яка, поки триває боротьба, є поглядом вільного людства».

Слово «погляд» у наведеній формулі вказує на те, що йдеться про іншу універсальність, не про ту, яка характеризує кантівські моральні принципи. Адже щодо них «погляд» є лише своєрідним евфемізмом, як, наприклад, у Дж. Роулса, під час опису людських справ з позиції моралі: «Бачити наше місце в суспільстві у перспективі цієї позиції – отже, бачити його (з погляду вічності) це означає розглядати становище людини не тільки з усіх соціальних, а й з усіх темпоральних поглядів». Кантівська моральна універсальність, претендуючи на абсолютну неупередженість (якої Кант, природно, сам не дотримується, прямо заявляючи про свою «партійність»), як лишень мовиться про політичні питання), можлива тільки під час розгляду предмета одночасно звідусіль, тобто нізвідки, чим, власне, й зумовлене її політичне безсилля. Ми ж ведемо мову про конкретну думку (погляд) тієї або іншої суспільної групи, яка (який) вказує керунок діяльності, завдяки якій (якому) людство нині може відчувати свободу. Тільки в цьому сенсі можна говорити про універсальність сформульованого нами морально-політичного імперативу – конкретної та історичної універсальності здійснюваної справи.

Однак повернімося до суперечностей політичної моралі. Отож, будь-яка справа, передусім, є цілеспрямованим подоланням спротиву. Якби «чистий» моральний дискурс, на зразок «ідеальної мовної ситуації» Ю. Габермаса, міг направду долати пригнічення і нерівність, якби високоморальне листування французьких

просвітителів з Фрідріхом II Пруським запобігло влаштованій ним у Центральній Європі бійні, а Катерину II раптом спонукало звільнити російських кріпаків і позбавити країну від інших кривд, то і цей дискурс, і це листування треба було б визнати справою. Такими вони, звісно, не були. З іншого боку, силу можна лише «подужати», тобто вчинити над нею насильство. І не завжди у формі фізичної репресії, але обов'язково примушуючи «свобідну волю» до того, чого вона сама ніколи не зробила б. А це і є загальне поняття насильства, різновидом якого, причому далеко не завжди найтяжчим для того, проти кого воно скероване, становить, до речі, насильство фізичне.

З погляду моралі, парадокс насильства полягає в тому, що воно знімає примус із одних ціною примусу інших. І наскільки б історично чи етично вагомим не було виправдання такої дії, воно (насильство) ніколи не відповідатиме тим цілям – загальної рівності і свободи, – які спонукали до його скоєння (ми не розглядаємо насильства, вчиненого з іншою метою, бо воно вже від початку злочинне, а тому й не містить етичного парадоксу). Знамените гегелівське подолання парадоксу насильства полягало в тому, що заподіюване ним зло примусу поставало всього-на-всього необхідним моментом діалектичного руху до того стану взаємного визнання протилежних сторін як розумних однаково вільних суб'єктів, яким є «загальна самосвідомість». Вона знімає «неоднакову особливу одиничність» колишніх антагоністів і примирює їх між собою. Таке подолання парадоксу насильства і веде до «зняття» моралі в «моральності» (у гегелівському розумінні «завершення об'єктивного духу»), до неможливості ставитися морально до «ходу історії» та до «великої політики» як її загальної форми. Тож відповідно до позиції гегелівського «об'єктивного духу» окремі особистості – лише засоби процесу самопізнання.

Для тих, хто вирішує заподіяти зло в ім'я добра, важливо оцінити і зрозуміти зло як таке. Постають запитання: «Як визначити допустиму й необхідну міру зла? Як дізнатися, що саме вона приведе до добра і не обернеться примноженням зла, коли немає гегелівських гарантій встановлення «загальної самосвідомості?» «Як нейтралізувати зворотню дію зла на тих, хто наважується на нього заради добра?» Що дозволяє взяти собі право творити зло, коли, за Шмідтом, «зупиняється дія всього наявного порядку», анонімно й «об'єктивно» перетворює це право на посадові функції свого «персоналу», і що потім повинно спонукати – своєчасно! – відмовитися від цього права, щоб не творити нового безправ'я? Нарешті, як спокутувати скоєне, нехай заради добрих цілей, зло, бо, якщо ми залишаємося на позиції моралі і не беремо індульгенції гегелівської «моральності», навіть досягнуті цілі не можуть замінити особистої спокути й очищення від зла? Це і є ті запитання, які роблять насильство не просто однією з важливих тем теорії політичної моралі, а ключовою проблемою – адже те чи інше її рішення є, по суті, винесенням вироку щодо того, бути чи не бути політичній моралі як такій.

Отож, ми розглянули мораль як таку, що приймає рішення про благо (і зло) загалом, а ті, своєю чергою, можуть бути і не бути, виявляються суто в мінливих людських справах, а не в «точці вічності», де благо не може бути «і таким, і іншим», «то бути, то не бути», а існує завжди як необхідне, дане в незмінних заповідях і приписах на зразок «не вбий», «не бреш», «полюби ближнього». Іншими словами, мораль існує у стратегіях і їхніх оцінках як таких (незалежно від того, чи це стратегії мирної цивільної непокори, кровопролитної революції чи пильності «трибуналу

громадської думки)), а не в оцінках самих по собі, що слугують «підставою» для «єдино правильних» і морально допустимих стратегій.

Причому важливо розрізняти стратегії політичної моралі з аморальними стратегіями. Стратегіями політичної моралі не можна вважати ті з них, котрі: по-перше, не приводять до морального «відновлення» пригнобленого; по-друге, сприйняті не як «регулятивна ідея», а як практика «тут і зараз»; по-третє, існують до перетворення гнобителя (організованого в момент боротьби у клас, етнос, конфесію тощо) на рівноправного члена спільноти (через звільнення). Наголосимо, що такими їх роблять саме практичні результати дій, не «інтенції» чи мотиви і цілі їхніх виконавців. Політична мораль не може бути «деонтологічною», це завжди мораль реальних наслідків. У цьому сенсі треба розуміти і її основні функції у «великій політиці». Однією з таких функцій є мобілізувати на боротьбу, уможливаючи досягнення більшого, ніж за умови обстоювання кон'юнктурних «приватних інтересів». Ще одна функція моралі у сфері політики полягає в тому, щоб вибудовувати моральномісткі стратегії і рефлексивно контролювати їх здійснення. Зрештою, політичною функцією моралі є спонукання «долати горизонт», адже, зауважив Макс Вебер, «можливого не можна було б досягти, якби у світі повсякчас не тягнулися до неможливого» [1].

Тож влучним є зауваження Р. Нібура: «Моральний розум повинен навчитися робити примус своїм союзником, але уникаючи ризику кровопролитної («піррової») перемоги, у разі якої союзник присвоює її собі і ліквідує» [12, с. 238].

Список використаної літератури

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Избр. Произведения ; пер. с нем. /сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
2. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант ; пер. с нем. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.
3. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 67–209.
4. Кант И. Спор факультетов / И. Кант // Соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. –Т. 7. – С. 57–136.
5. Лефор К. Революционный террор / К. Лефор // Политические очерки (XIX-XX века). – М. : РОССПЭН, 2000. – 368с.
6. Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми / М. К. Мамардашвілі. – К. : Стилос, 2000. – 301 с.
7. Робеспьер М. Избр. произв. : в 3 т. / М. Робеспьер. – М. : Наука, 1965. – Т. 3. – 403с.
8. Che Guevara, Venceremos! / ed. J. Gerassi. – L. : A Panther Book, 1969. – 572 p.
9. Downs A. An Economic Theory of Democracy / A. Downs. — N. Y. : Harper & Brothers, 1957. — P. 310.

10. *Foucault M. Space, Knowledge, and Power / M. Foucault // The Foucault Reader / ed. P. Rabinow. – Harmondsworth : Penguin Books, 1991. – 245 p.*
11. *Kligaard R. E. Gardhi's Non-Violence as a Tactic / R. E. Kligaard // Journal of Peace Researche (Oslo). – 1971. – № 2. – P. 143–153.*
12. *Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society / R. Niebuhr. – N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1960. – 284 p.*

Стаття надійшла до редколегії 17.04.2013

Прийнята до друку 22.05.2013

MORAL DIMENSION POLICY: ETHICAL POLICY AND POLITICAL ETHICS

Oleksandr Sorba

*Ivan Franko National University of Lviv, Institute of Philosophy,
Department of theory and history of political science
Universytetska str. 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: olexander357@gmail.com*

Systematized theoretical and methodological approaches to the scientific conceptualization of the problem of the moral dimension of politics. Proposed a three-component model of relationship between politics and morality, conducted verification of truth conditions of each element of the model on the basis of methodological consistency assertions and verification procedures with the use of techniques of concrete historical approach (case studies). The boundaries and the extent of the universality of the moral dimension of politics.

Keywords: politics, morality, and the imperative, human rights, freedom.

МОРАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИТИКИ: ЭТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Александр Сорба

*Львовский национальный университет имени Ивана Франка,
философский факультет, кафедра теории и истории политической науки
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина
e-mail: olexander357@gmail.com*

Систематизируются теоретико-методологические подходы к научной концептуализации проблемы морального измерения политики. Предлагается трехкомпонентную модель соотношения политики и морали, осуществлена проверка условий истинности каждого элемента модели на основе методологической непротиворечивости утверждений и процедуры верификации с использованием техник конкретно-исторического подхода (case studies). Устанавливаются границы и степень универсальности морального измерения политики.

Ключевые слова: политика, мораль, императивность, права человека, свобода.