

---

Андрій  
Богачов

## ВІДКРИТИЙ ПОЛІТИЧНИЙ СВІТ — ПРИХОВАНИЙ ДЕМОКРАТИЧНИЙ ЕТОС

---

«...Ми просто повинні вчитися у класиків ...  
навіть неunikного протиставлення, яке існує  
між *politikē technē* і *politikē phronēsis*»

Г.-Г. ГАДАМЕР<sup>1</sup>

Чи може політичний світ бути розумним? Хто не мріяв про *зрозумілу політику* — суспільну поведінку, що відповідає уявленням і цілям, обґрунтованим у публічній дискусії. Чи означає це, що в *справедливій політиці* збігаються суспільне благо і загальна істина, добро і знання? Чи справді здолання несправедливості є питанням розуму та його влади?

Уперше формулу *панування розуму* в суспільстві ясно висловив Платон. Для нього вона ідентична формулі *розумного панування*, або панування розумних. Це означає, що політику мусять визначати лише ті, хто має певне знання про суспільне благо і може реалізувати його. Тому, за Платоном, правити мають інтелектуали, врешті, філософи. За наших історичних умов платонівська формула означає легітимацію влади, здійснюваної експертами («вірні лєнінці» чи «професіонали» і «прагматики», — якщо казати мовою ідеології та пропаганди). Суперечність формули впадає в око: чи справді існує експертне знання політичного світу, відтак, чи є безперечний критерій поділу на гідних і негідних владарювати, зрештою, як упроваджувати це розрізнення без зловживань з боку панівної верстви?

Критика тоталітаризму довела, що суперечності платонівської формули свідчать про її хибність. Однак ця критика напрочуд рідко відкидає саму формулу панування розуму в політиці. Критика «ворогів відкритого суспільства» зазвичай виходить із того, що панування розуму — це *публічне панування*, або панування публічності. Назвімо таке рівняння влади розуму і публічності формулою Габермаса, оскільки з ім'ям цього видатного суспільствознавця насамперед пов'язують інтерпретацію відкритості (Offenheit) демократичного світу як публічності (Öffentlichkeit) розуму.

У цій статті я спробую з'ясувати зв'язок між формулами Платона і Габермаса, щоби зрештою вказати на причини, чому філософія панування розуму не цілком осягає відкритість демократії як справедливого світу. Тому звернуся до деяких ідей феноменології політичного світу, проект якої запропоновано Клаусом Гельдом у Мінських лекціях<sup>2</sup>. Визначальна теза, яку захищатиму, така: *відкритість* демократичного суспільства не існує без *прихованості* його демократичного етосу, *справедливість* постає через єдність відкритості і прихованості, отже, її не чинять на ґрунті інтелектуальної аргументації. За доби глобалізації ця теза може здаватися фаталістичною, однак я не бачу підстав пом'якшувати її Гельдовою думкою про світовий етос<sup>3</sup>. Отже, феноменологія політичного світу має передусім збагнути етос як «дополітичне», — якщо, звісно, вважати політику сферою вирішального застосування розуму. Це питання можна порушити і як питання мотивації політичного спілкування. Але в статті йтиметься не про волю до влади чи несвідомі підвалини політичної дії суб'єкта, а про неодмінність особистого й мовно-культурного горизонту політичної аргументації.

\* \* \*

1. Vona terra, mala genis<sup>4</sup>, — відповів перед стратою мудрий правитель лорд Сей, Шекспірів персонаж<sup>5</sup>, на запитання повсталих мешканців Кенту про їхнє графство. Типова відповідь високоцивілізованого загарбника. Лорд, утім, був «свій», не зайда, але поділяв платонівську ідею політичної дискримінації за ознакою нерозумності. Дотримуючись цієї ідеї, він відкривав школи і збудував «паперову фабрику», — щоб народ нарешті збагнув своє місце у справедливому ладі.

<sup>2</sup> Я використовую німецький текст лекцій К. Гельда «Phänomenologie der politischen Welt», прочитаних у Мінську (Білорусь) упродовж літнього семестру 2001 р. на філософському факультеті Європейського гуманітарного університету і доповнених автором у листопаді 2002 р. Наскільки мені відомо, ще немає німецького видання цих лекцій, але є переклад польською Анджея Гняздзовського (Fenomenologia świata politycznego, Warszawa 2003), а також хорватською.

<sup>3</sup> Думку про світовий етос також висловив Ганс Кюнг.

<sup>4</sup> Земля гарна, а народ поганій (лат.).

<sup>5</sup> «Генрих VI»; ч. II, акт IV, сц. 5.

Ясна річ, лорд Сей не мав сумніву в тім, що народ поганій, коли не знає розумного порядку, якому треба служити. Згідно з цією думкою, землю взагалі можна відокремити від народу, що мешкає на ній, бо у справі підтримки державного устрою локальні особливості народу не варті жодної уваги, — хіба що впаде в око краса і багатства його землі. Добрий народ — розумний народ, розумний народ — той, з котрим можна порозумітися на універсальних засадах, без якогось специфічного ґрунту, «серм'яжної правди». Усе розумне — просте: є лад і хаос, заради ладу слід щосили стримувати хаос, який народжується від сваволі й невігластва — типових рис народу. Навряд чи варто далі розвивати цю думку, бо, вочевидь, з нею неодмінно дійдемо до *метафізики*. Очевидно також, що метафізика принаймні обіцяє остаточну певність порядку, оснований на розумі, тобто можливість справедливого устрою на підставі тотожності істини і добра.

А хто заперечуватиме, що віра в обґрунтованість справедливого ладу сприяє нашому щастю? Правда, метафізики часто відкидають Аристотелеву думку, що політика має за мету благо громадян. Але тут вони виходять з переконань, що Розум, який керує світом і політикою, має для людини цілі, вагоміші за щастя. «Добро слід робити навіть на шкоду собі» — про це солоне щастя виконаного обов'язку сказано не лише в радянській і нацистській макулатурі чи християнській проповіді, а в деонтологічній етиці Канта також.

Головне — щаслива певність. Лад — це певність, безлад — непевність. Не так важливо, на чому ґрунтується ця певність, неабияк важливо, що без неї не прожити. На такій спільній думці сходяться Платон і Маркс, Кант і Габермас. Утім, прагнення цієї певності інколи вичерпує весь філософський ресурс особистості. Урешті-решт, можна не витратити інтелектуальні сили на обґрунтування ладу через буття чи суб'єкта, через закономірності історії чи ідеальну комунікативну спільноту, а мати лад за продукт розумної людської поведінки в нерозумному середовищі чи за творіння Бога. Лад є вищим благом, сталим і зрозумілим — а це засадові ознаки закону, легальності. Отже, законність ладу можна бачити вже в тім, що він цілком уміщується в нашій картині світу.

Якщо є *картина світу*, то є бажана певність, що дозволяє орієнтувати поведінку згідно з картиною. Тож легітимність ладу спочатку впливає з його легальності: лад цілком співнівся в картині світу. Потреба в дальшій легітимності, в обґрунтуванні його справедливості, виникає через наявність різних картин світу, наприклад, релігійної чи наукової. У цивілізованих суспільствах картини можуть конкурувати, однак питання про легітимність самого ставлення до світу як до картини зазвичай не порушують.

2. Феноменологія Гусерля показує упередженість ставлення до світу як до картини. Поняття *горизонту*, яке застосував Гусерль, тут править за ос-

нову критики. Адже горизонт як зв'язок смислових посилань є для предмета розгляду неодмінним тлом, яке визначає смислову даність предмета, лишаючись поза увагою. Гусерль демонструє, що горизонт є змінюваним, залежним від поведінки суб'єкта, а також — принципово — таким, що не детермінує сенс предмета, але повсякчас визначає можливості його розуміння<sup>6</sup>. Отже, світ, за Гусерлем, є *універсальним горизонтом*, — тим, що вможливорює нескінченний перехід від одного горизонту до іншого, зокрема від свого — до чужого; проте світ ніколи не потрапляє цілком у коло нашої уваги, отже, не упредметнюється. Перетворення світу на тему (тематизація) викликано прагненням уладнати світ чи роз'яснити світовий лад, що означає створення картини світу. Сам Гусерль, звісно, пов'язує тематизацію світу з *епістемічною настановою* філософії та науки, які виникли в Європі. Однак релігія, ясна річ, теж має епістемічну претензію, оскільки пропонує обґрунтований своїм авторитетом світогляд, що суцільно визначає істинний образ людського життя згідно з божественним порядком речей<sup>7</sup>. Релігія причетна до народження епістемічної настанови, — насамперед ідеться про переживання потреби в остаточно певній і загальній істині про світ у цілому. Складні історичні стосунки між *істиною віри* та *істиною розуму*, мабуть, існують через те, що в їхній основі — змагання за єдину картину світу.

Гусерль, на мій погляд, не бачив усієї проблеми в стосунку між епістемічною претензією релігійної картини світу і так званою природною настановою. Для нього остання є звичайним ставленням до світу, коли не намагаються схопити його як такого, а рухаються від одного горизонту до іншого, передбачаючи світ як умову нескінченності цього руху й водночас зв'язку між усіма доступними нам горизонтами. Як на мене, тут неодмінно постає питання, чи можлива природна настанова для тих, хто має виразний світогляд — релігійний, науковий тощо? Здається, Гусерлеве чисте протиставлення *епістемічної і природної настанов* має сенс лише в *нерелігійній чи взагалі абстрактній свідомості*. Проте Клаус Гельд спробував наповнити це протиставлення історичним змістом, твердячи, що природна настанова описана Гераклітом як гадки «багатьох», а Платоном — як *дóха* загалу. Мабуть, перехід від *дóха* до *epistéme* має виглядати як перехід до картини світу,

<sup>6</sup> Ось визначення горизонту за К. Гельдом: «Горизонтом, згідно з феноменологічним значенням цього слова, є зв'язок смислових посилань, широке упорядкування, що зазвичай не стає темою нашої уваги й усвідомлення. Але через горизонт попередньо окреслено, які майбутні можливості поведінки в ситуації для нас відкриті нашою актуально практикованою поведінкою. Коли схоплюємо можливості нашої поведінки, ми не детерміновані горизонтом у виборі певної можливості, проте тільки завдяки зв'язкам посилань ми знаємо напрями нашої майбутньої поведінки, які ми взагалі можемо обрати», [Held, 2002].

<sup>7</sup> Зараз епістемічну претензію релігії визнає навіть Ю. Габермас (див.: [Хабермас, Ратцингер, 2006: с. 66, 71, 74]).

що нагадує релігійне навернення варварів. Недаремно філософів від початку звинувачували у створенні власної релігії. Ще б пак, їм ідеться про особисте збагнення світового ладу.

У чому ж упередженість епістемічного ставлення до світу? На думку пізнього Гусерля [Husserl, 1992: Bd. 8, S. 69f., 83f., 102f.], вона в *об'єктивізмі як забутті життєсвіту*, який є неодмінним горизонтом упредметненого світу чи будь-якої речі. Тобто світ принципово не може бути дослідницьким об'єктом, що не пов'язаний з горизонтом. З цього можна висновувати — як зробили Ойген Фінк і Клаус Гельд, — що справжня епістемічна настанова має реалізуватися в дослідженні, так би мовити, горизонтності світу і способів даності предметів у горизонтах. Отже, тільки феноменологія здатна розглядати світ як світ, а не як картину. Якщо ж наука прагне встановлювати закономірності, сталі визначення об'єктів, вона не терпить у цій справі жодних принципових обмежень (горизонт — це «обмеження» грецькою). Науці потрібна картина, де зіставлене в одному порядку — як у думці — все світове, за принципом предметної єдності світу. Одне слово, картина є метафорою мислення, яке схоплює світ у цілому й одночасно, гарантуючи остаточну певність щодо параметрів поведінки тих об'єктів, що цікавлять науку<sup>8</sup>. До речі, тут також спадає на думку метафора Божого ока, яке бачить світ іззовні, бо об'єктивізація світу — це, повторюю, перетворення його на предмет, котрий ніби не залежить від життєсвіту дослідника. Тож тільки Богу доступне необмежене знання, бо він є справді «безстороннім спостерігачем»: для нього світ одночасно повернутий усіма своїми сторонами, наче розпластався в рамках картини.

3. До чого ці шойно зроблені згадки про феноменологію? А щоб з'ясувати, чому Гельд розвиває тезу про політичний світ як медіум між «світами» в природній і епістемічній настанові. І крім того, щоб довести: Габермас у своїй соціальній теорії, попри всю її неметафізичність, не позбувся орієнтації на картину світу.

Почну з *поняття політичного світу*. На заяві лордів про поганий народ давно склалася народна відповідь: «Бог не має для вас іншого народу!». Урядовцям пропонують замислитися, чи такий уже певний і справедливий той лад, який вони вважають божественним і розумним. Може, суть у тім, що Бог заклав у народні прагнення і погляди правду, котра має сенс за умов життя на цій ось землі. Може, слід вийти за межі власних горизонтів, позбутися віри в довершеність власної картини світу й побачити явища цієї землі у

---

<sup>8</sup> Звичайно, критика наукового творення картини світу відома філософії здавна. Наприклад, Г'юм спростовує індуктивне виведення закономірних каузальних зв'язків на підставі відмінності між довершеністю картини (незмінні логічні зв'язки) і часо-просторовою недовершеністю світу (одиничні події зближення явищ у часі та просторі).

горизонті її звичайних мешканців. Може, той, хто зосереджений на своїй картині світу, чимось схожий на дикуна, не здатного на рефлексивне розширення свого вузького горизонту?

За Клаусом Гельдом, греки (Геракліт, Платон) так сильно захоплювалися епістемічною настановою, яку були відкрили, що недемократично відмовлялися врахувати думки «багатьох», не спроможних пізнавати істину. Проте за доби народження сучасної демократії вміння судити про речі з позиції кожної людини, тобто рефлексивну здатність судження, навпаки, усіляко схвалювали (див., наприклад, Кантову «Критику сили судження», § 40 [Кант, 1994: с. 166—168]). Отже, непрості стосунки між епістемічною настановою науки й філософії, з одного боку, і рефлексивною настановою здорового глузду — з іншого, у генетичній реконструкції Гельда виглядають так, що епістемічна настанова не виникла б, якби в межах природної настанови не розвинулася б рефлексивна здатність бачити предмети в різних горизонтах. Ця здатність, безперечно, постала на ґрунті демократії, яку натомість паплюжили прихильники епістемі. Проте демократія і наука споріднені, бо обидві неможливі без *відкритості світу*.

Відкритість світу, — твердить Гельд, — буває доксихною чи епістемічною. Стан демократії, який уможливлено інклюзивністю і дискурсивністю комунікації громадян, не означає усунення доксихності (гаданості) політичних аргументів. Слово *dóxa*, як зауважує Г.-Г. Гадамер [Гадамер, 2000а: с. 340], між іншим означає рішення, ухвалене на «громадському» зібранні.

Демократія забезпечує плюралізм думок і рівність у відкритому мовленні, тобто те, що греки первісно називали *isegoría*. У цьому слові, підкреслює Гельд, приховано *agoreúein* — «відкрито говорити», що пов'язане з *agorá*, ринком. Отже, демократія потребує здатності громадян рухатися від свого горизонту до чужого, визнавати недовершеність цього руху, долати закритість власного світу, повсякчасно сприймати іншу *правду* та вчасно ухвалювати рішення (*kairós*), тобто припиняти дебати й тоді, коли не досягнуто *істини* й певності щодо всіх обставин публічної справи<sup>9</sup>. Тож маємо генетичний зв'язок між рефлексивним судженням здорового глузду, що долає варварську зосередженість на власному (закритому) світі, і епістемою, яка передбачає звільнення від будь-якого горизонту, власного і чужого, відтак, є критикою природної настанови, котра хоча й дозволяє помітити відкритість світу, однак не тематизує його. Як бачимо, Гельд новаторськи визначає своєрідність політичного світу через показ його *медіального* характеру: він даний між природною і епістемічною настановами. Здається слушним, що у зв'язку з тим Гельд підкреслює відкритість політичного

<sup>9</sup> Гельд зазначає, що Габермас у принципі заперечує феномен кайросу, критикуючи децизіонізм.

світу. Але в цілому Гельдове трактування відкритості не переконує; тож коли Гельд наголошує відкритість світу в науці, я наголошую в ній — поділяючи, як на мене, підхід Гайдегера — картину світу.

Отже, слід з'ясувати, про яку відкритість світу може йтися. Візьмімо політичний світ, який для Гельда зрештою дорівнює світові демократії. На чому тримається його відкритість? На *інституціалізації здорового глузду* як рефлексії в межах природної настанови. Політичний світ демократії відкритий, бо існує тільки як феноменальність (Phänomenalität): у комунікативній даності для громадян цінності плюралізму думок і принципової недозвершеності аргументації. Як зазначає Гельд, людям усіх культур властивий здоровий глузд — тобто *phronēsis*, *prudencia*, мудрість, — але тільки греки застосували його у вузькому сенсі — політичному. Тут, гадаю, можна додати, що так греки започаткували навіть не цивілізацію, а нове людство, з притаманними йому дивовижною силою і поширенням здорового глузду. Вони вперше створили суспільство, де лад не є витисненням хаосу назовні, суспільство, де влада і громадяни — не моноліт. У цьому суспільстві вищого рівня лад є владним хаосом. Тому цей лад виявляється гнучким і тривким у тих обставинах, коли суспільство-моноліт кришиться.

Тепер розгляньмо ставлення науки до світу. Що означає його відкритість проти відкритості політичного світу? У епістемічній настанові відбувається забуття відкритості світу. Натомість здоровий глузд політичного світу має уявлення про його відкритість. На мій погляд, тут принципова різниця. Звідси *теза*: якщо бачення відкритості політичного світу конститутивне для демократичного здорового глузду, то для епістемічної настанови конститутивним, навпаки, є систематичне ігнорування відкритості світу.

Про відкритість демократичного світу трохи згодом, а зараз про екстремізм науки. Для науки світ не виглядає універсальним горизонтом, тобто умовою принципової недозвершеності цілісного руху від одного до іншого горизонту. Науково-філософська думка про *загальне* як остаточно окреслену даність відхиляє, по-перше, універсальність горизонту, по-друге, принцип асиметрії горизонтів, за яким власний горизонт завжди визначає нашу поведінку не так, як чужий горизонт, упередметнений рефлексією. Таким чином, якщо наукова загальність не передбачає зв'язку з будь-яким горизонтом, то годі казати про відкритість світу в науковій настанові, бо без горизонту немає відкритості. Зрештою, *епістема* — це не так остаточно даність, як спонука до критики природної настанови. Чого ж дивуватися, що грецькі філософи часто доводили цю критику до крайності, заперечуючи право звичайного глузду судити про справи полісу. Політична пропозиція тих філософів добре відома: у політиці треба замінити природну настанову на епістемічну, а попросту: демос поганій, бо не знає, як ладно жити, а ми знаємо, бо збагнули істинну картину світу.

4. Епістемічна настанова приховує відкритість світу. Прихована відкритість світу для неї конститутивна. Цей висновок випливає з феноменологічних досліджень науки, започаткованих Гусерлем. Тут недоречно вдаватися до них, побіжно відхиляючи можливість метафізики, варто тільки іще раз зазначити, що насправді наукова думка та її прогрес не реальні без відкритості світу, але прагнення мати картину світу замість відкритості — це теж істотна риса науки. Досвід *політичного світу*, сказати б, *демократична настанова* мають саме протилежну ознаку. Тут відкритість світу є явною, відповідно, *прихованою є обмеженість політичного світу*. Власне, підхід до розуміння цієї обмеженості: етосу як вихідного горизонту, неупредметнюваного за демократичної настанови, — наступний момент цієї статті.

Перепона, що постає на шляху до розуміння етосу, вже деякою мірою окреслена вище. Це ставлення до політичного світу за міркою епістемі. Клаус Гельд, на мою думку, мав рацію, зазначивши, що таке ставлення є рисою всієї інтелектуалістської традиції від Платона до Габермаса. Ця традиція, за Гельдом, не зважає на *відкритість* політичного світу. Іншими словами, інтелектуалізм, що делегітимує здоровий глузд у політиці, спотворює природу аргументації, до якої вдаються в обговоренні публічних справ. До речі, критика застосування епістемічної мірки в гуманітаристиці теж має базуватися на тім, що — на відміну від природничих наук — усвідомлення відкритості світу є конститутивним для аргументації гуманітарія. Адже гуманітарне знання стосується *людської дії*, яка відзначається тим, що, по-перше, може бути інакшою — її обирають з декількох можливостей, по-друге, її значення тлумачать у декількох горизонтах, залежно від ситуації; тому це знання не може бути остаточним. Наприклад, епістемізму властиве висування абстрактної вимоги *адекватності* перекладу з однієї мови на іншу. Але конкретний досвід гуманітарія говорить, що досконалий переклад — *еквівалентний*, але таки не остаточний. Я маю на увазі широту перекладацького горизонту, в якому *рівнозначно* злилися горизонти обох мов перекладеного тексту. Підкреслю: злилися не значить збіглися, бо горизонти різних мов і людей не можуть ототожнюватися і не змінюватися, але можуть, в ідеалі, упредметнитися зараз однаковою мірою, *однаково важити* в перекладі.

Як звільнити поняття політичного світу від рамок епістемізму? Насамперед через з'ясування, що інтелектуалістам бракує розуміння того, чим аргументація в політичному світі відрізняється від аргументації у світі науковому. Їм притаманна — за всієї різниці оцінювання демократії (тут Платон і Габермас радикально розходяться) — спільна віра в те, що аргументація вагома лише в тім разі, коли «примушує до істини», має за мету одностайне схвалення. Спільну позицію висловлює Апель, коли говорить, що аргументаційна комунікація має сенс, якщо кожний учасник є водночас контрагентом «контрфактичного» договору про те, що він бере в ній участь



лише заради досягнення спільної і загальної думки щодо предмета обговорення. Удаватися до аргументації без визнання цього договору як єдиної легальної антиципації учасників обговорення — безглуздо. Отже, аргументація цілком належить простору загальної певності, бо єдине її упередження — «примус найкращого аргументу» переконливо аргументується.

Інтелектуалісти вважають, що у суспільному житті, як у науці, має панувати розум, бо він — ворог усякому нерозумному примусові, отже, йому не суперечить тільки одне джерело примусу — він сам. Ось чому справедливе насилля є таким обмеженням дій влади і громадян, яке найліпше аргументоване. А що значить тут найліпше обґрунтована аргументація? Та, що може бути спростована, чи ні? Платон певний, що розум обґрунтовує актуально й остаточно, загальність і примусовість його істин не залежить від кількості учасників її обговорення; зрештою, філософія — це розмова душі з самою собою. Габермас, натомість, указує на те, що розум у соціальному житті передусім постає в праві, джерелом якого є більшість громадян, отже, найліпший аргумент — це той, що витримав демократичну процедуру перевірки, яка має за мету розумне самообмеження поведінки громадян. Ідеться про *процедуральний розум*, котрий, здається, має за критерій не картину світу, а тільки поняття ідеальної комунікативної спільноти. Але цей ідеал — той самий ідеал однакості, тобто остаточної істини для всіх членів спільноти. Таким чином, остаточно певність присутня в реальній комунікації як ідеал, бо передбачено незбіг між ухваленою істиною *зараз* і кінцевою істиною *взагалі*. Проте ідеал цієї певності є конститутивним для самої демократичної процедури.

Тут загальність істини існує в сенсі її легітимації *теперішнім* загалом. Найкращий аргумент слід визнати, — бо ти зараз не в змозі спростувати його, маючи право обговорювати його на умовах визнання сили найкращого аргументу. Разом з тим, визначення суспільного життя на основі найкращого аргументу не означає припинення перегляду цього аргументу, адже відкрита епістемічна дискусія, нібито інституціалізована в демократії, — ця Габермасова публічність (*Öffentlichkeit*), — спирається на потенційну необмеженість учасників і потенційну ж остаточно згоду між усіма щодо найкращого аргументу. Демократична процедура — це найліпша, з усіх можливих, актуалізація згаданої потенційності. Однак ця актуалізація ніколи не відбувається цілковито. На мою думку, з того випливає, що для демократичного ладу картина світу має значення *орієнтації*, що конститує лад, але не стає спільним надбанням громадян. Через те Габермас каже про світоглядну нейтральність правової держави, а також легітимацію цієї держави винятково з раціональних ресурсів і в межах демократичного процесу. Отже, таке наполягання на зазначеній ролі демократичного процесу увиразнює відмінність від підходу Платона. Замість метафізичного теоретизму, який

вірить у наявність картини світу в умоспогляданні вибраних філософів, Габермас пропонує своєрідну єдність теорії та (загальнодемократичної) практики як *публічне панування*.

5. Якби найдемократичніший народ міг дізнатися про формулу Габермаса, він би, мабуть, сказав: «Бог не має для Вас, гере Габермасе, такого народу — ідеальна комунікативна спільнота!». Вочевидь, політичне життя при-таманне тільки спільнотам, що набувають сутнісних рис свого існування саме з тих «дополітичних взаємозв'язків» (вислів Габермаса), котрі греки називали *éthos*: спільна мова, спільна релігія і звичаї, національна самосвідомість, солідарність і т. д. Якщо Габермас уважає, що політика сучасної правової держави є раціональною комунікацією, що здатна цілком поновлювати ґрунт, на якому стоїть ця держава, то здоровий глузд, мабуть, вказуватиме на локальні й «дополітичні» підвалини будь-якої демократичної держави, котрі вона ніколи не гарантуватиме «політично», бо *ratio* не здатен створювати *éthos*, наука і право — етику. Вітторіо Гесле слушно зазначає, що концепція «м'якого примусу найкращого аргументу» — це інтелектуальна інструменталізація людини, бо розуміє *іншу людину* як знаряддя, без якого нема демократичного процесу здобуття істини [Hönsle, 1995: S. 38]. Як на мене, це та ж сама платонівська утопія, «царство свободи», коли людина — для істини, а не правда — для людини.

Яким чином вільний громадянин спонуканий брати участь у політичній комунікації? По-перше, його участь не забезпечується легальними засобами демократичної держави<sup>10</sup>, а потребує внутрішньої мотивації<sup>11</sup> та політичних чеснот. По-друге, неможливо заохотити кожного громадянина брати участь у дискусії про публічні справи, якщо казати йому, що без його участі не дійти найкращого аргументу. Звичайний глузд підказуватиме, що це не так. Отже, насправді його участь потрібна для того, щоб завдяки спільному пошукові найкращого аргументу він зрозумів і визнав його зміст, добровільно підкоривши йому свою поведінку. Спільний пошук істини — це просвітницький спосіб тотального упокорення розумові й вироблення одностайності; це діяльність, де всі учасники мають обов'язково прагнути успіху. Габермас, відповідно, запевняє, що модерна демократична держава здатна зі своїх раціональних ресурсів відтворити політичну мотивацію через виховне залучення до демократичного процесу [Хабермас, 2006: с. 52].

<sup>10</sup> Наприклад, демократична держава не має права примушувати громадян виявляти солідарність чи брати участь у виборах.

<sup>11</sup> Аристотель уживає поняття *héxis*, що, здається, близьке до нашого сенсу поняття мотивації. Це грецьке поняття означає певне налаштування. Гельд перекладає його як *Lebensverfassung*, життєва конституція. У російських перекладах Аристотеля пропонують розуміти це слово як «совладание», «телесное или душевное свойство», «способность».

Габермасові, гадаю, бракує розуміння, що тотальне обернення всіх громадян (звичайно, заради їхнього блага) на об'єкти примусу до істини через процес її здобуття суперечить природі демократичної спільноти, яка передбачає *неодмінну вагу відмінностей громадян*, бо тільки цим зрештою узаконено відсутність загальнообов'язкового зразка добродійного життя в сучасних демократіях. Звісно, не йдеться про те, що право на відмінність означає толерування хибного аргументу в науці. Ми говоримо про політичну дискусію. А в ній демократична толерантність як вище благо можлива за тієї умови, що відмінність аргументів не сприймають за принципами виключення хиби й кінцевої теоретичної достовірності<sup>12</sup>. У ній *правда* і *дружба*, тобто справедливість і солідарність, — цільова причина, а істина тільки за-сіб<sup>13</sup>. Гельд стверджує: «Те, що натомість пов'язує громадян з політичним світом, не є примусовою однозначністю — «загальною обов'язковістю» — наукових аргументів, бо аргументи, які пропоную співгромадянам під час політичної дискусії, є результатами рефлексивного використання моєї здатності судження, котрі можу тільки пропонувати з надією на розуміння (*ansinnen*), тобто я не можу тут духовно примушувати» [Held, 2002].

Завважмо, що для опису аргументації в політичному світі Гельд уживає термін *Ansinnbarkeit*, що означає загальну, але не поняттєву значущість [Kant,

<sup>12</sup> Голандський кінорежисер Йос Стелінг в інтерв'ю (04.02.2009) для «Української правди» сказав: «Я зрозумів, що у Росії не може бути дискусії, змагання аргументів, а саме на цьому тримається демократія. Весь час чути тільки крик — це якась хлопчача гра". Політична лайка, яка постійно на вустах українських і російських політиків, — це справді жорстока хлоп'яча гра, мета якої — публічна дискредитація опонентів, відповідно, її правила передбачають існування остаточно достовірного компромату. Гра ця має дуже мало спільного з демократичною свободою слова, адже та ґрунтується на відповідальному ставленні до єдності суспільства й визнанні людської гідності опонентів. Отже, свобода слова неможлива без вільної думки, здатної рухатися між горизонтами, — ідеться про рефлексивну силу судження, відтак, без толерування чужої думки. За демократії неприпустима публічна нестриманість у словах. Політичні ток-шоу мусять заохочувати не до видовищно-розважального «гнуснословія», а до солідарності й толерантності. Що спільного між давньогрецьким «мовленням на ринку» і нашими варварськими ток-шоу? У політичному сенсі дикунська свобода слова — це просто хаос. Щоб свобода увійшла в політичний лад, вона має, по-перше, бути структурованою прагненням досягти спільної думки, по-друге, спиратися на вже вироблені спільні думки та етос. Деяка спільність має бути основою і метою полеміки, тоді це справді демократична й конструктивна полеміка як реалізація права на свободу слова. Позаяк прав без обов'язків не існує, вільне висловлення невід'ємне від обов'язку керуватися чуттям толерантності й солідарності.

<sup>13</sup> Аристотелів вислів з «Нікомахової етики» (1096a, 16—17) про близьку людину (Платона?) та істину: «*amphoin gar ontoin philoin hosision protimān tēn alētheian*» («Хай мені любі обидві, але обов'язок — надати перевагу істині»), навпаки, підкреслює метафізичну ієрархію, за якою теоретичне знання про *істину* вище за практичне знання, яке передбачає спільність. Зрештою, вислів виражає епістемічну утопію істини, що незалежна від горизонту комунікації.

КУ, § 39]. Отже, будь-який аргумент у політиці є тільки *ansinnbar*, його сенс має вагу авансу без жодних гарантій прийняття чи повернення, бо я можу тільки пропонувати засвоїти його на підставі рефлексивної здатності судження. Я не маю правових підстав змушувати співгромадян зважати на мій горизонт висунутого аргументу, тобто змушувати їх виконувати обов'язок мислити широко. Адже цей обов'язок не повинен суперечити їхньому праву на власну думку. Вони можуть тільки самі бути вмотивованими прислухатися до мене. Це ясно хоч би з того, що, як правило, фізично неможливо дізнатися про всі думки щодо якогось предмета, тож і через це має існувати мотивована вибірковість уваги.

Як видно, *справедливість не дорівнює раціональності*. Сократ дав зразок справедливості, коли поставився до співгромадян, що бажали йому смерті, як до *друзів*, умотивованих його зрозуміти, хоча за умов суду, передбачуваного вироку та можливості уникнути страти його ставлення здається безрозсудним. Цей жест Сократа, безперечно, свідчив, що буття спільноти вимагає від кожного її члена ставитися до інших членів так, наче вони безперечно мотивовані зрозуміти його [Богаčov, 2007: с. 230—236]. Справедливість існує саме попри розумну думку про неминучу суперечність між, з одного боку, мотивацією громадян до вибіркового порозуміння і, з іншого — не вибірковою солідарністю з громадянами (ставитися до всіх без винятку як до здатних сприймати мої аргументи). Отже, існування демократичного суспільства залежить від того, чи достатньо мотивовані його громадяни до справедливості попри її «нерозумність».

6. Відкритість політичного світу, власне, уможливлена тим, що громадяни, попри брак певності стосовно вмотивованості сприймати їхні аргументи, ставляться до всіх громадян так, наче ця вмотивованість у них напевно існує. Демократія неможлива без цього *жесту відкритості* з боку більшості. Якщо хочете, це *апріорі демократії*.

Громадянин, безперечно, знає, що його думка не має жодної зобов'язальної сили в просторі свободи, але він мусить пропонувати її відкрито, для всіх, а не тільки для «здатних розуміти», бо врешті він свідомий того, що не може гарантовано знати, з яких джерел мотивована згода з нею. Він переконаний, що існує основа для потрібної мотивації порозуміння — тобто етос, — але він принципово погоджується з тим, що ця основа — не предмет знання і маніпуляції (*technē*), тож її *прихованість* є умовою відкритого ставлення до іншого громадянина. Джерело мотивації до згоди з моєю думкою не має стати ціллю попереднього розрахунку, який передував би аргументації та її адресації. Я добровільно погоджуюся з тим, що не в змозі знати наперед, чи ті або ті адресати моєї аргументації здатні на рефлексивне судження, яке дозволило б їм осягнути мій горизонт думки, — але я мушу ставитися до всіх них як до рівних: спроможних судити про публічні справи так, як суджу я сам.

Отже, відкритість політичного світу ґрунтується на *знанні про незнання*. Кожний громадянин, звісно, знає, що без етосу як спільної підстави дискусії, без мотивації до порозуміння не досягти згоди з обговорюваних питань, але ніхто не може претендувати на остаточне знання про наявність чи відсутність цієї підстави зараз — в актуальній ситуації — у тих чи тих учасників дискусії. Тільки варвари — згадаймо більшовиків, нацистів, ісламістів — обмежують політичну дискусію в суспільстві на тій підставі, що від них не приховано, які ознаки особистості учасників свідчать про їхню «правильну» мотивацію, а які — ні. *Варварство — це упередження етосу*.

Вивчення змісту українського «менталітету» і цінностей рідного народу є цілком легальною справою, але сподіватися, що таке знання допоможе будувати «сучасну європейську державу», — це, принаймні, смішно. Правова демократія принципово виключає інтеграцію суспільства на будь-яких певних ознаках *мотивованої* приналежності до нього. Демократичний етос існує, допоки він прихований. Узагалі, будь-який етос існує, допоки його не вивчають; досліджуваний етос — утрачений етос.

Звичайно, примітивним *спільнотам* властива безпосередність ставлення до свого етосу. Ознаки буттєвої єдності і солідарності, які мусять мати його члени, тут настільки виразні, що не потребують доведення<sup>14</sup>. Натомість за умов хоча б відносної свободи особистої думки в *суспільстві* виникає *софістика*, що зловживає цією свободою. Будучи явищем інтелектуалізму, софістика деструктивно трактує благо спільної позиції (згоди) в дискусії, оскільки проектує його лише на кінцевий наслідок — загальне визнання особистого успіху в інтелектуальному змаганні, тоді як насправді спільність у сенсі етосу має бути вихідним горизонтом («обмеженням») дискусії, що виправдане як *спільне почуття*.

З цього приводу варто згадати відомі слова Аристотеля на початку «Політики», коли він говорить про людину як *zōon politikón*<sup>15</sup>. Аристотель зазначає, що політичне буття людини відрізняється від стадного завдяки мові. Але що означає *lógos* у цьому висловленні? Гельд вважає, що йдеться не про будь-яку мовну здатність, а про вільне «промовляння на ринку» громадянина полісу (*polítes*). Як на мене, у висловленні інший смисловий акцент. Адже далі Аристотель говорить, що мова виражає, чим є корисне чи шкідливе, справедливе чи несправедливе тощо<sup>16</sup>, (бо) мова дає почуття (*aísthesis*) цих відмінностей. Позаяк мова є спільною річчю, подібно до

---

<sup>14</sup> Найочевидніше етос постає як зрозумілі й правильні жести, які в спільноті не треба обґрунтовувати. Про це докладніше див.: [Богачов, 2006: с. 201–202].

<sup>15</sup> Політична тварина (давньогрецька).

<sup>16</sup> Аристотель не каже тут про істинне чи хибне, бо це стосується теоретичного мислення, тоді як мова стосується дії. Про це докладніше див.: [Рамірес, 2008: с. 14 і далі].

полісу, слід зробити висновок, що мова породжує спільне почуття корисного і справедливого — визначальних цілей політичної комунікації<sup>17</sup>. Тому Аристотель у висновку каже, що спільність (κοινωνία) щодо цих цілей творить родину (οἶκος) і поліс [Пол. 1253а, 7—18]. На мій погляд, Аристотелю тут ідеться про те, що «спільне почуття» в мові — це етос, який інтегрує будь-яку спільноту: і дикунську родину, і цивілізоване суспільство.

Коли сучасники звинувачували давньогрецьких софістів у зловживанні мовою, вони закидали їм руйнацію співжиття через упредметнення певного горизонту мови, якому належить бути прихованим, отже, дієво-значущим. Та й справді, демократія не має раціональних запобіжників від саморуйнації. Просто всі мусять розуміти, що користатися публічною свободою слова не можна інструментально — заради особистого успіху та благ, відмінних від спільного блага. Без цього не бути спільному почуттю справедливості. Тому ще Жан Боден визначив демократію як дуже нестійку форму правління. Так, вона потребує постійної мотивації більшості громадян для активної підтримки її як безумовного блага. Будь-яка дискусія про цінність демократії сама по собі безплідна, бо вмотивованість демократії не ґрунтується на загальності і неспростовності аргументів. Стабільність демократичного ладу — це питання вжитку мови.

7. На мій погляд, головний недолік феноменології політичного світу, запропонованої Клаусом Гельдом, у тім, що цей дослідник не зважає на мовний характер етосу. Через це перед ним постають нерозв'язні питання трансцендентальної феноменології. Частково їх висвітлив Анджей Гняздовський [Gniazdowski, 2005: с. 79—82].

На додаток зазначу, що вкрай непереконливою є генетична реконструкція світового етосу, яку пропонує Гельд<sup>18</sup>. Намагання в будь-якій культурі знайти етос, який уможливив би відкритість політичного світу, а врешті — світову демократію, призводить до майже кумедної тези, що «дополітичне» життя родини (οἶκος) у кожній культурі апріорі визначене *конфліктом поколінь*, котрий повсюдно блокують завдяки апріорі взаємного визнання на ґрунті *páthos aidós*<sup>19</sup>, тобто апріорі людської гідності. За цим

<sup>17</sup> Г.-Г. Гадамер, зокрема, зазначає, що термінологічні вислови Аристотеля в трактаті «Про тлумачення» слід розуміти у світлі його «Політики»: «Згода у вживанні слів і знаків є лише вираженням основоположної погодженості в тому, що вважається добрим і правильним (gut und recht)» [Гадамер, 2000а: с. 399].

<sup>18</sup> Дозволю собі припущення, що саме невдоволення автора цією частиною своєї роботи утримує його від публікації «Феноменології політичного світу» німецькою мовою.

<sup>19</sup> К. Гельд перекладає *páthos* як *Widerfahrnis* — це, сказати б, пасивне прийняття (наприклад, ударів долі), *aidós* — як *Scheu*, тобто боязкість, острах, лякливість, сором'язливість. Мені ж видається, що в нашому контексті краще перекласти *aidós* як стриманість і благоговіння. Щодо універсального в етиці та у зв'язку з цим словом пригадується «благоговіння перед життям» Альберта Швайцера.

думка така: у родині завжди існує боротьба навколо життєвих благ, яка щоразу гаситься через відчуття страху перед непередбачуваними наслідками конфліктних дій. Отже, утвердження демократії в усьому світі забезпечене транскультурним досвідом *ráthos aidós*, перенесення якого з родинного життя в політику формуватиме почуття людської гідності та свободу публічної думки<sup>20</sup>.

Це схоже на повторення Маркса. Той поширив принцип класової боротьби, яку побачив у західному капіталізмі, на всю історію та всі культури. Тепер Гельд так само обходить з конфліктом поколінь, властивим модерній сім'ї. Усе це, як на мене, через його безпорадність у питанні, чому одні спільноти мають етос, що уможливорює демократію, а інші — ні. Щоб якось упоратися з цим питанням, Гельдові доводиться генетичну реконструкцію відкритого політичного світу давніх греків раптом обертати на статичний аналіз політичного світу взагалі й доводити, що так надбуємо апіорні структури відкритості; тобто врешті він необгрунтовано обирає тотожність історичного і логічного, яку розробив Гегель, славетний експерт пруського уряду.

А може, слід відкинути претензію на експертне знання про умови світової демократії та розглядати зазначене питання в аспекті мови? Тоді проблема відкритості політичного світу давніх греків і сучасних європейців постане як тема своєрідності їхньої і нашої комунікації. Може, тут слід передусім цікавитися мовним ужитком в сенсі спільного почуття, *sensus communis*?

Хто не знає порівняння мови з драбиною, яке дав Секст Емпірик і повторив Людвіг Вітгенштайн. Мову відштовхують як драбину, досягши потрібного рівня. Це, думаю, іще можна розуміти так, що допоки мова виконує свою роль, на неї не звертають уваги. А роль ця головно в тім, щоб бути підставою порозуміння. Тож одні мови є драбинами, що забезпечують згоду в політиці демократичним способом, відкриваючи політичний світ. Інші драбини — інші способи. Але кожна драбина стоїть на своїй землі й має твердо спиратися на неї. Слушно вживати мову — це відчувати, чи міцно тримається вона землі.

Зміст мовлення залежить від вираження, що здійснюється в горизонті матеріальних факторів комунікації (докладніше про це див.: [Богачов, 2006: с. 182—204, 365—379, 381—399]; див. також: [Гумбрехт, 2006]). Отже, горизонт думки як горизонт смислових посилянь не слід відділяти від горизонту матеріального. У мові вони зливаються. Зрештою, реальний горизонт є сходженням неба і землі. Ось чому мені здається, що праві і Гайдегер, і Гельд,

---

<sup>20</sup> Те, що уподібнення політичних стосунків родинним є ознакою варварства, не викликало сумніву вже в Аристотеля.

коли вони тлумачать слова Геракліта «*êthos anthrópo daímon*» [Diels/Kranz В 119], тобто «етос — божество людини» [Фрагменти, 1989: с. 243]. Гайдегер наголошує в цьому вислові слово *daímon*, уважаючи, що демон визначає етос; отже, етос править за дещо фатальне і таємниче. Гельд, навпаки, наголошує *êthos*; отже, те, що вважають божеством, — це насправді етос, звичка і звичай, які створюємо такою ж мірою, якою вони створюють нас. Відповідно до цього Гегель у лекціях з філософії права визначив етос, *Sittlichkeit*, як «другу природу». Хіба ці визначення, узяті разом, не визначення мови, що ґрунтовніша за *ratio*?

#### ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Політика // Аристотель. Соч. : В 4-х т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1983.
- Богаčov А.* Сократ і наше царство свободи // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. — К., 2007.
- Богаčov А.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000 а.
- Гадамер Г.-Г.* Герменевтика та історизм // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. — Т. 2. — К.: Юніверс, 2000 б.
- Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия. Чего не может передать значение. — М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Кант И.* Критика способности суждения. — М.: Искусство, 1994.
- Рамірес Х.Л.* Поновлення риторики як основи громадянства і освіти. — Львів; Київ: Смолоскип, 2008.
- Фрагменти* ранних греческих философов. — Ч. 1. — М.: Наука, 1989.
- Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. — Zurich: Weidmann, 1985.
- Gniazdowski A.* Die Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen // Топос. — Минск, 2005. — № 2 (11). — С. 71—84.
- Held K.* Phänomenologie der politischen Welt, 2002, Abdruck (на правах рукопису).
- Höfle V.* Praktische Philosophie in der modernen Welt. — München: C.H. Beck Verlag, 1995.
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften (Hrsg. von E. Ströker). Bd. 8. — Hamburg: Meiner, 1992.

---

*Андрій Богаčov* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло інтересів — герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.

---