

<https://doi.org/10.15407/fd2025.01.098>

УДК 172.4

Євген БИСТРИЦЬКИЙ,

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник
відділу філософії культури, етики та естетики,

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,

Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4

bystrytsky.yevhen@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

Scopus ID: 57221438137

ВІЙНА І СУЧАСНІ ВИКЛИКИ УНІВЕРСАЛЬНІЙ ЕТИЦІ

(Частина перша)

Стаття спрямована на реконструкцію новітніх викликів універсальній етиці на тлі актуального досвіду моральної катастрофи внаслідок повномасштабної російської агресії в Україні. У двох перших підрозділах статті презентується методологія критичного аналізу етичного універсалізму. По-перше, як авторитетний приклад викликам останнього автор розглядає парадокс людяності — міжнародного визнання прав людини разом з практичною аномією реального захисту прав громадян національної держави за умови її ослаблення (Арендт). По-друге, на основі аналізу повсякденного дискурсу війни проясняється базова структура ставлення до війни. Це позиція або учасника подій як першої особи «зсередини» досвіду війни, або «зовнішня» позиція спостерігача/експерта як третьої особи. Окреслена диспозиція надає методологію підходу до моральної оцінки подій війни відповідно з внутрішнього, партикулярного погляду або з зовнішнього, універсального. Позиція «зсередини» належності до національної спільноти у війні, яка перебуває під загрозою знищення, розкриває поняття екзистенціальних війн. По-третє, методологічний вступ надає можливість визначити етичну диспозицію викликів універсальній етиці. Звернення до конкретних соціологічних досліджень, які аналізують настрої заради чого люди вважають за необхідне захищати країну навіть ціною власного життя, демонструє близькість таких

Цитування: Бистрицький, Є. (2025). Війна і сучасні виклики універсальній етиці. *Філософська думка*, 1, 98—129. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.098>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

настроїв з Аристотелевою етикою. Відповідно, у статті висвітлюють засади сучасних дебатів між представниками комунітарного напрямку філософії (Тейлор, Кимлічка), які розглядаються як послідовники класичної етики блага, і, на противагу їм, неокантіанством, поширеним у працях ліберально орієнтованих дослідників (Роулз). Особлива увага звертається на комунітарну критику універсальної етики на прикладах етики надзвичайного стану війни (Волцер), що надає підстави проводити етичні паралелі з теперішньою російсько-українською війною. Стаття завершується узагальненням сучасних змістовних викликів універсальній етиці.

Ключові слова: моральна катастрофа, парадокс людяності, дискурс війни, екзистенціальна війна, універсальна і партикулярна моральні позиції, етика блага, етика надзвичайного стану.

Повсякденний досвід подій повномасштабної агресії Росії проти України наочно свідчить про моральні виклики тому, що звично характеризується загальним поняттям людяності — *humanity*. Є офіційні цифри про сотні тисяч лише зафіксованих смертей та поранень військових з обох сторін, які, хоч ми, напевно, не здатні сьогодні врахувати всіх загиблих на полі бою. Разом із тим триває збирання даних про сотні тисяч вбитих українських громадян. Засоби масової комунікації висвітлюють факти тисяч воєнних злочинів — страчення полонених військових, ґвалтувань, катувань та вбивств мирних жителів — свідчень практично незліченних кримінальних порушень людяності, свідомо скоєних російськими військами. Цілеспрямоване знищення агресором цивільної інфраструктури, яка забезпечує необхідні умови життя, є частиною гуманітарної катастрофи на значній частині країни. Водночас здійснюється те, що в *Загальній декларації прав людини* (ООН) зветься неправомірним втручанням в особисте і сімейне життя мільйонів громадян, порушенням права на недоторканність їхнього житла тощо. Кілька мільйонів наших співвітчизників втратили домівки та як біженці до інших країн погіршили свій політичний статус. Російська агресія засвідчила практичну аномію міжнародних організацій у захисті дотримання універсальних прав людини. Відповідно, жертвою війни стають загальні принципи моралі, які становлять підґрунтя визнання прав людини¹. Все це, зокрема відсутність однастайного засудження вочевидь несправедливої війни великою частиною міжнародної спільноти в умовах тотальної комунікаційної обізнаності², надає нам не менше право, ніж коли йдеться про події Другої

¹ «[П]рава люди, вочевидь, втілюють інтереси, які можна узагальнити. Таким чином, вони можуть бути морально обґрунтованими з огляду на те, стосовно чого всі можуть воліти... Ніхто не стане сперечатися, що ці права... становлять моральну суть нашої правової системи» (Habermas, 2007: p. 105).

² Міністр іноземних справ Польщі, Радослав Сікорський, промову якого на сесії Генеральної асамблеї ООН у лютому 2025 року високо оцінили багато провідних дипломатів Заходу, так оцінив одну з двох альтернативно ухвалених резолюцій, у

світової війни, говорити про цю війну як про *моральну катастрофу*³ і, звідси, як про виклик теоріям універсальної етики, міцно вкоріненим у наш філософський ґрунт.

Права людини і парадокс людяності

У її найвідомішій книжці Ганна Арендт визначала «людяність» через поняття належності людини до «людства». Поняття «людства» (humanity) стало означати «право мати права або право кожного індивіда належати до людства». Втім, зауважує Арендт, хоча це має бути гарантовано самим людством, «зовсім невідомо, чи це можливо» (Arendt, 1973: p. 298).

На відміну від поширеного сьогодні суто позитивного значення поняття людяності, Арендт вказує насамперед на небезпеку однобічно-універсального розуміння «humanity» як однієї з головних світоглядних передумов виникнення тоталітарної політичної ідеології. Вона пов'язує останню з тими світовими процесами, які сьогодні дістали назву глобалізації: «[X]очемо ми того чи ні, ми дійсно почали жити в Єдиному Світі. Лише з цілком організованим людством втрата домівки та політичного статусу могла стати тотожною повному вигнанню з людства» (Ibid., p. 297). Суперечність з поширеним однобічним розумінням людяності потребує додаткового пояснення. Задля уникнення непорозуміння я мушу звернутися до формулювань самої видатної авторки.

Арендт доводить, що «гуманність, яка у вісімнадцятому столітті, за кантіанською термінологією, була не більше ніж регулятивною ідеєю,

якій не засуджувалася агресія Росії: «Думки тут почали змінюватися не тому, що змінилися факти. Вони змінюються через корисливі інтереси. Деякі з наших країн-членів [ООН] зараз, здається, вважають, що припинення війни за будь-яку ціну і відновлення business as usual із Росією буде вигідним» (Radosław Sikorski, 2025).

³ Відомий німецький філософ Алекс Гонет говорить про *моральну катастрофу*, згадуючи спланований і здійснений нацистською Німеччиною Голокост як прояв «деструктивного потенціалу власної європейської культури» (Honneth, 2023: p. 234). Історично подібними, — що надає всі підстави характеризувати російську агресію як прояв нацизму і говорити про російський режим як теперішній фашизм, або «рашизм», — таким за суттю подібними є мотивація та апологія цієї війни через те, що ми можемо також назвати деструктивним потенціалом російської культури. Так, на початку вторгнення завдання «денацифікації та демілітаризації» України виправдовувалися подібними планами знищення української нації та її національності шляхом силового розчинення їх у «великому руському світі». Прояснюючи мотиви нападу, Путін заявляв таке: «Мы терпеливо в течение десятилетий пытались наладить отношения с современным украинским государством. <...> Да там вся страна русскоязычная, по сути дела, [мы] опирались на тех, кто считал себя частью большого русского мира, считал себя частью нашей культуры, языковой среды, считал себя частью наших общих традиций» (<https://www.gazeta.ru/politics/2023/03/14/16397023.shtml>).

сьогодні стала неминучим фактом» (Ibid., p. 298). Утім, в умовах виникнення тоталітарних режимів цей факт *збігається із занепадом національної держави*. Замість забезпечення політичного статусу людей, насамперед у межах їхньої національної держави, йдеться про безумовно гуманну ідею захисту прав людини, яка, з усім тим, залишається лише регулятивною. «[В]супереч гуманітарним спробам з найкращих намірів отримати нові декларації прав людини від міжнародних організацій, слід розуміти, — наполягає Арендт — що ця ідея виходить за межі нинішньої сфери міжнародного права, яке все ще діє в термінах взаємних угод і договорів між суверенними державами» (Ibidem). Як свідчить фактична аномія дієвості міжнародного права в рамках ООН застосовно до припинення російської агресії та покарання її безпосередніх призвідників, ця характеристика залишається справедливою і на сьогодні⁴.

Отже, робить висновок Арендт, згадуючи вочевидь «Політику» та «Етики» Аристотеля, «не втрата конкретних прав, а втрата спільноти, яка має волю (will) і здатна гарантувати будь-які права, є лихом, яке спіткало дедалі більше людей. Людина, виявляється, може втратити всі так звані права людини, не втративши при цьому своєї істотної якості людини, своєї людської гідності. Лише сама втрата державного устрою (політії — а polity) виключає її з людства» (Ibid., 297—298), з певної спільноти так, що людина «починає належати до людської раси приблизно так само, як тварини належать до певного виду тварин» (Ibid., p. 302).

Апелюючи до «знаменитих аргументів, з якими Едмунд Берк виступив проти Декларації прав людини Французької революції», Арендт фактично погоджується з його висновками про те, що оголошені загальні права людини є «абстракцією», й цитує Берка: «... ані природне право, ані божественний наказ, ані будь-яка концепція людства, як-от “людський рід” Робесп’єра, “володар землі”, не потрібні як джерело права». Натомість права, якими ми користуємося, випливають «зсередини нації» (Ibid., p. 300).

Таким чином, Арендт формулює і вказує на *парадокс*, пов’язаний з визнанням прав людини, що «збігається з моментом, коли людина стає людиною загалом — без професії, без громадянства, без думки, без вчинку, за допомоги якого можна ідентифікувати та конкретизувати себе». Людина як така втрачає значення, оскільки «не являє [собою] нічого, крім своєї власної абсолютної унікальної індивідуальності, яка позбавлена виражен-

⁴ Цю дилему між регулятивним ідеалом гуманності та реальністю міжнародних відносин, зазначає Арендт, «аж ніяк не можна було б усунути створенням “світового уряду”. Такий світовий уряд справді цілком можливий, але можна припустити, що насправді він значно відрізнявся би від версії, яку просувають ідеалістично налаштовані організації. Злочини проти прав людини, які стали спеціалізацією тоталітарних режимів, завжди можуть бути виправдані під тим приводом, що право є еквівалентним тому, щоб бути добрим або корисним для цілого на відміну від його частин» (Arendt, 1973: pp. 298—299).

ня та дії в загальному світі» (Ibidem). Небезпека цього парадоксального стану — з одного боку, безумовного міжнародного визнання прав людини, а з іншого — супровідного процесу втрати національно-громадянської й, разом із тим, індивідуальної ідентичності, «полягає в тому, що глобальна, універсально взаємопов'язана цивілізація може породити варварів зі свого власного середовища, примушуючи мільйони людей до умов, які, попри всі видимості, є умовами дикунів» (Ibid., p. 302).

Предметна спрямованість статті не дозволяє мені тут детальніше спинятися, на принаймні двох важливих напрямках філософських досліджень, які слідують за формулюванням зазначеного Ганною Арендт парадоксу. Та якщо коротко, перший — це власне її пояснення засад тоталітаризму як поглинання людини, позбавленої всіх характеристик партикулярного громадянства масовими політичними організаціями, масовими рухами нацизму та комунізму, які руйнують національну державу. Так, Гітлер вірив «в організаційну всемогутність [націонал-соціалістичного руху] проти будь-яких матеріальних чинників, військових чи економічних» (Ibid., p. 417). Те саме стосується й ідеології «єдиного радянського народу» за часів СРСР. Або, як сказали б філософи сьогодні, йдеться про знищення національної ідентичності та виникнення некритичної лояльності до місій такого роду «рухів»⁵. Другий напрям вочевидь запозичений у Арендт та розроблений Джорджо Агамбеном у його взаємопов'язаних концепціях «ситуації виключення» (stasis) та «біополітики», що спираються на осердя зазначеного вище парадоксу. А саме — виникнення умов правового виключення громадянина із захисних нормативних запобіжників його існування, взаємин у спільноті, за яких суспільний статус людини перетворюється на «голе життя» («bare life»). Те, що Арендт позначала як «голу людину», позбавлену ідентифікувальних характеристик національного громадянства⁶, розглядається Агамбеном як головний чинник можливості маніпуляції людиною з боку політичної влади, зокрема в умовах фашизму та катастрофи Голокосту (див.: Agamben, 2017). Для нашого національного і геополітичного самовизначення в ситуації війни з державою профашистського типу, котрий отримав назву «рашизму», дослідження, спрямовані на прояснення загальних умов, за яких в суспільствах утворюються такі політичні режими, є безумовно актуальними⁷.

⁵ «Нацисти поводитися в Німеччині як іноземні завойовники,.. всупереч усім національним інтересам...» (Ibid., p. 416). Та сама ментальність спонукала Гітлера пожертвувати всією Німеччиною кадрам СС...» (Ibid., p. 418).

⁶ «Світ не знаходив нічого святого в абстрактній наготі бути людиною (nakedness of being human) і нічим іншим, як людиною» (Ibid., pp. 299—300).

⁷ З усім тим, я не можу не зазначити негативне ставлення Агамбена до поняття і реальності національної держави, зокрема й до захисту Україною її незалежності та суверенітету у справедливій війні проти російської агресії. Видатний італійський

Варто зазначити, що Арендт, звертаючись до катастрофи людяності, спричиненої нацизмом, радикально окреслює полюси сформульованого нею парадоксу. Це — напруга між універсальним значенням прав людини і тим, що вона таврує як «абстрактну наготу людини», позбавленої її «національності, останньої ознаки свого колишнього громадянства, як... єдиного загальновизнаного зв'язку з людством... Лише їхнє минуле з його "спадщиною" (курс. мій. — Є.Б.), здається, свідчить про те, що вони все ще належать до цивілізованого світу» (Ibid., p. 299)⁸.

Радикальне формулювання парадоксу міжнародної універсалізації (природних) прав людини *versus* громадянських прав людей у національній державі, здається, дає змогу точніше сформулювати проблеми викликів універсальній етиці, актуалізовані нашим досвідом війни. Сама Арендт надає цьому парадоксу, який можна назвати *парадоксом*

філософ вважає принциповою диспозицію між правами людини та її «голим життям» (bare life), у якому національній державі немає місця, оскільки вона «втратила свою механічну силу та силу саморегуляції». Він робить наголос на захисті самого *голого життя людини* і, відповідно, спираючись на досвід катастрофи людяності за доби нацизму, розглядає «національність» як потенційну небезпеку правам людини, а національну ідентичність як те, що здатне перекодуватися, а отже, щось далеко не субстанційне для автентичного способу життя. Адже «права людини, які колись мали сенс як передумова прав громадянина [національної держави], тепер поступово відокремлюються від контексту громадянства та використовуються за його межами, заради нібито репрезентації та захисту чистого життя, яке дедалі більше витісняється на узбіччя національних держав, зрештою перекодовуючись у нову національну ідентичність» (Agamben, 2017: p. 110). Не випадково, Агамбен негативно ставиться до екзистенціального значення національного суверенітету для громадян України та фактично стає на ідейну позицію агресора у російсько-українській війні. «Цілком правомірно уявити, що в очах росіянина проголошення незалежності України не надто відрізняється від можливого проголошення незалежності Сицилії для італійця... Не кажучи вже про те, що сталося б, якби американський штат проголосив себе незалежним від Сполучених Штатів (до яких він належав набагато менше часу, ніж Україна була частиною Росії) і вступив у союз з Росією. Що стосується демократичної легітимності нинішньої української республіки, добре відомо, що її тридцятирічна історія була відзначена виборами, визнаними недійсними через фальсифікації, громадянськими війнами (? — Є.Б.) та більш-менш прихованими державними переворотами, аж до того, що в березні 2016 року президент Європейської комісії Жан-Клод Юнкер заявив, що Україні знадобиться принаймні 25 років, щоб задовольнити вимоги легітимності, які дозволять їй вступити до Союзу» (Agamben, 2024).

⁸ «Ті, хто вижив у таборах смерті, в'язні концтаборів і таборів для інтернованих і навіть порівняно щасливі люди без громадянства могли бачити й без аргументів Берка, що абстрактна голизна існування нічим іншим, як людиною, становить для них найбільшу небезпеку... Їхня недовіра до природних прав, перевага національних прав походять саме від усвідомлення ними того, що природні права надані навіть дикунам...» (Ibidem).

humanity, принципове загально-філософське значення. Вона знаходить для цього формулу сучасного вигнання людини з людства, яку пов'язує з поняттям *добра, або блага*⁹. Ми потрапляємо у скрутне становище, «якщо одиниця, до якої застосовується “благо для” (the “good for”), така велика, як саме людство»¹⁰. Як наслідок, неминучою стає «інша концепція права, яка ототожнює те, що є правильним, із поняттям того, що корисно — для окремої людини, чи сім'ї, чи народу, чи більшості» (Ibidem). Протилежна, платонівська концепція, «яка давно спонукала Платона сказати: “Не людина, а бог має бути мірою всіх речей”», ставить нас перед «однією з найдавніших проблем політичної філософії, яка могла залишатися непоміченою лише доти, доки стабільна християнська теологія забезпечувала основу для всіх політичних і філософських проблем» (Ibidem).

Залишаючи осторонь практично неосяжну «найдавнішу проблематику», до якої відсилає Арендт, зупинюсь лише на одній із сучасних інтерпретацій її останнього висловлювання в контексті парадоксу прав людини. Не випадково це пов'язується із проблемою війни та миру, а саме з кризою бездержавності, переміщених осіб і знищених народів. Канадійська професорка в царині політичної філософії, Лія Бредшоу, звертаючись до Кантової концепції вічного миру, влучно підкреслює збіг

⁹ «Я буду використовувати переклад німецького *das Gut* та англійського *the good* переважно як *благо* і також як *добро* в залежності від контексту.

¹⁰ Така скрута, — передрікає Арендт, — цілком політично можлива, якщо одного прекрасного дня високоорганізоване й механізоване людство цілком демократично — а саме рішенням більшості — дійде висновку, що для людства в цілому було б краще ліквідувати певні його частини» (Ibidem). Цей висновок, зроблений на підставі узагальнення досвіду Другої світової війни та катастрофи Голокосту як ставлення до єврейської нації, яка на час німецького нацизму не мала власної державності, сьогодні стає пророчим. Я дописую цю статтю на тлі візиту Президента України до новообраного Президента США, — візиту, який на цей момент завершився дипломатичним конфліктом та паузою у підписанні так званої «Угоди між Україною і США щодо рідкісноземельних ресурсів» (US-Ukraine minerals deal). Як відомо, причиною конфлікту і радикального непорозуміння сторін є з боку США наполягання на мирній угоді без попереднього прояснення її умов. Натомість українська сторона в особі Президента намагалася отримати попередні гарантії безпеки такої угоди, зокрема і щодо гарантій територіальної цілісності України. Як головний аргумент проти було вказано на фактичну неунікненність першочергового укладення миру без надання гарантій з боку США з огляду на загрози, за словами Президента США, «життям мільйонів людей... Третьої світової війни» (Ukraine, 2025). Вочевидь ішлося про певну жертву з боку української сторони задля потенційного, на думку очільників США, уникнення загрози світової катастрофи. Жертву «частини» — національної держави Україна — задля уникнення загрози «для людства в цілому». Я не буду тут вдаватися у додаткові аргументи, чому апеляція до такої, реальної загрози, попри те, не має достатньої основи, зважаючи на наявність «ядерного арсеналу стримання» у США та його західних союзників.

між його та Арендтовою критичними оцінками дотримання прав людини з боку міжнародних організацій, їхніх, у термінології Канта, «космополітичних обов'язків». «[Я]к і Кант, вона відмовляється прив'язувати будь-які інституційні прерогативи (вимагати і контролювати дотримання прав. — Є.Б.) до космополітизму... Наприкінці обговорення з боку Арендт “прав людини” та її міркувань про світовий уряд вона цитує Платона, який сказав: “Не людина, а бог має бути мірою всіх речей”. Це здається загадковим завершенням у її обговоренні [питання], але я розумію, що вона має на увазі. Коли [національна] держава, що захищає права, руйнується, все право руйнується, оскільки поза межами цієї рамки, що надає права, немає нічого, що можна було б використати для усунення лиха» (Bradshaw, 2015: p. 239).

У контексті критики абсолютизації декларування універсальних прав людини за рахунок неврахування принципового значення правових гарантій, які отримує людина в межах національних спільнот, Арендт у такий спосіб ясно формулює диспозицію, яка також є засадничою для сучасної етичної думки. Якщо знову, услід за Габермасом, згадати, що права людини становлять *моральну суть* європейських правових систем, то етичним корелятом парадоксу людяності, сформульованого у термінах права (прав людини), є *дилема універсального або партикулярного розуміння моралі як засад людського вчинку і дії*. Як ми бачили вище, Арендт порушує критичне питання про *благо для кого* — *задля якої суспільної «одиниці»* ми турбуємося, за яке благо боремося та на яке орієнтуємося. Чи є це універсальне благо людяності, а чи це благо жити у тій суспільній одиниці — спільноті, до якої ми належимо. Адже лише через таку належність до національної держави, підкреслює Арендт, людина отримує «якості, які дають змогу іншим людям ставитися до неї як до ближнього» (Arendt, 1973: p. 300), тобто як до людини з певним соціальним статусом.

Етична диспозиція у дискурсі екзистенціальної війни

Не важко помітити, що парадокс прав людини, висловлений у термінах моралі, відбиває добре відому суперечність, навіть протиставлення, етичних концепцій, які спираються на різні уявлення про благо. Ця різниця лежить в основі етичної теорії Канта, а саме — є підставою для визначення предмета «чистого практичного розуму», тобто того, *заради чого* діє людина. Кант розрізняє два «дуже різні» поняття (значення), які позначаються одним єдиним словом *bonum* (благо), а саме — «*das Gute i das Wohl*». Ідеться про різні засади можливої свободної дії людини — або заради «чогось доброго самого для себе (*Für-sich-selbst*)», або для власного благополуччя (*das Wohl*), коли підставою доброго вчинку є кінцеве спрямування

на отримання певної користі (Кант, 2004: с. 67). Ця широко та історично відома Кантова суперечність між почуттям морального обов'язку, вимоги якого є проявом категоричного імперативу, тобто мають універсальне значення морального закону для всіх, і тими моральними вчинками, коли воля людини спрямовується партикулярним розумінням «доброго» для неї, її «схильностями» — особистими бажаннями чи зовнішніми впливами. Моральний закон, який лежить в основі категоричного імперативу, є універсальним і безумовним. Він не залежить від конкретних обставин чи очікуваної вигоди, а навпаки, спирається на уявлення про абсолютний моральний обов'язок, який орієнтований на благо «всіх людей», людства.

Моральні дилеми, які виникають через протиставлення універсального обов'язку та партикулярних моральних інтересів і обговорення яких породило практично неосяжну літературу, сьогодні набувають максимально критичного значення, якщо застосовувати стандарти Кантової етики до моральної оцінки ситуації надзвичайного стану війни.

Я залишу для окремого розгляду (у другій частині статті) загальний стан новітньої критики етичного вчення Канта. Як своєрідну підготовку ґрунту для цього спочатку спробую застосувати вказану дилему універсального *versus* партикулярного розуміння засад морального вчинку для опису повсякденного переживання досвіду війни. Сформульований Ганною Арендт парадокс людяності може слугувати орієнтиром для цього. Навіть визнання головного регулятивного значення загальних прав людини міжнародними організаціями за умов широкомасштабного військового конфлікту здатне призводити до «занепаду» значення громадсько-національних прав людей, прав, забезпечуваних фактом їхнього громадянства, належності їх до певної національної спільноти (держави). Так само потенційна моральна орієнтація наших вчинків на універсальне благо здатна виправдовувати певну вторинність цінності та значення того, що є «добром» для певної спільноти. Ця моральна різниця кидається у вічі у проявах масового, практично тотального сьогодні дискурсу війни.

Під дискурсом війни я буду розуміти масові обговорення — у різноманітних мас-медіа та повсякденні, міжнародні та локальні, політичні та експертні, смисловим центром яких є події повномасштабної агресії Росії проти України. Втім, масовий дискурс — це не лише і не суто комунікація та обговорення. Згадуючи Фуко, не зайвим буде зазначити, що дискурс війни для сторін конфлікту та залучених партнерів набуває особливого, перформативного, або практичного значення, тобто позитивно чи негативно впливає на формування громадської думки і, відповідно, політичної волі та легітимації влади за умов демократії. Так, публічний дискурс російсько-української війни здатний безпосередньо впливати на політику західних демократій, сприяючи або ж не сприяючи наданню технічної та гуманітарної підтримки для нашого опору агресору. І на та-

кій самій дискурсивній основі, як ми можемо спостерігати, відбувається формування політичної волі громадян до нашого військового спротиву російській імперській навалі.

Ця спроба короткого визначення дискурсу війни не буде достатньо повною без вказівки на особливості цієї війни. Я маю на увазі її широко вживану характеристику, якої не використовували раніше для визначення попередніх війн, зокрема наймасштабніших і найкатастрофічніших за їх наслідками — Першої і Другої світової. Ідеться про поняття екзистенціальної війни (*existential war*), яке вочевидь увійшло з післявоєнного філософського тезаурусу до сьогоденішнього масового дискурсу. Його перше визначення, яке відшуковується у всесвітній мережі, наприклад точне: «це війна за існування, не за статус, владу, територію чи ресурси, а саме за існування — як нації, як народу і, зрештою, як особистості» (*The Mackenzie Institute*, 2008). Це визначення переводить розмову про дискурс в екзистенціальну площину, а саме — містить у собі загальну диспозицію, яка неунікнено супроводжує або *переживання стану військового конфлікту зсередини досвіду суспільства у війні, або сприйняття її подій ззовні такого досвіду*. Як свідчить такий дискурс, «або—або» в ньому не є строгою логічною диз'юнкцією. Ця диспозиція окреслює стійку мережу напруги в дискурсі, який формує громадську думку і відповідну політичну волю, «розташовані» між наявними полюсами дискурсу війни¹¹. Спробую позначити ці полюси дискурсивної диспозиції з точки зору досвіду російсько-української війни.

Позиція «зсередини» досвіду суспільства у війні належить до персонального переживання колективного досвіду як множини першої особи — «Ми». Це складне переживання за життя близьких, які добровільно пішли на фронт, та страх від ракетних вибухів практично за вікном, що є невіддільним від розуміння персональної належності до того цілого, яке ми називаємо Україною, з усіма культурно-історичними похідними такого уявлення. Або, якщо скористатися відомою концепцією Бенедикта Андерсона, можна говорити про свідомість відношення себе до уявленого цілого національної спільноти як певного горизонтального «братерства»¹², яке також має історичну тяглість у часі. Відповідно, в умовах війни уявлена спільнота не є нейтральним образом гомогенного цілого, адже йдеться про безпосередню залежність власної долі кожного причет-

¹¹ «Віра, що українці на правильному боці історії, дає велику силу — правозахисник, дисидент Мирослав Маринович» (Маринович, 2022).

¹² Не випадково Андерсон говорить про усвідомлення національної спільноти як «братерства» особливо за ситуації війни: «[Н]ація завжди мислиться як глибоке, горизонтальне товариство. Зрештою, саме це братерство дає змогу впродовж останніх двох століть багатьом мільйонам людей не стільки вбивати, скільки охоче вмирати за такі обмежені уяви» (Anderson, 2006: p. 7).

ного від існування уявленої реальності у будь-яких предметних проявах, на що має спирається така уява. Іншими словами, йдеться про відчуття і свідомість колективної ідентичності — належності людини до певної, партикулярної, спільноти.

Друга позиція — це, узагальнено, політичний погляд на подію війни ззовні. Звичайно, представники «зовнішньої» диспозиції також мають зацікавлення в уникненні небезпек та навантажень російсько-української війни. Очевидно, ця війна здатна бути потенційним тригером глобальної ядерної катастрофи, і в цьому контексті постійно говорять про «червоні лінії» застосування зброї, які не можна переходити, щоб уникнути небезпечної ескалації військових дій до непоправного рівня. Зовнішні партнери України також зацікавлені у скороченні витрат національних бюджетів на військову та гуманітарну допомогу, зокрема й на українських біженців в європейських країнах, які надали їм притулок, що загалом зменшує національний добробут цих країн. Однак все це залишається «зовнішнім» ставленням щодо нашого досвіду суспільства у війні. Отже, йдеться про два «підходи» до розуміння та оцінки, зокрема морально-етичної, війни — із суспільно-внутрішнього досвіду протистояння російській агресії як частини повсякденного життя громади, з одного боку, і з погляду зовнішнього спостерігача — з іншого.

Те, що я досить узагальнено, з попередньою методологічною метою, позначив як різницю бачення або «ззовні», або «зсередини», тобто «з епіцентру» повсякденного досвіду війни, може бути висловлено і в термінах етичної диспозиції універсальної та партикулярної моралі. Адже уявлення про універсальні моральні норми, яке, безумовно, присутнє в оцінці війни, виходить за уявні межі переживання нашої належності до колективного цілого «Ми». Саме про це, як я зазначав вище, може свідчити посідання «зовнішньої», або нейтральної позиції «над» щодо оцінок і визначень російської агресії з боку представників міжнародних організацій та лідерів інших держав. «Зовнішня», або «універсальна» позиція особливо притаманна міжнародним акторам, які намагаються виступити посередниками у розв'язанні конфлікту, тобто спостерігають і сприймають війну з позиції третьої особи¹³. Натомість бачення перебування у надзвичайній ситуації війни, з позиції першої особи множини «Ми», «зсередини» досвіду війни вочевидь протиставляється зазначеній універсалізації моральної оцінки. Йдеться про переживання нашої морально-практичної ідентичності, спів-буття в цілому «братерства», якщо знову вжити вислів Андерсона. Відчуття життєвої цінності національної ідентичності стає особливо наочним в екзистенціальній ситуації загрози існуванню «на-

¹³ Здається, таку «зовнішню», експертну позицію посів і Юрген Габермас, наполягаючи на переговорах між Україною і РФ (див: Бистрицький, 2022).

шого» партикулярного цілого. Моральна орієнтація на захист національних цінностей, навіть якщо вона суперечить, скажімо, праву ворога як абстрактної, або, за Арендт, «голої людини» на життя, набуває виправданого права на етичний захист.

Взаємокореляція, внутрішній смисловий зв'язок визначень диспозиції універсального і партикулярного та/або «зовнішнього» і «внутрішнього» відкриває можливість вийти за межі суб'єктно-центричної етики. Адже йдеться про таку позицію «зсередини» досвіду війни, яка спирається на колективне переживання моральної правоти вчинків щодо захисту насамперед своєї окремої національної спільноти. «Зсередини» в цьому сенсі відбиває екзистенціальну характеристику, тобто позицію співбуття «в» цілому того суспільства, яке перебуває під загрозою існування його як такого. Апеляція до універсального «етичного критерію», якщо морально і не знецінюється, то, немов, пересувається із центру підстав людського вчинку на другий план, натомість на перший виходять партикулярні інтереси — благо існування певної спільноти. Це явно кидає екзистенціальний виклик формалізму Кантової етики, орієнтованої на принцип «категоричного імперативу» — морального закону, який вимагає, щоб дії людини були універсально застосовними та не залежали від будь-якої особливої концепції блага.

Пізніше я звернуся до новіших спроб критичного аналізу власне теоретичної структури Кантової редукції змістовних, партикулярних концепцій блага до «порожнечі критерію універсалізованості», якщо використовувати характеристику етики Канта, надану Тейлором (Taylor, p. 80). Тут лише зазначу, що виклики універсальній етиці мають своїм джерелом не точку зору персональних бажань чи схильностей окремої людини, а відстоювання прав та колективного блага національної спільноти її членами. А втім однак, і про це свідчить *добровольча масова мобілізація* у збройні сили України у перші дні та місяці російсько-української війни, ми також маємо справу з індивідуальним переживанням обов'язку із захисту власного національного цілого, що перевершує екзистенціальні загрози людині на війні. Іншими словами, моральний принцип, який лежить у підґрунті індивідуальної волі, здатний претендувати на роль категоричного імперативу, незважаючи на його партикулярний предмет — благо конкретної (національної) спільноти.

Такі виклики універсальній етиці добре відомі й активно досліджуються в новітній літературі як «війни культур». Вони стали предметом досліджень, в тому числі філософських, у процесі осмислення явищ та політики мультикультуралізму. Йдеться про масові випадки утворення, зокрема у розвинених демократичних країнах, рухів за права етно-національних меншин, що містять, поряд з іншим, вимоги офіційного (адміністративного чи законодавчого) визнання морально-етичних особливостей їхнього

способу життя¹⁴. Втім, теперішня ситуація екзистенціальної війни, у перебігу якої розв'язується радикальне питання, «бути чи не бути» нації, виводить проблему викликів етичному універсалізму за межі окремих національних держав у простір міждержавних взаємин. Мається на думці передусім його слабкість, неефективність як нормативно-регулятивного принципу у внутрішній політиці та міжнародних відносинах.

Ще у 80-х роках минулого століття складності політики визнання морально-етичних норм регулювання взаємин всередині національних спільнот у державах з ліберально-демократичним устроєм покликали до життя дебати між представниками двох напрямків сучасної філософії (про їхні авторські концепції йтиметься нижче). Спробую визначити різницю у *вихідних* позиціях авторитетних дослідників, котрі дістали назви «лібералів» (liberal) і «комунітаристів» (communitarian) якраз через відмінності в інтерпретаціях поняття блага. Представники ліберального напрямку орієнтуються, перед усього, на *універсальне благо індивідуальної свободи*. Вони, як узагальнює цю позицію один з найавторитетніших філософів-комунітаристів, вважають, що держава «не може приймати позицію щодо внутрішніх достоїнств різних способів життя (або “уявлень про добро”» (Kymlicka, 2007: р. 467). Такий державний «нейтралітет необхідний для поваги до автономії людей. Відповідно до ліберальної теорії, індивіди мають бути вільними вирішувати самі, яке життя вони будуть вести» (Ibidem). Іншими словами, нейтралітет означає зовнішню позицію (держави) у ставленні до організації життя різних спільнот. Натомість комунітаристи уґрунтовують свій підхід на визнанні засадничого значення *спільного блага спільноти* (the common good). В термінах етики блага, йдеться про *визнання першості партикулярного блага певної спільноти над універсалістським, ліберальним, розумінням блага*. Комунітаристи, підкреслює Кимлічка, «сприймають спільне благо як змістовну концепцію блага, яка визначає “спосіб життя” певної спільноти» (Ibidem).

Звернення до філософських праць представників цих двох напрямків, які порушили та досліджують питання, котрі у наш час лише набувають додаткової гостроти, сподіваюсь, надає можливість краще зрозуміти моральну кризу, якщо не катастрофу людяності, втілювану в російських воєнних злочинах. Ба більше, питання етики блага, а саме питання, *заради чого* віддають життя захисники нації та переносять негоди всі інші громадяни, які зберігають лояльність і відданість національному цілому, є центральним для розуміння стійкості спільноти у надзвичайній ситуації екзистенціальної війни.

¹⁴ Більш детально огляд поняття «війни культур» у сучасній літературі див.: (Rockhill, Gomez-Muller, 2011: pp. 3—5).

Екзистенціальна війна та етика блага

Дискурсу екзистенціальної війни, хоч би в якому вигляді він відбувався, завжди у неявній чи більш явній формі притаманна спрямованість на прояснення її «сенсу», насамперед — причин (мотивів) та значення для кожного особисто і всього суспільства. Ця «інтенція на ціле» ситуації війни являє себе у настійливих пошуках відповіді, «чому» війна та «заради чого» чи «за що» віддають свої життя громадяни з обох боків фронту. Локальні та міжнародні експерти, так само як і звичайні персонажі, присутні у публічному масмедійному дискурсі, намагаються виявити, зробити зрозумілими, можливі мотиви розв'язання цієї повномасштабної війни з боку російського агресора, зокрема з боку авторитарного лідера її персоналістського режиму. Натомість, з боку суспільства, яке веде справедливу, визвольну війну, безпосередньо постають такі самі питання — заради чого або за що ми захищаємо власну країну. Соціологічні опитування уявляють як загальні, так і більш конкретні відповіді на ці критичні запитання стосовно «заради чого», а саме — «за свою країну», «за свої території», «за свою незалежність», нарешті, «за майбутнє своїх дітей» та «за своє життя (життя сім'ї, родини)». Ці «за» та «заради» можна нескінченно деталізувати, продовжуючи опитування до мікрорівня персонального життя кожного. Та з тим усім, «соціологи підкреслюють, що на запитання про причини України воювати, переважають екзистенційні відповіді», які отримують більший рейтинг у соціологічних опитуваннях: «за власну ідентичність (мову, віру, культуру)», «за європейське майбутнє», «за демократію і верховенство права» та «як обов'язок перед державою та громадянами» (Сенс війни з РФ, 2024) ¹⁵.

Іншими словами, в центрі мотивації рішучості захищати та відстоювати існування «Ми» опиняються, насамперед, уявлення про життя і співжиття у суспільстві. Соціологічні опитування свідчать про позитивні громадські настрої щодо визначених «за що». Це екзистенціальне «заради чого, за що», як ми бачимо, пов'язується у респондентів з різними характеристиками способу життя в державі (країні), які переважна частина населення готова захищати. Соціологічні опитування також свідчать, що відповіді на ці екзистенціальні питання спрямовані на характеристики існування (життя) цілого суспільства. Так, велика частина у визначеннях того, що мається на увазі, коли йдеться про *ідентичність, культуру, мову, державу* тощо (див.: Там само), стосується історичної «спадщини». Це підтверджується зверненням публічної уваги до історичних знань та оповідей (наративів) — до історії та мікроісторії національно-культурного минулого, масовий інтерес до яких набуває

¹⁵ Соціологічне дослідження на замовлення АТ «НСТУ» для програми «Новий відлік» проведено Info Sapiens методом CAWI 30 квітня — 1 травня 2024 року.

значення вагомих аргументів у визначенні, «за що» ми боремося та яке історичне ціле відстоюємо ціною життя або трагічних життєвих негараздів. Відбувається колективне навернення до сенсу національного наративу. Разом із визнанням теперішніх чеснот власної держави, яка захищає «європейське майбутнє», «демократію і верховенство права», усвідомлення «блага» історичної спадщини набуває особливого мотивувального значення у проектуванні рішучості захистити та зберегти це в майбутньому. За влучною характеристикою авторитетного етика Аласдера Макінтайра, таке знання живить «патріотизм [, який] загалом і характерно забезпечує особливу повагу не тільки до власної нації, а й до конкретних характеристик, заслуг і досягнень власної нації» (Macintyre, 1984: p. 4).

Питання «заради чого» на повсякденному рівні для кожного у суспільстві в умовах повномасштабної війни має екзистенціальне значення, а саме — *заради та для чого* я ризикую власним життям на фронті або моя сім'я та рідні мають пережити негоди власного існування за надзвичайного стану. *За що саме* я маю за всієї різноманітності форм життєвої діяльності — від фронту та цивільної праці до громадянської активності, від внутрішнього переконання (сумління) до його висловлення у публічній комунікації — захищати та відстоювати це колективне ціле, до якого я належу подією життя. Офіційна публічна відповідь на це відома — «за Батьківщину, за нашу націю» тощо. Проте для кожного на рівні персонального та особистого життя питання «заради чого» не може не ставати більш «егоїстичним» питанням морального вибору. Я сформулюю його так: що мені дає або які «конкретні» блага мені надаватиме посідання позиції захисту цього колективного цілого, заради якого я виявляюся закинутим у пограничну ситуацію екзистенціального вибору.

Можна і далі наводити засадничі дилеми морального вибору, які виникають щодо визначення власної позиції у стані війни. Як демонструє публічний дискурс війни, найгострішої з таких є проблема *соціальної справедливості*, яка стосується, першою чергою, множини громадян мобілізаційного віку. Одні добровільно йдуть у військо, де цілком реальною є можливість загинути чи зазнати серйозних фізичних втрат; інші залишаються поза фронтом. Не торкаючись тут фактичних спроб розв'язати проблему і врегулювати цю відмінність між громадянами формально-правовим шляхом, зокрема через наявність законодавства щодо бронювання особи від призову до лав військових сил¹⁶, лише зазначу, що йдеться про питання справедливості у його найкритичнішій формі. Адже на терезах справедливості виявляється право на існування — тобто критерії визначення права людини на життя без будь-яких

¹⁶ Йдеться про сьогоденні суперечки та спроби Верховної Ради України ухвалити Закон про мобілізацію. Як відомо, відповідний законопроект внесено до розгляду в Раді ще влітку 2024 року.

подальших якісних визначень «існування» чи «життя» — в суспільстві у стані війни. Втім, навіть за умови легітимного, тобто публічно визнаного закону, який унормовує причетність певної групи громадян до захисту країни, завжди залишається можливість кінцевого індивідуального вибору щодо власної участі у війні на фронті чи в тилу, якщо не згадувати рішення та вчинки втечі за межі національної території від офіційного призову. Очевидно, що це безпосередньо стосується проблеми свободи як вибору власної позиції щодо відповідальності за себе та/або за колективне ціле спільноти.

Під час та «зсередини» досвіду іншої війни минулого століття, Другої світової, «етичну» дилему «свободи і відповідальності» сформулював Жан-Поль Сартр у його засадничій праці «Буття і ніщо» (Sartre, 1957), названої «біблією екзистенціалізму», написаної, зокрема, під суттєвим впливом онтології раннього Гайдегера: «Якщо мене мобілізують на війну, то ця війна — моя війна, вона є у моєму образі... Я завжди можу цього уникнути через самогубство чи дезертирство: ці кінцеві можливості — це ті, які завжди мають бути присутніми перед нами, коли ми уявляємо ситуацію. Оскільки я не уникав цього, я вибрав її; це може бути через безхребетність, через боягузтво перед громадською думкою, тому що я віддаю перевагу певним цінностям, а не фактичній відмові від війни (повага близьких, честь моєї родини тощо). У будь-якому разі це питання вибору» (Ibid., p. 554). Тобто для Сартра свобода і відповідальність мали значення лише як *засади індивідуального рішення*.

Проблема вибору для Сартра, як зазначає Аксель Гонет, «є актом абсолютної свободи [персони], а вибір, який ми робимо, люди вже зробили щодо обраної ними можливості існування. На цьому фундаментальному рівні воля абсолютно вільна від будь-яких прихильностей. Ні особиста біографія, ні принципи, ні особистість, ні повага до інших не обмежують нас, коли ми змушені обрати певний спосіб життя. За Сартром, у момент екзистенціального вибору немає стандартів, за допомоги яких ми могли б “виправдати” себе перед собою чи іншими. Натомість ми створюємо себе спонтанно, без роздумів, спираючись на одну з нескінченних можливостей існування, які пропонує нам людське життя» (Nonneth, 2014: p. 24). Це розуміння критичної ситуації вибору у Сартра принципово відрізняється від нашої попередньої розмови про екзистенціальний вибір автентичного буття, який зумовлюється саме «повагою до інших», «стандартами» виправдання себе перед громадською думкою. Останні якраз є прикладами тієї «спадщини» спільного світу, за яку людина, належна до такого світу, «схоплена» ним (Dasein), бере на себе рішучу відповідальність за його захист та відкриття (проекування) вже «нетрадиційних» можливостей бути. На тлі досвіду екзистенціальної війни можна спробувати лише вказати на інший контекст індивідуалістичної етики Сартра,

який виявився нечутливим до питань морального вибору *заради* долі колективного цілого «Ми». Патріотизм, слово, якого немає у словнику «Буття і ніщо» Сартра, редукується до індивідуального морального вибору, критерії якого спонтанні. Тут я можу лише коротко висловити припущення щодо впливу історичного контексту на його етичну теорію, яке, втім, має певні підстави. Адже за часів Другої світової війни, коли Сартр саме й оприлюднив свій шедевр (1940 року), перед французами, незважаючи на всі загрози під окупацією — і їхньому життю, і, особливо, їхньому політичному ладу, — перед ними не поставало екзистенціальне питання щодо потенційної можливості смерті не їх самих як окремих представників спільноти, а світу французької культури як цілісного способу національного *співжиття*. Сьогодні таке питання — щодо існування ЄС, зокрема і Франції в його складі, — публічно висловлює французький президент¹⁷.

Наведений короткий екскурс до соціології громадських настроїв, а також орієнтацій щодо морального вибору, відповідальності й патріотизму, які опиняються в центрі публічного дискурсу війни, стосується взаємопов'язаних питань філософії моралі та етики. Моралі — в тому, що стосується прояснення засад регулювання індивідуальних рішень та особистої поведінки, та, насамперед, етики, яка досліджує суспільні норми самоврядування співжиття людей у спільноті.

Головною метою обох умовних вимірів чи наголосу у морально-етичних дослідженнях, що добре відомо, є прояснення нормативних підвалів, які мають лежати в основі способу колективного життя та/або,

¹⁷ У березні 2024 року Президент Франції Емануель Макрон у своїй звітній промові в Сорбонні на тлі «російської агресії в Україні» підсумовував досягнення Франції за останні сім років у нерозривному зв'язку та стратегічній залежності французького суспільства від європейського майбутнього. Зокрема, він наголосив, що ця війна загострює усвідомлення існування Європи як культурного цілого: «Наразі Європа сприймає себе як єдине ціле після російської агресії». Разом з констатацією інтенсифікації «культурної війни (the culture war), битви уявлень, наративів і цінностей» одним з контрапунктів його промови став наголос на нагальній необхідності вибору спільної стратегії для майбутнього: «Моє сьогоднішнє послання просте. Наприкінці Першої світової війни Поль Валері зауважив, що тепер ми знаємо, що наші цивілізації смертні. Ми повинні чітко усвідомлювати той факт, що сьогодні наша Європа смертна. Вона може померти. Вона може померти, і все залежить від нашого вибору. Цей вибір потрібно зробити зараз» (Macron, 2024). Щоб вказати на збіг термінів культури і цивілізації, які у цій промові вживає француз Макрон, пошлюсь на історичний аналіз Раймонда Геса, який розглядає німецький термін “Kultur” як «тінь до “Цивілізації” у французькому вжитку». Слововжиток «”[к]ультури” та “цивілізації” починається на невеликій [семантичній] відстані одна від одної й навіть має низку більш-менш близьких вживань, але на початку двадцятого століття два терміни [німецький проти французького] почали використовуватися як протилежні члени пари» (Guess, 1999: p. 31).

відповідно, слугувати підставою індивідуально волі задля належного (правильного) або «доброго життя». Так, зазначає Чарльз Тейлор, «Аристотель доводить у “Політиці”, що просте об’єднання сімей для економічних та оборонних цілей не є справжнім полісом, оскільки воно призначене лише для власної вузької мети. Належне (proper) життя людей буде на цій інфраструктурі низку видів діяльності, пов’язаних із добрим життям: люди міркують про моральну досконалість, вони розмірковують над порядком речей, [над тим] що є найважливішим для політики, вони разом дискутують щодо спільного блага та вирішують, як формувати та застосовувати закони» (Taylor, 2011: pp. 211—212). Порівнюючи античні і сучасні (модерні) етичні уявлення про благо, він вказує на їх визначальну відмінність. «Античне уявлення про добро... у формі доброго життя а la Aristotle, встановлює стандарт для нас у природі, незалежно від нашої волі... Але, починаючи з епохи Модерну, щось подібне починає переноситися на людей. Нормативні порядки [в суспільстві] повинні виникати у волінні [самої людини]. Це найбільш помітно в політичній теорії сімнадцятого століття щодо законності [суспільного порядку] через договір. З цієї точки зору перебування в політичному порядку, якому хтось відданий, передбачає, що особа дала на це свою згоду. Найрадикальніший розвиток цього напряму думки в моральній філософії мав чекати на Канта» (Ibid., p. 82).

В обох випадках йдеться про визначення належних норм індивідуальної поведінки людей у їх колективному співжитті — чесноти (Аристотель), імперативи (Кант), принципи (Роулз), які мали б сприяти досягненню не лише персональних благ та особистого щастя. Останнє не може здійснитися у спільноті або суспільстві, принаймні для більшості їхніх членів, якщо ці спільнота або суспільство не достатньо інтегровані та солідарні всередині себе. Вочевидь ефективна колаборація людей неможлива за відсутності спільних засад, тобто без достатнього рівня взаємовизнання членів суспільства, яке (взаємовизнання), своєю чергою, неможливе без наявності колективного уявлення про «добре життя» або спільне благо. Утім, якраз щодо бачення, на яких засадах існує або має бути побудовано суспільство заради досягнення спільного блага, сьогодні ведуться принципові дебати.

Неокантіанські засади думки ліберальної філософської течії

Виникнення комунітарної течії в американській філософії було передусім критичною відповіддю на появу і подальше поширення впливу фундаментальної праці Джона Роулза, у якій він обґрунтовував принципи ліберальної теорії справедливості (Rawls, 1999). Не вдаючись тут в історичні

деталі, зазначу лише, що йшлося про сумніви щодо її головної тези, а саме твердження, що справедливість у його інтерпретації «є найпершою чеснотою соціальних інститутів» (цит. за: Kymlicka, 2007: р. 464). Для кращого розуміння причин критичного «повстання» комунітаристів проти ліберальних теорій суспільства окреслю лише вихідну позицію теорії Роулза. За його словами, метою цієї теорії є визначення засад справедливості для існування солідарної спільноти, тобто представлення принципів, «які вільні та раціональні особи, зацікавлені у забезпеченні власних інтересів, прийняли б на вихідній позиції рівності як визначальні фундаментальні умови їхнього об'єднання» (Rawls, 1999: р. 10). Концепція «вихідної позиції», за Роулзом, пов'язана з «узагальненням та перенесенням на найвищий рівень абстракції знайомої теорії суспільного договору, що можна знайти, скажімо, у Лока, Русо і Канта» (Ibidem). Взагалі Роулз формулює позицію щодо гіпотетичного суспільного договору й разом із тим здійснює розгортання його соціально-етичної теорії справедливості на базових принципах етики Канта — індивідуальної свободи тобто автономії та визнання гідності особи, яка керується розумом як джерелом морального судження у ситуації власного вибору¹⁸.

У роулзівській концепції «вихідної позиції» йдеться про гіпотетичних людей суспільного договору, які мали б домовлятися на підставі справедливої процедури або за «завісою незнання» (“the veil of ignorance”), а саме — за умови «зведення нанівець впливу конкретних випадковостей, які... спокушають [людей] використовувати соціальні та природні обставини для власної вигоди» (Rawls, 1999: р. 118). Теорія справедливості Роулза передбачає радикальне відділення раціонального рішення уявних учасників суспільного договору, або, у формулюванні автора, «вищого рівня абстракції» від знання не лише свого місця у суспільстві та своїх особистих схильностей. Особи у «вихідній позиції» договору не знайомі зі «спадщиною» власного суспільства, «[т]обто вони не знають її економічного чи політичного становища, рівня цивілізації та культури, якою вона змогла досягти. Особи у вихідній позиції не мають інформації про те, до якого покоління вони належать» (Ibid., р. 117). Натомість щодо обізнаності із загальними законами й теоріями — про людське суспільство, політичні справи та принципи економічної теорії, основи соціальної організації та закони людської психології — таких обмежень немає (див.: Ibidem). Абстрактна позиція *поза межами* особистих схильностей, соціального контексту та культурної спадщини є, у визначенні Роулза, гарантом чесності (fairness) та, відповідно, конститутивним принципом у його побудові теорії «справедливості як чесності». У такий спосіб Роулз

¹⁸ «Теорія, яка випливає з цього, є висококантианською за своєю природою. Справді, я повинен відмовитися від будь-якої оригінальності висунутих мною поглядів» (Ibid., р. xviii).

пов'язує складну дилему Кантової етики між обов'язком керуватися раціональним судженням заради суспільної справедливості та егоїстичною схильністю кожного діяти лише заради власного блага. Справедливість водночас набуває у Роулза деонтологічного виміру, тобто ґрунтується на персональній чесності сторін суспільного договору.

Вихідна позиція для наступної дедукції принципів справедливо впорядкованого суспільства є «зовнішньою», або «універсальною» у кількох значеннях. По-перше, людина у спільноті розглядається *поза межами* її різноманітної «спадщини», тобто її неунікненних соціально-культурних зв'язків у певній спільноті. І в цьому сенсі йдеться про своєрідний соціальний атомізм. Адже ця гіпотетична раціональна істота є автономною (самодостатньою) одиницею прийняття комунікативного рішення щодо угоди з іншими заради власного інтересу у впорядкованому співжитті. Крім того, така позиція не випадково збігається з позицією науково-пізнавального, епістемологічного відношення суб'єкта до зовнішнього, об'єктивного світу. Адже Роулз не лише залишає учасникові можливої угоди різні знаряддя науково-теоретичного знання (інформації) для його раціонально виваженого рішення. Роулз посилається на авторитет Канта, коли «Кант каже нам перевірити нашу максиму, розглянувши, що було б у випадку, якби це був універсальний закон природи, [для чого] він повинен припустити, що ми не знаємо свого місця в цій уявній системі природи» (Ibid., p. 118). Роулз посилається на міркування Канта про «типіку», або формальну тотожність раціонального способу морального міркування та судження у сфері знання про природні речі, коли Кант ототожнює «форму закону природи з... погляду [застосування його] для чистого практичного вживання розуму»¹⁹.

Визначення вихідної позиції, зокрема у практичній філософії, означає насамперед визначення «свого місця», з якого відбуватиметься судження щодо людського світу. У випадку теорії справедливості Роулза, яка послужила своєрідним відправним пунктом у формуванні диспозиції «лібералів» і «комунітаристів», така позиція є «зовнішньою» у сенсі її значення для розуміння генези нормативності міжлюдської взаємодії у суспільстві. Якщо спробувати відкинути екскурси в історичну генезу таких норм, останні розглядаються як універсальні засади (практичних)

¹⁹ Щодо припущення Канта, що ми не знаємо свого місця, а отже, позиції в уявній системі природи, то Роулз, мабуть, має на увазі достатньо ясну вказівку Канта на формальну тотожність засад суджень морального вибору («закону свободи») і «закону природи»: «Вживанню моральних понять відповідним є лише раціоналізм спроможності судження, який від чуттєвої природи не бере нічого понад те, що й чистий розум сам для себе може мислити, себто закономірність, і в надчуттєву {природу} не вносить тільки те, що, навпаки, може бути дійсно показано через вчинки в чуттєвому світі за формальним правилом природного закону» (Кант, 2004: с. 80).

вчинків людей задля бажаної солідарності суспільства, що є необхідною умовою головного — досягнення кожним його членом певних благ або благополучного та, зрештою, щасливого життя. Тоді чому ці універсальні норми, якими мають керуватися люди в суспільному житті, розглядаються як нібито «зовнішні» стосовно індивідів регулятиви їхньої поведінки, як це передбачає «вихідна» позиція у «роулзівському» суспільстві? Або, що є лише продовженням того самого запитання, чому виникає суспільна необхідність в існуванні нормувальних і контролювальних державних інститутів, зокрема такого втілення справедливості, як правові та інші державно-адміністративні інститути. Роулз дає таку відповідь, пояснюючи, що принципи соціальної справедливості у суспільній практиці здійснюються через «базову структуру суспільства» — основні соціальні інститути. Їхнє соціальне завдання — «визначати відповідний розподіл благ і тягарів суспільного життя» (Rawls, 1999: p. 47).

Тут варто згадати влучне узагальнення регулятивної функції державних інститутів у терміні «поліційність» (police), що належить Жан-Люку Нансі, який використовує поняття поліції (police) як інституції нагляду за «слухною диспозицією речей» у суспільстві, а в ширшому розумінні — інституту політики як системи процедур, через які досягається єдність і суспільна згода разом з її суспільною легітимацією (див.: Panagia, 2006: pp. 90—91). Нарешті, ми можемо самі на власному досвіді відчувати ставлення до правової системи держави, втім і до держави як «системи», як до зовнішнього «контролера» звичайного, публічного і, часто, приватного життя. Це зовсім не означає, що поведінка та дія дорослих (matured) осіб потребує постійного нагляду з боку «зовнішнього спостерігача». Водночас, такі зовнішні норми здатні набувати статусу самоочевидностей (інваріантів) співжиття, тобто певною мірою інтеріоризуватися членами суспільства та виконувати функції внутрішнього регулятора поведінки, на що теоретично спираються сучасні послідовники Канта²⁰. Утім, суперечності між «схильностями», які відбивають якраз нашу залежність від різноманітних обставин суспільного життя, визначальну «вбудованість» у завжди особливі обставини суспільного й персонального життя, з одного боку, та універсальними вимогами моралі обов'язку, з іншого — залишаються.

²⁰ Так, наприклад, Габермас вбачає аналогію між психологічними концепціями когнітивного розвитку дитини (Піаже) і розвитку її моральної свідомості (Кольберг): «Інваріантні характеристики соціального світу виявляються у зрілих формах морального розуміння та пояснюють універсальну достовірність моральних суджень. Сприйняття моралі за аналогією зі знанням, безумовно, має перевагу, оскільки бере до уваги внутрішню обґрунтованість моральних суджень і різницю між моральними нормами, які заслуговують на визнання, і тим, що вони просто визнані *de facto*» (Habermas, 2003: p. 245).

Досвід війни якнайгостріше демонструє цю Кантову дилему «обов'язку» і «схильностей», або, за Роулзом, універсальних для всіх учасників і тому справедливих засад суспільного договору та «завісу незнання» щодо локальної соціально-культурної «спадщини», до якої особи «захоплені» вже самим фактом буття в певному суспільному світі. Практично кожний у суспільстві у стані війни опиняється перед екзистенціальним вибором, *заради чого* він чи вона залишаються відданими цілому спільноті, незважаючи на страх втрати власного життя чи, принаймні, втрати життєвих благ. Або, навпаки, заради яких інтересів чи цінностей члени суспільства готові відкинути лояльність до власної спільноти. «Ми» у стані війни неунікнено опиняємося у сфері класичної етики блага Платона та Аристотеля, тобто у пошуках відповіді на засадниче питання, *заради чого* (ёвєка) або *заради* досягнення яких благ — власних, приватних, або загально значимих для суспільства — ми маємо обирати той чи той спосіб життя²¹. Що є чинниками, фундаментальними стимулами (мотивами) та підставами проєктів життєвої активності людини, або, як сьогодні це формулює Чарльз Тейлор, що є «джерелом себе (self)» (Taylor, 2001)? Як демонструють соціологічні опитування, про які йшлося вище, люди в надзвичайному стані війни, як правило, налаштовані свідчити про загальні суспільні цінності, заради яких вони захищають власну країну. Є очевидним, що війна змушує громадян думати про спільне благо, виходячи за рамки особистих уявлень про хороше життя, оскільки, насамперед, ідеться про захист цілого суспільства, від існування котрого залежить і відповідна доступність та розподіл елементарних благ для кожного.

Комунітарна критика принципів універсальної етики

Саме щодо визначення центрального поняття етики — блага, яке лежить або має бути покладено в основу суспільного життя, є принципова розбіжність між вихідними філософськими позиціями «лібералів» і «комунітаристів». Вибір вихідної позиції, яку я спробував узагальнити через диспозицію «зовнішньої» і «внутрішньої» перспективи у нашому досвіді суспільного цілого, вказує на засадничу проблему етики блага. Дебати лібералів і комунітаристів у сучасній філософії окреслюють дві різні концепції блага заради якого діють чи мали б діяти (вчиняти) члени спільноти. З одного боку, це орієнтація лібералів на універсальне бла-

²¹ «4.2. Існують різноманітні способи життя, і деякі з них не претендують на благополуччя такого роду, який розглядається, а ведуться лише заради необхідних речей; ... але, з іншого боку, [е] речі, пов'язані зі щасливим життям, ... які вже згадувалися як найбільші можливі блага для людей: добро, мудрість і задоволення...» (Aristotle, *Eudemean Ethics*, 1214a).

го індивідуальної свободи. «Відповідно до ліберальної теорії, індивіди... мусять мати право ставити під сумнів свою участь у існуючих соціальних практиках і відмовлятися від них, якщо ці практики більше не варті того, щоб їм слідувати... Якщо людей більше не влаштовує традиційний "спосіб життя" спільноти, вони повинні мати можливість шукати більш варті альтернативи. Для лібералів політика спільного блага унеможливила б або спотворила цей процес [критичної] оцінки та перегляду наших зобов'язань» (Ibid., pp. 266—467). З іншого — це віддання комунітаристами переваги «політиці спільного блага» певної спільноти над ліберальним нейтралітетом.

Віл Кимлічка свого часу досить радикально заявив про цю різницю, яку спільно поділяли кілька провідних комунітаристів: «Немає такого поняття, як перспектива поза спільнотою, неможливо вийти за межі нашої історії та культури. Єдиний спосіб визначити вимоги справедливості... — це побачити, як кожна конкретна спільнота розуміє цінність соціальних благ. Суспільство є справедливим, якщо воно діє згідно зі спільним розумінням його членів, яке втілюється в його характерних практиках та інститутах. Отже, визначення принципів справедливості є радше питанням культурної інтерпретації, ніж філософської аргументації» (Kymlicka, 2007: p. 466).

Кимлічка формулює головні підстави критичного ставлення провідних представників комунітарної течії до вибору лібералами вихідної позиції щодо розуміння засад справедливого суспільства як «зовнішньої» — *поза культурними особливостями суспільства*. Ми бачили, що за неокантіанською аргументацією Роулза — головною базовою засадою є індивідуальна свобода раціонального члена гіпотетичного суспільного договору через відмову (абстрагування) від будь-якої залученості людини у соціально-культурний контекст життя. Натомість, комунітарні філософи обирають протилежну вихідну позицію — «зсередини» суспільного життя²². Вони «сприймають спільне благо як змістовну концепцію блага, яка визначає "спосіб життя" спільноти... Отже, комунітарна держава не обмежена вимогою "нейтралітету". Вона заохочує людей прийняти концепції блага, які відповідають способу життя спільноти, водночас перешкоджаючи концепціям блага, які йому суперечать» (Ibid., p. 467).

²² Для узагальненої характеристики останньої Кимлічка використовує поняття «вбудованої самості» (the embedded self). Її можна вважати спільною позицією для представників комунітарного напрямку. Так, Чарльз Тейлор ґрунтує свою вихідну філософську позицію на «понятті суб'єкта, засадничо (substantial) втіленого у світі, залученого світом» — «наш спосіб буття... є, по суті, способом буття суб'єкта, схопленого (взятого в лещати) (in the grips) світом» (Taylor, 1997: p. 25). Зауважу, що на початку своєї філософської кар'єри Тейлор виправдовує цю початкову філософську позицію, посиляючись на аналіз сприйняття у Мерло-Понті з очевидним відсиланням до екзистенціальної онтології Гайдегера (Ibid., p. 18).

Варто ще раз підкреслити, що комунітарна критика спрямована на ліберальне розуміння індивідуальної свободи як найвищого суспільного блага, зокрема у його ідеологічній та політичній інтерпретації. На противагу ліберальному вибору блага свободи як універсального або зовнішнього по відношенню до блага жити в спільноті, комунітаристи, у свою чергу, обирають в якості їх вихідної позиції саме благо належності людини певній (партикулярній) спільноті. Не випадково остання позиція знаходить підтвердження її актуальності і дійсності в аналізі критичних ситуацій надзвичайного стану війни у одного з найвідоміших представників комунітарного напрямку. Стан війни особливо висвітлює головне питання етики блага, а саме — *заради чого* громадяни здатні вмотивовано, а отже, морально брати участь у війсьній катастрофі людяності, що супроводжується відмовою від однозначного прийняття позиції та принципів універсальної моралі.

Я певен, що аналіз найвищого надзвичайного стану (*supreme emergency*), який досліджує та ілюструє історичними прикладами Майкл Волцер, здатен висвітлити й наш досвід екзистенціальної війни. Праця Волцера відштовхується від критики мотиваційних підвалин війни «за цінності свободи», яку вели США у В'єтнамі. Тому вище благо ліберальної свободи і справедливості перебуває в центрі цього дослідження (Walzer, 2004). Попри всі часові та культурно-історичні відмінності нашої визвольної війни проти російської імперської агресії, узагальнення Волцера, зокрема завдяки його критичному ставленню до цілей американської інвазії у В'єтнамі, суттєво стосуються етико-моральних проблем нашого військового спротиву російському імперіалізму. Спробую коротко викласти основні положення Волцерової етики надзвичайної ситуації (*emergency ethics*), або, інакше кажучи, етики стану актуальної війни.

Під *найвищим рівнем* надзвичайного стану він розуміє ситуацію, «коли негативне значення, яке ми надаємо... катастрофі, що насувається на нас, знецінює саму мораль і залишає нас вільними робити все, що необхідно з військового погляду, щоб уникнути жакливної катастрофи (*disaster*)...» (Ibid.: p. 35). Йдеться про досить зрозумілу, особливо нам через досвід війни, необхідність заради — згадаймо соціологічні опитування — «своєї країни», «свого та своєї родини життя» і т. ін. відмовитися від універсальних норм і правил моралі задля знищення ворога. Поняття ворога у стані війни набуває адекватного визначення — це той і те, що дозволено знищувати. Руйнуються моральні табу, заборони, що їх накладають на нас моральні абсолютисти. Загальні та неминучі правила морального життя «є зовнішніми обмеженнями, які давно були інтеріоризовані, завдяки чому ми знаємо, що злочини, які вони означають, не є тими діями, які ми хотіли би, але не повинні здійснювати, а є діями, які ми не бажаємо вчиняти» (Ibid., p. 37). З усім тим, у надзвичайній ситуації

війни, коли нам загрожує небезпека, коли життя воїна в бою постійно перебуває у небезпеці, нам дозволено «реагувати аморально».

Дилема вимог універсальних норм моралі та неунікненної потреби виходити за межі їхньої регулятивної дії, зазначає Волцер, стосується не лише і не стільки окремих осіб у ситуації війни. Вона набуває надзвичайної «моральної сили», коли йдеться про дії представників суспільства у політичній владі. Адже «жоден [репрезентативний] уряд не може поставити під загрозу життя самої спільноти та всіх її членів, доки йому доступні дії, навіть аморальні, які б уникали ризику або зменшували його» (Ibid., p. 41). Призов солдат на військову службу відбувається від імені політичної спільноти. Отже, звідки виникає моральне право політичних лідерів, так само, як і закріплення його у законодавстві, посилати солдат на війну? Що є підставами їхнього (політичних лідерів) права збільшувати ризики членів суспільства замість працювати над зменшенням таких ризиків життю своїх громадян? Таке право, використовує комунітарну позицію Волцер, не працює, якщо не додати до нього аргумент від спільноти. Адже лідери мають політично репрезентувати «не лише окремих осіб, а й колективну сутність — релігійну, політичну чи культурну, яку становлять індивіди та від якої вони отримують частину свого характеру, практик і вірувань» (Ibidem).

Надзвичайний стан найвищого рівня у викладі Волцера, на відміну від, сказати б, просто надзвичайної стану, вирізняється тим, що *у подібній війні під загрозу поставлено існування цілого політичної, тобто державно організованої спільноти*. Варто нагадати, що у термінах Ганни Арендт йдеться про таку спільноту як національну державу. Ця «вищість» надзвичайного стану полягає якраз в екзистенціальній загрозі знищення цілого способу життя спільноти. Як і Арендт, Волцер посилається на опис політичної спільноти в ідейного класика консерватизму Едмунда Берка, який розуміє її як «договір між тими, хто живе, тими, хто мертвий, і тими, хто ще не народився» (Ibid., p. 42). Хоча Волцер вважає таку метафору «недоречною», оскільки таку угоду не можна уявити, але все ж таки він бачить у ній «важливу істину: ми намагаємося продовжувати, а також вдосконалювати спосіб життя, переданий нашими предками, і сподіваємося на нащадків, яких ми були б здатні упізнати та які продовжуватимуть і вдосконалюватимуть наш власний спосіб життя» (Ibidem). Можлива втрата останнього «є більшою, ніж ми можемо уявити, окрім знищення всього людства... Ми стикаємося як із моральною, так і з фізичною загибеллю, кінцем способу життя... І саме тоді ми можемо бути змушені подолати моральні обмеження, на які люди нашого кшталту зазвичай зважають та які поважають» (Ibidem). Так само, для захисника на фронті, який стоїть перед обличчям смерті, хоч і не буде великою втіхою знати, що люди, належні, як і він, до його спільноти, виживуть і продо-

вжуватимуть підтримувати її практики і принципи, проте цього знання вже достатньо, щоб звільнити себе від моральних забобон. Натомість, завершує своє визначення надзвичайного стану Волцер, якби «політичне співтовариство було нічим іншим, як нейтральною структурою, в якій індивіди шукають власних версій доброго життя, як припускають деякі ліберальні політичні філософи, доктрина надзвичайного стану не мала би значення» (Ibid., p. 43). Він має на увазі «нейтральність» концепції суспільного договору як такого, що абстрагується від контексту та «спадщини» спільного способу життя.

Ситуація війни гранично чітко висвітлює суттєву й відому суперечність етики надзвичайної ситуації у її загостреній — екзистенціальній — версії: загрози цілому колективного способу життя. Волцер ясно формулює цю суперечність позицій «лібералів» і «комунітаристів». З одного боку, це певна нейтральність, «зовнішність» державної системи, утвореної на засадах суспільного договору в його ліберальній версії, або, як він узагальнює це: «державна — це ніщо інше, як інструмент спільноти, конкретна структура для організації колективних дій, яку завжди можна замінити якоюсь іншою структурою» (Ibid., p. 43). Очевидно, що політична спільнота як історичний спосіб життя, може змінювати форми державної влади (системи). Натомість зміна самої такої спільноти «потребувала б або ліквідації людей, або примусової трансформації їхнього способу життя. Жодна із цих дій не є морально прийнятною... Це особливість нашої життєвої реальності, джерело нашої ідентичності та саморозуміння». З іншого боку, якщо робити зі спільнотного життя фетіш, то такі «моральні спільноти роблять морально можливими велику аморальність» (Ibidem).

Цим парадоксом Волцер провокує негативну оцінку загрози «колективного поклоніння комунітаризму», яке було властивим незліченним націоналістам і, зокрема, лежало в основі нацистського нападу на саме існування певної спільноти. Адже зло нацизму якраз і підтверджує правоту аргументу від найвищого надзвичайного стану, оскільки «тріумф нацистів призвів би до втрати цінності, більшої, ніж те, за що чоловіки та жінки морально зобов'язані нести відповідальність (morally obliged to bear)» (Ibid., p. 47). Це — відповідальність за ціле політичної спільноти.

Сучасні виклики універсальній етиці

Я приділив таке чимале місце цитуванню думок Волцера насамперед тому, що його етичний погляд на надзвичайний стан окреслює моральні орієнтири — те, *заради чого* виникають та можливі сучасні війни. Його етична концепція відштовхується від військових конфліктів XX століття, зокрема від американських та російських інвазій у В'єтнам, Афганістан

та Ірак (Waltzer, 2004: р. 16). Це, безумовно, імперські спроби військовою силою нав'язати іншій національній спільноті кращий — ліберальний або, якщо згадати космополітичну політику СРСР, комуністичний «суспільний договір», свою систему державної влади — як *універсальне благо* націям з відмінними способами життя, з іншими культурами. Запропонована Волцером етична концепція спирається на реальні приклади неоімперських війн, які, як доводить очевидність нашого досвіду російської агресії, ще далеко не закінчилися. І це робить філософську дилему *лібералізм — комунітаризм* актуальною для сьогоднішніх глобальних пошуків «доброго життя» або «найкращої» організації суспільного життя.

«Ліберальна» позиція вбачає орієнтацію на універсальне «благо свободи» принциповою або вихідною для існування справедливого, добре впорядкованого суспільства. Хоча для багатьох комунітаристів проблема лібералізму полягає не в його акценті на справедливості чи універсалізмі, а радше в його «індивідуалізмі». Своєю чергою, індивідуалізм передбачає благо особистої свободи. Щоправда, ліберальне суспільство обмежує свободу особистості, оскільки вимагає дотримання принципів свободи та рівності для всіх. А це означає, що ліберальна держава не дозволить мені діяти так, щоб позбавити інших їхньої свободи або справедливого доступу до частки ресурсів. А проте, «ліберальна» позиція загалом бачить орієнтацію на універсальне благо свободи принциповою або вихідною для існування справедливого, добре впорядкованого суспільства. В цьому сенсі свобода розуміється як засадниче благо суспільного цілого, а відповідь на питання «*заради чого*» може бути сформульована як «заради цінностей свободи». Як демонструє етична концепція Волцера, це не є суто питанням філософської абстракції, що, як ми бачили, стверджує Роулз. Підхід Волцера узагальнює широкий діапазон орієнтацій практичних дій — від свободи особи, яка намагається досягти певних благ та персонального щастя, до державного «захисту» загального блага ліберального державного устрою, зокрема й через військові дії на територіях спільнот з іншим способом життя. Іншими словами, благо свободи розглядається поза культурними особливостями спільноти як нейтральний регулятор колективного життя. Адже нейтралітет необхідний для поваги до автономії кожної особи, незалежно від її національно-культурного способу життя.

Представники комунітаристського напрямку доводять помилковість однозначного розуміння суспільного блага, покладеного в основу «суспільного договору» як зовнішнього і нейтрального щодо способу реального історичного життя політичної спільноти. Адже «ліберальна картина автономних індивідів, які обирають і вибирають свої уявлення про благо, є легковажною». «Ліберали» ігнорують той факт, що особистість є «вбудованою» у наявні соціальні практики. Належність людини до

суспільного цілого, яку вона здатна переживати як власну ідентичність, визначає орієнтацію, за визначенням Майкла Сандела, на партикулярне благо спільноти — «спільне благо, яке ми не можемо пізнати поодиноці» (Kymlicka, 2007: р. 467). Так зрозуміла державна політика «не обмежена вимогою “нейтралітету”». Вона заохочує людей прийняти уявлення про добро, які відповідають способу життя спільноти, водночас перешкоджаючи уявленням про добро, які йому суперечать» (Ibid., р. 466). Як ми бачили, це позиція «зсередини» способу суспільного життя як *цілого*. Відповідно, «комунітаристи» дають свою відповідь на етичне питання «*заради чого*» — заради певного способу життя у діапазоні від нашої та моєї історичної «спадщини» до сьогоднішніх особливостей співжиття. У надзвичайній ситуації екзистенціальної війни ризик життям *заради* нашої політичної спільноти живить патріотичну відповідальність за ціле її існування.

Звичайно, в сучасних ліберально-демократичних краях держава намагається збалансувати свободи індивіда з його культурно-національними преференціями. Регулювання взаємин блага свободи і блага особливого способу життя — культурних практик різних етнічних спільнот в рамках одного суспільства — є одним з нагальних питань для сьогоднішньої демократичної політики. Суперечність останньої, зазначає Кімлічка, полягає в тому, що одна сторона дебатів наполягає на свободі вибору, тоді як протилежна вказує, що вибір невіддільний від особливостей культури. Комунітаристи стверджують, що ліберальний нейтралітет неспроможний забезпечити існування культурної різноманітності. З іншого боку, «згідно з ліберальною теорією, держава, яка втручається в культурний ринок, щоб заохочувати або перешкоджати певному способу життя, обмежує автономію людей. Але що як культурний ринок, залишений сам по собі, зрештою підірве культурний плюралізм, і це призведе до сірої та однорідної масової культури? Тоді нейтралітет був би самогубним» (Ibid., р. 469).

Дебати тривають, а «війни культур» з різним рівнем конфліктності залишаються реальністю нашого часу. *Благо універсальної свободи заходить у суперечність із благом бути належним до культурного цілого певної спільноти, породжуючи катастрофу екзистенціальної війни*. Подальше філософське дослідження цієї суперечності мало б рухатися у напрямі пошуку такого способу колективного життя, за якого свобода самовизначення людей є невіддільною від визнання культурних особливостей спільноти в єдиному та, водночас, множинному соціально-політичному просторі. Це стосується як організації співжиття в окремій державі, так і глобального всесвіту взаємодії націй. Виклики універсальній етиці Канта, як і його космополітичній ідеї «вічного миру», залишаються на порядку денному сучасної філософії.

ДЖЕРЕЛА

- Бистрицький, Є. (2024a). Війна і світ культури. У: С.В. Пролеєв, Є.К. Бистрицький, Р.В. Зимовець, Р.В. Кобець, *Інший та чужість в глобальному світі*. Колективна монографія (сс. 81–172). Київ: Інститут філософії НАН України.
- Бистрицький, Є. (2024b). До онтології війни: чому військові дії, а не мирні переговори. *Філософська думка*, 2, 74–98.
- Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму* / Пер.: І. Бурковський. Київ: Юніверс.
- Маринович, М. (2022). Віра, що українці на правильному боці історії, дає велику силу — правозахисник, дисидент Мирослав Маринович. *Радіо Свобода*, 24 квітня. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/velykden-paska-dysident-viyna/31816239.html>
- Сенс війни з РФ, національна ідея та майбутній курс України. Що думають українці — опитування для «Нового відліку». (2024). *Суспільне*, 2 травня. Retrieved from: <https://suspilne.media/737469-sens-vijni-z-rf-nacionalna-idea-ta-majbutnij-kurs-ukraini-so-dumaut-ukrainci-opiuvanna-dla-novogo-vidliku/>
- Agamben, G. (2017). *The Omnibus. Homo Sacer*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2024). *A Few Words About Ukraine* / Tr. by L. Bloch. Retrieved from: <https://lenabloch.medium.com/giorgio-agamben-on-ukraine-16d882d188d2>
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. VERSO.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. A Harvest / HBJ Book.
- Aristotle. (s.a.). Eudemian Ethics. In: *Plato and Aristotle Selected texts from the Perseus Digital Library in Greek and English*. Retrieved from: <http://www.pub22.net/avilla/Eudemian%20Ethics.html>
- Bradshaw, L. (2015). Kant, Cosmopolitan Right, and the Prospects for Global Peace. In: *The Question of Peace in Modern Political Thought* / Ed. by T. Koivukoski, D.E. Tabachnick. Wilfrid Laurier University Press.
- Geuss, R. (1999). *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*. Cambridge University Press.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. New Haven, London: Yale University Press.
- Habermas, J. (2003). *Truth and Justification* / Tr. by B. Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* / Trans. by Ch. Lenhardt, S.W. Nicholsen. Polity Press.
- Habermas, J. (2022). Krieg und Empörung. *Süddeutsche Zeitung*, 28. April. Retrieved from: <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>
- Habermas, J. (2023). Ein Plädoyer für Verhandlungen / A Plea for Negotiations. *Süddeutsche Zeitung*, 14. Februar.
- Honneth, A. (2023). *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012—2019* / Tr. by G. Borrud, M. Cohen, B. Emerson, A. Englander, F. Koch, A. Särkelä, and Daniel Steuer. Polity Press.
- Kymlicka, W. (2007). Community and Multiculturalism. In: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. II / Ed. by R.E. Goodin, Ph. Pettit, Th. Pogge (pp. 461—477). Blackwell Publishing Ltd.
- Macintyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture. University of Kansas, March 26. Department of Philosophy University of Kansas.
- Panagia, D. (2006). *The Poetics of Political Thinking*. Durham, London: Duke University Press.

- Radosław Sikorski: *Ukraine is not a "project"*. (2025). UN General Assembly, New York, 24.02.2025. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=p4JFNtlxz9k>
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rockhill, G., Gomez-Muller, A. (2011). Introduction. Politics of culture and the spirit of critique. In: *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues* / Ed., introd. by G. Rockhill, A. Gomez-Muller. Columbia University Press.
- Sartre, J.P. (1957). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / Tr., introd. by H.E. Barnes. London: Methuen & Co Ltd.
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2015). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- The Mackenzie Institute. (2008). *Existential War*. Retrieved from: <https://mackenzieinstitute.com/2008/04/existential-war/>
- Ukraine 'gambling with world war three'. Trump tells Zelenskyy in fiery meeting. (2025). *The Guardian*, 28 February. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/us-news/2025/feb/28/trump-zelenskyy-meeting-ukraine-aid-war>
- Walzer, M. (2004). *Arguing about War*. Yale University Press.

Одержано 20.11.2024

Прийнято до друку після рецензування 06.03.2025

Підписана до друку 12.03.2025

REFERENCES

- Bystrytsky, Ye. (2024). War and the world of culture. In: S.V. Proleiev, Ye.K. Bystrytsky, R.V. Zymovets, R.V. Kobets, *The Other and Strangeness in the Global World*. Collective monograph (pp. 81—172). [In Ukrainian]. Kyiv: Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. [=Бистрицький 2024a].
- Bystrytsky, Ye. (2024b). On the ontology of war: why military actions and not peace negotiations. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 2, 74—98. [=Бистрицький 2024b].
- Kant, I. (2004). *Critique of Practical Reason* / Tr. by I. Burkovskiy. [In Ukrainian]. Kyiv: Universe. [=Кант 2004].
- Marynovych, M. (2022). The belief that Ukrainians are on the right side of history gives great strength — human rights activist, dissident Myroslav Marynovych. *Radio Svoboda*, April 24. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/velykden-paskadysyden-viyna/31816239.html> [=Маринович 2022].
- The meaning of the war with the Russian Federation, the national idea and the future course of Ukraine. What do Ukrainians think — poll for “Novyi vidlik”. (2024). [In Ukrainian]. *Suspil'ne*, May 2. Retrieved from: <https://suspilne.media/737469-sens-vijni-z-rf-nacionalna-idea-ta-majbutnij-kurs-ukraini-so-dumaut-ukrainci-opituvanna-dla-novogo-vidliku/> [=Сенс війни 2024].
- Agamben, G. (2017). *The Omnibus. Homo Sacer*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2024). *A Few Words About Ukraine* / Tr. by Lena Bloch. Retrieved from: <https://lenabloch.medium.com/giorgio-agamben-on-ukraine-16d882d188d2>
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. VERSO.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. A Harvest / HBJ Book.

- Aristotle. (s.a.). Eudemian Ethics. In: *Plato and Aristotle Selected texts from the Perseus Digital Library in Greek and English*. Retrieved from: <http://www.pub22.net/avilla/Eudemian%20Ethics.html>
- Bradshaw, L. (2015). Kant, Cosmopolitan Right, and the Prospects for Global Peace. In: *The Question of Peace in Modern Political Thought* / Ed. by T. Koivukoski, D.E. Tabachnick. Wilfrid Laurier University Press.
- Geuss, R. (1999). *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*. Cambridge University Press.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. New Haven, London: Yale University Press.
- Habermas, J. (2003). *Truth and Justification* / Tr. by B. Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* / Tr. by Ch. Lenhardt, S.W. Nicholsen. Polity Press.
- Habermas, J. (2022). Krieg und Empörung. *Süddeutsche Zeitung*, 28. April. Retrieved from: <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>.
- Habermas, J. (2023). Ein Plädoyer für Verhandlungen / A Plea for Negotiations. *Süddeutsche Zeitung*, 14. Februar.
- Honneth, A. (2023). *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012—2019* / Tr. by G. Borrud, M. Cohen, B. Emerson, A. Englander, F. Koch, A. Särkelä, D. Steuer. Polity Press.
- Kymlicka, W. (2007). Community and Multiculturalism. In: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. II / Ed. by R.E. Goodin, Ph. Pettit, Th. Pogge (pp. 461—477). Blackwell Publishing Ltd.
- Macintyre, A. (1984). *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*. University of Kansas, March 26. Department of Philosophy University of Kansas.
- Panagia, D. (2006). *The Poetics of Political Thinking*. Durham, London: Duke University Press.
- Radosław Sikorski: *Ukraine is not a “project”*. (2025). UN General Assembly, New York, 24.02.2025. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=p4JFNtlxz9k>
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rockhill, G., Gomez-Muller, A. (2011). Introduction. Politics of Culture and the Spirit of Critique. In: *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues* / Ed., introd. by G. Rockhill, A. Gomez-Muller. Columbia University Press.
- Sartre, J.P. (1957). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / Tr., introd. by H.E. Barnes. London: Methuen & Co Ltd.
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2015). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- The Mackenzie Institute. (2008). *Existential War*. Retrieved from: <https://mackenzieinstitute.com/2008/04/existential-war/>
- Ukraine ‘gambling with world war three’, Trump tells Zelenskyy in fiery meeting. (2025). *The Guardian*, 28 February. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/us-news/2025/feb/28/trump-zelenskyy-meeting-ukraine-aid-war>
- Walzer, M. (2004). *Arguing about War*. Yale University Press.

Received 20.11.2024

Accepted for publication after review 06.03.2025

Signed for printing on March 12, 2025

Yevhen BYSTRYTSKY,

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Leading Research Fellow at the Department
of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4 Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

WAR AND CURRENT CHALLENGES TO UNIVERSAL ETHICS

The aim of this essay is to philosophically reconstruct the latest challenges to universal ethics in light of the current experiences of a moral catastrophe resulting from full-scale Russian aggression in Ukraine. First, as an authoritative example of these challenges, the author considers the paradox of humanity—international recognition of human rights and, simultaneously, the practical anomie in the real protection of the rights of citizens of a national state when it is weakened (Arendt). Second, based on the analysis of everyday war discourse, the basic structure of attitudes towards war is clarified. This is the position of either a participant in the events as a first person ‘from the inside’ of the war experience, or the ‘external’ position of an observer/expert as a third person. The outlined disposition provides a methodology for approaching the moral assessment of war events from either an internal, particular, or an external, universal, point of view. The position ‘from the inside’ of belonging to a national community in a war threatened with destruction reveals the concept of existential wars. Third, this methodological introduction provides an opportunity to determine the ethical disposition of challenges to universal ethics. Appealing to sociological polls that aimed to analyze the sentiments of people who consider it necessary to defend their country even at the cost of their own lives demonstrates the proximity of such sentiments to Aristotelian ethics. Accordingly, the essay highlights the principles of current debates between representatives of the communitarian direction in philosophy (Taylor, Kymlicka), who are considered followers of the classical ethics of the good, as opposed to neo-Kantianism, which is widespread in the works of liberally oriented researchers (Rawls). Special attention is given to the communitarian criticism of universal ethics, exemplified by the war emergency’s ethics (Walzer), which provides grounds for drawing ethical parallels with the current Russian-Ukrainian war. The essay concludes with a generalization of contemporary substantive challenges to universal ethics.

Keywords: *moral catastrophe, paradox of humanity, discourse of war, existential war, universal and particular moral positions, ethics of the good, emergency ethics.*