

Круглий стіл «Філософської думки»

ЄВРОПА: ПОЛІТИКА, ПРАВО, ДЕМОКРАТІЯ

Частина 1. Європейська цивілізація, цінності, інтереси

Жан-Клод Казанова

Цивізм і цивілізація. Роздуми про європейську спадщину

Тему, яку я хочу розглянути, можна звести до міркувань стосовно того, чи може існувати європейський патріотизм. Цивізм — це більш вузьке поняття, ніж патріотизм, але патріотизм включає цивізм.

Мені здається, що найкраще визначення патріотизму дав Монтеस्क'є. Цього не завжди розуміють, адже Монтеस्क'є каже, що така чеснота, як патріотизм, полягає у ставленні до республіки, а саме — у любові до республіки. Це — почуття, а не сукупність знань. Остання людина в державі може мати такі самі почуття, як і найперша людина. Саме любов до республіки забезпечує це відчуття прихильності до своїх співвітчизників, справою рук яких і є ця республіка.

Можна було б сказати, що таке почуття відоме з античності, але тут Монтеस्क'є встановлює чіткі межі. Він каже: якби моє знання було корисним для моєї батьківщини, але могло стати згубним для Європи, я вважав би його злочинним. Ба й ширше: якби моє знання було корисним для Європи, але могло стати згубним для цілого людства, я також вважав би його злочинним. Тобто він виокремлює три рівні моральності чи морального контролю — батьківщина, Європа і людство загалом.

© Ф. РЕНО,
О. БІЛИЙ
М. БОЙЧЕНКО,
А. ГАРАПОН,
О. ДОБРОДУМ,
А. ЄРМОЛЕНКО,
Ж.-К. КАЗАНОВА,
Ж.-А. ОЛАНДЕР,
С. ПРОЛЕЄВ,
О. ПАНИЧ,
А. ФІНЬКО,
2017

Саме в такому ключі потрібно розглядати європейський патріотизм, про який вперше заговорив Сен-Симон. Далі я звернуся до його роздумів, написаних 1814 року. В Сен-Симона було два секретарі — історик Огюстен Тьєрі та соціолог Огюст Конт. Відома редакція, найімовірніше, належить Тьєрі.

Згідно із Сен-Симоном, національний патріотизм — це бажання створити єдине національне ціле. В європейському парламенті є більш загальне бачення. Ідеться про ширше почуття, яке можна назвати європейським патріотизмом. Тобто це змушує патріотизм вийти за межі своєї батьківщини, щоб зосередитись на інтересах Європи замість національних інтересів, що й має сформувати європейський парламент. На думку Сен-Симона, відбувається своєрідне накладення різних патріотизмів, один з яких більш загальний порівняно з іншими.

Утім, це легше сказати, ніж зробити. Для того, щоб це мало якийсь сенс, необхідно, щоб європейське ціле мало сенс, який відрізняється від сенсу національного цілого.

Те, що виправдовувало думку Сен-Симона у 1814 році, наприкінці доби революцій та війн, що їх вела французька імперія, знову набуває актуальності у XX столітті після Другої світової війни. Межу національного патріотизму поклали війни 1914—1945 років, які показали, що мир не може запанувати внаслідок конкуренції між націями.

Таким чином, європейська ідея, європейський проект полягає в тому, що принцип нації зруйнував європейську цивілізацію. У XVIII столітті європейську цивілізацію визначала збалансованість та гармонія між націями, які узгоджували між собою низку правил щодо обмеження насильства.

Коли випрацьовувався європейський проект, альтернатива полягала в тому, що: або нації мають перманентний характер, або роль нації як такої вичерпала себе. Мені здається, що жодна з цих концепцій не є прийнятною. Питання полягає в тому, чи можна знайти якийсь середній шлях.

Якщо розглянути тяглість історії Європи з XV по XX століття, можна побачити тенденцію посилення нації та держави. Це можна виміряти хоча б на підставі того факту, що частка доходів, які підлягають перерозподілу, збільшується впродовж століть. Зараз частка таких доходів становить від 40% до 50% ВВП. Таким чином зростає солідарність: поряд із тим, що існує поділ праці, існує й соціальна солідарність. Якби цей процес європейського творення відбувався так само, як і процес формування нації, то перерозподіл між націями також мав би збільшуватися. Але такого перерозподілу практично не існує з огляду на суперечність між національним і міжнародним перерозподілом. У демократичних суспільствах політика спрямована на розподіл доходів між громадянами. Якби ж вона була спрямована на розподіл їх між націями, неодмінно виникала б конкуренція. Якби Франція мусила більше допомагати Італії чи Греції, довелося б зменшити доходи французів. Оскільки ж такі рішення ухвалюють французькі виборці, не існує жодних історичних прикладів для такої самопожертви.

Американці в 1947 році допомогли Європі тому, що вони заздалегідь зарезервували гроші на військові видатки, тож їм було вигідніше припинити виробництво певної кількості військових кораблів чи танків і натомість надати гроші Франції та Німеччині. На це було виділено більш як 3% ВВП США. Зараз для США таке неможливо. Це перший аргумент.

Другий аргумент проти того, що європейський проект такий самий, як будь-який національний проект, — це те, що постала така історична реальність, де не існує ані Європи, ані націй, а є міжнародна торгівля і конвертація національних валют. Якщо ж додати до цього науку й техніку, ми побачимо три великі історичні тенденції, які не є ані національними, ані європейськими.

Потрібно навести ще один аргумент — це військова потуга. Якщо аналізувати сучасні європейські нації та сучасну Європу й у межах мисленнєвого експерименту анулювати американську військову потугу, Європа порівняно з Росією виявиться досить слабкою. Навіть англійська чи французька ядерна міць не є достатньою, щоб урівноважити Росію, з тієї простої причини, що Франція може завдати руйнацій Росії, але Росія здатна знищити Францію. Таким чином, європейські нації та Європа загалом перебувають під військовим протекторатом Сполучених Штатів Америки, спроможних знищити Росію. З усіх цих причин можна було б сказати, що європейський патріотизм — це ілюзія.

Утім, мені здається небезпідставним виступити на захист протилежної тези. Я ґрунтуватиму свої міркування на подіях двох переламних років — 1917-го та 1991-го. 1917 рік є ключовим не через більшовицьку революцію, а через інтервенцію США в Європу. Держава, яка не є європейською, втрутилася у перебіг подій, щоб покласти край європейській війні. Таким чином, 1917 року, якщо розглядати Росію в рамках Європи, з одного боку, Росія створює варварський режим, а з іншого — певна держава втручається ззовні у події в Європі.

Рік 1991 пов'язаний із кінцем Радянського Союзу і початком повернення до Європи. Америка в певному сенсі дедалі швидше відсторонюється від європейських справ, поступово нормалізується ситуація на сході, в Росії, й на цьому тлі виникає європейське політичне ціле. Можливо, це ілюзія, але європейське політичне ціле могло би задовольнитися статусом-кво, в сенсі збереження як американської присутності на певному рівні, так і буцімто примарної загрози зі Сходу. Але вочевиднюється, що американська підтримка стає чимось непевним, тоді як загроза зі Сходу не зникає й розгортаються трагічні події в Грузії та в Україні.

Окрім того, уявнюється демографічне «стискання» Європи. Демографічна загроза існує реально. Так, згідно з прогнозами, Європа (до кордонів з Росією) незабаром становитиме лише 6% загального населення планети. Для порівняння: 1900 року ця частка дорівнювала 20%. Такі демографічні зміни в Європі призводять до того, що європейці відчувають загрозу. А загроза є чинником патріотизму: за визначенням Монтеск'є, громадяни рес-

публіки люблять республіку і люблять один одного насамперед через те, що їхня взаємна любов гарантує виживання та безпеку.

Якщо в європейців існує окремішній національний патріотизм, чи можуть вони на таких засадах запобігти цим трьом загрозам, про які я говорив — відстороненню США, російській загрози та демографічним проблемам? До речі, нам невідомо, як розвиватиметься американське суспільство. Тут слід відзначити дві важливі риси цього суспільства: воно є демократичним, і воно відіграє помітну світову роль. Яким чином американці поєднують демократичність зі своєю світовою роллю, ми не знаємо. Так само нам невідомо, як розвиватимуться російське суспільство та російська політика. Тож існують і загрози, і невпевненість. Саме тут і йдеться про патріотизм, ширший за національний, як казав Сен-Симон. Адже завдання, які постають за часів непевності, можна реалізувати лише завдяки політичній цілісності, ширшій за національну.

Перелічу завдання, що постають при цьому. Насамперед, це демократизація та розвиток Східної Європи — завдання, які не можуть бути виконані на національному рівні, тільки на більш загальному, європейському. Це також дієва політика стосовно Росії — і тут не може бути окремо німецької, італійської чи французької політики. Поряд із тим, це розвиток міжнародної, світової торгівлі та світової фінансової системи. Тут також неможливе окремішне банківське регулювання чи, наприклад, окремі митні збори — німецькі, французькі, італійські.

Зважаючи на ці причини — з одного боку, загрози й невпевненість, а з іншого боку, завдання, які наразі стоять перед нами, — можна сказати, що має існувати більш широка політична цілісність, ніж на рівні нації, а також європейський патріотизм як відповідь на цей брак впевненості та витривалості. Натомість популізм спирається на ілюзію щодо посилення національного патріотизму як чинника, що може усунути ці відчуття непевності та хиткості. Питання в тому, чи вдасться поєднати ці два підходи, що є складним завданням, адже вимагає від людей бути водночас і національними патріотами, і європейськими патріотами. Утім, нам відомі успішні історичні політичні форми, імперські чи федеративні, які вдало поєднують єдність і різноманіття. Як на мене, саме це виправдовує як європейський проект, так і європейський патріотизм.

Сергій Пролеєв

Самозаперечення сучасної Європи: Європа цінностей versus Європа інтересів

У доповіді професора Казанови європейська ситуація розглядалася цілковито крізь призму інтересів. Перед нами постала всеохопна ієрархія інтересів: країни (нації) — Європа — світ. У своїй доповіді я б хотів привернути увагу до іншого виміру дійсності, ніж інтереси. Іншого,

але не менш вагомого. Йдеться про цінності. Це важливо для того, щоб краще зрозуміти природу загрози сучасній Європі. Професор Казанова перерахував загрози, які постають перед Європою, якщо мислити її у вимірі інтересів. Це цілком слухна, достовірна картина. Однак якщо звернутися до ціннісного виміру дійсності, оприявниться інакша загроза Європі. Я хочу привернути увагу до цієї, інакшої загрози й винести її на наше обговорення.

Почну з двох тверджень. Перше: модерне Просвітництво є однією з головних сил, які створили сучасну Європу. І друге: наразі Європа перебуває в кризі, індикатором якої і є відчуття загрози, про яке так переконливо розповів нам професор Казанова. Ці два твердження особливим чином актуалізують для нас Просвітництво. Адже у Просвітництві можемо шукати як витoki нинішньої системної кризи Європи, так і шляхи її подолання.

В своєму виступі я спробую визначити характер нинішньої європейської кризи як своєрідного заперечення Європою самої себе, як внутрішній конфлікт самої Європи. Для цього вдаюся до розрізнення *Європи* як історичного, конкретного соціально-економічного тіла, з одного боку, та *європейськості* як характеристики людського існування, інспірованого ідеєю Європи — з іншого. Ці два формати Європи можна позначити як Європу інтересів та Європу цінностей. Далі розрізнення «двох Європ» буде доведено до його інституційної форми — інститутів європейськості, з одного боку, та інститутів євробюрократії — з іншого. Потім я продемонструю конфлікт інститутів європейськості та євробюрократії на прикладі сучасної війни. І нарешті, хочу запропонувати можливий спосіб розв'язання нинішньої кризи Європи.

Нинішню кризу Європи не досягнути через конкретні соціально-економічні параметри. Звісно, існують проблеми економічного розвитку та конкуренції на світових ринках, проблеми соціального забезпечення, проблема мігрантів та інтеграції їх у європейські суспільства. Однак системна криза сучасної Європи має глибший сенс. В її основі лежить конфлікт між європейськими цінностями і безпосередніми інтересами європейських же дітей. Це криза історичної перспективи Європи та її історичного покликання. В цьому сенсі йдеться про кризу *ідеї Європи* (під ідеєю Європи розуміється сукупність цінностей, імперативів та принципів, якими визначається феномен «європейськості»).

Європейськість як культурна визначеність глибоко відмінна від інших культурних ідентичностей (китайської, індійської, латиноамериканської тощо). Її відрізняють дві основні риси, які є взаємопов'язаними.

Перша полягає в тому, що європейськість визначає себе через *універсальні форми людського як такого*. Тобто через загальнолюдське. Бути європейцем — це не слідувати системі особливих культурних норм, а підпорядковувати себе імперативам людяності як такої. Європа завжди зазіхала на те, щоб бути чимось більшим, ніж Європа. Її власна ідентичність конституювалася як домагання універсальної, загальнолюдської значущості. Одним з найпотужніших і дієвих виявів цього стало Просвітництво модерної доби.

Це посилання на модерн має відрізнити це Просвітництво від інших культурно-історичних явищ з тією ж назвою на кшталт «каролінгського просвітництва» чи софістики як «давньогрецького просвітництва».

Друга риса впливає з першої. Максима загальнолюдського передбачає існування в режимі постійного самоперетворення та самовизначення. Людності не можна досягнути як остаточного, закінченого стану. В ній можна лише *здійснюватися* в конкретиці даного існування. Тому європейськість передбачає невинний процес трансформацій, постійний розвиток. Як влучно сказав Поль Валері: «Принципом Європи є її власна трансформація». Одним з головних наслідків цього є неусувне культурне розмаїття Європи. Її єдність — це єдність багатоманіття. Відтак європейська ідентичність — не набір рис, а продуктивний режим співіснування відмінностей, визнаних значущими.

Доходимо висновку: ідея Європи концентрує в собі *досвід служіння людству*. Звісно, вона завжди *відрізнялась* від емпіричної Європи, однак була *тісно пов'язана* з історичним буттям європейського людства. Це не просто якийсь уявний фантом і цілковито чуже йому історичне існування.

Феномен Просвітництва є одним з яскравих прикладів цього принципу європейськості та його історичного втілення. Лейтмотивом Просвітництва є піднесення розуму. Раціональна здатність розуміння секуляризованого — підкреслимо! — розуму оголошується єдино вагомою підставою не лише суджень, а й будь-яких людських справ. Причому Просвітництву йшлося не про раціональність в тій чи тій культурній традиції, як-от французька чи німецька. Натомість, Просвітництво піддає будь-яку культурну настанову нещадній критиці розумом як таким. Розум Просвітництва — не просто раціональна практика, вмонтована в ширший світоглядний і смисловий обшир, як була вмонтована схоластика у християнську релігійність. Тут розум стає цілковито самодостатньою величиною і дорівнює самообґрунтованій здатності раціонального мислення. Відтак Просвітництво парадоксальне. Воно містить радикальне заперечення культури — як наявного порядку людського існування — і водночас перезасновує, переінсталює культуру на основі приписів розуму.

Цей парадокс міг би дещо додати до колізії цивілізація–культура, яка обговорювалася вчора. Отже, Просвітництво опікується не Європою, а людством, тому, розв'язуючи проблему автентичної, вільної від хиб людяності, воно якраз і здобуває власну долю і перспективу модерної Європи. Цю парадоксальну ситуацію, яку я б назвав уроком Просвітництва, важливо враховувати, міркуючи про сучасну кризу Європи та шляхи її подолання.

Гарантами європейськості — власне європейської ідентичності — є європейські інститути. Вони є умовою можливості збереження та самовідтворення Європи. Себто європейськість — не якась загальне поняття, а цілком конкретно інституційована величина і режим існування. Нині діючими

інститутами європейськості є представницька демократія, права людини, ринкова економіка, національний суверенітет, свобода совісті та інші.

Наголошую на цьому сенсі *інститутів європейськості*, щоб відрізнити їх від політичних та економічних інститутів, які є інструментами реалізації проекту під назвою Євросоюз. Парадокс полягає в тому, що на сьогодні Європа, чия єдність інституційована у вигляді Європейського союзу, є загроженою з боку її власних інтересів. Інтересом є все, що сприймається як корисне і вигідне для себе, для потреб власного існування. І якщо обмежувати дійсність людини потребами, то неможливо в принципі вийти за межі інтересів. Однак у вигляді інтересу заявляє себе *потрібне*, а на протигагу потрібному, у вигляді цінності — заявляє себе *належне*. Підпорядковуючи себе виключно логіці інтересів (цілком законних та виправданих), Європа спростовує свою власну ідею і свою загальнолюдську значущість. Вона перетворюється просто на один з регіонів серед інших регіонів світу, позбавляється своєї загальнолюдської місії, а з нею — і свого автентичного сенсу.

Наслідки цього можуть бути фатальними для Європи. Перетворена на суто емпіричну величину, не виробляючи нової історичної пропозиції (перспективи) для людства, Європа приречена програти іншим світовим потугам і маргіналізуватися. Саме тоді дадуться взнаки ті 6% — та частка європейського населення у світі, про яку казав пан Казанова. І навпаки: цей кількісний показник не матиме вирішального значення, якщо Європа таки зможе знайти нове рішення для сучасного світу.

Політико-економічні інститути Євросоюзу, які стають все більшою мірою державними інститутами, значною мірою вилучені з силового поля інститутів європейськості і вибудовують себе за власною логікою, яка в своїй основі є логікою євробюрократії. Зауважу принагідно, що не ототожнюю інститутів Євросоюзу з владою євробюрократії. Остання є радше загрозливою тенденцією існування та розвитку інститутів Євросоюзу. Причому явище євробюрократії існує не лише на рівні загальноєвропейських інститутів, але й на національному рівні. Чутливість громадянської спільноти до такого стану речей ми побачили на останніх виборах французького президента. Ці вибори засвідчили недовіру французького громадянина до усталених політичних сил, до поважних і респектабельних складових французького політикуму. Євросоюз став ареною прихованого, але дедалі очевиднішого *конфлікту інститутів євробюрократії з інститутами європейськості*. Саме цей конфлікт, а не конфлікт культур, зіткнення європейськи «свого» і європейськи «чужого», загроза з боку «культурно Іншого» чи «зовнішніх сил» (російської агресії чи американського відступу), має першорядне значення для сучасної Європи. Криза сучасної Європи має інституційний характер.

Від більш теоретичної площини розмови спробую перейти у площину, так би мовити, практичної філософії. Це продиктовано не лише конститутивним значенням практичного повороту для сучасної філософії. Вочевидь, без такого переходу міркування про цінності просто будуть неповними.

Точкою переходу є війна. Не взагалі феномен війни, а нинішня війна, яка точиться у світі і яка здатна вирішальним чином вплинути на історичну долю Європи. Війна є значущою для заявленої теми самозаперечення Європи у двох планах. По-перше, фундаментальною, базовою цінністю модерної Європи, на основі якої постала вся споруда невіддільних людських прав, є мир. Цінність і право миру — в його всеохопному сенсі, який сягає уникнення насильства взагалі. В цьому значенні мир стає простором людського існування, звільненням від примусу і насильства. Можна сказати, що модерна ідея миру стала тією особливою формою, в якій модерн переосмислив наскрізну для Європи ідею свободи і водночас синтезував античний і християнський світоглядний спадок. Відтак війна — як це не парадоксально здається — є запереченням основи модерної цивілізації та новочасної Європи.

По-друге, розв'язана нині у світі війна кинула виклик праву у його найбільш уразливій точці — у форматі світового політико-правового порядку. Можна стверджувати, що світовий порядок значною мірою скасований агресією путінської Росії проти України. Хочу наголосити на використанні виразу «путінська Росія». Цей вираз передбачає два важливі розмежування. З одного боку, це відокремлення її від Росії як такої (чим визнається існування «інакшої Росії», який би суперечливий і політично маловпливовий феномен не складала ця Росія на сьогодні). З іншого боку — відокремлення від культурної російської традиції, яка не лише не тотожна ідеї імперського панування, а й прямо ворожа їй. Те, з чим у інтелектуалів традиційно асоціюється Росія — передусім, видатна гуманістична література XIX століття — вкрай критична щодо офіційної, сучасної їй самодержавної Росії. Якимсь дивним вивертом свідомості виглядає те, що одним з чільних мотивів підтримки путінської Росії та її злочинних, агресивних дій в сучасному світі стає прихильність до російської культури в її кращих зразках XIX—XX століття. Росія Толстого, Чехова або Платонова не просто критична, а контрадиктивна щодо Росії Путіна. Якраз любов до цієї культурної Росії вимагає *протистати* путінській агресивній політиці, а не підтримувати її. Путін і персоналізований ним імперський реваншизм є якраз найбільшими ворогами Росії та її історичної перспективи. Дивно, як цього не бачать і не розуміють чимало людей у Франції, в тому числі французьких інтелектуалів.

Політика Путіна — це цілком звичайні для XIX—XX століть стратегії імперського панування. Їх проблема передусім не в тому, що вони лихі. А в тому, що вони *несвоєчасні*, архаїчні. Саме їх архаїчність робить їх практиками зла у сучасному глобальному світі. Додам, що вони є не єдиним прикладом. Політика глобалізму чи ісламського екстремізму (войовничого, насильницького «всесвітнього халіфату») є також практиками зла. Питання полягає передусім не в тому, що імперське панування є несправедливим, нехтує міжнародним правом та руйнує світовий політико-правовий порядок. Вирок цій політиці міститься у тому, що вона *не має сенсу*, вона нічого не дає. Фактично це спроба повернути світ у минуле, у систему колишніх

диспозицій та резонів. Але проблема в тому, що нинішній глобальний світ вже не здатен існувати на таких засадах.

Війна містить подвійну загрозу: загрозу свободі та загрозу безпеці. Це не осібні, а взаємообумовлені величини. Відстояти їх можна тільки разом (як і втратити). Нерозуміння цього призводило до справжніх історичних трагедій. І першою передумовою успішного придушення війни є визнання її реальності. Саме цього не відбувається щодо агресії Росії проти України. Реальна війна однієї держави проти іншої, спрямована не просто на захоплення певних територій, а на знищення незалежності України й навіть самого імені українського народу, отримує в європейській офіційній оптиці вигляд конфлікту невизначеної природи. Так звані санкції та осуди Росії мають здебільшого ритуальний характер і покликані передусім «зберегти обличчя», а не реально зупинити війну. До цього спонукають, начебто, інтереси європейської *реал-політик*.

Цілком зрозуміло, чому європейські уряди уникають визнання війни: це автоматично тягне за собою іншу відповідальність та інакшу систему дій. І одночасно втрату певних зисків, які мають європейські підприємства та економіки від стосунків з Росією. Про корупційну складову, яка також є вагомим чинником, наразі не казатиму (Росія активно та ефективно використовує зброю підкupu європейського істеблішменту). В цій ситуації виникає проблема, чому надати перевагу: позірним інтересам чи правдивим цінностям та спонукам, які з ним постають. Зауважу, зовсім не йдеться про те, щоб Європа діяла в інтересах України. Йдеться про здатність Європи відстоювати власні цінності в просторі світового життя. Відстоювати, навіть всупереч поточним частковим інтересам.

Що виявиться більш потужним: сила європейських цінностей чи вигоди поточних інтересів тих чи тих європейських дівців? На сьогодні це відкрите питання. З приводу цього обмежусь двома заувагами. По-перше, дана ситуація не є унікальною. Уявляти справу так, що от у минулому Європа виявляла стійку прихильність до цінностей, не піддаючись спокусі інтересів, а от нині щось фатально змінилося, немає підстав. Досить згадати бодай генезу Другої світової війни, Мюнхенський зговір та інші ганебні події, чи драматичну історію советського придушення Угорського повстання 1956 року, з характерною пасивністю США і Європи. Є більш давні приклади, як-от антиєвропейська політика Англії щодо Росії у XVIII столітті, яскраво змальована у політичних памфлетах того часу та ґрунтовно проаналізована у відомій роботі Карла Маркса «Таємна дипломатія XVIII століття». Подібність інколи разюча, хіба що тоді місце газу як основного торговельного ресурсу посідав корабельний ліс. Так що колізія цінностей та інтересів постала не сьогодні, а є історично тяглою.

По-друге, розрізняючи і в певному контексті протиставляючи імператив цінностей і спонуки інтересів, маємо розуміти і природу їхньої єдності. Ті ж історичні прецеденти доводять, що відстоювання цінностей є найліп-

шою стратегією забезпечення фундаментальних інтересів. І навпаки — намагання виграти тут і тепер, підкоритися логіці поточного зиску призводить не лише до зради цінностей, а й до значно масштабніших втрат під кутом зору тих самих інтересів.

Потрібно зауважити, що ті засновки існування, які тут названі цінностями, насправду не є цінностями в точному сенсі слова. Їх мало назвати просто цінностями. Поняття цінності використане мною для загальної зрозумілості. Воно відсилає до ключової ролі належного, вказує на значущість належного у визначенні дій та структурі дійсності. Те, що початково позначено як цінності, має бути розкрито як *засадові принципи життєдіяльності* та *інстанції нормативності*. В яких, додамо, втілена можливість людського як такого. Тобто це принципи та інстанції нормативності, які важливі не лише для смислової структури життя Європи як певного соціокультурного історичного тіла. Вони водночас є відкриттями людськості і людяності. Лише через успіх цих відкриттів для людства як такого Європа здобуває сама себе, стає сама собою.

Для наочності вдамся до прикладу. Першим з таких принципів, відкритих ще античним полісом, стала свобода. З цього принципу, власне, і починається історична доля Європи. У ньому Європа народжується. Іншим принципом такого ж універсального гатунку є розум, як його відкриває модерне Просвітництво. Безумовно, це не означає, що лише Просвітництво уможливило раціональність. Навіть смішно це припустити після таких велетенських культур раціональності, як антична філософія, римське право чи середньовічна раціональна теологія, втілена у схоластиці. Однак саме Просвітництво забезпечує автономію секуляризованого розуму, перетворюючи його на основну силу панування над природою, перетворення суспільства та самовизначення особистості.

Було б однобічно і, зрештою, помилково зводити ситуацію сучасної Європи до вибору між вірністю цінностям та слідуванням прагматичним інтересам. Образно кажучи, цінності європейськості завжди не позаду, а попереду. Лише приймаючи на себе роль дієвця, який вирішує нагальні проблеми людства, Європа здатна зберігати власну автентичність. І вона зберігає її настільки, наскільки успішно *розв'язує* це загальнолюдське завдання. Отже, проблема сучасної Європи — це проблема її здатності взяти на себе цю велику історичну відповідальність.

Узагальнено це сучасне завдання можна позначити як глобалізований світ — дійсність людського існування, що утворюється внаслідок процесів глобалізації. Його можна висловити питанням: як можливе всепланетне людство? Бо насправді всепланетне глобалізоване людство — це не даність, а найгостріша проблема, яка кидає виклик можливості продовження людської історії як такої. Європа збереже своє значення для світу і, водночас, свою автентичність, якщо спроможеться його розв'язати. Саме в цьому горизонті очікувань, а не просто у відстоюванні вже відкритих універсальних

імперативів, є осердя сьогодношньої Європи цінностей. Чи треба додавати, що у цьому ж полягає головний об'єктивний інтерес всього сучасного людства? Адже відсутність такого рішення означає війну і загрозу загибелі людської цивілізації. За своїм змістом цінності та інтереси зовсім не обов'язково є контрадиктивними величинами.

Отже, шлях подолання внутрішньої кризи Європи полягає в тому, що Європа має відкрити спосіб існування в новому, інакшому світі, який стрімко з'являється впродовж останніх десятиліть в процесі глобалізації і загальним втіленням якого виступає всепланетне людство.

На завершення хочу зупинитись на ролі спадщини Просвітництва у цьому процесі. Добре відомо, що протягом щонайменше останніх півтора-ста років Просвітництво різноманітними способами спростовувалося як європейською думкою, так і соціальною та культурною практикою Європи. Згадаймо бодай про «Діалектику Просвітництва» Адорно і Горкгайма, яка покладає відповідальність за всі найбільш жорстокі вияви антилюдяності ХХ століття саме на Просвітництво. Для цієї критики є насправду чимало підстав, тому при використанні спадщини Просвітництва не йдеться про автоматичне відновлення його ідей та їх дієвості в сучасному житті. Негативні наслідки Просвітництва мають бути враховані. Однак їх врахування не означає відмови від Просвітництва та його забуття.

Це велика тема, тому я позначу лише її напрямок на прикладі однієї з ідей Просвітництва, а саме ідеї прогресу. Безумовно, це не лише надихаюча, а й глибоко репресивна ідея. Передусім вона унеможливує дієву герменевтику історії, руйнує продуктивне і автентичне розуміння минулого, здійснює невинуваті і дуже жорсткі теоретичні редукації. Тому безглуздо сьогодні бути прогресистом на кшталт кінця ХVIII століття. Однак ця ж ідея прогресу може бути плідно використана у вигляді настанови щодо раціонального обґрунтування перспектив розвитку. Саме цей принцип — принцип раціонального обґрунтування перспектив розвитку — може бути конструктивно використаний і для розв'язання нинішньої кризи Європи, і для усунення загроз, які є індикаторами цієї кризи.

Анатолій Єрмоленко

Поняття деліберативної демократії у контексті ідеї незавершеного Просвітництва

Тема моєї доповіді викликана двома обставинами, перша з яких пов'язана з проблемами Просвітництва, актуалізованими на нашій конференції книжкою Філіпа Рено «Політес Просвітництва»¹ та його доповіддю «Політика Просвітництва та європейська спадщина».

¹ Рено Ф. Політес просвітництва (закони, звички, манери). Переклад з французької, передмова, примітки Валентина Омелянчика. — К.: Стило, 2016.

Важливим аспектом концепції пана Рено є тлумачення Просвітництва не тільки як духовно-ментального руху, а й певного соціально-онтологічного явища, що постає в законах, звичаях, манерах тощо. Важливою тут є також думка щодо просвітництва як чинника раціоналізації соціальної онтології суспільства в цілому. Пані Каміла Гійон-Лекок у доповіді «Розвиток мистецтва та прогрес цивілізації у Франції», розвиваючи цю ідею, зокрема на прикладі опери, показала, як здійснюється така раціоналізація в культурі загалом. Це саме та раціоналізація, яка й підготувала сучасну цивілізацію. Адже придворна культура у своїх манерах, ритуалах тощо також була досить раціональною, проте ця раціональність не стала чинником творення буржуазної культури та модерного суспільства в цілому.

Це ще й тому вкрай важливо, що політес просвітництва є важливим складником політесу модерного суспільства. Без просвітництва не було б не тільки Великої французької революції, а й модерних інституцій загалом, зокрема й громадянського суспільства з його сферою публічності як певної метаінституції. У цьому плані до основних чинників-принципів модерну, як показав Рихард Мюнх у книжці «Культура модерну», належать: **активізм, індивідуалізм, раціоналізм і універсалізм**². Реалізація всіх цих принципів і потребує просвітництва.

Проте виникає запитання, наскільки Просвітництво актуальне сьогодні і як його тлумачити сьогодні? Тим паче, що критикою просвітництва, раціональності та модерну загалом останнім століттям не займався тільки ледачий. До того ж просвітництво викликало антипросвітництво: де Местр, Бональд у Франції, німецький романтизм тощо, які були не просто реакцією на модерн, а коригували його курс. Особливо ця актуальність стосується країн так званої модернізації навздогін, до яких певною мірою належить і наша країна. І тут ми маємо поглянути й на таке явище, як просвітництво, додаючи до модернізації навздогін концепт «просвітництво навздогін». Проте, так само як і концепція модернізації навздогін доволі обмежена у світі глобальних комунікацій, так само обмежена й концепція «просвітництва навздогін».

Адже є й інші позиції щодо модерну й модернізації, які позначаються такими поняттями, як «другий, рефлексійний модерн» (У. Бек) та «модернізація модерну» (В. Цапф), що передбачають дослідження процесу модернізації не тільки в зіставленні з домодерними суспільствами, а й із самим модерном. Такі теорії «модернізації модернізації» свого часу були інспіровані Габермасовим концептом «модерну як незавершеного проекту» (unvollendetes Projekt).

Проте перспективнішим, на мій погляд, є концепт «модерну як незавершеного проекту» (unvollendbares Projekt)³, адже, за Мюнхом, будь-яка

² Münch R. Die Kultur der Moderne. — Frankfurt a. M., 1986. Цит. за: Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. — Redaktion: Micha Werner. — München: Lit, 2000. — S. 321.

³ Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. — S. 151.

завершеність призводить до догматизму, а зрештою — і тоталітаризму, а незавершуваність модерну передбачає, власне, модернізацію модернізації, тобто постійне й наполегливе творення рефлексійних інституцій суспільства, що й можна конкретизувати в зазначених концепціях.

Своєю чергою, Клаус Міхаель Маєр-Абіх запропонував концепт незавершеного просвітництва. Зокрема, у книжці «Повстання на захист природи» він пише: «...переважний тип нашої раціональності свідчить про незавершеність просвітницького проекту»⁴. На підставі такого діагнозу він розбудовує концепцію «другого просвітництва», що з огляду на глобальну екологічну кризу передбачає розширення просвітницької ідеї про спільноту людей і на позалюдський світ, коли людина і природа разом утворюватимуть єдиний спільносвіт.

Гадаю, що тут можуть бути й наступні шаблі просвітництва. Проте йдеться не про порядковий номер, а про ідею, яку я й пропоную, а саме ідею «незавершеного просвітництва», що передбачає перманентне творення рефлексій інституцій суспільства. Причому я хотів би відійти від звичного тлумачення Просвітництва як певного історичного етапу, чи стадії розвитку суспільства, такої, скажімо, як давньогрецьке просвітництво, елліністично-римський скептицизм, середньовічний номіналізм, новоевропейське просвітництво, критичні теорії суспільства на кшталт марксизму та неомарксизму Франкфуртської школи чи етики дискурсу⁵.

Я вважаю, що це поняття варто тлумачити як певну інстанцію саморефлексії, або «зворотного зв'язку» суспільства, як його структурний елемент, або «конститутивний чинник», що позначається не тільки запереченням усталених звичаїв, традицій, які спираються на певний життєсвіт, а й рефлексією цього заперечення, а також критичним ставленням до самої рефлексії. Відтак просвітництво є метаінституцією суспільства, його легітимативною інстанцією, спрямованою на ствердження, виправдання, обґрунтування норм, цінностей, звичаїв, традицій та інституцій суспільства. Просвітництво є чинником формування «габітусу розуму» (Габермас).

Цей зворотний зв'язок вкрай важливий для суспільства, проте він є й неабиякою проблемою для сучасного комплексного суспільства, що містить у собі чималі ризики й загрози, потребуючи їх приборкання. Це те, що Ніклас Луман називав «соціологічним просвітництвом», видавши цілу низку праць, об'єднаних однойменною назвою. Адже зростання комплексності, або складності суспільства потребує відповідної «редукції комплексності», отже, й удосконалення відповідних інституцій «зворотного зв'язку», пошуку нових засобів такої саморефлексії та посилення їхньої ефективності.

⁴ Маєр-Абіх К.-М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. — К.: Лібра, 2004. — С. 43.

⁵ Гьосле В. Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва // Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. — К.: Лібра, 2003. — С. 54.

Ця складність лежить і в комунікативній площині, яка особливо дається взнаки сьогодні, коли людина дедалі більше переобтяжена комунікаціями, інформаційними інтервенціями, що набувають власної динаміки розвитку, не контрольованого людьми. Колись Імануїл Кант у праці «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» писав, що публіка сама себе просвітить, якщо надати їй свободу. Можна лише додати, що публіка сама себе й нагодує, якщо надати їй свободу. Проте свобода перетворюється на несвободу, залежність, коли інформація, підсилена цифровими технологіями, без нашого дозволу постійно здійснює інтервенцію в наше життя, нав'язуючи за допомоги прихованих перлюкутивів, фейків, тенденційно підібраної інформації й т. ін. смисли, норми та цінності нашого життя. Тому «обов'язок знати» має бути доповнено «правом не знати», як слушно зауважує Курек Єнс⁶.

Другий аспект моєї доповіді пов'язаний з першим, оскільки демократія потребує зрілої особистості, або її «повноліття», як показав ще Кант. Сьогодні у світлі комунікативного повороту це поняття конкретизується такими визначеннями, як «комунікативна», «мовленнева», «моральна» компетентності тощо. До того ж знання окремої людини вкрай обмежене внаслідок дедалі більшої спеціалізації, що ставить під сумнів спроможність людини публічно застосовувати свій розум, а отже, брати участь у демократичних процесах.

Цей аспект пов'язаний із тим, що демократія сьогодні є певною проблемою, адже сьогоднішня демократія певною мірою переживає кризу, описувану такими поняттями, як «помірна демократія», «кінець демократії», «постдемократія», «симулятивна демократія» (Блюдорн) тощо. Відповідно виникають концепції, які, враховуючи цю проблематичність, розвивають ідею демократії, подальшої демократизації, що й постає у концепті «деліберативна демократія».

Термін «деліберативна» (лат. *deliberatio* — обговорення) свідчить про демократію, пов'язану з участю громадян в обговоренні нагальних проблем суспільства та ухваленні відповідальних рішень, що, своєю чергою, передбачає відповідну комунікативну, мовленнєву, етичну та політичну компетенції, отже, здатність і мужність публічно застосовувати свій розум, як наголошував Кант у вже згаданій праці «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?». Тут якраз ми й маємо звернутися до первинного значення слова «просвітництво». Сам термін «просвітництво», принаймні як він постає німецькою — *Aufklärung* — це ще й прояснення смислів. У цьому плані просвітництво постає структурним елементом і деліберативної демократії, перетворюючись на демократію дискурсу. Як соціологічне просвітництво має точки дотику до критичної, або глибинної герменевтики, яка виходить за межі фактичності

⁶ *Kurreck J.* Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen // Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. Hrsg. Burckhart H., Gronke H. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. — S. 379.

досвіду життєсвіту, так само і аргументативний дискурс, дотичний до критичної герменевтики, містить у собі потужний емансипативний потенціал. Тому просвітництво є не тільки конститутивним, а й регулятивним чинником. Люди не тільки мають обов'язок знати і право не знати, їм належить мати і право та обов'язок знати правду, знати істинний стан речей.

Тому просвітництво й набуває важливого значення саме сьогодні, що потребує навіть «мужності до просвітництва». Особливо це важливо в ситуації, коли відбувається ескалація хибних смислів, фейків, коли соціальні, політичні технології, посилювані цифровими технологіями, здійснюють дедалі потужнішу інтервенцію в життєсвіт людини, яка дедалі більше стає беззахисною перед ними. Соціальні технологи, такі собі «політичні масовики-заводії», дедалі більше хизуються своїми успіхами, хоча це успіхи досить сумнівного штибу. Здавалося б, майже непереможна інформаційна імперія, яку за великі кошти вибудував Путін, панує над усім світом. Проте ця перемога фейкова. Не можна суспільство змінювати так, як «кухар готує страву» (Габермас). Точніше, можна, але тільки тимчасово, прагнучи короткострокових цілей, на кшталт збереження влади тощо. Зрештою, президентські вибори у Франції або ж вагомий голос голландців за прийняття України до ЄС як асоційованого члена — тому приклад. Так само і в Німеччині, попри деякі тенденції до другої неоконсервативної революції, граничним проявом якої є певне дрейфування до радикального націоналізму, «вже демократія існує довше, ніж тисячолітній райх», тому такі тенденції, сподіваймося, приречені на провал.

Проте для цього якраз і потрібне критичне ставлення до інтервенції цих технологій, що й проявляється у принципах-домаганнях дискурсу як чинника деліберативної демократії, таких як: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність⁷, що вможливує процедуру виявлення перформативної суперечності твердження самому собі, що, своєю чергою, втілюється у таких вимогах:

— Аргументативний дискурс вимагає, по-перше, ретельного пошуку фактів, даних, що утворюють емпіричний базис думки, твердження, отже, пошуку істини. Відтак, його *перша настанова* така: шукай вагомшого аргументу!

— *Друга вимога* дискурсу міститься вже в першій, уточнюючи її: утримуйся від своїх емоцій, від умовиводів, зроблених швидко, від примусу цифрових технологій і некритичних — своїх чи партійних — тверджень в інтернеті.

— Із цього випливає *третья*, соціальна, *вимога* дискурсу: завжди поважай людську гідність усіх тих, про кого ти говориш або пишеш, хай це будуть можновладці чи біженці⁸.

⁷ Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К.: Стило, 2014. — С. 62.

⁸ Бьолер Д. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз. Переклад з нім. А.Єрмоленка // Філософська думка. — 2017. — № 2. — С. 54.

Ці вимоги є й морально-практичними. Відтак великої значущості набуває практична філософія як етика дискурсу. Виявлення латентних перлокутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, розвінчання політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, розкриття механізмів введення в оману тощо власне і має здійснюватись на підставі аргументативного дискурсу. Протидія таким практикам, обґрунтування засобами дискурсу норм та цінностей сучасного суспільного розвитку та відповідна легітимація соціальних інституцій і є першочерговими завданнями сучасної практичної філософії як філософії дискурсу. Практична філософія сьогодні має бути також засобом формування відповідних компетентностей сучасної людини — компетентностей, пов'язаних з тим, щоб навчитися брати участь у дискурсі, вміти критично мислити, що потребує також громадської і політичної мужності. Мати мужність до розуму сьогодні означає мати мужність до аргументативного дискурсу, що становить і мужність до просвітництва.

Дискусія

Михайло Бойченко: Мое запитання стосується кількох доповідей — Жана-Клода Казанови, Сергія Пролеєва та Анатолія Єрмоленка. Чи може дискурс допомогти знайти певне розв'язання, коли йдеться про конфлікт європейських інтересів і європейських цінностей? Зокрема, чи можна через дискурс сформулювати необхідні для цього ціннісні підстави й надати достатню ціннісну легітимацію для таких рішень? Чи може дискурс бути таким інструментом або ж для цього потрібні певні недискурсивні практики, особливо в тих політичних та воєнних ситуаціях, які ми спостерігаємо нині на кордонах Євросоюзу?

Анатолій Єрмоленко: Хочу зауважити, що громадський дискурс, так само як і деліберативна демократія перебувають у нашій країні ще в зародковому стані. І річ не тільки в тому, що бракує дискурсів — якраз навпаки. Останнім часом у ЗМІ непомірно зросла кількість обговорень, ток-шоу, конференцій тощо, на яких обговорюються актуальні питання нашого суспільства. Проте зазначу, що, по-перше, їхня ефективність досить низька, по-друге, бракує саме аргументативних дискурсів, де б не просто обговорювалися ці проблеми, а й можна було через аргументацію доходити аргументативної згоди щодо правильних рішень стосовно цих проблем. І тут власне важливу, просвітницьку роль і мають виконувати філософи, показуючи, де в цих дискусіях «не сходяться кінці з кінцями», де тенденційно чи викривлено подаються факти, або ж загалом фейкова інформація. Проте в будь-якому разі проблему становить вироблення механізмів ухвалення рішень на підставі цих обговорень.

Сергій Пролеєв: Внесу децицію своєї відповіді на запитання. Я би сказав, що є дискурс і дискурс.

Спочатку про перше розрізнення дискурсів. Є дискурс громадянський, громадський, і є дискурс інтелектуальний. Це різні дискурсивні формації. Не відокремлені, але різні.

Якщо говорити про громадянський дискурс, то неможливо досягнути його сенс і покликання в нинішніх умовах, якщо ігнорувати загроженість демократії навіть у розвинених демократичних країнах, по суті, загрозу народовладдю з боку наявних форм демократичного урядування. Такий от парадокс. Нинішня представницька демократія не відповідає ідеї народовладдя, не здатна забезпечити справжню владу народу. Тому громадянський дискурс в межах представницької демократії, який не долає властиві їй вади, є безпомічним.

Натомість цілком можливий громадянський дискурс, який долає кризу представницької демократії. У нього, впевнений, великий потенціал. Я згоден з професором Єрмоленком, що цей дискурс — не просто розмови. Він має бути інституційований. Як приклад, вкажу на працю видатного, як на мою думку, французького соціального філософа П'єра Розанвалона «Демократична легітимність». Розанвалон аналізує кризу представницької демократії, яку він уособлює у такій постаті, як «народ-виборець», і зазначає недостатність цієї постаті, цього соціального персонажу для правдивого народовладдя в сучасних умовах. Він пропонує інші інституційні форми народовладдя — у вигляді «народу-спостерігача» (чи то наглядача), «народу-вето» та «народу-судді».

Зрештою, ці сюжети більше розкриваються в іншій його праці, «Контрдемократія», втім, це не дуже принципово. Його ідея контрдемократії полягає не в тому, щоб відкинути демократію, а в тому, щоб повернути їй дієвість в сучасних умовах, повернути правдивий сенс народовладдя.

Це дуже серйозна проблема і для сучасних розвинених демократичних суспільств. Шлях до її розв'язання пролягає через подолання вад і недоліків представницької демократії, створення нових інституційних форм демократичного урядування. Зокрема, посилення чинника прямої демократії на нових засадах, які нам надають новітні інформаційні технології та реальність електронного простору. Громадянський дискурс тут багато що може зробити.

Якщо ж говорити про цінності як такі та дієвість дискурсу щодо них, то це вже питання інтелектуального дискурсу. В цьому плані треба звернути увагу на небезпеку розхожих форм сучасної інтелектуальності. Правдивий інтелектуальний дискурс, сенс якого полягає у відкритому, соціально та світоглядно не ангажованому мисленнєвому пошуку і знаходженні дієвих рішень для гострих проблем сучасності, перетворюється на імпазантну інтелектуальну гру, на таке собі університетське філістерство. Тому і тут треба відрізнити дискурс і дискурс. Дискурс, який здійснює правдивий інтелектуальний пошук, дуже вагомий, і його потенціал, вважаю, є великим. Натомість величезна і барвиста інтелектуальна гра може тривати нескінченно і не привести до жодного плідного результату.

Антуан Гарпон: Я хотів би подякувати колег за репліки, які стали ніби продовженням доповіді Жана-Клода Казанови, та й собі поставити запитання професорові Казанові. Мені здається, що це питання, яке побічно за-

чіпав професор Пролеєв, але я хотів би адресувати його саме панові Казанові. Чи не вважаєте Ви, що Європа дещо втратила себе через те, що надто зосередилася на своїх ринкових принципах? Мені здається, Європа зосередилася на собі та створенні свого ринку, можливо, менш політизованого, і при цьому вона трохи програє в тому, що стосується зовнішнього світу, процесу глобалізації.

Жан-Клод Казанова: Це залежить від того, що, так би мовити, лежить за межами ринку. Окрім ринку, я би зазначив, є військові потреби, громадська інфраструктура (*les équipements publics*), а також соціальна політика. З цього погляду, головною характеристикою Європи є соціальна політика — на відміну від Азії чи Америки. Демократичний процес у Європі — це процес зміни перерозподілу доходів. Наприклад, у Франції більш як 50% доходів перерозподіляються політиками, а не ринком. Доходи пов'язані з ринком, з продуктивністю праці. Але держава нівелює половину продуктивності. Тому можна сказати, що європейські країни — це не ринкові, а соціальні країни, країни перерозподілу соціальних благ. В нинішній Європі, якщо ви є студентом або ж особою похилого віку чи безробітним, у вас будуть однакові доходи. Але такі доходи не співвіднесені ані з чим, що виробляється. Тобто у нас економіки напівсоціалістичні, набагато більшою мірою порівняно із США і Китаєм.

Анатолій Єрмоленко: В мене тоді зауваження навздогін. В цьому, мабуть, і полягає вразливість Європи в конкуренції з Америкою чи з Китаєм?

Жан-Клод Казанова: Якщо взяти США, то дуже велика частка їхнього виробництва здійснюється не на території США, а за її межами. Проблема президента Трампа в тому, що переміщення капіталів і виробництва в Європу та Азію призводить до того, що американські ноу-хау працюють в інших країнах, внаслідок чого зростає безробіття в Америці. Велич США пов'язана з тим, що у них зосереджена більша частина інтелектуального і наукового капіталу світу. Вони дають роботу навіть китайським робітникам, які працюють, наприклад, для компанії Apple.

Олег Білий: Я хотів би висловитись із приводу дуже провокативної, в позитивному сенсі слова, доповіді професора Казанови. На мій погляд, те, що ми називаємо кризою Європи, або кризою європейських інститутів, варто пов'язувати не лише з обставинами, які були окреслені у цій доповіді, а й, і насамперед, зі спадщиною Просвітництва.

24 жовтня 1648 року відбулася подія, яка визначила європейську перспективу Просвітництва. Йдеться про Вестфальський мир. Звісно, після укладення Вестфальських угод Європа, можливо, і дня не прожила без воєн. Але важливо, що з'явився регулятивний ідеал у вигляді формальної інституції. Він визначає співіснування країн на двох засадах — ієрархії потуг та міжнародних угод, міжнародних обмежень.

Як колись нацистська Німеччина, так сьогодні Росія намагається остаточно зруйнувати спадщину Вестфальського миру. В такий парадоксальний спосіб руйнується і національна держава, яка була продуктом, зокрема, й

Вестфальського миру. Мені видається, що більшою загрозою для Європи є нездатність чинити солідарний спротив у цьому намірі зруйнувати спадщину Вестфальського миру. Мені здається, що під Вестфальський порядок закладено велику бомбу, здатну спричинити більше катастроф, ніж економічні негаразди. Це російська війна у Європі, яка розпочалася через Україну і за сприятливих для того обставин має перспективи поширитись далі на Захід.

Маю також кілька коротких міркувань стосовно виступу професора Єрмоленка. Так, у доповіді йшлося про те, що поширення партикулярних цінностей у вигляді універсальної моделі не є прийнятним. Натомість сучасна Європа якраз і є продуктом розширення партикулярних цінностей Античної Греції та Риму на великі географічні обшири і створення *Pax Romana* та *Ойкумени*.

Нарешті, стосовно Розанвалона та його ідеї контрдемократії. Мені здається, що це — форма новітніх утопій, і його критика і характеристика мандатної демократії значно поступається більш глибокій критиці з боку відомого дослідника, який, на жаль, став частиною пропагандистської машини третього Рейху, Карла Шмітта. На мою думку, він більш детально, більш глибоко розкрив усі ризики, пов'язані з мандатною демократією. Гадаю, що пропозиції Розанвалона на тлі фундаментального аналізу Карла Шмітта, який він зробив щодо функцій демократичної легітимації, виглядають радше найвними утопіями.

Анатолій Єрмоленко: На зауваження професора Білого я б зазначив, що, справді, в Європі є лінія Гобса і є лінія Русо, лінія пізнього Канта. Так, я говорив про те, що в Європі є партикулярні цінності, й доволі поширені. Це інтереси, які поширювались, зокрема, через колонізацію інших країн і народів. Не забуваймо, зрештою, і про дві світові війни... Але є й друга лінія, універсалістська, про яку я теж говорив. Вона не є суто порушенням якихось партикулярних цінностей — у цих партикулярних є вже ті самі універсалістські цінності. Не все те, що народжується локально, є й залишається локальним чи партикулярним. А що стосується утопій, то я би сказав, що без утопії не було б західного трансценденталізму.

Сергій Пролєв: Продовжуючи міркування професора Єрмоленка, додам відомий вислів: найхарактерніша властивість утопій полягає в їхній здатності здійснюватися.

Однак повернімося до проблем і застережень щодо представницької демократії. Відлік розгляду їх слід вести не від Шмітта, а власне від початку становлення цієї представницької демократії. Достатньо згадати Джона Стюарта Міля чи Алексиса де Токвіля.

Разом із тим сам розвиток представницької демократії — це тривалий процес. Книга Шмітта із застереженнями стосовно представницької демократії була написана тоді, коли така демократія ще належним чином не усталилася. Коли ще попереду було запровадження елементарного права

жінок голосувати. Як сказав би Аристотель, представницька демократія тоді ще своєї ентелехії не здійснила. Тому я апелював до Розанвалона, котрий пише свою працю вже за умов дійсної кризи представницької демократії. Я не наполягаю, що це ідеальне теоретичне рішення. Пафос мого звернення полягав у тому, що йдеться про серйозну соціально-політичну проблему сучасної демократії, яку треба розв'язувати, залучаючи всі можливості інтелектуального пошуку. І рішення Розанвалона в цьому контексті мені здається продуктивним і цікавим, хоча й не остаточним.

Жан-Клод Казанова: Що стосується Вестфальського миру, то наслідки цього договору можна тлумачити двояким чином. Можна сказати, що потуги національних держав більш-менш збалансовані, і завдяки цьому балансу можна або уникнути війни, або обмежити її. Але можна розглядати цей договір інакше. Так, Франція розглядала Вестфальський договір як можливість поділу Німеччини з тим, щоб обмежити її потугу. Натомість німецькі історики тоді розглядали цей договір як перемогу Франції, як те, що перешкоджає Німеччині. Але зараз німецькі історики ставляться позитивно до Вестфальського миру, тому що вбачають у цьому передумови об'єднання невеликих держав. Що ж до Росії, то вже від кінця XIX століття Німеччина розглядала її як головну загрозу для себе. Власне це й стало однією з причин Першої світової війни. Я ж дуже позитивно розцінюю Вестфальський договір, але наразі треба визначитися, якою має бути внутрішня організація Європи перед лицем зовнішньої загрози для Європи. Якщо взяти події останніх років, наприклад, війну проти Сербії, то це була війна в Європі за участі США. Так само ми бачимо, що дії європейців у Лівії чи в Сирії завжди здійснюються за участі американців. У Європи немає достатньої потуги, щоб діяти за межами Європи, і вона не має достатніх військових засобів для того, щоб захистити себе власними силами. А отже, вона не є повною мірою автономним, незалежним політичним тілом.

Антон Фінько: Тут було порушено питання європейського патріотизму. Однак європейський патріотизм і європейська ідентичність в історії завжди мали одне стале підґрунтя, одне джерело. Це викладають в університетах, ліцеях та гімназіях як класичну гуманітарну традицію. Сьогодні в Європі спостерігається відмова від цієї спадщини. Навіть у нас в Інституті філософії ви не побачите відділу античної філософії. Вам не здається що європейська спадщина мертва і ми обговорюємо, на превеликий жаль, тільки минуле і що європейська ідентичність без спільної культурної ідентичності неможлива? Невже європейський союз сформувався без культурної основи?

Жан-Клод Казанова: Ви маєте рацію, заторкуючи дуже важливу проблему. Це те, що свого часу завбачував Токвіль, коли казав, мовляв, демократії не до вподоби історія, не до вподоби минуле, позаяк минуле завжди покладає нерівність, диференціює, розрізняє.

Ми бачили це, коли дехто намагався визначити Європу через історію, мовляв, Європа — це Афіни, Рим та Єрусалим. Утім, таке визначення, звіс-

но, не увійшло до жодної Конституції, та й загалом суспільна думка налаштована проти цього. Якщо Європу визначати вертикально, історично, це суперечитиме іншим вертикалям. Різність може означати нерівність, тож нова релігія — релігія людства — не сприймає такої ідеї.

Єдина країна, яка підтверджує її, — це Ізраїль. Ізраїль нараховує тридцять століть історії і визначає себе як союз між давніми й сучасними євреями. Це породжує ворожість до Ізраїлю, як відкрити, так і приховану. Великий ізраїльський історик Яков Тальман казав, що євреї прагнуть, зберігаючи свою ідентичність, бути скрізь громадянами світу. Він також казав, що в цьому чинникові сили євреїв є те, що потрібно всім людям. З одного боку, вони нібито прагнуть партикулярності, а з іншого боку — універсальності.

У тій напруженій політичній ситуації, яка наразі постала в Європі, уявляється саме ця проблема, коли, скажімо, французи не хочуть бути європейцями, ба й громадянами світу. Європа не може визначитися історично у площині універсального й партикулярного. Наприклад, Жан Моне вважав, що Європа являє собою початок організації цілого світу. А Шарль де Голль у своєму останньому тексті, написаному перед смертю, дає суто історичне визначення Європи, і його Європа — це Греція, Рим, християнство, біла шкіра тощо.

Отже, маємо різні ідеї. Істина ж, мабуть, у тім, щоб поєднати їх, адже насправді дуже важко визначити це політичне тіло.

Філіп Рено: Я гадаю, європейська проблема пов'язана з протиставленням цінностей та інтересів, що потім трансформується в лицемірство. Європа там, де панує свобода. Під цим кутом зору нацистська Німеччина не є Європою, а Америка є — звісно, у теоретичному сенсі, а не практичному.

Частина 2. Культура, революція, війна

Антуан Гарапон

Про юридичну та демократичну культуру

Наразі я хотів би поговорити про культуру як таку, а також про культуру політичну, демократичну, причому у світлі нашого розгляду епохи Просвітництва. Ми будемо розглядати культуру не в тому сенсі, як ми в перший день конференції говорили про німецьку *idealen Kultur*⁹, а радше в сенсі *cultural studies*, як це називають американці, тобто говоритимемо про культуру під цим кутом зору. Я за своєю освітою — юрист, і сказав би, що юристи поняття культури зневажають, і, як я вважаю, політики теж не приділяють уваги культурі, якщо йдеться про стосунки між народами. Пошлюсь на Раймона Арона, котрий доволі чітко змальовує те, як формується свідомість людей, коли вони, не віддаючи собі

⁹ Див.: ФД, 2017, №4.

звіту в тому, засвоюють певний спосіб мислення, судження, сприйняття, що належить до відповідної епохи й вирізняє націю або клас. Я би стисло сказав так: культура — це набір відповідей на запитання, яких ніколи не задавали. Я якраз працюю в царині порівняльного аналізу таких питань, пов'язаних з юриспруденцією. Я займаюся порівнянням правових систем США, Китаю і Франції. Це власне й цікаво — тобто відповіді ми вже знаємо, нумо подивимося на питання, яких ми не порушували. Було б ілюзією вважати, що мислення можливе без культури. Тобто культура, так би мовити, оформлюється в мислення. Так, Філіп де Лара говорив, що культура покликає допомагати нам зрозуміти, звідки виходить філософія, звідки випливають різні концепції.

Я маю намір розглянути тут три такі питання. Перше — це культурна специфіка демократій (у множині). І тут складність полягає в тому, щоб, визначаючи культуру, не сакралізувати її, тобто потрібно водночас і підтвердити, і оскаржити її. Розгляньмо, як розв'язує це питання Європа і як це питання постає в контексті глобалізації. Тож я говоритиму про демократичну культуру та її специфіку. Тут доцільно згадати Монтеस्क'є, який, звісно, є діячем, чие ім'я пов'язане з Просвітництвом. Він казав, що в манерах, або способі поведінки уявляють те, яким чином люди ритуалізують свої дії. Натомість принципи — це те політичне бачення, яке організовує їхнє політичне існування. З одного боку, це спосіб робити щось, а з іншого боку, це оригінальне, внутрішнє бачення, яке допомагає подивитися на ту чи ту інституцію у правильному світлі. Існує певне напруження між манерами (способом поведінки) і принципами, що саме дає змогу розглядати культуру як силу відновлення.

Що характеризує демократичну культуру? Вона виходить з якоїсь історичності, вона намагається нагадувати і водночас уподібнюється абстрактним принципам. Мені видається важливим одразу зауважити, що не існує якоїсь окремої демократичної культури, але існують різні демократичні культури, і в цьому полягає проблема. Добрим наочним прикладом, на мою думку, буде різниця між тим самим звичаєвим правом, так званим *common law*, або *rule of law* в Англії, тобто Великій Британії та у США, і правовою системою Франції. Монтеस्क'є казав, що англієць очікує, що його свободу захистить якийсь механізм, і знає, що його права будуть більше захищеними завдяки цьому звичаєвому праву, ніж будь-якому іншому механізму. Натомість, як зазначав Філіп Рено, французи очікують, що будуть здійснюватися відповідні державні перетворення, і гарантом забезпечення їхньої рівності та свободи має стати певний суверен. Мене завжди вражала справа Дрейфуса у Франції — те, що французи сприймають цю справу під політичним кутом зору, а не з правового погляду, те, що там було створено політичну лігу захисту, тобто захист розбудовували на політичному ґрунті, а не на правовому.

Якщо взяти президента Трампа, то він підписав документ, що забороняє в'їзд представникам деяких мусульманських країн. А правильну відповідь надали суди — один суддя із Сієтла, інший із Сан-Франциско, а не маніфес-

тації на вулицях. Саме таку плюральність, множинність демократичних культур досить погано сприймають наразі. Тому що кожен англієць, француз чи американець вважають, що їхня політична правова система найкращим чином відображає універсальні принципи розуму. Ми спостерігаємо досить сильний конфлікт цих демократичних культур — аж до рівня різних міжнародних інституцій. Цікаво побачити, що йдеться про конфлікт навіть не між системами, а між людьми, тобто не просто між людьми, які мають різні тези або бачення історії, а між людьми, в яких, як казав Раймон Арон, поза їхнім усвідомленням того вже склалася своя система суджень і бачення світу. Тому перед носіями всіх цих демократичних культур постають три завдання. По-перше, належить визначити таку культуру, далі, по-друге, визнати, що йдеться про культурний вимір, який може змінюватися, а потім, по-третє, погодитися із цим, сприйняти цю особливість. Саме вивчаючи американську культуру, я краще зрозумів французьку культуру. При цьому я не впевнений, що я тепер добре розумію американську культуру, але свою я краще зрозумів. Тобто, як казав Монтень, з погляду ідеології не можна визначити культуру, тому що самі критерії є культурними. Це питання розпочали розв'язувати в Європі приблизно 60–70 років тому зі створенням такої інстанції, де можна було представляти й обговорювати в дискурсивний спосіб, зокрема, й ці розбіжності між культурами. Якщо взяти постанови й ухвали Європейського суду з прав людини або Міжнародного суду ООН, то можна побачити, що у першій частині, у передмові довго описуються всілякі звання та ранги судді або секретаря суду, тому що вони належать до різних правових культур.

Мені подобається, як Поль Рикер говорить, що є такі дві речі — ідентичність як *idem* та ідентичність як *ibse*. Я згадую наші дебати про ідентичність в перший день конференції. Що таке ідентичність *idem*? Це тотожність. А ідентичність *ibse* — це відрефлексована самість. І якраз демократичні культури завжди позначені напругою між собою. З одного боку, вони прагнуть існувати, бути такими, як є, а з іншого боку, хочуть зрозуміти інші культури. Поль Рикер у своїй книзі «Ідеологія і утопія» (під ідеологією мається на увазі культура) говорить, що культура — це те, що притаманне кожному окремо, а утопія — це те, що є спільним для всіх. У культури є функції інтеграції і повалення. Я як юрист вважаю, що створення Європейського суду з прав людини стало справжньою революцією, тому що тепер юрист, суддя повинен дивитися на справу не суто під кутом зору, скажімо, французького права, а зважати на те, як на це дивитимуться правники німецькі, англійські, італійські тощо. Тому у нас уже говорять не про порівняльне право, а радше про спільне право, позаяк для юристів Європа стала величезним місцем постійного порівняння.

В цьому контексті я, наприклад, думаю про Німеччину. Питання зараз стоїть не про захист своєї культури, а про те, щоб сприяти побудові нової системи правової культури. Тепер часто рішення, що його ухвалює Конституційний суд Німеччини, формулюють водночас німецькою та англій-

ською мовою. Це рішення вивчають, до нього звертаються в різних країнах. Навіть є премія за краще рішення конституційних судів Європейського Союзу. Деякі університетські спеціалісти-правники вважають, що європейське право надто подавляє національне право, але насправді в цілому все добре виходить.

Слід сказати, що така культурна конкуренція не завжди розгортається як належить — зважаючи на глобалізацію. Скажу кілька слів про це. Ми спостерігаємо зараз те, що можна назвати глобалізованою культурою, яка, втім, вже виступає не як культура, а радше як вміння управляти відповідним чином. Це, звичайно, культура менеджменту, управління, це цифрова культура, а також, якщо можна так сказати, правила правильної поведінки, що їх виробляють такі міжнародні інституції, як Світовий банк або Міжнародний валютний фонд. Але вони не представлені у вигляді такої собі науки про культуру, це просто правила належного управління. Це те, що називається бенчмаркінгом у фінансистів або рейтингуванням і т.ін.

Сьогодні ми присутні при радикалізації цивілізації. І це вже не є культурою, а є наукою. Якраз ця суперечність є такою, що її слід спершу визначити, а потім і зняти. Необхідно розглянути культуру, яка втілюється в цих засобах культурного впливу. Наприклад, не можна зрозуміти силу інтернету, не розуміючи трансценденталізм Ральфа Емерсона, або ж зрозуміти той самий протестантський дух публічної прозорості тощо. На завершення хотів би сказати, що нинішній стан культури саме і спонукає нас займатися політикою та філософією.

Жан-Александр Оландер

Цивілізувати війну? Спадщина Просвітництва та сучасні стратегічні проблеми

Готуючи цей виступ, я надихався книгою Філіпа Рено «Політес Просвітництва». Вона становить інтерес не тільки з огляду на історичне, а й щодо сучасної політики. Якщо коротко окреслити тему, яку я хочу представити вам, то йтиметься от про що. За доби постправди поширення фейкових новин є причиною того, що ідеї Просвітництва як ніколи нам необхідні. Я хотів би пояснити, чому я назвав свій виступ «Цивілізувати війну? Спадщина Просвітництва та сучасні стратегічні проблеми». Вираз «цивілізувати війну» може здатися досить дивним, якщо виходити з традиційного погляду філософів на війну. З одного боку, Емануель Левінас стверджує, що війна не може бути цивілізованою, тому що, за визначенням, війна скасовує мораль і кладе край звичайним стосункам між людьми. А з іншого боку, Ернст Юнгер вважає, що війна як внутрішній досвід є досвідом вищої моралі. Вона оприявнює основи людяності. Тож немає сенсу цивілізувати те, що показує сам сенс людяності. І є ще третій підхід, пов'язаний саме з Просвітництвом: яким чином зробити так, щоб війна не була чимось необмеженим, тобто яким чином її обмежити й циві-

лізувати? Тут потрібно повернутися до того, що у філософській думці йдеться про обмежену війну, тобто війну, яка має якусь свою ціль. Якщо ж говорити про війну та мир, то потрібно говорити, що зрештою має бути покладено кінець війні.

Є два способи обмеження війни, що їх розглядали мислителі XVIII століття. Насамперед йдеться про політику та право (втім, я їх об'єдную, бо для Просвітництва вони були невіддільні). Тобто в політичному вимірі — обмеження через державу, а в правовому — через воєнне право (*le droit de la guerre*). Інший спосіб обмеження війни, який теж був розвинутий за доби Просвітництва, — це наука. Вважалося, що війна, як і будь-яка дія людини, може бути схоплена наукою. Тож у XVIII столітті війну розглядали не тільки як мистецтво, а й як науку, або як дію згідно з певними правилами. Я хотів би, по-перше, розповісти, що означає така обмежена війна під кутом зору Просвітництва. А по-друге, хотів би визначити (і це вже буде підсумковим словом), яким чином оця ідея обмеження війни може бути корисна нам і сьогодні, особливо стосовно країни, де ця ідея є дуже актуальною, зважаючи на поточну політичну ситуацію.

Певний час побутувало непорозуміння щодо бачення війни у рамках Просвітництва. Уявлення про війну, як то кажуть, «у мереживах», про війну, що має якісь свої правила — правила поведінки, політесу тощо. Колись війна була набагато менш кривавою, ніж зараз. Але вже у XVIII столітті війни стали і частішими, і обтяженими більшими жертвами. Наприклад, династичні війни. Війна за іспанську спадщину — між Великою Британією, Австрією, Нідерландами, Португалією і Данією проти Франції, Іспанії та Баварії. Війна за австрійську спадщину між Австрією та Великою Британією, з одного боку, і Пруссією та Францією — з іншого. Тут варто згадати ще й Столітню війну, яку я визначаю як світову війну, адже вона зачепила не тільки Європу, а й колонії, тобто ця війна охоплювала дуже велику частину світу.

Наведу історичний приклад. Це битва під Фонтенуа 1745 року (хоча, можливо, це фейкова історія), коли прозвучала знаменита фраза: «Панове англійці, стріляйте першими!» Так от, у цій битві брали участь 45 тисяч військових, і 7 тисяч із них загинули. Тобто я аж ніяк не мав за мету показати вам, що війни того часу були не дуже кривавими, натомість я просто хотів пояснити, що війна тоді відбувалася в чітких рамках — політичних, правових, зрештою в розумних рамках. Ці війни мали чітко обмежені цілі; вони стосувалися територій або якихось політичних зисків. Або ж візьмімо поствестфальську систему міжнародних відносин, в рамках якої держави визначалися як щодо війни, так і щодо миру. Можливо, важливо зазначити, що війна слугувала засобом утвердження суверенітету держави і була складником і слави, і потуги монархій, як це було і в XVII столітті.

Звернімося до французького історика Ж. Корнета, який написав прекрасну книгу «Король війни». Якщо порівняти війни XVIII століття з війнами попередніх століть, то вони стали більш витратними, зокрема потрібно було

платити воякам, і держави мусили докладати зусиль, щоб раціоналізувати свої військові дії. Інший момент пов'язаний радше з політикою і з такою ліберальною ідеєю, згідно з якою, як казав Бенджамен Констан, дух завоювання слід відкинути. Цей дух завоювання пов'язаний з руйнуваннями та з деспотизмом. Один із тих, хто власне займався модеруванням, або раціоналізацією війни, був Жак Антуан Іполіт Гібер. (У Мішеля Фуко є про нього досить цікаві думки.) Якщо коротко, то, згідно з Гібером, військова потуга держави ґрунтується на пропорції та конституції. Він гадав, що слід уникати надто великого розширення своїх володінь. Вважається, що схилилися до відмови від старого модерування війни стали тоді, коли розпочалися наполеонівські війни. Але де-факто процес окреслився вже у другій половині XVIII століття, тобто Гібер розмірковує про той світ, який вже починає зникати.

Інший засіб обмеження війни — це право. Мені доведеться говорити про це у присутності пана Гарапона, доктора права, якого я дуже шаную і побоююсь його критики на мою адресу.

Гуго Гроцій, один з теоретиків-фундаторів міжнародного права застосовував термін «справедлива війна» — справедлива під політичним кутом зору. Це власне справедлива війна не з погляду моралі, а радше з правового погляду. Варто зазначити, що існувала певна тяглість між попередніми століттями — XVI—XVII і XVIII століттям, коли ці елементи — політика і право — нероздільні. Але з'являється новий елемент (щодо цього можна, наприклад, послатися на Емериха де Вателя). Це — критерій, який і раніше існував, але йому не надавали такої значущості. Це критерій людяності. Тобто йдеться про дотримання людяності й, по суті, про право, яке було започатковано якраз у XVIII столітті. Загалом річ у тім, що в перебігу військових дій належить, попри все, дотримуватися певних правил, обмежень, без чого досягнення миру стає неможливим. Тут можна простежити певну тяглість і щодо античності. Візьміть хоча б свідчення з листа Августина до Боніфация про те, як римські солдати воювали з християнами: «Воюють, думаючи про мир». Зараз, за умов, коли інколи дуже важко розрізнити війну і мир, це є надзвичайно актуальним питанням.

Третій і останній засіб обмеження війни — це розум. Енциклопедисти XVIII століття дотримувалися раціоналістського підходу. Цей раціоналістський підхід застосовувався і до війни, підтвердженням чого є велика кількість у тій самій славнозвісній Енциклопедії статей, присвячених питанням війни. У перший день нашої конференції Філіп Рено¹⁰ говорив, що, зокрема, й Вольтер переймався цими питаннями, і все це не зводилося до пацифізму. Якщо кількома словами узагальнити стратегічну ідею епохи Просвітництва, то, з одного боку, це філософський пацифізм, а з іншого — це дух завоювання та війни. При цьому вважалося, що завдяки розумові має вможливитися надання війні більш справедливого характеру та обмеження її

¹⁰ Див.: ФД, 2017, №4.

масштабів. Але справедливість тут розуміється не з погляду тої чи тої сторони військових дій, а радше як «правильність», якщо так можна сказати, в сенсі обмеження її наслідків, тобто в сенсі того, що називають законом війни (*le droit de la guerre*). Є шерг авторів, котрі писали про ці речі і, що примітно, були одночасно і військовими, і мислителями. Наприклад, Морис Саксонський, або такий французький мислитель, як Фольяр, та ін.

Що стосується цих війн доби Просвітництва, є ще таке дещо призабуте поняття, як «малі війни», що теж становить для нас інтерес. На відміну від великих воєн, де беруть участь регулярні війська на полі бою, в таких малих війнах ідеться про якісь спеціальні підрозділи, що діють окремішньо, виконуючи ті операції, які не може виконати регулярна армія. Як приклад можна навести різні розвідувальні операції, всілякі засідки, диверсійні акти, які дуже часто є підготовкою до більш широких воєнних дій. І вельми цікаво, що саме стосовно цих речей наразі триває обговорення на рівні Європи. Маємо праці французьких авторів, німецьких, угорських. Вони публікуються, їх активно перекладають. І ця ідея, слід завважити, виникає в рамках нової модернової держави. Сьогодні такі малі війни асоціюються з тим, що називається *guerilla*. Візьмімо, до прикладу, партизанську війну, таку як, скажімо, за часів війни Наполеона проти Іспанії. Проте ідея малої війни, яка могла бути, скажімо, післяреволюційною, протиставляється ідеї малої війни, яка може бути пов'язана з політикою держави. Інакше кажучи, мала війна не є монополією революціонерів. Та зрештою ідея великої війни із застосуванням регулярної армії, так би мовити, потіснила цю традицію малої війни.

Після того як я змалював картину війн доби Просвітництва, я спробую сформулювати декілька висновків. Насамперед потрібно сказати, що ідея обмеженої війни зараз перебуває у кризі. Обидва засоби, завдяки яким можна приборкати насилля, тобто, з одного боку, держава, а з іншого — розум, ці два засоби наразі зазнають дуже руйнівних ударів. Власне мета модерну полягала в тому, щоб якимсь чином поєднати різні способи цивілізувати війну як засобами держави та права, так і засобами розуму. Але зараз ми спостерігаємо, як цей принцип зазнає руйнації. По-перше, відбувається своєрідне «роздержавлення» війн. Нині ми бачимо, що 95% війн — це не міждержавні війни. Завважмо, що в цих війнах беруть участь представники різних націй, і дуже часто ті, кого держава загалом не визнає. Постає питання: яким чином ми вийшли за межі того, що Карл Шміт у своїй праці «Номос Землі» називає європейським публічним правом? Він, власне, показує, як відбувається вихід за межі цих рамок — це зростання кількості партизан не в тому сенсі, згідно з яким партизан — це той, хто веде військові дії за межами поля бою, а партизан як «революціонерів».

З одного боку, як я вже казав, відбувається роздержавлення війни, а з іншого боку, ми спостерігаємо поразку розуму. В який спосіб наразі можна апелювати до розуму, коли так легко запановують пропаганда та фейкові новини? Коли дезавуюється навіть сама ідея, що війна — це зрештою взаємні дії?

Яким чином надати цінності цьому поняттю в епоху, коли поширюється тероризм смертників і коли пошанується логіка, ґрунтована на гіршому і на ескалації? Проте, як говорив Філіп Рено, не можна поступатися політиці гіршого.

Нарешті я спробую окреслити кілька перспектив. По-перше, стратегічні перспективи, а по-друге, політичні перспективи.

Мені здається, що це банальна ідея, але треба все-таки її нагадати. Можливо, це не найкраще місце, щоб я вам нагадував, але війна — це, звичайно, моральний шок. Це ви добре знаєте. Але водночас війна не є якоюсь аномалією, випадковим явищем. Будь-яка війна відповідає якимсь політичним намірам або якійсь раціональності. Незважаючи на будь-які пристрасті, не варто забувати цей раціональний аспект війни. І з цього погляду, послаблення європейських держав і європейського проекту, можливо, пов'язане якраз із тим, що вони впродовж тривалого часу не сприймали серйозно питання війни. Якщо ми хочемо захищати мир як політичний проект, ми повинні піднятися над тою культурою миру, яку наразі сповідує Європа. Натомість не слід ігнорувати війну, а вже звідси розглядати мир як політичний ідеал.

Це мене підводить до другої перспективи, яка є радше політичною. Як природа не переносить пустоти, війна не може перебувати поза якимись рамками. Це своєрідне повернення Середньовіччя у стосунки між державами, це ніби повернення до анархії, анархії в сенсі менш чіткої, менш прогнозованої міжнародної системи.

Можливо, я надто оптиміст, але це не може, на мій погляд, надто довго тривати. І я впевнений, що Європа і надалі існуватиме на поверх національних держав, які її утворюють. Що стосується такого дуже конкретного питання, як оборона, то окремі національні держави не в змозі забезпечувати свій захист, тому що в них бракуватиме засобів, хоча, звичайно, національна оборона теж потрібна. Якщо ми хочемо існувати в Європі й розв'язувати конфлікти, в тому числі той конфлікт, ту кризу, яка стосується України, немає іншого рішення, ніж дійсно європейська оборона.

Я гадаю, що зважаючи на ті жваві політичні та філософські спори, які тривали впродовж доби Просвітництва, було б доцільно тепер повернутися до цього, щоб подолати апатію громадян, зокрема і французьких громадян, щодо питань Європи. Тому мені здається, щасливі дні розуму ще попереду.

Олег Білий

Революція і легітимація

Загальновідомо, що Просвітництво радикально змінило форми соціальної уяви, зокрема і насамперед такої форми, як революція. Можна сказати, що Просвітництво витворило раціональний фундамент для радикальних суспільних змін. Вже у ХХ столітті було встановлено, що у даному випадку ми маємо справу з раціональною легітимацією своєрідної міфологічної настанови. І саме в такій раціоналізації криється небезпека

індустріалізованого насильства, як виснували теоретики Франкфуртської школи соціальної філософії Макс Горкгаймер і Теодор Адорно. Причому це індустріалізоване насильство може виявлятися у латентних формах, через так звану культуріндустрію і масове мистецтво, через дискурсивний примус до легітимації.

Одним з найскладніших завдань інтелектуально активних сучасників революцій і досі залишається концептуалізація значень надзвичайної соціальної дії. Заздалегідь не існує універсальної теоретичної оптики, яка б уможливила соціально-філософське бачення цього багато в чому загадкового феномену, що постає як «екзистенційне осердя» (Франсуа Фюре) певного історичного періоду. Утім, достатньо виразним предметом для уважного спостерігача радикальної заміни соціальних узвичаєнь цілою низкою суспільних пропозицій можуть бути типи та способи легітимації політичного панування, певні закономірності конституювання соціальних уявлень. При цьому слід мати на гадці, що три класичні веберівські типи легітимації — традиційний, легальний і харизматичний є *лише* ідеальними типами, або «дослідницькими утопіями», за визначенням самого Вебера. І в цьому сенсі Український Майдан 2013–2014 років не є винятком. Ці дослідницькі утопії не є достатніми, щоб зрозуміти соціополітичну динаміку сучасних суспільств, втягнутих у революційний вир. На перебіг політичних, мистецьких і навіть наукових подій сьогодення істотно впливають такі явища, або «метаморфози», за оригінальною термінологією Жана Бодриєра. Метаморфози у даному разі означають карколомні зміни нарративів у теленовинах, шоківі несподіванки для адресата меседжів.

Виразним виявом «екстазу комунікацій» (Бодриєр) постає, наприклад, стратегія облуди Путіна у процесі ведення так званої гібридної війни проти революційної спадщини Євромайдану, що її уособлює сучасна Україна. Солдати інформаційних військ гатунку Дмитра Кисельова вкидають у масову свідомість усілякі харамани, щохвилини тасуючи їх як колоду карт, перетворюючи реальні події на віртуальні ревізійні фантасмагорії. Яскравий приклад такої технології — розповідь донецької колаборантки про «розп'ятого хлопчика». Телекоментатор готує глядача до сприйняття цього хіта російської пропаганди: «Розум відмовляється зрозуміти, як таке можливе за наших днів у центрі Європи. Серце не вірить, що таке взагалі можливе». Далі демонструється інтерв'ю з «уродженкою Закарпаття», в якому вона із трагічними інтонаціями говорить про міфічних правнуків вояків дивізії СС «Галичина», про звірства яких, мовляв, розповідала їй бабуся. Правнуки, за її словами, постали з пекла як привиди своїх прадідів і вчинили акт розп'яття. Маємо набір нарративів інформаційної війни. Перед нами — образ пекельних привидів радикального зла, що їх мають уособлювати міфічні правнуки «дивізійників» та сцена інфернальної жорстокості.

Дивізія СС «Галичина» посідає значне місце в новочасній імперській міфології Росії не останньою чергою й тому, що *виконує роль «операції при-*

криття» для того, аби приховати неспростовний факт: у структурі військ СС було шість російських формувань, у тому числі 3 дивізії, одна бригада, один корпус і один полк загальною кількістю близько 50 тисяч багнетів. Зокрема, тільки одна 30 гренадерська дивізія брала участь у придушенні Варшавського і Словацького повстань, діяла проти Maquis у Франції. Крім того, масова свідомість росіян у такий спосіб забезпечується від «шкідливого» знання про існування формувань Ваффен СС у більшості завойованих Німеччиною країн. Тут достатньо пригадати сумнозвісну французьку гренадерську дивізію СС «Шарлемань», вояки якої у квітні 1945-го перебували у центрі бойової зони довкола рейхканцелярії, захищали бункер Гітлера під час штурму Берліна.

Значну роль у цих стратегіях відіграє дискурсивний шок, підготовче оброблення свідомості на кшталт «розум відмовляється зрозуміти», «серце не вірить». Такі наративи відіграють роль превентивної легітимації, на яку й орієнтуються фабриканти новин. *Превентивна легітимація спрямована на мобілізацію демонів архаїчної свідомості задля перемоги у завойовницьких кампаніях.*

Аналогічні пропагандистські прийоми постають неодмінною умовою боротьби із дискурсом революції й, по суті, є вербалізованим спротивом певних неформальних інституцій. Річ у тім, що кожен руйнівник «старого режиму» чи то радикальний ворохобник, чи то поміркований реформатор, мають справу не лише із системою формальних політичних інститутів, але й із системою віртуальних неформальних інститутів, що часто-густо відіграють роль соціального фундаменту для існування цього режиму.

Революції породжують і мають породжувати нове право. На засадах цього права постає новий закон. Натомість будь-яка спроба примирити закон і порядок завершується поглинанням закону наявним порядком, тим, що складався десятиліттями, а то й століттями. Проти цього порядку, власне, і постає народ — вимагаючи його відкинути, оскільки цей старий порядок вже втратив свою легітимність, і насамперед легітимність у вигляді неформальних інститутів. Власне кажучи, революціонери здобувають і право на нову раціоналізацію історії, у якій набувають пріоритетної ваги наративи, пов'язані з реалізацією права на повстання. Саме вони правлять за базис легітимації новопосталої політичної реальності. Українська Революція гідності не є винятком у цьому сенсі.

У перебігу революційних змін обов'язковим моментом їх є радикальне оновлення публічного дискурсу, що годі уявити без усілякого роду мовних інновацій і переформатування символічного простору колективної дії. Ведучи мову про дискурс, я передусім маю на гадці комплекс влади—знання, що його засадові риси окреслив Мішель Фуко. Саме революційні зміни умов і форм соціально-політичної комунікації виступають вагомим аргументом на користь уявлення про дискурс як комплекс влади—знання, що його обстоював Мішель Фуко.

Наприклад, революційний Дискурс залишається невіддільною складовою соціальної уяви сучасних французів, важливою частиною легітимації цінностей та інститутів національної держави (*Le Procure*). Якщо зануритись у його історичні видозміни, то можна згадати усі соціальні перипетії зміни усталених соціальних структур з їхньою консервативною інертністю і спокусою гарантованої влади. Водночас, як, скажімо, добре показав Токвіль у праці «Давній порядок і революція», Французька революція, по суті, прискорила розвиток інститутів абсолютистської держави та адміністративної централізації, зруйнувавши шляхту і *створивши сучасну адміністративну державу*. За утворення такої Держави-нації палко агітували монтаньяри в *Assemblée nationale législative*. Зрештою революція відіграла роль переходу від *традиційної* монархії до якобінської диктатури. Ідеться про нові форми легітимації, провідну роль у становленні якої відіграли так звані *société de pensée*, «спільноти що мислять». Франсуа Фюре називає такі малочисельні воєвничі групи посередниками у процесі конституювання суспільством рівних уявної історичної реальності, *фахівцями з ідеологічного сюрреалізму*. Тут добре проглядає певна структурна аналогія із сучасним українським постмайданним суспільством, в якому активно діє латентна машина урядування, а вкрай популярним продуктом такого урядування стали нувориші із кримінальним минулим, герої та пройдисвіти, політики-перекотиполе, які по три, а то й по чотири рази змінювали свою партійну належність. Проте, на відміну від «мислячих громад» доби Великої французької революції, проекти легітимації й соціального консенсусу виробляються злютованими групами корумпованих чиновників та олігархічними кланами. Вони не продукують історичну *сюр-реальність*. Вони експлуатують символи демократичної легітимації — свободи і права громадян, ідею правової держави та конкурентної ринкової економіки і спираються на етатистські інститути, насамперед силовий блок та вже добре випробувані структури урядування, на корпоративну солідарність радянського штабу.

Трансісторична чинність цих структур завжди добре помітна у конфігураціях мовного ландшафту доби. Революції породжують битви символів і змагання мовних стратегій. Свого часу цей процес ґрунтовно осмислив Карл Маркс у відомій праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта». Інноваційний словник стимулює революційні зміни. Проте дуже часто провідні дієвці революцій звертаються по допомогу до історичних аналогій. Марксове розуміння сучасності та постсучасності розміщує історичні події у діахронічному вимірі, що його конститує самий «принцип революції» (Франсуа Ліотар).

Апеляція до зужитого соціального проекту в історично перейдених формах естетизованої ідеології, цього зверненого в минуле еквіваленту панування, — це, власне, спроба його релегітимації. Така релегітимація здійснюється і через реставрацію словесного ресурсу й міфологем старого режиму. Воля до влади постає як *пригадування*, яке, своєю чергою, постає як

знаннєвий (*cognitive*) ресурс політичної легітимації. І тут треба розділяти паразитарний дискурс бенефіціарів революції і дискурс сил реставрації.

Перший є різновидом стратегій урядування, які включають у себе цінності великого нарративу революції, її сакралізованої ціннісної основи і раціональності панування. Де факто під машкарою революційної риторики приховується етатистська уява верхівки політичного класу, партійної бюрократії. У цьому сенсі українська Революція Гідності має низку спільних рис із Французькою революцією, яка не мала екстрасоціального фундаменту на кшталт Американської революції, вкоріненої у релігії та англійському *common law*. Не кажучи вже про більшовицьку революцію, сперту на профетичний проект наукового комунізму, або революцію нацистську, що виросла з расистської утопії націонал-соціалізму. **Революція — це завжди певний дискурс, у якому інституціалізована істина прагне взяти гору над публічним діалогом.** З цього погляду, скажімо, поняття *гідності* у певному сенсі належить до системи універсальних кодів усіх революцій: *гідність релігійної громади* — це код Реформації, *гідність третього стану* — код Великої французької революції, *гідність колоністів* — код Американської революції, *гідність раси* — код нацистської, так званої консервативної революції, *гідність пролетаріату* — код соціалістичних революцій тощо.

З іншого боку, як завважував Корнеліус Касторіадис, революціонери усіх часів одержимі *ідеєю раціонального панування над історією* та суспільством, вважаючи себе справжніми суб'єктами соціальних змін, у чому вже містяться зародки тоталітаризму. Породжене силою уяви утопічне світобачення приневолює мовний світ, тісно пов'язаний із структурами повсякденності. Саме воно руйнує ілюзію абсолютної стабільності, що її плекає утопічна свідомість. Епіфеноменом війни дискурсів поволі стає ідеологічний ритуал, шизоїдність публічного діалогу, мистецтво імітації й торжество маніпулятивних технологій. Воно увійшло у плоть і кров сучасних олігархічних режимів. Наочним прикладом тут може слугувати та сама путінська пропаганда з її карколомними змінами пропагандистських пріоритетів — від проекту Новоросії до проекту «Сирія як прабатьківщина православ'я». Жаргон достеменності, притаманний авторитарним режимам, повертається. Цілий шеренг нарративів і символічних жестів, притаманних теократичному абсолютизму Візантійської імперії, стають осердям наступальної дискурсивної машини Кремля.

У випадку української Революції Гідності можновладні попутники повсталих пасіонаріїв українського суспільства ставляться до ідеалів, художніх форм та ілюзій Майдану як до риторичного знаряддя свого власного панування. Вони не претендують на владу над історією, вони претендують на владу над суспільством.

Сьогодні знання і психологічні інструменти стимулювання страхів, фобій, ілюзій, інструменти «мобілізації» екзистенціалів (тривоги, заклопотаності тощо) значно зміцнили потенціал влади у боротьбі за легітимацію.

Водночас триває відтворення і самовідтворення стилю соціальної поведінки, притаманної добі посткомунізму. Його ознаками є беззастережна електоральна демагогія, дипломатичний жаргон політологів, мовлення, яке більше приховує, аніж розкриває.

Щоправда, так само як повільно, але впевнено діють формальні інститути, що уособлюють цінності демократичного ладу, діє і наратив революції. Він втягує індивідів і суспільство загалом в орбіту нового світу. Ця тенденція торувала собі шлях у процесі розгортання європейських революцій. Свого часу Токвіль констатував, що своєрідна мова Дидро і Русо, лише після того, як вона «поширилась і розчинилась у розмовній мові», тобто наприкінці XVIII століття, поволі почала проникати в середовище адміністраторів, у тому числі чиновників фінансового відомства.

Оновлення відбувається всупереч потопу симулякрів і реваншистської політичної публіцистики. Нині в цьому процесі значливу роль відіграє перейменування площ, вулиць, міст, селищ і сіл тощо у рамках імплементації закону про декомунізацію. І цей процес є важливою частиною нової легітимації. Деполітизація, соціальна апатія, стихійна масова аномія, які є обов'язковою умовою олігархічного панування, через трагічні катаклізми, волонтерський рух, самопожертву, героїзм, здається, назавжди відходять у минуле.

Останній Майдан засвідчив, як засвідчують усі революції, що дієвці революційної творчості є носіями нових уявлених інституцій. Це не лише нова свідомість, а й нескінчене творення і самовідтворення соціальних структур, стратегій спілкування, що постає з магми агоністичного діалогу. В історії постійно виникають ситуації, коли творення переходить у зіткнення із зачарованим колом домінуючих самовідтворюваних соціальних структур. І в цьому контексті я хотів би звернути увагу на те, що саме ця здатність творити отакі соціальні структури становить підґрунтя усіх глибоких національних революцій. Утім, *не національних* соціальних революцій не буває. Вони всі маркуються особливостями того чи того національного утворення. Можна говорити скільки завгодно про їхній характер, але революції здебільшого передбачають творення національної держави на нових засадах. Чи то Американська, Мексиканська, Нідерландська, Французька революції, чи то Італійське Рісорджименто.

Інша річ, що Велика французька революція, не маючи сакральної основи, набула форми релігійної революції, яка, проте, не знала ні Бога, ні культу, ні потойбічного життя. Одна з особливостей таких революцій полягала у тому, що до появи християнського універсалізму вони в самих своїх догматах зберегли певне національне й часто навіть муніципальне забарвлення, вони, звичайно, замикалися в межах певної території, з якої не виступали майже ніколи. Унікальність Великої французької революції у тому, що, творячи національну республіку, її дієвці створили спільну інтелектуальну батьківщину для європейців. Так само Симон Болівар, звільнивши терито-

рії сучасних Колумбії та Панами, Венесуели та Еквадору, дав поштовх до розвитку південноамериканського республіканізму, і, по суті, створив «інтелектуальну батьківщину» для всіх латиноамериканців. Його революційний проєкт сформувався під величезним впливом соціального і політичного універсалізму інституційних зрушень Великої французької революції, її провідних ідей.

Французька модель суспільних перетворень з десятих років XIX століття стала невіддільною частиною політичної думки, а поняття «ліберальний» активно увійшло в публічний дискурс Латинської Америки. Водночас легітимація влади на південних теренах Нового Світу надалі здійснюватиметься на підставі строкатої суміші традиційних цінностей (сакралізація особистісних та родинних уз із групами великої рідні та релігійними спільнотами, плекання привілейованого статусу військової корпорації, культ харизматичних і авторитарних лідерів) та цінностей модерних, таких як політична свобода, рівність, законні права громадян, антиклерикалізм.

Кожна революція також несе в собі небезпеку легітимації терору, що його спричиняє масовий ресантимент, або авторитарна зверхність комісарської верхівки. Одним з головних чинників примусу до революційних реформ через терор є перетворення групи політичних лідерів на закритий клуб, управлінську секту, яка усуває народ від участі у громадських справах. Позбавляючи власні рішення легітимності, політичний клас, зрештою, знищує самі основи революційної творчості й наражає на небезпеку проєкт радикальних демократичних змін.

Інституційна фантазія, яка зараз реалізувалась у волонтерському русі, в інших самоорганізованих структурах, на кшталт Правого сектору, і є сподіванням на соціальні зрушення в Україні, які можуть привести до утвердження нових цінностей, є основою саморозвитку суспільства.

Здійснювати революційну легітимацію означає мислити історичний процес, спираючись на категорію *можливого*, на ймовірні вектори розвитку, на експериментальний дискурс і лабораторію нових цінностей. Категорія *можливого* актуалізує значення, здавалось би, зужитих меседжів. Згадаймо тут актуалізацію привітання «Слава Україні» — «Героям слава», що було поширене у повстанців Холодного Яру, в ОУН та у вояків УПА. Воно органічно увійшло до лексики нинішніх українських можновладців і стало частиною легітимаційного ритуалу.

Кожна революція є продуктом легітимаційної кризи та оскарженням монополії держави на насильство. Мета кожної революції — це встановлення нових соціальних і політичних інститутів. Але досвід усіх революцій показує, що створення таких інститутів зазвичай не є лише результатом раціональної, задалегідь спланованої дії. Здебільшого вони постають внаслідок стохастичних змін і реального процесу реалізації права на повстання, повалення усталеної системи легальності. У цьому сенсі, наприклад, організація Сотень у вирі протистояння державних структур авторитарної диктатури

і повсталіх громадян під час української Революції Гідності може послужити класичним зразком реінституціалізації як базової складової революційної легітимації.

Отже, можна констатувати, що Просвітництво утвердило такі суспільні цінності, як: пріоритет *легітимності* політичної влади, право на повстання, національна громада — носій суверенітету, рівність перед законом, колективна автономія, універсалізм оскарження. Просвітництво зробило такі цінності наріжними каменями соціальної уяви.

Дискусія

Сергій Пролеєв: Хотілося б висловитися щодо цікавих доповідей п. Гарапона та п. Білого. Але спочатку спинюся на деяких моментах виступу п. Оландера. Я цілком пристаю до його останнього висновку щодо необхідності європейської оборони. Однак стосовно низки тверджень доповіді хотів би виступити опонентом. Ми почули твердження, що за Просвітництва війна мала свої правила поведіння, свій політес. Причому війнами Просвітництва називались чомусь війни XVII століття. Тоді як у XVIII столітті, почули ми твердження, війни стають більш кривавими і витратними. З приводу цих тверджень виникають дві зауваги, два питання.

По-перше, чому саме війни XVII століття іменуються війнами Просвітництва, тоді як все ж таки усталений погляд полягає в тому, що передусім наступне, XVIII століття є століттям Просвітництва? А з другим питанням колізія ще гостріша. Адже якщо звернутися до досвіду війн XVII століття, він виглядає зовсім не так галантно, як це було представлено. У зв'язку з цим виникає протилежна теза: чи не була еволюція відношення до війни з точністю до навпаки — не регрес від війни в чітких рамках до більш жорстокої війни, а навпаки, йшов процес зменшення дикості війни.

Поясню свою думку. Якщо взяти досвід облоги Ла-Рошелі кардиналом Ришельє чи Парижа військами Генріха IV, коли за його наказом воїни перекидали супротивникам через стіни хліби, то дійсно може виникнути уявлення про певну шляхетність війни того часу. Однак в той самий період маємо Тридцятилітню війну в центрі Європи, в Німеччині, внаслідок якої загинуло дві третини населення. Шість мільйонів людей! Це не лише масштаб жертв. За цим стоїть жорстокий спосіб ведення війни, зокрема винайдена видатним полководцем Валенштайном тактика, за яким армія харчується за рахунок населення на театрі бойових дій. Інший приклад — війни Кромвеля у тому ж XVII столітті в Ірландії. На сході Європи бачимо подібну картину. Впродовж війни між Московським царством та Польщею, яка закінчилася Андрусівським миром 1667 року, на територіях, де відбувалися військові дії, загинуло теж близько двох третин населення. Характерна риса цих воєн: пропорція втрат серед мирного населення була істотно вищою, ніж в армії. Тобто у війську було знаходитися безпечніше, ніж бути цивільним на театрі бойових дій.

У п. Оландера все було побудовано на відстежуванні механізмів поводження на війні, а я б хотів звернути увагу на природу воєн. Гуго Гроцій у 1725 році у відомому трактаті «Про право війни і миру» обґрунтовує не просто нову концепцію війни — справедливої війни. Він обґрунтовує фундаментальну цінність миру. Йому йдеться не про дотримання правил на війні, а про незаперечність вимог природного права *навіть на війні*. Війна виступає як неприродний стан.

Тож з огляду на сказане, диспозиція виглядає інакше, ніж у п. Оландера: нажахана дикістю і жорстокістю війн XVII століття, модерна думка обстоює примат миру і війну взагалі скасовує як чужий людині стан.

Філіп Рено: Певен, що з прогресом суспільства війни будуть зникати. Але, як показує досвід, вони, натомість, виникають дедалі більше. Навіть визначення ООН не завжди дає змогу назвати війну війною. І називають це «операціями з підтримання миру» та іншими евфемізмами.

Сергій Пролєєв: Маленька ремарка. Ті події, що останніми роками відбуваються в Україні, чітко підпадають під ООН-івські визначення війни. Тому це лише питання до урядів, в тому числі українського, щоб назвати речі своїми іменами.

Жан-Александр Оландер: Що стосується питання визначення війни, воно передбачає міжнародний військовий конфлікт. Проблема в тому, що застосовно як до України, так і до Сирії, важко розрізнити, який це конфлікт — міждержавний чи внутрішній. Сполучаються і те, і те одночасно.

Сергій Пролєєв: Важко розрізнити тому, хто просто не хоче розрізнити. Очевидно і всім відомо, що бойові дії на Донбасі ведуться російською технікою і російськими боеприпасами. Їм просто нема звідки з іншого місця взятися. Не українці, а західні розвідки встановили факт наявності там російських військових і навіть окремих підрозділів. Зрештою, анексію Криму — його військову окупацію — здійснили не марсіани, а інша держава. Однак зрозуміло, що офіційне визнання війни тягне за собою відповідальність, якої всі прагнуть уникнути.

Оксана Мельничук: Запитання до Олега Білого: Ви дуже важливу річ сказали, мовляв, наявність контрвлади залишає надію на завершення Майдану. Хотіла б уточнити: що Ви вважаєте контрвладою в Україні і яким Ви бачите це завершення?

Олег Білий: Я маю на увазі інститути, створювані на засадах колективної автономії. Насамперед інститут волонтерів, добровольчі збройні формування у структурі Збройних сил та Національної гвардії України, які злютовані цінностями, дещо відмінними від цінностей, що їх нав'язує традиційна держава. Коли ж я кажу про завершення Майдану, то йдеться про усталення на базі цих цінностей нових інституцій і нового права. Адже ми й досі спостерігаємо дії політичного класу на підставі старого права. Звідси зачароване коло — зі втечами підозрюваних у тяжких політичних злочинах представників режиму Януковича і т.ін. Фактично було втрачено ініціативу зі створення

бази для нового права. І частково це відбулося під періодично поновлюваним тиском європейських інститутів.

Олексій Паніч: Коли я слухав, «як цивілізувати війну», я дещо згадав. Це була дуже європейська доповідь, і в тому, що вона така європейська, полягала як її сила, так і її слабкість. І ще вона була дуже просвітницькою. Тож коли я слухав, мені пригадалося, як Генрі Філдинг у романі «Історія Тома Джонса» описує епізод сільської бійки. Він описує це комічно, пародіюючи Гомера, а потім раптом серйозно каже: «А хіба не можна було великі війни великих армій вирішувати так само, як вирішується ця сільська бійка? І вирішувати, яка армія перемогла, не за кількістю понівечених тіл, а за кількістю розбитих носів?» Це наївно і красиво. І врешті-решт це спрацювало в Європі. Парадокс в тому, що Європа до цього дійшла, і зараз європейські нації з'ясовують свої стосунки не на полі битви, а на футбольному полі.

Але за межами Європи це не працює. Із цим вперше зіткнувся Наполеон, який взагалі в історії війн був дуже парадоксальною особою. З одного боку, Наполеон зробив перший крок до перетворення локальної війни на тотальну. Він ввів загальну військову повинність. Це був перший крок до тотальної війни ХХ століття. З іншого боку, Наполеон дуже парадоксально розглядав війну в логіці не zero sum game, а win/win. Мовляв, ми вас завоюємо, але ми й вам зробимо краще — не тільки собі. Проте все це скінчилося в Росії. Він наразився на абсолютно неадекватну реакцію, якої не сподівався, що блискуче описано в романі Толстого.

Зараз все це дуже близьке для нас, зараз ми це відчуваємо на власній шкірі. Ми хочемо грати за європейськими просвіченими правилами з противником, який цих правил не визнає. Тобто він веде з нами одночасно локальну війну і тотальну інформаційну війну, і він виходить з того, що війна не закінчується миром. Він радше дивиться на речі так, як німецький Генеральний штаб на початку ХХ століття: світ — це постійна, перманентна війна цивілізацій.

У мене питання: чи може нас врятувати в такій ситуації підхід до війни в логіці Просвітництва? Щодо внутрішніх європейських справ, мабуть, так, але з Росією ви маєте бути на порядок сильнішими, — на кшталт американців в Афганістані, — щоб перемагати цивілізованою війною будь-яку нецивілізовану війну.

Жан-Александр Оландер: Я спробую відповісти на все це коло питань. Як зазначала пані посол Франції в Україні Ізабель Дюмон, Україна належить до європейського простору. Тож якщо я говорив про європейське Просвітництво, я розглядав це власне крізь таку оптику. Щодо застосування моделі, про яку мені йшлося, на мій погляд, можна визначити два бачення, виходячи з Просвітництва. Тобто можна вести таку собі регламентовану війну, з тим, щоб домогтися миру. Це свого роду форма ідеологізації війни. І в цьому плані не Наполеонові належить першість. Гібер, котрий не знав Наполеона (бо помер раніше, 1790 року), був першим, хто засудив той самий дух завою-

вання. Пізніше цю тезу розвивав Бенджамін Констан, і це теж передувало Наполеонові. Одне слово, ідея «обмеженої війни» вичерпала себе, ще до Наполеона.

Що ж до ідеї, яку я хотів би захистити, — і, вважаю, це дуже сильна ідея, — то йдеться про європейський баланс, рівновагу. Ідея полягає в тому, що війна не дає змоги покласти край війні. Колись війна належала до засобів дій правителів і мала певний — політичний і юридичний — сенс, допоки європейський простір був однорідним. Але, як зазначив мій колега, проблема полягає в тому, що європейський простір вже не є однорідним. Це не означає, що ідея рівноваги померла, проте означає, що потрібно «перезавантажити» європейську ідею на інших засадах або в іншій політичній формі. Мені здається, що недопустимо, щоб Європа і далі залишалася в теперішній невизначеності.

Ольга Добродум: Щодо того, як цивілізувати війну. Якщо я правильно зрозуміла з вашої доповіді, війни не стають менш кривавими, ніж були раніше. Мабуть, у відсотковому вимірі, і справді, тоді було багато жертв, але, звісно, масштаби інші. Стосовно кривавих жертв, згадаймо і Першу та Другу світові війни, і Хіросіму та Нагасакі, і війну у В'єтнамі. Тож рефлексуючи над цією проблемою — як цивілізувати війну, не можна не згадати проблематику міжнародного та гуманітарного права. Візьмемо, знову ж таки, приклад військової операції НАТО в Косово 1999 року. Коли починалася ця операція, з'являлися публікації, де Клінтона протиставляли Кантові, маючи, мабуть, на увазі, з одного боку, кількість мирних жертв під час цієї операції, а з іншого — те, що Канта визнають одним із творців міжнародного і гуманітарного права. Проте по завершенні цієї військової операції почалося її осмислення в іншому ключі: мовляв, Клінтон якраз і був учнем чи послідовником Канта. Та річ у тім, що проблема гуманітарного права наражається на питання: «А судді хто?» Хто вершить це право — право визначати такі гуманітарні інтервенції та здійснювати?

Жан-Александр Оландер: Що стосується того, хто тут є суддями, — це радше не моє питання. Але я хотів би зазначити, що не можна говорити про мир, не визначившись концептуально із війною. З моменту ухвалення Пакту Бріана—Келлога 1928 року, згідно з яким війну було оголошено поза законом, починаючи з цього моменту питання війни стають проблемою юридичного розгляду. Згодом сильна ідея Карла Шміта, а саме ідея воєнного злочину, поступається місцем дискурсу інтервенціонізму, який завжди не надто керований. Я власне був би вкрай поміркованим стосовно тих мотивів, з приводу яких здійснюється такого роду інтервенція. І хоча Кант був натхненником міжнародного права, він ще більшою мірою був реалістом, розуміючи, що покласти край війні — це регулятивна ідея.

Антуан Гаранон: Що стосується міжнародного права, існує міжнародний орган, який може санкціонувати ведення військових дій. Це — Рада безпеки ООН. Звичайно, це досить неоднозначний суддя, тому що, скажімо,

для операції в Косово не було достатньо твердих правових підстав, тоді як операція в Лівії була юридично більш обґрунтованою. Але досі не вщухають спори з приводу обсягів мандата на проведення таких операцій — щодо межі між тим, щоб покласти край злочинів, і тим, щоб змінити політичний режим.

Філіп Рено: Я хотів подякувати доповідачам, котрі добре продемонстрували і свої знання, і своє терпіння. На жаль, настав час завершити наш круглий стіл. І я думаю, що ми всі збережемо спомини про цю зустріч, про відверту, коректну і, сподіваюсь, плідну теоретичну дискусію.

Учасники круглого столу

Рено, Філіп (модератор) — професор політичних наук правничого факультету Сорбонни (Париж), один з наукових керівників проекту «Європейський словник філософії» (2004).

Білий, Олег — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Бойченко, Михайло — доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гарапон, Антуан — доктор права, генеральний секретар Інституту фундаментальних досліджень юстиції (Париж), член редакційної колегії журналу «Esprit».

Добродум, Ольга — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв. Царина наукових інтересів — релігієзнавство та політична теологія, соціальна філософія та філософія історії, політична філософія та філософія техніки

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Казанова, Жан-Клод — французький економіст та ліберальний мислитель, очільник Національної фундації політичних наук.

Оландер, Жан-Александр — політичний філософ, спеціаліст у царині політичних наук та міжнародних відносин.

Пролєсв, Сергій — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, головний редактор часопису «Філософська думка».

Панич, Олексій — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера».

Фінько, Антон — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, експерт Київського центру політичних досліджень і конфліктології.
