

УДК 304.5:130.2

Сергій ПРОЛЕЄВ**«СУСПІЛЬСТВО ЗНАНЬ»
ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА СИТУАЦІЯ**

В статті розглядається «суспільство знань» як особлива ситуація буття та самовизначення людини. Для її опису застосовується модель, що складається з трьох компонентів. Це, по-перше, спосіб опанування та асиміляції людиною минулого — культурна пам'ять. По-друге, здатність опановувати простір можливого — креативність особи; водночас це і розв'язання питання про горизонт очікувань: «яке майбутнє для людини можливе?» По-третє, автономія особистості як режим «існування-у-світі». Таким чином «положення людини» охоплюється у трьох вимірах: минулого, майбутнього, наявного, в кожному з яких простежується ефект суспільства знань. Його головні параметри: перевага практик забуття та штучних засобів зберігання інформації над практиками пам'яті; ерозія людської креативності, зокрема пізнавальної здатності; трансформація автономії особи у вигляді переходу від самості до сингулярності. Загальною особливістю «суспільства знань» виступає глибока трансформація знання у різноманітні інформаційні констеляції та примат гнучкості і швидкості оперування з інформацією над узвичаєними інтелектуальними процедурами і практиками. Відтак набуття мобільності особи стає основною вимогою в сучасній освіті та критерієм її успішності.

Ключові слова: «суспільство знань», пам'ять, час, розуміння, творчість, самість, сингулярність, мобільність.

Попри свою поширеність і часте вживання, поняття «суспільства знань» є внутрішньо суперечливим. Доповідь ЮНЕСКО «До суспільств знань» констатує: «Сьогодні загальноновизнано, що знання перетворилося на предмет колосальних економічних, політичних і культурних інтересів настільки, що може служити для визначення якісного стану суспільства, контури якого лише починають перед нами вимальовуватися» [ЮНЕСКО, 2005: с. 141]. Цьому твердженню властиве викривлення теоретичної оптики, взагалі характерне для вживання концепту «суспільство знань». Його визначають, всіляко наголошуючи на зростанні ролі знання у життєдіяльності сучасної людини, в найрізноманітніших його вимірах та формах.

Однак подібне розуміння проходить повз два важливі аспекти. По-перше, оминає глибоку трансформацію самого феномену знання у сучасному світі. Можна цілком погодитися з думкою про те, що «суспільство знань» постає не тому, що в сьогоденні глобального інформаційного середовища роль знань «нечувано зростає». Йдеться про складну сукупність гетерогенних ефектів знань, які набувають конститутивного значення для всіх сфер життя. І то є ефекти, які засвідчують глибокі трансформації в характері самого знання» [Шамрай, 2013: с. 45]. Те, що узвичаєно і узагальнено іменують знанням, насправді в сучасних умовах має значно складнішу природу і здебільшого являє собою різноманітні інформаційні та комунікативні практики. У «суспільстві знань» знання у його класичному вигляді об'єктивного наукового знання якраз переживає кризу — у цьому полягає парадокс «суспільства знань».

По-друге, універсального значення «знання» досягає не через зростання ролі *власне знання*, а через те, що ситуації життєдіяльності в сучасному світі перетворюються на *переважно когнітивні* ситуації. Це тісно пов'язане зі змінами у структурі та характері людської праці. Вже давно — у розвинених економіках — зайнятою у сфері власне виробництва залишається менша частина населення, і частка її повсякчас зменшується. Переважна і все зростаюча частина зайнята у невиробничій сфері — обслуговування, освіти, управління тощо. До цього слід додати, що загалом людська діяльність завдяки «інформаційній революції» все більш віртуалізується та інформатизується. Тому «знання» набуває особливого значення не через поцінювання знання, а через те, що ситуації людського буття все більшою мірою стають інформаційними кластерами.

«Суспільство знань» позначає не просто особливу значущість знань у сучасних умовах, їх пріоритетність стосовно інших чинників забезпечення успішної життєдіяльності. Воно вказує на глибокі зміни людського світу загалом. Відтак виникає питання: якою стає людина в умовах «суспільства знань», або інакше: чим є «суспільство знань» як антропологічна ситуація?

Це питання багатовимірне і його системне розкриття недосяжне у форматі окремої статті. Тому принагідно здійснимо лише його теоретичний «зондаж» через звернення до кількох конститутивних параметрів антропологічної ситуації. Це, по-перше, спосіб опанування та асиміляції людиною минулого — культурна пам'ять. По-друге, здатність опановувати простір можливого — креативність особи; водночас це і розв'язання питання про горизонт очікувань: «яке майбутнє для людини можливе?» По-третє, автономія особистості як режим «існування-у-світі». Таким чином «положення людини» буде схоплено у трьох вимірах: минулого, майбутнього, наявного. І в кожному з них ми зосередимо увагу на ефекті «суспільства знань».

Така аналітична стратегія вочевидь відрізняється від поширеної практики редукції багатовимірної ситуації до окремого чинника, який, до того ж, часто потрактовується вельми тенденційно — радше в дусі певних світоглядних стереотипів, аніж в режимі правдивого дослідження наявного стану справ. Прикладом такого стибу може служити стаття В. Буданова, який визначає підвалини сучасної освітньої кризи наступним чином: «Криза сучасної системи освіти — це криза еліт суспільства споживання, не здатних управляти швидкозмінним світом, не здатних довіряти процесам соціальної самоорганізації, девальвуючих ціннісні простори культури до зоопсихічних інстинктів, прагнучих знизити творчий потенціал свободної особистості, редукуючи його до двох нижчих рівнів потреб» [Буданов, 2013: с. 26]. Тут складне явище кризи освіти редуковано до кризи еліт, що водночас супроводжується зловісною драматизацією образу самої еліти. Відповідно і для подолання кризи пропонуються вкрай спрощені «рецепти», як от «в найближчі десятиліття перехід у масовому масштабі до інтуїтивної доміанти мислення дозволить подолати втрати постмодернізму і відновити статуси сенсів і станів в культурі, піти до доміант нематеріальних цінностей» [Буданов, 2013: с. 31]. Продуктивність подібних «діагнозів» і рішень вкрай сумнівна.

Пам'ять та забуття в «суспільстві знань»

Усі розуміють виняткову значущість пам'яті для нашого життя. Не випадково вже в античності пам'ять вважали основою мислення і особистості людини. Згадаймо, що саме Мнемозина — богиня пам'яті — була матір'ю всіх Муз. Однак що являє собою пам'ять не як суто психологічний, а як культурний феномен? Якою є її роль у конституюванні культурної реальності?

Відтак, чи можлива культура без пам'яті, яким є ефект пам'яті в культурі? Питання насправді величезне і неоднозначне. Напозір воно видається взагалі риторичним. Кожен скаже: звичайно, жодна культура без пам'яті неможлива. Понад те: сама культура і є в своєму засновку пам'яттю людства або конкретного суспільства. Цілком доречно вести мову не тільки про пам'ять в культурі, але й також про культуру як пам'ять. Все це начебто так.

Але не менш очевидними є практики стирання, нищення пам'яті в культурі. Чимало культур не могли б відтворюватися без ретельно культивуємої здатності забувати, без репресій щодо пам'яті, без особливого структурування соціальної реальності, яке пригнічує спроможність пам'ятати. Всі ці процеси та механізми знаходять свій узагальнений вираз у проблематиці «політик пам'яті» культурі. Однак про це трохи згодом.

Відволікаючись від тих чи тих колізій існування культурної пам'яті, яким є загальне покликання пам'яті в культурі?

В контексті даного питання можна виокремити чотири основних культурних значення пам'яті.

По-перше, завдяки пам'яті уможлиблюється культурний досвід. Будь-які сприйняття взагалі — перцепцію — вона перетворює на аперцепцію: сприйняття, опосередковане досвідом вже сприйнятого. Вона забезпечує тяглість та послідовність дій, примножуючи їх потенціал та результативність. Без пам'яті людина була б приречена кожного разу починати з самого початку. Завдяки пам'яті людина, навіть починаючи, продовжує. Відтак вона стає не лише чистою можливістю, а також й певною присутністю, змістовно визначеним буттям.

По-друге, завдяки пам'яті існує смисловий горизонт сенс життєдіяльності, її ідеальний план. Це оприявнюється вже на елементарному акті цілепокладання. Будуючи будинок, ми тримати в думках його ідеальний план — образ майбутньої будови. Лише у ньому, в цілісності плану, набувають сенсу наші конкретні дії і безліч різноманітних предметів — цегла, цементу, черепиця, цвяхи тощо. І чим складніша ціль або проект, тим вагомішу роль відіграє пам'ять. Згадаймо хоча б «будівництво комунізму».

По-третє, пам'ять становить необхідну і універсальну умову будь-якого розуміння. Адже у процесі розуміння ми завжди співвідносимо конкретну річ, яку хочемо зрозуміти, з більш загальним смисловим цілим, котре утримуємо у пам'яті. Таким чином, розуміння будь-якого окремого явища ми отримуємо завдяки вписуванню його в картину світу; кожне окреме слово ми розуміємо лише тому, що знаємо мову. І картини світу, і мова — це ті смислові всезагальності, чию присутність у свідомості забезпечує в першу чергу пам'ять.

По-четверте, без пам'яті неможлива темпоральність людського буття. Час для людини існує настільки, наскільки вона пам'ятлива. За межами пам'яті є тільки один темпоральний модус існування — не минаюче «зараз». Тільки завдяки пам'яті відкриваються проекції минулого, теперішнього і майбутнього. Причому всі три проекції, не тільки про минуле. Наведений вище приклад з будівництвом будинку ясно показує роль пам'яті для конституювання майбутнього: нею втримується і покладається будь-який проект.

Виокремленні значення пам'яті в культурі є універсальними, вони властиві будь-якій конкретній культурі. Однак різні суспільства пам'ятають по-різному. В цих відмінностях структури, механізму і спрямованості пам'яті вочевидь виявляє себе різниця культур. Звернімося до прикладу міфології. Тут пам'ять працює в структурі міфологічного часу, принципом якого є «вічне повернення» — тобто постійне відтворення у теперішньо-

му вихідного «пра-часу». Пам'ять тут працює як постійне розпізнавання у плинному віковичних міфологічні персонажів і подій.

Зовсім інакше виглядає пам'ять в есхатологічній перспективі, як от у християнстві. Тут теперішнє дешифрується крізь призму священної історії, домінантою котрої є обітниця Другого Пришестя і Страшного Суду. Відповідно пам'ять працює в режимі *очікування*. Вона розташовує людину в «останньому часові».

Те, як суспільства пам'ятають, залежить не тільки від загальної смислової структури культурної реальності, яка визначає їх життєдіяльність. Не менше значення мають засоби і практики пам'яті, створені певною культурою. Тут також постає величезна тема, яка вимагає розглянути особливості пам'яті неписьменних суспільств; потім ту революцію в пам'яті, яку знаменували винахід писемності та її технологічний розвиток — від ієрогліфів до алфавітів, стенографії та книжкового друкарства. І вже зовсім особливу ситуацію маємо зараз, в умовах «суспільства знань».

Традиційно знати — це пам'ятати. Тому, здається, керуючись буквальним сенсом слова можна очікувати, що у «суспільстві знань» існують особливо розвинені практики культурної пам'яті. Однак насправді все виглядає з точністю до навпаки. Прослідкуємо це по чотирьох вище виділених основних параметрах культурної пам'яті.

Зазвичай пам'ять уможлиблює культурний досвід. Але в умовах стрімкої зміни реальності головним досвідом людини стає здатність реагувати на невідоме, неочікуване, незнайоме. Зрештою, *здатність до імпровізації та швидкої вправної реакції*. Для успішності таких реакцій наявність накопиченого досвіду (власне знань) часто не тільки не допомагає, а й навіть заважає. Тому на перший план виступає здатність не пам'ятати, а *звільняти* пам'ять від того, що вже відбулося, звільняти від відомого — постійно очищувати її задля більшої гнучкості реакцій на нові виклики.

Дана ситуація, обумовлена структурою дії, посилюється наявністю різноманітних сервісів штучної пам'яті. Людина доповнює власну пам'ять електронними пристроями, які надійно пам'ятають за неї. Так, щонайменше, здається. Те, що й найкращий сервіс збереження та використання інформації лише протез, який не здатен забезпечити ані всіх специфічних функцій пам'яті (пасивне зберігання інформації лише одна з них), ані — головне — продуктивного, розвивального ефекту потужної пам'яті для інтелектуальної діяльності і креативного потенціалу особистості, здебільшого залишається неусвідомленим. Вочевидь, це веде до деградації культури пам'яті та її функцій. Загалом практики забуття (очищення свідомості) набувають перевагу над практиками живої пам'яті.

Також пам'ять задає смисловий горизонт кожній дії, й загалом життєдіяльності. Однак якщо дійсність постійно актуалізується у вигляді *поточ-*

ної ситуації, то більш загальний горизонт, ніж сама ситуація, *не потрібен*. Він просто *заважає*. Людська дія розгортається у форматі ad hoc, принагідно. Її телеологія вкрай обмежена як за масштабами, так і за структурою. Дієвець радше поглинутий ситуацією, аніж підпорядковує її більш загальному смислово-порядку буття. Горизонт згортається в локус. І це не якийсь «недолік» особи, індивідуальна обмеженість. Такою є природа самої реальності, що квантована на локуси ситуацій. Більшого простору, за великим рахунком, просто не існує, він виглядає більш чи менш симулятивним, суто умовним. Там, де раніше працювала пам'ять, працює передусім *пильність* та варіабельність поведінки. Цій сенсово квантованій дійсності відповідає кліпова свідомість.

Пам'ять уможливорює розуміння. Однак там, де реальність зведена до реакції, важить не глибина осягнення сенсу, а вправність реакції. Тут важливе не розуміння, а адекватність та оперативність вчиненої дії. Розуміння раз за разом розміщується постфактум, опиняється *після події*, а не служить її смисловою передумовою та орієнтиром. Це радше *реєструюче*, а не *орієнтуюче* розуміння. Роль пам'яті у ньому мінімальна, оскільки саме розуміння відбувається як миттєвий ефект, не інтегруючись у більш загальну структуру досвіду, а швидко «випаровуючись». Це коротке розуміння, воно працює на малій дистанції і приречене бути поглинутим потужним ефектом нової події, новопосталої актуальності зараз. Ось чому наш час є вельми зручним для безвідповідальних урядів і взагалі для так званих «прожекторів». Обіцянки легко сприймаються як дійсність, на яку слідує правдива реакція, але більшість їх не втримується свідомістю реципієнтів. Відтак через деякий час можна стверджувати щось зовсім інше чи знов обіцяти щось привабливе. Оскільки розуміння витончилося до мілкого струмка, його дитя — критичне мислення — закономірно втрачає дієвість.

Нині загальну увагу привертає нечуваний успіх російської пропаганди, на яку перетворилися мас-медіа сусідньої країни. Здається неможливим, щоб мільйони людей сприймали як дійсність фантасмагорії про «розп'ятих хлопчиків», «розрахунок рабами» та «консерви з дівчат». «Хунта» на цьому тлі просто забавка. Однак успіх цих нісенітниць обумовлений зовсім не надзвичайною майстерністю пропагандистів, а, по-перше, давно відомими рецептами масових навіювань (принцип «чим нечуваніша брехня, тим легше їй повірять. Треба лише впевнено її повторювати»), по-друге, вказаною особливістю сучасної свідомості, позбавленої імунітету, створеного розвиненою практикою розуміння. «Суспільство знань» зовсім не чуже великим оманам і великій глупоті.

Ну і, нарешті, пам'ять як умова можливості часу. У світі мобільності час у його усталеному вигляді, за великим рахунком, не існує. Він втрачає

звичну структуру. Минуле зникає, а майбутнє не актуальне. Все зводиться до миттєво зникаючого і водночас завжди-перебуваючого «тепер». Вся темпоральність заміщується миттєвістю. Мить все збирає в пазл актуальної цілісності, і вона ж розсипає цю цілісність задля іншої. Актуальним, значущим є лише наявний візерунок, як от у калейдоскопі. Для миті пам'ять є зайвою, потрібна гострота сприйняття та потужна здатність до комбінаторики даних. Причому природа цих комбінацій суттєво відрізняється від узвичаєних смислових синтезів саме через скасування звичної темпоральності, часової структури.

З цього невеличкого огляду вочевидноється, що у сучасному світі практики забуття та анігіляції досвіду, особливо у його культурно усталених конфігураціях, набувають рішучої переваги перед практиками пам'яті. «Суспільство знань» будується на оперуванні з детемпоралізованою інформацією (тобто вилученою зі структури часу як означувального чинника). Пам'ять витісняється гнучкістю та швидкістю реакції, пильністю уваги, вправністю смислової комбінаторики.

Людина-творець та потрібна криза її обґрунтування

Ситуація людини конституюється як ретроспекціями пам'яті, так і проєкціями очікувань, про долю яких у «суспільстві знань» частково було сказано у попередньому розгляді модусу майбутнього. Разом з тим, очікування є більш змістовним феноменом, ніж просто спосіб існування майбутнього. В них відкривається не тільки і не стільки майбутнє, скільки *можливе* для людини. Вони — спосіб існування буття-у-можливості, онтологічної потенційності, відкритої свого часу Аристотелем. Саме в цій універсальній значущості очікування є ключовим елементом антропологічної ситуації. Горизонт очікувань є універсальним компонентом будь-якої культурної реальності. Однак в залежності від типу культури він має суттєво відмінні способи існування та зміст. Найбільшої відкритості (а відтак й потенційно найширшого простору очікувань) досягає модерна культура завдяки осмисленню людини як творця (відповідно творчості — як способу власне людської життєдіяльності).

В розумінні творчості феномен людини (чи то певний тип антропології) утворює своєрідний наріжний камінь, який визначає всю систему міркувань і подальших умовиводів. Те, як мислиться людина, складає зазвичай неявне, але вирішальне підґрунтя розуміння творчості. Адже людина не лише «суб'єкт» творчості на кшталт її «виконавця», так само творчість неможливо досягнути як просту «властивість» людського буття. Людина і творчість сутнісно поєднані, що передбачає розгляд творчості як самоорганізації людського існування. Це твердження навряд чи викличе у когось заперечення, воно виглядає «загальним місцем» багатьох студій творчості. Однак складність даного визначення пов'язана з тим, що на відміну від

інших сутностей творчість не може бути описана як певна даність, а існує лише як цілковитий онтологічний парадокс.

Насправді, кожне суще — від найпростіших до найскладніших — є певною визначеністю. Відтак з ним пов'язаний певний набір можливостей, сама конкретність якого виключає інші можливості. Так, істота, яка добре плаває, саме тому не здатна пересуватися по суші (чи, щонайменше, робить це погано), а молоток, незамінний для забивання цвяхів, ніколи не стане гарним мікроскопом. Натомість, творчість передбачає *принципово необмежений спектр можливостей*. В певному сенсі буття, організоване як творчість, має існувати як чиста можливість: таке ніщо, з якого може з'явитися все (будь-що). Причому це «будь-що» не є відтворенням вже існуючого, а появою принципово *нового* — того, що не має прецеденту у бутті.

Екстраполюючи ці вимоги на людину, отримуємо поняття людини як буття, яке *самовизначається* — стає тим, що сама створює з себе. Принцип самовизначення передбачає, що людина є відкритою можливістю, яка наповнюється (стає дійсністю) силою людської самодіяльності. Ідея творчості, доведена до свого засновку, дає нам ідею людського самовизначення. Оскільки той, хто самовизначається, стає не лише творцем «світу», чогось зовнішнього, а й творцем самого себе.

Філософська думка цю здатність людини до самотворення від початку модерної доби позначила поняттям свободи, *libertas*. Свобода є фундаментальною онтологічною характеристикою, яка уможливорює творчість. Не випадково у Гегеля зростання масштабів людської свободи слугувало критерієм історичного поступу людства — прогресуючого розвитку світу людини. Відносно конкретних суших буття, визначенням якого є свобода, постає як *універсальне* — таке, що може перебрати на себе будь-які якості. Втім, таке розуміння універсальності людини радше властиво ренесансному гуманізмові, аніж пізнішим версіям модерної думки. Мабуть, найбільш загальну логічну формулу запропонував той-таки Гегель, який визначив людину як «те особливе, способом буття якого є всезагальне».

Отже, попередніми міркуваннями з'ясовано, що теоретичне розкриття феномену творчості залишиться щонайменше неповним (якщо взагалі можливим) без осягнення людини в її здатності бути творцем самої себе, себто самовизначатися. В свою чергу це висуває на перший план сенс людини як універсального буття, сутнісним визначенням якого є свобода.

Однак очевидно, що існування такої версії людини можливо лише на основі певних філософських презумпцій. Просто сказати, що сутнісним виміром людини є свобода, яка й уможливорює творчість як спосіб буття, є вочевидь суто словесним виразом, самим лише словом. Щоб дана словесна заява перетворилась на певність *сенсу*, маємо з'ясувати, як

можлива людина в її свободі (а отже у здатності самовизначення, а отже, як універсальне суще). Лише тоді наше твердження набуде ваги *теоретичного принципу*.

Оскільки основоположною цінністю для класичного модерного універсалізму в розумінні людини стає свобода, його можна назвати *ліберальним*. Звісно, поняття «ліберального» застосовується тут не у вузько-політичному (ідеологічному), а в широкому світоглядному сенсі — як світоглядна версія людини, засновком якої є поняття свободи як сутнісного визначення людини, її «природи». І друга важлива примітка: ми розглядаємо не просто «ліберальний світогляд», як певний спосіб розуміння людини поруч з іншими. Ставлячи так питання неможливо зрозуміти ані роль, ані колізії та кризи ліберальної (себто класичної модерної) версії людини. Світоглядів та культурних версій людини існує безліч. Особливістю лібералізму (як квінтесенції духу модерну) є *домагання універсалістської значущості*. Це не просто одна з версій людини поруч з іншими, а та, яка прагне дати універсальне, всезагальне, вільне від будь-якої упередженості та культурного партикуляризму розуміння феномену людського взагалі. І коли надалі йтиметься про кризу ліберального світогляду, то передусім це означає не якісь проблеми у змісті лібералізму, а ураження його домагань універсальної значущості, тобто визначень для людини як такої, незалежно від її культурної, соціальної, релігійної тощо віднесеності. Зважаючи на це, надалі застосовуватиметься саме поняття універсалізму, чим підкреслюється, що йдеться не просто про визначення людини через поняття свободи (а відтак і творчості), а про домагання цього визначення бути єдино правдивим розумінням сутності людини взагалі.

В основі цієї ліберальної антропології, яка поставала від початку модерну, лежать три онтологічні редукції. По-перше, редукція дійсності (сущого) до суто натурального, об'єктивного порядку речей. По-друге, редукція людської спільноти до конкретності (самодіяльності) індивідуального суб'єкта, внаслідок чого спільність перетворюється на епіфеномен особистих самовизначень. По-третє, редукція феномену людського до метапозиції людської природи.

Якщо прийняти ці редукції (і доки їх приймає дійсність), ліберальний універсалізм залишається неспростовним. Необхідно констатувати, що створена цим універсалізмом новоевропейська всесвітня історія певний період таки залишається успішною та неспростовною. Нею було створене всесвітнє людство, яке на початок ХХ століття набуло своїх цілковито окреслених рис і, можна сказати, розквіту. Але сам цей великий історичний успіх поставив під знак запитання правомірність всіх трьох вищезначених базових редукцій, породивши могутні виклики кожній з них. Виклики постали у вигляді трьох криз класичного модерного універсалізму, й від-

так у процесі подолання даних криз теоретичний розум виробив три види дискурсів, кожен з яких запропонував свій власний універсалізм.

Перша з означених редукцій спочатку уможливила такі могутні культурні практики як наука (природознавство) та індустрія (промисловість), а потім прогрес цих практик призвів у ХХ столітті до *екологічної кризи*. Ця криза оприявила сутність природи не як сукупності об'єктивних сутностей та значень, а як конкретної живої цілісності. З всезагального натурального порядку екологічна криза виокремила самостійну дійсність *живої планети*. Відповідаючи на виклик екологічної кризи, розум був змушений визнати *самочинність природи*. Тобто живе середовище (життя) на планеті постало не як натуральний порядок речей, а як самодіяльне буття, з яким необхідно рахуватися в його самочинності — так, *немов би природа має власну волю*.

Екологічна свідомість висунула на противагу універсалізму людської природи *універсалізм живого*. Засадничим принципом екологічного дискурсу стало положення: «Все живе має право на буття». Як зазначав Г. Йонас: «Відокремити сферу людського від сфери природного неможливо, не спотворюючи образу людини... Автентично людська позиція полягає в тім, щоб визнавати за природою її власну гідність, яка протистоїть сваволі нашої могутності» [Йонас, 2001: с.206]. Можна сказати, що екологічний універсалізм є необхідною складовою інтегральної моделі всепланетного людства у царині наслідків глобальної людської діяльності по відношенню до передумов самовідтворення людини. Але змістовно він спрямований на універсальність живої природи, а не на суто історичну універсальність всепланетного людства, що виникає у тиглі глобалізаційних процесів.

Друга з криз класичного модерного універсалізму впливає з іншої базової редукції, що йому властива — а саме з ідеї невіддільних людських прав та, відповідно, розуміння особи як наріжного каменю і основи суспільства. Успішне здійснення буржуазних революцій, якими було радикально спростоване станове суспільство і стверджений принцип соціальної рівності, одночасно виявило гостру проблему: у суспільстві, підпорядкованому ідеї невід'ємних прав особи, з необхідністю постає невідворотне питання *соціальних прав*. Першою спробою його розв'язати стало вибудовування альтернативи ліберальному універсалізму громадянського суспільства у вигляді універсалізму *тоталітарної утопії*. На місце універсалізму людської природи, марксизм поставив універсалізм *всесвітньо-історичної емансипації пригноблених та експлуатованих*. Тоталітарний універсалізм і відповідний йому дискурс зазнав краху. Цим оприявилися межі соціального конструктивізму взагалі. Разом з тим, подолання і переосмислення універсалізму тоталітарного ґатунку призвело до формування комуніка-

тивного універсалізму, який став теоретичним узагальненням та висновком соціальних здобутків західного суспільства ХХ століття.

Комунікативна парадигма (ідея «комунікативної раціональності») протипокладає себе конструктивізму цілераціональної дії («інструментальній раціональності»). На місце універсалізму тоталітарної утопії («чудовий новий світ», в якому подолані всі соціальні антагонізми), вона ставить універсалізм перманентної експлікації, взаємоузгодження та розв'язання різноманітних соціальних інтересів. Те, що для марксизму (комунізму) було всесвітньо-історичною дією радикального перетворення суспільства задля досягнення бажаного зразка («досконалого соціуму») для комунікативної філософії стало постійним всеохопним дискурсом, який ведуть учасники громадянського суспільства і завдяки якому відбувається суспільний рух. За універсалізмом комунікації (інтерсуб'єктивності) стоїть універсалізм громадянського суспільства. Так, фактично, комунікативний дискурс відтворив у новій формі класичну модерну ідею суспільного договору.

Нарешті, третя криза пов'язана з метапозицією єдиною людської природи. Модерне суспільство досягло всесвітньо-історичного успіху, підпорядкувавши владі провідних західних країн практично всю планету (на початок ХХ століття). Основою цієї влади стали система колоніалізму та імперіалізм. Однак паралельно з екологічною та соціальною кризами модерного суспільства (і, відповідно ліберального універсалізму), розгорталася *потестарна криза*, тобто криза панування західної цивілізації на планеті. Після другої світової війни і нечуваного розмаху національно-визвольних рухів, ця криза — поглиблена і загострена всесвітнім протистоянням капіталістичної та соціалістичної систем — набула не меншого значення, ніж криза власне соціальна. В основі західної експансії лежала опозиція «варварства-цивілізації», в якій роль останньої цілковито монополізувалася системою модерних соціально-політичних і культурних цінностей. Але дві світові війни (колоніальна за природою перша і соціальна за природою друга) радикально підірвали цю диспозицію, а успіх національно-визвольних рухів її вкінці спростував. На місце експорту єдиного цивілізаційного зразка прийшло визнання значущості відмінностей, зафіксоване, зокрема, правом націй на самовизначення.

Фактично це означало кризу європоцентрованості, себто кризу виключності західного суспільства як автентичної «цивілізації», що вимагало створення нової потестарної моделі. Способом інтелектуального опанування цієї ситуації став тип мислення, який позначимо як «мультикультуралістський дискурс» (за відсутності більш вдалої загально визнаної назви). Серед його численних і вкрай розмаїтих версій та модифікацій можна виділити спільне теоретичне ядро. Воно полягає у перегляді та врешті-решт денонсації ідеї всезагальності розуму на користь культурних

відмінностей, якими виокремлюють та позиціонують себе різні людські спільноти (суспільства, меншини, різноманітні субкультури тощо). Мультикультуралістський дискурс стверджує ідею багатокультурного універсалізму на протигагу універсалізму розуму, який походить з європейського просвітництва.

Внаслідок описаної потрійної кризи людини-творця принцип культурної самобутності став домінувати над універсалістським принципом загальнолюдського. Будь-які творчі устремління та горизонти очікувань стали мислитися у вигляді культурно опосередкованих і, зрештою, культурно особливих величин. У концепції знання це означало відчутне знецінення об'єктивного наукового пізнання на користь знань як, по-перше, особливої культурної системи, по-друге, прив'язки знань до специфічних контекстів його використання (прагматизація знання). Це не означає, звісно, згортання власне наукових досліджень, але означає їх витіснення на маргінес суспільних прагнень та ціннісних орієнтирів. Ще кілька десятиліть тому наука сприймалась як запорука продуктивного майбутнього людства, надійний і головний засіб розв'язання ключових проблем людського буття. Повною мірою можна було сказати, що наука торувала шлях у майбутнє і саме з нею був сполучений горизонт очікувань.

Сьогодні «суспільства знань», як не парадоксально, тягне за собою зменшення повноважень та впливу науки. «Знання» тут є радше контекстуалістськими комунікативно-інформаційними практиками існування у певному соціокультурному середовищі (якщо не сказати у *віртуальному світі*). Місце величної природи, яку треба об'єктивно і строго пізнавати посів культурний та соціальний контекст, який треба розуміти і в якому успішно діяти. Творчість за цих умов переважно конвертується в соціальну успішність, підсумком якої є соціальний капітал. Якщо для класичної модерної доби — Просвітництва — знання дорівнювало силі/владі, то нині — в «суспільстві знань» з його приматом інформації та культурної специфічності — воно стало капіталом успішного життя. Відтак маємо констатувати, що суспільство знань — попри автоматизм сприйняття — відчутно конфліктує з ідеалами Просвітництва і значною мірою дезавує як людину-творця, так і універсальну значущість об'єктивного наукового пізнання.

Від автономії особи до сингулярності

Культурна пам'ять уможлиблює простір досвіду, творчість створює безпрецедентні можливості для людського самовизначення та, відповідно, розширення горизонту очікувань. Сам же спосіб буття у світі визначений для модерної людини принципом автономії особи, чи то існуванням людини у форматі самоті.

Чарльз Тейлор у відомій праці «Джерела самості» виокремлює три конституювальні моменти модерної ідентичності: внутрішній вимір людини, звичайне життя та включеність у природу [Тейлор, 2005: с. 9]. Не спинятимуся на них, оскільки важливе інше: те, що Тейлор фактично ставить знак рівності між самістю й ідентичністю. Навпаки, *виходячи з історії модерну їх необхідно розвести*. Підставою для цього є відмінність у типі конфліктів, характерних для людини у патерні самості, з одного боку, і людини у патерні ідентичності — з іншого.

Чому тут йдеться про конфлікт? Тому що автономія індивідів у тій формі, в якій її обґрунтовано природничо-правовою парадигмою Нового часу, є не тільки позитивним началом, а й джерелом неминучих конфліктів. Способом їх розв'язання, а отже, вищою формою класичної толерантності став *суспільний договір*. Але суспільний договір і засадова стосовно нього природно-правова парадигма в розумінні людини залишаються задовільним розв'язанням *до історичної доби мас*, яку започаткували завершення на середину ХІХ сторіччя промислової революції та перемога буржуазних перетворень в Європі того самого часу.

Перехід від самості до ідентичності пов'язаний зі зміною характеру історичної дії та процесу. Патерн самості відповідає ситуації *емансипації особистості* (індивіда). При цьому денонсують усі соціально-станові розмежування і фундаментальним, всевизначальним первнем стає *природа людини*. Відповідно суспільство постає як реальність, яку перевстановлює сила самовизначення індивідів. Індивід з його невіддільними правами, які, по суті, є *правами людської природи*, стає підґрунтям і наріжним каменем усієї соціальної реальності. Це — класична ліберальна ідея, яка передбачає взаємне визнання людини людиною (кожного кожним у природності його людської природи); відповідно самість передбачає рефлексивну самовіднесеність. Концепт єдиної природи людей стає універсальним розумінням сутності людини, що претендує на всезагальність і незаперечність. Це ситуація модерної класики.

Навпаки, патерн ідентичності передбачає *змагання* універсальних проектів. Хоч як це парадоксально, універсальне розуміння людини виявляється не єдино можливим. Найближчим вираженням універсальних проектів є конструктивістські утопії суспільства. Їхні найпоказовіші приклади — тоталітарні утопії (або інший випадок — імперіалістичний колоніальний проект). У силовому полі універсальних *конкурентних* проектів історія починає здійснюватися в режимі масових мобілізацій.

Мобілізації можуть мати різний характер: від військових та ідеологічних мобілізацій тоталітарних суспільств до мобілізацій смаку у масовій культурі або мобілізацій споживання у «суспільстві добробуту» (*prosperity society*).

У чому ключова відмінність патерну ідентичності від патерну самоті? Самість побудована на ґрунті самовизначення. Звідси — ключова роль поняття автономії. Навпаки, ідентичність передбачає рефлексивну самовіднесеність, *опосередковану інакшістю*, тобто присутністю *значущого іншого*. Причому ця значущість має не тільки постати у межах мого смислового горизонту, а й бути виходом за його межі. Тобто від принципу суб'єктивності здійснюється перехід до принципу інтерсуб'єктивності. Значущим є не те, що визнала моя суб'єктивність, а те, що вможливорює інтеракцію суб'єктів, образно кажучи, їхню зустріч, їхню сумісність.

Ідентичності немає самої по собі — вона завжди стосовно когось. Тому замість бути єдино-однинною, ексклюзивною ідентичність завжди є множинною. По суті, самість завжди одна, навіть якщо їх «багато». Ідентичність завжди множинна, навіть якщо вона одна. Самість задана покладанням, ідентичність — розрізненням. Коротше кажучи, ідентичність — це самість, яка визначає себе через участь в універсальних проектах. Що відбувається з толерантністю за доби ідентичностей? Вона набуває вигляду «політики визнання» значущих відмінностей (про що вже йшлося вище). Підставою визнання значущого іншого є можливість *злиття смислових горизонтів*, тобто, якщо взяти до уваги герменевтичний сенс цього поняття, принципова *досяжність взаєморозуміння*.

Тепер ми підходимо до нинішньої ситуації, яка дезавує патерн ідентичності, делегітимує його. Твердження може видатися дивним, таким, що ніяк не відповідає станові сучасного світу, зануреного в кризу ідентичностей і водночас пройнятого палким бажанням їх здобути. Це настільки характерне явище, що можна визначити сучасний світ як світ кризи ідентичностей. Ідентичність виглядає тим, що втрачено або зруйновано і що ретельно шукають як бажане досягнення. Дозволю собі твердження, що такий пошук є безплідним — ідентичність за нинішніх умов не може бути знайдена. Їй просто немає місця в актуальному нині просторі залученостей.

Поясню свою думку. В останні десятиріччя ХХ сторіччя історія робить новий поворот, інспірований науково-технічною революцією. Формування так званого інформаційного суспільства і ситуація глобального світу стали найбільш масштабними втіленнями зміни характеру історичного процесу. Від історії, здійснюваної в режимі масових *мобілізацій*, ми перейшли до історії, конституювальним началом якої є багатоманітні форми *мобільності*. Що це тягне за собою для розуміння нашої теми?

Глобальну ситуацію від двох попередніх («доби самоті» та «доби ідентичності») відрізняє неусувна відсутність універсального смислового горизонту. Внаслідок цього не може здійснюватися не тільки самопокладання та самовизначення (тобто реалізація патерну самоті), а й діалог та визнання як такі (тобто реалізація патерну ідентичності). Толерантність,

якщо вона ще існує, набуває вигляду стійкості до нерозуміння. Панівним стає принцип «утримання від...», невтручання, у розумінні відмови від єдиного універсального порядку та загальної нормативності.

Якщо з патернами самості та ідентичності все, загалом кажучи, зрозуміло, то нова ситуація залученості потребує продумування, щоб розкрити її в її власному сенсі. Поки що її можна окреслити лише дуже загально й попередньо, у вигляді опозицій попереднім засадовим концептам. Тоді отримаємо приблизно таку картину: залученість як опозиція ідентичності, констеляції на противагу універсальним проектам, мобільність проти мобілізацій і негативні за своїм характером презумпції на місці колишніх позитивних, тобто утримання / невтручання на місці визнань та пов'язаних з ними домагань. Способом буття людини, який відповідає цим умовам, є *сингулярність*.

Сингулярність, це третій (після самості та ідентичності) формат людського існування та самообґрунтування людини, який постає в контексті еволюції сучасної (модерної) цивілізації. Поняття сингулярності походить від латинського «singularis», що означає «одиничний, унікальний, особливий». У спеціально-науковому контексті це поняття чи не вперше використав у середині ХХ століття математик Дж. фон Нойман для позначення точки, за якою екстраполяція починає давати безглузді результати, тобто непередбачувана. Цей момент непередбачуваності після певної якісної зміни процесу або системи є чи не головним у застосовуваннях поняття сингулярності в різних науках. В астрофізиці поняття сингулярності використовується у теорії чорної діри та деяких теоріях походження всесвіту, позначаючи фізично парадоксальну (зрештою, неможливу за фізичними законами) точку з нескінченно великою масою і температурою і нульовим обсягом (образно кажучи таке собі «все, яке є ніде»).

В гуманітарно-антропологічному сенсі сингулярність покликана зафіксувати такий стан людського існування, коли активність та загалом життєдіяльність людини переходить у режим входу-виходу в різні системи контактів. Це характерна ситуація існування у мережному суспільстві, коли основною соціальною якістю особи стає користування мережею, у вигляді якої починають існувати суспільні стосунки взагалі. У світі мереж особистостей начебто немає, вочевидненою реальністю є лише різноманітні мережі. Однак самі мережі постають, розвиваються чи, навпаки, згортаються лише шляхом індивідуальних залучень їх учасників. Ці залучення є цілком самочинними і принципово непередбачуваними; особа суто індивідуально активізує себе як учасника мережі і так само неконтрольовано ззовні припиняє свою участь у ній. Єдина дійсність — мережа — фактично тримається тим, чого начебто не існує: порожньою точкою входу, яку може перетворити на конкретну ланку мережі лише сам індивід. Це і є людське буття в режимі сингулярності.

Сингулярність вочевидь сутнісно відмінна від класичної самості, вона не має начебто автономії в тих вагомих формах, які відрізняли самість; не менш глибоко вона відмінна й від ідентичності, адже в мережі відсутня та змістовна спільнотність (всезагальний суб'єкт), приналежність до якої є визначальною для ідентичності. Сингулярність нічому не належить, окрім спонтанності власних залучень. В той же час, глибоко відрізняючись від самості та ідентичності, сингулярність парадоксальним чином у зовсім іншому форматі відтворює принцип самовизначення, властивий самості, та принцип колективної всезагальності, характерний для ідентичності. Доволі тривіальним є згадування логіки відкидання відкидання, однак тут саме той випадок, де вона цілком очевидна. Сингулярність не лише щось цілковито інше відносно самості та ідентичності, вона водночас відтворює в собі їх властивості вже в сутнісно новому вигляді. Одночасно це задає принципово інший формат свободі та творчості, однак — і це, мабуть, принциповий висновок з усієї нашої розвідки — не усуває їх з числа конститутивних чинників людського буття. Свобода тепер стає свободою залучень/вилучень (так тепер формулюється фундаментальна для поняття свободи ситуація вибору), центр ваги творчості переноситься на створення привабливих точок доступу та загалом нових мереж.

Зі здійсненого розгляду «суспільства знань» як антропологічної ситуації, відсканованої в параметрах минулого (практики культурної пам'яті), майбутнього (горизонт очікувань) та наявного (автономія особи як основа життєдіяльності) можна зробити наступні висновки. Передусім, слід констатувати, що поняття «суспільства знань» не може бути повноцінно визначене лише на основі ідеї про зростання ролі знання у життєдіяльності сучасної людини. Необхідно, зокрема, врахувати конститутивні чинники обґрунтування та виробництва знання в сучасному світі. Аналіз трьох таких ключових чинників оприявнив суттєві трансформації у характері та формах існування «знання».

Так, відбувається деструкція культурної пам'яті на користь гнучкої реакції та дії-відгуку. Горизонт очікувань згортається у зв'язку з кризою людини-творця та модерного універсалізму. До певної міри можна навіть стверджувати, що зникає світ як універсальний горизонт. Внаслідок цього з'являється парадокс: переважаючим способом опанування реаліями «суспільства знань» та провідним способом перебування та успішності у ньому все більшою мірою стає не пізнання, а риторика. Поруч з інформатизацією соціальної дійсності стоїть риторизація способу життєдіяльності. В цьому полягає фундаментальний перетворювальний ефект самовизначення особистості в умовах «суспільства знань». Особистість перетворюється на сингулярність, а способом її конституювання стає залучення до інформаційних мереж. Її головною культурною якістю стає мобільність.

Це висуває фундаментальну вимогу трансформації сучасної освітньої системи, яка полягає в тому, що культурна, соціальна, фахова, психологічна мобільність перетворюється на основну мету вищої освіти і, відповідно, стає головним здобутком випускника університету. В свою чергу це створює конфлікт між фундаментальним та актуальним покликаннями університету. Це є та глибинна суперечність, яка визначає існування сучасного університету в контексті «суспільства знань».

Література:

1. Буданов В. Образование эпохи антропологического перехода // Філософія освіти. — 2013. — № 1(12). — С. 23–43.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. — К.: Лібра, 2001. — 400 с. 3. К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 2005. — 240 с. /режим доступа: <http://www.ifap.ru/library/book042.pdf>
3. Лиотар Ж. — Ф. Состояние постмодерна. — СПб, 1998. — 160 с. 5. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. — К.: Дух і літера, 2005. — 696 с. 6. Шамрай В. Освіта в системі гуманітарних технологій // Філософія освіти. — 2013. — № 1(12). — С. 44–60.

Сергей Пролеев. «Общество знаний» как антропологическая ситуация.

В статье рассматривается «общество знаний» как особая ситуация бытия и самоопределения человека. Для ее описания применяется модель, состоящая из трех компонентов. Это, во-первых, способ овладения и ассимиляции человеком прошлого — культурная память. Во-вторых, способность овладевать пространством возможного — креативность личности; одновременно это и решение вопроса о горизонт ожиданий: «какое будущее для человека возможно?» В-третьих, автономия личности как режим «существования-в-мире». Таким образом «положение человека» схватывается в трех измерениях: прошлого, будущего, настоящего, в каждом из которых прослеживается эффект общества знаний. Его основные параметры: преобладание практик забвения и искусственных средств хранения информации над практиками памяти; эрозия человеческой креативности, в частности познавательной способности; трансформация автономии личности в виде перехода от самости к сингулярности. Общей особенностью «общества знаний» выступает глубокая трансформация знания в различные информационные констелляции, а также примат гибкости и скорости оперирования с информацией над общепринятыми интеллектуальными процедурами и практиками. Поэтому приобретение мобильности личности становится основным требованием в современном образовании и критерием его успешности.

Ключевые слова: «общество знаний», память, время, понимание, творчество, самость, сингулярность, мобильность.

Serhiy Proleyev. «Knowledge society» as an Anthropological Situation.

The “knowledge society” as a special situation of being and self-determination rights is considered in the article. For its description model is used, which consists of three components. It is, firstly, the way of human acquirement and assimilation of the past — the cultural memory. Secondly, the ability to acquire a space of possible — person’s creativity; at the same time it solves the issue of the expectations’ horizon: “What future

is possible for humans?” Thirdly, the autonomy of the personality as a mode of “being-in-the-world.” Thus “the human state” picks out in three dimensions: past, future, present, in each of which can be traced effect of the knowledge society. Its main parameters: the predominance of practices of oblivion and artificial means of storing information over the practices of memory; erosion of human creativity, including cognitive ability; transformation of individual autonomy as a transition from selfness to the singularity. A common feature of the «knowledge society» is a profound transformation of knowledge into various information constellations, and the primacy of the flexibility and efficiency of operation with information over accepted intellectual procedures and practices. That’s why acquisition of the person’s mobility becomes a basic requirement in modern education and the criterion of its success.

Keywords: *«knowledge society», memory, time, understanding, creativity, selfness, singularity, mobility.*