

УДК 316.33

ВІКТОР БУРЛАЧУК,

доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії і теорії соціології Інституту соціології НАН України

Громадська думка і розмова

Анотація

У статті зроблено спробу визначити історичні умови появи громадської думки (опінії). До них належать наявність у суспільстві усталених каналів комунікації, сформованих системою державного управління та господарськими зв'язками. Поява книгодрукування і періодичної преси сприяє інституціоналізації громадської думки як важливого чинника легітимації державної влади. Існування громадської думки передбачає також наявність освіченого суб'єкта, здатного критично ставитися до різноманітних аспектів соціального життя.

Звернення до аналізу структури опінії продиктоване потребою суспільства у діалозі між представниками різних ідеологій, конфесій, світоглядів з метою досягнення соціального консенсусу.

Поява електронних засобів комунікації змінює спосіб існування громадської думки. Опінія ніби позбавляється свого громадського характеру і починає прив'язуватися до індивіда, окреслюючи траєкторію його життєвої біографії.

Ключові слова: *громадська думка, Просвітництво, резонування (räsonieren), віра, соціальний зв'язок*

У статті зроблено спробу переглянути узвичаєне розуміння громадської думки, опінії, як форми суспільної свідомості, що існувала в усі історичні епохи. На наш погляд, поява громадської думки пов'язана із виникненням буржуазного суспільства, і їй передують низка умов, визначення яких і є метою пропонованої статті.

Французький соціолог Габріель Тард (1843–1904) був одним із перших, хто зробив громадську думку предметом соціологічного дослідження у

своїй праці “Думка і натовп” (“L’opinion et la foule”, 1901). До появи його праць існували розрізнені судження європейських філософів, що не претендують на докладне вивчення даного предмета. Інтерес до дослідження громадської думки був зумовлений тим, що несподівано в суспільстві поряд із традиційною владою королів і первосвящеників було виявлено нове, попервах непомітне джерело влади — влади, що принципово різнилася від цих двох традиційних форм, тим, що не мала жодних реальних засобів примусу.

У зв’язку із цим Г.Тард цитує лист Дені Дідро до Жака Неккера від 1775 року: “Опінія, цей двигун, сила якого як для добра, так і для лиха нам добре відома, веде своє походження тільки від невеликої кількості людей, котрі говорять, після того як вони думали, і котрі безустанку утворюють в різних пунктах суспільства просвітні центри, звідки продумані помилки та істини поступово поширюються до останніх меж міста, де вони утверджуються як догмати віри” (цит. за: [Тард, 1902: с. 45]). Дідро тут формулює кілька ознак громадської думки. Передусім думка виступає як джерело соціальних змін — Дідро називає її двигуном, здатним привести в рух людей. Далі думка формується цілеспрямовано, свідомо, за нею стоїть певна група осіб. І зрештою, вона здатна перетворюватися на віру. Звернімо увагу на таку фразу Дідро, що ніби й не має стосунку до загальних характеристик громадської думки: “продумані помилки та істини поступово поширюються”. Тут Дідро мимоволі фіксує спосіб існування громадської думки, її здатність якимось чином поширюватися й охоплювати великі групи людей. Що давало змогу істині та помилкам, подібно до кинутого у воду камінця, концентричними колами поширюватися країною?

У зв’язку із розвитком міст почали з’являтися місця для спілкування, незалежні від прямого королівського контролю, де незнайомі люди могли регулярно зустрічатися і спілкуватися. Як зазначає Річард Сеннет у своєму дослідженні “Падіння публічної людини” (1974), у XVIII столітті почали створюватися величезні міські парки; з’явилися вулиці, призначені для пішохідних прогулянок; кав’ярні, кафе і заїжджі двори перетворювалися на спеціальні центри, де люди могли збиратися й обговорювати новини міського і державного життя. Увиразнилися нові форми соціальної взаємодії, в яких спілкування між людьми відбувалося на рівних, без огляду на соціальний статус співрозмовника і його привілеї, що було властиве феодальному суспільству. Поширенню громадської думки сприяло книгодрукування і, першою чергою, виникнення регулярної преси.

Формування соціальних зв’язків у містах, що безупинно зростали, і розростання класу буржуазії створювали умови для становлення феномена громадської думки. Як справедливо зазначає Г.Тард: “У феодальному суспільстві не було думки, але були тисячі окремих думок, що не мають жодного постійного зв’язку між собою” [Тард, 1902: с. 38].

Отже, громадська думка для свого існування потребує розвиненої системи комунікації. І її поява була підготовлена наявністю двох типів комунікації, що вже існували у новоєвропейському суспільстві. Насамперед це комунікація, створена системою державного управління. Наприклад, абсолютна монархія у Франції сформувала єдину систему управління, країна

була розділена на генераліте, губернаторства, діоцези, бальяжі, інтендантства тощо. Відповідно акти державної влади — всі ці укази, едикти, ордонанси — поширювалися із Державної ради й апарату канцлера у всі інтендантства монархії й утворювали усталені канали комунікації. Другий тип комунікації являв собою результат капіталістичних господарських відносин, що формувалися і розвивалися. Купці, які роз'їжджають країною, торговці, ремісники, крамарі, селяни, які їдуть на ярмарок, створювали рухливу мережу економічної комунікації, в якій разом із товарами транслиювалися різного ґтибу новини. Велику роль у розвитку цього типу комунікації відігравали грошові відносини, що інтенсивно розвивалися.

Громадська думка виростає на цих формах комунікації і створює власні, коли вже бракує епізодичних зустрічей та обміну інформацією, що мають місце в процесі купівлі та продажу товару або в разі передання певного розпорядження королівської влади, тож виникає потреба в постійних місцях зустрічей і спілкування.

Факт появи громадської думки, про що говорить Дідро, зумовлений наявністю просвітніх центрів. Просвітництво стає формою існування громадської думки. Щоб громадська думка могла функціонувати, співрозмовник мав бути освіченим. Громадська думка утверджує себе, коли з'являється освічений розум. Освічений розум пов'язаний із певною автономією індивіда, з його здатністю самостійно, спираючись на досвід, а не на традицію, розв'язувати питання суспільного й особистого блага.

Іммануїл Кант у своїй знаменитій статті “Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?” (1784) трактує сучасну йому ситуацію як вихід людства із деякого стану “неповноліття”. Кант наводить три приклади, коли ми перебуваємо у стані неповноліття — коли ми замість розуму звертаємося до книги, коли духовний наставник заміщає сумління, а лікар за нас приймає рішення про наш спосіб життя. Формула, згідно з якою, поки триває неповноліття, здійснюється політична влада, релігійний авторитет і військова дисципліна, така: “Не мудруйте, а коріться”. Усі три приклади заторкують відносини влади в різних її сферах. “Однак людство стане повнолітнім не тоді, коли воно більше не коритиметься, а коли йому скажуть: “Коріться, і Ви зможете розумувати скільки заманеться”. ...тут ужито німецьке слово *gäzoniieren*, і слово це, вжите також і в “Критиках”, виявляється, співвідноситься не з яким завгодно вжитком розуму, а з таким, коли останній не має іншої мети, крім себе самого: *razoniieren* — це резонувати заради того, щоб резонувати” [Фуко, 2002: с. 340]. М.Фуко, аналізуючи статтю Канта про Просвітництво, відзначає опис у ній двох способів ужитку розуму: особистого і суспільного. Саме розрізнення приватного і суспільного вжитку розуму говорить про те, що в суспільстві вже строго диференціювалися сфери приватного як прихованої сфери життя, обмеженої сім'єю і друзями, і сфери публічного, відкритого для загального огляду. Для Канта вжиття розуму є акт політичний, тому він, з одного боку, намагається обмежити розум, а з іншого — дати йому свободу. Приватний ужиток розуму — це діяльність консервативна, спрямована на виконання тих ролей, що вже існують у суспільстві. Публічний ужиток розуму можливий за умови, якщо приватний ужиток розуму не скасовується. Але що таке публічний ужиток розуму, як його можна

здійснити? Це і є обговорення питань, що стосуються життя суспільства, більшістю його членів, і практично це можна зробити під час зустрічей у кав'ярнях, салонах, у парках, на заїжджих дворах, якщо читати й обговорювати періодичну пресу. І це є тим, що Кант називав *резонуванням* — “резонувати заради того, щоб резонувати”. *Резонування* заради *резонування* саме й означає появу громадської думки, завдяки чому вможливується ідея *суспільного договору*, коли право та інші інститути влади розуміють як результати договору, угоди між людьми.

Отже, французькими просвітителами було зафіксовано явище надзвичайної важливості: поява нового джерела влади. Поряд із владою світською і сакральною з'являється влада, джерело якої важко визначити. Що ж сталося в суспільстві, якщо філософська, а потім і соціологічна думка почали звертати увагу на такий малозначущий предмет, як опінія? Адже філософію, а разом із нею і науку ще від часів Платона завжди цікавила істина, а тут — опінія.

Джерело громадської думки слід шукати в руйнації християнського світогляду. Істина опінії, як і істина наукового знання, заступає місце істини Одкровення. Опінія передбачає індивіда, котрий вільно обговорює релігійні питання.

Усередині політичного поля, утвореного інтересами різноманітних соціальних груп, соціальних інститутів, з'являється щось, не прив'язане безпосередньо ані до соціальної групи, ані до соціального інституту, позбавлене будь-якого візуального образу, без конкретного місцеперебування, аморфне, мінливе і водночас повсюдне і впливове. Ми не можемо визначити конкретного носія думки. Вона вочевидь має трансіндивідуальну природу, виходить за межі свідомості окремого індивіда. Та все одно такий носій необхідний, адже саме тут криється підґрунтя нової соціальності, якої не знало феодальне суспільство, підмурок нового суспільного зв'язку. Цей зв'язок не ґрунтується на певному роді залежності, він утворюється інакше, ніж зв'язок між учителем і учнем, майстром і підмайстром, імператором і придворним, дворянином і селянином, батьками і дітьми. Цей зв'язок поза будь-якими універсальними цілями і залежностями. Зв'язок, що об'єднує людей не завдяки спільній діяльності, інтересам, а завдяки своїй специфічній формі, спілкуванню як такому.

Тому справжнім носієм опінії виступає вже саме суспільство загалом або певний сурогат суспільності: маса, натовп. Відтак, ми присутні при виникненні нової форми суспільного зв'язку.

До появи опінії суспільство мислилося як християнська община, як Земний Град на противагу Граду Небесному, як таке, що, судячи з усього, не має територіальних меж, але наділене духовним зв'язком, спільною надією на спасіння. Суспільство зосереджувалося на фігурі трансцендентного суб'єкта, на його супранатуралістичній місії. Ісус Христос пролив свою кров не заради конкретної громади чи держави, а заради деякого універсального людства, в якому подолано відмінність між еллінами та іудеями, чоловіками та жінками, рабами та панами. Подібним чином середньовічні імперії являли собою строкаті утворення, що були зібрані з різних народів і розмовляли різними мовами. Монарх не був індивідуальним суб'єктом, він, подібно до

Бога, був універсальним суб'єктом, на підставі якого утверджувався між-персональний зв'язок. Руйнування трансцендентного суб'єкта створило місце для експансії індивідуального суб'єкта, з його здатністю критикувати божественні та людські настановлення, формуючи думку з того чи іншого питання. І цей суб'єкт з'явився, він прийшов зі своїми дрібними інтересами, побоюваннями та спробою за посередництва громадської думки відновити втрачений соціальний зв'язок.

Особливий характер опінії полягає в її рефлексійності, індивід у своєму судженні-опінії усвідомлює його імперсональний характер, свій зв'язок з іншими людьми. Особливо це вочевидноється за нашої доби, коли в процесі читання газети чи перегляду телепередач індивід розуміє, що цю дію одночасно з ним здійснюють тисячі інших осіб. Читання газети — це і є утворення певного зв'язку між людьми, ґрунтованого на опінії.

Громадська думка, що заступила місце релігійної віри, водночас зберігає з нею спільні риси. У них однаковий механізм утворення, вони сформовані в результаті не безпосередньої взаємодії із об'єктом, а в результаті трансляції деякого знання, джерела якого можуть бути найрізноманітнішими. Віра — це теж опінія, яку поділяють. На відміну від релігійної віри опінія позбавлена зобов'язувальних вимог, менш стала, пластичніша, не систематизована, може містити взаємовиключні судження. А найголовніше — вона містить критичну рефлексію щодо самої себе.

Соціальна думка безупинно зайнята пошуком того, що конститує суспільство. Існують різні варіанти відповідей: суспільство конститується передусім завдяки тим проблемам, що їх мусить вирішувати. Спільні труднощі, спроба протистояти загальній загрозі змушують людей консолідуватися для пошуку спільного рішення і дії.

Проте досвід Просвітництва показав нам, що джерело суспільності та соціального зв'язку можна виявити у протилежному, в тому, що трансцендує за межі необхідного, доцільного, корисного, у публічному застосуванні розуму, котрий “резонує заради того, щоб резонувати”.

Розмова як доцільність без мети

Із появою громадської думки відбувається утвердження і розвиток нової форми соціальної взаємодії — розмови. Ясна річ, люди розмовляли скрізь і завжди, але тільки поява громадської думки, котра пропонує універсальні теми для розмови, створює реальні умови для перетворення розмови на особливу форму соціальної взаємодії.

“Під розмовою я розумію будь-який діалог, що не приносить прямої й безпосередньої користі, коли говорять радше для того, щоб говорити, задля задоволення, задля розваги, задля ввічливості” [Тард, 1902: с. 45].

Таке визначення розмови передбачає, що предметом рефлексії стає сам соціальний зв'язок. Самі суспільні відносини та ядро суспільності треба шукати не в принципі доцільності, не у взаємній користі, що її громадяни держави очікують одне від одного, а в деякому незацікавленому задоволенні, що його члени групи отримують від взаємного спілкування. Ідея гуманізму, котру формулює Просвітництво, коли прагнення щастя заступає

місце прагнення спасіння, коли нема необхідності жертвувати любов'ю до людей в ім'я любові до Творця, дістає втілення у практиці розмови. Саме в розмові максимально актуалізується присутність однієї людини для іншої. “Якщо не вважати дуелі, — робить парадоксальне спостереження Тард, — людина спостерігає іншу людину з найвищою доступною їй силою лише за умови розмови з нею” [Тард, 1902: с. 45]. Я б додав до цієї цитати ще одну умову — умову гри. Але розмова, у певному сенсі, дуже часто будується за законами гри.

Таке розуміння розмови підхоплює Георг Зіммель, котрий у відході від доцільності, від змісту до форми убачав процес поступового становлення суспільності. “У житті всерйоз люди розмовляють заради деякого змісту, який вони хочуть повідомити, пояснити, витлумачити; проте у спілкуванні розмова — самоціль, однак не в натуралістичному розумінні — як говоріння, але в сенсі мистецтва саморозважання з його власними художніми законами; у розмові-спілкуванні предмет її — лише неминучий носій чарівності, що її випромінює живий обмін репліками як такий” [Зіммель, 1996: с. 495].

Проте Зіммелєві було зрозуміло, що жодна форма спілкування не охоплює всього індивіда, з усією його індивідуальною біографією, з усіма його статусами й особистісними характеристиками, що в ній індивід виступає тією чи іншою стороною. Щоб увійти в розмову, стати її учасником, як це уявляв Зіммель, людина має піддати редукації перелік своїх соціальних властивостей, вона мусить “забути” свої звання, заслуги, статус, престиж. Розмова передбачає, що сама форма соціальної взаємодії стає її умовою. Теоретичні міркування Зіммеля можна проілюструвати цілком реальними історичними фактами. Наприкінці XVII — на початку VIII сторіччя в Парижі та Лондоні місцем інтенсивних зустрічей жителів стають нещодавно виниклі кав'ярні. “Городянин ішов до кав'ярні, щоб дізнатися останні новини... Тут діяло основне правило: в інтересах найбільшої повноти інформації станові відмінності тимчасово скасовувалися. Кожен відвідувач мав право заговорити з ким завгодно: знайомим чи незнайомим, втрутитися у будь-яку розмову, незалежно від того, цікавляться його думкою чи ні. У кав'ярні вважалося поганим тоном заторкувати аспект походження співрозмовника, позаяк цим ви могли порушити вільний плін бесіди” [Сеннет, 2002: с. 94].

На відміну від М.Вебера, який угледів умову, що утворює суспільство, у соціальній дії, Г.Зіммель ядро соціальності убачав у спілкуванні, у розмові, і чим більше спілкування віддалялося від утилітарних, доцільних характеристик, тим більшою мірою воно відповідало своєму головному завданню: становленню соціальності.

Розмова — чутливий соціальний барометр, здатний уловлювати різноманітні соціальні параметри, соціальні зміни та соціальні диференціації в суспільстві. “Розмова буває абсолютно іншого тону, навіть абсолютно іншої швидкості між нижчим і вищим, і між рівними — між родичами, і між чоловіками та жінками. Розмови в маленьких містечках між співгромадянами, пов'язаними між собою родинними зв'язками... несхожі на розмови у великих містах між освіченими людьми, котрі дуже мало знають одне одного. Як ті, так і інші говорять про те, що становить для них найвідоміший і найзакральніший предмет у плані ідей” [Тард, 1902: с. 47].

Відносно незалежна поява спільної розмови, точніше кажучи, спільної для різних верств суспільства теми для розмови свідчить про формування національного суспільства, що утворюється за посередництва мас-медіа.

Розмова для Тарда — справжній носій гуманізму — він є там, де існує обопільна зацікавленість учасників комунікації один в одному.

Монолог, розмова і влада

Розмова — загроза будь-якій владі. Деспоти “недовіриливо спостерігають за бесідами своїх підданих і, наскільки можна, перешкоджають їм базикати між собою” [Тард, 1902: с. 46]. Ми вже згадували про кав'ярні як місця, де формувалися елементи громадської думки. У 70-х роках XVII століття англійський уряд у передчутті громадянської війни звернув увагу на підвищену політичну активність громадян і мусив вдатися до заходів, спрямованих проти небезпечних розмов у кав'ярнях, котрі вважали розсадниками політичних ідей. У ті часи кожна політична партія в Лондоні мала свої преференції щодо кав'ярень, у яких вони збиралися: торі збиралися в “Дереві Какао”, а вігі — у “Смірні” та “Кавовому домі Св. Якова”. І зрештою, у 1675 році Карл II дійшов висновку, що кав'ярні Лондона перетворилися на центр вільнодумства, і видав указ про закриття всіх без винятку кав'ярень, який, щоправда, було скасовано [Habermas, 1990].

На відміну від розмови монолог зберігає рефлекс авторитарної влади, його не можна віднести до розмов. Розмова — це завжди діалог, лише коли існує інтерес до чужої думки, можна говорити про розмову. Тард інтуїтивно відчуває, що розмова вписана в мережу, в павутиння владних відносин. Історично — як форма соціальної взаємодії — монолог передує діалогу. І хоча сучасному читачеві можуть видатися не завжди історично обґрунтованими міркування Тарда, проте вони зберігають свою логічну переконливість. “...Монолог глави сім'ї, котрий говорить своїм рабам чи своїм дітям, начальника, що командував своїми солдатами, передував діалогу рабів, дітей, солдат між собою або зі своїми начальниками” [Тард, 1902: с. 49]. Монолог упродовж століть залишався домінантним способом взаємодії індивідів, і тому “монологізм” виступає певною культурною формою, що пронизує різноманітні сфери соціального життя. Він умонтований у структуру індивідуального вольового акту, оскільки вольовий акт монологічний за своєю природою: не можна хотіти і не хотіти одночасно. На його ідеї спирається віра в авторитет, котрий ніби виведений зі сфери обігу ідей, за межі діалогу і котрий постає як самодостатній носій і творець їх. Поява громадської думки і розмови як джерела її формування не могла одразу зруйнувати монологічну природу європейської свідомості. Така віра в самодостатність однієї свідомості в усіх сферах ідеологічного життя характеризує структурні особливості ідеологічної творчості Нового часу, визначає всі його зовнішні та внутрішні форми. Для цієї віри множинність свідомостей випадкова або непотрібна.

Із “монологізмом” пов'язана певна концепція істини як однієї-єдиної правильної точки зору на світ. Стратегія аргументу полягає в тому, що сперечальники мають пристати на одну-єдину певну точку зору, що і є істиною.

Таке уявлення про істину ставить під сумнів сучасну теорію комунікації, в якій по-новому осмислено структурну особливість розмови. Ніклас Луман розробляє теорію комунікації, що передбачає можливість досягати рефлексійного розуміння на підставі “ні”. Така комунікація дає змогу іншій людині, дотримуючись своїх поглядів, досягати згоди з іншою людиною. “Ні” зберігається як можливість, але досягається порозуміння: ми робитимемо або так, або так. Рацію матиму або я, або ти. “Ми настільки підвищуємо непевність стосовно правильного, що зробити щось стає можливим лише з прагматичних позицій і що, зрештою, це байдуже, адже позиції все одно залишаються спростованими” [Луман, 2007: с. 321].

Міркування Тарда про монолог і діалог співзвучні з ідеями російського літературознавця Михайла Бахтіна, який досліджує генезу діалогічної форми в художній літературі. М.Бахтін вважає, що попри наявність діалогічної форми ще в літературі античності, зокрема філософського діалогу чи драматичного діалогу, йдеться або просто про форму викладу, або про педагогічний прийом. Філософський діалог не є діалогом рівних, у ньому завжди можна визначити особу, яка домінує в діалозі, носія авторитету й істини. Одному із учасників діалогу належить вся повнота істини, а інший у процесі обговорення мусить відмовитися від свого незнання, помилок, забобон і перейти на бік істини. Відповідно, і драматичний діалог у драмі, і драматизований — в оповідальних формах завжди обрамлені міцною і непорушною монологічною оправою. “Справжня багатоплановість зруйнувала би драму, позаяк драматична дія, що спирається на єдність світу, не могла б уже зв’язати й уможливити її”, — вважає Бахтін.

Отже, міркування Тарда підтверджуються сучасними дослідженнями розвитку романної форми. Монологічна свідомість і форма роману, що його відбиває, зберігали свою значущість аж до середини ХІХ століття. Згідно із цим вибудовувалося і загальне розуміння людини, монологічність визначалася як її істотна властивість, що задається локалізацією в соціальному просторі, певним характером, віком, родинним станом, життєво-біографічними цілями. Таким бачили людину і філософія, і соціологія того часу.

Проте монолітність монологічної свідомості почав руйнувати авантюрний роман. На відміну від фіксованого своїм становищем, статусом, статтю, характером героя буржуазного роману, у героя авантюрного роману “немає твердих соціально-політичних і індивідуально-характерологічних якостей, які б утворювали усталений образ його характеру, типу чи темпераменту” [Бахтин, 1972: с. 171]. “З авантюрним героєм усе може статися, і він усім може стати. Він теж не субстанція, а чиста функція пригод і походеньок” [Бахтин, 1972: с. 172].

Утвердження діалогічної свідомості в літературі готував авантюрний герой, а вершиною діалогічної свідомості в романній формі стала, на думку М.Бахтіна, творчість Ф.М.Достоевського, в романах якого відсутнє стале опертя для монологічно об’єктивної свідомості, все в ньому будується так, щоб зробити діалогічне протистояння безвихідним і внеможливим об’єктивацію, опредметнення іншого.

За законами діалогічної свідомості вибудовується поняття мережної особистості, позбавленої будь-якої субстанціональної ознаки, яка би не впи-

сувалася у просторовий порядок певної території (нації, спільноти) і в часовий (в історію). Тому існування індивіда виявляється відносним, воно залежить від кількості та цінності контактів, що проходять крізь нього.

Онтологічне обґрунтування розмови

Деякі засадові поняття, що стосуються логіки розмови, були сформульовані ще за часів античності. Практика розмови послуговувала джерелом виникнення особливого філософського методу, що дістав назву діалектики (традиційно діалектику заведено виводити із дієслова “розмовляти” *διαλεγεσθαι*).

Звісно, античність ще не знала справжньої діалогічної свідомості, однак необхідність вести спори й аргументувати свою точку зору змушувала звертати увагу на практику розмови. А.Ф.Лосєв зазначив, що в “Першій аналітиці” Аристотеля, у вченні про аподиктичний силогізм, де все підпорядковане необхідності, є судження про *ймовірний* силогізм, що має свою логіку і свої способи доведення. Судження тут лишень імовірне, і ця ймовірність власне й характерна для аналізу особливості повсякденних висловлювань людини. Отже, головна царина, з точки зору логіки, куди ми вступаємо за посередництва розмови, є ймовірністю, а ймовірність — це те, що може статися, а може і не статися.

Розмова саме і являє собою сферу ймовірності, де знімаються відмінності між істинним і хибним, тут немає місця аподиктичному. Сфера ймовірного займає величезне місце в нашому житті. Відхід від аподиктичного виявився в Аристотеля, завдяки створенню топіки, або діалектичної логіки. Топіка окреслює сферу ймовірного як сферу справжнього буття — місце, де існує людина і живе її мова. Це мінлива, рухлива сфера буття, що визначається не математичною чи аподиктичною логікою, а логікою риторичною. Тут працює логіка, яка не говорить так чи ні, а говорить середнє. Ні так, ні ні.

Переосмислити весь корпус філософського знання, повернути філософії те життєво-практичне значення, на яке вона претендувала, спираючись на риторичну логіку, характеризує філософську діяльність американського філософа Річарда Рорті (1931–2007). Філософія має пропонувати індивідові орієнтацію і сприяти моральному прогресу людства. Слід відмовитися від монологічного розуму, від пошуків абсолютних істин і більше не намагатися обґрунтовувати сутність або природу речей. Як дотепно зазначав Ю.Габермас: “Рорті ніби випускає повітря із пишномовних загальних понять, що проносяться над уразливими індивідами, не звертаючи на них уваги” [Хабермас, 2012: с. 15].

Пошуки істини та прагнення пізнання слід замінити риторичною практикою, що зорієнтована не так на надмірні ідеї, як на відчутні наслідки думки. Тільки коли вочевиднюється марність онтологічного розрізнення між сутністю та явищем, безглуздість епістемологічного розрізнення між буттям і позірністю, надмірність семантичного розрізнення між істинним і хибним, — тільки тоді філософія пропонує індивідові орієнтацію і сприяє моральному прогресу людства, чим допомагає поліпшувати ситуацію у світі.

Реабілітація опінії

Потрапивши у стихію розмови, ми потрапляємо туди, де основною дискурсивною одиницею виступає опінія. Оскільки опінію ще Платон протиставляв науковому аподиктичному знанню, то їй, відповідно, відведена була сфера несправжнього, того, що має бути цілком еліміноване в науковому міркуванні, що спирається на строгі механізми верифікації. Опінія — це щось другосортне, недовговічне, те, чого слід уникати. Це місцеперебування розуму недалекого, позбавленого смаку до доказового, аподиктичного знання.

Французький релігійний мислитель Габріель Марсель, занепокоєний тим, яким чином можливий у суспільстві діалог між віруючими й атеїстами, спеціально досліджував співвідношення віри та опінії і виявив в опінії доволі складну тришарову структуру: особистий досвід; екзистенціальну значущість (сукупність потреб); елемент ідеальної або деперсоналізованої потреби.

І все одно першою ознакою, за якою визначають природу опінії, залишається стосунок її до знання. “...Опінія існує лише стосовно того, чого ми не знаємо. Але це незнання не розрізняє себе, не зізнається собі як незнання” [Марсель, 2004: с. 97]. Опінія формується суто за наявності певної дистанції, не можна мати опінію про те, що безпосередньо знаєш. Наявність дистанції передбачає, що обговорювана тема не заторкує безпосередньо життєвого світу індивіда, що індивід у своїх оцінках ніби ковзає поверхнею соціального життя.

Оскільки царина особистого досвіду, на який ти міг би спиратися у своєму судженні, надзвичайно обмежена, то у більшості випадків матеріалом для судження виступає багатоманітна сфера опіній. І хоча існує імовірність переходу опінії у знання, є справжня царина громадського життя, де опінія домінує як форма суспільної свідомості.

Опінія являє собою сферу суспільної свідомості, безпосередньо імплементовану в царину практичних орієнтацій особистості, причому суспільна природа опінії є прихованою від індивіда. Це найяскравіше виявляється в тих судженнях, що претендують на універсальну значимість за відсутності бодай якоїсь можливості для верифікації їх. Наприклад, коли я кажу: “Англіїці лицемірні, а росіяни ледачі”, то виходить, що це не я кажу, а дехто інший, у цьому твердженні я говорю не від себе, а від імені когось іншого. Оскільки для опінії характерна відсутність верифікації, то вибір тієї чи іншої опінії має відповідати деякому внутрішньому запиту. Він має резонувати з екзистенціальною потребою особистості. Наявність запиту в опінії не означає, що думка є вираженням бажання. Присутність бажання в опінії, певен Марсель, згубна для неї, позаяк там, де бажання виявляє себе відкрито, вже не можна говорити про опінію. “...Надто часто в цьому разі втручається лицемірство, що дає змогу мені мовою ідеальної і безособової вимоги висловити те, що насправді є нічим іншим, як егоїстичним бажанням, котре не наслідуються виявити себе при повному світлі” [Марсель, 2004: с. 100].

Здавалося б, опінія не заторкує суттєвих аспектів людського Я, якби не одна обставина. Ідеться про взаємовідносини віри й опінії. Віра релігійної

людини, що становить серцевину її світогляду, в очах іншого може виглядати як опінія, якась безглузда дрібниця, незначний додаток до його особистості, лишень припущення. Це перетворення віри на опінію є трагічною суперечністю релігійної свідомості. У ньому піддається сумніву екзистенціальна сталість цього переживання.

Але віру слід відрізнити і від переконання, розташованого між опінією і вірою. Переконання стосується минулого, в ньому міститься претензія зупинити час. Хоч би що сталося, але я залишуся зі своїми переконаннями. У переконанні із царини претензії ми потрапляємо до царини рішення. Переконання — це опінія, що набула характеру екзистенціальної значущості, хоч би що ти казав, хоч би які аргументи наводив, я залишуся зі своєю опінією. Переконання внеможливиює діалог, це рефлекс монологічної свідомості, переконання виключає Іншого, робить його точку зору, його аргументи позбавленими смислу, тому часова орієнтація віри протилежна часовій орієнтації переконання. При визначенні віри слід відмовитися від ототожнення із фігурами мови на кшталт “я вважаю”, “мені видається”, гадає Г.Марсель. До поняття віри наближається поняття довіри (виявити довіру, відкрити кредит).

Віра є важливим елементом комунікації, оскільки трансцендує поза сферу думки і переходить до розуміння іншої особистості як вирішальної умови комунікації. “Вірити в когось, довіряти йому — означає повторювати: “Я упевнений, що ти виправдаєш мої очікування, що ти на них відповіси і не зрадиш їм” [Марсель, 2004: с. 107]. Тому віра передбачає найінтенсивнішу форму діалогу, в якій відбувається ідентифікація з іншою людиною. “Довіру можна мати тільки до “ти”, тільки до якоїсь реальності, здатної перебрати на себе функцію “ти”, до якої можеш звернутися і яка зможе прийти на допомогу” [Марсель, 2004: с. 107].

Опінія в мережі — новий спосіб індивідуалізації

Процес індивідуалізації, що розпочався за Нового часу, став відчутним із появою “дисциплінарної індивідуальності” (М.Фуко). “Тривалий час звичайна індивідуальність — індивідуальність пересічної людини — залишалася нижче за поріг опису. Бути розглядуваним, спостережуваним, детально досліджуваним і супроводжуваним день у день безупинним записом становило привілей. Створювані за життя людини хроніка, життєписання, історіографія становили частину ритуалів її влади. Дисциплінарні методи цілковито змінили це ставлення, знизили поріг, починаючи з якого індивідуальність підлягає опису, і перетворили опис на засіб контролю і метод панування. Опис тепер — не пам’ятник для майбутнього, а документ для можливого використання” [Фуко, 1999: с. 280].

Поява дисциплінарної індивідуальності була потрібна для невпинно збільшуваного бюрократичного апарату абсолютистської монархії, яка створила великий набір посад, що потребували різного рівня кваліфікації для того, щоб їх обійняти. З’являється такий універсальний засіб для обіймання чиновницької посади — іспит, що має визначити рівень чиновницької компетенції, іспит як деякий засіб, яким влада намагається визна-

чити індивідуальні якості індивіда, зробити розгортку їх. Дисциплінарну індивідуальність супроводжує певний перелік документів, що підтверджують її статус упродовж усього її життя (атестати, дипломи, свідоцтва, грамоти, нагороди тощо) і фіксують її зростання й досягнення.

Фуко зазначає: поява дисциплінарних методів здійснила обернення політичної осі індивідуалізації. Раніше індивідуалізація була пов'язана із певним статусом людини; чим більше у неї було влади і привілеїв, тим більше вона вирізнялася як індивід у ритуалах, дискурсах і пластичних виставах. Про неї пишуть хроніки, складають епічні поеми, вона потрапляє в різноманітні жести і про неї пишуть картини. “У дисциплінарному режимі, навпаки, індивідуалізація є “спадною”: чим більш анонімною і функціональною стає влада, тим більшою мірою індивідуалізуються ті, над ким вона здійснюється” [Фуко, 1999: с. 282].

Виходячи з цього, Фуко доходить рішучого висновку: поява науки про людину — результат нової технології влади і нової політичної анатомії тіла; саме ці чинники вплинули на перехід від історико-ритуальних механізмів формування індивідуальності до науково-дисциплінарних механізмів.

Описані Фуко історичні механізми індивідуалізації — спершу історико-ритуальні, потім науково-дисциплінарні — набули розвитку в наш час. Можна погодитися з Фуко, що і сучасну індивідуальність продовжують випробовувати нескінченними іспитами й атестаціями, намагаючись сумлінно визначити її психосоматичні якості. Зараз ми присутні при появі нових електронно-цифрових чи мережних механізмів індивідуалізації. Індивідуальна історія життя людини охоплюється вже не тільки фізичним кодом прикмет, медичним кодом симптомів, шкільним чи військовим кодом поведінки й успіхів. Її життя фіксується в електронних засобах комунікації на рівні думки, висловленої нею з того чи того приводу. Якщо попередній процес індивідуалізації передбачав оцінювання її фізичних (медична картка) і деяких психічних та розумових здібностей, різноманітні види іспитів (тестів) тощо, то тепер її життя протоколюється на рівні окремої висловленої нею думки. Але ця подальша індивідуалізація одночасно є і її деіндивідуалізацією. Знання про мої фізичні та психічні здібності можуть стати певною мірою надбанням публічності: можна зазирнути в архів школи і дізнатися, як той чи інший індивід навчався. Відбувається стирання в індивідуальній біографії людини відмінності між публічним життям і приватним.

Індивідуальне життя дедалі більше стає публічним, дедалі менші факти, аспекти індивідуального життя суб'єкта залишаються недоступними для колективного огляду і публічного обговорення. Яскравим прикладом цього процесу може послугувати зміна способу культурного існування такого явища, як “сімейний альбом”.

Перегляд сімейного альбому становив певну частину ритуалу знайомства, коли сторони, зацікавлені у взаємному спілкуванні, намагаються знайти додаткові джерела впізнавання один одного. Виникав певний рівень довіри між індивідами, коли тебе ознайомлювали не лише з якимись фактами своєї біографії, а й із обставинами всього твого життя: от ти — маля і хлюпаєш у ванночці або подорослішав і вирушаєш до школи, от перший урок, от уже випускний вечір тощо. Гортаючи альбом, ти доторкаєшся до приватних

моментів чужої біографії, зі сторінок разом з альбомною пилюкою злітають спогади, і от досі чужа біографія стає частиною твого світу.

“Розташовувалися вони (фотоальбоми. — *В.Б.*) найчастіше в найнезручніших куточках квартири, на консолях чи маленькому столику у вітальні: шкіряні фоліанти з потворною металевою окантовкою і товстими аркушами із золотим обрізом, на яких розташовувалися фігури в кумедних драпіруваннях і тісних убраннях — дядько Алекс і тітка Рікхен, Трудхен, коли вона ще була маленькою, татусь на першому курсі і, зрештою, на довершення ганьби, ми самі: в образі салонного тирольця, який наспівує тирольські пісні і розмахує капелюхом на тлі намальованих гірських вершин, або в образі хвацького, з розкаряченими, як і личить морському вовку, ногами, матроса, що притулився до полірованого бильця” [Беньямин, 2012: с. 117].

Альбом фотографій, розташований у мережі, гортають, не питаючи дозволу автора, він перестає бути його власністю і його особистою історією. На ньому вже не збирається пилюка і нема турботливого руху руки, що його відкриває. Нема характерного вказівного жесту, яким супроводжувалася кожна фотографія. Твої фотографії з’являються на екрані монітора, і їх уже важко відрізнити від інших серійних фотографій, розкиданих у мережі.

Отже, біографічні деталі життя індивіда вже можна фіксувати на суб-рівні, його можна відновити по годинах і хвилинах, його думка, висловлена з приводу тієї чи іншої події, протоколюється мережею і заноситься до електронних баз даних. Індивідуальне життя охоплене мережею. Інформація, котру колись розмістили у своїх “профілях” користувачі соціальної мережі, залишається на найбільшому сервері в каліфорнійській штаб-квартирі Facebook назавжди.

Розмова, зазвичай строго локалізована у просторі і часі й обмежена певною кількістю учасників, виходить за межі ситуації віч-на-віч. Зникають такі фундаментальні умови розмови, як її просторово-часова обмеженість і конкретна кількість учасників. Якщо у звичайній ситуації розмови запитання, яке ти поставив і на яке ти не отримав відповіді, зникає в часі та просторі, так само як звукова хвиля, що його супроводжувала, то запитання в мережі фіксується електронними засобами, воно долає свою ентропію, свою локалізованість у просторі та часі, і на нього можна отримати відповідь безвідносно до часу, що минув відтоді, коли його було поставлено.

Розмова між двома персонажами в мережі набуває універсального характеру, позаяк неможливо точно визначити, скільки людей пасивно беруть участь в розмові, спостерігають за нею з екранів моніторів і скільки можуть до нього приєднатися із часом.

Відповідно текст, розміщений у мережі, перестає бути деякою завершеною смисловою одиницею, він перестає бути деякою субстанцією, текстом, котрий, одного разу опублікований, існує незмінно і транслюється від одного покоління до іншого. Розміщений текст автор може скільки завгодно разів змінювати, варіювати його зміст, змінювати його смисл або ж видалити його. Коментарі також змінюють текст, надають йому нових смислів. Тому не випадково “плинність” або “рідкий” стан, що їх З.Бауман вважає до-

речними метафорами для визначення сучасного етапу в історії людства, можна застосувати і для розуміння мінливої природи тексту.

Однаке плінність тексту поєднується з цілком новою стабільністю і твердістю. Це здатність моментального знімка, фіксованість його стадій у самій його мінливості. Загальна властивість розмови — її ефемерний, пливкий, неважливий характер, фіксований у мережі, набуває позачасової сталості, трансцендує себе за визначені межі простору і часу. Таким чином в електронних засобах комунікації несподівано матеріалізувалася метафора: слово не горобець, вилетить — не впіймаєш. Вимовлені (написані на моніторі) фрази раптово застигли, набули характеру речі й почали загрожувати своєю стабільністю. Те, що видавалося акцидентальною рисою особистості, сферою неголовних, несуттєвих властивостей і проявів, несподівано виявилось схопленням і загрожує стати її головною характеристикою.

Реальна розмова неможлива в ситуації відсутності одного з індивідів. Тепер же кардинально змінюються темпоральні характеристики розмови — вона опинилася поза певними часовими ритмами. Співрозмовник присутній віртуально (що не виключає того, що його може заміщати хтось інший, друг або родич тощо), тому реально здійснюється діалог із монітором, а не з людиною. Погляд не охоплює постать, обличчя співрозмовника, як у ситуації повсякденного спілкування, він прикутий до екрана. Нездатність погляду в перебігу розмови змінювати кут зору позбавляє розмову багатоплановості й багатосенсовості. Погляд у ситуації віч-на-віч ніби описує простір навколо того, хто говорить, і тим самим надає смислу елементів пластичності й визначеності. Смысл суб'єктивується і стає особистим. Тепер тіло застигло перед монітором, воно перебуває в невизначеній позі, зміна якої створює незручності для читання тексту з монітора. “Говорити” і “читати” починають ототожнюватися.

Розмова в мережі ніколи не завершена, на відміну від розмови, що відбувається в реальних умовах і обмежена реальним простором і часом.

Умови комунікації, що зазнали змін і самі безпосередньо не беруть участі в комунікації, по-своєму зумовлюють її смисл. Завдяки їм комунікатор залишається один, він позбавлений співчутливого погляду і тепла людського тіла. Його тілесність і тілесність його партнера винесено за дужки, їх скорочено до передавача і приймача інформації.

Наостанок залишилося тут визначити міцезнаходження влади. Ніхто не змушував тебе висловлювати думку. Ти це робиш сам, ти сам себе заганяєш у пастку висловлених слів.

Джерела

Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского / Бахтин М. — М. : Худ. лит-ра, 1972. — 470 с.

Беньямин В. Краткая история фотографии / В. Беньямин. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М. : РГГУ, 2012. — С. 109–132.

Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии / Г. Зиммель // Избранное. Т. 2 : Созерцание жизни / Зиммель Г. — М. : Юрист, 1996. — С. 486–500.

Луман Н. Введение в системную теорию / Луман Н. ; пер. с нем. К. Тимофеева. — М. : Логос, 2007. — 360 с.

Марсель Г. От мнения к вере / Г. Марсель // Опыт конкретной философии / пер. с франц. В.П. Большакова, В.П. Визгина. — М. : Республика, 2004. — С. 96–110.

Сеннет Р. Падение публичного человека / Сеннет Р. ; пер. с англ. О. Исаева, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. — М. : Логос, 2002. — 424 с.

Тард Г. Общественное мнение и толпа / Тард Г. — М. : Изд-во А.Я. Мамонтова, 1902. — 121 с.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Фуко М. — М. : Ad Marginem, 1999. — 480 с.

Фуко М. Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Ч. 1 / Фуко М. ; пер. с франц. С.Ч. Офергас. — М. : Праксис, 2002. — С. 335–359.

Хабермас Ю. Ричард Рорти и восторг от дефляционного шока / Ю. Хабермас // Ах, Европа / пер. с нем. Б.М. Скуратова. — М. : Весь Мир, 2012. — С.13–20.

Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft / Habermas J. — Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1990. — 340 S.