
«ПИТАННЯ В ТОМУ, ЧИ ЗНАЙДЕМО МИ ОБ'ЄДНАВЧІ ТЕМИ ДЛЯ НОВОЇ ЄВРОПИ»

Розмова Сергія Йосипенка з П'єром Мананом*

Сергій Йосипенко: Ваш «Доступний виклад політичної філософії» [Манан, 2009] є курсом лекцій, не схожим на інші. Його особливість полягає не стільки у способі викладу, скільки у Вашому розумінні політичної філософії. Ця особливість позначилася на самій назві книги, український варіант якої мені як перекладачеві не одразу вдалося підібрати. Чому Ви назвали свою книгу «Доступним викладом»? Що означає слово «доступний» (*familier*) в її назві?

П'єр Манан: Воно означає, що «Доступний виклад» не є вченою, ерудитською книгою з великою кількістю посилань, таблиць, схем; це вступний курс лекцій, в якому простою мовою розглянуто великі політичні проблеми. Це не трактат з політології чи політичної філософії, це простий виклад складних політичних проблем...

С. Й.: Який, так би мовити, задіює обидві сторони — викладача і слухача, тобто це виклад, здійснений у взаємодії зі слухачами?

П. М.: Так, оскільки я, наприклад, розвинув деякі пункти викладу з огляду на реакції студентів, отже, це курс лекцій, вигартований у певній співпраці зі слухачами.

© П. МАНАН,
С. ЙОСИПЕНКО, 2010
© Переклад з французької
С. Йосипенка, 2010

* Липень 2009, спеціально для «Філософської думки».

С. Й.: У такій співпраці не могла не постати, напевне, найголовніша проблема викладання філософії — проблема зіткнення різних рівнів мислення та розуміння: з одного боку, ми маємо «велику» філософію, яка вимагає певного інтелектуального рівня, а з іншого — студентів, які цього рівня ще не досягли. Відтак, потрібно, щоб викладач або спустився на рівень студентів, ризикуючи покинути рівень власне філософії, або ж знайшов спосіб увести студентів у філософські проблеми за допомоги якоїсь пропедевтики. Якщо я правильно розумію Ваш підхід, Ви вважаєте за краще починати зі спільних для всіх проблем.

П. М.: Саме так, я відштовхуюсь від проблем, з якими стикаються всі громадяни, які нормально цікавляться політичним життям. Я відштовхуюсь від проблем, які постають у громадському просторі і які так чи так обговорюють у громадському просторі. Я не нав'язую свій методологічний чи науковий підхід, я намагаюсь відштовхнутися від погляду громадянина і тих проблем, які спонтанно формулюються в перебігу громадського життя. Звичайно, у книзі є більш «персональні» або, якщо хочете, більш наукові теми і розділи, але головні питання — питання права, війни, тоталітаризму, демократії, життя громади — у певному розумінні є звичними для всіх питаннями. Це дуже важливо для мене, оскільки моє розуміння політичної науки вимагає залишатися близьким до повсякденного життя громадянина або, у будь-якому разі, виходити з того, чим переймається громадянин і що він думає. У цьому розумінні я дотримуюсь процедури аристотелівського типу — тієї, до якої він вдається у своїй «Політиці», відштовхуючись від громадських дискусій.

С. Й.: Якщо все-таки спробувати підсумувати теоретичний вимір «Доступного викладу», то, на мій погляд, він пропонує певне філософське бачення людського життя: Ви намагаєтесь у філософських термінах та у межах проблем, уже осмислених філософами, артикулювати різні аспекти життя сьогоднішньої людини.

П. М.: Звичайно, йдеться про життя сьогоднішньої людини, але у певній перспективі: моя головна і єдина теза книги, якщо хочете — антропологічна теза, полягає в тому, що людське життя засадово є політичним життям. Сьогодні ми наражаємось на різноманітні утопії — економічні, політичні, юридичні, моральні, які намагаються створити враження, ніби то можна жити разом без політики. Я ж намагаюсь пояснити, що це неможливо — відмовитися від політики не можна не лише тому, що політика є необхідною, а й тому, що політика є засадовою: у певний спосіб саме політика надає форми людському життю. Я намагаюсь обґрунтувати і розвинути тему політичного порядку як засадового принципу людського життя. Це основа книги. Звідси критика моральної, економічної, юридичної та інших утопій.

С. Й.: Так, ми живемо у світі, в якому дедалі більше панує свідоме прагнення деполітизувати людське життя, а отже, Ваш хід думки і Ваша політична філософія, на перший погляд, суперечать панівній тенденції життя громади. Проте мені здається, що насправді тут немає суперечності: прагнення деполітизувати людське життя пов'язане з бажанням позбутися певного образу політики чи певного типу політики. Наприклад, в Україні, як, можливо, і в багатьох посткомуністичних країнах, прагнення позбутися політики постає в перебігу «виходу з комунізму»...

П. М.: Це дуже цікаве питання, оскільки тоталітаризм і справді був режимом штучної політизації людського життя. Тому, коли виходять з тоталітаризму чи коли хочуть вийти з нього, кажуть: забудьмо політику, позбудьмося політики, і ми віднайдемо справжнє життя. Це цілком зрозуміла спокуса, проте сама ідея не дуже добра, оскільки проблема тоталітаризму полягає не в тому, що він політизує життя, а в тому, що ця політизація є оманливою, довільною і насильницькою. Адже саме життя є політикою, точніше, політика є центральною в людському житті. Отже, слід замінити погану тоталітарну політику доброю політикою, демократичною політикою, а не відсутністю політики або втечею від політики. Не лише країни, які виходять з тоталітаризму, переживають цю спокусу: наша країна також, разом з іншими країнами Західної Європи, бажає певним чином забути політику та її примуси, мріючи про, як сказав би фон Гаек, «спонтанний» порядок, який уможливив би співпрацю між людьми без політичного опосередкування. Я вважаю, що це неможливо і навіть небажано, оскільки без політики людське життя буде неповноцінним.

С. Й.: Для багатьох громадян посткомуністичного світу позбавитись політики означає відмовитися від ідеологічної заангажованості чи ідеологічної зумовленості найрізноманітніших сфер людського життя. Мені здається, Франція переживала подібний період активної боротьби ідеологій по закінченні Другої світової війни, коли у громадському просторі кожен повинен був визначитися, хто він — комуніст, голіст, католик тощо. В Україні з моменту «помаранчової революції», тобто вже через півтора десятиріччя після падіння комунізму, розгорнулися драматичні дискусії з приводу різних проектів українського життя, хоча самі ці проекти зовсім не є «великими ідеологіями» на кшталт комунізму, консерватизму, лібералізму, вони лише будовані за зразком ідеологій та використовують певні ідеологічні (насправді суто символічні) референції. Відтак, прагнення позбавитися політики сьогодні означає радше прагнення позбавитися ідеологій або квазіідеологічних проектів, які претендують на виняткову та абсолютну істинність і намагаються опанувати всі сфери життя людини.

П. М.: Цілком погоджуюся з Вами. Як я вже казав, сьогоднішні утопії мають радше аполітичний чи антиполітичний характер. Утім, тоталітарні

утопії та тоталітарні проекти, які надмірно політизували життя, насправді також були націлені на світ без політики: торжество комунізму мало бути світом без політики, оскільки тоді не було б потреби у політиці — асоційовані працівники організовувалися б спонтанно самі, існував би безмежний достаток і більше не було б потреби у державі, щоб усе це адмініструвати. Отже, тоталітарна утопія також була антиполітичною на своєму дальньому горизонті. Але на шляху до цього дальнього горизонту відбувалася надполітизація існування.

С. Й.: Повернімося до зв'язку політичної філософії чи просто філософії та життя громади. Як дослідник і перекладач я завжди намагався показати, що французька філософія ХХ сторіччя — це не лише (як заведено вважати за межами Франції) екзистенціалізм, постструктуралізм та постмодернізм, що поза цими «екс- та постфілософіями» існує багате й різноманітне інтелектуальне життя французької філософії з її традиціями, течіями та проблемами, які не можна звести до її подібного «експортного» образу. Як Ви оцінюєте власну ситуацію: чи можна назвати перспективу, в якій Ви працюєте, а також розуміння філософії та спосіб філософування суто французькими, чи, можливо, вони стоять осторонь інтелектуальної еволюції французької філософії ХХ сторіччя? Чи можна сказати, наприклад, що деякі теми французької політичної філософії постали з огляду на певні події — Друга світова війна з її наслідками, інтелектуальна і моральна поразка комунізму, травень 1968 року тощо? Чи впливали на Вас ці події, чи ж Ваша філософія завжди позиціонувалася в універсальному горизонті світової історії?

П. М.: Мені важко сказати, як я спеціально пов'язаний з французькою філософією; я, звичайно, дуже прив'язаний до своєї країни, але як людина, яка філософує, я не обмежую себе французькою традицією. Автори, які цікавлять мене найбільше, не є з необхідністю французькими авторами — є французи, але також є італійці, швейцарці, англійці, американці, німці тощо. Мене цікавлять великі політичні проблеми, великі історичні та духовні проблеми, і в цьому розумінні у мене немає враження, ніби я належу до якоїсь особливої національної традиції, я відчуваю свою належність радше до європейської традиції. Я завжди тримався на відстані від безпосередніх проблем французького суспільства, таких як подія травня 1968 року, та від французької деконструкціоністської, структуралістської, психоаналітичної традиції, все це мене мало цікавило. Напевно, специфіка мого філософування полягає у певній байдужості до філософського доробку останньої інтелектуальної генерації у Франції та у бажанні досягнути найбільші політичні проблеми за допомоги ліберальних авторів початку ХІХ сторіччя — Токвіля, Констана, Гізо, а також доробку класиків політичної філософії — від Лока, Гобса, Мак'явеллі й аж до Аристотеля.

С. Й.: Можливо, саме ця манера філософування має щось істотно французьке у тому розумінні, в якому названі ліберали ХІХ сторіччя вважали, що Франція є батьківщиною прав людини, що французька мова є мовою свободи, і були готові поділяти цю роль авангарду цивілізації, після Токвіля, лише з Америкою? Якщо говорити точніше і, можливо, серйозніше, то чи не присутні тут типowo французьке республіканство або ж демократичний універсалізм (зумовлений тим способом, в який французи мислять універсальне та соціальне на відміну, наприклад, від англійців або німців), завдяки чому демократичне самоврядування у межах політичної спільноти вважають необхідною умовою будь-якого власне людського існування? Чи не пов'язаний такий спосіб бачення політичних проблем і спосіб філософування взагалі з певним політичним досвідом, в якому просвітницьку Францію ХVІІІ сторіччя вважають інтелектуальним, а республіканську Францію ХІХ сторіччя — політичним авангардом європейської людськості?

П. М.: Я не хотів би надмірно хвалити свою країну, але справді вважаю, що є, безперечно, якась французька настанова в тому, щоб «незацікавленим» чином ставити великі політичні та, ширше, людські проблеми. Подивіться, як французькі автори (Монтеск'є, Токвіль) легко визнають за Англією та Сполученими Штатами певну вищість політичного режиму, незважаючи на наше національне суперництво. Але це стосується лише інтелектуального порядку. В політичному порядку французьке «республіканство» є «політичною формулою», яка має багато переваг, але її «універсалізм» має суто «ідеологічні» аспекти, про які не варто забувати.

С. Й.: Такий спосіб філософування віддаляє Вас також і від французької університетської філософської традиції, яка спирається на чітко окреслений список «великих авторів», натомість багато Ваших улюблених авторів не фігурують у цьому списку, бо були «відкриті» нещодавно, у певні моменти французької інтелектуальної та політичної історії ХХ сторіччя. Ви активно сприяли таким «відкриттям», я маю на увазі передусім Токвіля та інших французьких ліберальних авторів початку ХІХ сторіччя...

П. М.: Так, ці автори були знаменитими свого часу, і про них справді згодом забули. Вони поступово були перевідкриті, і саме ми, наша генерація, справді перевідкривали їх у певному контексті — у контексті кінця тоталітаризму, у контексті рефлексій про зв'язок демократії з тоталітаризмом. Коли надія на «добрий тоталітаризм» остаточно зникла, прийшов час нових рефлексій про тоталітарне зло, а також про спосіб, в який демократія і тоталітаризм були пов'язані одне з одним. Тоталітаризм є протилежністю демократії і водночас чимось зумовленим самою демократією: тоталітаризм також претендує встановити суверенітет народу! Питання тоталітаризму порушує питання демократії з більшою нагальністю: що таке су-

веренітет народу, якщо тоталітарна партія може присвоїти його собі та повернути проти народу?! Це одне з тих запитань, які привели нашу генерацію до повернення до історії демократичної думки та до тієї традиції XIX сторіччя, про яку Ви говорите.

С. Й.: Чи не були всі ці перевідкриття пов'язані також із пошуком пояснення життя суспільства поза інтелектуальною матрицею, головним утіленням якої тоді був марксизм? З розумінням того, що ми живемо у світі, краще зрозумілому з Токвілем, ніж із Марксом, і що політика була і залишається чимось фундаментальним і самодостатнім, а не виразом економічної логіки класової боротьби? Адже «відкриття» чи перевідкриття Мак'явеллі також відбувається у цей період, і багато хто з тих, кого можна назвати представниками французького «антитоталітаризму» 1960—1970-х років, зокрема такі помітні його представники, як Р. Арон та К. Лефор, так само як і Ви, звертаються до творчості Мак'явеллі?

П. М.: Мак'явеллі зачарував стількох авторів, у тому числі й мене, оскільки у нас склалося переконання, що модерна політика починається саме з ним. З Мак'явеллі політична дія звільняється від усього того, що раніше її стримувало та затримувало. Разом з Мак'явеллі політика набуває того «революційного» характеру, який характеризує політичну історію Заходу.

С. Й.: Такого кшталту переконання визначають не лише Ваш вибір тих чи тих авторів, а й спосіб прочитання їхніх творів, який не є ні традиційним академічним способом, ні тим, що за межами Франції називають *French style*. Зрештою, хоч би якими були стилі та техніки інтерпретації, вони, в остаточному підсумку, постають у просторі між двома крайніми історико-філософськими настановами: одна полягає в тому, щоб читати твори певного автора так, немовби вони оригінальним і неповторним чином утілюють беззаперечну Істину, і тоді витлумачення зводять до коментаря ходу думки великого філософа, а інша — контекстуалістська — зводить цей хід думки до зовнішніх щодо автора та його намірів чинників, часто позбавляючи останнього будь-якої оригінальності та переконливості. Крім того, претендуючи на об'єктивний та всеосяжний науковий підхід, академічна історія філософії наділяє однаковою цінністю всі філософії, відтак, питання Істини трансформується у питання філософських позицій, а історик філософії перестає бути філософом і стає знавцем філософії. На мою думку, Ваші книги пропонують спосіб прочитання творів політичної філософії, який уникає цих пасток, — Ви розглядаєте автора у межах певного бачення політичної та інтелектуальної історії та відповідно до його значення в цій історії. Звертаючись до історії філософії, Ви дієте як філософ, оцінюючи значення кожного автора у певній перспективі...

П. М.: У перспективі того, що саме у кожному конкретному випадку, на мою думку, є головною проблемою, з якою автор має справу. Наприклад,

Мак'явеллі або Гобс мають справу з проблемою влади релігії, з впливом релігії на політичний порядок і з безладом, який встановлюється внаслідок змішування політичного і релігійного, отже, зусилля Мак'явеллі та Гобса полягають у тому, щоб вийти з цього змішування та встановити новий лад. Насправді я щоразу намагаюся пов'язати автора, якого я вивчаю, з його контекстом, але не з тим вузьким, майже бібліографічним контекстом, як його розуміє Квентін Скінер, послідовники якого намагаються прочитати все, що читав автор, усіх його сучасників; я намагаюся помістити автора у те, що здається мені його справжнім контекстом, тобто помістити його у контекст великих політичних проблем. Тому, з огляду на ці великі проблеми, Аристотель може бути для Гобса автором, важливішим за будь-кого з його сучасників. Тут, безперечно, міститься трудність, оскільки зрозуміло, що такий підхід вимагає від нас належного встановлення того, що є головною проблемою, з якою має справу розглядуваний автор. У будь-якому разі, я дію таким чином: я намагаюся якнайточніше зрозуміти текст автора, бути вірним текстові й водночас якнайкраще осягнути проблеми, які автор намагався розв'язати; саме текст автора дає мені доступ до проблем, які він розглядає. У цьому полягає, на мою думку, робота інтерпретації, яка дає змогу переміщувати політичних авторів у політичну історію у широкому розумінні цього слова.

С. Й.: Головною перспективою цієї політичної історії у Ваших працях є становлення європейської модерності. Ви часто ототожнюєте модерність із новизною, для Вас це практично синоніми...

П. М.: Так, але це дуже своєрідна новизна, з певного часу це бажана новизна. Це новизна, яку мислять як новизну стосовно Старих — грецьких та римських авторів, а також християнських авторів. Це новизна стосовно певного минулого.

С. Й.: «З певного часу...» Відтак, існує становлення модерності як історичний процес, а згодом осмислення цього становлення — рефлексія щодо Модерну, яка ставить запитання про нове як про щось винайдене впродовж цього становлення...

П. М.: Я вважаю, втім, тут немає нічого оригінального, що від самого початку проект Модерну є свідомим проектом змін, націленим на розв'язання певних проблем, на подолання одночасно політичного, інтелектуального та духовного безладу. Існує потреба встановити новий порядок в Європі, позначеній анархією влади, розколом християнства, всіма різновидами проблем. Потрібна *instauratio magna*¹, як говорить Бейкон. Це водночас науковий, політичний, релігійний проект, визначений стосовно без-

¹ Велике відновлення (лат.). — Прим. ред.

ладу, який хочуть подолати, і стосовно традицій, які винаходять, які критикують, які хочуть реформувати або змінити.

С. Й.: Але чи можна сказати, що модерна філософія впродовж своїх перших кроків має на меті розв'язання певних проблем, а вже на ґрунті досвіду цих розв'язань постає проект Модерну у власному розумінні цього слова?

П. М.: Проект Модерну є таким з перших своїх кроків, оскільки ті, хто його розробляє, мають на меті встановлення справді чогось нового. Якщо Ви візьмете великих авторів XVII сторіччя — Декарта, Бейкона, Гобса, вони дуже чітко проголошують, що намагаються сконструювати щось безумовно нове. Вже у XVI сторіччі Мак'явеллі дуже рішуче формулює новизну свого проекту у XVI розділі «Державця»: він порівнює себе із Христофором Колумбом, який шойно відкрив Америку. Відтак, я вважаю, що автори, які розробляють проект Модерну, роблять це свідомо. Я вважаю цей пункт дуже важливим, оскільки його часто недооцінюють історики, які намагаються бачити лише дію своєрідного безособового і необхідного процесу — Історію, що розвивається. Історія, можливо, розвивається, але тільки тому, що є люди, які хочуть щось робити, які мають дуже ретельно розроблені проекти.

С. Й.: З цього погляду політична модерність є не просто політичною чи соціальною «надбудовою» людськості — вона глибоко змінює саму людину, настільки глибоко, що є підстави говорити навіть про нову людськість, яка конститується впродовж реалізації проекту Модерну. Отже, модерність не можна зводити лише до «зміни парадигм» у філософії, це зміна всіх аспектів людського життя. Напевно, через це дослідження становлення модерності, починаючи з філософії, неминуче виходять за межі філософії; зокрема, далеко не всі досліджувані Вами автори були філософами у теперішньому розумінні.

П. М.: Безперечно, значною мірою я вивчаю твори філософів, але деякі з тих, кого я вивчаю, не мають чіткого філософського статусу. Наприклад, Мак'явеллі зазвичай не включають до програм з філософії. Я цікавлюся авторами, які, на мою думку, кидають світло на великі політичні питання, а їхній офіційний науковий статус у певному розумінні є другорядним для мене. Тому якщо Ви запитаете, до якої дисципліни належить моя праця, мені буде важко відповісти. Остільки, оскільки я працюю з філософськими текстами, вона пов'язана з філософією. Водночас я поміщую цю філософію в перспективу політичної історії й не відмовляю собі у розгляді також історії релігії чи історії зв'язку політичного і релігійного. Відтак, якщо говорити коротко, філософи постачають мені добру частину моєї документації, вони забезпечують мені провідну нитку дослідження, але це провідна нитка дослідження історії, яка, я хотів би це наголосити,

фундаментально є політичною та духовною історією, або ж політичною історією у широкому розумінні. Мені важко визначити себе точніше; крім того, оцінювати чиюсь працю потрібно за результатом: важливо не те, чи дотримується автор адекватної методології, а те, чи є результат цікавим та переконливим.

С. Й.: Чи поділяєте Ви у зв'язку з цим моє враження щодо творчості Реймона Арона: його засадово філософський інтерес свідомо долав межі філософії? Арон розчарувався у традиційному університетському способі філософування, який передбачав чіткий поділ праці: історики та соціологи добувають факти, а філософи їх інтерпретують; він розчарувався також у традиційних методах істориків та соціологів, бо ті добувають факти вже на підставі певних інтерпретацій. Через це задля реалізації свого філософського інтересу він сам став істориком, соціологом тощо. Чи не засвідчує його біографія певну приреченість філософа, який, одного разу зрозумівши, в чому полягає праця інтерпретації людського життя, змушений поєднувати і теоретичні, і емпіричні дослідження?

П. М.: На мою думку, Реймон Арон є тут добрим прикладом. Він, безперечно, був філософом, а також істориком (наприклад, він написав історію американської зовнішньої політики) і соціологом (він викладав соціологію у Сорбонні). І насправді він був усім цим одночасно, а тому важко сказати, яке з цих амплу було головним. Мені здається, що науковця визначають предмет його дослідження, його інтереси, поле дослідження. У цьому розумінні я схожий на Арона, тобто як науковець я визначений політичним полем дослідження, але досліджую його трохи інакше: Арон більше цікавився сучасністю, економікою, був дуже уважним до повсякденних деталей, був заангажований у політичне життя свого часу, натомість я підходжу до свого поля дослідження здалеку, я більше цікавлюся тривалою перспективою, релігійними питаннями, більше вивчаю філософські тексти тощо. Проте спільним для нас з Ароном є центральний інтерес до політичної справи, який об'єднує всі ці різні інтереси.

С. Й.: Реймон Арон також більше цікавився секулярними релігіями, ніж релігіями у власному значенні слова. Розуміння політичної ролі релігії (разом з розумінням значення цього питання для авторів ранньої модерності) є ще одним великим відкриттям Вашої генерації. Марсель Гоше (на праці якого про релігію Ви спираєтесь у «Доступному викладі» [Манан, 2009: с. 37—49]) розповідає у своїй «Історичній ситуації» вражаючу історію власного відкриття політичної ролі релігії, яке він зробив під впливом антропології примітивних суспільств. Як Ви дійшли до цього відкриття? Чи пов'язані ці відкриття з контекстом «повернення релігійного» 1960—1970-х років (арабо-ізраїльські війни, Другий Ватиканський собор тощо), чи ж у Вашої генерації була суто інтелектуальна логіка, яка до них призвела?

П. М.: Сьогодні ще рано адекватно оцінювати у такому широкому контексті. Хочу лише наголосити, що наша генерація принесла новий інтерес до релігії — новий з огляду на широту історичної перспективи, а також певну неупередженість — відмову від полемічних настанов, які впродовж сторіч переслідували формулювання релігійних питань. Новим також є розуміння значення тісного зв'язку політичного і релігійного. Проте від Марселя Гоше мене відрізняє те, що я не вірю, нібито можна «вийти» з релігійного — з нього не можна вийти так само, як не можна вийти з політичного.

С. Й.: Повернімося до питання європейської модерності. Якщо філософія відіграла настільки важливу роль у політичній історії, вона повинна бути потужно присутньою в сьогоdnішньому політичному житті...

П. М.: Вона потужно присутня вже у самих принципах організації колективного життя сьогодні, наприклад, права людини є результатом філософських розробок XVII та XVIII сторіч, отже, навіть ті, хто ні секунди не цікавиться філософією, говорячи про права людини, говорять філософськими тезами. Ми живемо під владою певної філософії, оскільки сама ідея Людини, Людськості випливає з цих філософських розробок.

С. Й.: Проте світ, що живе «під владою певної філософії», робить це «наосліп», бо прагне обходитися без філософії у власному розумінні слова. Відтак, сьогоdnішні філософи перебувають у делікатній ситуації — ми опинилися на узбіччі шляху, второваного нашими попередниками, хоча як їхні спадкоємці не можемо не відчувати своєї відповідальності за його напрямок. А отже, не можемо не ставити собі запитання про роль філософа сьогодні, про те, як підтримувати і продовжувати традицію взаємодії філософії і політики.

П. М.: На мою думку, філософські твори кидають світло на політичну історію так само, як політична історія значною мірою кидає світло на хід думки філософів. Останні завжди цікавилися проблемами людського порядку. Вони завжди перебували в конкретній ситуації, і ця ситуація була одночасно ладом і безладом. Філософи завжди мали на меті встановлення певного ладу, вони осмислювали ситуацію під кутом зору її максимального впорядкування. Вважаю, що ця формула пропонує нам підхід, який зберігає свободу філософування, пов'язуючи одночасно філософію з проблемами людського суспільства. Відтак, роль філософа пов'язана з тим, на що націлений філософський аналіз. Як Ви знаєте, наша філософська традиція дала добрі результати — ніхто не заперечує проти прав людини, але вона дала також погані результати, які виправдовують ідеологію відмови від політики. Отже, я вбачаю свою працю в тому, щоб демонструвати необхідну та рятівну роль політики, я намагаюсь привернути увагу до засадово формотворчої ролі політики впродовж західної історії, зокрема й сьогодні.

С. Й.: Проте, за винятком кількох екзотичних прикладів, філософи ніколи не справляли безпосереднього впливу на політику. Це логічно, адже філософія не може запропонувати безпосередніх політичних розв'язань. Філософські ідеї, принципи, терміни стають елементом повсякденного політичного життя і буденного політичного дискурсу лише з часом; в якомусь розумінні філософи працюють для майбутніх генерацій.

П. М.: Звичайно. І тому роль філософа, на мою думку, полягає у підвищенні рівня громадських дискусій, у наданні їм певної форми та певного спрямування — такої форми і такого спрямування, які, на думку філософа, будуть кращими для людей. Із часів Стародавньої Греції роль філософа класично є все-таки роллю вихователя у широкому значенні слова. Я вважаю, що не потрібно намагатися безпосередньо впливати на політиків: хоч би що ми говорили, останні зовсім не цікавляться філософією та філософами. Проте філософ завжди може зробити свій внесок у перебіг громадських дискусій.

С. Й.: Проте не можна сказати, що це завжди було так, що політики ніколи не цікавилися філософією. Модерна політика, починаючи з перших демократичних режимів (не кажучи вже про просвічені монархії) і аж до періоду «кінця ідеологій», була концептуальною політикою: політики часто були або послідовниками, або навіть розробниками доктрин, які намагалися охопити всі аспекти життя суспільства і, в підсумку, спиралися на різні концепції прогресу, завдяки чому політики свідомо розглядали себе як носіїв прогресу. Така конфігурація природно надавала філософам роль «архітекторів» майбутнього. Сьогоднішні політики, навіть якщо вони використовують концепти, які мають філософське походження, не мають смаку до концептуалізацій у філософському масштабі. Чи не мав би полягати внесок філософів у громадські дискусії у тому, щоб політика знову стала концептуальною — не в ідеологічному, а у філософському розумінні?

П. М.: Наша політика і так є філософською! Як на мене, вона навіть занадто філософська... Доктрина прав людини є суто філософською конструкцією. Потрібно знайти спосіб пов'язати доктрину прав людини з підходом, який враховував би й інші політичні чинники — «спільні справи».

С. Й.: Однією з таких «спільних справ» для європейців є європейська спадщина та європейське майбутнє. Ви визначаєте європейську ідентичність як своєрідний синтез античності, християнства і модерності — синтез, який в історії Європи відбувається через послідовне засвоєння та заперечення цих елементів. Проте чи можна вважати таку формулу чинною для всієї Європи, якщо історична спадщина та історичний досвід низки країн, зокрема й України, є іншим? Зрештою, хоч би якими були їхні історичні спадщина та досвід, європейське майбутнє залежить від успішної реалізації останнього елемента, від того, наскільки різні нації поділятимуть

формулу європейської модерності, а також від того, наскільки вона стане універсальною, незалежною від історичної спадщини формулою. Проте Ви критикуєте Луї Дюмона та Марселя Гоше, які шукають заміну для перших двох елементів згаданої тріади²; на мою думку, вони у такий спосіб намагаються віднайти універсальну формулу, чинну для всіх народів, усіх націй та цивілізацій, які перебувають на шляху модернізації, і таким чином зрозуміти, як народи чи цивілізації з іншим історичним досвідом можуть досягти модерності європейського типу³.

П. М.: Зрозуміло, що різні народи мають різні історії і що насправді деякі європейські народи були радше глядачами, ніж дієвцями просування європейської історії. Проте я не думаю, що сенс європейської модерності слід шукати у певному спільному мінімальному деномінаторові. Я вважаю, що сенс європейської історії полягає саме в тому, що в ній звершувалося найрадикальнішим, найвідважнішим, найповнішим чином. Якщо окремі народи меншою мірою брали участь у цих звершеннях, то для них це має стати запрошенням взяти участь у європейських справах з подвоєною енергією. Безперечно, європейці Заходу та Сходу Європи повинні докласти великих зусиль, щоб започаткувати спільні справи, які їх об'єднують. Утім, мені важко сказати, якою мірою факт перебування на периферії європейської історії позначається на історичному досвіді якоїсь країни, тому мені хочеться поставити Вам зустрічне запитання: а як Ви дивитесь на участь України в європейських справах?

С. Й.: На мою думку, ця участь завжди зумовлена історичним досвідом. Наприклад, Ви визначаєте три головні політичні форми, які в принципі відповідають трьом зазначеним елементам європейської ідентичності, — громаду, імперію, державу-націю. Проте східноєвропейські країни, як правило, не мають досвіду всіх цих трьох політичних форм, натомість вони зазнавали впливу інших, зокрема східної деспотії, що не могло не позначитися на процесах модернізації. Так, коли на початку XVIII сторіччя українець Теофан Прокопович розробляв концепцію розбудови модерної Російської імперії, то з метою її історичного виправдання та за аналогією із західними мислителями, які розробляли концепцію абсолютистської держави модерного типу, він посилається на Візантію як на своєрідну східно-

² «Соціальний тип, стосовно якого Л. Дюмон та М. Гоше намагаються зрозуміти властивість модерного, є зовнішнім європейському чи західному ареалові. Для Л. Дюмона це індійська система каст, для М. Гоше — „примітивна релігія“. Їхні Старі не є західними Старими, не є тим старим, стосовно якого „модерне“ визначає себе і з яким бореться. Саме звідси випливає перший мотив моїх заперечень» [Manent, 2007: р. 64]. — С. Й.

³ Зокрема, М. Гоше говорить про можливість різних версій модерності [Гоше, Йосипенко, 2007]. — С. Й.

європейську античність [Йосипенко, 2008: с. 240—258, 284—290], хоча ми (а можливо, і він сам) чудово розуміємо, що Візантія була абсолютистською державою зовсім іншого типу. Відтак, тут неминуче постає запитання — чи здатна суто структурна схожість концепцій та демаршів на зовсім різних історичних засадах витворити схожий політичний досвід?

П. М.: Проте подібні речі відбуваються і в межах Західної Європи, де різні країни розвиваються за дуже різними моделями. Хоча проблема і справді полягає в тому, що є великі політичні та духовні теми, що їх, якщо можна так сказати, більшою мірою розробляли одні країни, ніж інші. Ця обставина невіддільна від європейської різноманітності. Не можна переписати історію, проте сьогодні питання в тому, чи знайдемо ми об'єднавчі теми для нової Європи, а шукати їх належить саме нам!

С. Й.: Як прихильник європейського вибору України не можу не погодитися з Вами. Проте цей вибір, будучи дуже спокусливим, є водночас дуже складним у реалізації, причому не лише для українців. Адже європейська модерність є витвором кількох європейських націй, які визначили її характер (Ви назвали це «центральною людською агенцією», яка «не пов'язана з якимись особливими територією або народом, але яка народилася, оскільки потрібно було десь народитися, по обидва береги Рейну» [Manent, 2006: р. 16]). Ці нації зайшли, можливо, надто далеко — у «Підставі націй» Ви запитуете про майбутнє самої політичної форми, яка забезпечила цей розвиток, — держави-нації. Проте є й інші нації, які пройшли власний історичний шлях модернізації, однак євробудова передбачає рівність націй, що є серйозним викликом для неї самої. Можливо, є дуже симптоматичним, що Лісабонська угода була поставлена під знак запитання трьома націями, які не брали участі у модерній революції як держави, — Ірландією, Польщею, Чехією. Отже, європейцям слід винаходити щось таке, що насправді об'єднало б усіх, а не лише авангардні нації, як це було раніше. Чи не так?

П. М.: Це дуже складне питання. Європейські нації дуже по-різному пов'язані з Європою та Євросоюзом. Це факт. Факт, який, крім усього іншого, серйозно загрожує Євросоюзу, його майбутньому. У мене немає готового рецепту «спільної справи», яка дала б змогу подолати всі розбіжності. Слід шукати вихід у розробленні «спільної зовнішньої політики» стосовно Сполучених Штатів, Росії, Китаю, ісламського світу. Я можу сказати лише одне: без такої «спільної справи» Євросоюз зазнає поразки.

ЛІТЕРАТУРА

Гоше М., Йосипенко С. Про європейське майбутнє модерної України // Філософська думка. — 2007. — № 6.

Йосипенко С. Л. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна культура в європейському контексті. — Київ: Український Центр духовної культури, 2008.

Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.

Manent P. La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe. — Paris: Gallimard, 2006.

Manent P. Enquête sur la démocratie. Etudes de philosophie politique. — Paris: Gallimard, 2007.

Переклад із французької Сергія ЙОСИПЕНКА

П'єр Манан — французький філософ, професор (*directeur d'études*) Школи вищих студій у галузі соціальних наук (EHESS, Париж). Сфера наукових інтересів — політична філософія.

Сергій Йосипенко — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, політична філософія, філософія історії.
