

ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ СУЧАСНИХ ПОЛІТИЧНИХ НАУК

УДК: 66.0.03

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ПОЛІТИКИ ТА ВЛАДИ

Валерій Денисенко

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

Проаналізовано основні принципи розвитку політики через форми змін та особливості історичних виявів морально-етичних норм буття як сталих системостворюючих основ владних відносин їхніх інституційних засад. Визначено методологічний спектр дослідження цієї проблеми, система кореляційних трансформацій.

Ключові слова: політика, політичний процес, політичні інститути, етичні принципи владних відносин, моральні основи політичної діяльності.

Політика як явище людського буття за сутністю достатньо складний і суперечливий феномен. Адже в її основу покладено людські інтереси, переконання, дії, культура, психологія поведінки тощо, котрі об'єктивуються у формах і типах політичних інститутів та інституцій. Особливе місце в функціонуванні феномену політичного морально-етичні норми як регулятивне. Сама онтологія моралі суперечлива за суттю. Важко примусити людину підкорятися загально визнаним етичним нормам, але можна на підставі доказів релевантності цих норм сприяти побудові індивідуально-одиночної моралі, максимально близькою до ідеалу. Коли мораль людини детермінована бажаннями благого життя, тоді вона буде варіюватися відповідно до різниці в індивідуальному визначенні блага. У цьому контексті задля регулювання соціальних процесів на засадах всезагально визнаного блага актуалізується імперативність етичних норм. П. Рікер наголошує: у контексті визначення суті цих двох понять, “етика не може обійтися без моралі; бажаність не звільняє від імперативності з тієї причини, що існує насильство, яке один агент може здійснити стосовно іншого, перетворюючи останнього із потенційної жертви на жертву реальну” [9, с. 46].

В умовах нинішнього постмодерного суспільства продовжується відхід від загально визнаного задля ствердження постконвенційної моралі, плюралізму етичних концепцій. Соціальний агент уже не визначений у своїх вчинках виконанням Божої волі або ж, певною расовою чи національною етикою більше, ніж його власним соціальним положенням та тією роллю яку він, згідно зі своїм положенням, повинен сповідувати. Здійснюється перехід від “категоричного імперативу” – морального закону в Канта (у

дечому він міг утілюватися в етичних принципах релігійної доктрини) до категоричного функціоналізму – визначеності системою та її зв'язками, на чому наголошує концепція постструктуралізму. Проте зазначимо відносно такої однозначної детермінованості буття соціальної істоти як тоді, так і тепер. Отже, логічно у цьому контексті розглянути певні аспекти еволюції поглядів на роль та місце моралі й етики у регулюванні соціальних відносин, а відтак – і політичної сфери буття.

Ще Арістотель акцентував на визначеності етики категоріями “благе життя” та “добročинність”. Етичною могла бути лише людина, яка добročесністю виявляла інтенцію до благого життя. Натомість, коли Арістотель зауважує інтенційність, тоді на перший план висувається лише бажаність, а не імперативність, на чому, подібно до грека, наголошували Б. Спіноза, Г.В. Гегель та ін. Відповідно суть зв'язку політики з етикою, констатує П. Рікер, підтверджується лише у випадку, “якби вдалося довести, що людина визначається переважно своїми можливостями, котрі досягають повної реалізації тільки в умовах політичного співіснування, інакше кажучи, в умовах суспільного стану ” [9, с. 93].

Модель, запропоновану Арістотелем можна виразити так: добročинність, що матеріалізується у вище благо індивіда – вчинок, який виражає всезагальне благо поліса (держави). Цікаво, що, відповідно до свого принципу золотієї середини, Арістотель об'єктивує моральний (добročинний) вчинок у вигляді необхідного у відносинах між людьми, а відтак політичних відносинах, як такий, що визначається поєднанням розумності й афективності, котрі в певний спосіб зумовлюють ту чи іншу дію. У подальшому в політичній науці дискусії з приводу кореляції моралі, етики, політики та проблеми конструювання дії у сфері політичного поля як такої, що визначена етично, ґрунтувалися на визнанні домінації однієї із цих крайностей характеристики соціальної дії.

Підсумувати філософську рефлексію грека можна за допомогою позиції А. Гусейнова. Він наголошував: у концепції Арістотеля “політика існує як публічний простір або простір свободи, який складається між людьми, оскільки вони прагнуть до вищого блага і це прагнення не може реалізуватися інакше, ніж у *здійснених* (курсив наш. – В. Д.) (само оцінених) учинках. Вище благо для того, щоб стати основою спілкування повинно перетворитися на благо загальне. Саме таке перетворення відбувається в процесі переходу від етики до політики” [2, с.15].

Отже, за концепцією Арістотеля, політику абсурдно визнавати позаморальною, адже вона передусім виявляє себе як вища мораль. Політика та мораль у Арістотеля збігаються, коли можна сказати: все – політика, а рівно ж, усе – мораль. У Сократа ж подібна сентенція звучала по-іншому: політика – це тільки мораль і зрештою, все – лише мораль, а отже, політики самої собою немає.

Своєрідною опозицією до Арістотеля у цьому контексті постає праця Н. Макіавеллі “Державець”, де автор звертає увагу на конструюванні політичної сфери буття позаморальною, що детермінується переважно ситуативною, логікою. Власне, Н. Макіавеллі був першим, хто свідомо переводив моральні принципи регулювання

суспільних відносин та поведінки в площину прагматичну. І детермінантою такого експерименту стала безпосередньо сама політика, адже вона перетворилася на універсальну, всезагальну сферу життя. Прагматизм моральних норм полягає не лише в принципі вигідності-невигідності їх “прикладання” до політики, а насамперед у відповідності чи невідповідності таких норм внутрішній логіці природи змін того, що називається системою політики в державі. Формуючи свою теорію політики не дискурсивною, як у Арістотеля, а прагматично означеною волею володаря, Макіавеллі водночас позбавляє її суб’єкта, який розчиняється у цілерациональній діяльності, й попереднього означення як “спілкування вільних людей”. Ми не будемо надавати широкого розгляду надто традиційному визначенню взаємодії політики та моралі у Макіавеллі. Натомість у цьому контексті доречно згадати слова М. Вебера – продовжувача макіавеллівської традиції: “Хто прагне займатися політикою взагалі й зробити її своєю єдиною професією, той мусить усвідомлювати її етичні парадокси і свою відповідальність за те, що під їхнім впливом станеться з *ним самим*” [1, с.186]. Висхідною “клітинкою” його аналізу, власне, не є людина як така. Суб’єкт політичної дії – це *функція*, що передусім реалізує владну дію, а потім людину. Це вже не знання, не титул (тому вважаємо неправильним переклад “Князь”), а історично та соціально визначена функція покликання, що поміж інших стала найважливішою. Однак, якщо уважно читаючи текст, прослідкуємо наскільки це можливо, що за найглибших випробуваннях свого героя, Н. Макіавеллі не репрезентує його у вигляді особи зі сутнісними ознаками. Рефлексія як така загалом відсутня, точніше – вона зі знаком мінус, повернена на зовні. У прагматизмі (він доведений до абсолюту, культу) політичної дії людина завжди ззовні – як вияв, що стає її сутністю – тінню. Абсолютно неймовірно, але у Н. Макіавеллі це так. Тим паче, Відродження реанімує титанізм або універсальність людини. У Н. Макіавеллі такий універсалізм, власне, нетипово ренесансний, адже всебічність, універсальність його Володаря вбачається (та він себе так і стверджує) в жорстких (визначених інструктивними правилами, обставинами й інтересами влади) межах того, що потрібно для політичного успіху – і не більше, і не ширше. Це особа маргінального типу: її випробування завжди на межі, не вона себе випробовує (як починає експериментувати зі собою в “Есе” М. Монтень чи Р. Декарт у “Міркуваннях про метод”), а експеримент відбувається насамперед зі світом, у цьому випадку – в політичній сфері буття. Отже, попередньо мусить бути зумовлена здатність універсальної функції щодо можливості вільно оперувати світом, хоча рефлексія як така – нездійсненна (свідомість лише одномірна, функціональна), тому у визначенні універсальності людини переважає зовнішня складова – якості ззовні змінюваного світу. У такий спосіб, людина епохи Відродження – універсально без’якісна або ж без властивостей. І тому в Н. Макіавеллі Володар і обережний, і повільний, і сміливий, і наполегливий та ін. [7, с.75] лише настільки, наскільки цього потребують від нього обставини. Він і моральний настільки, наскільки цього вимагає політична дійсність. Не більше, але й не менше. І тільки така відстороненість якостей від самої людини породжує титанізм. Тоді й проблема моральності у своїй поведінці, діях не постає, не актуалізується, бо індивід увесь ззовні (в собі боротьби нема), а моральність – це, передусім, здатність співвідносити свої дії зі

ззовні узгодженими й історично конституційними принципами. Ось так і з'являється та попередня зумовленість, про яку вже йшлося, щодо здатності до універсальної функції, завдяки котрій світ увесь час новий, бо перетворюється на поле випробувань. Лише мета стає визначальною в діяльності людини, абсолютною цінністю й умовою такої діяльності, бо вона постає в чистому вигляді, в ній не знімаються моральні сумніви, перепони, пошуки, боротьба за вибір, адже попередньо вони елімінуються. Тоді мета як безумовна сила підкоряє собі засоби та й узагалі все, що входить у структуру та зміст вчинку. “Які б засоби для цього (*збереження влади та отримання перемоги*. – В.Д.) не використовувалися, їх завжди сприймуть як гідні та схвалять” [7, с.54]. Тому ж, хто “прямує шляхом відваги”, важко завоювати владу [7, с. 17], бо “Володар, коли він хоче зберегти владу, мусить навчитися відступати від добра” [7, с. 46] і “не повинен рахуватися зі звинуваченнями в жорстокості” [7, с.49]. Отже, макіавеллівський Володар повсякчас змушений усвідомлено та неусвідомлено втримувати в цілісності свою функціонально-владну універсальність як фахову компетентність (він усе вмів завдяки мудрості, практиці, досвідові, професійним навичкам, звичайній прагматичній розсудливості, вмінню доходити висновків з історичних порівнянь) та інший бік цієї ж функції, що має єдино можливий статус існування та утвердження стосовно зовнішньої сутності людини, М.Вебер визначає й аналізує чотири види дії – цілераціональну, цінніснораціональну, афектну та традиційну.

Соціальна дія, визначена цілераціонально, означає, що вона сформована на підставі очікування певної поведінки предметів зовнішнього світу, а також людей як умови або ж засобу для раціонально спрямованих та регульованих цілей (критерієм раціональності тут є успіх). До речі, такі ж засади визначення цього виду соціальної дії покладені в обґрунтування сутності політичної влади в її раціональному сенсі як шансу знайти адекватну відповідність підпорядкування можливому наказу. Отже, в раціональному трактуванні демократизм влади – це зустрічний рух, готовність прийняти її, постійна з боку людини розпредмечувальна дія. Адже цілі, інтереси, засоби, механізми дії владних інституцій держави рефлексують єдине – інтереси свободи людини (в іншому сенсі вони просто не потрібні), тому ніби наперед передбачувані людиною. Унаслідок цього і виникає реальний шанс натрапити на необхідне для самої людини (її свободи) підпорядкування можливому наказу. Подібний сенс у поняття влади закладав ще Т. Гоббс, який проповідував ідею, що збільшення свободи веде до збільшення абсолюту влади.

У випадку, коли цілі, що визначаються через суб'єкт дії, мають альтернативний характер (як такі, котрі не можуть реалізуватися водночас), об'єкт дії може вчинити двояко:

1. Здійснити вибір мети з огляду на певні абсолютні цінності – політичні, етичні чи якісь інші. Тоді цілераціональна дія наблизиться до цінніснораціональної, але не стане ірраціональною, оскільки вибір засобів відбуватиметься в цілераціональний спосіб, тобто з огляду на знання про дієвість певних засобів реалізації мети. Цінності не стануть самодостатніми, бо їхню можливу неадекватність корелюватимуть засоби, дії людини, що “знаються” в таких цінностях.

2. Упорядкувати цілі відповідно до шкали свідомо встановлених потреб (принцип крайньої корисності або прагматичності раціональної), а тоді приступити до цілераціонального вибору засобів реалізації.

Цінніснараціональною є така соціальна дія, яка визначається на підставі свідомої віри в етичну, естетичну, релігійну, ідеологічну або в інший спосіб чином інтерпретовану безумовну власну вартість (самоцінність) відповідної поведінки, явно незацікавленої та безвідносної до успіху.

Отже, Н. Макіавеллі здійснює своєрідну революцію в осмисленні співвідношення політики та моралі, переводячи останню в своєрідний ранг засобів, що допомагає політиці більше-менше несуперечливо розвиватися. Сама політика і є мораллю для Н. Макіавеллі.

Зі своєрідною ідеєю прагматизму в застосуванні морально-етичних норм виступав і знаний філософ XVIII ст. І. Бентам. Але цей прагматизм зовсім не подібний до того, який пропонував Н. Макіавеллі. Суть ідеї І. Бентама полягає в тому, що політику та всяку політичну спільноту він розумів як систему, що утверджує собою не свободу, а виключно підпорядкування. За І. Бентамом, визначенням політики є підпорядкування. У цьому випадку мораль не може стати повноцінною основою для регулювання відносин підпорядкування. Таким засобом може бути право. Водночас пріоритетна дія моралі – сфера здійснення людської свободи. А так як підпорядкування стоїть над свободою, то і право стає первинним стосовно свободи. А тому мораль завжди детермінована правом. Морально-етичні норми є лише дотичними до всієї системи політичних дій, а право – безпосереднім засобом їх нормативного впорядкування.

Вважаємо за необхідне звернутися до розуміння цих проблем німецьким філософом І. Кантом. Він увійшов у історію як один зі засновників розуміння етики категоріями імперативності, чого, як уже зазначалося, не містилося у позитивному означенні кореляції між етикою та політикою, пропонованому Арістотелем трактаті “До вічного миру” Кант зазначає: ”Необхідно так розподілити певну кількість розумних істот, котрі у сукупності для підтримання життя потребують добрих законів, проте кожна із котрих відхиляється від них; так організувати їх устрій, щоб, незважаючи на протилежність їх особистих переконань, останні настільки б паралізували один одного, що в публічній поведінці людей результат був би приблизно таким, ніби вони не мали цих прагнень” [4, с. 33].

Отже, система благоустрою, запропонована філософом орієнтована морально, тобто слугує вищій моральній цілі, яка об’єктивується у максимальному добробуті кожного окремого громадянина. Проте сутність такої організації, що ґрунтована на культурі категоричного імперативу, відкидає самі моральні мотивації кожного раціонально-означуваного суб’єкта соціальної дії. В цій ідеальній моделі моральний вимір соціального та політичного життя настільки автономізувався від індивідуальної моральної психології, що моральні концепти і переживання присутні тільки на рівні проектування суспільних інститутів, а не в житті залучених до роботи індивідів. Відтак моральні аргументи в цьому випадку: а) перенесені на особливий рівень – рівень установи або інституту; б) не торкаються моральної самоідентифікації особи; в) не розмежовують між собою

різноманітні образи життя як більш чи менш цінні; в) сконцентровані виключно на безпеці й благоустрою громадян.

На відмінну від середньовічної синкретичності індивіда, що всі свої якості "заховав" у єдиному Богові, а тому сам хоча б уявно, ідеально, але цілісний, індивід Кантової доби стає масштабом буття суспільства. При чому він настільки ускладнив власні виміри, відносини, значущість, сенс існування, що зруйнувалася попередня лінійно-однозначна взаємодетермінованість у системі "індивід – суспільство" і, як потім скаже Е. Дюркгейм, вже стало неможливо "виводити суспільство з індивіда, ціле – з частини" [3, с. 218]. Індивід – не просто рівновелика серед інших складова частина цілого, а своєрідна інтегральна величина. Однак, попри своє визначення як "людини всесвіту", люди в умовах формування раціонально-правових засад буття, за словами вже іншого філософа того часу Д. Юма, мають дві переваги, котрі визначають їх місце і роль у соціально-політичному бутті загалом – це можливість "здійснювати справедливість і приймати відповідні рішення" [10, с. 696].

Існуюче подвійне аксіологічне визначення сутності людини підсилює те "одне-єдине", за І. Кантом, природне право – *свободу*, яка отримує своє природне ("оскільки вона сумісна зі свободою кожного... І це є єдине первісне право, притаманне кожній людині у зв'язку з приналежністю її до людського роду") та соціальне конституювання. Підтверджуючи через себе цінність іншої людини, індивід стає господарем самого себе й отримує насправді свободу, не потребуючи жодної зовнішньої опіки в процесі здійснення нормативного чи ціннісного вибору. В тому ж випадку, коли автономія волі особи стає абсолютною, майже тотожною Гоббсовому "егоїзму", такою, за якою свобода не реалізує категоричного імперативу, дуже часто, стверджує І. Кант, вона може перетворитися в *сваволу*. Зовнішнім інститутом, що, з одного боку, може обмежити сваволу, а з іншого – збільшити простір свободи для самоствердження особи через її ціннісні орієнтації на інших людей, на суспільство загалом, є *право*. Чинником формування такої зовні регулятивної сили (адже право може бути реалізоване тільки в тому випадку, коли воно (загальнообов'язкове) стає те, *що* впорядковує людські переживання, суб'єктивні думки, мотиви, – *мораль*. У такий спосіб право в І. Канта виконує не лише роль гаранта забезпечення моралі соціально-політичного поля, де б вона могла найоптимальніше реалізувати і себе, і людські свободи загалом, а тієї сили, яка намагається в собі втримати ознаки моралі. "Несправедливі всі дії, що торкаються права інших людей, максими котрих не збігається з публічністю" [5, с. 302]. Тому, з нашого погляду, в І. Канта (на відміну від Г.В. Гегеля) право отримує ніби подвійне раціональне визначення: через форму (в своєму неявному виразі) морального закону, де закон постає як знак всезагальності: мусить, тому що мусить; і через зміст "державних законів", котрі окреслюють у своїх розпорядженнях не наміри, не як робити, а конкретну вказівку, *що* людина мусить робити. Цей аспект раціоналізації юридичного права стає домінуючим над першим і має прагматично-утилітарну спрямованість. Знову ж таки нагадаємо, що, характеризуючи моральний закон, І. Кант зауважує: аби він був усезагальним та необхідним, то має визначати волю не за "матерією", а тільки за формою, тобто наперекір

відчуттю задоволення й незадоволення, незалежно від щастя та нещастя. Власне саме цим право відрізняється від морального закону і втримати їх в цілісності неможливо, коли розглядаються вони через суспільну практику. Тому в І. Канта вони “поєднуються” радше у *логіці*, як становленні першого (права) на засадах другого (моралі), логічне слідування одного з іншого, а також у забезпеченні правом можливого простору моралі утвердити себе.

Саме таку спробу втримати право та мораль у *цілісній системі* покликана *держава*. Тільки держава забезпечує можливість праву виконувати повноцінну функцію, оскільки перетворює право на загальнообов’язкове, що має примусову силу. Примусовість дій держави репрезентується та нормується примусом права. Ще Т. Гоббс простежував: усезагальна війна всіх проти всіх у природному стані – як тотальне насилля – один із чинників, котрі вносять нередуковану ірраціональність у історичний процес. Єдиною умовою позбутися такого типу ірраціонального – укладання суспільної угоди як усезагальної раціональної дії (що правда вона може редукуватися в ірраціональне). І. Кант, вводячи поняття “сила примусу” (а це – вже насилля) до системи цивілізованих буржуазних політико-правових відносин, намагається на противагу стану природи вбачати в ньому саме той фактор, який вносить нередуковану раціональність у логіку історичного прогресування, зумовивши цю “силу примусу” моральними та правовими межами. Тому, виходячи з основного морального закону буття, котрий стверджує, що людина становить основну цінність, мета якої – самоутвердження своїх покликань, здібностей і життєвих сил, інтересами примусових дій права постає не держава як самодостатній та самоцінний інститут політичної системи, а свобода особи й суспільства в сенсі її захисту та розбудови. Адже, за І. Кантом, “*величезна проблема для людського роду, вирішити яку його примує природа, – досягнення всезагального правового громадянського суспільства*” [6, с. 12.], де всезагальний правовий (а не політичний) примус поєднується з найможливішими виявами різних форм свободи. Автономія ж особи виявляється у здатності поєднувати свободу однієї людини зі свободою іншої. І лише в таких кооперованих відносинах, як реальність суспільної практики, конституують себе природою накреслені можливості індивіда, його покликання, здібності. Адже “*природні задатки людини (як єдиної розумної істоти на землі) націлені на використання її розуму, розвиваються повністю не в індивіді, а в роді*” [6, с. 13]. Отже, тільки внаслідок правового забезпечення стає можливим існування системи “*індивід – громадянське суспільство – держава*”, в якій кожен член зберігає відносну автономність, а визначенням історії, згідно з І. Кантом, є не держава, а *людина* в просторі громадянських стосунків. У такий спосіб реальною стає можливість утвердити політичний устрій, “де максимальна свобода під зовнішніми законами поєднується з неперервним примусом, тобто абсолютно справедливий громадянський устрій” [6, с. 9]. Держава може бути тільки необхідним засобом організації людського життя. Проте коли вона стає головною метою, це означає, що індивід елементарно обдурений стосовно свого призначення. Людська свідомість замість того, аби розширюватися, проектує можливості самоствердження особи, звужується, бо суспільство, що є загалом простою умовою людського існування, покладається як його мета. Саме таку особливу логіку

розуміння становлення політичного поля відносин вибудовує І. Кант. Її загалом можна виразити: “мораль – право – держава – громадянське суспільство”. Так само мораль мусить становити початок відліку в раціональному ряді утвердження цієї системозапочатковуючої основи і найскладнішим процесом. Адже, на думку І. Канта, “кожний, наділений владою, буде зловживати своєю свободою, коли над ним немає нікого, хто б порядкував над ним відповідно до закону. Верховний глава сам мусить бути справедливим і водночас людиною” [6, с. 14]. Отже, тоді і причинами становлення держави стають не утилітарні потреби раціонально діючої особи, а передусім необхідність (наприклад, організувати у суспільстві тотальну систему; як пропонували утопісти – мати єдину всезагальну інституцію, призначення якої – формування своєрідних *засобів* – права та відносин, вибудованих на моральних принципах як підстави для сповідування цього праву. У такому стані інституційно визначеного буття природно-іраціональна стихія свободи, що допускала і зло, і нерозумність, раціоналізується і мораллю (бо у І. Канта вона має раціональні ознаки), і правом. Саме у такий спосіб свобода може бути усвідомлена у вигляді необхідності. Тільки в державі як своїй зовнішній формі, зазначав І. Кант, природа здатна “повністю розвинути всі задатки, що вкладені нею в людство” [6, с. 19]. Шлях історичного розвитку соціально-політичних форм буття загалом можна визначити через вектори прогресування морально-правових засад, на котрих формуються відносини і самі інституції, а головне – раціональна емансипація людини.

Такий історичний шлях створює автохтонний простір неповторності (за всіх універсальних якостей природи, з ґрунту якого вона виростає). Що далі з природи людина виходить, то більше актуалізується така унікальність і самої людини, і тієї системи політичного організму, свідомо організованої завдяки суспільній угоді, яка нею вибудовується, але у безпосередню власність їй не потрапляє, бо є неречовим виявом дійсності. “Річ у тому, – зауважував І. Кант, – що держава, (на відміну, скажімо, від землі, на якій вона розташована) не є власністю (*patrimonium*). Держава – це спільність людей, підпорядковувати та розпоряджатися котрими не мусить ніхто, окрім неї самої. Тому всяка спроба прищепити, мов гілку, державу, що має, подібно до стовбура, власне коріння, до іншої держави, означала б знищення її як моральної особи та перетворення моральної особи на річ і суперечила б ідеї початкової угоди, без якої не можна уявляти жодного права, на основі котрого можна було б управляти суспільством” [6, с. 20].

Отже, І. Кант, з нашого погляду, був одним із перших мислителів Нового часу, який звернув увагу на те, що покликанням буржуазної доби стає не алгоритмізація всіх форм соціального, політичного, економічного, культурного буття і в межах однієї держави, і на всьому європейському просторі, а завершення вибудови природної унікальності людини, її розуму в політичному тілі держави та громадянського суспільства (обернених сторін природи та роду), котрі отримують статус суб’єкта моральної дії “моральної особи”. Така унікальність кожної держави створюється не лише завдяки власній генезі в історичному вимірі, а ще й через тому, що формується через поєднання величезної кількості індивідуальних світів у єдиній суспільній угоді про заснування

держави. Суспільний договір І. Кант розуміє по-особливому. Це не просто раціонально-вольовий “розрив” своїх стосунків із природним станом, як було у Дж. Локка, Т. Гоббса, Г. Гроція та ін., а ніби усвідомлення людиною і раціональне “вживання” в логіку становлення держави, прямування, згідно з цією логікою, але з незгубним відчуттям особою дистанції стосовно держави, політичних інституцій влади, де вона не повинна “розчинитися”. Сенс угоди ліберально-демократичного спрямування – не знищення чи обмеження значущості кожної особи, а засвідчення самоствердження у наслідок забезпечення права на свободу. “Дефініція моєї зовнішньої (правової) свободи, – стверджував І. Кант, – мусить, радше, проголошувати таке: ця свобода є правосиллям не підпорядковуватися жодним зовнішнім законам, окрім тих, на котрі б я міг дати свою згоду” [6, с. 26]. Відповідно до такого розуміння свободи, у суспільстві з узгодженими принципами його функціонування, проблема рівності не може бути жодною іншою, ніж правовою (знову ж таки – рівність не за конкретністю *змісту* людського буття, а за *формою* такого). “Рівність у державі є таким станом відносин його громадян, коли кожний може зобов’язати до чого-небудь *юридично* (курсив наш – В.Д.), тільки якщо він сам підпорядковується законові, який вимагає, аби і його могли зобов’язати у такий самий спосіб” [6, с. 27]. Таке розуміння свободи та рівності нівелює можливість *зрівнювання* статусу буття особи безпосередньо в суспільстві (як прирівнювання одного до іншого). Бо міра рівності, власне, в І. Канта, перебуває за межами живого соціального організму – в праві, ніби цим самим знімаючи проблему всезагальної підозри, задрозців однієї особи до іншої: кожен “приміряє” себе лише до права, а не до іншої особи, оберігаючи соціальну нішу автономії свого буття. Це становить сенс демократичності правового правління в державі, що за устроєм може бути республікою. Під цим розуміється устрій, який встановлюється, “по-перше, згідно з принципами *свободи* членів суспільства (як людей), по-друге, згідно з вихідним положенням про *залежність* усіх (як підлеглих) від одного загального законодавства, і, по-третє, згідно зі законом *рівності* всіх (як *громадян* держави)” [6, с. 28]. Лише за таких умов, констатує І. Кант, уряд сприймає суспільство не в його універсальному цілісному, монолітному вияві, а як структуроване завдяки визначенню своєї свободи та рівності й тому вважає для самого себе “корисним поводитися з людиною, яка є *дещо більше, аніж машина*, відповідно до її власної гідності” [6, с. 35].

Отже, будучи ґрунтованою на категорії апіоризму, кантівська ідеальна модель соціального устрою, яка відкидає чинник суб’єктивної афективності дії, гіперболізуючи об’єктивність визнання раціональної моралі, постає лише як теоретична модель, що в принципі не може бути втілена емпірично. У цьому аспекті не можна не погодитися із Ф. Ніцше, який, різко критикуючи моралізм Канта (“шлях до *decadence*’у”) зауважує: “Чеснота – це все-таки наш винахід... чеснота з самого лише схиляння перед поняттям “чеснота”, як того хотів Кант, тільки зашкоджує. “Чеснота”, ”обов’язок”, ”добро в собі”, загальне та знеособлене добро – все це вигадки...” [8, с. 79].

Список використаної літератури

1. Вебер М. Избранные произведения /М.Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 750с.
2. Гусейнов А. А. Мораль и политика: уроки Аристотеля /А.А.Гусейнов // Ведомости. – Тюмень: НИИ ПЭ, 2004. – Вып. 24: Политическая этика: социокультурный контекст. – С.97–131.
3. Дюркгейм Э. Социология и теория познания /Э.Дюркгейм// Хрестоматия по истории психологии. – М., 1980. – 382 с.
4. Кант И. К вечному миру. Философский проект / И. Кант// Соч.: в 8 т. – М.: Чоро, 1994, – Т. 7. – 495 с.
5. Кант И. Критика практического разума /И. Кант// Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. – Ч.1. – 347 с.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане /И. Кант// Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т.6. – Ч.1. – 365 с.
7. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли. – М.: Планета, 1990. – 80 с.
8. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Ф. Ніцше. – К.: Основи, 1993. – 415 с.
9. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью) [Электронный ресурс] /П. Рикер. – М.: Изд. центр «Academia», 1995.– Режим доступа: <http://www.ihtik.lib.ru>
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе /Д. Юм// Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 1. – 655 с.

*Стаття надійшла до редколегії 28.05.2014
Прийнята до друку 20.06.2014*

MORAL AND ETHICAL PROBLEMS OF RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND POWER

Valery Denisenko

*Lviv National University named after Ivan Franko
Faculty of Philosophy, Department of History theory of Political Science
Str. Universytetska, 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: denyvale@gmail.com*

The article deals with the basic principles of policy through the shape change and the historical manifestations of the moral and ethical standards of life, as constant systematic bases of power relations in their institutional framework. The range is determined of methodological study of this problem, the system correlation transformations.

Key words: politics, political process, political institutions, the ethics of power relations, the moral foundations of politics.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЕ ПОЛИТИКИ И ВЛАСТИ

Валерий Денисенко

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

Исследуются основные принципы развития политики через формы изменений и особенности исторических проявлений морально-этических норм бытия как постоянных системообразующих основ властных отношений их институциональных основ. Определяются методологический спектр исследования этой проблемы, система корреляционных трансформаций.

Ключевые слова: политика, политический процесс, политические институты, этические принципы властных отношений, нравственные основы политической деятельности.