

УДК 165.241:14

**ТЕОРІЯ КОМУНІКАЦІЇ В ІСТОРИКО-
ФІЛОСОФСЬКІЙ ПЕРСПЕКТИВІ**
**THEORY OF COMMUNITIES IN HISTORICAL
AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES**

Гнатюк Я. С.,

кандидат філософських наук, доцент,
Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника
(Івано-Франківськ, Україна),
e-mail: j.s.hnatiuk@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1340-1922>

Hnatiuk Y. S.,

Candidate of Philosophy, assistant professor,
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
(Ivano-Frankivsk, Ukraine),
e-mail: j.s.hantiuk@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1340-1922>

У статті подано результати аналізу поняття «комунікація» в європейському історико-філософському дискурсі. Особлива увага у ній звертається на базові концепції комунікації – діалог і розсіювання. Досліджується формування і трансформації комуникативної теорії у філософському дискурсі Європи.

Ключові слова: комунікація, діалог, панспермія, медіум, ризома, симулякр.

The article presented the results of an analysis of the understanding of “communality” in the European historical and philosophical discourse. Respect is especially special for basing oneself on the basis of conceptual communication - dialogue and rosiyuvannya. The form and transformational theory of the philosophical discourse of Europe is to be reached.

Keywords: communion, dialogue, panspermia, medium, rizome, simulacrum.

Комунікація первинна щодо суспільства і відіграє провідну роль у суспільному житті. Однак теорія комунікації не виникла одночасно із появою суспільства. Вона скалася у суспільстві поступово, зазнаючи релігійних, філософських, етичних, економічних, соціальних, технологічних тощо впливів, здійснюючи при цьому зворотний вплив на суспільство, спосіб мислення і лінію поведінки його представників.

В історії західноєвропейської філософії можна виокремити дві базові концепції теорії комунікації: діалог і розсіювання. Їх засновниками вважаються Сократ та Ісус, а послідовниками – Платон і євангелісти [1, с. 44].

Сократ прагнув інтимності запитання і відповіді, діалогу, а не безладного розсіювання, панспермії. На відміну від схвалення розсіювання, яке наявне у притчах, приписуваних Ісусові, Сократ висловлював занепокоєність розсіювальними властивостями писаного слова [1, с. 56]. Для Сократа, як і для багатьох інших його послідовників, діалог як плідне єднання вважається нормою, а розсіювання, тобто розкидання насіння – патологією [1, с. 57]. На думку Сократа, «комунікація має йти від душі до душі, відбуватися між тілесними живими людьми, в інтимній взаємодії, яка унікальним чином відповідає кожному її учасникові» [1, с. 55]. Для Сократа міжособистісна комунікація –

не лише вдалий спосіб обміну повідомленнями, а взаємне спасіння душ у коханні, благословенному небом. Цією спадщиною, профільованою через християнську, куртуазну і романтичну традиції, з античних часів завжди вимірюється термін «комунікація» [1, с. 53]. Викривлення ж комунікації, за Сократом, виникає зі зникненням особистісних зв'язків у писаному діалозі. «Через те, що письмо може набагато пережити ситуацію усного виголошення тексту, воно може кожним розумітися по-своєму» [1, с. 55]. Сократова модель належних і патологічних форм комунікації актуальна й сьогодні. Для багатьох справжня комунікація – особистісна, вільна, жива і взаємна [1, с. 58].

Християнське вчення про комунікацію «є вченням про розсіювання, про поодинокі дії, які вчиняються без очікування, що один добрий вчинок потягне за собою інший добрий вчинок у відповідь. Любов мало коли виникає у стосунках досконалої рівності» [1, с. 69].

Сократ, за Платоновою версією, «віддавав перевагу приватному й утаємниченому способу комунікації». Ісус, на відміну від нього, представляв «радикально публічний, відкритий спосіб поширення значень». Цей спосіб комунікації передбачав, що «аудиторія сама для себе знайде тлумачення сказаного, за винятком тих випадків, коли Ісус пояснював значення притч у вузькому колі» [1, с. 61].

Якщо Сократ схилявся до прямої комунікації, то Ісус – до непрямой. Сенс непрямой комунікації полягає у тому, що «коли дистанція між мовцем і слухачем є великою, аудиторія сама має нести тягар тлумачення [...]. Відповідальність замкнути смислове коло лягає на слухача, допомоги мовця немає» [1, с. 60]. У такому контексті дії мовця як сіяча абсолютно односторонні: «ніхто не вирощує проросле зерно, немає ніяких взаємних поступок, жодних вказівок щодо розуміння слів» [1, с. 61]. Діяльність сіяча «багато в чому є марнуванням. Він дозволяє насінню падати, де впаде, не знаючи заздалегідь, хто буде родючим ґрунтом, залишаючи аж надто важливі вибір та інтерпретацію слухачеві, а не господарю [...]. Сократ зневажав марнування, особливо марнування як розсіювання. Ісус вітав його» [1, с. 63].

Незважаючи на відмінності, платонівська та християнська традиції мають багато спільного. «І Сократ й Ісус прагнули вийти за межі вузької раціональності. Сократ – в ім'я вищої взаємності, Ісус – в ім'я вищого розсіювання. Обидва вони бачили любов як благословенне безумство [...]. Безумне буяння Еросу – гостра насолода іншими безвідносно до віддаки – є, як показує довга традиція християнського містицизму, інструктивною моделлю безумовної любові до Бога і ближнього, яка забуває про будь-яку кінцеву відплату» [1, с. 68].

Життю без особистої взаємодії, без діалогу, на думку Дж. Д. Пітерса, бракувало б любові; життю без більш генералізованого підходу, тобто без розсіювання, бракувало б справедливості [1, с. 67]. Тому гаслом теорії комунікації, на його погляд, має бути: діалог з «Я», розсіювання стосовно іншого. Це, зазначав він, переформування етичної максими: стався до себе, як до іншого, і до іншо-

го, як до себе [1, с. 65]. Загалом, як стверджував Дж. Д. Пітерс, «відкрите розсіювання фундаментальніше за поєднання. Воно є тим ґрунтом, на якому в рідкісних і радісних випадках може вирости діалог» [1, с. 70].

Сучасна теорія комунікації, її інтелектуальна архітектура та пов'язана з нею метафоричність укорінена у платонівській і християнській традиціях, їхніх діалогових і панспермічних моделях. Так, Августин і Дж. Лок чітко обстоювали, хоча із дуже різними цілями, ідеї, які стали основоположними для сучасного поняття комунікації: про внутрішній характер «Я» і знак як порожню посудину, котра заповнюється ідейним змістом [1, с. 71-72]. Августин, поєднавши неоплатонічні течії з християнським ученням, вважав душу нематеріальною і «виклав повний перелік опозицій, які комунікація має долати і відтворювати, наприклад, тіло і душа, розум і почуття, вічність і час, внутрішнє і зовнішнє». Він «зробив внесок як у розбудову поняття внутрішнього “Я”, так і в прагнення його подолання через комунікацію» [1, с. 76].

У певному розумінні Августин може вважатися винахідником поняття «медіум», «засіб комунікації». Цей термін вживався ним у широкому сенсі «для позначення подібного до тіла засобу для досягнення мети, засобу передачі» [1, с. 77]. Для Августина «явлення Бога людям за своєю природою є проблемою засобів (медіа). Якщо Бог набуває зовнішності для того, щоб явити себе, він вдається до ілюзії, щоб бути сприйнятим грубими людськими органами чуття. Богоявлення є або ілюзією (стосовно людей), або приниженням (стосовно Бога)» [1, с. 79]. На його думку, «втілення є лише засобом виявлення і не має сутнісної важливості. Це – програма комунікації як зустрічі двох внутрішніх ідей, незмінних через свою матеріальність. Зміст залишається постійним упродовж усіх своїх втілень» [1, с. 78]. Роздуми Августина про Божественну комунікацію є важливими для сучасного розуміння комунікації і «проблеми створення достовірного ефекту присутності відсутнього тіла для аудиторії, віддаленої від нього у просторі, часі й статусі» [1, с. 80].

Для Августина слово – маркер, який вказує на зовнішню і внутрішню реальності. Його найважливішою місією було відкриття внутрішнього світу, світу думки і духу. За Августином, «так само, як людські істоти, вміщені у тіло, слово вміщене у матерію» [1, с. 80]. Наслідком цього, на його погляд думку Августина, є закономірне прагнення людських істот до комунікації без слів, яка дає їм змогу піднятися над «Вавилоном земного міста». Теологія втіленого Слова Августина, його метафізика плоті й духу, психологія внутрішнього і зовнішнього – усе це «обґрунтовувало погляд Августина на комунікацію, як узгодженість внутрішніх світів» [1, с. 80].

Розрізнення між внутрішньою думкою і зовнішнім світом, яке проводив Августин, прийняв Дж. Лок. Цим він нагадує Августина. Але між їхніми проектами існують істотні відмінності. Августин мислив про знаки як про тіла, Дж. Лок думав про них як про власність. Дж. Лок вважав значення

слів «різновидом приватної власності у внутрішньому світі особистості». Августин пропонував «кінкарнаційну теологію знака, Дж. Лок – індивідуалістичну політику» [1, с. 89].

Як і в Августина, у Дж. Лока внутрішнє слово, або ідея в його термінології, має владу. Знаки без підтримки ідей – лише звук без значення. Дж. Лок часто висловлювався про слова як про валюту, «яка може зберігатися тільки у вигляді готівки ідей у банку людських свідомостей». Якщо ж слова перебувають в обігу без підтримки ідей, а сам Дж. Лок стверджував, що так воно і є, то «вони є підробними засобами для штукарства і непорозумінь» [1, с. 91]. Августин вважав, що той факт, що Слово стало плоттю, ніяк не вплинуло на його природу. Аналогічно і Дж. Лок стверджував, що висловлення думок, в ідеалі, не має зазнавати впливу мови [1, с. 92].

Дж. Лок зробив значний поштовх у русі терміну «комунікація» від його фізичного до ментального значення. Вживання ним слова «комунікація» для опису передачі ідей від людини до людини було новаторським. Правда, нове значення цього слова він поєднував зі старим. Дж. Лок говорив не тільки про людей, які передають і обмінюються ідеями одне з одним, а й про Бога, який передає досконалість своїм ангелам, і про Дух, що здійснює взаємозв'язок, комунікацію з тілом. Дж. Лок розумів комунікацію не як різновид мовлення, риторики чи дискурсу, а як їх ідеальний кінцевий результат. Якщо для Августина перешкодою комунікації часто було тіло, то для Дж. Лока сама мова могла заважати ідеям перетікати між свідомостями. Дж. Лок проголосив, що слово мусить відповідати і слугувати меті комунікації, яка у свою чергу є метою бесіди і мови. Власне це і є відкриттям нового «слова про слова»: «комунікація» [1, с. 89].

Дж. Лок розрізняв громадянську і філософську комунікацію. Перша уможлиблює довільні зв'язки між словами й ідеями, друга натомість призначена для наукових досліджень, вимагає значно більшої точності [1, с. 96]. Дж. Лок у своєму використанні терміну «комунікація» поєднав августинівську семіотику внутрішнього і зовнішнього, політичну програму індивідуальної свободи та наукове уявлення про чистий процес передачі. Він вбачав у комунікації норму передачі думок, тобто щось таке, чого не дозволяють його ж власні принципи. Поняття про приватну власність у свідомості робить комунікацію водночас і необхідною, і неможливою [1, с. 96].

На відміну від Дж. Лока, Г. Гегель розумів комунікацію не як вид передачі думок, а як небезпечну, іноді трагічну спробу організувати умови життя так, щоб взаємне усвідомлення узгоджувалося з усіма. Проблема комунікації, на його думку, полягає не так у тому, щоб налагодити контакт між особистостями, а у тому, щоб побудувати дієву систему соціальних відносин, у якій можуть творитися спільні світи [1, с. 127]. Для Г. Гегеля, комунікація – це не психологічне завдання приведення двох свідомостей у стан *en rapport*, а політична й історична проблема виявлення умов, за яких уможливорюється взаємне усвідомлення самосвідомих індивідуальностей. Проблема полягає у примирен-

ні суб'єктів зі світом, з самими собою і одне з одним [1, с. 121]. Саме пошук примирення між суб'єктом і об'єктом є головним рушієм зрілої Гегелевої системи. Інакше кажучи, метою усієї його системи була комунікація – не у розумінні обміну і передачі інформації, а в багатшому розумінні процесу, через який колективно будується світ вільних людських істот [1, с. 115].

За Г. Гегелем, не існує повідомлення окремо від каналу його передачі. Іншими словами, «Дух не існує без тіла» [1, с. 120]. Дух має і матеріальну, і духовну форми. Найвищі досягнення Духу – закон, держава, мистецтво, поезія, релігія і філософія – існують у матеріальній формі, наприклад, у текстах, містах, громадах, камені, живописі, мові тощо. Але вони не існують як Дух без свого усвідомлення такими, що мають значення, яке виходить за межі їхнього матеріального втілення. Усвідомлення завжди потребує інтерпретації. Отже, Дух поєднує в собі матеріальність культури і втілену спільність інтерпретаторів. Твори мистецтва чи філософії мають суб'єктивний, внутрішній вимір, так само, як інтерпретатори-люди мають вимір об'єктивний. Тоді як Дж. Лок вважав, що значення знаходяться в людях, Г. Гегель стверджував про об'єктивне існування значень у світі. За Г. Гегелем, значення так само може перебувати у речах, як і в людях, так само у матерії, як і у свідомості [1, с. 125]. Для вихованих на Локовому принципі, що значення живе виключно в окремому індивіді, Гегелеве поняття Духу протягом тривалого часу видавалося примарним чи навіть моторошним. Однак те, що твори Духу промовляють від особи мертвих і діють так, незважаючи на жодні обставини, є не джерелом жаху, а ґрунтом неперервності культури. Позбавлений тіла інтелект може здаватися надприродно зловісним, проте без певного виду інтелекту, що виходить за межі тіла, мрія про комунікацію, зрештою, виявилася б марною [1, с. 126].

Як і Г. Гегель, К. Маркс не вважав комунікацію «контактом душ» [1, с. 128]. Він трактував гроші як масову комунікацію і ненавидів її [1, с. 131]. Сократова занепокоєність дивовижною здатністю письма до збереження і поширення повторюється у Дж. Лока і К. Маркса, які зосереджуються на дивній здатності грошей зберігати вартість. Проте з цього факту вони роблять різні висновки: Дж. Лок вітає поширення, тоді як К. Маркс його ненавидів [1, с. 128].

К. Маркс виокремлював правильну і неправильну форми комунікації, будучи аналітиком невдалих стосунків між суб'єктом і об'єктом. Правильна, справедлива комунікація, на його думку, є особистісна й істинно взаємна. А неправильна, несправедлива – зіпсована дією зовнішніх чинників і деформована за своїм масштабом. К. Маркс вбачав сутність людських комунікативних практик не тільки у гармонізації соціальних світів людей, а й у тому, що вони є критерієм доброго суспільства [1, с. 134]. К. Маркс закликав до діалогічних стосунків, до зустрічі двох душ, не деформованої дією грошей, ринків, чи медіа. Він вірив у те, що у кінцевому підсумку комунікація є прозора. Види людського контакту і комунікації, будучи дистан-

ційованими, опосередкованими і багатшаровими, це швидше деформація, ніж необхідність. Вони навряд чи становлять хоч якусь цінність. К. Маркс вбачав у виникненні в комунікації елементів чужого симптом соціального пригноблення, чуже слід інтегрувати й подолати, а це потребує, зрештою, революції [1, с. 134-135].

К. Маркс вважав публічну сферу зіпсованим світом фантазій, що приховує свій справжній статус війни іншими засобами. С. К'єркегор дійшов не менш суворого висновку: публічне – це фантом, панорама абстрактної нескінченності. За К. Марксом і С. К'єркегором, участь у публічному житті відбувається у результаті пригноблення чи ухиляння [1, с. 144]. С. К'єркегор одним із перших зробив комунікацію як таку самостійною філософською проблемою. Він вважав комунікацію способом відкривання і приховування, а не обміну інформацією [1, с. 137-138]. С. К'єркегор вбачав у собі релігійного ілюзюніста, який порушує загальноприйняті правила для того, щоб наново відкрити відчуття справжності. Пошук «первинного враження» постає комунікацією більше, ніж взаємне злиття двох свідомостей [1, с. 138]. За С. К'єркегором, оскільки людина завжди перебуває у процесі саморозкриття, комунікація не може бути передачею чистих думок, а буде символічною практикою натяків і ухилянь [1, с. 139].

Як і Августин, С. К'єркегор обстоював дворівневу схему комунікації. Якщо Августин виокремлював у ній тілесну і духовну сторони світу, то С. К'єркегор проводив розрізнення між значенням знака і його змістом. На підставі цього С. К'єркегор дійшов висновку про неможливість прямої комунікації. Вона, на його думку, може не бути формою автентичності, а може лише псувати, спотворювати її [1, с. 140-141]. Намагання ж усунути порушення в комунікації не викликає нічого, крім фальші та порожніх балачок, бо таке порушення, за С. К'єркегором, може бути джерелом Об'явлення [1, с. 144]. Отже, у своїй теорії комунікації С. К'єркегор надавав перевагу непрямій, самосуперечливій чи Божественній комунікації перед прямою людською комунікацією. Для нього Христос був не просто знаком Божественного, він був «знаком суперечності», «таємними агентом», який діяв «інкогніто», спонукаючи слухачів стати на той чи інший шлях [1, с. 140].

Теорії комунікації приділяв увагу і М. Гайдегер. Осмислюючи можливості та межі комунікації, він проголошував неприйняття жодного розуміння комунікації як ментального контакту. Для М. Гайдегера буття з іншими є фундаментальним для людського існування. Бути людиною означає мати мову і соціальні стосунки. Мовлення може виявляти людські стосунки. Однак, на думку М. Гайдегера, зрив комунікації вже не є проблемою, оскільки він може статися лише тоді, коли люди перестають перебувати і у суспільстві, й у мові. Люди пов'язані одне з одним самою своєю сутністю і способом життя. У цьому випадку комунікація не передбачає передачі інформації про чинсь інтенціональність. Вона, швидше за все, означає відкритість для того, щоб почути іншій іншого [1, с. 26].

Поняття комунікації М. Гайдегера не було ні семантичним (обмін значеннями), ні прагматичним (узгодження дій), воно було світоглядним (відкриття іншості), означало відкривання буття самому собі через мову, але аж ніяк не обмін інформацією [1, с. 27]. Якщо М. Гайдегер закликав до автентичності зустрічі людини із буттям, М. Бубер прагнув замінити стосунки «Я – Воно» стосунками «Я – Ти» [1, с. 28]. За М. Бубером, комунікація передбачає налагодження стосунків, відкриття іншості чи руйнування оболонки «Я», а не передачу комусь ментальної власності [1, с. 26]. Для М. Бубера автентична зустріч є світом зустрічі «Я – Ти», у кому тим «Ти» є вічне «Ти» Бога [2, с. 48-49]. Сама ж філософія зустрічі стосується способу буття людини і тому має онтологічний характер [2, с. 51].

На думку найавторитетнішого сучасного мислителя у сфері комунікації Ю. Габермаса, комунікація – це процес, який, загалом, веде до творення демократичної спільноти. Він зазначав, що комунікація – це не контакт свідомостей, а швидше координація дій, зорієнтованої на справедливість. Саме термін «комунікація» має для нього незаперечний нормативний відтінок [1, с. 30].

Для Ю. Габермаса комунікація фактично поділяється на два типи: справжню і позірну. Справжня комунікація – це результат одного з різновидів соціальної дії, а саме комунікативної дії, метою якої є сама комунікація. Це комунікація задля комунікації. Ю. Габермас не вважав таку комунікацію порожньою формою. За аналогією з І. Кантом, який вважав моральною дією лише ту, що зорієнтована на іншу людину як на мету, Ю. Габермас трактував комунікацію задля комунікації як реалізацію невідчужуваних життєвих потреб індивіда. Комунікацію ж, яка вмотивована іншими цілями, Ю. Габермас вважав результатом інструментальної дії, соціальної дії, яка відчужує людину від людини, оскільки трактував її лише як засіб. У першому випадку людина прагне вийти за межі своєї суб'єктивності, у другому – прагне поширити свою суб'єктивність на інших людей [3, с. 112].

За Ю. Габермасом, комунікація – це універсальне надбання людства та універсальна реальність людського існування. Справжня комунікація існує для всіх без винятку. Інтерсуб'єктивна комунікація не зводиться лише до мовної передачі інформації, а постає водночас і процесом досягнення згоди. У цьому контексті мова – це не лише механізм об'єктивної інформації, а й медіатор розуміння. Практикою комунікативних взаємин для досягнення суспільного погодження постає дискурс, у результаті якого спільнота має змогу досягти консенсусу, єдності щодо універсальності знання та етичних норм. Аби бути універсальною та загальнозначущою, комунікація також має бути аргументованою. Достеменність смислу і взаєморозуміння, а також рівність усіх учасників дискурсу гарантує необмежена комунікативна спільнота – нормативно-ідеальна апріорна форма і регулятивний принцип комунікації.

Ідеальні умови можливості мовного-комунікативного спілкування формулюються у понятті «ідеальної комунікації» Ю. Габермаса та у схожому

понятті «трансцендентальної комунікативної спільноти» К.-О. Апеля. Ідеальні умови комунікації, за Ю. Габермасом, такі: кожен здатний до мови та діяльності суб'єкт може брати участь у дискурсі; кожен може проблематизувати будь-яке твердження; кожен може виступати в дискурсі з будь-яким твердженням; кожен може висловлювати свої погляди, бажання, потреби; ніхто з тих, хто бере участь у дискурсі, не має зазнавати як внутрішніх, так і зовнішніх перешкод у вигляді зумовленого стосунками панування примусу, використовувати свої права.

Ідея ідеальної мовної комунікації, за Ю. Габермасом, має стати критичним масштабом реально досягнутої згоди, щоб фактична згода піддавалася сумніву, критичній перевірці на істинність. Ця вимога є достатнім індикатором істинного взаєморозуміння [4, с. 6-7].

Соціальному порядку, структурованому в комунікативній перспективі, також приділяли увагу К. Леві-Строс, Р. Барт, Ж. Бодріяр і П. Бурдьє. К. Леві-Строс, виходячи із розрізнення означуючого, тобто фонетичного образу знака, і означуваного, тобто концепту, яке запропонував Ф. де Сосюр, зацікавився парадоксами, що виникають на перетині означуючого і означуваного, але не в мові, а в галузі невербальної комунікації та в міфах. На його думку, міф – це спосібповідомлення, в якому означуюче розходиться із означуваним, щоб знову повернутися до нього. Симптоматику цього розходження йому допомогли розкрити З. Фройд і Ж. Лакан. Розходження означуючого і означуваного – це «хвороба мови». Повернення ж до смислу слугує зціленню «хворого». Однак це розходження не просто «помилка» заблукалої свідомості. Навпаки, воно слугує меті наповнення соціальної комунікації. Мова для соціуму є елементарним ресурсом та інструментом. Мовні аналогії допомагають покращити її комплексність. Розходження соціальних структур і мовної комунікації, означуваного і означуючого, за К. Леві-Стросом, створює нові пласти життя, подібно до того, як уява хворого веде до виникнення творчості. Для становлення соціуму важливо, що використання мови набагато ширше за її безпосереднє предметне вживання, і враз у виході за межі мови починається духовність і соціальність, маніпулювання свідомістю в соціальних цілях. Це відкриття реалізувалося у «симулякрі» – знакові, якому не відповідає нічого з існуючого [5, с. 150-151].

Як і для К. Леві-Строса, для Р. Барта міф – це комунікативна система, повідомлення. За Р. Бартом, міфом може бути що завгодно: слово, оповідання, жест, фотографія, кіно, репортаж, спортивні змагання, видовища, реклама. Загалом для визначення міфу важливий не сам предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється, його форма [5, с. 151]. У міфі не зникає ні означуюче, ні означуване, вони співіснують разом. Однак одне має здатність змінювати інше. Р. Барт проводить аналогію зі З. Фройдом: подібно до того, як латентний смисл поведінки змінює його явний смисл, так і в міфі концепт деформує буквальний смисл. Наявність двох сторін міфу завжди дає змогу йому пе-

ребувати в іншому місці [5, с. 152]. Р. Барт вважав, що міфології індивідуалізують агентів комунікації, будь це письменник, нація, епоха. Вони створюють історичність часу, контекстуалізують події. Вони створюють ідеологічний, понад те, культурологічний вимір життя суспільства [5, с. 153].

Комунікація оперує зі знаками та знаковим виміром, із означуючим, не будучи здатною гарантувати її контролювати те, що відбувається на боці означуваного. Знак несе в собі не тільки зв'язок із означуваним, а й свободу від нього. Більш того знак, який відсилає до іншого знака, декларує і демонструє цю свободу, оголошує владу симулякра. Симулякр означає розрив означуючого і означуваного, владу означуючого, що не має означуваного. Однак це не порожній знак, це знак, спроможний самостійно створювати й наповнювати життям власне означуюче. Симулякр не несе в собі хибу, але не несе й істину. Він несе в собі нову реальність, не достеменно реальність, але й не віртуальну. Віртуальна реальність зазвичай позиціонується як паралель до матеріальної реальності. У випадку ж симулякра порівнювати немає з чим. Іншої реальності немає. Симулякр не створює новий світ, але наявний світ усе більше виявляється світом симулякрів і артефактів [5, с. 163].

Розрив між означуваним і означуючим, незб'їг між ними, відхилення від норми – об'єкт вивчення філософії комунікації симулякрів Ж. Бодріара. В історії західного світу Ж. Бодріяр виокремлював три епохи: 1) «первісного суспільства», що набуває у нього характеру комунікативної ідилії; 2) «політичної економії», затемненої пануванням ідеології і капіталу, описаної К. Марксом; 3) «симулятивної реальності». Він також запропонував історичну схему «трьох порядків» симулякрів, які змінюють один одного в новоевропейській цивілізації: «підробка – виробництво – симуляція». Симулякр першого порядку, за Ж. Бодріаром, діє на підставі природного закону цінності, симулякр другого порядку – на підставі ринкового закону вартості, симулякр третього порядку – на підставі структурного закону цінності [5, с. 157]. Ідеал Ж. Бодріара – не в повному збігові комунікативної реальності й буття, а у повному здійсненні комунікативної свободи, у втіленні амбівалентності, по суті, – у полілінгвальності, багатомовності [5, с. 158].

Розрив між означуваним і означуючим Е. Левінас концептуалізував у термінах «різниця» та «Інший». З їх допомогою він намагався виявити умову, за якої метафізика неможлива. На його думку, за всіма бінарними опозиціями – внутрішнього і зовнішнього, присутності й відсутності, існування і буття, означуваного й означуючого, письма і говоріння – заявляє про себе сила, яка контролює, або робить можливими усі ці конкретні категорії різниці й іншості, сила, що виходить за межі кожної з цих категорій. За Е. Левінасом, різниця – це спосіб проникнення в радикальну інакшість Іншого. У комунікації ж Е. Левінас вбачав етичне зобов'язання перед іншістю іншої особи [1, с. 38]. Звідси його онтологія суб'єктів комунікації «Я» та «Іншого» й тлумачення процесу комунікації як гри різниці.

Категорія різниці є головне поняття філософії різниці Ж. Дельоза і Ф. Гватарі. Вона конкретизується ними у концепті «ризому». Термін «ризом» запозичений авторами з ботаніки, де він позначав таку будову кореневої системи, в якій відсутній центральний стрижневий корінь. Його місце займає множина хаотично переплетених корінців. У найширшому розумінні «ризом» може слугувати образом світу, в якому відсутня централізація, упорядкованість і симетрія. Він і постає моделлю комунікуючих один з одним центрів. Ризом представляє інше поняття множини, відмінне від усталеного, яке не виходить із поняття єдності, а навпаки, прагне звільнитися від єдності, виключити її присутність. Ризом не має вихідного пункту розвитку, вона децентралізована й антиєрахічна. Іншими словами, жодна її точка не повинна мати переваги перед іншою, так само як не може бути привілейованою зв'язку між окремими точками. Ж. Дельоз і Ф. Гватарі пропонують інакше подивитися на світ, його порядок і будову. Світ може бути поліцентричним. У ньому може не бути системи, не бути єдності. І якщо він такий, то він уже не може бути досягнутий у своїй єдності, не може бути охоплений усталеними категоріями [6, с. 160].

Отже, проблема комунікації на різних етапах розвитку європейського суспільства розв'язувалася різними способами. Самі ж способи розв'язання цієї проблеми були щільно пов'язані з тими чи іншими релігійними, філософськими і науковими контекстами, що наклало свій специфічний відбиток на функціонування теорії комунікації в певні історичні епохи.

Список використаних джерел

1. Пітерс Дж. Д. Слова на вітри: історія ідеї комунікації / Дж. Д. Пітерс; пер. з англ. А. Іщенко. – К.: КМ «Академія», 2004. – 302 с.
2. Ключовський Я. Філософія діалогу / Я. Ключовський; пер. з польськ. К. Рассудіної. – К.: Дух і Літера, 2013. – 224 с.
3. Основи практичної філософії. Підручник для студентів вищих навчальних закладів / наук. ред. А. М. Лой. – К.: Видавець Салій В.В., 2016. – 401 с.
4. Аляєв Г. Теорія інформації на тлі історії філософії / Г. Аляєв // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 754-755.
5. Назарчук А. В. Осмысление коммуникации в современной французской философии / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2009. – № 8. – С. 147-163.
6. Назарчук А. В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 157-165.

References

1. PETERS Dzh. D. Slova na vitri: istoriia idei komunikatsii / Dzh. D. PETERS; per. z anhl. A. Ishchenko. – K.: KM «Akademii», 2004. – 302 s.
2. Klochovskiy Ya. Filosofii dialogu / Ya. Klochovskiy; per. z polsk. K. Rassudinoi. – K.: Dukh i Litera, 2013. – 224 s.
3. Osnovy praktichnoi filosofii. Pidruchnyk dlia studentiv vyshcheykh navchalnykh zakladiv / nauk. red. A. M. Loi. – K.: Vydavets Salii V.V., 2016. – 401 s.
4. Aliaiev H. Teoriia informatsii na tli istorii filosofii / H. Aliaiev // Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: Zbirnyk nauk. prats. Vyp. 754-755.
5. Nazarchuk A. V. Osmyslenye kommunykatsyy v sovremennoi frantsuzskoi fylosofyy / A. V. Nazarchuk // Voprosy fylosofyy. – 2009. – №8. – S.147-163.
6. Nazarchuk A. V. Ydeia kommunykatsyy u novye fylosofskye poniatyia XX veka / A. V. Nazarchuk // Voprosy fylosofyy. – 2011. – №5. – S.157-165.