
Актуальні проблеми сучасної політичної філософії та етнонаціональних студій

<https://doi.org/10.15407/fd2020.03.038>
УДК 1(091)

Євген БИСТРИЦЬКИЙ, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

КОМУНІКАТИВНА РІВНІСТЬ І ПОЛІТИКА НЕЗГОДИ

*Автор статті розвиває поняття комунікативної рівності, спираючись на теорію комунікативної дії, орієнтовану на розуміння (Габермас). Мовна взаємодія передбачає комунікативну рівність як апріорну умову взаєморозуміння. Це порушує критичне питання про місце і роль нерозуміння та незгоди, з якими зустрічається кожний у міжлюдській комунікації. Спираючись на розвідку феномену нерозуміння (Рансьєр), автор простежує процеси сприйняття учасниками комунікації фактичної соціальної нерівності та, як наслідок, виникнення політичної незгоди. Значна частина статті присвячена усвідомленню громадянами конфлікту рівності в комунікації та наявної нерівності у розподілі часток блага суспільного цілого. Це здійснюється через аналіз новаційних визначень Рансьєром таких понять, як політика естетики, політика, поліція, не-добре, та його інтерпретації поняття *blaberon* у Аристотеля і Платона. Подвійну логіку комунікації як рівності у взаєморозумінні і як класової боротьби за соціальну рівність та справедливую частку суспільного продемонстровано, вслід за Рансьєром, на прикладі філософа та історика П'єра-Симона Балаша, який проводив прямі паралелі між подіями Великої французької революції та сецесії плебсу на Авентинський пагорб у Давньому Римі. Особливе місце в статті відведено критиці теорії дискурсивної раціональності Габермаса, філософська модель спілкування якого заперечує активну роль спостерігача («третьої позиції») у процесах комунікації, орієнтованої на розуміння. Натомість звернення до іншого історичного прикладу — твору дієвого учасника української революції 1917–1921 років і разом з тим теоретика-спостерігача Володимира Винниченка — дає підставу прояснити роль «третьої особи» в політичній комунікації як спосіб суб'єктивізації процесів формування світу нової політичної спільноти та її культурної ідентичності. У підсумку звернення до поняття політичного як конфлікту, в якому йдеться про визнання власної форми існування за другою стороною чи відмову їй у збереженні такої форми існування (Карл Шміт), дає підставу авторові зробити висновок про важливість вивчення екзистенційного виміру комунікації.*

Ключові слова: комунікація, комунікативна рівність, розуміння, незгода, соціальна нерівність, політика, політика естетики.

Цитування: Бистрицький, Є. (2020). Комунікативна рівність і політика незгоди. *Філософська думка*, 3, 38–60. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.038>.

Ці рядки пишуться під час розгортання всесвітнього протесту «Black Lives Matter!» («Життя афроамериканців має значення!»). Її центральним та мотивуючим гаслом є антирасизм — вимога викоринити історичні нашарування расової нерівноправності. Це вимога соціальної рівності. Але не лише тієї формально-правової рівності всіх і кожного перед законом, якою можуть пишатися сучасні західні демократії. Це вимога іншої, нової рівності, яку треба ще схопити та зрозуміти. Йдеться про невідчутний у вимірі раціональних норм права конфлікт ідентичностей, зокрема афроамериканського та білого населення в розвинутих демократіях Заходу. Цей конфлікт мотивує та, можливо, довершує боротьбу за рівність ідентичностей — від груп людей з тою чи тою гендерною ідентичністю до культурної рівності великих етнічних спільнот — на засадах права демократичної держави. Це боротьба за рівність, яка має екзистенціальне значення, а саме — вимога визнання в кордонах та на засадах однієї політичної спільноти рівності різних способів колективного життя, рівності життєвих світів спільнот, відмінних за способом життя та традиціями. Теперішній конфлікт певною мірою виходить за рамки політики мультикультуралізму. Йдеться не стільки про паралельне толерантне співіснування різних етноспільнот в одних державних кордонах, скільки про спільне існування різних ідентичностей як єдиної культури та цілісної спільноти. Є важливим, що як вимога визнання культурної рівності цей рух підняв на поверхню публічного та політичного дискурсу моральні питання історичної справедливості. Він вказав на неподоланість нерівності в доступі до соціально значущих можливостей громадян, належних до спільнот нащадків колонізованих етносів, що ведуть історію обмеження їхніх прав від часів модерного рабовласництва. Протестний рух виніс на поверхню той вимір міжлюдських стосунків, що прихований правовою демократичною рівністю. Це неподолана дискримінація та расові упередження, які вочевиднилися і викликають занепокоєння в різних царинах життя сучасних демократій — від нерівностей щодо застосування правових норм у разі порушення закону і щодо доступу до освіти та медичних послуг належної якості до порушення норми щодо рівних можливостей одержати певні офіційні посади, роботу чи виборну позицію у владі.

У виникненні цього широкого руху протесту кидається в очі той факт, що він спалахнув у країні з найбільш розвинутими ліберальними свободами — захистом автономії особистості та приватної власності, свободою слова, совісті, зібрань, рівним доступом до справедливого правосуддя, правом голосу та правом обіймати високу посаду тощо. Всі ці засадничі свободи спираються на єдину для всіх цінність — рівність у відносинах між людьми через їхні спільні політичні та соціальні інституції. І втім, конституційно закріплена рівність щодо засадничих свобод, а також її правове та адміністративне виконання не утримали громадянський мир у суспільстві. Прихована незгода вилилася в масовий протестний рух. Якщо спробувати узагальнити означену суперечність між формально-правовою рівністю, з одного

боку, і рухом на захист та відстоювання права на власну колективну ідентичність, спосіб життя — з іншого, це можна сформулювати як *виникнення незгоди в політичних умовах комунікативної рівності*. Йдеться про реалізацію протестуючими рівного права на свободу слова, тобто здійснення комунікативної свободи в різних формах — демонстраціях з відповідними гаслами, заявами, виступами речників протесту, диспуатами з опонентами тощо, приклади чого широко тиражуються глобальними ЗМІ та соціальними мережами. Саме в цій точці напруги на сцені взаємодії між протестуючими і владою, котра має адміністративно оберігати status quo, відбувається зіткнення принципу комунікативної рівності й комунікативно висловленої політики незгоди.

Ідеал комунікативної рівності

Демократичний ідеал комунікативної рівності є засадничим у найвпливовішій теорії комунікативної дії Юргена Габермаса. Ідеал рівності формулюється не у вигляді окремого поняття, а як передбачувана умова можливості дискурсу рівних: «Всі члени мають бути здатні брати участь у дискурсі... Кожний повинен мати фундаментально рівні шанси займати позицію щодо всіх відповідних внесків [у дискурс] як “так” чи “ні”» [Habermas, 1998: р. 182]. Йдеться про Габермасову концепцію дискурсивної демократії, тобто такої форми демократичного урядування, за якої відкрите публічне обговорення позицій сторін відбувається «на підставі правил дискурсу та способів аргументації, які запозичують їх нормативний зміст з достовірної основи дії, орієнтованої на досягнення порозуміння» [Habermas, 1998: р. 296–297]. Такий дискурс передує виробленню політичних рішень на засадах можливого консенсусу. Передумовою дискурсивної демократії є *комунікативна свобода* як умова для мобілізації громадян та формування консолідованої громадської думки. Завдяки цьому виникає *комунікативна сила*, потуга громадян у перспективі легітимації їхньої вимоги (Габермас запозичує поняття, запропоноване Ганною Арендт). Комунікативна сила не зводиться суто до раціонального інтрасуб’єктивного погодження громадян щодо необхідності зміни тих чи тих суспільних норм, котрі регулюють їхнє співжиття. Такий дискурс, окрім деліберативного, розважливого, узгодження точок зору на необхідні зміни, має мотивуючу силу. «Публічне використання комунікативної свободи... являє собою генератор владного потенціалу» [ibid, р. 147]. Завдяки мобілізуючій комунікативній свободі громадяни формують політичні переконання та спільну волю до змін, котрі, в свою чергу, впливають на вироблення легітимного закону: «Це є той самий феномен тісної спорідненості комунікативної дії з продукуванням легітимного законодавства» [ibid., р. 148]. Описуючи формування нормативної основи дискурсивної демократії, Габермас спирається на свою загальну теорію комунікативної дії, де ідеал комунікативної рівності також присутній не у вигляді окремого поняття, а як апіорна умова можливості досвіду будь-якої комунікативної взаємодії.

У впливових філософських теоріях комунікація, зокрема в її найрозвинутішій мовній, лінгвістичній формі, розглядається не тільки як засіб посередництва, зокрема між різними представниками суспільства. Комунікація як універсальний чинник взаємозв'язку, як своєрідний медіум спілкування набуває статусу апріорного носія, основи, що поєднує людей на засадах комунікативної рівності. Жодна людина не може комунікувати без неунікненого передбачення вже наявної спільноти комунікаторів, які здатні порозумітися. *Орієнтація на розуміння з боку інших є основою комунікативної рівності*. Мовна взаємодія передбачає комунікативну рівність як апріорну умову взаєморозуміння. В протилежному випадку комунікація як звернення до інших у передбаченні їхньої відповіді, а отже, і розуміння висловленого, взагалі втрачає сенс. Найбільш узагальнено цю вихідну характеристику комунікації сформулював Апель у понятті *апріорі комунікації*. Комунікація як дія, апріорі спрямована на досвід порозуміння, конвенції, несе в собі вихідне упередження (передумову) щодо її універсальної здатності поєднувати комунікаторів як рівних учасників спілкування. «Я називаю [це] передумовою, що створює вимір досяжності раціональних конвенцій *Апріорі Комунікації*, або, краще, *Апріорі Мовної Комунікації*» — так формулює цей принцип Апель [Apel, 2012: p. 261].

Апріорна умова комунікації, яка передбачає рівність учасників, може бути подана в «чистому» вигляді як довершена або «ідеальна спільнота комунікаторів» (Апель), що було розвинуто Габермасом в поняття «ідеальної мовної ситуації»¹. Разом з тим, ці ідеалізовані передумови комунікативної дії є водночас тими дійсними передумовами, на підставі яких люди вступають в комунікацію. Ці ідеалізації творимо ми самі, зорієнтовані на розуміння з боку інших: «Як ідеалізовані передбачення, яких ми не можемо уникнути, допоки ми беремо участь у процесах взаєморозуміння, вони є дійсно ефективними способами вказати на кінцевий пункт поза обмеженнями актуальних ситуацій» [Habermas, 1995b: p. 85]. Тобто для самих учасників спілкування ці теоретичні ідеалізації є «контрфактичними», тобто ми свідомо чи несвідомо робимо їх, щойно вступаємо у спілкування. Незважаючи на всі можливі суб'єктивні утруднення та об'єктивні — фактичні — перешкоди комунікації, ми із самого початку налаштовані на можливість розуміння нас з боку інших учасників. Введене Габермасом поняття *контрфактичності* не тільки вказує на дійсні апріорні підвалини досвіду комунікації. Для нас тут важливо зазначити, що неунікнений апріоризм досвіду спілкування свідчить про презумпцію комунікативної рівності, покладену в основу філософського аналізу комунікації.

¹ Габермас зауважує щодо корисності таких ідеалізацій: «Не має значення, наскільки може вводити в оману цей образ ідеально розширеної комунікативної спільноти (Апель), яка досягає гарантованого погодження [Einverstaendnis], ... або в ідеальній мовній ситуації (Габермас), ми не можемо обійтися без певних ідеалізацій такого роду» [Habermas, 2014: p. 44].

Послідовно здійснена комунікативна дія, спрямована на порозуміння, здатна бути засобом змін в навколишньому світі людей, тобто підставою потенційного примирення представників як окремої спільноти, так і світів окремих спільнот, різних культурних світів. Саме це має на увазі Гадамер, коли говорить про «злиття горизонтів, яке відбувається в розумінні» [Гадамер, 2000: с. 351]². Це спільне оптимістичне упередження щодо універсальної здатності комунікації, зорієнтованої на розуміння, поєднувати людей і спільноти піддається сумніву лише настільки, наскільки потрібно, за словами Юргена Габермаса, знайти «чинники блокування» взаєморозуміння та за допомоги критичного прояснення граничних умов його досягнення вказати правильний шлях до комунікативного миру «без конфлікту, ... щоб встановити кооперативні взаємини» [Habermas, 1989: р. 26]. Найрозвинутіші теорії комунікації, як правило, орієнтують на «ситуацію, в якій можливо досягнути взаєморозуміння» (Серль), на «комунікативну дію, тобто тип соціальної дії, що характеризується симетричним використанням мовленнєвих актів, зорієнтованих на досягнення розуміння» тощо (див., напр.: [Habermas, 2018: р. 66–67]).

Утім, ідеал комунікативної рівності в реальності політичного дискурсу входить у суперечність з відомими ситуаціями, які ми можемо назвати комунікативною незгодою. Навіть на прикладі протестного антирасистського руху, про який ішлося вище, можна говорити, що саме комунікативна рівність несе в собі ситуацію взаємного нерозуміння сторін, стикається з фактом комунікативної незгоди. Адже можлива незгода, породжувана нерівністю — соціальною, класовою, дискримінуючими залишками колоніального панування у стосунках між рівноправними громадянами, домінуванням одних над іншими у будь-який спосіб, — така незгода здатна виникати лише на тлі засадничого розуміння міжлюдської рівності. Ця дилема рівності й зіткнення різних спільнот, так само як і їхніх представників, у просторі загальної відкритої комунікації, порушує *питання про місце і роль нерозуміння та незгоди в міжлюдській комунікації*.

Виникнення соціальної незгоди з комунікативної рівності

Сучасна глобальна комунікація тільки оприявнює регулятивний ідеал визначальної рівності комунікаторів — рівності «всіх і кожного»³. Як тільки ми вступаємо в контакт спілкування, орієнтованого на порозуміння, нас як його учасників належить розглядати в якості *рівноправних сторін*. — Навіть якщо фактична потреба у такому діалозі спричинена незгодою, яка призвела до відкритого соціального чи міжнародного конфлікту між різними

² У цьому контексті досвіду розуміння він також описує «єднання партнерів у комунікації», «подібно до того, як “Я” єднається з “Ти”» [Гадамер, 2000: с. 332].

³ Один з перших теоретиків глобальної комунікації Маклоєн метафорично визначив це у такий спосіб: «Електронні медіа стягують світ (world) до [стану] селища чи племені», у якому «все трапляється з кожним» одночасно — «кожний дізнається про все, отже, бере участь у всьому в ту саму хвилину, як це трапляється» [Carpenter, McLuhan, 1960]: р. xi].

спільнотами. Оголошення намірів відкритого протистояння, мирних протестів чи навіть військових дій, так само як і кінцева комунікація сторін, що завершує такі конфлікти різної потужності, має своєю засадою взаємовизнання, хоч і тимчасове, комунікативної рівності переговорників. Виникнення комунікативної рівності на тлі соціальної незгоди знайшло відбиття в концепції незгоди видатного французького філософа Жака Рансьєра.

Зі всього його комплексного доробку, що стосується комунікації незгоди та об'єднує сюжети політичної філософії, естетики та літературознавства, я виокремлю для розгляду лише центральне поняття цієї концепції, як його формулює сам філософ. Він розглядає незгоду «як певний вид мовленнєвої ситуації: ситуації, у якій один з учасників водночас розуміє і не розуміє те, що йому говорить інший. Нерозуміння не є конфліктом між тим, хто каже «біле», та іншим, хто каже «чорне». Це конфлікт між тим, хто каже «біле», та іншим, хто також твердить, що це біле, втім, не розуміє під цим «ту саму річ або не розуміє, що інший говорить про ту саму річ під назвою “біле”» [Rancière, 1999: p. x]. Йдеться про «дійсне» нерозуміння у відкритій спробі комунікувати «на рівних», а зовсім не про ефект суб'єктивних патологій — хибного тлумачення слів, простого ігнорування, свідомого лицемірства чи простої омани. Так само така незгода не є наслідком неточної природи слів: зрештою, мова завжди надає можливість герменевтичної переінтерпретації та переназивання характеристик речі під питанням. Незгода зустрічається у будь-якій суперечці понад способами висловлювань та уточнень, які конституюють саму раціональність мовленнєвої ситуації. Співбесідники розуміють і водночас не розуміють ту саму річ в тих самих словах і виразах [ibid., p. xi].

Французький філософ розглядає комунікацію під кутом зору її регулятивного ідеалу, визначальної *рівності* співрозмовників, якщо йдеться про дійсну орієнтацію на взаєморозуміння, зазначену вище. В широкому тлумаченні поняття рівності належить до сфери політичного життя людей, якщо розуміти політику не у вузькому сенсі політичної діяльності, притаманному сьогоденню. Йдеться не про політику як сферу і предмет, окреслюваний інтересами традиційної політичної філософії. «[Якщо] впродовж довгого часу марксизм майстрував політичне, перетворюючи його у вираження, маску соціальних відносин, предмет для браконьєрства з боку соціальних наук, [то] сьогодні разом з колапсом державного марксизму та кінцем утопій політична філософія передбачає знаходження своєї споглядалної чистоти у формах і принципах самої політики, що повертається до первісної чистоти завдяки відходу від соціального та від власних амбіцій» [ibid., p. vii]. Рансьєр розгортає у широку панораму міжлюдської комунікації підхоплене ним у Аристотеля поняття політичної філософії як апорії між рівністю та нерівністю⁴. Він слушно підкреслює, що сьогодні поняття політики «повертаєть-

⁴ Вказуючи на принцип рівності як основу політики та політичного, Жак Рансьєр актуалізує зауваження Аристотеля щодо політичної філософії (див.: [Rancière, 1999: p. ix]): «Вважають, ніби право є певне щось, що стосується особистості й чого рівні повинні

ся до рівності як власного принципу». В свою чергу принцип рівності трансформується через завжди складні для розв'язання питання розподілу справедливої частки [кожному] у спільноті. Одним з таких питань є питання про те, в який спосіб рівність може складатися з рівності та нерівності (див.: [ibidem]). Таке повернення до філософських витоків поняття політичного, здійснене Рансьєром, надає нам можливість ясніше розібратися у змісті питання комунікативної рівності, яке набуває очевидної актуальності на тлі глобальної комунікації та можливості рівного доступу кожного до різного-лосся публічних просторів.

Дилема, на яку наражається дослідник комунікації в широкій сфері політичного — це суперечність між рівністю як ідеалом і, водночас, презумпцією мовленнєвої дії, з одного боку, та реальними стосунками між людьми, у яких ніколи не виконується, залишаючись недосяжним, принцип рівності, з іншого боку. Формулюючи власну позицію в розумінні політичного і політики, Рансьєр спирається на Аристотелеве визначення громадянина як політичної істоти. Громадянином є *той, хто має частку* в дії урядування полісом, і той хто сам є керованим. Утім, зауважує філософ, згідно з Аристотелем, цій участі в урядуванні передує інша форма розподілу — «розподіл, що визначає, хто саме має частку в спільноті громадян», а саме: лише «та істота, що розмовляє, є політичною істотою. [Навіть] якщо раб розуміє мову його управителів, він, позатим, не “володіє часткою”» [Rancière, 2014: p. 12]. До цих Аристотелевих визначень Рансьєр додає відомий висновок Платона щодо участі у розподілі «часток» громадян з робітничого люду (ремісників, землевласників тощо), які не можуть урядувати, «оскільки вони не мають часу присвятити себе нічому іншому, окрім їхньої праці. Вони не можуть бути ще десь, оскільки *робота не чекатиме*» [ibidem]⁵. На цьому класичному фундаменті Рансьєр вибудовує власну нетрадиційну естетику, політику естетики (*aistheisis*) — естетичного як сприйняття людьми наявної маніфестації соціального розподілу «часток», або розподілу чуттєвого у найширшому сенсі. Для пояснення поняття розподілу чуттєвості Рансьєр услід за Фуко використовує узагальнений образ «суспільного тіла» (чи «суспільних тіл»), до якого він відносить поділ людей на групи, соціальні позиції та функції. Адже ми дійсно здатні чуттєво сприймати соціальні структури, так само як і соціальні особливості людини, котра у будь-якому разі несе на собі чи свідомо маніфестує свою групову належність у світі розподілених «часток» суспільного цілого. Така модальність «політичного», тобто як належного до колективного співжиття його чуттєвого сприйняття людиною, має безпосередній стосунок до міжлюдської

мати однаково. Та не треба оминати увагою, в чому полягає ця особиста рівність і нерівність: розкриття цього питання викликає труднощі, до того ж воно належить до царини політичної філософії» (Аристотель, *Політика* III 1282b) [Арістотель, 2000].

⁵ Ремісник, як зазначає Платон, «не досягне успіху, коли гаятиме час» (Платон, *Держава* II 374c).

комунікації. Наприклад, ми можемо сказати «я почув тебе» чи «я почув вас», що є лише синонімом комунікативного розуміння чи, у певній ілюкції, нерозуміння інших.

Завдяки широті запропонованого Рансьєром узагальнення естетичного сприйняття фактичної соціальної різниці людей у суспільстві, воно має рацію для формування образу сучасної демократії. Воно досить точно відбиває те загальне сприйняття суспільства людиною, що раніше лишалося не поміченим класичними концепціями сприйняття, котрі традиційно орієнтувалися на індивідуальні модальності сприйняття. Так само, зауважує філософ, «політику естетики» не слід розуміти як «естетизацію політичного», як «погляд на народ через твір мистецтва» [Rancière, 2012: p. 13]. Явище широкого (політичного) значення чуттєвості, *aisthesis*, яке люди здатні відчувати та спостерігати на собі, коли критично оцінюють «справедливість» розподілу благ («часток») в тому чи тому суспільстві, притаманне також сприйняттю світу за доби універсальної комунікації. В цьому пункті, зазначу, демократія зустрічається з глобалізацією.

Комунікативна рівність «кожного і всіх» особливо висвічує подвійну логіку спілкування. З одного боку, учасники дискурсу мають буттєву рівність — рівність визнання їх як таких, що співіснують, визнання, що суб'єкти, «ті, кого враховують у розмові, “є” або не “є”» [Rancière, 1999: p. 50]. Принцип цього *буття-разом* простий: він дає кожній «частці» («партії») тих, хто вступає у спілкування, те, що їй належить відповідно до очевидності, яка показує, ким вона є в системі розподіленої частки влади та суспільного добра. Рансьєр визначає комунікативну рівність як суто пусту властивість співіснування людей, «логос пустої рівності», яка не має політичного, предметного наповнення. Але ця формальна рівність перетворюється на свою протилежність у той момент, коли вона вимагає «політичного наповнення» — місця в соціальній або державній організації на підставі визнання рівності в мовному спілкуванні. Це висвітлює другий бік логіки промовляння: шойно виникає спілкування, воно в той самий момент руйнує наявну «гармонію» співіснування завдяки самому лише факту очевидності комунікативної рівності, яка вимагає визнання і рівності політичної (див. [Rancière, 1999: p. 28]), тобто рівної «частки» у спільноті. Це є підставою для Рансьєра ввести незвичні інноваційні поняття *tort* і *police*.

Французьке слово *tort*, яке англійською перекладають як *the wrong*, важко перекласти однослівно українською. В контексті відповідних праць філософа це поняття має узагальнене значення сприйняття людьми наявної несправедливості у розподілі «часток» блага суспільного цілого. Воно означає загальне відчуття несправедливості, хибного, «не-доброго» стану чинного «розподілу чуттєвого». Саме це загальне сприйняття та, відповідно, розуміння несправедливого призводить до незгоди між тими, хто це відчуває, і тими, хто урядує та домінує у спільноті, — аж до соціальних конфліктів та відповідних вимог комунікації з боку упосліджених груп та класів щодо зміни

закріплених в законодавстві норм наявного не-доброго розподілу участі громадян в суспільному цілому. В цьому сенсі узагальнене поняття *не-доброго* (the wrong)⁶ відбиває ситуацію напруження, конфлікту, яка зустрічається перед формальним закріпленням того чи того соціального розподілу в формальній системі права. Не-добре є політичним в його широкому значенні, оскільки воно є зовнішнім щодо того, що Рансьєр позначає як *police* [Ranagia, 2006: р. 90–91]. За його первинним змістом останнє є відомим терміном для позначення *поліції*, тобто тієї інституції, яка стежить за дотриманням державної системи здійсненого соціального розподілу, визначеної «правильної диспозиції речей». У його інноваційному значенні поліція набуває іншого змісту. Філософ зближує цей зміст із традиційним поглядом на політику. Політика у вузькому традиційному сенсі, підкреслює він, «взагалі розглядається як система процедур, через які досягаються зібрання в єдність та погодження, згода колективів, організація влади, розподілення місць та ролей, а також система для легітимізації такого розподілення. Я пропоную надати цій системі розподілу та легітимізації інше ім'я. Я пропоную звати її *поліційністю*» [Rancièr, 1999: р. 28]. У свою чергу, термін «політика» він резервує «для набагато більш визначеної діяльності, антагоністичної до поліціювання»⁷.

За широким визначенням Рансьєра, політика — це будь-які розриви з відчутною конфігурацією соціального розподілу, на підставі чого партії чи частини суспільства не мають місця у даній системі водночас з відчутним браком репрезентації їх на рівні урядування — «це ті, хто не має частки (курс. мій. — Є.Б.)» [Rancièr, 1999: р. 29–30]. Ті, «хто не має частки», чії життєві інтереси торують собі шлях до рівної участі в суспільному урядуванні та розподілі, впливають на ціле життя спільноти, в якій відчуття не-доброго актуалізується в рішучі моменти соціальних змін. Політику, таким чином, філософ пов'язує з презумпцією незгоди, не-доброго, яке постійно присутнє в дилемі між комунікативною рівністю людей і реально відчутною нерівністю, що постійно міститься в суспільному розподілі станів становища людей. У свою чергу ті, хто актуально не присутній в розподілі «часток», водночас не присутні й на рівних у комунікації. А проте вони висловлюють власне ставлення до «не-доброго», несправедливого чи шкідливого — *blaberon*. Зверненням до Аристотелевого поняття *blaberon*⁸ Рансьєр ілюструє прояви відчуття несправедливості того чи того політичного ладу — відчуття, похідного від ідеї рівності, яка відкриває простір для такого сприйняття. Крім того, він пов'язує античне значення *blaberon* з *голосами* проти

⁶ Я перекладаю це поняття як *не-добре*, маючи на увазі певну протилежність його Аристотелевому визначенню суспільно доброго, блага.

⁷ Наслідуючи Рансьєра, я вживаю похідний від поняття «*поліції*» термін «*поліційність*» та неувичаєне для нас слово «*поліціювання*» (в англійському перекладі — герундій *policing*) для загального позначення дії підтримки наявної системи політичного ладу.

⁸ Див.: Аристотель, *Політика* I, 1253a [Аристотель, 2000].

несправедливості⁹. Оскільки на ці голоси не поширюється комунікативна рівність, тобто вони є нелегітимними у публічному діалозі, їх сприймають як неартикульований галас натовпу. Подібний галас незадоволення ми можемо легко знайти та відчутти в реальності під час демонстрацій протесту та революцій.

Політика сама є певним інститутом комунікативної діяльності, яка виникає внаслідок мовленнєвої дії задля подолання суперечності в розподілі суспільних благ. Утім, ця суперечність, навіть якщо її вже розв'язано в новій конфігурації влади та закріплено останньою через «поліціювання», не зникає. Логос промовляння, робить висновок Рансьєр, завжди має подвійну логіку — логіку розуміння мови, висловлених послань, з одного боку, а з іншого — логіку політичного мовлення в широкому розумінні політики як боротьби за рівність та справедливу частку суспільного. Цю подвійність комунікації Рансьєр чудово ілюструє та доводить на історико-літературних прикладах. Він звертається до журнальних статей французького філософа й історика П'єра-Симона Баланша, котрий публікувався в часописі «Revue de Paris», завдяки чому й набув особливої популярності за доби Липнєвої революції 1829 року. Внаслідок особливості його філософських поглядів на історичний розвиток та час, які спиралися на концепцію палігенеза, тобто ідею постійної регенерації історії та повторення історичних подій в новій формі, Баланш порівнює та ототожнює події сучасної йому Французької революції з античними подіями. Він проводить аналогію між повстанням плебеїв у Римі, описаним Титом Лівієм, та класовими виступами робітників у Липнєвій революції, озброєних гаслами Великої французької революції. Як описує Лівій (див.: [Тит Ливій, 1990]), римські плебеї, внаслідок кабальних умов, створених для них лихварями, були незадоволені цією несправедливістю та неспроможністю диктатора Валерія допомогти їм. Вони відділились від інших, створили на Авентинському пагорбі укріплений табір і перебували в очікуванні без будь-яких дій, крім необхідних для життя. Відділення плебеїв викликало стурбованість громадян Риму щодо його можливих наслідків у випадку війни із зовнішнім ворогом. На переговори з плебеями було відправлено консула Мененія Агрипу.

Як зазначає Рансьєр, Баланш концентрує увагу саме на дискусіях сенаторів і мовленнєвих діях плебсу. Баланш здійснює переоцінку конфлікту у його комунікативному значенні. У спілкуванні з плебсом центральним питанням було, зокрема, виявлення, чи існує спільна платформа, на якій плебеї та патриції могли взагалі щось обговорювати. Позиція частини непримиренних патриціїв була прямолінійною: не існує теми для дискусій з плебсом з простої причини, що плебеї «не розмовляють». Вони є істотами без імені, у символічному списковому складі міста їм відмовлено у логосі. Плебс живе

⁹ У цій інтерпретації *blaberon* як того «шкідливого», яке пов'язане з іменуванням, висловлюваннями, голосом, Рансьєр посилається на семантичний аналіз цього терміна Платоном у діалозі «Кратил» (Платон, 417e).

суто індивідуальним життям, яке не передає нічого нащадкам, суто саме життям, редукованим до репродуктивної функції. Хто є безіменним, той зазвичай *не може* мовити. За коментарем Баланша, консул Мененій зробив фатальну помилку, вважаючи, що із ротів плебсу виходять саме *слова*, тоді як єдина річ, яку вони можуть продукувати назовні, є *галас*. «Між мовою тих, хто має ім'я, і муканням безіменних істот неможливе встановлення мовного обміну, немає правил чи принципів дискусії» [Rancière, 1999: p. 24]. Завдяки перемовинам з консулом плебеї надали собі імена. Факт перемовин, як каже Баланш, набув значення вибачення, апології плебсу: з простих «смертних» вони стали «людьми», тобто істотами, залученими до колективної долі через посередництво слів. — Людськими істотами комунікативного розуміння, додаю від себе.

Наведений приклад Рансьєр використовує як історико-літературне пояснення своїх побудов щодо широкого поняття політики та політичного. Він спирається на «апологію плебсу», поширюючи логіку античного повстання не лише на класові суперечності Липневої революції, як це робить Баланш, а й на «будь-який специфічний [соціальний] конфлікт, у якому рівність та нерівність можуть здійснюватися у якості людських істот-партнерів, які здатні розмовляти в конфлікті» [ibid., p. 51]. Втім, у наведеному прикладі та аналітичному описі історії Авентина тут нас цікавить не стільки його загальний політичний зміст, скільки ті висновки Рансьєра, які безпосередньо стосуються нашої теми — місця і ролі нерозуміння, незгоди в комунікації. Власне теоретичні висновки щодо особливостей комунікації незгоди Рансьєр формулює в опозиції до теорії комунікативної дії Юргена Габермаса. Він критикує засадничу передумову останньої, а саме уявлення про комунікацію як процес дискурсивної взаємодії, орієнтованої на досягнення розуміння, що узагальнено викладено німецьким філософом у праці «Філософський дискурс Модерну» [Habermas, 1995a].

Критика теорії дискурсивної раціональності

У цій відомій праці Габермас пропонує переосмислення синтезуючої та об'єктивуючої ролі самосвідомості, *Я*, трансцендентального суб'єкта у філософії Модерну. Як ми пам'ятаємо, в основоположника трансцендентальної традиції у філософії Імануїла Канта здатність трансцендентальної єдності самосвідомості є граничною засадою синтезу чуттєвості у факт об'єктивного та всезагального знання. У Габермаса, своєю чергою, йдеться про детрансценденталізацію цієї традиції в термінах його теорії комунікативної дії — про «синтез позицій» учасників комунікації у процесі досягнення ними суджень достовірності (*Geltungsansprüche*), тобто тверджень, які визнаються учасниками спілкування як кінцева підстава раціонального погодження в дискурсі, орієнтованому на взаєморозуміння.

Спільною рисою філософського дискурсу Модерну, ініційованого трансценденталізмом Канта, наголошує Габермас, є орієнтація на суб'єкт-цент-

рований розум. Він вважає, що цю спільну особливість можна простежити у представників німецької класичної філософії, а за ними — у Маркса та навіть у Гайдегера в «Бутті та часі», а також у Фуко і в Дерида. Незважаючи на запропоновану Фуко критику заплутаності наук про людину у філософії суб'єкта, ці науки не змогли уникнути суперечливої схематизації внаслідок орієнтації на «суб'єкт, який намагається розшукувати знання про себе, хоча на цьому шляху вони ще більше заплутуються в самореіфікації та сцієнтизмі» [ibid., p. 294].

Не коментуючи тут справедливості Габермасової оцінки чеснот філософів, принаймні ХХ століття, відзначу лише його слушну критику *подвійної небезпеки* теоретичного погляду на життєвий, соціальний та історичний світ людини. По-перше, теоретична позиція суб'єкт-об'єктного відношення, яку обґрунтовує трансцендентальна традиція, не є адекватною у застосуванні до взаємовідносин людей, коли вони становлять об'єкт пізнання. Додам від себе, що ми на власному досвіді пережили ідеологічне насильницьке втілення наукової теорії соціалізму, яка, немовби, спиралась на відкриті «об'єктивні закони» історичного розвитку, в кривавих експериментах на людях. Очевидно, що політична реальність, побудована на підставі такої «зовнішньої», сцієнтистської позиції, втрачає не лише відчуття складності людини. Вона, по-друге, втрачає, як підкреслює Габермас, і справжній етичний вимір міжлюдських стосунків: філософія суб'єкта «проковтує чуття етичної тотальності», залишаючи за етикою лише горизонт самореференції суб'єкта знання та дії [ibid., p. 295]. Етична поведінка базується лише на індивідуальному сумлінні, отже, вона залежить від того, наскільки суб'єкт здатний робити персональне *Я*, власну самість, об'єктом знання та об'єктивууючого самоконтролю. Об'єктивууюче відношення, робить підсумковий висновок Габермас, пропонує модель, у якій суб'єкт знання розглядає себе, як і інших, ніби як суцільних у зовнішньому світі. Це означає, що люди і він сам розглядаються як речі, над яким суб'єкт цілком домінує і яким він відмовляє у рівній собі суб'єктивності. Цю, об'єктивууючу перспективу зовнішньої позиції *теоретичного спостерігача* Габермас називає в термінах граматики мови точкою зору *третьої персони*. «Все стає замороженим у вигляді об'єкта під поглядом третьої персони, спрямованим чи то назовні, чи то всередину [себе]» [ibid., p. 297]. Теоретик комунікативної дії точно називає цю подвійність об'єктивууючого відношення «трансцендентально-емпіричним подвоєнням самості». І справді, з одного боку, постулюється незалежний від світу — трансцендентальний — суб'єкт, *Я*, а з іншого — він відноситься до зовнішньої емпіричної реальності світу, зокрема практик життєвого світу людини. Обидві сторони цього відношення пов'язані між собою об'єктивууючим поглядом знаючого *Я*. Позиція філософії суб'єкта — позиція пізнавально-теоретичного відношення, тобто позиція третьої особи — «заморожує» комунікацію. Натомість, вважає філософ, цього не відбувається в моделі комунікації, орієнтованій на взаємо-

розуміння, яка бере до уваги, що остання здійснюється лише через взаємодію першої та другої особи, якими є *Я* та *Ми*. В стосунках «першої» та «другої» осіб учасники спілкування, підкреслює Габермас, можуть переглядати та змінювати їхні вихідні позиції внаслідок незгоди партнерів по комунікації, щоб кінцево досягти розуміння. «Перша персона, котра повертається до себе у перформативних відносинах (тобто в діях пропонування власної точки зору, власного ставлення, просування персональної позиції в ситуації спілкування, разом зі спільним обговоренням об'єктивних характеристик предмета спілкування. — Є.Б.) під кутом зору другої персони (тобто здатна переглядати [nachvollziehen] власні [мовленнєві] дії, які вона наразі зробила» [ibidem]. Цього, вважає він, не може відбуватись, взаєморозуміння «заморожується», коли суб'єкт, *Я*, ставиться до іншого (він, вона, вони) з точки зору зовнішнього учасника комунікації — спостерігача, теоретика.

Філософська модель спілкування, запропонована Габермасом, виключає з процесу комунікації, орієнтованої на порозуміння, вимір третьої особи — спостерігача, *Іншого*. Він повторює засадничі положення своєї теорії щодо спільного горизонту життєвого світу, який залишається тлом для учасників комунікації «як інтуїтивно відома, неproblemатична, неаналізовувана, цілісна передумова... З безпосередньої перспективи дійових суб'єктів, зорієнтованих на розуміння, життєвий світ, який завжди є “спів-даним”, уникає тематизації» [ibid., p. 299]. Це спільний життєвий світ *Ми*, який твориться людьми в процесі комунікації, де немає місця об'єктивуючому поглядові стороннього щодо цього процесу домовляння. Саме в цьому вирішальному пункті відмови «третьім особам» у претендуванні на рівноправну участь у комунікації Рансьєр аргументовано протиставляє реальний досвід «мультиплікації осіб у множинності політичного логосу». Він вказує на неможливість редукції *Інших* до статусу *Ми* в політичному дискурсі, ґрунтованому на презумпції комунікативної рівності учасників. «Ця дія (позиція. — Є.Б.) третьої персони є суттєвою для логіки політичної дискусії, яка ніколи не є простим діалогом» [Rancière, 1999: p. 48]. У сфері міжлюдської взаємодії хибно витлумачувати позицію «третього» з пізнавально-теоретичної точки зору, як уявляє Габермас. Спостерігачі, або «треті» особи відіграють важливу роль на сцені політичного диспуту. Завдяки цій зовнішній позиції «треті», не втрачаючи свого місця в дискусії та не «заморожуючи» її, здатні вказати на те, чого не видно зсередини комунікативного процесу, — те головне, що криється за аргументами непогодження та незгоди, намагання переконати іншого.

Рансьєр дотепно формулює проблему на відомому всім прикладі запитання, яке часто-густо супроводжує суспільні діалоги — «Ви мене розумієте?». В логіці прагматичної концепції розуміння мовець зобов'язаний виконувати мовні правила задля успіху взаєморозуміння — погодження на судженнях достовірності — на судженнях про той «об'єктивний» стані речей, щодо якого порозумілися. При такому запитанні — «Ви мене розуміє-

те?» — ми потрапляємо у перформативну суперечність, оскільки самі маємо відповісти на своє запитання через виконання того, про що наразі запитуємо. Достоту це, підкреслює Рансьєр, «є фальшивим запитанням, чиє справжнє значення є таким: “Там нема чого розуміти, вам нема потреби розуміти» або, можливо, навіть “розуміти — це не для вас; все, що вам треба робити, це слухатись”. “Ви розумієте?” є вислів, який точно говорить нам, що “розуміти” означає дві різні, якщо не протилежні, речі: розуміти проблему та розуміти наказ» [ibid., p. 45]. Той, хто запитує, посідає позицію домінування — зовнішню стосовно іншого учасника спілкування. Спілкування оприявнює незгоду нерівності, яка криється в підґрунті намагання порозумітися, виявляє засади комунікації нерозуміння. «Ви мене розумієте?» свідчить про претензію на домінування, намагання дати зрозуміти, що це є наданий *наказ*, а зовсім не толерантне запрошення до рівноправного розуміння обговорюваної проблеми. Прояв позиції силування, наказу, позиції нерівності, яка існує у, здавалося б, мовленнєво-рівноправному спілкуванні, якраз вказує на реальні позиції учасників комунікації у розподілі суспільних «часток».

Звернення Баланша до прикладу Авентина та проведення аналогії повстання плебеїв з революційним підйомом робітників під час Липневої революції допомагає наочно прояснити значення позиції третьої особи у комунікативних процесах. Ця революція мала своїм наслідком, зазначає Рансьєр, цілу серію соціальних рухів, які набули тієї самої форми, яку передбачала оповідь Баланша. Народжена Великою французькою революцією рівність людини і громадянина перед законом одночасно визнає за робітником, який отримує право рівності, також і право промовляти. Право голосу робітників реалізує себе у подвійній формі. Визнання комунікативної рівності апелює до існування спільного світу розсудливих раціональних аргументів, засобами яких можна подолати незгоду в конфліктах найманих робітників з владою політично — на рівні зміни системи, надання їм місця в системі урядування, отже, в розподілі чуттєвого. З іншого боку, робітничий страйк є нерозсудливим, підривним і руйнівним. Страйк спричинює галас, шум, реакцію силування іншої сторони до згоди. Тут немає спільних аргументів, це «революція роздратованих тіл». Утім, страйк не є лише витвором сили боротьби, а є водночас демонстрацією права, *маніфестацією*, яку має зрозуміти інша частина суспільства.

У маніфестах робітників, до яких звертається Рансьєр, демонструє себе об’єктивуюча функція коментаря від учасника в подвійній позиції: як учасника, так і спостерігача. Дискурсивне впорядкування конфлікту розвивається з обох боків. З боку робітників ідеться про те, що «ми маємо право висловлювати аргументи на захист своїх прав і, отже, встановлювати спільний світ аргументації» [ibid., p. 53]. Відповідно, від іншої сторони — у промовах їхніх хазяїв — надсилаються інші коментарі й заклики до репресій з боку державних силових структур, оприлюднюються рішення суддів,

які засуджують учасників, лунають промови журналістів і тих, хто коментує, щоб продемонструвати, що слова тих людей протистоять очевидності спільного світу розуму та аргументації [ibid., p. 53].

Зрозуміло, що в нашому національному контексті немає потреби пояснювати далі цей опис подвійної структури мовної комунікації, а саме її поділ водночас на два рівні — рівень раціональної аргументації та рівень конфронтації сторін комунікації¹⁰. Рівень конфронтації, рівень незгоди не редукується до комунікаційного виміру *Ми*, до якого, згідно з теорією комунікативної дії, прагнуть комунікатори в орієнтації на розуміння. Комунікація, безумовно, виходить з презумпції комунікативної рівності, але не зводиться суто до утвердження спільного життєвого світу. Політична комунікація надає урок виникнення в перебігу революційної суперечки партії Інших. *Інші* виходять на спільну сцену публічного дискурсу зі своїм життєвим досвідом і життєвим світом. Як точно визначає це Рансьєр, «утвердження спільного світу... відбувається через парадоксальну мізансцену, яка виставляє спільність та не-спільність разом. І таке поєднання завжди виникає з парадоксу і скандалу, що перевертає легітимні ситуації комунікації» — прийнятий поділ світів та мов на частини — та перерозподіляє, переглядає те, в який спосіб «ті, що промовляють, є розподіленими в порядку мовлення, порядку роботи та *порядку буття*» (курс. мій. — Є.Б.) [ibid., p. 55].

Народження політики екзистенціальної рівності

Презумпція комунікативної рівності є водночас умовою народження зі світу спільного буття *Ми* світів *Інших*, світів *Вони*. Це відбувається рівнозначно для обох сторін комунікації — вони стають один для одного третьою особою — «ними». В перетворенні спільного світу комунікативної взаємодії в різні буттєві світи важливою є роль спостерігача-коментатора. Всупереч попередженню Габермаса про те, що вихід у зовнішню позицію спостерігача стосовно інтерперсональної взаємодії «заморожує», зупиняє комунікацію, насправді цього не відбувається. Самі учасники спілкування здатні переходити водночас на позицію коментаторів і самокоментаторів, тим самим народжуючи новий політичний суб'єкт історії та утвержуючи його новий світ. Численні маніфести робітничого руху аж до знаменного «Маніфесту комуністичної партії», написаного теоретиками, та, водночас, фактично, учасниками-коментаторами «природно-історичного процесу» становлення та дій класу пролетарів, його закономірної історичної ролі, унаочнюють надважливий статус та роль «третьої особи». Її діяльність не лише не «заморожує» комунікацію з іншими частинами суспільства, а навпаки, надає його новонародженій частині можливість утверджуватися на політичній арені

¹⁰ До спостерігачів можна додати новітній феномен *експертної спільноти*, яка намагається за визначенням прояснити підвалини аргументів незгоди та знайти раціональні способи її подолання.

розподілу великих соціальних ролей¹¹. Спостерігачі-коментатори виконують функцію повитух при народженні нових життєвих світів. Особливість їхнього стосунку до цілого процесу комунікації, в якому зустрічаються різні життєві світи, спробуємо проілюструвати на історичному прикладі українського національно-політичного відродження.

Я маю на увазі «третю особу» української революції минулого століття 1917–1921 років¹², Володимира Винниченка, письменника, котрий якраз посідав подвійну позицію спостерігача-коментатора і водночас одного з провідних діячів національної революції. Як живий учасник подій він був автором головних декларацій — Універсалів, які проголошували автономію та, зрештою, самостійність та суверенність національної держави. Разом з тим він здійснює коментуючий опис з позиції учасника та провідного суб'єкта процесу виділення цілої нації зі спільного політичного світу Російської імперії через усвідомлення особливості та окремішності своєї ідентичності. Історична оповідь «Відродження нації» (див.: [Винниченко, 1920]) не тільки надає ілюстративне підтвердження філософської моделі політики комунікативної незгоди, запропонованої Рансьєром на підставі історії Баланша. Крім цього, допис водночас письменника і політичного діяча додає до моделі ті характеристики, які виводять ідею політики незгоди за межі суто локального життєвого світу в ширший простір міжнаціональної та міжкультурної комунікації. Не занурюючись в історіографічні деталі та сьогодишні академічні, так само як і політичні, суперечки щодо їх історичної коректності, виділимо лише контрапункти опису Винниченком формування комунікативної політики незгоди за доби національного самовизначення минулого століття.

Перш за все, підкреслю рефлексивну — підзвітну та самокритичну — позицію автора «Відродження нації»: «Я беру на себе трудну річ: дати ... правдиву картину боротьби українства за визволення своєї нації під час і після Великої Російської Революції ... Але в свідомості ваги істини, ... чесного виявлення подій, я живу всіх усиль, щоб одсунути від себе всяке національне чи партійне

¹¹ «Маніфест комуністичної партії», як відомо, завершується словами про пролетарську революцію, в якій пролетарі здобудуть «цілий світ». З точки зору комунікативних теорій, які ми тут розглядаємо, теорія комунізму претендує на творення спільного світу якраз під кутом зору реалізації науково-об'єктивного підходу (Габермас) або з позиції домінування та «наказу» (Рансьєр), а не з позицій комунікативної рівності. Обидва філософи вважають це неприйнятним.

¹² Назва цієї доби національного відродження за часів революції минулого століття в Росії «Українська революція 1917–1921 років» має на сьогодні локальне значення. Йдеться про національну вимогу реконцептуалізації цих подій [Huygch, s.a.]. Втім, наприклад, в англійській літературі вказують, що цей термін набув легітимності від самих коментаторів-учасників події, а сучасні історики говорять про Російську революцію як загальноімперську подію (див.: [Kasianov, 2015: p. 76–77]). Не втручаючись в спеціалізовану сферу історіографії, я тут услід за Винниченком вживатиму загальні назви «національне відродження» або «національна революція».

лицеприяття ... і розглядати весь хід нашого [національного] руху в усій об'єктивності, на яку я зможу бути здатним (тут і далі в цитатах збережений правопис Винниченка — *Є.Б.*)». Він добре розуміє, що об'єктивність третьої позиції у його випадку не є академічно-теоретичною зовнішньою позицією соціолога: «Я не хочу писати історії в академічному значінню цього слова» [Винниченко, 1920: с. 10]. Позиція «третьої особи», що демонструється тут, не лише не «заморожує» рух самого «об'єкта спостереження» — характеристик політичної комунікації, які міняються по мірі розвитку політичної ситуації, а й сприяє участі автора в самих подіях як активного, свідомого та рівноправного учасника політичної взаємодії. По-друге, важливим моментом, що проходить через всю запропоновану історію-коментар, є усвідомлення значення національної мови як рівноправного учасника політичної комунікації в її широкому значенні. Винниченко згадує один з найодіозніших висловів, що був вписаний в офіційний імперський документ, відомий як Валуєвський циркуляр 1863 року, — про відмову українській мові в існуванні: «Ніякої української мови не було, немає й бути не може» [там само, с. 35]. Цим знищували «всі джерела її походження: школу, українську мову в урядуванні, літературу. Лишився сам народ, без панства, без літератури, без школи, безграмотний» [там само, с. 31]. У цьому контексті Винниченко апелює до порівняння заборони національного голосу на політичному рівні з ситуацією людини, «яку катують, але яка може тільки невиразно мугикати, бо їй зав'язано рота» [там само, с. 36]. Відчуття несправедливості, відсутності голосу поєднується з відчуттям соціальної нерівності, що вимагає змін. Значачмо зовсім не випадковий збіг цього опису з поглядом на античного раба в «політичних» текстах Аристотеля і Платона, що особливо наголошує Рансьєр. Ідеться про певне ототожнення тварин з їхньою здатністю виражати голосом відчуття задоволення та болю і раба з його функцією корисного інструмента, що не має голосу в урядуванні, а отже, здатного висловлювати лише тваринні відчуття¹³. Як Баланш свого часу підкреслює комунікативне значення участі в публічному мовленні для виникнення робітничого руху на політичній сцені суспільства, так і Винниченко свідчить про революціонізуючий ефект підняття суспільного статусу української мови до рівня суспільно визнаного дискурсу як необхідну складову здатності національно-політичного утвердження певної спільноти. Мова поєднує членів політично невідомої до часу — раніше анонімною — спільноти та надає енергію маніфестації останньої на спільній політичній сцені.

Звернемо особливу увагу саме на маніфестації — прояв, феномен — виникнення об'єднаного комунікативного голосу *Ми* спільноти, яка відділяється в окремішню частину суспільства аж до заяви про повну незалежність: «Ми, українці, ... почували себе рівноправними з руськими» [там само, с. 51–52]. Голос маніфестацій нерозривно пов'язаний з вимогою визнання

¹³ Див.: Аристотель, *Політика* I; порівн. також: [Rancière, 1999: p. 21–22].

blaberon, або, за словами Винниченка, «признання ... усієї тієї неправди й злочинства, яке вчинялося століттями тут “на нашій не своїй землі” над хазяїном її й господарем, — українською нацією», — зазначає Винниченко [там само, с. 49]. «“Ми глибоко певні”,.. “проголошені гасла свобод дають певність”» — повторює він егалітарні гасла масових маніфестацій і додає: «ми виходили на улиці, ... щоб показати, що це іменно ми, оті упосліжені, пригноблені, віками нищені українці оживаємо» [там само, с. 46, 48]. Ця суб'єктивізація, перетворення в суб'єкта історії частини суспільства в процесі політичної комунікації — маніфестацій, галасу і гасел та, нарешті, оприлюднення офіційних документів унезалеження — кінцево трансформується у державне відокремлення від іншої спільноти¹⁴ та займає значну, якщо не найголовнішу, частину опису центральних подій національної революції її автором-учасником.

Становлення представників спільноти як суб'єктів політичного дискурсу не призводить до завершення комунікативної ситуації. Політика незгоди навіть за умови раціоналізації змісту вимог та переговорів не втілюється у порозуміння, хоча всім сторонам політичного диспуту ясні ці вимоги. Як формулює цей критичний момент дискурсу сам Винниченко, «друга сторона» («старший брат» — російська сторона) переговорів хотіла довести «всякими способами свій сумнів і виправдати перед собою й перед [колишньою] наймичкою своє право так охоче сумніватись» [там само, с. 71–72]. Новий суб'єкт політики вимагає не лише «признання великої кривди українського народу», а й «*признання його права на існування*» (курс. мій. — Є.Б.) [там само]. Право на окремішне існування спільноти обґрунтовується через апеляцію до творення власного світу: «Во-істину, ми за тих часів були богами, які бралися з нічого творити цілий новий світ» [там само, с. 258]. Винниченко свідчить про «героїчний, дивний, захоплюючий період пробудження нації» через опис відчуття в людині «сили життя» як «необхідного засобу підтримання життя в собі та навкруги себе» — всього того, «серед чого відбувалась найкраща доба її існування ... тих людей, ... тої місцевости, ... тих будинків, рослин, ... мови тих людей, ... до всіх явищ, які сприяли, які були хоча би свідками зросту її життєвої сили» [там само, с. 73]. Чинники пробудження спільноти до такого творення «нового світу», які описує автор, в сучасній філософській термінології притаманні поняттю життєвого світу¹⁵. Опис цього пробудження завершується висновком, що «[в] цьому є

¹⁴ Як відомо, Винниченко був автором усіх чотирьох постанов влади — Універсалів Центральної Ради України, у яких спочатку було проголошено, а згодом скориговано позицію автономії народної республіки, і зрештою, в останньому, четвертому Універсалі стверджується, що Українська Народна Республіка стає самостійною і суверенною державою.

¹⁵ Життєвий світ — це, першою чергою, «загальна дійсність повсякденності», яка «включає до себе ... не лише “природу”, яку я переживаю, а також соціальний і культурний світ, в якому я перебуваю» [Шюц, Лукман, 2004: с. 19].

корінь і основа національного чуття» [там само, с. 73], тобто того, що сьогодні ми називаємо переживанням національної ідентичності.

Наведений екскурс в унікальну історію дискурсивного та реального відокремлення спільноти, оповідану з позиції її спостерігача-коментатора та, водночас, безпосереднього учасника, надає можливість нового погляду на презумпцію, ідеал комунікативної рівності. «Третя позиція» у спілкуванні чи політичному диспуті, яку здатний обирати кожний з учасників, є позицією *онтологічної рівності* або буттєвої рівності — тим, що Винниченко висловлює як вимогу визнання рівності існувань. Комунікативна незгода має своєю граничною засадою рівність *різних існувань*. Діалектика рівності та водночас онтологічної різниці людей є двигуном завжди суперечливої, завдяки цьому, події комунікації. Різниця індивідуальних існувань, які разом з тим виражають особливості ідентичності спільнот, створює саму діалогічну динаміку комунікації. Отже, виникнення незгоди і нерозуміння в міжлюдському спілкуванні та взаємодіях не є тільки політикою естетики — естетичним сприйняттям і переживанням несправедливості розподілу суспільних часток (блага), яке супроводжує раціональний рівень обміну значеннями та аргументами в процесі комунікації.

Так само, нерозуміння і незгода не виникають, якщо критично згадати Габермаса, внаслідок суто комунікативних патологій — відсутності мовної компетенції, скажімо, неточності висловлювань чи невміння висловити думку, або психологічної нездатності можливих учасників спілкування мати достатньо повне саморозуміння того, що вони мали б донести до іншої сторони тощо. Межею комунікативної раціональності та граничною підвалиною будь-якої можливої незгоди є достатньо простий та наочний факт різниці існувань учасників взаємодії у цьому сенсі — ситуація *екзистенційної різниці*. Її можна ототожнити з онтологічною різницею. Йдеться про подвійність очікування від іншого комунікації, зорієнтованої на раціональне порозуміння щодо того чи того (онтичного) стану справ та, водночас, реальне прояснення в самому процесі комунікації засадничої буттєвої відмінності *Іншого* — відмінності його світу буття. Комунікація не є лише переданням знання про стан справ. І не є лише проясненням соціальної незгоди. *Комунікація* — це водночас комунікація між різними світами існувань. Демократичний інструмент комунікації рівності надає можливість уявнитися іншому способу буття її учасників, що зауважив чутливий до особливості життя національної спільноти письменник Винниченко. Іншими словами, це є проясненням у процесі політичного дискурсу *феномену ідентичності спільноти*, від імені культури та мови якої неunikнено промовляє кожний, свідомий чи несвідомий цього.

Радикальне визначення поняття політичного, здійснене німецьким теоретиком права та філософом Карлом Шмітом, допомагає прояснити екзистенціальні підвалини комунікації. Як відомо, він запропонував як очевидний критерій ідентифікації «політичного» наявність у ньому дилеми

«друг—ворог» на відміну від аналогічних критеріїв в інших царинах думки та людської діяльності — наприклад, «добра—зла» в етиці, «прекрасного—потворного» в естетиці, «вигідного—невигідного» в економіці тощо. Втім, він зауважує, що поняття політичного «ворога» — це вираз, який означає «іншого, чужинця; і цього достатньо для його природи, — що він є в особливо інтенсивний спосіб екзистенціально чимось іншим та чужим, тож в екстремальному випадку конфлікти з ним є можливими. Останні не можна розв'язати ані через попередньо визначену загальну норму, ані засобами судження незацікавленої, отже нейтральної третьої партії» [Schmitt, 2007: р. 26–27]. В цьому розумінні кожний учасник конкретної ситуації конфлікту перебуває в позиції, з якої здатний судити, «чи його друга сторона в суперечці (adversary) має намір відмовити у способі життя її опонентові, а отже, давати відсіч або боротись, щоб зберегти власну форму існування» [ibid., р. 27].

Аналіз нерозуміння і незгоди при взаємодії за демократичної презумпції комунікативної рівності відкриває шлях до вивчення екзистенціального виміру комунікації. Незалежно від того, чи висловлюємо ми власні думки та позиції, чи відчуваємо ми себе представниками певної спільноти або ж є її офіційними представниками, — в будь-якому випадку ми неunikнено являємо собою посередників у зустрічі, комунікації, скажу так, екзистенціальних світів. Цей вимір міжлюдської взаємодії нашою потребою прояснення таких її екзистенціальних характеристик, які зазвичай позначають поняттями «інший», «сторонній», «чужий». Прояснення чинників незгоди в політичному дискурсі в його широкому значенні також свідчить про те, що в міжлюдській комунікації ми завжди маємо справу із зустріччю диференційованих світів спільнот, тобто зустріччю різних ідентичностей, у комунікацію з якими входять модальності визнання—невизнання з боку інших. Утім, дослідження такого виміру зіткнення людських світів виходить за межі цієї статті.

ДЖЕРЕЛА

- Арістотель (2000). *Політика* / Переклад та передмова О. Кислюка. Київ: Основи.
- Винниченко, В. (1920). *Відродження нації* (ч.1). Київ, Відень: Дзвін.
- Гадамер, Г.-Г. (2000). *Истина і метод. Основи філософської герменевтики* / Переклад О. Мокровольського (т. 1). Київ: Юніверс.
- Платон (1990). *Кратил* / Перевод Т.В. Васильевой. В: *Собрание сочинений в четырех томах* (т. 1). Москва: Мысль.
- Тит Ливий (1989). *История Рима от основания города* / Пер. Н.А. Поздняковой; коммент. Н.Е. Боданской (т. 1, гл. 32). Москва: Наука. Получено с: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1364000232>
- Шюц, А., Лукман, Т. (2004). *Структури життєсвіту* / Переклад та післямова В. Кебуладзе. Київ: Український Центр духовної культури.
- Apel, K.-O. (2012). The A Prioxy Foundation of Communication and the Foundation of the Humanities. In: *Philosophy of Communication* / Ed. by B.G. Chang, G.C. Butchart. Cambridge, MA, London: The MIT Press.

- Carpenter, E., McLuhan, M. (1960). Introduction. In: *Exploration in Communication* / Ed. by E. Carpenter, M. McLuhan. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Lifeworld and System: a Critic of Functionalist Reason* / Tr. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1995a). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures* / Tr. by F.G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1995b). *Truth and Justification* / Tr. by Barbara Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Tr. by William Rehg. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Habermas, J. (2014). *Between Naturalism and Religion*. Tr. by Ciaron Cronin. Polity Press. Cambridge.
- Habermas, J. (2018). *Philosophical Introductions. Five Approaches to Communicative Reason* / Tr. by C. Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Нурч, І. (s.a.). *Setting the Record Straight: Reconceptualization of the Ukrainian Revolution*. Historian, M.S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/eng/articles/2018/09/28/153033/>
- Kasianov, G. (2015). Ukraine between Revolution, Independence, and Foreign Dominance. In: *The Emergence of Ukraine. Self-Determination, Occupation. And War in Ukraine, 1917–1922 by Wolfram Dornik, Georgiy Kasianov, Hannes Leidinger, Peter Lieb, Alexei Miller, Bohdan Musial, Vasyl Rasevych* / Tr. by G. Fagan. Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
- Panagia, D. (2006). *The Poetics of Political Thinking*. Durham, London: Duke University Press.
- Rancièr, J. (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy* / Tr. by J. Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Rancièr, J. (2012). *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible* / Tr. by G. Rockhill. S.l.: Continium.
- Salkever, S. (2005). Aristotle's Social Science. In: R. Kraut, S. Skultety, *Aristotle's Politics: critical essays*. S.l.: Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Schmitt, K. (2007). *The Concept of the Political* / Tr. by G. Schwab. S.l.: The University of Chicago.

Одержано 17.06.2020

REFERENCES

- Apel, K.-O. (2012). The A Priory Foundation of Communication and the Foundation of the Humanities. In: *Philosophy of Communication* / Ed. by B.G. Chang, G.C. Butchart. Cambridge, MA, London: The MIT Press.
- Aristotle (2000). *Politics* / Tr. O. Kisiuk. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [= Аристотель 2000]
- Carpenter, E., McLuhan, M. (1960). Introduction. In: *Exploration in Communication* / Ed. by E. Carpenter, M. McLuhan. Boston: Beacon Press.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Truth and method. Foundation of philosophical hermeneutics* / Tr. O. Mokrovolskyi (vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Univers. [= Гадамер 2000]
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Lifeworld and System: a Critic of Functionalist Reason* / Tr. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1995a). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures* / Tr. by F.G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1995b). *Truth and Justification* / Tr. by Barbara Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Tr. by William Rehg. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

- Habermas, J. (2014). *Between Naturalism and Religion*. Tr. by Ciaran Cronin. Polity Press. Cambridge.
- Habermas, J. (2018). *Philosophical Introductions. Five Approaches to Communicative Reason* / Tr. by C. Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Hyruch, I. (s.a.). *Setting the Record Straight: Reconceptualization of the Ukrainian Revolution*. Historian, M.S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies. Retrieved from: <https://www.istpravda.com.ua/eng/articles/2018/09/28/153033/>
- Kasianov, G. (2015). Ukraine between Revolution, Independence, and Foreign Dominance. In: *The Emergence of Ukraine. Self-Determination, Occupation. And War in Ukraine, 1917-1922 by Wolfram Dornik, Georgiy Kasianov, Hannes Leidinger, Peter Lieb, Alexei Miller, Bohdan Musial, Vasyl Rasevych* / Tr. by G. Fagan. Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
- Panagia, D. (2006). *The Poetics of Political Thinking*. Durham, London: Duke University Press.
- Plato (1990). *Cratylus* / Tr. T.V. Vasilieva. In: *Collection of works in four volumes* (vol. 1). Moscow: Mysl.
- Rancièr, J. (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy* / Tr. by J. Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Rancièr, J. (2012). *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible* / Tr. by G. Rockhill. S.I.: Continium.
- Salkever, S. (2005). Aristotle's Social Science. In: R. Kraut, S. Skultety, *Aristotle's Politics: critical essays*. S.I.: Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Schmitt, K. (2007). *The Concept of the Political* / Tr. by G. Schwab. S.I.: The University of Chicago.
- Schutz, A., Lukman, T. (2004). *Structures of life* / Tr. V. Kebuladze. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [=Шюц, Лукман 2004]
- Titus Livius (1989). *History of Rome from the foundation of the city* / Tr. N.A. Pozdniakova (vol. 1, ch. 32). [In Russian]. Moscow: Nauka. Retrieved from: <http://ancientrome.ru/antlitrt.htm?a=1364000232> [= Тит Ливий 1989]
- Vynnychenko, V. (1920). *Revival of the nation* (part 1). [In Ukrainian]. Kyiv, Vienna: Dzvin. [= Винниченко 1920]

Received 17.06.2020

Yevhen Bystrytsky, Doctor of Sciences in Philosophy,
Leading Research Fellow at the Department
of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
01001, Kyiv, Trohsvyatitelska, 4
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

COMMUNICATIVE EQUALITY AND THE POLITICS OF DISAGREEMENT

The author develops the concept of communicative equality based on Habermas' theory of communicative action aimed at understanding. Linguistic interaction presupposes communicative equality as a priori condition of mutual understanding. It raises the critical issue of a role and place of misunderstanding and disagreement that we can meet in everyday communication. Following Rancièr's examination of disagreement the author is tracing sensible perception of social inequality by a part of communicators, as well as the emergence of political disagreement as its consequence. The main part of the article devotes to realization of a conflict produced by speaking beings' equality and experiencing inequality of distribution of parts of the common good. The author analyses Rancièr's innovative interpretation of concepts of politics, the politics

of aesthetics, the police, the wrong, and new reading Aristotle's and Plato's notion of blaberon. The double logic of communication as both equality in mutual understanding and as the class struggle for social equality is shown, followed Rancière, on the example of historian and philosopher Ballanche, who in the early 19th century direct compared events of the French Revolution and the secession of Roman plebeians on Aventine Hill. The critics of Habermas' theory of discursive rationality occupy the particular place of the article. His model of communication rejects an active role of the third person, i.e., the observer's position in communicative actions oriented towards understanding. But addressing to other historical example of both the theorist-observer and one of Ukrainian revolution 1917–1921 leaders, writer Volodymyr Vynnychenko assists to clarify the meaning of “the third person” in communicative formation of a new political and cultural community. Finally, referring to Schmitt's concept of the political as the existential conflict of recognition or negation of an opponent's way of existence allows for a conclusion that studying existential dimension of communication can add to analysis of communication.

Keywords: *communication, communicative equality, understanding, disagreement, social inequality, politics, politics of aesthetics.*