

Зореслав САМЧУК

ВИЗНАЧЕНІСТЬ ЕТИЧНИХ ПРІОРИТЕТІВ ЯК ДВОЄДИНА ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ ТА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ



Структурованість суспільного буття і напрямків розвитку за етичним критерієм є багато в чому визначальним з точки зору перспектив як конкретного індивіда, так і соціуму в цілому. Ця обставина неухильно актуалізує потребу побудови ієрархії ефективних і коректних етичних пріоритетів. Однак, такому завданню притаманні численні проблеми не лише на рівні світоглядних орієнтирів різних соціальних груп і прошарків, а й з позицій істотно відмінних методологічно-концептуальних підходів, якими продовжують послуговуватися соціально-філософські дослідження. Започаткувати розв'язання зазначеної проблеми у форматі досягнення якомога більшої прозорості і визначеності етичних пріоритетів суспільства — нагальна дослідницька необхідність.

Досліджуючи міру корельованості і взаємозалежності моральної та суспільної дійсності, Р. Арон іронічно зауважував: «Наївно вважати, що наука колись зможе декретувати мораль, адекватну суспільству: за принципом — кожен тип суспільства потребує певної єдиної етичної концепції» [1, 388]. У даному випадку з видатним французьким соціологом можна не погодитися: звичайно, мораль є надто гнучким явищем суспільного життя, щоб для характеристики її функціонування вживати жорсткий термін «декретування», але справа не в термінах, а в тому, що **оптимум розвитку кожного конкретно-історичного суспільства потребує такого ж конкретно-історичного (тобто єдиного!) типу моралі, ціннісно-світоглядної орієнтації, методів і стилів керівництва.** Будь-які інші типи, методи й стилі виявляться щонайменше неоптимальними.

Справді, кожна країна, культура й цивілізація має власний етичний стандарт. Відтак, якщо Україна прагне цивілізованого державного статусу, то їй слід такий етичний стандарт сформувати й сформулювати. Це не означає, що громадяни повинні відмовитися від власних етичних міркувань, цілковито покладаючись і підпорядковуючись сформульованому державою еталону —

зовсім ні, адже загибель кожної культури відбувається значною мірою якраз внаслідок того, що етична активність і креативність переадресовується з індивідуального рівня на суспільний, державний.

За своєю природою та функціональним єством мораль є інструментом *вдосконалення* та *самовдосконалення*. Ще однією істотною критеріальною ознакою виправдано вважається ігнорування нею спокус успіху. З цього приводу Карл Поппер так і зазначав: «Нам потрібна етика, яка ігнорує успіх і нагороду» [4, 262]. Принципове зауваження: якщо мета суб'єктів політичного процесу полягає в досягненні суспільно-політичного успіху, то моральна позиція визнає першочергово пріоритет етичних канонів, а вже потім — успіху та нагород. Тому вона передбачає можливість і прийнятність кроків, які не забезпечують успіх та нагороди. Точніше, моральний пріоритет — це завжди вибір на користь *стратегічного успіху та нагород*, які часто не збігаються або навіть заперечують, унеможливають *успіх тактичний, поточний**.

Принагідно варто пригадати, що Цицерон і Сенека називали *совість* внутрішнім голосом, який виправдовує чи засуджує наші вчинки з точки зору *етичної гідності*. Кант же ототожнював совість із *моральним обов'язком*. Зрештою, усі мислителі солідарні в одному: совість є усвідомленою розумом і пережитою на рівні почуттів *моральною нормою*. Сформувати моральні орієнтири й етичні азимуту, які допомагають орієнтуватися не лише в політиці, а й у повсякденному житті, — це природна потреба кожного суспільства й будь-якої відповідальної політичної сили.

Цілісного, узагальненого й загальноприйнятого бачення проблеми співвідношення й взаємозв'язків політики та моралі станом на сучасну пору не існує. Більшість міркувань із цього приводу схилиються до поверхового моралізаторства, до не надто переконливих заклинань, що політика «повинна бути моральною». Однак якщо будь-якого прихильника моральності політики спитати, що ж означає словосполучення «моральна політика» і якими є ті принципи, яких повинна дотримуватися політика, щоб вважатися моральною, то здебільшого ми не матимемо переконливої відповіді: посилатимуться на «загальнолюдські моральні цінності» або ж пригадають декілька заповідей на кшталт «не вбий», «не вкради», які до політики безпосереднього відношення не мають. Із трьох тез — 1) політика та мораль несумісні, 2) політика може бути моральною чи аморальною залежно від обставин, 3) політика моральна завжди — пересічний індивід здебільшого робить вибір на користь другої тези, дехто віддає перевагу першій тезі (виходячи зі стереотипу «політика — річ брудна»), а в третій тезі практично нема прихильників.

Щоб перебувати в межах аргументованого, науково виваженого підходу, а не лише віри в істинність тих чи інших систем моралі, необхідно визначи-

* Детальніше про це в працях: Баллестрем К. Г. Власть и мораль: основная проблема политической этики // Философские науки. — 1991. — №8. — С. 83–94; Галжиев К.С. Этика и политика // Мировая экономика и международные отношения. — 1992. — №3. — С. 35–51; Запасник С. Ложь в политике // Философские науки. — 1991. — №8. — С. 94–107; Паэенок В. Политика и мораль: сюжет на злобу дня // Политика і час. — 1993. — №5. — С. 35–41.

ти критерій, який дозволяє безпомилково оцінити етичний формат (вимір) політики. Принаймні, треба чітко уявляти, які норми моралі доцільно брати на озброєння під час оцінки ступеня моральності тієї чи іншої політики. Найменше заперечень викликає поділ моралі на суб'єктивну та об'єктивну (тобто прикладну, мораль суспільно-політичного результату). Між іншим, розбіжність між нормами індивідуальної та суспільної моралі має місце в будь-якому суспільстві й у будь-якій державі. Те, що розцінюється як аморальне на індивідуальному рівні, на рівні соціальних груп може визнаватися цілком моральним. Здебільшого протиріччя виникають і резонують не стільки між індивідуальною та суспільною мораллю, скільки між абсолютними нормами моралі та мораллю держави, і – відповідно – між мораллю суспільною та мораллю тих індивідів, які сповідують певну систему абсолютної етики.

З-поміж багатьох феноменологічних виявів етики й моралі принагідно зосередимо увагу на етиці як етосі – тобто стилі й способі життєдіяльності. Виконуючи функцію обґрунтування моральних норм, етика набуває ознак програми духовної трансформації суспільного життя. У цьому аспекті *соціальна етика* стверджує себе на протигагу *етиці індивідуальній*, яка апелює до індивіда. Між іншим, завдяки функції нормативного обґрунтування суспільних, інституційних і групових відносин соціальна етика спроможна істотно потіснити ідеологію, у якій аспекти нормативної й онтологічної істини здебільшого не розрізняються й відбувається не завжди виправдане й суспільно прийнятне поглинання ідеологією етики. Норма як істина виміру того, що «належить» та «може бути», в ідеології виступає водночас у формі «є» і «завжди буде». Між іншим, не лише комуністичні, а й ліберальні ідеології часто ведуть боротьбу не за «норму» (як краще), а за «істину в останній інстанції» (як є), тому схильні не до креативності, а до взаємного поборювання, поглинання чи витіснення.

У Аристотеля все суспільне буття вкладалося в межі політичної дійсності, підпорядковуючись інтересам держави. Визначаючи як основну мету політики забезпечення вищого блага громадян полісу й надаючи їй першочергово морально-педагогічного значення, видатний систематизатор часів античності стверджував: **державним благом є справедливість** – тобто те, що слугує загальній користі. Справді, будь-яка суспільно-політична система, кожен режим не може впродовж тривалого часу існувати за відсутності механізмів легітимізації, тобто не може існувати хоча б без видимості дотримання елементарних норм справедливості. Саме справедливість становить фундамент теорії легітимності. Не випадково навіть відверто тиранічні режими декларують свою прихильність принципам справедливості. Як зазначав Дж. Роулс, «подібно до того, як *істина* становить основну чесноту *науки*, *справедливість* є головним здобутком *суспільних інститутів*» [9, 117]. Незалежно від своєї стрункості і привабливості будь-яка теорія підлягає перегляду, якщо виявляє невідповідність фактам; аналогічним чином реформуються і суспільні інститути, якщо вони демонструють невідповідність канонам справедливості.

Зазначений світоглядний акцент сягає корінням ще часів Конфуція, який зазначав, що метою будь-якої політики є досягнення *справедливості*. Це

означає, що політика й мораль мають дуже подібну природу, а функціонально вони й узагалі ідентичні. А от Йоган Гейзінга, навпаки, наполягав, що «політика часто-густо здійснюється на зоологічних засадах», тому до справедливості й моралі має дуже сумнівне відношення. Щоправда, з точки зору суспільного оптимуму позиція Конфуція є значно ефективнішою, оскільки за відсутності *справедливості* неможливо розраховувати на побудову *солідарного* суспільства, вибудованого на принципах *гармонії й взаємодтримки*.

Світоглядна спадкоємність щодо аспекту справедливості успішно триває й у наш час, поглиблюючись і конкретизуючись за рахунок конкретно-історичних особливостей України — зокрема, тези про те, **що Українська держава ніколи не встане з колін допоки не стане на коліна перед Богом — Богом небесним і Богом земним в особі народу України**. Це подібно до сповіді чи навіть до спокути: їх треба або не починати, або, почавши, доводити до кінця — яким би непростим і драматичним такий кінець не здавався чи не виявився.

Якщо традиція, яка йде від Платона до Аристотеля, розглядала мораль і політику як неподільну цілісність, спрямовану на досягнення справедливості, то християнська традиція рішуче розвела поняття «етика» та «політика», «Богове» та «кесареве». У середні віки право, теологія та медицина існували вже як самостійні дисципліни в університетах, а філософія продовжувала охоплювати основну частину знань про людину й суспільство. І лише із середини XVIII століття «моральні науки» (тобто соціальне й гуманітарне знання) виокремилися як цілком самостійні дисципліни.

Уперше проблему співвідношення етики та політики рефлексійно загострив Н. Макіавеллі. Він запропонував провокативну теорію ефективного функціонування державної влади будь-якими засобами, не рахуючись із моральними принципами. Для Макіавеллі найвищою цінністю була держава, а основна норма — «мета виправдовує засоби». Задля користі й в інтересах держави правителю необхідно органічно поєднувати хитрість та силу. Тому він не зобов'язаний зберігати вірність своєму слову, може вдаватися до лукавства й підступності, використовуючи будь-які засоби з метою посилення держави.

До подібного висновку (хоча й із дещо інших позицій) прийшов марксизм, який заперечував доцільність нав'язування моральної догматики як остаточного й незмінного морального закону. З точки зору марксизму, кожна теорія моралі в кінцевому результаті є продуктом економічного стану суспільства, а мораль, яка знаходиться над класовими протиріччями, можлива лише на такій стадії розвитку соціуму, коли протиріччя між класами будуть не лише подолані, а й забуті на рівні соціальної пам'яті.

На відміну від жорстко регламентованих і детермінованих певними організаційними структурами та соціальними інститутами форм соціальної регуляції, мораль здебільшого діє за принципом «неписаного закону», реалізуючи свою регулятивну функцію в першу чергу засобом буденної свідомості. Як помітив Альберт Швейцер, справжня етика починається там, де перестають користуватися словами; тим не менше, вона виконує перш за все *риторичну*

функцію — у тому розумінні, що провокує моральний, а не правовий осуд. Це значною мірою пояснює, чому етика прагне якомога ширшої, універсальної переконливості своєї аргументаційної бази.

Втім, об'єктивність потребує визнання: **загальної, універсальної етики нема й не може бути в принципі**, адже будь-яка спроба сформулювати універсальні моральні принципи рівнозначна намаганням визначити, що становить добро та зло для всіх людей, усіх народів і в усі часи. А це неможливо, оскільки мораль є продуктом суспільно-історичного розвитку, а тим більше — мораль суспільно-політична. Але дивна річ: як тільки мова заходить про політику, одразу виринають деякі «універсальні етичні норми», яким політика нібито повинна неухильно слідувати — принаймні, «щоб бути моральною». Якщо вони й справді існують, то в чому вони полягають? Здебільшого в таких випадках посилаються на Десять заповідей або на євангелічні повчання Нагорної проповіді, котрі містять нібито універсальні й загальнозначущі моральні норми. Щоправда, робиться це, як правило, із причин поверхового знання як перших, так і других.

Отже, Десять заповідей — це сім заборонних приписів та три ствердних. Вони були адресовані єврейському народу в складний для нього період історії, коли питання стосувалося фізичного виживання. За таких обставин лише система жорстких норм поведінки й покарань за їх порушення зберігала надію на продовження родоводу як єдиної цілісності, історичної індивідуальності. У цьому вузькому історичному сенсі заповіді виявилися глибоко моральними, а їх постулативність — цілком виправданою. Однак надавати їм статусу загальнолюдських норм, обов'язкових для всіх часів і народів, щонайменше некоректно, якщо й узагалі не абсурдно. Між іншим, навіть така, здавалося б, самоочевидна настанова, як «не вбий», первісно (в єврейському оригіналі) поширювалася лише на ближнього — тобто на євреїв, а не на чужинців.

Інша річ — Нагорна проповідь, яка репрезентувала абсолютну етику Євангелія. Переносити її норми на практичну політику також не надто коректно, адже моральні заповіді Нагорної проповіді вимагають від людини цілковитої досконалості. Як зазначав з цього приводу Макс Вебер, «треба бути святим в усьому чи хоча б у намірах, треба жити як Ісус, Апостоли, святий Франциск і йому подібні — лише у цих випадках така етика має смисл, лише тоді вона виражає гідність» [2, 695].

Втім, прагнення людини підпорядковувати свою життєдіяльність моральному абсолюту завжди спонукало формулювати деякі універсальні етичні норми. В етиці вони мають назву «золотих правил». В устах Христа одне з них звучало таким чином: «Так в усьому, як хочете, щоб до Вас ставилися люди, ставтесь й ви до них, оскільки в цьому полягає закон і пророки» (Євангеліє від Матвія, 7–12). Аналогічна етична вимога виражена і в категоричному імперативі Канта: «Поводься згідно з такою максимою, керуючись якою можеш побажати, щоб вона набула статусу всезагального закону» [3, 260]. В іншому випадку етичне кредо сформульоване дещо інакше: «Поводься так, щоб завжди ставитися до людства як до себе, як до *мети* й ніколи — лише як

до *засобу*» [3, 270]. Втім, реальне життя не завжди узгоджується з абсолютними етичними нормами. Тому Шопенгауер мав рацію, коли кваліфікував подібні етичні правила як «більшою мірою довільно взяті твердження й штучні хитрощі, котрі потребують філігранних розрізень і ґрунтуються на абстрактних поняттях. Це ті положення, що ненадійно балансують на вістрі. Під їхнім кутом зору неможливо розгледіти дійсне життя з його метушнею» [6, 188].

Звернімося до тих же кантівських максим: у суспільстві, побудованому на інтересі, кожен індивід, який відноситься до іншого як до мети, неухильно перетворює в засіб самого себе — і навпаки. **В історії людства взагалі неможливо виявити часи, коли людина мала б статус мети; метою завжди було суспільство в цілому.** Індивід слугував лише засобом і приносився в жертву різним політичним, соціальним, економічним та іншим спільним інтересам. Метою ж завжди були державні та суспільні установи й інститути: промисловість, наука й техніка, усе, що завгодно — тільки не індивід, який функціонально прирівнювався лише до інструменту, засобу досягнення мети. Зрештою, чи можливо в принципі, щоб людина була не *засобом*, а *метою*? Правдоподібно, на це запитання слід відповісти негативно: ні, не може. Не може з тих причин, що **за своєю природою людина — істота суспільна, тому й благо суспільства для неї залишається пріоритетною метою, натомість сама людина — лише засіб реалізації, досягнення цієї мети. Метою ж у собі й для себе людина може бути лише поза суспільством.**

Макс Вебер помітив, що будь-яка етично акцентована дія може підпорядковуватися двом субстанційно різним і навіть протилежним максимам: вона може визнавати як орієнтир *етику переконання* або ж *етику відповідальності*. Звичайно, не в тому сенсі, що етика переконання є тотожною безвідповідальності, а етика відповідальності тотожна безпринципності.

Етика відповідальності — це етика, орієнтована в першу чергу на ефективність дій по досягненню мети. З метою ілюстрації цього типу етики Вебер наводив приклад притчі Макіавеллі про одного громадянина Флоренції, який віддав перевагу величі свого міста на противагу спасінню власної душі.

Етика переконання, навпаки, вимагає чинити безвідносно до наслідків — суто на підставі етичного імперативу, почуттів, совісті. Класичний культурно-історичний тип такої етики — вимоги, закладені в Нагорній проповіді, а класичний соціальний тип — стиль життя пацифістів і революціонерів, чії вчинки узгоджуються лише з їхньою власною совістю, *з переконанням*, що діяти слід саме так, а не інакше (хоча в ширшому соціально-історичному контексті такі вчинки часто виявляються неефективними, безвідповідальними, деструктивними й дезінтегративними).

Той, хто сповідує етику переконання, відчуває себе відповідальним лише за те, щоб не згасало полум'я переконання — незалежно від того, чи йдеться про полум'я протесту проти соціальної несправедливості, боротьби за права людини, демократію тощо. Роздмухувати його знову й знову — у цьому полягає фундаментальний принцип, покликання етики переконання. Той же, хто сповідує етику відповідальності, завжди намагається максимально враху-

вати людські вади: він, як влучно зауважив Фрідріх Фіхте, не має права передбачати в людях лише чесноти, людяність і досконалість, а тому не вважає за прийнятне звинувачувати інших у наслідках своїх вчинків, якщо міг їх передбачити.

Етика відповідальності — це, по суті справи, вираження *політичної етики*, тоді як *етика переконання* віддзеркалює *абсолютну мораль*. Абсолютна етика оцінює дії людей на підставі відповідності певним загальним законам моралі; політична ж етика в основу своїх суджень покладає можливість політичних наслідків цих дій. Як зазначав Макс Вебер, абсолютна етика не запитує про наслідки й, за великим рахунком, не цікавиться ними, однак **кожен індивід, який так чи інакше вірить в абсолютні моральні цінності й прагне їхнього втілення, не може ігнорувати наслідків своїх дій.**

Протистояння етики відповідальності та етики переконання актуалізує проблему «моральних ножиць», яка полягає у такому: *те, що політичний діяч повинен і може робити, виходячи з обіцянок і особистих переконань, не завжди підлягає виконанню із причин відсутності для цього відповідних умов на рівні суспільної дійсності, а те, що він може зробити, суперечить його обіцянкам, принципам і намірам.* Відповідальний політик шукає виходу із цих «ножиць» шляхом розумної корекції своїх цілей і засобів; той же, хто діє на підставі лише етики переконання, рушає напролом, не рахуючись із реаліями життя.

Світоглядна інтрига полягає в тому, що, з одного боку, віра людини в абсолютні моральні цінності є одним із найбільших духовних надбань, невичерпним резервуаром вдосконалення індивіда та суспільства, а з іншого, — вимога до політики скрупульозно дотримуватися букви й духу абсолютних моральних цінностей часто є неприйнятною, оскільки педантичне дотримання таких настанов інколи ставить під удар саму суспільну форму життєдіяльності. Це, зокрема, пояснює, чому — на відміну від абстрактної й багато в чому відчуженої від індивідуальних і навіть суспільних реалій мети в особі *абсолютних моральних цінностей* — політика керується такою конкретною й заземленою метою, як *забезпеченням суспільного оптимуму.*

Етика обов'язково містить у собі елемент ідеалу, а відтак — телеологічну ідею про кінцеву (оптимальну) мету суспільного розвитку. Природно, що в точці перетину етики та політики особливої актуальності й гостроти набуває аспект суспільного ідеалу, а також співвідношення цілей та засобів, прийнятних для його досягнення. Як попереджав Ф. Гьольдерлін, «ніщо так не перетворює державу на пекло, як надмірні спроби зробити її земним раєм». Ця антиномія між ідеалом та реальністю вічна; вона постійно відтворюється, оскільки не буває суспільної дійсності статичної, незмінної, раз і назавжди даної (заданої). А будь-яка ідеальна конструкція створюється шляхом екстраполяції певних параметрів наявного буття на майбутнє, яке володіє власною системою детермінацій, пріоритетів і переваг, невідомих і непідвладних сьогоднішньому. У цьому полягає каузальність розбіжностей між ідеальною моделлю та суспільною дійсністю, яка не поспішає набувати формату, запропонованого ідеальною моделлю.

Труднощі з етичним виміром політики, із застосуванням етичних критеріїв для оцінки політики й політиків багато в чому зумовлені тією обставиною, що політика й мораль взаємодіють між собою в двох часто несумірних площинах: як форми суспільної свідомості та як форми суспільної практики. Принципи й нормативи суспільної свідомості не повинні істотно відрізнятися від принципів і нормативів суспільної практики: суспільній свідомості, безперечно, варто бути більш «піднесеною», ніж суспільній практиці, однак суспільна свідомість усе ж має бути достатньо «земною», щоб суспільна практика, що орієнтується на пріоритети й тенденції суспільної свідомості, не виявилася згубною для функціонування суспільства.

Етизація політики — це не абстрактні примхи, а перетворення чесності, щирості й справедливості в стимули й мотиви діяльності політиків і управлінців. Сучасний суб'єкт політичного процесу повинен враховувати, що політика може бути ефективною лише в тому випадку, якщо орієнтуватиметься не лише на суспільну корисність (політичну доцільність), а й на забезпечення розвитку особистості (моральність, гуманізм), оскільки досягнення граничної суспільної ефективності за умов відсутності ефективно й всебічно розвиненої особистості є неможливим у принципі. Це зумовлює **необхідність якомога тіснішої взаємодії етики відповідальності та політичної етики на рівні суспільно-політичної практики.**

Ідеальним вважається такий політик, який прагне досягти найбільшого блага для найбільшої кількості людей. Однак жоден політик не може гарантувати цього, а тим більше — передбачити всі можливі наслідки своїх дій. Як зазначав М. Вебер, жодна етика у світі не обходить той факт, що досягнення «хороших» цілей у багатьох випадках пов'язане з необхідністю використання етично сумнівних і неоднозначних засобів, з можливістю й високою ймовірністю негативних наслідків; нарешті жодна етика у світі не може гарантувати, коли й у якому обсязі етично позитивна мета «освячує» етично небезпечні засоби й наслідки.

Що ж означає «моральний компроміс» у політиці? Компроміси, власне, відносяться не стільки до моральних переконань, скільки до їх практичного втілення. Йдеться першочергово про ідею справедливості як гідності: моральний компроміс не означає відмови від власних переконань чи від їх дискредитації — він передбачає визнання пріоритету того, що в конкретній ситуації є найбільш життєздатним для соціуму в цілому. Політик зазвичай опиняється перед дилемою: або вживати непопулярні й жорсткі засоби, які не витримують критики з гуманістичної й моральної точок зору, або, відмовившись від їх використання, опинитися наодинці з перспективою погіршення ситуації.

У 1979 році світ побачила книга Ганса Йонаса «Принцип відповідальності. Спроба розробки етики для технічної цивілізації.» Ключовий її концепт — *етика відповідальності* (як симбіоз *етики справедливості* й *етики свободи*). У цій праці йшлося про те, що застосування принципу Справедливості до етики Свободи творить суспільний імператив Відповідальності. Власне, від-

повідальність виявляється результатом регламентації, застосованої до *індивідуальної свободи універсальною справедливістю* *.

Етика відповідальності ґрунтується на принципі обов'язку. До слова, Кант наполягав, що **обов'язок – єдиний критерій моральності**. Таким чином, моральними є лише ті вчинки, які мотивовані обов'язком; вчинки ж, які суперечать вимогам обов'язку, моральними не визнаються. Власне, саме обов'язок надихнув Ієремію Бентама на творення *деонтології* – розділу етики, який розглядає проблеми обов'язку та належного (належних вчинків, поведінки).

Перефразовуючи відомий вислів класиків марксизму, можна сказати: політики повинні ставити перед собою тільки такі рубежі, яких вони в змозі досягти, дотримуючись при цьому загальновизнаних моральних норм. У будь-якому разі телеологічне покликання політика полягає в тому, щоб довести неправомірність слів Поля Валері, який сконструював уїдливі сарказм: «Політика – це мистецтво не давати людям займатися тим, що для них є головним». Так от політика, узгоджена з моральними канонами, якраз і забезпечує належні й гідні умови, для заняття тим, що для людей є головним.

Коли мова заходить про проблему моральності політики, про сумісність і сумірність моральних чеснот і політики, то на думку спадають одразу дві тези, які хоч і відображають діаметрально-протилежні ціннісно-світоглядні парадигми, однак настільки вкорінилися в масовій свідомості, що мають репутацію банальних істин, трюїзмів. Перша має такий формат: мораль і політика – суть явища несумісні. Із цього приводу Ш. Монтеск'є оприлюднив таку рефлексію: «Не треба безпосередньо займатися політикою, щоб переконатися в тому, наскільки кардинально її звичаї суперечать моралі й розуму. Ці слова могли б *переконати* кожного, однак нікого не змогли б *змінити*» [8, 112]. Другий афоризм – «мораль у політиці ніхто не відмінює» – належить Ніколаю Бухаріну. Ця теза концептуально заперечує несумірність і несумісність політики та моралі, наголошуючи на значущості етичного чинника як невід'ємній генеалогічній складовій кожного політичного процесу, будь-якої політичної статички чи динаміки.

Втім, другий афоризм також недостатньо ємний і вичерпний. Причиною цього недоліку слід визнати знеособленість наведеної ціннісно-світоглядної формули, вилучення з її структури людського фактору. Як наслідок – модули переконання, закладені в дану світоглядну схему, відриваються від реального життєвого ґрунту, набувають дещо умовних, абстрактних, віртуальних і навіть містифікованих ознак. Сама постановка питання у форматі «або етика – або політика» є неправомірною. Як зауважував із цього приводу К. Г. Баллестрем, кожна політична дія є результатом напруженої взаємодії влади та моралі, а завдання політиків полягає в знаходженні оптимального поєднання політичної та моральної ефективності.

* Під універсальною справедливістю в даному випадку маємо на увазі конвенційну поголженість щодо певного типу справедливості на рівні переважної більшості соціуму.

Мораль і політика є складовими двоєдиного живого нерву повсякденного життя мільйонів людей. Для того, щоб подолати відчуженість світоглядних формул від реального життя, щоб зробити їх адекватними й корелятивно сумірними життю, необхідно конституювати їх невід'ємним елементом людини, котра є суб'єктом і об'єктом як політики, так і моралі. Відтак, співвідношення політики та моралі доцільно сформулювати наступним чином: **політика настільки моральна, наскільки моральні суб'єкти політичного процесу**. Безперечно, наведена формула недосконала, однак у цілому – як відправна точка – вона може вважатися прийнятною для перспектив дослідження цих двох феноменів суспільного життя.

Відношення між владою та мораллю містить подвійну проблему для політичної етики як нормативної теорії політики. Якби влада й мораль не мали між собою нічого спільного, якби політика як боротьба за владу існувала у вільному від моралі просторі, тоді етиці не було б що сказати про політику – принаймні, нічого про те, що для політика має хоч якесь практичне значення. Оскільки ж питання щодо відношення між владою та мораллю є водночас питанням щодо можливості політичної етики взагалі, то співвідношення влади та моралі постає як проблема політичної етики. Відповіддю на цю проблему (чи пак – виклик) має стати теорія морально виправданого використання (застосування) влади.

Між владою та мораллю не існує принципового чи субстанційного розмежування: політика циркулює в сфері взаємин між владою й мораллю, а морально-філософські судження щодо політики мають практичне значення. Що ж стосується теорії морально виправданого використання влади, то вона потребує поліаспектного висвітлення. Перш за все необхідно розкрити передумови такої теорії засобом теоретико-методологічних міркувань щодо поняття «відповідальність політичної діяльності». Як зауважив Поль Рікер у праці «Влада й політика», чесна й справедлива політика потребує визнання, що:

- 1) у громадянському суспільстві влада перебуває під невсипущим контролем (в тому числі й *моральним*) суспільства;
- 2) необхідно атакувати проблему, а не суперників (порада американських політологів Р. Фішера й С. Брауна);
- 3) доцільно структурувати *політичну етику* – підрозділ загальної етики, що досліджує моральні аспекти політики й влади. Виокремлення *етики боротьби, етики компромісу, етики очікування, етики опозиції* й т.п. передбачає формулювання конкретних поведінкових рекомендацій за різних політичних обставин. Це позитивно позначиться на перспективах досягнення консенсусу на рівні суспільної свідомості із приводу резонансних політичних колізій.

Підводячи підсумок, зазначимо, що

- а) *принцип моральності* передбачає врахування наслідків політичних дій;
- б) *принцип відповідальності* зводиться до необхідності відповідати за виконання обов'язків і за ступінь функціональної ефективності;

- в) *принцип справедливості* наполягає на відмові від проведення політики таким чином, щоб преференції для одних людей і соціальних груп досягалися за рахунок упослідження інших;
- г) *принцип чесної політики* полягає в тому, щоб, по-перше, не обманювати, по-друге, не приховувати справжні політичні цілі та принципи, по-третє, не давати виборцям обіцянок, які не можуть бути виконані в принципі, по-четверте, говорити й робити лише те, у чому переконаний або, принаймні, у що віриш сам, по-п'яте, заперечувати популізм як різновид політичного шахрайства.

Соціальна філософія виокремлює три типи політичної етики – *антропологічну* (традиція Арістотеля), *потестарну* (етика захоплення й утримання влади Макиавеллі) та *есхатологічну* (традиція, що йде від Августина до Маркса). Серед трьох підходів найбільш універсальним, загальноприйнятним і спрямованим на гармонізацію й оптимізацію духовної сфери соціуму вважається гуманістичний підхід Арістотеля, який відштовхувався від пріоритетів людської гідності та службової ролі політики щодо індивіда та суспільства.

Політична етика є частиною практичної філософії, яка займається такими нормативними питаннями політики, як принципи справедливого соціального устрою, критерії легітимного управління, права й обов'язки еліт та громадян, проблема справедливості у відносинах між соціальними прошарками та державами, правильне використання влади тощо. Політична етика стоїть на принциповій позиції моралізму оскільки **моральні й ціннісні судження щодо політичних інститутів і політичної діяльності лише тоді сповнені смислу, коли між питаннями влади та моралі не існує принципової й субстанційної відмінності**. Актуальність цього аспекту зумовлена влучним зауваженням Макса Вебера щодо поширеного різновиду політиків, які живуть не стільки «для політики», скільки «із політики». Водночас політична етика повинна бути гранично реалістичною – принаймні, у тому сенсі, у якому вона виявляє мотивацію й структурні передумови політичної діяльності. Тільки в цьому випадку їй вдасться реалізувати теорію ефективного використання влади, яка на підставі системного аналізу запропонує оптимальні рекомендації щодо практичних дій у політичній сфері.

Якщо все-таки провести найбільш сутнісне, субстанційне розмежування політики та моралі, то отримаємо таку квінтесенцію: *мораль може не бути політичною; в ідеалі вона й не повинна бути політичною, однак політика телеологічно покликана бути моральною*. Актуальність цієї тези переконливо засвідчила Помаранчева революція, яка за своєю суттю була революцією в першу чергу етичною. Вона загостила аспект моральності політики, моралі в політиці й моральності політиків, пред'явила високий рівень моральних вимог до політики й політиків. Сучасна українська суспільно-політична дійсність не залишає сумнівів: **та політика й ті політики, які не в змозі подолати високу моральну планку, відійдуть у політичне небуття, зазнають політичного фіаско**.

Важливим аспектом українського сьогодення є рівень підтримки народом влади. Значною мірою він залежить від авторитету як інститутів влади в цілому, так і окремих персоналій зокрема. За профілем такий авторитет може

бути багатоманітним, однак у суспільстві, у якому моральні норми функціонування влади впродовж багатьох десятиліть і навіть століть були занедбані й перебували на далекій периферії уваги тоталітарних і авторитарних владних інституцій і окремих фаворитів влади, ознак визначальної складової суспільного авторитету влади **вресгі-решг** неухильно набуває складова етична, спроможність чи небажання влади своєчасно й у повному обсязі сплачувати моральні рахунки. Україна цілком підпадає під ці канони логіки й закономірностей становлення політичної влади зокрема й політики в цілому, тому наріжним каменем визначальних суспільних перетворень у нашій країні в оглядовому майбутньому будуть саме питання моралі.

Це тим більше очевидно й важливо, коли врахувати, що за наявності стійких моральних принципів суспільство не потребує великої кількості законів, оскільки **буде мораль – працюватимуть і закони**. За відсутності ж належних моральних оберегів ріка суспільного буття виходить із цивілізованих берегів, перебільшуються різнотлумачення й розбіжності як усередині законів, так і між окремими нормами різних законів, внаслідок чого суспільна дійсність деформується, створюються преференції тим чи іншим корпоративним інтересам, а конкурентне середовище як двигун суспільного прогресу занепадає.

Це зумовлює неухильну й нагальну потребу створення умов, за яких мораль змусить закони працювати на все суспільство, а не на окремих осіб чи на олігархічні клани. Зрештою, планку категоризму можна підняти ще вище: у разі наявності ефективних етичних канонів відпадає потреба в переважній більшості законів, оскільки їх дія опосередковано забезпечується моральними регулятивами. За прикладами далеко ходити не треба – Великобританія не має конституції, позаяк звичаєве право й норми моралі цілком прийнятно оперують сферою конституційних повноважень.

Принагідно в пам'яті виринають слова А. Швейцера: «Загибель культури відбувається здебільшого внаслідок того, що будь-яка творчість стає прерогативою лише держави. Оновлення ж культури виявляється можливим тоді, коли етика знову набуває статусу важливої справи людини думаної, коли люди прагнуть утвердити себе в суспільстві як *моральні індивіди*. Залежно від того, як швидко це здійснюватиметься, суспільство перетворюватиметься із суто природного явища в явище етичне. Попередні покоління здійснювали жахливу помилку, коли починали ідеалізувати державу в етичному плані. **Ми виконаємо свій обов'язок по відношенню до суспільства, якщо критично проаналізуємо соціальну дійсність і спробуємо, наскільки це можливо, зробити її етично досконалішою** [5, 229].

З таким телеологічно-деонтологічним висновком світоглядно перегукується теза Р. Арона, який наполягав, що «етику слід розглядати першочергово як терапевтичне зусилля» [7, 160]. Зрештою, недалеко від істини виявиться також закріплення за етикою гомеопатичних функцій і обов'язків. Адже мораль і громадянськість – вітаміни соціальної душі. Особливо важливе, вирішальне значення вони мають для душі молоді, підостаючої: коли в молодості відчувається нестача вітаміну «Д», то не виключено, що решту життя така душа прошкунить на милицях, буде калікою. Справді, мораль

і громадянськість — головні вітаміни й лікарі незміцнілої душі української державності. А лікарю в дорозі затримуватися ризиковано — його може перегнати могильник.

Література:

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. — М., 1993.
2. Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 695.
3. Кант И. Критика практического разума. Основы метафизики нравственности. Соч. В 6 т. — М., 1965. — Т. 4. — Ч. 1.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. — М., 1992. — Т. 2.
5. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992.
6. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992.
7. Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Wien, 1930.
8. Montesquieu. De la politique // Oeuvres completes. Paris, 1949. Bd.1.
9. Rawls J. A Theory of Justice. Oxford, 1972.

***Зореслав Самчук.* Определенность этических приоритетов как двуединая проблема социального бытия и социально-философского исследования**

Структурированность социального бытия и направления развития в соответствии с этическими критериями является во многом определяющим с точки зрения перспектив, как отдельного индивида, так и социума в целом. Это обстоятельство неукоснительно актуализирует потребность построения иерархии эффективных и корректных этических приоритетов. Однако такой задаче присущи многочисленные проблемы не только на уровне мировоззренческих ориентиров различных социальных групп и прослоек, но и с позиций различных методологических и концептуальных подходов, которыми продолжают пользоваться в социально-философских исследованиях. Обеспечить решение данной проблемы в формате достижения предельной прозрачности и определенности этических приоритетов современного общества — актуальная исследовательская необходимость.

***Zoreslav Samchuk.* Determination of Ethical Priorities as a Dual Issue of Social Being and Social-Philosophical Study**

The structure of social being and guidelines of development according to the ethical criteria is a fundamental issue within the prospects of a certain individual as well as whole humankind. This approach reinforces the need to construct a hierarchy of efficient and correct ethical priorities. However, such task is facing the numerous problems not only on the level of world-outlook guidelines of different social groups and subgroups but also in terms of quite different methodological and conceptual approaches used in social-philosophic studies. An urgent research task is to solve the mentioned problem in the context of the ethical priorities' transparency of up-to-date society.