

ФІЛОСОФ І ВІЙНА

*Да и люди, хоть видели мало хорошего,
Точно так же доверчивы, как в старину:
Точно так же беспечно взирают на прошлое
И считают последней любовью войну.*

(А. МАКАРЕВИЧ)

Як бути філософові, коли поряд йде війна?

Він може піти на війну і героїчно битися, як Сократ, або й загинути, як належить воїну. Але він може також, як Вольтерів Кандид, поставити собі завдання насамперед вижити. Адже, якщо філософ помре, хто буде філософувати?

«Я мислю, отже, я є», — казав Декарт; «ти хочеш мислити? отже, ти мусиш жити», — немовби відгукується йому, через власного персонажа, Вольтер (пор: «Кандид», розд. 3, 5 тощо).

На цю Вольтерову тезу, напевно, пристав би і Декарт, який свідомо вирушив на війну в Німеччині, аби винайти там засади своєї філософії — утім, не у розпалі битви, а в «теплій кімнаті», де він мав «повне дозвілля віддатися своїм міркуванням» [Декарт, 2001: с. 25].

Але навіщо Декартові для філософування знадобилося сусідство з війною? Частину відповіді знаходимо у «Міркуванні про метод», де автор порівнює «відкривачів істини в науках» із полководцями, а пізнання істини — з бойовими діями [там само: с. 84–85]. Отже, філософ зберігає себе для власної війни — безкровної й суто інтелектуальної. Проте чи є така перспектива моральним виправданням перед співвітчизниками філософа, котрі б'ються й вмирають за свою країну навіть і сьогодні?

На тлі реальних бойових дій таке «філософське усамітнення» виглядає як моральна провина, що потребує спокутування. Але як може виправдатися філософ за своє життя, оплачене смертями його співвітчизників? Чи здатний він допомогти здолати війну — чи принаймні запобігти майбутнім війнам — власне філософськими засобами? Перші проби у цьому напрямі були здійснені саме за часів Декарта. Але у філософських рецептах здолання війни, народжених у Європі за останні три з половиною століття, раз у раз дається взнаки непереборна змістовна вада: всі вони виявляються або радикально неповними, або так само радикально нездійсненими.

У пошуках довічного миру: Гобс і Кант. Одним із перших свій рецепт висунув Гобс, який втік на континент перед початком громадянської війни у нього на батьківщині, щоб у відносно спокійному паризькому притулку розробити рецепт припинення будь-яких суспільних суперечок. В межах окремої людської спільноти рецептом замирювання виявляється жорстка єдиноначальність: усі суперечливі питання розв'язує суверен, котрий, хоч і може помилитися, все одно має вважатися безпомилковим, бо на землі над ним немає й не може бути вишого суду. Припустімо, що суворе дотримання такого рецепту дає змогу придушити всі громадянські війни. Але як бути з міждержавними війнами, породженими конфліктом інтересів тих-таки суверенів? Саме радикалізм Гобсового рецепту замирення кожної окремої спільноти робить останню проблему нерозв'язною: подолана Левіафаном, у власних межах, «війна кожного проти кожного» відроджується, як Фенікс, у вигляді нічим не стримуваної «війни кожного Левіафана проти кожного Левіафана».

За 150 років після Гобса цю проблему спробував здолати Кант. Підхоплюючи висунуту герцогом Сюлі (ще до публікації «Левіафана») ідею «довічного миру», Кант висуває імперативи, дотримання яких всіма сторонами справді може гарантувати непорушний мир.

Але тут не варто обманюватися з приводу суб'єкта гарантії. «Дотримання імперативів» гарантує непорушність миру лише настільки, наскільки це дотримання, своєю чергою, гарантують держави з республіканським устроєм, які добровільно об'єднуються в «союз народів» (*ein Völkerbund*), але у жодному разі не «державу народів» (*ein Völkerstaat*). Отже, все впирається у добру волю демократично влаштованих Левіафанів?

Розуміючи ненадійність такого підґрунтя, Кант зрештою намагається довести, що остаточну гарантію довічного миру надає «велика Майстриня Природа», здатна «витягнути на поверхню» згоду людей навіть «усупереч їхній волі» [Kant, 1977: S. 218]¹. Природа розсіює людей по поверхні Землі; «мудро розділяє народи» й навіює їм «дух торгівлі»; а головне, наділяє людей водночас розумом та егоїзмом, «примушуючи» (!) кожного бути «якщо не морально добрим, то принаймні добрим громадянином» [ibid.: S. 224].

¹ Тут і далі всі переклади належать мені, якщо не вказано іншого перекладача. — О. Паніч.

Кант холоднокровно додає, що за таких умов на «довічний мир» спроможні навіть дияволи, «якщо тільки вони мають розсуд» [ibid.].

За всієї химерності цієї «правової республіки розсудливих дияволів» вартує уваги саме прагнення Канта віднайти підставу довічного миру, не пов'язану з людським бажанням чи небажанням блага. Але прагнення блага зберігає свою силу і в Кантовій схемі, принаймні як егоїстичне прагнення людей та народів забезпечити власний добробут за рахунок інших. «Кожна держава (чи її очільник)», розмірковує Кант, прагне забезпечити собі «тривалий стан миру», «мірою можливості оволодіваючи цілим світом». Але природа перешкоджає такому рухові тоталізації, змушуючи державних лідерів погодитися натомість на динамічну «рівновагу» та «жваву змагальність» [ibid.: S. 226].

Чи є така підстава миру дією? Динамічна рівновага — річ нестійка; у змаганні Левіафанів сила одних збільшується, інших — зменшується; тож хіба не розсудливі спроби Левіафанів закріпити зміну балансу сил шляхом територіальної експансії? Якщо вони й не оволодіють всім світом (за Кантом, це неможливо), то принаймні забезпечать собі війною подальший «тривалий стан миру» на вигідніших для себе умовах.

Отже, «природний примус до миру» на практиці обертається розумною фільтрацією егоїстичних прагнень однобічного блага за неусувної «багатополярності» політичного світу. Здається, немає формальних суперечностей між цими приписами Канта і найтрагічнішими війнами останнього століття, ініціаторами яких раз по раз виступали локальні *Völkerbünde*, об'єднані торгівельними стосунками та складені з (бодай формально) «республіканських» за устроєм *Staaten*. Та й Путін, з його вторгненням в Україну та Грузію, виглядає у світлі Кантових конструкцій егоїстичним, але цілком розсудливим дияволом; питання лише у тому, наскільки правильний його розрахунок. А в загальнішій перспективі цілком «кантіанською» виявляється Гантингтонова картина XXI століття як доби перманентних локальних суперечок та зсувів на кордонах світових цивілізацій.

У пошуках довічного миру: Вітгенштайн. Інший оригінальний антивоєнний рецепт виніс зі свого фронтового досвіду Вітгенштайн. Він прагнув поринути в атмосферу війни ще палкіше за Декарта, і це його прагнення мало ще виразніший філософський супровід. 7 серпня 1914 року він, попри звільнення від військової служби за станом здоров'я, потрапляє в армію добровольцем, а вже 9 серпня розпочинає найранішу зі вцілілих чернеток «Трактату». Зміст записників Вітгенштайна 1914—1916 років показує, що під час фронтових мандрів територією нинішньої Польщі та України він регулярно знаходив час для філософської споглядальної самотності. Так зрештою сформулася та позиція трансцендентального суб'єкта, що у завершеному «Трактаті» має насамперед логічний, а у фронтових нотатках — також і виразний етичний вимір.

2 серпня 1916 року, озираючись на дворічний шлях переривчастого міркування, Вітгенштайн констатує: «Моя праця поширилася від підвалин логіки до сутності світу». Але постійним корелятом «сутності світу», яку можна (і треба) артикулювати, виявляється «сутність трансцендентного», артикулювати яку принципово неможливо. Тому думка Вітгенштайна постійно перебуває у стані *усвідомленої невиразимості*, а занотовані формулювання випробовують на міцність межу самоперевершення. «У цьому місці я знов намагаюся виразити дещо, що неможливо виразити» (22.11.1914); «Моя складність є лише — надзвичайною — складністю виразу» (08.03.1915).

Що саме неможливо виразити? За всієї парадоксальності цього запитання, Вітгенштайн робить його одним з наскрізних мотивів своїх роздумів. Центром невиразимого у нього виявляється трансцендентне Я, що з'являється свідомості філософа у двох принципово відмінних іпостасях. Першою є Бог, як персоніфікована трансцендентність світові, яка принципово перебуває за межами моєї власної свідомості (08.07.1916: «Вірити у Бога означає бачити, що на фактах світу справа ще не закінчується»). Другою іпостассю є власне філософське Я, якому моя особиста свідомість, навпаки, може бути безпосередньо причетною (01.09.1916: «Філософське Я — це не людина, не людське тіло або людська душа з її психологічними властивостями, а метафізичний суб'єкт, межа (а не частина) світу»).

Записники 1914–1916 років дають змогу простежити активне вживання Вітгенштайна у позицію цього «метафізичного суб'єкта», що тягне за собою важливі етичні конотації. Зокрема, запис від 11.06.1916 року приголомшує парадоксом, силу якого можна осягнути, лише пригадавши, що це пише офіцер артилерії у діючій армії: «Я можу зробити себе незалежним від світу — а відтак і в певному сенсі володіти ним — лише зрікаючись всякого впливу на те, що відбувається». Припущення, що така «трансцендентна неучасть» для Вітгенштайна є суто умоглядним експериментом, доводиться відкинути, бо з розвитком його думки ця позиція поступово обростає дедалі розмаїтішою конкретикою. Зокрема, темпоральною «лазіркою» у трансцендентне виявляється звуження свого проживання до невлвовимого моменту «тепер», тобто «утрансцендентнення» Я від плину часу (08.07.1916: «Якщо під вічністю розуміти не нескінченну часову протяжність, а нечасовість, то можна сказати, що вічно живе той, хто живе теперішнім»). За три дні новий запис (11.07.1916) відкриває у цій позиції «вічного життя» цілком практичний — і нагальний — етичний вимір: «Той, хто живе теперішнім, живе без страху та надії». Страх же — зокрема й страх смерті — «є найкращою ознакою хибного, тобто поганого, життя» (08.07.1916).

Так від трансцендентного Я ми, через праксеологічне і темпоральне відсторонення від плину поточних подій, яке тягне за собою звільнення від страху перед майбутнім (як і від надій на майбутнє), підходимо до базового питання етики про смисл людського життя і ставлення до смерті. Вітгенштайн намагається опанувати таке особисте ставлення до війни, яке несе у

собі не лише здолання смерті та вічне життя, а й беззаперечне людське щастя (!).

Звичайно, ключ від щастя здобуде той, хто вміє не просто жити, а, живучи, безперестанно пізнавати (13.08.1916: «Життя пізнанням є щасливим життям, попри нужденність цього світу»). Пізнання відкриває філософові, що єдиним смислом життя — цілком у душі Вольтера! — є... власне жити (06.07.1916: «... можна також сказати, що виконує мету існування той, хто не потребує жодної мети, крім як жити. А саме, задоволений»). Задоволення життям переростає у щастя, а воно звільняє людину від страху смерті (08.07.1916: «Щасливим є той, хто не має жодного страху. Навіть і перед лицем смерті»).

Така етична настанова не лише споріднена з деякими засадами *Lebensphilosophie* Вольтера (з її максимою «філософу за будь-що потрібно вижити»), а й суперечить імперативній етиці у душі Канта. У нотатці від 30.07.1916 читаємо: «Перша думка від постановки загального етичного закону у формі «Ти мусиш...» [*Du sollst...*] є такою: «А що, як я цього не зроблю?»» (пор. «Трактат», 6.422). Молодий Вітгенштайн (як і, попри поширену думку, Вітгенштайн «Філософських досліджень») нікому нічого не приписує й ні від кого нічого не вимагає: він просто шукає, знаходить і вказує іншим перспективний, на його думку, шлях розумування. Тому слід втриматися від спокуси розцінити цитовані нотатки як буцімто винайдене ним «етичне вчення». Такого «вчення» немає й не може бути хоча б тому, що для нього «цілком ясно: етика є невиразимою» (30.07.1916). Філософія спроможна лише поставити нас *на межу етики*, яка одночасно є межею цього «світу», тобто границею між світом і трансцендентним. Важливо, що остання фронтowa нотатка, датована 10 січня 1917 року, присвячена виявленню сутності етики через таке «межове» явище життя і смерті, як самовбивство:

«Якщо самовбивство дозволене, то все дозволене.

Якщо щось не дозволене, то самовбивство не дозволене.

Це висвітлює природу етики. Адже самовбивство є, сказати б, первинним гріхом. (...)

Або ж навіть самовбивство як таке не є ані добрим, ані поганим!»

Етика, мало не ототожнена з самим фактом життя Я; відсутність страху смерті; щастя і «вічне життя» у теперішньому — все це скидається на здолання жахів війни суто індивідуальними засобами. Але в опублікованому «Трактаті» загалом та сама інтелектуальна будова породжує також явні суспільні конотації. Їх потягнув за собою самий факт виведення особистих думок філософа у суспільний простір. Як видно з «Передмови» і останніх рядків «Трактату», Вітгенштайн поставився до цього факту цілком серйозно, почавши і завершивши текст зверненням до того/тих, хто зрозуміє сказане.

Передмову відкриває попередження: до «спільноти тих, хто розуміє», ймовірно, можуть увійти лише ті, хто вже здобув (перебуваючи в аналогічному філософському усамітненні?) схожий інтелектуальний досвід («Цю

книжку, мабуть, зрозуміє тільки той, хто вже сам колись передумав висловлені у ній чи принаймні подібні до них думки» /переклад Є.Поповича/. Навряд чи це риторична фігура — радше спроба врівноважити той уславлений «імператив», яким починається й завершується виклад змісту «Трактату»: (1) *Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen* — «що взагалі можна висловити, можна висловити ясно; і про що немає спроможності говорити, про те слід мовчати» (передмова, переклад Є.Поповича зі змінами), і (2) *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* (останнє речення «Трактату») — «Про що немає спроможності розмовляти, про те слід мовчати».

Наскільки імперативним є це *muss man* порівняно з типовим для модерної етики *Du sollst?* Якщо останнє у Канта зрештою сходиться до природного примусу, який підштовхує людей до миру навіть «усупереч їхній волі», то імператив Вітгенштайна (1) має суто логічну природу (так само можна стверджувати: «хто складає два і два, *мусить* дійти висновку, що два плюс два дорівнює чотирьом»; пор. також заувагу у 6.37, що взагалі існує лише *логічна* необхідність) і (2) ефективний лише для тих, хто — як сказано у передмові — вже самостійно дійшов тієї ж, або аналогічної, світоглядної аксіоматики.

Отже, замість примусового миру «наділених розумом дияволів», маємо перспективу злагоди людей, які дійшли тих самих логічних висновків на підставі схожих, індивідуально здобутих, світоглядних переконань. Будеться ця згода на спільній відмові розмовляти про те, «що немає спроможності висловити ясно», що гарантує порозуміння з будь-якого питання, гідного обговорення. З цієї точки зору, «Трактат» постає як нарис початкової конвенції, роль якого подібна до ролі Кантового трактату «До вічного миру»: визнаймо накреслені у ньому кордони, і так здобудемо комунікативну злагоду, яка, у зазначених межах, може тривати як завгодно довго.

Щоправда, задля збереження цього миру людям доведеться піти на вагомі жертви: зокрема, мало не зректися філософії як такої (6.53: «Правильний метод у філософії був би, власне, такий: не казати нічого, крім того, що можна сказати, тобто крім тез природничих наук — а отже, крім того, що не має нічого спільного з філософією...» /переклад Є.Поповича/). Утім, філософів все ж таки слід розмістити на кордоні між світом і трансцендентним як своєрідний «корпус миру», що запобігатиме вторгненню майбутніх любителів метафізики у цю неминуче конфліктну зону (6.53: «...і потім щоразу як хтось волів би сказати щось метафізичне, вказати йому, що він не надав жодного значення певним знакам у своїх твердженнях»). Перешкоджаючи (завжди суперечливим) спробам «порозуміння» у таких галузях, як етика, естетика, сутність трансцендентного Я тощо, філософія залишає собі єдину роль «санітара раціональності», підтримуючи здоровий дискурс і уникаючи нездорового (за винятком суто апофатичних вправ із доведення того, що все зазначене належить до сфери, де будь-яка спроба висловитися обертається нонсенсом).

Таке «умертвіння філософії» скидається на чернецьке «умертвіння плоті» шляхом суворой дисципліни самообмеження. Але чи не здобуто жаданий результат надто дорогою ціною? Чи не вступає це самообмеження у таку суперечність із людською природою, з якої воно принципово не може вийти переможцем?

Недаремно у категоріях «вічного миру та спокою» традиційно описують атмосферу на кладовищі. І навпаки, живі люди непереможливо тягнуться до обговорення питань етики, естетики, трансцендентності, сутності Я тощо. Це спонтанне людське тяжіння — з усіма його небезпеками! — виявляється, кінець кінцем, мудрішим за аскетичну стриманість «Трактату», підсумок якого, як зазначає Сабіна Ловінбонд, не дає змоги «встановити жодний зв'язок між етично доброю волею (як вона розуміється у цьому творі) і можливо добрим застосуванням волі у цьому світі, позаяк стандарти, що їх ми застосовуємо в оцінці емпіричної волі, можуть бути лише інструментальними, тобто прив'язаними до довільно визначеного стандарту (він же, як такий, «не має цінності» власне етичного ґатунку)» [Lovibond, 2007: p. 316–317]. Утримання від обговорення етичних питань може запобігти хіба теоретичним, але не практичним конфліктам, зумовленим, зокрема, й різними етичними настановами: наприклад, коли агресивна нація, де більшість сповідує войовничу «етику бійця», атакує і змушує взятися за зброю сусідню націю, у якій традиційно панує «етики компромісів і домовленостей».

У пошуках довічного миру: Левінас. У європейській філософії другої половини ХХ століття антивоєнний рецепт Левінаса є одним з найяскравіших і найдраматичніших. Його *opus magnum* «Тотальність та нескінченне» — приклад моральної величі та практичної нездійсненності ще однієї спроби здолання війни суто філософськими засобами.

Передмова автора починається з категоричного протиставлення війни і моральності: «Стан війни призупиняє мораль; він позбавляє довічні інституції та обов'язки їхньої довічності, і відтак тимчасово анулює безумовні імперативи... Війна є не просто найбільшим з випробувань, яких зазнає мораль. Вона робить її [мораль] нікчемною» [Levinas, 1971: p. 5].

Отже, порятунок моралі вимагає усунення «стану війни». Онтологічну суть цього стану Левінас висловлює з граничною ясністю: «Обличчя буття, що показує себе у війні, усталене у понятті тотальності, що панує у західній філософії» [ibid.: p. 6]. «Онтологія війни», по суті, є «онтологією тотальності, що впливає з війни». Тому шлях до здолання війни проходить через долання тотальності. Опиратися ж тотальності може лише нескінченне. Левінасове «нескінченне... що не охоплюється тотальністю» [ibid.], є водночас і панацеєю від війни, і основою моралі. Ця логіка надає антивоєнного забарвлення всій Левінасовій темі нескінченного, включно з її осереддям: асиметричними етичними стосунками між Я (мною) та Іншим.

Якщо у Вітгенштайна «трансцендентне Я» роздвоюється на (більш побіжно згаданого) Бога і «філософське Я» як «метафізичний суб'єкт», то у

Левінаса «трансцендентне Я» постає лише як Інший. Можливо, тут краще казати не про «трансцендентне Я», а про «трансцендентну самість», бо цей Інший (*Autrui*) не є «іншим Я» того ж гатунку, що Я суб'єкта філософування. Я не можу «вжитися» в Іншого, вступити з ним у стосунки «на рівних», навіть розглянути його як «не-Я», через загрозу охопити Я і не-Я знайомим від часів Фіхте рухом тоталізації: «Я покладаю у Я проти подільного Я подільне не-Я» [Fichte, 1997: S. 24]. Тому Інший — це принципово вища за мене істота, те «Найвище, якому підкоряється моя свобода» [Levinas, 1971: p. 335]. А. Ямпольська справедливо завважує, що «у філософії Левінаса інша людина посідає те місце, яке у релігійній філософії зазвичай відводилося божеству» [Ямпольская, 2011: с. 191].

Найважливіше (і найдраматичніше) те, що моя етична настанова стосовно Іншого, яка в Левінаса ранжує від благовоління до благоговіння, не передбачає жодної взаємності з боку Іншого. «По суті, йдеться про необхідність винесення за дужки того факту, що Я є іншим для Іншого, і що Інший також може ставитися до мене етично» [там само: с. 195]. Моє замирення з Іншим, як і долання війни через заперечення тотальності, є суто моєю відповідальністю і предметом мого особистого зусилля. «Отже, мир не може ототожнюватися із завершенням битви, що припиняється через брак бійців, через поразку одних і перемогу інших, тобто із цвинтарями чи майбутніми всесвітніми імперіями. Мир мусить бути моїм миром, у стосунках, що виходять від мене і йдуть до Іншого, у бажанні та благості, де моє Я водночас зберігається та існує без егоїзму» [Levinas, 1971: p. 342].

А що як цей піднесений мною Інший відповідь на мою пропозицію миру декларацією війни? Що як ця мало не обожнена мною істота, яка «підходить до мене не ззовні, а згори» [ibid.: p. 185], має на меті «поставити мене під питання» не у високоморальному сенсі, а так, як це роблять бойовики, озброєні автоматами? Що як він «паралізує» моє володіння (*Autrui — absolument autre — paralyse la possession...* [ibid.]) просто тим, що заволодіває ним або знищує його?

Левінас свідомий такої можливості. В іншому місці він розмірковує над тим, чи є опором злій волі іншої людини рішучість ризикнути своїм життям у двобої з нападником. «Той, хто погодився прийняти свою смерть, залишається відкритим для насильства з боку вбивці, але хіба не відкидає він до кінця свою згоду із чужою волею?». Як виявляється, ні: бо інший (тут — з маленької літери) може «хотіти цієї самої смерті» [ibid.: p. 255]. «У граничній ситуації битви на смерть, відмова погодитися з чужою волею може обернутися задоволенням, наданим цій ворожій волі. Отже, визнання смерті не дає змоги впевнено опиратися вбивчій волі іншого. (...) Відмова служити іншому своїм життям не виключає служіння йому своєю смертю» [ibid.: p. 255].

Але якщо я не можу «впевнено опиратися вбивчій волі іншого» навіть вступаючи з ним у двобій із готовністю прийняти смерть, як мені взагалі опиратися цій «вбивчій волі іншого»? На це питання у Левінаса немає відповіді.

Проблема етичного ставлення Іншого до мене виноситься Левінасом «за дужки», тож Інший насправді може ставитися до мене не етичніше, ніж Чужий у відомому серіалі ставиться до супутників Риплі. Тож моя беззахисність перед Іншим стає по-справжньому жахливою. Але тим самим руйнується базова ідея Левінаса: «Мир мусить бути моїм миром, у стосунках, що виходять від мене і йдуть до Іншого». Проект подолання війни через одностороннє виголошення найшляхетніших намірів та побудову етично асиметричних стосунків з Іншим зазнає поразки. Для миру, як для танго, потрібні двоє.

Тоталізація блага. Але чи можна хоч на якійсь підставі гарантувати двосторонню схильність до миру? Така гарантія буде можливою або якщо обом сторонам, що (актуально чи потенційно) перебувають у стані війни, можна приписати *універсальні* добрі наміри, або якщо ці сторони підштовхує до стану «довічного миру» якась вища сила (у Канта це сполучена дія розуму та природи), котра певним чином «знімає» (*hebt auf*) їхні суб'єктивні прагнення.

Другий варіант, ймовірно, назавжди приречений бути не більш як «вірою філософів»: не тому, що його реалістичність неможливо довести (це можна сказати про більшість філософських переконань), а тому, що його визнання чи невизнання ніяк не впливає на наше практичне ставлення до будь-якого військового конфлікту. Ідеал «вічного миру» можна сповідувати як майбутню перспективу, якої люди буцімто дійдуть під проводом Бога, Природи, Розуму тощо. Та якщо ми не маємо нескінченного часу для очікування, як це змінює наше ставлення до війни, яка відбувається саме тут і зараз?

Залишається дослідити перший варіант, шлях до якого проходить через класичний для європейської філософії принцип *тоталізації блага*.

Справді: двостороння схильність до миру не може базуватися на добрих намірах, які не є істотно універсальними, бо інакше прагнення «часткового блага» однією стороною може передбачати свідоме завдання шкоди іншій стороні. Це викличе її опір, але не є основою для мирного порозуміння.

Але які в нас підстави постулювати благо як універсальну і принципово неподільну цінність?

У європейській філософії ці підстави заклав Платон, декларувавши онтологічну вищість Ідеї Блага. У «Політеї» 505 Платон описує благо як «те, чого прагне кожна душа і заради чого вона все робить, передчуваючи, що воно є; але вона розгублена і не може достатньо схопити, яким воно є, ані здобути сталу віру щодо нього, як щодо всього іншого» (Політея, 505d 11-505e 3)². Позаяк ідея блага є єдиною і неподільною, всі душі прагнуть *одного й того ж* блага; отже, всі конфлікти між ними пояснюються лише однобічним розумінням того, що воно таке. Так онтологічну тоталізацію блага доповнює переведення дотичної до цього конфліктології у раціоналістично-епістемологічну площину (саме тому керувати суспільством

² Тексти старогрецьких авторів цитовано за електронними версіями, що містяться у програмному пакеті TLG Workplace 8.0.

повинні філософи як фахівці з пізнання спільного блага). І хоча цей рух тоталізації блага заперечив уже Аристотель («Про благо кажуть стількома ж способами, що й про суще... [отже] ясно, що [благо] не може бути спільним, загальним та єдиним» — «Нікомахова етика», 1096a 23–24, 27–28), від моменту з'єднання цієї філософської інтуїції Платона з християнською ідеєю всеблагого Бога-творця принцип онтологічної вкоріненості й тотальності блага став у європейській культурі майже неспростовним.

Зокрема, для Томи Аквінського «благо та суще є тим самим стосовно речей, а відрізняються лише стосовно рації» (Богословська сума, I, 5, 1). Показово, що Тома посилається на початок «Нікомахової етики», де Аристотель викладає розуміння блага у Платона (1094a 2), але не згадує про цитований вище фрагмент 1096a, у світлі якого думка Аристотеля набуває відчутно іншого характеру: так, все прагне *якогось* блага, але це не означає, що все зрештою прагне *того самого* блага. Для Томи ж універсальною мірою блага є досконалість сущого («будь-що є бажаним, відповідно до його досконалості, бо все прагне своєї досконалості. Але будь-що є досконалим настільки, наскільки воно актуальне, тому очевидно, що наскільки щось є благим, настільки воно є сущим» — Богословська сума, I, 5, 1), і тому всяке прагнення блага сходиться до найдосконалішого сущого, тобто Бога, Котрий є «максимально благим» (там само, I, 5, 3); «все, прагнучи власної досконалості, прагне самого Бога, наскільки всі досконалості речей є деякими подобами божественного буття» (там само, I, 6, 1)³.

За канонами цього світогляду, неможливо *прагнути зла як такого* — і тому, що «все суще прагне своєї досконалості» (тобто блага) просто за визначенням сущого, і тому, що суще не може прагнути не-сущого, тоді як зло, власне, і є не-сущим, і лише причетне сущому як міра його недосконалості (пор. у Псевдо-Діонісія: «І демони, наскільки існують, є благими і [походять] від блага. Саме ж зло виникає через відпадіння від властивого їм блага» — *Про божественні імена*, 178 3–4, 20–21; пор. також: Тома у трактаті «Про зло»: «Що має рацію жаданого, має рацію блага... якби зло було якоюсь річчю, воно нічого не жадало б, і не було ні для чого жаданим» — *De malo*, q. 1 a. 1 со). Отже, позірне прагнення зла завжди є недосконалим, обмеженим у розумінні та намірах, а отже, викривленим і збоченим прагненням блага, і притому *єдиного найвищого блага*. Якщо ж прагнення зла заходить так далеко, що моральне чуття конкретної спільноти постає проти тлумачення його як недосконого прагнення блага (казус Гітлера), єдиним рішенням, що *не* руйнує зазначену онтологію, стає викреслювання суб'єкта такого прагнення, рішенням цієї спільноти, спершу зі складу людства (звідси формула «злочин проти людства/людяності», винайдена лідерами Антанти й використана у Нюрнберзі), а потім і зі складу живого сущого (військовими методами чи стратою за вироком суду).

³ Про розуміння блага у Томи див., зокрема: [Баумейстер, 2014: с. 352 і далі].

Наразі мені йдеться не про істинність такої онтології (це питання особистого вибору), а про практичні наслідки накладання цієї онтологічної схеми на реальність чергової війни. Отже, якщо дві сторони сходяться у смертельному двобої, ми апріорі мусимо виходити з того, що обидві прагнуть *того самого* онтологічно неподільного блага; зла ж бо вони не можуть прагнути за визначенням останнього. Отже, їхній конфлікт є наслідком надто одностороннього розуміння єдиного і спільного для них блага. Отже, засіб здолання конфлікту полягає у тому, щоб удосконалити їхнє розуміння спільного блага і так дійти взаємно прийняттого розв'язання суперечки.

Чи не таким донедавна був єдиний *modus operandi* європейських політиків у спробах залагодити конфлікти Росії з Грузією та Україною? Круглі столи; перемовини; щира стурбованість; така сама щира готовність визнати за кожною стороною «її правду» (тобто її бодай обмежені, але безумовно благі наміри); прагнення терпляче схилити всі зачеплені конфліктом сторони до найкращого компромісу, бажано з виграшем для всіх учасників...

Цікаво, скільки українців наразі вважають цей *modus operandi* не лише шляхетним, а й практично доречним та гідним подальшого наслідування?

На гіркому досвіді останнього російсько-українського конфлікту мусимо визнати, що ця схема у нашій ситуації виявилася не просто неефективною, а згубною: для сили, що прагне *блага собі через заподіяння зла іншим*, така оцінка її намірів є неявним заохоченням до подальшого насильства і продовження війни просто на очах стурбованих миротворців.

Питання в тому, наскільки ця схема зумовлена засадами європейської духовної культури, відмінними від духовних засад інших світових цивілізацій, і наскільки ці засади підлягають переосмисленню у світлі нинішніх проблем європейського пограниччя.

«Люди доброї волі». Шляхетність моральних настанов Платона, Томи Аквінського чи Левінаса слід визнати без жодної іронії. Йдеться не про те, щоб відкинути ці засади заради інших і кращих. Це було б не просто утопією, але (само)вбивчою для Європи *анти*утопією. Натомість можна вдатися до (парадоксальної) спроби визначити *межі партикулярності* цих універсальних за задумом рецептів.

Показовою у цьому плані є історія вислову «люди доброї волі».

За канонами християнського платонізму, цей вислів позбавлений сенсу: адже людей «злої волі», строго кажучи, не буває (онтологія універсального блага не припускає людей, які буквально «волюють зла»). Але цей вислів, народжений у християнському контексті (Лк. 2:14 – ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία «на землі мир і в людях добрий намір»), усталився як позначення спільноти тих, хто має в душі (Бога і) добру волю, на противагу тим, хто такої доброї волі не має. У такому (вже глобалізованому та секуляризованому) контексті цей вислів, зокрема, ужито у «Стокгольмській відозві» 1950 року: «Ми закликаємо *людей доброї волі* у всьому світі підписати цю відозву».

Але якщо коло «людей доброї волі» не дорівнює людству, чи є у складі останнього також «люди недоброї волі», існування яких слід визнати як даність попри наші загальні онтологічні вподобання? Можливо, зло варто інколи називати просто злом, не намагаючись завжди розгледіти в ньому недосконале прагнення універсального блага? Можливо, маючи справу з озброєним конфліктом, не завжди варто виходити з апіорної наявності в обох сторін добрих намірів, які можна звести до спільного знаменника? Проте чи не змушує таке припущення заодно поставити хрест на філософських проєктах «довічного миру», а разом і на спробах філософа прислужитися саме «в якості філософа» людям, що воюють і гинуть на сучасній війні?

Етика Європи і етика фронтиру. Зі сказаного випливає, що європейська філософія не має дієвих рецептів досягнення «довічного миру». Не спрацьовують ані односторонні декларації моїх добрих намірів стосовно обмеженого мною Іншого, ані винесення блага (разом з етикою та естетикою) у зону необговорюваного трансцендентного, ані очікування на «природний примус» у поєднанні з людською раціональністю. Ба більше: два перші шляхи таять у собі згубні наслідки, коли (мета)онтологічний гімн благу на практиці обертається абстрактною прекраснотворністю і, як наслідок, цілком конкретними людськими жертвами. Тож, можливо, замість проєктів «довічного миру», варто звернутися до онтології та етики «постійної готовності до війни» (яку не слід плутати з «онтологією та етикою постійної войовничості»? Така перспектива випливає з міркувань Фукуями у бестселері 1992 року «Кінець історії та остання людина» про співіснування блоку ліберально-демократичних країн, який він називає «постісторичним світом», із рештою країн, що досі перебувають в «історичному» стані.

Ідею «кінця історії» Фукуями спіткала доля, схожа на долю іматеріалізму Барклі: публіка швидко призвичаїлася критикувати те і те з позицій, які виявляють лише нерозуміння мовця, про що йдеться. Зокрема, «спростовувати» Фукуяму посиленнями на історичні події від 1992 року й дотепер так само мудро, як «спростовувати» Барклі у стилі доктора Джонсона (копаючи ногою придорожній камінь). У цьому плані теорія Фукуями навіть не потребує особливого захисту: достатньо уважно перечитати його книгу. Але варто зазначити, що союз країн ліберальної демократії в описі Фукуями має всі шанси стати острівцем Кантового «довічного миру» (пор. [Fukuyama, 1992: p. 281–282]), хоча цей мир влаштований на інших духовних засадах, ніж ввижалося самому Кантові.

У цьому плані, всі згадані вище рецепти «довічного миру» слід розглядати не універсально, а культурологічно: не як однаково вартісні «для всіх часів і народів», а як такі, що формують етос взаємин окремих осіб та Левіафанів, споріднених «генетичним кодом» західної культури. Сучасна об'єднана Європа справді керується принципом «всі прагнуть бодай односторонньо зрозумілого, але безумовно спільного блага» й успішніше, ніж будьколи, реалізує у політичних практиках духовні засади «християнського

платонізму». Можна, з обережним оптимізмом, навіть припустити, що югославська війна справді була «останньою війною всередині Європи», і майбутні військові загрози поставатимуть перед Європою лише ззовні.

Проте це увиразнення «внутрішнього етосу» об'єднаної Європи лише загострює проблему взаємин «постісторичного та історичного світів», які «у багатьох відношеннях... підтримуватимуть паралельне, але окреме існування» [ibid.: p. 277]. Але «межова лінія» постісторичного світу «швидко змінюється» [ibid.], що не виключає, а радше зумовлює постійну загрозу прикордонних конфліктів (як-от сьогодні в Україні). Фукуяма переконаний, що «історична частина світу» керуватиметься у цих конфліктах «реалістичними принципами» — тобто, *Realpolitik* у дусі традиції, що веде від Макіавеллі [ibid.: p. 246] через Бісмарка до Кісінджера (не випадково популярного у теперішньому Кремлі). Що ж до постісторичної частини, то вона, за Фукуямою, також «мусить застосовувати реалістичні методи до тієї частини світу, яка ще перебуває в історії. Відносини між демократіями і недемократіями все ще відзначатимуться взаємною недовірою та острахом, та, попри дедалі вищий рівень економічної взаємозалежності, сила й надалі залишатиметься *ultima ratio* їхніх взаємин» [ibid.: p. 279].

Така подвійність політичних і моральних настанов (щодо презумпції «тотального прагнення спільного блага») ставить перед «постісторичним світом» етичні виклики, які не мають аналогів в історичному світі. Зокрема, тут треба напрацьовувати різні способи поводження з «тимотичними» цінностями: адже загалом «пост-історичний світ є таким, де прагнення комфортного самозбереження переважає бажання ризикувати власним життям у битві за чистий престиж і де універсальне та раціональне визнання заступило собою боротьбу за панування» [ibid.: p. 283]. Звідси «докорінно невойовничий характер ліберальних суспільств» [ibid.: p. 262]. Але беззастережна відданість такій невойовничості тягне за собою вразливість не лише «постісторичного світу» в цілому, а й, насамперед, тих «держав-неофітів», які шойно долучилися чи прагнуть долучитися до нього і, в обмін на його підтримку, мають продемонструвати йому чи не взірцеву невойовничість як ознаку автентичної культурної спорідненості.

Для уникнення цієї морально-політичної пастки ми, у плані тимосу, маємо розрізнити не дві (як у Фукуямі), а три етичні настанови: (1) агресивна «мегалотимія» (*megalothymia*), притаманна «історичному» (доліберальному) світові; (2) миролюбна «ізотимія» (*isothymia*), що бере гору в ліберальному «пост-історичному світі»; а також (3) особливий тимотичний модус, що відповідає настанові воїна-захисника, зокрема захисника ліберальних цінностей.

Зазначмо, що Фукуяма майже скрізь пов'язує етос «мегалотимії» з агресивними спробами доведення своєї вищості над суперником. Хоча перше порушення теми тимосу в Платоновій «Політеї» (з якої Фукуяма починає обговорення мегалотимії) пов'язане з образом мужніх захисників полісу від зовнішньої агресії, найвиразнішими виявами мегалотимії Фукуяма

вважає середньовічну «боротьбу амбітних князів за визнання» і «тиранічні амбіції Цезаря чи Сталіна» [ibid.: p. 182–183]. Але між етосом агресора і етосом того, хто силою опирається агресії, є принципова різниця. І хоча мегалотимія так чи інакше проявляється в них обох, але відбувається це істотно по-різному.

Формула мегалотимії нападника (назвімо її «епітемегалотимія», від грец. ἐπιθεσις — «напад»): «кинути виклик і взяти гору». Формула мегалотимії захисника (назвімо її «алексомегалотимія», від грец. ἀλέξιμα — «захист»): «відповісти на виклик і перемогти». Друга формула явно відбиває морально вищу настанову. Хіба випадково позитивний герой вестерна завжди береться за револьвер останнім, але стріляє першим і влучніше за нападника? Або ж згадаймо, як і чому держави-агресори обряжались у шати жертв, змушених захищати себе у відповідь на буцімто неспровоковану зовнішню агресію. Німеччині для нападу на Польщу знадобилася «атака на радіостанцію у Гляйвиці»; СРСР, з тих самих міркувань, силвся вести відлік своєї участі у Другій світовій війні з 1941, а не 1939 року. Пригадуючи Гегеля, можна сказати, що епітемегалотимія завжди пов'язана з моральною провиною, подібною до провини трагічного героя, який розпочинає ланцюжок подій тим, що порушує усталений *status quo*; натомість за алексомегалотимією завжди стоїть моральна правота дієвця, котрий відновлює (наскільки можливо) порушений нападником світовий порядок.

Я стверджую, що алексомегалотимія є так само легітимним способом задоволення тимосу в постісторичному суспільстві — надто розташованому на фронті з «історичним світом»! — як і такі Фукуямові «мегалотимічні віддушини», як підприємництво, демократична політика, спорт і проникнення в надра «історичного світу» для участі в тамтешній боротьбі пригнічених за краще життя [ibid.: p. 315–318]. До речі, в останньому прояві «ліберальної мегалотимії» також можна побачити ознаки алексомегалотимії, хоча Фукуяма не приділяє йому особливої теоретичної уваги. Ми, українці, маємо особливі підстави не просто визнавати, а й культивувати алексомегалотимію як основну «мораль фронтиру» постісторичного світу, поряд з описаною Фукуямою ізотимією як панівною моральною настановою всередині цього світу.

Втім, корисна для суспільства «ліберального фронтиру» філософська праця на цьому заледве розпочинається. В зоні відповідальності філософів перебувають, зокрема, такі нагальні для сучасної України проблеми:

1) визначення етичної межі, за якою внеможливорюється «гостинне прийняття Іншого як Іншого» і починається легітимна оборона внутрішнього простору; визначення онтологічних та етичних підстав розрізнення Іншого як Вищого та Іншого як потенційно загрозливого Чужого;

2) визначення «цінностей, вищих за життя», розроблення онтологічних та етичних засад моралі особистої самопожертви в сучасному (пост-)секулярному суспільстві;

3) визначення «меж толерантності» для оптимального функціонування сучасного ліберального суспільства; критичний аналіз «хвороби надтолерантності», яка загрожує розмиванням засадничих моральних опозицій, починаючи з опозиції добра і зла;

4) аналіз індивідуальної та колективної психології деструктивності й «бажання зла» із критичним переглядом (або, навпаки, критичним підтвердженням) засадничого для європейської філософії принципу «онтологізації блага».

Сподіваюся, це стане предметом наших майбутніх дискусій та досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Баумейстер А.* Буття і благо. — Вінниця, 2014.
- Витгенштайн Л.* Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження / пер. Є. Поповича. — К., 1995.
- Декарт Р.* Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / пер. В. Андрушка, С. Гатальської. — К., 2001.
- Платон.* Бенкет / пер. У. Головач. — Львів, 2005.
- Ямпольская А.* Эмманюель Левинас: философия и биография. — К., 2011.
- Descartes R.* Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences // Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et Paul Tannery. — Paris, 1996. — Т. 6.
- Fichte J.G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. — Hamburg, 1997.
- Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. — S.l., 1992.
- Kant I.* Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf // Kant-Werke. — Frankfurt am Main, 1977. — Bd. 11. — S. 195–270.
- Levinas E.* Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité. — S.l., 1971.
- Lovibond S.* "In Spite of the Misery of the World": Ethics, Contemplation, and the Source of Value // Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond. — S.l., 2007. — P. 305–326.
- Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae* // <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html> (s.a.).
- Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de malo.* — <http://www.corpusthomisticum.org/qdm01.html> (s.a.).
- Voltaire* Candide ou l'optimisme // Blackmask Online.. — <http://www.blackmask.com> (s.a.).
- Wittgenstein L.* Notebooks 1914–1916. — Basil Blackwell, 1961.

Олексій Паніч — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.
