

УДК 32.019.51.930

О.М. СОРБА

## ПРИВАТНИЙ ТА ПУБЛІЧНИЙ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНОЇ МОРАЛІ

Сорба Олександр Михайлович – Львівський національний університет імені Івана Франка, доцент кафедри теорії та історії політичної науки, кандидат політичних наук

Систематизовано теоретико-методологічні підходи до наукової концептуалізації проблеми морального виміру політики. Встановлено співвідношення приватного та публічного рівнів політичної моралі, з'ясовано зміст і умови здійснення політичної моралі на кожному із цих рівнів, із використанням технік конкретно-історичного підходу (case studies).

**Ключові слова:** політика, мораль, приватне, публічне, свобода.

Систематизированы теоретико-методологические подходы к научной концептуализации проблемы нравственного измерения политики. Установлено соотношение частного и публичного уровней политической морали, выяснено содержание и условия осуществления политической морали на каждом из этих уровней, с использованием техник конкретно-исторического подхода (case studies).

**Ключевые слова:** политика, мораль, частное, публичное, свобода.

Systematized theoretical and methodological approaches to scientific problems conceptualizing moral dimension of politics. The correlation between private and public levels of political morality, defines the contents and conditions of political morality at each of these levels, using techniques specifically historical approach (case studies).

**Keywords:** politics, morality, private, public, freedom.

© О.М. Сорба, 2013

**Постановка проблеми.** Намагання втілити у життя проект «моральної політики» парадоксальні, оскільки їхнім неминучим наслідком є цілковита нівеляція політичного. Крім цього, такий проект абсолютно нежиттєздатний, бо не може з позиції морального консенсусу вирішувати в суспільстві конфлікти інтересів, ціннісних орієнтацій, життєвих установок, котрі 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 як найбільшої кількості людей, втрачає змістове наповнення, коли 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 непримиреннішим та невирішуваним буде протистояння з тим, хто має відмінні від наших переконання про той самий обов'язок і щастя.

Однак можливо умовою вирішення цієї проблеми є усвідомлення не універсальності морального виміру політики, тож і відповідь належить шукати на кожному з можливих вимірів (приватному та публічному) окремо, кожен з яких здатен привести нас до несподіваної розв'язки проблеми визначення та здійснення політичної моралі.

Методологічні основи дослідження визначені у відповідності до проблеми та мети наукової роботи: основою методології дослідження є комплексна єдність системного і структурно-функціонального методів, нормативно-ціннісного підходу, а також методик і технік конкретно-історичного підходу (case studies) та концепт аналізу.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Стосовно питання про стан розробленості цієї пробле-

матики 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 досягти оптимальної організації суспільства (Д. Мак-Клелланд, Р. Патнем, Дж. Коулмен, Ф. Фукуяма та ін.); б) сучасні дослідники процесів демократизації (С.Хантінгтон, Г.О'Доннелл, Б.Сутор, Е.Кінг, Дж.Алстон, Р.Томас) акцентують в основному на ролі інститутів у забезпеченні «доброго врядування», при цьому 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.Янkelович), університет Коннектикуту (Д.Ледд), Іллінойський технологічний університет і Центр із вивчення професійної етики, що діє при ньому, Кембридзький центр із вивчення етики бізнесу і суспільного сектора, Інститут прикладної етики в м. Тюмень РФ (В.Бакштановський, М.Карнаухов, Ю.Согомонов тощо); г) здійснюються спроби побудувати універсалістські моделі мо-

рально-етичного виміру політики з вираженим домінуванням одного сегмента, 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, здебільшого 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.).

**Отже, мета дослідження:**

- встановити співвідношення приватного та публічного вимірів політичної моралі;
- з'ясувати зміст та умову здійснення морального виміру політики на кожному із цих рівнів (приватному та публічному).

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Мораль не завжди вдається керувати політикою так, аби кожен член суспільства вільно робив розумний вибір тих життєвих напрямків, у котрих реалізується моральне благо. Однак це не означає, що таке управління взагалі неможливе. Коли мораль набуде сили, навіть стане своєрідною силою, то зможе отримати здатність примушувати робити правильний (назвемо його ще моральний) вибір і того, хто на це не здатний. Зрештою протистояти силі нерозуміння може лише інша сила, і мораль має стати такою силою (зауважмо: саме сила, а не, скажімо, «усвідомлення» тієї чи іншої проблеми). У цьому зв'язку «силу розуму» важливо тлумачити правильно: не як «силу, що корениться в самому розумі», а як «силу, котрою оволодіває розум», тобто вона стає розумною і завдяки цьому зростає.

Стати ж силою мораль може лише за умови злиття з позицією влади, оскільки сама собою вона не здатна ні підтримати ту чи іншу сторону конфлікту, ні ототожнити себе з нею. Натомість мораль може слугувати підставою вирішення суперечки, а 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 (чи поки що не знають), у чому полягає їхній обов'язок у 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. Мораль, отже, не може керувати політикою як своєрідна, заздалегідь готова інструкція єдино правильного вирішення суперечок. Тим паче 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 котрих буде благо. А це означає, що саме політика є «первинною» відносно моралі й 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. За таких умов вона вже знає, чим закінчиться та чи інша суперечка. Наголосимо: таке наперед відоме розв'язання спорів у жодному випадку не можуть бути продуктивними ні для саморозуміння моралі, ні для морального самовизначення людей. Адже в них існує вже єдино правильний зразок: у вигляді моралі на владному рівні – так званої республіки чесноти. Згідно з цією позицією, суперечки як такої не існує. Є лише саботаж чесноти й змови проти неї, і винних шукати не доводиться – це всі, хто бере участь у суперечці, замість того, щоб вчасно подавляти «бунти», вказуючи на єдино правильний зразок. Яскравий приклад керівництва політикою з боку моралі – Якобінський закон про підозрілих від 17 вересня 1793 р. Відповідно до нього караються не дії проти «свободи» та «республіки чесноти», а відсутність притаманних владарюючій моралі дій, підозрілі помисли, котрі можуть спричинити небажані дії. І з погляду моралі – це абсолютно логічно: доходити висновків з мотивів учинків, 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. Війо-Варенна, настільки «звик гнити століттями в рабстві», що виявився непридатним до свободи (цит. за: [4, с. 105]). Так, з автономії, вільного самозакондавства мораль перетворюється на свою протилежність – голе насильство, подібно до того, як свобода перетворюється на деспотизм, навіть якщо він (щиро) здійснюється від імені свободи. Отже, у зв'язці «мораль і політика» цього разу губиться мораль, так само немінуче, як втрачається політика в умовах цілковитого морального консенсусу.

«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 (в одній 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 Кант пояснює на конкретних прикладах. Наведемо, скажімо, його бачення 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, гадіатори революції повинні йти на смерть [3, с. 102-104].

Вказаний 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. Щобільше, 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 її долю; необхідно бути разом з нею аж до її смерті або перемоги» [5].

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 й беручи участь у революції, хто намагається втілити універсалізм у принципах життєвого устрою. «Спостерігача» взагалі не цікавить те, як (згідно з якою максимією) ставитися 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» у дійсності послуговується не принципом універсалізації для перевірки на прийнятність чи неприйнятність тих чи інших можливих максимумів чинків, 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 проектується 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».

Шмітт прийняв уникання (виверти) за «сутність» моралі. Із 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. Йдеться лише про те, що її суперечності не відповідають формальній логіці. І коли така невідповідність виявляється, вони (суперечності політичної моралі) не зникають. Щобільше, зрозуміти їх, а тим паче віднайти способи їх вирішення, можна лише 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 подолати їх. 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 поки вони не перетворяться на «розумних істот», які орієнтуються на той же принцип універсалізації.

Свою 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, щоправда, боротися із сьогоднішнім гнітом, намагатися подолати його, однак 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 «повставати», вона дійсна тільки як звільнення, протидія всьому тому, що підпорядковує людей і перетворює їх на засоби.

Мішель 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 проєктів, 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 проєкт встановить її. Інститути й закони, що 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» [6, 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 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 Джона Роулса, під час опису людських справ з позиції моралі: «Бачити наше місце в суспільстві в 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 тільки заходить мова про політичні питання), можлива лише під час розгляду предмета одночасно звідусіль, тобто нізвідки, чим, власне, й зумовлене її політичне безсилля. Ми ж ведемо мову про конкретну думку (погляд) тієї чи 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 – конкретно та історичної універсальності здійснюваної справи.

**Висновки.** 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.

При цьому важливо розрізнити стратегії політичної моралі з аморальними стратегіями. Стратегіями політичної моралі не можна вважати ті з них, які, по-перше, не приводять до морального «відновлення» пригнобленого; по-друге, сприйнятого не як «регулятивна ідея», а як практика «тут і зараз»; по-третє, 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 й спонукати «долати горизонт», адже, зауважив Макс Вебер, «можливого не можна було б досягти, якби у світі повсякчас не тягнулися до неможливого» [1, с. 34].

#### ПРИМІТКИ:

<sup>1</sup> У контексті сказаного слухним 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 невирішуваним 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) [7., с. 150].

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Изобр. произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 706 с.
2. Кант И. Критика способности суждения/ И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
3. Кант И. Спор факультетов / И. Кант // Соч.: в 8 т. – М.: Черно, 1994. – Т.5. – 413 с.
4. Лефор К. Революционный террор/ К. Лефор // Политические очерки (XIX – XX века). – М.: РОССПЭН, 2000. – 368 с.
5. Che Guevara, Venceremos! / Ed. J. Gerassi. L.onclon: A Panther Book, 1969. – P. 572.
6. Foucault M. Space, Knowledge, and Power/ M. Foucault // The Foucault Reader / Ed. P. Rabinow. – Harmond-sworth: Penguin Books, 1991. – P. 245
7. Kliggaard R.E. Gardhi's Non-Violence as a Tactic / R.E. Kliggaard // Journal of Peace Researche (Oslo) – 1971.– № 2. – P. 143 – 153.