

*Едуард Щербенко*

## ОПОЗИЦІЯ «ВІДКРИТЕ/ЗАКРИТЕ» І МОМЕНТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У МОДЕЛІ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ

*У статті до аналізу засновків поширених моделей політичного дискурсу застосовується опозиція «відкрите/закрите». Показується, що момент відповідальності виступає необхідним структурним елементом цієї моделі, без якого політична комунікація не може бути описана.*

*Ключові слова: відповідальність, опозиція «відкрите/закрите», політичний дискурс.*

*Eduard Scherbenko. The opposition «open/closed» and the point of responsibility in the model of political discourse. In the article the opposition «open/closed» is applied to the analysis of bases of widely used models of political discourse. That the element of responsibility is the necessary element of such model is demonstrated.*

*Keywords: opposition «open/closed», political discourse, responsibility.*

**Актуальність дослідження.** У наших студіях політичного дискурсу в Україні ми прийшли до поділу наявних теоретичних підходів на дві групи, що відрізняються залежно від того, включений чи не включений у модель політичного дискурсу момент відповідальності мовця (до перших із них належать концепції таких авторів, як Габермас, Даль, Ролз та ін.; до других – зокрема, теорія метафори, яку запропонували Лакофф і Джонсон та численні напрями критичного дискурс-аналізу – далі КДА). Наріжний характер цього пункту зумовлений тим, що елемент відповідальності виступає конститутивним щодо самої сфери політики, і з його елімінацією вся сфера політичної комунікації підважується, стаючи імітацією самої себе: замість відповідальних громадян і відповідальних політиків у публічному просторі постають безвідповідальні політикани

і маніпульоване населення. Разом з тим, незважаючи на важливість цього пункту, він залишається не артикульованим у сучасному політологічному знанні. Ми спробуємо розкрити його теоретичне значення, показавши зв'язок моменту відповідальності з відомою опозицією «відкриті/закриті».

**Стан дослідження проблеми.** Названа опозиція залишається працюючою моделлю в гуманітаристиці (можна послатися як на нещодавній приклад на збірник відомих французьких істориків «Відкритість. Суспільство. Влада» [3]). Протиставлення відкритого і закритого типів суспільства, яке зажило популярності з виходом праці К. Р. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги», зберегло свій евристичний потенціал. Ми виявляємо це, наприклад, у пізніших роботах таких авторів, як І. Берлін, у якого дві концепції свободи (позитивна і негативна) розглядаються як такі, що не зводяться одна до одної; у працях В. Лефевра, де описуються дві протилежні за принципами етичні системи та ін. Проте всі ці роботи, попри їх впливовість, не розглядаються у політичній науці як складові певної традиції, що обмежує використання їх евристичного потенціалу. У зв'язку з цим ми й хотіли б у пропонованій статті здійснити спробу його експлікації.

**Мета і завдання дослідження.** У статті робиться спроба на основі розгляду ряду праць, у яких при аналізі засновок суспільної комунікації продуктивно використана опозиція «відкриті/закриті», виявити засновки цієї парадигми і показати їх укоріненість у моделі політичної мови через момент відповідальності мовця.

**Основні результати дослідження.** Хоча саме праці К. Р. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги», опозиція «відкриті/закриті» великою мірою завдячує своєю популярністю, за визнанням автора, сама ця опозиція була ним запозичена з праці А. Бергсона «Два джерела моралі та релігії» [1]. Відзначимо, що у ній французький мислитель виділяє два різних за принципами впливи, які чинять на індивіда ці два типи моралі й релігії: один, характерний для закритого суспільства, постає як тиск маси на індивіда; тоді як другий являє собою потяг до високого

зразка реалізованого генієм і святим способу існування людини. Таким чином, ці два впливи виявляються різними за природою (що, між іншим, по-новому повертає проблему особистості в історії, пояснюючи ефективність її впливу на суспільний процес).

У праці Поппера, до якої тепер перейдемо, автор звертається до аналізу засновків європейської суспільної думки, намагаючись у ньому знайти джерела успіху тоталітарних режимів (книга писалася під час Другої світової війни). У першому томі в центрі дослідницької уваги виявляється Платон; точніше, ті складові його спадщини, які зробили можливим його трактування як предтечі пізніших творців тоталітарних моделей суспільства.

Поппер звертає увагу на те, що як в античні часи, так і в сучасну добу тоталітарні рухи відповідають на справді наявну проблему: збереження стабільності суспільства. Головним завданням Платона, на думку Поппера, було намагання в межах уявлення про світ нерухомих вічних зразкових моделей усунути можливість змін (які можуть відбуватися лише на гірше), що привело його до ідеалізації родоплемінного минулого грецького суспільства.

Характеризуючи особливість закритого суспільства, Поппер звертає увагу, що для людей у ньому характерна практична відсутність розрізнення природних законів і соціальних норм. «Однією з суттєвих рис магічної свідомості древнього – племінного або «закритого» суспільства – є пануюче в такому суспільстві переконання, ніби воно існує в зачарованому колі незмінних табу, законів та звичаїв, які вважалися настільки ж неминучими, як схід сонця, зміна пір року та інші цілком очевидні закономірності природи. І лише після падіння магічного «закритого суспільства» стало можливим теоретичне осмислення відмінності «природи» від «суспільства» [5, 73].

Коли ж ми усвідомлюємо, що норми і нормативні закони можуть вводитися й змінюватися людиною, з'являється момент нашої відповідальності [5, 76]. Поппер відзначає, що, наприклад, рішення боротися з рабством не залежить від факту, що всі люди народжуються рівними й вільними й ніхто не народжується в кайданах. «Справді,

адже навіть якщо всі ми народжуємося вільними, скоріше за все, знайдуться люди, що намагаються закути інших у кайдани і навіть вірять у те, що вони повинні це зробити. Точніше кажучи, якщо ми помітимо, що певний факт можна змінити – наприклад, факт, що багато людей страждає від хвороб, то щодо цього факту ми можемо зайняти цілком різні позиції: прийняти рішення зробити все можливе, щоб змінити цей факт, вирішити боротися з будь-якою спробою його зміни або вирішити взагалі не вдаватися щодо нього до жодних дій. Усі моральні рішення, таким чином, пов'язані з тим або іншим фактом (найчастіше фактом суспільного життя) і всі підвладні змінам факти суспільного життя можуть послужити основою для різних рішень. Це доводить, що рішення ніколи не можуть бути виведені з фактів або описів фактів» [5, 77], – завважимо цей момент дистанції між фактом і нашою позицією.

Відповідно, – продовжує автор, – будь-які норми, що пропонуються тими чи іншими їх ініціаторами, набувають реальності лише через нас: «Я стверджую, що ми, і тільки ми, несемо відповідальність за прийняття або відкидання запропонованих нам законів і що відрізняти пророків від лжепророків маємо ми самі. Властивість богоданості може бути приписана будь-яким нормам. Якщо ви приймаєте «християнську» етику рівності, терпимості і свободи совісті тільки тому, що її освячує божественний авторитет, то ви будете свій дім на піску: справді, адже скільки разів ми чули вигуки, ніби нерівність заповідана Господом і що не можна терпіти невіри. Проте якщо ви приймаєте християнську етику не тому, що так було наказано, а тому, що ви переконані, що це правильно, то відповідальність за це цілком ляже на ваші плечі» [5, 80].

Одним з інституційних проявів наслідків цієї відповідальності стає необхідність контролю за правителями і розуміння, що неможливо створити інститути, які б працювали незалежно від того, які люди їх обслуговують [5, 494].

Нарешті, Поппер визнає, що між «закритим» і «відкритим» суспільством немає абсолютної прірви, певні табу

(харчові, ввічливості тощо) існують там і там; але для відкритого суспільства характерна досить широка сфера особистих рішень: «І все ж між нашим і племінним суспільством є суттєві відмінності. У нашому способі життя між законами держави, з одного боку, і табу, яких ми звично дотримуємося, – з іншого, існує постійно розширювана сфера особистих рішень з її проблемами і відповідальністю. І ми знаємо важливість цієї сфери. Особисті рішення можуть привести до змін табу і навіть політичних законів, які вже не являють собою табу. Можливість раціональної рефлексії з приводу проблем, що постають перед людиною – ось що складає корінь різниці цих двох типів суспільства» [5, 173].

Схожим чином автор висновує наявність неусувного зазору між нормою, виведеною у межах певного історичного пророцтва, коли у другому томі роботи звертається до творів Гегеля, Маркса та ін. авторів ХІХ ст., які запропонували подібні пророцтва – й нашою позицією щодо цієї норми. Припустимо, пише Поппер, що хтось зазирнув на сто або кілька сотень років у майбутнє і побачив прийдешнє. Чи впливає з цього його прийняття тодішніх принципів?

«Отже, давайте насамперед обговоримо вимогу історичистської етики, згідно з якою основоположне рішення за або проти однієї з систем моралі само по собі не є моральним рішенням і базується не на тих або інших моральних міркуваннях або почуттях, а на науково-історичному прокуванні. Ця вимога, думається мені, є неспроможною. Щоб переконатися в цьому, досить виявити імператив (або принцип) поведінки, що впливає з нашого основоположного рішення. Цей принцип такий: «Живи згідно з мораллю майбутнього!» або «Засвой моральні принципи тих, чиї дії найбільш корисні для творення майбутнього!» Так ось, як мені видається, навіть якщо нам достеменно відомо, якими будуть наступні 500 років, у нас немає жодної необхідності керуватися таким принципом. Справді, можна, наприклад, уявити, що якомусь гуманісту-волтер'янцю, який передбачив у 1764 р. розвиток Франції, скажімо, до 1864 р., могла б не сподобатися картина, що відкривається.

Цілком можна уявити, що він міг би вважати її відразливою і вирішити, що для нього неприйнятні моральні норми Наполеона III. Я буду вірний своєму гуманістичному кредо, скаже він у цій ситуації, і в його дусі я виховаю своїх учнів. Можливо, вони переживуть ці важкі часи і, хто знає, одного прекрасного дня, зможуть одержати перемогу. Так само можна уявити (я не наполягаю на більшому), що людина, яка сьогодні впевнено передбачає, що насувається епоха рабства, що нам знов доведеться підпасти під ярмо затриманого, або зупиненого, суспільства або навіть повернутися до тваринного стану, тим не менше приймає рішення не засвоювати норм цієї епохи, що насувається, а мірою сил намагається сприяти збереженню своїх гуманістичних ідеалів, в глибині душі сподіваючись на відродження своєї моралі у якомусь туманному майбутньому.

Звичайно, такі ситуації цілком можна собі уявити. Навряд чи правильно при цьому сказати, що персонажі цих ситуацій приймали «наймудріші» рішення. Проте оскільки ані передбачення, ані який завгодно соціологічний або психологічний закон не виключають можливості прийняття таких рішень, то перша вимога історичистської моралі виявляється неспроможною. Чи повинні ми прийняти мораль майбутнього лише тому, що це мораль майбутнього, – саме ця проблема є моральною. Основоположне рішення не можна вивести з якого б то не було знання майбутнього» [5, 383–384].

Зафіксувавши підсумки виконаної мислителем роботи, внаслідок якої через проведене розрізнення між пропонованими соціальними нормами і нашою позицією щодо них окреслюється зона нашої вільної дії, особистого рішення, яке нічим не можна заступити, – перейдемо до праці Ісаї Берліна «Дві концепції свободи», де автор виконує подібну процедуру щодо однієї з ключових ідей суспільної думки.

Берлін починає з розрізнення між двома питаннями, які торкаються різних аспектів свободи: одне з них – «до якої міри можна втручатися в мої дії?» Інше: «Хто має мною керувати?» Хоча до певної міри вони перехрещуються, все ж таки це різні питання: «Джеферсон, Берк,

Пейн, Мілль склали різні переліки особистих свобод, але аргументація на користь утримання влади на певній відстані, по суті, завжди була тою самою. Ми мусимо зберегти мінімальний простір особистої свободи, якщо не хочемо «принизити чи заперечити свою природу». Ми не можемо лишатися абсолютно вільними, й мусимо відмовитися від якоїсь частини своєї свободи, аби зберегти решту її. Але цілковите самозречення рівнозначне зведенню самого себе нанівець. Яким же, в такому разі, має бути цей мінімум? Той, від якого людина може відмовитися, лише пішовши супроти сутності своєї людської природи. У чому ж полягає ця сутність? Які норми впливають з неї? Це було і, мабуть, завжди буде предметом нескінченних дебатів. Та хоч би який був принцип, у термінах якого окреслять сферу невтручання: принцип природного закону, природних прав, користі, висловлення категоричного імперативу, святості соціального контракту чи будь-які інші поняття, за допомогою яких люди прагнуть пояснити й виправдати свої переконання, свобода в цьому розумінні означає свободу від; що не можна переступати межі, яка весь час зсувається, але яку завжди можна розпізнати. «Єдина свобода, що заслуговує на це ім'я, полягає в гонитві за власним інтересом у свій спосіб», – сказав найушлавеніший з її поборників. Якщо так, то чи виправданий примус? Мілль не сумнівався в тому, що він виправданий. Оскільки справедливість вимагає, щоб усі індивіди мали право на мінімум свободи, то всіх інших індивідів, з необхідності, слід стримувати, якщо треба силоміць, від того, щоб вони позбавляли свободи будь-кого. Справді, функція закону полягала в перешкоджанні саме таким зіткненням: держава була зведена до того, що Лассаль зневажливо характеризував як функції нічного сторожа чи дорожнього поліція» [2, 185–186].

Натомість «позитивне» значення слова свобода виростає з бажання індивіда бути самому собі паном. «Я хочу, щоб мої життя та ухвали залежали від мене, а не від будь-яких зовнішніх сил. Я хочу бути знаряддям у своїх власних руках, а не в руках інших людей. Я хочу бути суб'єктом, а не об'єктом; хочу, щоб мною рухали міркування,

усвідомлювана мета, що є тільки моїми, а не причини, що впливають на мене, так би мовити, ззовні. Я хочу бути кимось, а не ніким; хочу бути діячем – ухвалювати, а не виконувати постанови, ухвалені за мене, самокеруватися, а не бути керованим зовнішньою природою або іншими людьми, так, наче я річ, тварина чи раб, неспроможний виконувати роль людини, тобто скласти собі власні мету та лінію поведінки і дотримуватися їх. Це принаймні та роль, яку я мав на увазі, кажучи, що я розумний і що саме мій розум вирізняє мене як людину з решти світу. Я хочу, насамперед, усвідомлювати себе як мислячу, активну істоту, наділену бажаннями, відповідальну за зроблені мною вибори і спроможну пояснити ці вибори через посилення на мої власні ідеї та міркування. Я почуваюсь вільним настільки, наскільки вважаю це правильним, і невільним настільки, наскільки мене примушують усвідомлювати, що це не так» [2, 190].

Свобода, що полягає в пануванні над самим собою і свобода, що полягає в неперешкоджанні мені з боку інших людей робити вибір, який мені хочеться, можуть на перший погляд видаватися достатньо близькими концепціями, подібно до позитивного і негативного способу висловити майже те саме, – проводить далі автор; але при цьому «позитивне» і «негативне» поняття свободи історично розвивалися в різних напрямках, поки не зайшли у прямий конфлікт між собою.

Отже, продовжує Берлін, починаючи з метафори самокерування, «я сам собі пан», «я нікому не раб»: «Хіба в людей немає досвіду звільнення з морального рабства, чи з рабства природи, і хіба в ході цього звільнення вони не усвідомлювали, з одного боку, того «я», що панує, а з другого – чогось у собі, що змушене підкорятися?» [2, 191].

У подальшому це панівне «я» по-різному ототожнюється з розумом, моєю «вищою натурою», «справжнім», «ідеальним» або з моїм «я» у найкращому розумінні, що протиставляється ірраціональному імпульсові, моїй «нижчій» натурі і т. д. «Тепер ці дві сутності можна подати як розділені ще глибшою прірвою: справжнє «я» можна уявити собі як щось ширше, ніж індивід (як звичайно розуміють



цей термін), як соціальне «ціле», якого індивід є лише елементом чи аспектом: плем'я, раса, церква, держава, велике суспільство мертвих, живих і ще ненароджених. Ця сутність далі ототожнюється зі «справжнім» «я», що, накидаючи колективну чи «органічну», єдину волю своїм непокірливим «членам», досягає своєї, а отже і їхньої, «вищої» свободи» [2, 191].

Справді, зауважує Берлін, адже ми вважаємо можливим, а іноді гідним виправдання, примушувати людей в ім'я певної мети (наприклад, справедливості або громадського здоров'я), яку вони самі переслідували б, якби були просвіченішими, але не роблять цього через свою сліпоту, нетямущість чи зіпсутість. «Ось чому мені легко уявити, як я примушую інших заради їхнього ж добра, в їхніх, а не моїх інтересах» [2, 191–192]. З цього найбільше впливає, що вони не опиралися б мені, якби були такими розумними, як я, і розуміли свої інтереси, як я. «Проте я можу претендувати на куди більше. Я можу проголошувати, що вони насправді прагнуть того, чому вони у своєму темному стані свідомо опираються, оскільки всередині їх існує окультна сутність – їхня прихована раціональна воля, чи їхня «справжня» мета – і що ця сутність, хоча вона спростовується усім тим, що вони явно відчують, роблять і кажуть, є їхнім справжнім «я», про яке бідне емпіричне «я» у просторі й часі може нічого не знати або знати мало, і що цей внутрішній дух є єдиною сутністю, що заслуговує на те, щоби брати його бажання до уваги» [2, 192]. Щойно я приймаю такий погляд, то нехтую справжні бажання людей чи суспільств, вдаюся до залякування, утисків і катування їх в ім'я та від імені їхніх «дійсних» сутностей, твердо знаючи, що, хоч би якою була справжня мета людини (щастя, виконання обов'язку, мудрість, справедливе суспільство, самореалізація), вона має бути тотожною її свободі – вільному вибору її істинної, хай часто притлумленої і невираженої сутності [2, 192].

У наступних частинах роботи автор торкається ідеї визволення через розуміння (представниками якої, зокрема, виступають Гердер, Гегель, Маркс). Так само, як для людини, що пізнала закони математики або музики, ці

закони припиняють бути обтяжливими, стаючи, навпаки, засобом самореалізації, – для тих, хто пізнав історичні закономірності, вони перетворюються з тягаря на засновки раціональної поведінки.

Але тут постає наступна проблема: ті, хто вірять у свободу як раціональне самокерування, рано чи пізно приходять до необхідності вирішити, як це самокерування має застосовуватися не лише до внутрішнього життя людини, а й до її взаємин з іншими членами суспільства.

Розв'язується це питання через ідею, що оскільки є певна істинна модель, де сходяться всі різноманітні погляди; то якщо вона пізнана, ті, хто її пізнав, можуть підпорядковувати решту людства цій моделі, оскільки кожен, досягнувши мудрості, погодиться з цією моделлю, тож чинити спротив її реалізації можна лише через перебування в ірраціональному стані (до схожих неліберальних висновків, за Берліном, веде ще один підхід; коли представник певної групи – етнічної, конфесійної тощо прагне визнання себе саме у цій якості. «Бажання бути визнаним – це бажання чогось іншого (ніж свободи – Е. Щ.): спілки, ближчого розуміння, збігу інтересів, життя, де є спільна залежність і спільне жертвування. Це всього-навсього сплутування бажання свободи з тим глибоким універсальним прагненням статусу й розуміння, що далі поглиблюється ототожненням з поняттям соціального самокерування, де сутність, яка має звільнитися, вже не індивідуальне, а «соціальне ціле», а отже, люди можуть, підкоряючись владі олігархів чи диктаторів, водночас заявляти, що це в певному розумінні визволяє їх» [2, 218]).

І далі автор звертає увагу на те, що щойно ми беззастережно віддалилися цьому бажанню самокерування групи, ми утискаємо сферу «негативної» свободи. Він покликається на одного з перших мислителів, який приділив увагу цьому моменту – Бенжаміна Констана. В його есеї, де порівнюється свобода людей нової ери й стародавніх, зауважується, що рівне право утискувати – чи втручатися – не тотожне свободі; так само не слід думати, що загальна згода втратити свободу зберігає її якимось дивом лише тому, що вона загальна, чи тому, що є згодою. «Якщо я

згоден, щоб мене утискали, або мовчки мирюся у своєму становищі з відчуженням чи іронією, хіба мене менше утискують? Якщо я продав себе в рабство, хіба я менше раб? Якщо я наклав на себе руки, хіба я менше мертвий через те, що добровільно позбавив себе життя? ...Констан бачив у Руссо найнебезпечнішого ворога особистої свободи, бо той проголосив, що «віддаючи себе всім, я не віддаю себе нікому». Констан не міг збагнути, чому, навіть якщо суверен є «будь-ким», не можна утискувати одного з «членів» своєї неподільної сутності, коли ухвалено таке рішення. Я можу, звісно, віддати перевагу тому, аби мене позбавили моїх свобод збори, родина чи клас, де я в меншості. ...Але бути позбавленим свободи руками своєї родини, друзів чи співвітчизників означає бути позбавленим її так само ефективно [2, 223].

Підсумовує свій виклад Берлін думкою про те, що перед ситуацією, коли дві кардинальні вимоги («негативної» і «позитивної» свободи – де одні прагнуть обмежити владу як таку, інші – запопасти її в свої руки) не зводяться, ми маємо відмовитися від – ніби самоочевидної – презумпції, що всі ідеали й цінності людей можна звести в одній певній моделі: «віра, згідно з якою у принципі можна знайти якусь одну формулу й гармонійно здійснити всі розмаїті цілі людей, є явно хибною. Якщо, як я вважаю, в людини багато цілей і не всі вони у принципі сумісні між собою, тоді ймовірність конфлікту – і трагедії – годі цілковито вилучити з людського життя як особистого, так і суспільного. Необхідність вибору між абсолютними заявами є в такому разі доконечною характеристикою людських обставин. Це створює вартість свободи, як Ектон уявляв її собі – як мету саму по собі, а не як тимчасову потребу, що постає з наших сплутаних понять й ірраціональних та безладних життів, зі скрутного становища, яке одного дня можна виправити за допомогою панацеї» [2, 228].

Отже, Берлін приходять до того самого пункту, що й Поппер, виявляючи ділянку, де відбувається вибір людини, яку не можна заступити чимось іншим. І тепер у контексті нашого дослідження (опозиція «відкрите/закрите» і політична мова) ми можемо змодельювати різницю між

двома підходами до політичного дискурсу, про яку говорили на початку, у такий спосіб: моделі, в яких цей вимір, у якому відбувається акт вибору, зберігається – виступають як відкриті; ті ж, у яких він усувається – закритими.

Важлива репліка щодо обговорюваного предмета належить В. Лефевру, який показав наслідки (і то кардинальні), які тягне за собою реалізація того або іншого варіанту. У підсумку утворюються два принципово різні типи етики, які продукують протилежні орієнтації членів відповідного суспільства.

Лефевр пропонує скористатися простою моделлю. Уявімо, що до іграшкового замку, в якому живуть паперові люди, наближається дракон з людським обличчям. Паперовий чоловічок відкриває ворота, сміливо йде назустріч дракону, простягає йому руку дружби і намагається пробудити в ньому людські почуття. Але дракон видихає полум'я, і паперовий чоловічок перетворюється на купку попелу.

Далі уявімо другий іграшковий замок з іншим паперовим чоловічком, який живе із своїми друзями. Інший дракон з людським обличчям наближається до замку. Паперовий чоловічок теж відкриває ворота і сміливо йде з крихітним мечем у руках назустріч дракону, щоб вступити з ним у боротьбу; але і цей паперовий чоловічок згорає в полум'ї.

Хай обидва дракони втратили цікавість до замків після того, як паперові чоловічки згоріли; таким чином, решта мешканців лишилися живі. Кожного з чоловічків канонізують у його замку, проте жителі іншого замку дотримуються іншої думки. «В першому замку паперовий чоловічок, який простягнув руку дружби, вважався героєм, а в другому – слабкою людиною, яка не знайшла в собі мужності взятися за меч. Другий паперовий чоловічок, який намагався боротися проти дракона, в другому замку вважався героєм, а в першому – слабкою людиною, що не знайшла в собі мужності вийти без меча» [7, 37].

Як зазначає дослідник, розгляд показує, що не існує раціонального обґрунтування для обрання тієї чи іншої точки зору; але й обидві точки зору одночасно не можна прийняти.

Переходячи до характеристики двох описуваних етичних систем, він виділяє як їх принципові наступні ознаки: в першій системі позитивно оцінюється поєднання позитивного і негативного (використання «поганих» засобів для досягнення «благих» результатів), у другій – позитивно оцінюється їх роз'єднання. Разом з тим, представники спільнот, де переважає перший тип етики, були орієнтовані на компроміс, у той час, як представники других – на безкомпромісну поведінку (автор дослідження з колегами як приклади панування першої та другої етичної систем розглядав тодішні американське та радянське суспільства). Причому порядна людина в кожному з типів суспільства прагне підвищити статус власного образу себе, тобто того, як він веде себе у власному уявленні.

Хоча системи видаються симетричними, але при переході до практичних наслідків реалізації виявляється їх докорінна різниця: домінування другої етичної системи призводить до того, що система починає нищити своїх героїв, і в результаті в ній пануючими виявляються люди аморальні з т. з. цієї системи: оскільки «в тих культурах, де домінує друга етична система, не існує процедури розв'язання конфлікту, що зберігала б гідність обох сторін». «Таким чином, конфлікт не може бути розв'язаний: він закінчується перемогою однієї зі сторін, або порядок наводить влада. У 1920-х–1930-х рр. все життя Радянського Союзу складалося з постійних конфліктів усіх з усіма. Потяги не приходили вчасно, тому що їх машиністи не могли визнати пріоритет розкладу. Розмова двох чиновників, які іноді мали при собі револьвери, нагадувала воєнну конфронтацію. В 1930-х рр. система починає реагувати на дану ситуацію: «горді люди», герої другої етичної системи, які не йшли на компроміс, винищуються. Головною метою було не фізичне винищення, а скоріше трансформація особистості: перетворення героя на конформіста. Проте в рамках другої етичної системи цього можна досягти лише ціною зниження особистісної самооцінки, ціною деградації особистості. Величезні табори, призначені для перевиховання, генерували «негорду», готову до співробітництва особистість другої етичної системи. Був розроблений і

спеціальний «технічний метод» особистісної модифікації. У 1930-х рр. у численних в'язницях Радянського Союзу було все: і брехливі звинувачення, і навмисні порушення закону, і брехливі свідчення. Єдина річ, яка ніколи не підроблялася, був підпис звинуваченого під зізнанням. Слідчі застосовували страшні тортури лише для того, щоб отримати цей підпис. Схоже, цей підпис був справжньою метою всього процесу. Під час підписання особистість переходила в іншу категорію: герой перетворювався в обивателя, готового до принизливого співробітництва. Тих, хто не підписував, фізично винищували. Схожі процеси мали місце у В'єтнамі, Камбоджі, Ірані, де відбувалися й відбуваються масові вбивства» [7, 40].

Таким чином, і тут, залежно від відкритої або закритої моделі суспільної комунікації, ми отримуємо радикально відмінні наслідки: адже про політику як таку можна говорити лише за умов першої моделі; у другій феномен політики зникає (опоненти тут трактуються не як опозиція, а як «шкідливі комахи», «будяки» тощо – яких слід винищувати, але з якими неможливо вступити в комунікацію).

Нарешті, останнім прикладом, до якого ми звернемося в межах даної статті, буде праця відомих мислителів Мамардашвілі та П'ятигорського «Символ і свідомість». Звертаючись до символів як діючих структур, які організують наше розуміння, вони пишуть: «Символ позначає умови свідомості (або – умови знання як с в і д о м о с т і, а не як об'єктивного знання) не як структури, які можуть бути проаналізовані логічно або які можуть бути розгорнуті як логічні структури. І підходячи до символу з цього боку, ми опиняємося перед проблемою множинної інтерпретації символу, пов'язаною з проблемою «розуміння – знання», де множинність інтерпретацій є способом б у т т я (а не в и р а ж е н н я!) того змісту, який символізується.

Коли ми говоримо, що множинність інтерпретацій є спосіб існування символів, то цим фактично стверджуємо, що щось, що точиться буттям (в ориг.: бытийствующее. – Е. Щ.), тією мірою, якою воно символізовано, н е з а в е р ш е н о. Не завершено саме як таке, що точиться буттям, і способом завершення цього буття, яке символізовано, є

одночасна, паралельна наявність у просторі й часі множини «зрізів-інтерпретацій» даного символу, які саме своєю множинністю завершують те буття, яке в самому символі не завершено. З іншого ж боку, якщо ми не розуміємо символу, то причиною цього є не стільки недостатність нашої здатності розшифрувати символ (вірніше – відтворювати ту змістовність свідомості, яка цим символом зафіксована), скільки с а м о с т і й н і с т ь, принципова незалежність від нас буття того змісту, яке символізується» [4, 148].

Децо спрощено, скажемо так: граничні предмети людського досвіду, що часто пишуться з великої літери – такі, як Любов, Свобода, Справедливість та ін. – не можуть бути «вичерпані» розумінням будь-якого індивіда (анекдотичним прикладом подібного вичерпання могло б стати висловлювання одного з авторів: «Написав чотирнадцять віршів про любов. Закрив тему»). Буття людства (як людського роду) і розкриття все нових сенсів цих граничних предметів певною мірою виступає тавтологією. Оскільки ж кожне таке розкриття виступає унікальним, ти не можеш своїм унікальним досвідом заступити досвід іншого. Отже, у сфері цих предметів, за висловом Бахтіна, неможливе «останнє слово»: ми всі є співучасниками нескінченного Діалогу. І ця загальна модель суспільної комунікації поширюється й на комунікацію політичну (Арістотель же визначав поліс як спільноту громадян, поєднану комунікацією щодо спільного блага).

Тож коли у сучасній праці з політичного дискурсу ми зустрічаємо такий, приміром, пасаж (Габермас тут коментує Ролза): «Публічною» називається спільна перспектива, в якій громадяни силою кращих аргументів *взаємно* переконують одне одного в тому, що справедливо, а що – ні. Тільки така поділена всіма перспектива публічного застосування розуму і надає моральним переконанням їх об'єктивності. «Об'єктивними» Ролз називає дієві нормативні висловлювання; і їх об'єктивність він обґрунтовує процедурним способом, тобто посилаючись на публічне застосування розуму, яке задовольняє певним контрафактичним умовам: «Політичні переконання (які також є і моральними)

об'єктивні – справді засновані на певному порядку причин, – якщо розумні й раціональні особистості, достатньо обізнані та добросовісні у застосуванні своїх здібностей практичного розуму... врешті-решт, схвалюють ці переконання... при тому, що ці особи знайомі з релевантними фактами і достатньою мірою вивчили стосовні до діла основи в умовах, сприятливих для належної рефлексії» [6, 143–144] – то перед нами з очевидністю постає не випадковість опису політичної комунікації через момент відповідальності: це той самий зазор, в якому здійснюється акт людського вибору, про який йшлося у Поппера і Берліна (як реалізація «негативної» концепції свободи), він точно відповідає ситуації першої етичної системи за описом Лефевра, де учасники орієнтовані на компроміс; і тут реалізується множинність інтерпретацій символу, про яку йшлося у Мамардашвілі й П'ятигорського.

Йдеться, зрозуміло, про структурні зв'язки моделі: оскільки політична комунікація передбачає відкритий горизонт взаємодії вільних і рівних, вона необхідним чином включає елемент відповідальності мовців і не може бути описана поза ним.

**Висновки.** У нашій роботі, звернувшись до аналізу праць авторів, які застосовували до розгляду різних аспектів суспільної комунікації опозицію «відкрите/закрите», ми виявили, що спільним пунктом для них виступає окреслення ділянки особистого вибору (розрізнення соціальної норми і нашої позиції щодо неї у Поппера, «негативна» і «позитивна» свобода у Берліна і т. д.). Таким чином, оскільки політична комунікація передбачає відкритий горизонт спілкування вільних і рівних щодо спільного блага, вона необхідним чином включає момент відповідальності і не може бути описана поза ним.

---

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М. : «Канон», 1994. – 384 с.

2. Берлін І. Чотири есе про свободу. – К. : Основи, 1994. – 272 с.



3. Відкритість. Суспільство. Влада. Від нантського едикту до падіння комунізму. – К. : Ніка-Центр, 2008 р. – 264 с.

4. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.

5. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. – Т. 1: Чары Платона; Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – К. : Ника-Центр, 2005. – 800 с.

6. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб. : Наука, 2008. – 424 с.

7. Шрейдер Ю. А. Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 32–41.