

# ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЄВРОПЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ

---

*Сергій  
Йосипенко*

## ЄВРОПА ЯК ФІЛОСОФСЬКА ТЕМА І ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА

---

Формула «Європа як філософська тема» може видатися перебільшенням, оскільки європейське питання вочевидь не належить до проблем, що притягували до себе увагу філософів різних часів, культур і напрямків. Сама назва засвідчує простоту і культурну локалізацію європейського питання, натомість історики ідей мають усі підстави відносити його теперішнє формулювання до ранньої європейської модерності. Проте сучасні дискусії про Європу та «європейськість» вкотре демонструють, що європейське питання «знаходить вияв в антиноміях та парадоксах» так само, як і ті «наскрізні філософські проблеми, що непокоїли людство від самого початку цивілізації», які, на думку Мирослава Поповича, є підставою філософування взагалі [Попович, 2006: с. 23], і що європейське питання як наскрізна тема модерної політичної філософії також є одним із головних чинників «живучості» останньої. Водночас європейське питання є не лише однією з тем модерної європейської філософії, воно також є політичною проблемою, розв'язанню якої сприяють як теоретики, так і «практики» — політичні дієвці найрізноманітнішого штибу, від очільників країн та урядів до пересічних громадян європейських держав. Тому філософські дискусії 1990 — 2000-х років з приводу європейського питання є своєрідним показником чутливості філософів до актуальних проблем життя громади (національної чи універ-

сальної), оскільки це питання набуло особливої ваги та значення саме впродовж останніх двадцяти років (термін зовсім незначний порівняно з давністю філософії і порівнюваний з тривалістю однієї зміни генерацій у науці), коли спільні європейські інституції, які раніше виглядали як об'єднання Західної Європи перед обличчям загрози з боку комуністичного Сходу, почали ставати справді загальноєвропейськими. Завдяки цьому Європа отримала шанс перетворитись із суто географічного поняття на поняття політичне, а із суто духовного — на поняття культурне, втілюючись у реальних спільних політичних і культурних практиках; можливість такого перетворення є і стимулом, і предметом згаданих дискусій.

Поєднання практичного і теоретичного виміру європейського питання завжди визначало його своєрідність як філософської теми, перетворюючи водночас цю тему на одну з найважливіших для модерної політичної філософії. Сьогоднішнє практичне розв'язання європейського питання у вигляді європейської будови, зокрема включення до неї (чи виключення з неї) тих чи тих європейців, що відбувається з використанням і в ім'я тих чи тих сформульованих у філософських термінах (ідентичність, культура, цивілізація, духовність тощо) принципів, становить виклик для філософії так само, як і попередні — актуальні чи віртуальні його розв'язання, оскільки затримує саму природу філософського мислення, випробовуючи здатність філософії розв'язувати проблеми, поставлені чи сформульовані нею самою. Водночас Європа як філософська тема не тотожна політичній проблемі Європи, адже, як зазначає Філіп Рейно, філософам «йдеється звичайно не про те, щоб запропонувати «філософське» розв'язання проблем, поставлених євробудовою. Просто в європейській історії концепт або, краще, *Ідея* Європи не може бути навіть визначена без звертання до історії філософських розробок. Європа є не просто частиною землі, де народилася філософія, це також частина землі, де впродовж тривалого часу втілювали проект раціоналізації людського існування, що позначилося на масивній присутності в «реальній» політиці універсальних або, щонайменше, універсалізабельних вимог» [Raynaud, 1990: p. 375]. З огляду на цю обставину численні теоретичні пропозиції розв'язання європейського питання невіддільні від проблем їх запроваджуваності та життєздатності — того, наскільки вони здатні відкрити тим, кому адресовані (окремим європейським націям чи Європі загалом), прийнятну і продуктивну перспективу. Відтак, європейське питання як філософська тема демонструє одночасно минушість політичних імплікацій та непозбутність їхніх філософських засад, філософську зумовленість логіки політичного життя та певну свободу політичного життя від будь-якої логіки, вкоріненість окремих тем філософії в окремих культурах і цивілізаціях (що напевне стосується не лише теми Європи) та універсальність самої філософії, яка долає межі окремих культур і цивілізацій.

Предметом цієї статті є аналіз філософських аспектів сьогоднішніх дискусій з приводу європейського питання в перспективі становлення європейської модерності. На мою думку, ці дискусії точаться довкола двох принципових аспектів європейського питання: зв'язку універсального та партикулярного в концепті чи ідеї Європи (універсальності Європи для самих європейців, які є європейцями лише як французи, українці, португальці тощо, з одного боку, та універсальності Європи і європейських цінностей для решти людськості — з іншого) та способів і можливості реалізації цього зв'язку в політичному порядку. Сформульований таким чином предмет розгляду потребує кількох уточнень. Передусім європейське питання не є питанням облаштування Європи як окремого куточка світу (який сьогодні здається зовсім невеликим і не таким уже й значним). Враховуючи особливий зв'язок Європи та філософії, Європи та раціональності, тобто визначений філософією універсальний характер Європи<sup>1</sup>, можна твердити, що європейське питання є моделлю тих проблем, на які ми наштовхуємося у світовому порядку, що стало особливо очевидним сьогодні, коли після падіння комуністичної системи спроби підтримання чи встановлення світового порядку наражаються на ті самі перешкоди, що й «внутрішньоєвропейська» політика. Через це європейське питання непорівнюване із суто політичними чи суто економічними проблемами інших об'єднань — американських, азійських, африканських чи євразійських, симптомом чого є, зокрема, суперечливість поширених на пострадянському просторі закликів на кшталт «Європа об'єднується, а ми?».

Другою, не менш важливою обставиною аналізу європейського питання є те, що воно засадово передбачає різні підходи до нього всередині Європи, які апелюють до інтелектуальних та політичних досвідів і традицій, що набувають національного характеру або ж намагаються заперечувати такий. На думку П. Манана, «громадська думка з приводу Європи не ділиться на тих, хто «за» Європу, та тих, хто «проти» Європи. Набагато ближчою до істини буде думка, що майже всі є «за» Європу, проте по-різному» [Manent, 2007: р. 207]. Ця обставина важлива з огляду на те, що саме відмінності в підходах тих, хто «за» Європу, найчастіше призводять до «євроскептицизму». Ці відмінності є чимось більшим за партикулярний інтерес окремих націй: скажімо, Чехія довго не підписувала Лісабонську угоду — у неї був свій інтерес, і як тільки його задовольнили, справу було ви-

---

<sup>1</sup> П'єр Манан зауважує з цього приводу, що «європейці... мають прийняти, що універсальне, саме тому, що воно універсальне, не може бути їхньою власністю. Китаєць може вважати, нібито китайська цивілізація, вищість якої стосовно інших цивілізацій є для нього очевидною, тотожна Середній імперії, і не впасти при цьому в суперечність. Європейець не може вважати, що універсальне тотожне Європі, бо в цей самий момент універсальне перестане бути універсальним» [Манан, 2009: с. 110]

рішено, натомість французьке «ні» Конституційній угоді на референдумі 2005 року мало глибші причини і набагато серйозніші наслідки. П. Манан окреслює три перспективи об'єднання Європи з урахуванням різних досвідів і традицій: першою є «чиста універсалістська перспектива: європейська будова є першою спробою та локомотивом об'єднання усєї людськості» [Manent, 2007: р. 207—208]. Другою — «англійська перспектива або, якщо ваша ласка, узагальнення англійської перспективи. Часто кажуть, що англійці ворожі до Європи. Це, безперечно, має рацію у певному розумінні, але, з іншого боку, Європа, що будується, наразі є англійською Європою. Вона є синонімом поширення англійських чи англосаксонських звичаїв включно з англійською мовою, з *corporate governance*, з підтримкою націй такими, якими вони є. І це найважливіше. Системна сила англійської пропозиції в тому, що вона є найлегшим компромісом між національними спадками та новими спокусами об'єднання людськості» [Manent, 2007: р. 208]. Третьою і, згідно з П. Мананом, єдино можливою перспективою є «федералістська» — з огляду на інтелектуальний та політичний досвід, до якого вона апелює, її можна назвати загальноєвропейською або ж, на противагу англійській перспективі, — континентальною<sup>2</sup>. І, зрештою, заторкуючи відмінності підходів до європейського питання, не можна оминути ще однієї перспективи, яка наразі залишиться за межами нашого розгляду, — американської перспективи. За формальними ознаками її важко назвати національним підходом до європейського питання, проте її аналіз є одним із важливих елементів розуміння як європейського універсалізму, так і тієї ролі, яку США відігравали у ХХ сторіччі і відіграють сьогодні в європейській та світовій політиці.

### Культура та політика

Те, що європейське питання не рівноцінне проблемі облаштування Європи як окремого куточка світу та архітектури спільної європейської будови, стосується передусім політичної життєздатності Європи як універсальної спільноти та її позиціонування стосовно європейських націй та решти світу, демонструє сама історія Європи, яка має тривалий досвід єдності, проте кожного разу іншого рівня й характеру; саме цей уже наявний досвід єдності значною мірою зумовив постановня європейського питання. На думку Кшиштофа Помяна, перше об'єднання

<sup>2</sup> Вона, безперечно, пов'язана з французьким інтелектуальним та політичним досвідом [Йосипенко, 2009: с. 383—387]. Про те, що П. Манан є прихильником саме цієї перспективи, свідчить також і пафос нашої розмови, яку ми оприлюднюємо в цьому числі «Філософської думки»; відмінність «федералістської» перспективи від «англійської» (яка також є федералістською у звичному для нас значенні слова) проходить через розуміння зв'язку культури та політики, що розглянуто нижче.

Європи відбувається ще у XII столітті, коли «Європа є унітарною реальністю, яка рівна за обсягом латинському християнству. Однак ще свіжа її єдність не є політичною. Латинський простір — постійна плутанина сутностей різноманітних розмірів, що підлягають владам нестійких статутів, які групуються або роз'єднуються, залежно від династійних стратегій, а у своїх взаємних зв'язках не дозволяють помістити себе в якусь загальну формулу» [Помян, 2003: с. 30].

Уособленням «другого європейського об'єднання» К. Помян вважає *Республіку Писемності*, яка, звичайно, є спадкоємицею гуманістичної *Respublica Litteraria*, проте помітно відрізняється від неї — якщо остання була заснована на ієрархії та авторитеті (античної культури, класичних авторів тощо), то *Республіку Писемності* її ідеологи, зокрема П'єр Бейль, розглядають як «суспільство розумних особистостей ... [які є] по суті рівними незалежно від їхнього реального суспільного статусу; підпорядкованість, яку тут визнають, залежить від різного внеску кожного індивіда у спільну справу. Іншими словами, вступаючи у Республіку Писемності, позбуваєшся своєї конфесійної приналежності, а також відданості своїй країні, своєму народові, навіть своїй родині, усе це асимілюється із випадковим, частковим і локальним, з тим, що не є твірним для людської істоти як такої на противагу розумові, який єдиний виявляє універсальне, необхідне і глобальне. ... Таке бачення Республіки Писемності не відповідає жодному реальному суспільству. Це — ідеал і водночас програма і мрія. Однак у тих, хто у це вірить, вона викликає почуття приналежності до позадержавної та надконфесійної спільноти, до Європи як форми інтелектуального життя» [Помян, 2003: с. 59—60]. Безперечно саме тут, у просвітницькій «програмі та мрії» Європи як форми організації не лише інтелектуального життя, а й усіх форм життя разом, слід шукати витоки європейського питання та зумовлених ним проблем. Ф. Рейно вбачає в ній перший з двох головних складників європейського питання — «космополітичний концепт» Європи: «Європа Канта — Європа просвітників, є... випередженням єдиної людськості і саме це робить проблематичним її конституювання в автономну та єдину політичну сутність. Цей космополітичний вимір є, так би мовити, засадовим у концепті Європи» [Raynaud, 1990: р. 378].

Відтак, просвітницька «програма і мрія» ставить перед її прихильниками два порядки проблем. Перший, теоретичний порядок проблем стосується різноманітності людськості — відмінностей не лише між європейцями, а й між європейцями та всіма іншими. Передусім це різноманітності «випадкового, часткового і локального характеру», якщо скористатися виразом К. Помяна, тобто відмінності людей, безпосередньо пов'язані з розумом: різноманітності мов та релігійних вірувань. Адже якщо наявність різних, так би мовити, «генетичних» спільнот є справді акцидентальним фактом, яким можна нехтувати (людина не вибирає, де їй народжуватися),

то наявність різних духовних спільнот — релігійних та мовних — є скандально несумісною з «універсальністю, необхідністю і глобальністю розуму». У «Географіях розуму» Марк Крепон констатує<sup>3</sup>, що за ранньомодерної доби «різноманітність мов, звичаїв та релігій сприймають як нещастя, символом якого залишається руйнування Вавилонської вежі. Цей факт ставить під сумнів передусім здоровий глузд, оскільки різноманітність мов є перешкодою для спілкування між народами, а співіснування різних релігій породжує нетолерантність та фанатизм... Філософія не стоїть осторонь цієї проблеми. Незалежно від того, чи набувають філософські розмірковування форми проекту універсальної мови чи трактату про толерантність, їхнім першим кроком є висловлювання з приводу цього нещастя. Воно є більшим від того, що єдність людськості не є для філософа таким самим предметом, як інші. Вона нерозривно пов'язана з двома питаннями надзвичайної ваги... Перше стосується свободи духу, друге — універсальності розуму. Одне не можна мислити без іншого» [Crépon, 1996: p. 18—19].

Поль Азар, автор програмної праці, яка запропонувала модель розуміння європейської ранньомодерної інтелектуальної історії, в тому числі й генези просвітництва — «Кризи європейської свідомості» (1936), так описує контекст, в якому це «нещастя» переживається особливо гостро: наприкінці XVII сторіччя, «після Ренесансу та Реформи, цих великих авантур, прийшла доба заспокоєння; політику, релігію, суспільство, мистецтво оберігають від нескінченних дискусій та від завжди незадоволеної критики; бідний корабель людськості нарешті знайшов свій порт — так хочеться, щоб він залишився тут надовго, щоб він залишився тут назавжди!» [Hazard, 1961: p. 3]. Впродовж короткого періоду цього тимчасового заспокоєння (Азар присвячує свою книгу добі кульмінації класицизму: 1680—1715 рокам) філософська, теологічна і наукова думка сприймає неминучі дилеми руху та нерухомості, єдності та різноманітності як виклик своїм власним претензіям на всеосяжність, тотальність і беззаперечність. Саме в цих універсальних характеристиках, невід'ємних від самого розуму, міститься надія на можливе примирення людськості на єдиних засадах — емблематичною фігурою цього часу є Ляйбніц, автор проекту універсальної мови та проекту примирення релігій<sup>4</sup>. Тому проблема єдності та різноманітності роду люд-

<sup>3</sup> М. Крепон присвячує темі філософського осмислення людської різноманітності свою докторську дисертацію (яка згодом була опублікована під назвою «Географії розуму. Дослідження характеристик народів від Ляйбніца до Гегеля»), натомість «Європейські іншості» («Вступ» до яких публікуємо у цьому числі «Філософської думки» під цією самою назвою) є підсумком наступного етапу його досліджень, присвяченого становленню та самоусвідомленню європейських мовних спільнот.

<sup>4</sup> Емблематичною не лише в розумінні надії на ці проекти, а й у розумінні їх еволюції; характерними є розділи, присвячені Ляйбніцу цитованими авторами: «Ляйбніц та

ського, єдності та різноманітності всередині Європи та стосовно Європи заторкує саме єство філософії; М. Крепон так формулює запитання, яке постає перед ранньомодерними філософами, які звертаються до цієї теми: «який сенс має філософія, якщо вона не здатна коригувати поширені уявлення про людську відмінність, що циркулюють з країни в країну та відтворюються в кожен добу?» [Crépon, 1996: p. 15]. Драматичність цього запитання пов'язана з тим, що проекти універсальної мови чи універсального примирення релігій зазнають поразки в галузі, яка є власною галуззю філософії, — в галузі теорій людськості, які вона виявляється «нездатною коригувати». Проте на практиці — в політичному житті Європи — процес універсального примирення був успішнішим.

Політична реалізація примирення мовних та релігійних спільнот пов'язана з другим порядком згаданих вище проблем — з практичним упродовженням розумного та універсального у реальному житті разом. Ця низка проблем, яка, на думку Ф. Рейно, стосується другого головного складника європейського питання — «європейського концепту політики», пов'язана з тривалою перспективою становлення християнської Європи та із запропонованими в ранній модерності розв'язаннями теолого-політичної проблеми [Йосипенко, 2008: с. 136—143]. Не випадково саме за результатами релігійних війн та конфронтацій були зроблені перші кроки до політичного примирення релігій — Аугсбурзька (1555) та Вестфальська (1648) мирні угоди, які визначили засади європейської політики практично до Першої світової війни, а також встановили політичні рамки, в яких розвивається держава модерного типу — держава-нація, яка зрештою «розв'язує подвійну проблему партикуляризації універсального (адже індивід не визнає себе безпосередньо в людськості) та синтезу свободи й могутності (бо суб'єктивне право має потребу бути гарантованим)» [Raynaud, 1990: p. 380] і встановлює таким чином компроміс між універсальним та партикулярним, розумним та акцидентальним. Цей другий складник європейського питання не є другорядним, передусім тому, що в історичній перспективі держави-нації не є простим оформленням уже сформованих націй, вони є справжнім формотворчим чинником, який творить партикулярні спільноти вже не «акцидентального», а духовного характеру, які позиціонують себе на універсальному горизонті європейської людськості. Саме еволюція держав-націй впродовж XIX — XX сторіч веде до того, що сьогодні назива-

---

поразка об'єднання релігій» [Hazard, 1961: p. 199—220] та «Ляйбніц: від духовної єдності людства до гідності німецької мови» [Crépon, 1996: p. 195—219]; з приводу ранньомодерної еволюції проблеми толерантності та моделей ранньомодерної європейської інтелектуальної історії див. також мою працю [Йосипенко, 2008: с. 160—191; 310—339].

ють «постнаціональною» політикою, та до перетворення «людини прав людини» на головного суб'єкта та об'єкта політики.

Таке наголошування ролі держави здається несумісним з традиційним ліберальним прагненням до зменшення ролі держави та з виходом на перший політичний план національних і культурних ідентичностей, які відверто переважають вже не модний сьогодні державний патріотизм. Проте у перспективі становлення європейської модерності держава та громадянське суспільство, політична та культурна ідентичність нерозривно пов'язані. Продовжуючи своє міркування щодо перспектив об'єднання Європи, П. Манан звертається до культурної перспективи, яка сьогодні «є перспективою радше історика чи антрополога — теоретичною перспективою, а не перспективою практичною та політичною; проте, намагаючись визначити «спільну культуру» Європи, хіба не звертаються до того, «що є спільним»? Хіба політика не є розмірковуванням про спільні речі? Зрозуміло, що культурний параметр у розумінні історика чи антрополога є чимось якісно іншим, аніж політичне «спільне» [Manent, 2007: p. 212]. Він нагадує, що поняття «культура» було розроблене ранньомодерною ліберальною політичною наукою, зокрема Монтеस्क'є, під назвою «загального духу»: «чим є у розумінні останнього “загальний дух нації”?.. Це завжди певна суміш, своєрідна та унікальна суміш параметрів людського життя. Це певний синтез. Але що є синтезатором? Політична форма. Для Монтеस्क'є це нація, він говорить про “загальний дух” нації...» «Загальний дух», а отже «культура», це «результат» синтетичної операції, здійснюваної політичним тілом» [Manent, 2007: p. 212]. Унаслідок цього «той, хто розглядає поняття культури поза будь-яким політичним тілом, хто намагається побудувати на цьому понятті нове політичне тіло, здійснює фатальне обертання причинного порядку... Культура, відокремлена від її політичної матриці, є навіть не запахом у порожній вазі, а запахом у розбитій вазі» [Manent, 2007: p. 213].

### Нації та цивілізація

Втілення культур в окремих, партикулярних політичних тілах не виключає взаємного зв'язку і позиціонування цих політичних тіл, заснованого вже не на партикулярних, а на універсальних елементах культури, які передбачає поняття цивілізації. Як і в наведеному П. Мананом прикладі з культурою, ми знову зустрічаємося тут з відмінністю ранньомодерного та сучасного розуміння цього поняття, яка також є відмінністю його розуміння у політичній філософії та у позитивних науках про людину. Останні вживають сьогодні термін «цивілізація» в релятивному (і релятивістському) значенні, це завжди цивілізації у множині, або *одна* з цивілізацій, *якась* (європейська, східна, давня) цивілізація, натомість для тих, хто дав життя цьому термінові у XVIII сторіччі, йшлося про універсальну, а



отже єдиною Цивілізацію. Крім того, критика «європоцентризму» та «етноцентризму» у ХХ сторіччі посприяла вилученню терміна Цивілізація з позитивного словника респектабельних політиків, а разом з цим — і з наукового інструментарію, хоча цей термін залишається необхідним для аналізу наступного періоду європейської єдності доби зрілої модерності — періоду єдності націй у межах цивілізації. На думку Марселя Гоше, «європейська проблема є проблемою зв'язку між націями та Цивілізацією (*la civilisation*). Цивілізація є спільним продуктом націй, вона їх трансцендує; вона є їхнім універсальним горизонтом... З іншого боку, Цивілізація не може існувати в самій собі та сама для себе незалежно від націй; вона має потребу в їх підтримці, вона їх передбачає як своїх агентів, як вектори свого розвитку. Проблема полягає в тому, щоб знайти точну рівновагу між цими двома порядками. Нації, які забувають те, на що вони націлені разом, заперечують себе; Цивілізація, яка хоче існувати у своїй універсальності без окремих політичних спільнот, які мали б її розвивати, знищує себе» [Gauchet, 2005: р. 468—469].

Така формула визначає динаміку європейської політики ХІХ—ХХ сторіч і проблеми, спричинені нею. М. Гоше говорить про «три головні конфігурації європейської проблеми», визначені цією динамікою. Першою є «Цивілізація через національності, яка передбачає природну гармонію між двома елементами. Ця формула кульмінує в середині ХІХ сторіччя» [Gauchet, 2005: р. 469]. В політичній галузі кульмінацію цієї формули супроводжує своєрідний національний романтизм, коли у новостворюваних державах-націях бачать дійове підкріплення цивілізації — цей романтизм, зокрема, пояснює ті легкість і навіть ентузіазм, з якими домінуючі держави Європи ХІХ — початку ХХ сторіч «розкрояють» європейську карту відповідно до принципу «національностей»<sup>5</sup>. Другою конфігурацією є «Націоналізми в ім'я цивілізації і, насправді, проти цивілізації. Можна сказати інакше: цивілізація — жертва націй, які намагаються присвоїти її собі. Формула відповідає добі імперіалізмів, які розквітають близько 1900 року. Вона передбачає, що існує суперечність двох елементів» [Gauchet, 2005: р. 469—470]. Саме в межах цієї конфігурації відбуваються ті «три кризи західної цивілізації», про які говорить М. Попович: Перша світова війна, зіткнення комунізму і фашизму та зіткнення комунізму і демократії — холодна війна [Попович, 2005]. В перебігу цих трьох криз спочатку європейські нації, а потім і європейські політичні системи, які претендували на виняткове й універсально чинне уособлення європейської цивілізації, намагалися поширити власний політичний порядок на весь світ. Особливе

---

<sup>5</sup> Ці легкість та ентузіазм мали, звичайно, свої межі, точніше, вони поширювалися лише на Центрально-Східну та Південну Європу; на внутрішню вразливість цього процесу вказує М. Попович, називаючи Ірландію «загрозою нації-державі» [Попович, 2005: с. 35 — 43].

місце в цих спробах «присвоїти цивілізацію» посідає нацистський варіант «розв'язання європейського питання», який призводить до заперечення самої цивілізації. Поширене і сьогодні протиставлення культури та цивілізації, німецької *Kultur* та «англо-французької» *Civilization/Civilisation* є крайнім, але показовим прикладом спроби підмінити універсальне партикулярним, з якої згодом виросте це заперечення<sup>6</sup>. Такі спроби характерні для періоду еволюції «від національностей до націоналізмів», у ході якої останні кидають виклик універсалізові Європи.

Постаючи всупереч загальноєвропейському рухові (передусім всупереч Просвітництву з його проектом єдиної Європи, ґрунтованої на універсальних цінностях), але в його межах і на його засадах, європейські націоналізми стають провідниками обертання зв'язку універсального та партикулярного — якщо проблемою ранньої модерності був пошук єдності, то проблемою зрілої модерності стає легітимація різноманітності. І якщо на початку модерної еволюції нації намагалися утверджуватися в універсальному горизонті цивілізації, то сьогодні часто спостерігаємо зворотний процес — цивілізацію намагаються мислити як націю, про що свідчать згадана релятивізація поняття «цивілізації у множині» та ті спроби визначення європейської ідентичності як ідентичності партикулярної, про які йдеться в «Європейських іншостях» М. Крепона. Внаслідок згаданого обертання універсалізм європейської цивілізації наражається на «три форми розколу, які впродовж минулого сторіччя вражали і продовжують вражати універсальність європейського принципу. Першою є розкол, який полягає у виникненні всередині Європи тріщини між культурними та політичним просторами, відкритими універсальному покликанию, та іншими просторами, що мають тенденцію до замикання на власній своєрідності (мова, традиція, «національна культура»). Другою є розкол, що бачить всередині Європи протистояння двох версій європейської раціональності: поміркованої та радикальної, яка є іншою назвою тоталітарної системи. Зрештою, третя є розколом, який зводить універсальне покликание Європи до домінування (імперіалістського, колоніалістського чи неокolonіалістського)... Націоналізм, тоталітаризм та імперіалізм є, таким чином, трьома випробуваннями, які «європейський принцип» повинен був і повинен буде надалі долати, якщо він хоче залишитися гідним довіри у своїй претензії на універсальність» [Сг'ерон, 2006: р. 20].

Своєрідною зворотною (і цілком логічною з огляду на еволюцію модерної європейської політики) реакцією на кризи європейської цивілізації в межах другої конфігурації є перехід до третьої, якою, на думку М. Гоше, є

<sup>6</sup> Показовим є також те, що релятивізація поняття цивілізації та протиставлення понять культури і цивілізації відбуваються одночасно і нерозривно, як, наприклад, у «Занепаді Європи» Освальда Шпенглера.

«Цивілізація без націй. Під цим мається на увазі подолання націй на користь цивілізацій. Це формула сьогодення» [Gauchet, 2005: p. 469]. Здавалося б, ця формула проголошує триумф так довго декларованого і жаданого прогресу в напрямку створення єдиної людськості (або ж, у радянському варіанті, триумф «дружби народів»). Його симптомами є, зокрема, протести європейської громадськості проти утисків чи виселення емігрантів (в тому числі нелегальних), що вже стали добрим тоном для більшості європейських інтелектуалів, митців і значної частини середнього класу, які не забувають нагадувати, що «Європа є батьківщиною прав людини», а отже будь-яка людина має на її території права. Така тенденція дедалі більше домінує в європейській громадській думці (роблячи будь-які заперечення «непристойними» чи «неполітично-коректними»), яка відтепер, так само як і «поширені уявлення про людську відмінність» ранньомодерної доби, які досліджував у «Географіях розуму» М. Крепон, становить виклик для здатності сучасної філософії «коригувати поширені уявлення». Ця потреба «коригувати» зумовлена тим, що «ситуація, на яку вказує ця конфігурація, насправді є не менш проблематичною, ніж попередня, оберненим варіантом якої вона є» [Gauchet, 2005: p. 470].

Проблематичність цієї конфігурації полягає передусім у тому, що вона паралізує власну політичну реалізацію, перетворюючи водночас традиційну для європейської модерності політичну форму держави-нації (і сам національний поділ, який передбачає такі неприємні речі, як кордони, візи, митниці, несумісні законодавства і юрисдикції тощо) на застаріле і непотрібне в очах багатьох явище. Прив'язаність французів до власної національної держави (яка була головним мотивом французького «ні» Конституційній угоді 2005 року) пояснюється передусім тим, що французька держава традиційно виконує функцію держави-покровительки (яку не виконуватиме Євросоюз), відтак, французьке «ні» на тлі сучасної європейської громадської думки виглядає як вмотивоване партикулярним інтересом окремої нації. Проте національні особливості не здатні приховати загальної тенденції, яку П. Манан назвав «стиранням нації-держави». Впродовж тривалого часу підставою існування держав-націй як політичної форми, констатує він у книзі «Підстава націй»<sup>7</sup>, була їхня здатність «поєднувати подібне та відмінне в особливо складний та тонкий спосіб. Ззовні жодна нація бачила в сусідній нації партнера та суперника, у якого вона

---

<sup>7</sup> Назва цієї книги — «La raison des nations» перегукується з наріжним модерним політичним поняттям «raison d'Etat», яке виникає одночасно з появою модерної держави та її теорії (книга Джованні Ботеро «Della ragion di Stato» вийшла 1589 року) і вже з XVII сторіччя увиходить у політичний дискурс; у межах цього дискурсу його можна перекладати як «державний інтерес», а у вужчому філософському контексті — як «підстави держави» в розумінні підстав, які визначають існування такої політичної сутності, як «держава».

повинна виграти у справі війни чи миру, які зрештою були спільними для всіх націй. Кожна нація робила свою пропозицію людськості в єдиному «європейському концерті». Всередині класова боротьба розривала кожную націю, водночас породжуючи, часто в конвульсіях, її єдність. Коротше кажучи, саме завдяки відмінностям націй та класів ми шукали та реалізували нашу спільну людськість» [Manent, 2006: р. 14]. Сьогодні, коли і класова боротьба, і суперництво націй у межах Європи, здавалося б, відійшли в минуле, європейці бачать дедалі менше підстав для існування держав-націй та й для існування політики взагалі.

Зв'язок універсального та партикулярного і проблема політичної реалізації цього зв'язку становлять серцевину європейського питання. Витворені їх поєднаннями елементи — нації та цивілізація, культура та політика — складають нерівноцінні, але нерозривні пари, взаємодія яких визначає динаміку європейської модерності і без урахування яких аналіз цієї динаміки буде безплідним. Спроби підпорядкувати один з елементів будь-якої з пар іншому елементові завжди оберталися негараздами європейської політики місцевого чи світового масштабу. Не є винятком і сучасна конфігурація європейського питання, яка робить проблематичним не лише процес «реалізації спільної людськості» у вигляді європейської будови (яка може бути або новою державою-нацією, або федерацією держав-націй; в обох випадках ця політична форма є необхідною), а й утвердження молодих європейських націй, зокрема української. Вона робить проблематичною саме визначення їх національної ідентичності, незважаючи навіть на помітну відмінність ставлення до останньої у «старій» та «молодій» Європі. Якщо, наприклад, французька думка ХХ сторіччя головну свою увагу приділяє розкладові ідеї ідентичності, то східноєвропейці впродовж цього ХХ сторіччя і особливо після падіння комунізму головну увагу приділяють її розбудові. Проте, як влучно зауважив колись Віталій Коротич, в Україні всі говорять про незалежність, але одні мають на увазі під нею вступ до НАТО, інші — об'єднання з Росією.

Звичайно, сьогодні (втім, як і раніше) важко мислити незалежність, суверенітет без посилання на колективні структури розвитку та безпеки, а національну ідею — без посилання на цивілізацію. Проте хоч би як ми розуміли національну ідентичність, чи як те, що відрізняє нас від наших сусідів, чи як те, що єднає нас з ними, з огляду на характер зв'язків окреслених вище елементів, національну ідею не можна зводити до універсальних цінностей цивілізації так само, як цивілізаційну ідею — до національної особливості (незалежно від того, чи мислять цивілізацію як відмінність Європи від «не-Європи», чи як «союз трьох слов'янських народів»). Україну не можна мислити поза Європою, поза європейськими цінностями, проте для політичної реалізації України — для побудови суверенної української держави-нації —

недостатньо асоціювати її з Європою, оскільки розв'язання європейського питання завжди мають партикулярний характер і завжди розгортаються в часі. Ці розв'язання спираються на історію, але можуть відкривати наступну історичну перспективу лише за умови, що вони стають предметом «свідомого та планомірного колективного втілення. Розквіт універсальної цивілізації передбачає повністю самовладні політичні спільноти. Він не просто продовжується природним чином у демократії відповідно до простої логіки прав людини, цей розквіт вимагає сильної версії демократії, де її колективні втілення стають предметом свідомої реалізації. Цивілізація не просувається сама — вона вимагає злагодженого урядування її продуктів» [Gauchet, 2005: р. 489—490]<sup>8</sup>. Для визначення національної ідентичності недостатньо мати національну історію та культуру, потрібно творити національну політику.

---

<sup>8</sup> Розвиток цієї думки М. Гоше див.: [Гоше, Йосипенко: 2007].

#### ЛІТЕРАТУРА

- Гоше М., Йосипенко С. Про європейське майбутнє модерної України // Філософська думка. — 2007. — № 6.
- Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. — Київ: Український Центр духовної культури, 2008.
- Йосипенко С. Політична філософія сьогодні: випадок П'єра Манана // Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.
- Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.
- Помян К. Європа та її нації / Пер. з франц. Я. Кравця. — Львів: Каменяр, 2003.
- Попович М. Червоне століття. — Київ: АртЕк, 2005.
- Попович М. Що таке філософія? // Філософська думка. — 2006. — № 1.
- Crépon M. Les Géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel. — Paris: Payot, 1996.
- Crépon M. Altérités de l'Europe. — Paris: Galilée, 2006.
- Gauchet M. Le problème européen // La condition politique. — Paris: Gallimard, 2005.
- Hazard P. La crise de la conscience européenne, 1680—1715. — Paris: Fayard, 1961.
- Manent P. La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe. — Paris: Gallimard, 2006.
- Manent P. Frontières culturelles, frontières politiques // Enquête sur la démocratie. — Paris: Gallimard, 2007.
- Raynaud Ph. De l'humanité européenne à l'Europe politique // Les Etudes philosophiques. — Juillet—septembre .

---

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

---