
<https://doi.org/10.15407/fd2020.05.087>
УДК 130.1

Сергій ПРОЛЕЄВ, доктор філософських наук,
професор, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
uffon@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-1563-712X>

Вікторія ШАМРАЙ, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу соціальної філософії
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
vicssha@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-0936-5404>

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА СИНГУЛЯРНІСТЬ: трансформація основ сучасної соціальності

Стаття присвячена трансформаціям суспільства в епоху глобалізації. Аналізується генеалогія глобального світу як наслідку успішного втілення всесвітньо-історичного проекту модерну (що водночас знаменує вичерпаність цього проекту). Виокремлення цільних якостей глобалізації підводить до висновку про парадоксальне явище світу, який перестав бути дійсністю. Розглядаються чотири вияви процесу деградації дійсності, вислідом якого є руйнація засад єдності спільнот і суспільства загалом, що фіксується поняттям їх «розмитості». Антропологічним корелятом цього стану соціальності є сингулярність; способом інтерації сингулярностей є мережі, а природною формою їх об'єднань — рої. Аналіз дискурсивно-комунікативної складової глобального світу дає підстави для висновку про занепад дискурсів та виникнення безпрецедентного феномену деперсоналізованої інфовлади.

Ключові слова: глобалізація, суспільство, дійсність, людство, сингулярність, мережа, інфовлада, дискурс, сенс.

Суспільство є тим неусувним смисловим горизонтом, в якому відбувається мислення про людину та напрацьовується досвід розуміння людського буття. Скільки історично існує людина, стільки вона існує у суспільно визначених формах — така оптика стала смисловим загальником, який не заперечує практично жоден із напрямків філософського мислення. У цій спільній презумпції філософської думки, зазвичай мало схильної до одностайності, відлунує ще Аристотелева переконаність: «Хто в силу своєї природи, не

Цитування: Пролєєв, С., Шамрай, В. (2020). Глобалізація та сингулярність: трансформація основ сучасної соціальності. *Філософська думка*, 5, 87—116. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.087>

внаслідок певних обставин, живе поза державою, — той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд» [Арістотель, 2000: с. 17].

Разом із тим неупереджена спроба осягнути суспільство як певний інваріант, завжди тотожну собі величину, наражається на нездоланні труднощі. Історично знані суспільства глибоко відмінні одне від одного — і ця відмінність містить в собі щось істотніше, ніж просто видові розрізнення єдиного родового поняття. Розмаїття суспільств — це не просто емпіричні змінні, які можна підставити в єдину теоретичну формулу, а радикально відмінні дійсності людського існування. Тому правильніше в теоретичному дискурсі застосовувати поняття «*суспільства*», а не «суспільство» — підкреслюючи цим глибоку гетерогенність соціальних систем.

Зрештою в узагальненому образі суспільства не залишається нічого єдиного, окрім того, що суспільство — це спосіб людей жити разом, певна організація їхнього спільного буття. Численні спроби накинути соціокультурному досвідові людства більш змістовні схеми розуміння передбачають і тягнуть за собою настільки потужні смислові редукації, що результат їх радше шкодить розумінню людської життєдіяльності, ніж сприяє йому.

Відтак постає питання: чим є суспільство сьогодення, у нинішній швидкоплинній сучасності? Чи породжують сучасні глобальні процеси щось на кшталт всесвітнього суспільства, у форматі якого існує всепланетне людство? І наскільки можна взагалі казати про суспільство сьогодення — чи не стає суспільство як таке за умов глобальної інфосфери та інших радикальних трансформацій сучасності радше реліктом минулого, чимось віджилим?

Останнє питання може здатися просто вивертом теоретичної свідомості, суто абстрактним умоглядним припущенням. Адже йому вочевидь суперечить потужний, розмаїтий, пронизаний взаємозалежностями глобальний світ. Ніколи раніше життя людей на позір не було настільки інтегрованим у спільний економічний, політичний, комунікативний простір. Однак визнання цієї даності ще не скасовує питання: а чи продовжують люди існувати *разом*? Чи утворюють вони певну спільноту, і взагалі, чи продовжує людина існувати через спільноти — тобто суспільно?

Така постановка питання знов-таки може здатися надуманою. Адже ми переживаємо розквіт розмаїтих віртуальних спільнот у вигляді інформаційних мереж та осередків комунікації, які в них постійно утворюються. Водночас виникає питання щодо характеру віртуальних дотичностей: чи породжують вони правдиві спільноти? Хто насправду присутній в цих потужних осередках комунікації та інтеракції і чи відбувається тут насправду комунікація або ж її місце посіла істотно інша практика? Спробуймо розглянути порушені питання.

Методологічна заувага

Кожна спроба філософського мислення — теоретичного пошуку, дослідження, розв'язання проблем — глибоко контекстуальна. Вона завжди — продовження. Продовження того, що вже здобуто думкою в обширі розглядуваного

питання; продовження в сенсі використання напрацьованої концептуальної мови та способів мислення, себто інтелектуальної традиції. Це природно, й тим паче необхідно з огляду на культуру академічного дискурсу.

Разом із тим такого роду контекстуалістське мислення не тільки має очевидні переваги, а й містить серйозні теоретичні загрози та втрати. Адже поряд з використанням смислової потуги вже апробованих підходів та отриманих результатів виникає небезпека ангажованості усталеною традицією досліджень. Хоч би якою плідною була реалізована у наявних дослідженнях можливість розуміння та пояснення, дотримання лише її мимоволі скасовує інші можливі теоретичні оптики. Одночасно з тяглістю, спадковістю і перманентністю природі думки не менше властива дискретність. Думка, яка щоразу *не починається наново*, має небагато шансів на вагомий евристичний результат (хоча має всі шанси академічної респектабельності та успіху). Зрештою, ніхто цього в загальному сенсі не відкидає; понад те, вимога інноваційності, здобуття в дослідженні смислової новизни є чільною регулятивною вимогою наукової праці. Однак академічна контекстуальність кожної нової спроби філософського мислення воленс-ноленс придушує відкритість інтелектуального пошуку.

Незаперечно, що продуктивність окремої спроби мислення тісно пов'язана з уже досягнутими здобутками, якими неприпустимо нехтувати. Позатим робота розуму в режимі «прирошення наявних сенсів» створює потужну силу інтелектуальної інерції. Колосальний масив філософської літератури (якщо навіть винести за дужки історико-філософську класику, обмежившись голосами поточного дискурсу) є тілом з величезною смисловою масою. Яке, природно, перебуває не у спочилому стані, а у певній траєкторії інтелектуального руху, що задає напрямки і, зрештою, результати мислення. Це і є сила інерції, заручником якої стає контекстуалістське мислення. Його учасники завжди у небезпеці ретрансляції, продовження та зрештою повторення вже сказаного.

Але головна небезпека навіть не в цьому, а у втраті здатності теоретичного розуму до перцепції дійсності, її смислового сприйняття, яке може відбуватися лише в режимі кожен раз нового — наново здійснюваного — промислення. Філософський розум начебто звертається до наявної дійсності, до гострих проблем та колізій людського існування, до актуальної «сучасності». Однак насправді він працює з тими способами постановки питань і тим змістом самих питань, що містяться в тілі наявної «філософської літератури». Це і є ефект контекстуалістського мислення.

Загальним наслідком його є те, що філософський розум не здійснює теоретичних *перцепцій* дійсності, залишаючись неунікнено у зачарованому колі *анперцепції* — себто сприйняття, глибоко опосередкованого вже наявними сенсами та схемами розуміння. Так мислення перетворюється на нескінченний, тяглий в самому собі переказ, який, зрештою, замикається в самому собі та існує паралельно з наявною дійсністю.

Звісно, протилежна настанова — безпосереднє звернення до «самої дійсності» — містить не менші теоретичні небезпеки. Їй можна закинути своєрідний наївний фундаменталізм — методологічно уразливе уявлення, що можна мислити «з чистого аркуша», не опосередковуючись вже наявними і досягнутими способами розуміння, найближчим репрезентантом яких є сама мова філософського дискурсу.

Відтак віддати перевагу тій чи тій альтернативі — контекстуалістському мисленню, яке по суті розгортає історіографічну постановку питання, або навпаки, безпосередній теоретичній перцепції «наявної дійсності» з її проблемами — виявляється неможливим. Якщо цю неможливість визнати, то в підсумку отримуємо колапс мислення, яке не здатне взагалі рухатися, адже кожна можлива стратегія є уразливою. Імовірно, вихід полягає в тому, що квантова фізика позначає як суперпозицію — змішування двох протилежних станів, в яких може знаходитися об'єкт спостереження. Суперпозицію демонструє відомий «кіт Шредингера», який одночасно і живий, і мертвий, знаходячись за межами спостереження. Ту чи ту можливість його стану — бути живим чи мертвим — актуалізує лише акт спостереження, поза яким маємо суперпозицію алогічної єдності живого та мертвого.

Маємо припустити, що єдиним шансом евристичності мислення є інтелектуальна суперпозиція, що приймає ризики як Харибди «перцептивного фундаменталізму», так і Сцили «контекстуалістських переказів». Наголос в цьому випадку ми все ж робимо на необхідності «Харибди», без ризику якої мислення перетворюється на цілком репродуктивний процес, що рухається паралельно з людським існуванням та його проблемами, практично не перетинаючись з ним, і перебуває втішливо замкненим у теоретичному сповитку власних апперцепцій.

Правонаступництво з модерном

Характер сучасної соціальності варто осягати, звертаючись до визначальних особливостей світу, в якому нині існує людство. А оскільки наявний світ є історичним утворенням, його правдивий сенс неможливо осягнути поза його походженням. Нинішній, глобальний світ тісно пов'язаний з модерном. У цьому зв'язку варто вирізнити два провідні виміри: по-перше, він пов'язаний з модерном генеалогічно — як з тією соціокультурною реальністю, з якої глобальний світ зрештою постав; по-друге, як з тим історичним попередником, основоположення та настанови якого глобальний світ скасовує на користь інших визначників.

Сучасний світ постав як наслідок успішного втілення всесвітньо-історичного проєкту модерну, який тим самим добіг свого кінця. Він втратив не лише свої інтелектуальні повноваження, а й історичну дієвість. Вкажемо на основні глобальні втілення всесвітньо-історичного проєкту модерну. Це:

— техногенна цивілізація і весь пов'язаний з нею комплекс продуктивної життєдіяльності людини (зокрема, ринкова економіка);

— соціально-політична самоорганізація суспільств на підставі національного суверенітету й у вигляді національних держав;

— самоврядна особистість як засновок суспільства з комплексом правових презумпцій, що легітимують цю її роль (як-от невіддільні права людини, примат суспільства над державою, правова держава тощо);

— універсальні символічно-сміслові простори, які заступають місце і скасовують автохтонні культурні диспозиції та практики (проявом цього є всезагальні машини смаку — мода; масове суспільство з його всезагальністю стандартів та масова культура; наука як єдино достеменний спосіб пізнання тощо).

Обмежимо перелік цими чотирма фундаментальними феноменами, якими всесвітньо-історичний проєкт модерну віхував свою перемогу. І водночас його перемога означає неможливість подальшого існування на підставі універсальних позитивних проєктів. Поширеною формою осмислення цієї ситуації є дискурс постмодерну, який, на відміну від «уніфікації» чи «тотальності» модерну, робить наголос на плюральності. «Постмодерн — це така історична фаза, в якій реальною та визнаною є радикальна плюральність як основна конституція суспільств, і саме тому в ній стає наступальним, навіть домінантним і обов'язковим плюральний зразок смислу та дії» [Вельш, 2004: с. 16]. Але поняття плюральності, з його наголосом на множинності відмінностей, на противагу досить штучно сконструйованому «монізму модерну», є вочевидь надто спрощеною і недостатньою концептуалізацією. Це виявляється у найбільш продуманих теоретичних спробах самообґрунтування постмодерного дискурсу, які потрапляють у пастку нескінченної дискусії про «тяглість» та «розрив». Внаслідок цього постмодерн постає як «спрямований проти “модерну” в сенсі, заданому Новим часом. Якщо ж, навпаки, орієнтуватися на модерн ХХ століття, то постмодерн слід характеризувати як радикально модерний» [Вельш, 2004: с. 18]. В результаті «ми ще живемо в модерні, але якраз настільки, наскільки здатні реалізувати постмодерне» [Вельш, 2004: с. 17]

У розумінні нинішньої соціальності варто вийти за межі цієї тяжби споріднених понять і рухатися від інакших смислових точок відліку. У другій половині ХХ століття стрімко змінюються соціокультурні підвалини існування людства. Попередня епоха була добою, спосіб існування в якій визначався класичними модерними формами, серед яких однією з чільних було так зване індустріальне суспільство. Вся система модерних соціальних диспозицій, вихідним обґрунтуванням та втіленням яких стала природно-правова парадигма, до середини ХХ століття успішно впорядковувала простір суспільного життя і задавала незаперечний універсальний зразок існування соціуму. За своїм духом модерне суспільство виникло і залишалось весь час *конструктивістським* — тобто таким, що цілеспрямовано витворює себе відповідно до усвідомленого й раціонально обґрунтованого соціального проєкту.

У цьому розвитку й системному застосуванні соціальних технологій виявила себе природа модерної цивілізації як *техногенної*. Своєю чергою, модерна техніка є вищим шаблоном і своєрідною квінтесенцією розвитку людської *виробничої цивілізації*. Інакше кажучи — виробництва як основи та визначального способу людського буття. Вся модерна, новочасова цивілізація стверджує себе як *виробництво* — цілеспрямоване перетворення світу природи людиною. Це стосується не лише царини речей, чи то матеріальних благ. Не меншою мірою, як показав, зокрема, Гайдегер, як виробництво засновують і здійснюють себе сучасні наука, мистецтво та інші культурні практики. Причому йдеться не лише про те, що «власні сутнісні сили новочасової науки стають дійсністю з безпосередньою ясністю у виробництві (*im Betrieb*)» [Heidegger, 1977: S. 85], а й передусім «сама по собі наука як дослідження має характер виробництва (*des Betriebes*)» [Heidegger, 1977: S. 84].

Натомість новопосталий (від кінця ХХ століття) глобальний світ радикально змінює системну та соціальну роль виробництва. Тепер воно не є визначальним чинником суспільної організації та змісту людської життєдіяльності. Це означає також, що відношення людина—природа, а разом з ним предметно-перетворювальна діяльність перестали бути засновками людського буття. Замість панування над природою на перший план людської життєдіяльності вийшло домагання значущості в символічному світі культури. Цивілізація виробництва поступилася цивілізації визнання. І якщо в першій конститутивна роль належала власності (передусім у вигляді класичного самозростального капіталу), то тепер таку конститутивну роль перебрала на себе *влада* (якщо її мислити в найширшому сенсі — як стосунки визнання та залежності). Базовою моделлю індустріального суспільства було господарювання, натомість базовою моделлю інформаційно-мережної соціальності стало — зважаючи на нову фундаментальну роль влади — *політичне змагання* (гра). Політичне слід розуміти тут також гранично широко — всі взаємодії, стосунки та прагнення, інспіровані домаганням значущості й відтак спрямовані до визнання та його прирощення.

Чільні ознаки глобальності

Головним визначенням сучасного суспільства стає не те, що воно індустріальне чи постіндустріальне, класове, демократичне чи авторитарне. Визначальною якістю сучасного суспільства стала його *глобальність*. Остання означає не те, що певний соціальний порядок (скажімо, західне суспільство, або громадянське суспільство чи «суспільство споживання») поширюється по всій планеті та стає загальним зразком для всіх соціумів. Ознака глобальності (інакше «всепланетності») полягає в іншому й навіть протилежному.

По-перше, глобальність цивілізації означає, що не може існувати локального соціуму, який би зміг існувати та самовизначитися поза світовою спільнотою. Самодостатнє, самозамкнене існування неможливе. Автаркічність нездійсненна ані для наймогутніших націй, ані для найменших держав. Ця

обставина, до речі, змінює буття не лише малих народів або суспільств, орієнтованих на традиційні цінності. Контекст існування у світовій спільноті створює не меншу проблему, скажімо, для США. «Глобалізація, — слушно зазначає Е. Гіденс, — аж ніяк не являє собою панування Заходу над рештою світу; вона однаково справляє вплив на Сполучені Штати, як і на інші країни» [Гіденс, 2004: с. 9]. Самодостатність та автаркічність американської політики досить відомі та очевидні. І саме ці її якості проходять випробування в контексті глобальних процесів. Глобальний світ — загальний неунікнений простір існування всіх без винятку. Духом сучасної глобалізованої цивілізації стала *мобільність* — на противагу *мобілізаціям* попередньої, індустріальної епохи. Вона синтезує в собі та оприявнює комплекс взаємопов'язаних ефектів, які змінили обличчя сучасного світу і зробили його глибоко відмінним від історично недавнього світу модерної цивілізації.

Друга головна ознака глобальної соціальності полягає у відсутності єдиного нормативного соціального зразка чи моделі для всіх суспільств і, натомість, визнання неспростовної різниці соціумів, що існують у світі. Глобальна соціальність — не особливий соціальний лад, а всепланетна система співробітництва та співіснування неспростовно різних соціумів та культур. Вона містить в собі можливості існування світової спільноти як глибоко диференційованого в собі цілого. Глобальна цивілізація — інтерсуб'єктивна єдність всепланетного людства, і лише в цьому сенсі — новий тип соціальності. Засновком її конституювання став *принцип неусувних відмінностей*. Він означає буття глобального світу в режимі постійного співіснування, конкуренції та боротьби різних соціокультурних моделей (патернів) людської життєдіяльності. Серед них немає такої, якій належав би пріоритет. Ті чи ті позиції в глобальному просторі певні патерни здобувають лише як результат власних домагань значущості в безперервному багатовимірному змаганні культурних практик.

Третьою визначальною ознакою глобалізованого світу є його інформаційно-мережний характер. Потуга інформаційних технологій витіснила власне виробництво на маргінес не лише соціального життя, а й економіки (частка промисловості у ВВП розвинених країн від 25% в Німеччині до 15% у США та менше — у Франції, Великій Британії тощо). Скасування соціальної ваги виробництва супроводжується експансією символічних порядків та віртуальних реальностей. Відбуваються відповідні зміни в антропології, вираженням яких стало поняття *сингулярності*. Мережно-інформаційний режим існування глибоко змінив характер діяльності. В нових умовах віртуалізації реальності люди не діють — вони *означуються*, демонструють себе в тому чи тому вигляді. Візуалізація стала синонімом дійсності, видимість зникла, тому що перестала відрізнятися від буття. Або, навпаки, буття перестало відрізнятися від видимості. Гайдегерові здавалося, що підміна буття сущим, втілена та легітимована у метафізиці, — то найглибший вияв втрати дійсності й достеменності. Натомість не збігло й півстоліття з дня його

смерті, а людство вже опинилося в хімеричному існуванні, де видимість впевнено посіла місце як буття, так і сущого. Нині ніщо не є — все лише *здається*, бо все лише *виглядає*.

Інтегративним втіленням трансформацій, що повсякчас витворюють глобальний світ, стало парадоксальне явище світу, який *перестав бути дійсністю*. У ньому незаперечного примату набула *видимість*. Дійсність залишається лише в режимі «відступу-назад», до тих життєвих і культурних форм, що передували глобалізації. Відтак дійсність існує лише у вигляді *залишку* і в суто консервативному форматі *повернення* та *згадки*. Дійсність у глобальному світі перетворилася на *релікт*. Реальністю вважають суцільні даності, стосовно яких безглуздо питати «що за ними стоїть». Це даності, хитка реальність яких міститься у них самих. Це вирази без виразимого. Існуючими їх роблять *враження*.

Що означає втрата дійсності?

Впроваджена тут констатація феномену «світу без дійсності» є логічним завершенням тренду численних теоретичних визначень сучасного світу в його непевності, плинності, непередбачуваності, «ризикованості» тощо [Бауман, 2008; Бек, 2000; Гіденс, 2004; Марквард, 2003; Маклюєн, Фиоре, 2012; Castells, 1996; Robertson, 2000; Stiglitz, 2003]. Таке твердження, звісно, набуде певного сенсу лише за умови розрізнення існування та дійсності як істотно відмінних онтологічних величин. Зазвичай таке розрізнення не є ужитковим, особливо щодо соціальних феноменів. Поняття дійсності вживають просто як синонім існуючого — того, що є. Цю особливість статусу «реальності» наголошували ще П. Бергер та Т. Лукман у своїй класичній праці «Суспільне конструювання дійсності»: «Пересічні члени суспільства у їхній суб'єктивно осмисленій поведінці не тільки вважають світ повсякденного життя самозрозумілою реальністю. Це світ, створений у їхніх думках і діях, вони переживають як реальний» [Berger, Luckmann, 1972: S. 21]. Однак серйозна проблема сучасності якраз і полягає у визначенні онтологічного статусу того, що в сучасних контекстах існування людини постає у вигляді та модусі «того, що є». Показово, що ті самі автори у своєму іншому спільному дослідженні за 30 років констатуватимуть втрату сучасною людиною «самозрозумілої» (taken-for-granted) реальності [Berger, Luckmann, 1995: p. 40–48]. І то був лише початок глобальної епохи! Який, втім, вже давав підстави казати про глибоку кризу сенсу та ефект «фальшивих смислів» [Berger, Luckmann, 1995: p. 49–57].

Те «є», до якого повсякчас звертається сучасна людина, постає передусім у вигляді різноманітних символічних порядків та інформаційних кластерів. Як ті, так і ті набувають переконливості «існування» завдяки їх візуалізації та інструменталізації через розмаїті гаджети, спільним знаменником яких в людських інтеракціях став екран дисплею. Дедалі більша частка людського існування та взаємодії людини зі світом (зокрема, із ближніми та

собою самою) відбувається через контакт з екраном електронного пристрою. Смартфон став головним помічником, знаряддям, супутником, повіреним сучасної людини (але ж смартфон — лише один з розмаїтих електронних приладів!). Відповідно, дотик, що активує ту чи ту опцію на приладі, став домінуючою дією особи — універсальним актом здійснення її праці, комунікації, престижу, побуту, дозвілля.

Відтак дійсність, що стала редукованою до гри значень і використання знаків, деградує у своїх засновках.

По-перше, вона дематеріалізується. Місце взаємодії з речами та істотами, взагалі з тілесним світом заступає взаємодія зі знаками та симуляціями чуттєвої дійсності (у вигляді тих самих електронних візуалізацій геть усього — від людських осіб та інших живих істот до явищ природи, речей, справ, витворів мистецтва тощо). Звісно, гори та моря натурально нікуди не поділися, але вони втратили значущість того, в чому і через що існує людина. Яскравим прикладом цього може бути інстаграм та інші соціальні мережі, де зустріч з явищами природи, культури чи історії редукується до селфі. Образно кажучи, велетенська гора перестає існувати у сприйнятті людини, яка зосереджена на виразності свого селфі на тлі цієї гори. Навіть доволі екзотичні подорожі здійснюються не для того, щоб унікальні природні та історичні місця побачити, відчути, пережити, осмислити, а задля електронних трофеїв, що просто підтверджують факт присутності особи у престижному та ушлявленому місці. Відповідно й таке місце втрачає свій правдивий сенс, перетворюючись на штучну маніфестацію престижу, особистої пихи та змагання за увагу («лайки») у віртуальному просторі. Схарактеризовуючи процес перетворення реальності на гру значень та емуляцію видимостей, Ж. Бодрияр писав: «Вже не йдеться ні про імітацію, ні про повторення, ані навіть про пародію. Мова йде про субституцію, заміну реального знаками реального, тобто про операцію з попередження будь-якого реального процесу за допомогою його оперативної копії, метастабільного сигнального механізму, програмованого й бездоганного, що презентує всі знаки реального й поминає всі його несподівані повороти. Більше ніколи реальне не матиме нагоди виявити себе» [Бодрияр, 2004: с.7].

Пліч-о-пліч з дематеріалізацією уречевленого, предметного світу крокує, по-друге, занепад і деградація чуттєвого досвіду людини. Дійсність — це самі речі та істоти, а не їх інформаційні двійники, візуалізовані на екранах електронних приладів. Між тим, обсяг контактів з «речевістю світу» в складі досвіду сучасної людини дедалі відчутніше поступається досвідові контактів з інфосферою. Це при тому, що й сам чуттєвий досвід людини в умовах урбаністичної цивілізації є вельми монотонним, уніфікованим та змістовно виродженим. Але навіть його стає все менше. Загалом цей тренд можна схарактеризувати як втрату людиною свого тіла та чуттєвості. Відомо, що чуттєвість у своєму змісті та якостях визначається спектром подразників, з якими має справу та на які реагує. Чуттєвість, зрештою, — це арсенал

реакцій на розмаїті подразники; цю здатність реагування визначають як чутливість. Втрата дійсності має одним з головних виявів зубожіння чутливості та, відповідно, чуттєвості. Паралельно з цим цілком закономірно зростає вал невротичних розладів. Адже в ситуації сенсорного голоду позбавлена природного наповнення, замкнена в гетто штучних віртуальних подразників (зрештою сегрегована) чуттєвість реагує глибокими деструкціями, стає постійно розладнаною і хворою.

По-третє, відбувається виродження живого — контакту з живими істотами та здатності їх сприймати, мати емпатію. Жива природа все радикальніше перестає бути середовищем присутності людини, простором її життя, переживання та дії. Тваринний та рослинний світ знов-таки перетворюється на картинки та відео. Водночас зі зростанням ефектів відео-спостереження за живими істотами (які дивовижно наближають до людини найприхованіші прояви їхнього життя) пересічна особа інколи не має й крихти реальної дотичності до живого (жодного разу в житті не торкнулася бодай корови, коня чи живої риби, не викопала із землі хробака, не зірвала з дерева яблука; про посіяти, орати, полоти, годувати тощо годі говорити).

По-четверте, — і це для нашої теми найголовніше, — простір людського існування втрачає риси сталого, передбачуваного, структурованого і визначеного у своїх диспозиціях смислового порядку. Існування перетворюється на низку малопов'язаних ситуацій, в яких особа мігрує від однієї до іншої, кожного разу опиняючись в констеляції відмінних правил гри, оцінок, запитів. Дійсність скасовується як *нищення безперервності досвіду*, в тому числі (й передусім) соціального досвіду присутності та вправності. В структурно зорганізованому соціальному просторі, який тут ототожнюється з дійсністю, існувала тяглість людського перебування і досвіду, відчутна наступність соціальних ролей, які грала людина, накопичення навичок і вправності соціальної поведінки, що відповідали запитам і вимогам соціальної системи.

Тепер ця континуальність соціальної історії особи розпалась на дискретні ситуації, кожна з яких доволі автономна щодо іншої навіть в межах одного суспільства. Але сучасна людина дедалі менше залишається мешканцем одного суспільства — вона набуває номадичної сутності постійного мігранта по різних країнах, відмінних соціальних осередках, просторово та культурно віддалених одне від одного місць перебування. Цей процес певною мірою стримує наразі хіба антропологічна інертність, коло особистих прив'язаностей, фобій, вагань та стереотипів. Чим вищий рівень особистої впевненості (за інших рівних умов), тим повніше сучасна особа стає номадом — рухливим мешканцем глобального світу, не прив'язаним істотно до жодного конкретного суспільства чи соціальної диспозиції.

Відтак у тезі «світу без дійсності» дійсність ми розуміємо переважно у двох сенсах — як смисловий порядок, який становить основу людського існування і в якому все існує знаходить своє особливе місце; а також як

обсяг і склад (загалом сталість) людського досвіду буття — того, з чим людина має справу, з чим взаємодіє, що переживає та через які події проходить.

Розмиті спільноти

Що ж відбувається зі спільнотами у цьому «світі без дійсності», і передусім з головною людською спільнотою — суспільством?

Можна стверджувати, що загальним наслідком успішного втілення всесвітньо-історичного проєкту модерну став безпрецедентний, принципово новий формат людського існування — *всепланетне людство*. Людина історично існувала у різноманітних форматах: від первісних малих спільнот (20–30 осіб) до родів, племен, общини, народу, держави, полісу, особистості, цивілізації тощо. Ефектом породженої модерном всесвітньої історії стало всепланетне людство — на позір нова, безпрецедентна спільнота людей. Те, що всепланетне людство є безпрецедентною історичною величиною і цілковито новим форматом людського буття, годі заперечувати. Однак наскільки про нього може йтися як про спільноту — це якраз відкриті теоретичне питання.

У своїх основах всепланетне людство — не стільки стан сучасної людини, не певна окреслена глобальна спільнота, а передусім *виклик людській спроможності бути*, існувати. Бо ефект всепланетного людства створює гостру суперечність між неспростовними відмінностями, які розділяють учасників глобального людства, з одного боку, і необхідністю цим відмінностям існувати разом — з іншого. Не будучи спільнотою, всепланетне людство все ж має спромогтися бути певною спільністю взаємодій та взаємовідносин, а не середовищем непримиренних конфліктів. Адже ескалація конфліктів здатна зрештою лише знищити людство чи призвести до колапсу його життєдіяльності. Розв'язати цю суперечність неможливо шляхом нового позитивного універсального проєкту (принагідно зазначимо, що позитивним є той смисловий порядок, який ґрунтується на приписах, нормах, цінностях, що їх поділяють учасники комунікації чи інтеракції).

Наразі нашим питанням є не стільки те, чи може бути досягнута історично певна єдність людства, скільки промислення умов можливості існувати разом — але без єдності.

Відтак, якщо неможливий універсалізм позитивного гатунку, то забезпечити режим існування «разом, але не єдині» можливо на підставі універсальних утримань, на кшталт скептичного чи стоїчного епохе. Подібну логіку демонструє, зокрема, один із чільних представників сучасної етики дискурсу Д. Бюлер, коли міркує про розроблення сучасних політико-моральних стратегій. У підґрунті їх він убачає «можливість піддавати ревізії політичні орієнтації діяльності, якими б ідеальними вони не здавались, які внаслідок їх досягнення наближали б до суспільних станів засобами, загрозливими і руйнівними для невіддільних біологічних, соціальних та культурних основ життя» [Бюлер, 2014: с. 97–98]. Тут визначення дії пролягає не

через те, чого нею варто прагнути, а через її утримання від *засобів* (зважає, не цілей чи цінностей!), які руйнують та нищать життя. Але такі утримання не можуть постати у суто інструментальному режимі. Вони вимагають глибинної зміни у характері існування сучасної цивілізації. Так, одним із цих утримань має стати *відмова* від ключових модерних цивілізаційних надбань як безальтернативних засад людського існування. Тобто, іншими словами, скасування всевладності всесвітньо-історичного проекту модерну є одним з чільних утримань, що вможливають подальше існування всепланетного людства з його принципом «разом, але не єдині».

Відсутність чітко визначених та інституційно закріплених засад консолідації, з усім відповідним соціальним інструментарієм — від впливових ідеологем до етико-правової нормативності — всім тим, що підтримує та відтворює єдність суспільства (забезпечуючи його існування як цілісної соціальної системи стосунків), позначимо як «розмитість» суспільства чи спільноти взагалі. Характерна для глобального світу розмитість спільнот є не суто новітнім явищем, а фіналом тривалої історії послаблення засад їх згуртованості впродовж щонайменше двох століть — від переможних буржуазних революцій кінця XVIII—XIX століть. Ознаменоване ними скасування станового суспільства і висунення на авансцену суспільного життя самоврядного індивіда (у двох його головних соціальних іпостасях — як громадянина та як вільного підприємця) підірвало сам принцип «спільнотності» в організації суспільства.

Модерна нація, яка постала у вигляді утвореного волею індивідів (громадян) об'єднання, надала перевагу новому принципіві утворення спільнот — асоціації самоврядних осіб, які власною волею створюють спільність. Соціальний корелят нації — модерне громадянське суспільство все побудоване на підґрунті різноманітних добровільних асоціацій. І навіть там, де спільноти є цілком інституційованими величинами (як-от місцеві громади), властивий їхній діяльності принцип самоврядності забезпечує примат особи. Формально не будучи асоціаціями, такі спільноти у своєму врядуванні та внутрішній організації відтворюють властиві асоціаціям риси.

Певну метаморфозу в цей тренд начебто внесло суспільство мас, що повною мірою заявило про своє домінування у XX столітті. Особливо наочно у тоталітарних режимах та локально, у масових індустріальних підприємствах соціальна значущість спільнот знов вийшла на авансцену. Однак так видається лише на перший погляд. Спільноти тоталітарного соціуму утворювали передусім маси, які не несуть в собі жодного змістовного чинника внутрішньої консолідації. Навпаки, утворення мас передбачало соціальну анігіляцію соціальних спільнот на користь знеособленої абстрактної колективності. Ми бачимо, як у становленні тоталітарних режимів цілеспрямоване нищення усталених спільнот стало пріоритетом утвердження цих режимів, підмурів'ям їхньої влади.

Тоталітаризм — зятятий ворог будь-яких автономій: особистісних, культурних, соціальних, інтелектуальних, етичних тощо. Всі вони скасовуються

на користь всеохопної тотальності — суспільного Цілого, щодо якого навіть характеристика «суспільне» є неточною. Тотальність, яку має на увазі тоталітарний лад, — це величина всесвітньо-історична й навіть метафізична. Як умоглядна «арійська раса», так і цілком міфологізований «пролетаріат» є передусім ідеологічними конструктами, а не реальними етнографічними чи класово-виробничими визначеннями. Тому спільнотам тоталітарного соціуму, які є не більш як сепараціями знеособлених мас відповідно до потреб і завдань тоталітарного руху, властивий такий само абстрактний принцип колективізму. Називаємо його абстрактним принципом консолідації, оскільки він не містить жодних змістових засад єдності спільноти і не спонукає до вироблення їх. Максима колективізму — це беззастережний пріоритет всезагального (спільного) над індивідом. Його єдиним правдивим змістом є імператив самозречення індивідуальної волі на користь надособистісної (всезагальної) вимоги та припису. Утворені на цій підставі колективи тоталітарних соціумів є квазіспільнотами, бо не забезпечують головного призначення спільнот — певної діяльній, цінній, етичній тощо автономії (взагалі вирізненості й визнаності у своїй особливості) у складі життя всього суспільства.

Попри те провідними учасниками життя суспільств індустріальної доби залишаються великі угруповання — структуровані політичні партії, профспілки, великі промислові підприємства та корпорації тощо. Це все ще суспільство структур та ієрархій. Відповідно головним способом самовизначення (чи радше індивідуації) особи в епоху мас, якій відповідає історичний період домінування індустріального суспільства, стала ідентичність. Чільним сенсом ідентичності є визначення особи через *приналежність* до певної спільноти — байдуже, національної, професійної, вікової чи гендерної, культурної тощо. Гарячі дискусії, які й дотепер точаться у тематичному полі ідентичностей, здебільшого проходять повз історичне місце та ефект цього формату людського існування та самоозначування. Пристрасне прагнення ідентичності не помічає її, ідентичності, природи як хиткого балансу між знеособленням людини у масі і потребою індивіда у самовизначенні (є ця потреба природною й такою, що збігається із сутністю людського як такого, чи є вона соціокультурним спадком модерної самості, наразі залишимо поза межами розгляду).

Від ідентичності до сингулярності

Цей хиткий баланс руйнується і зрештою стає малозапитуваним (поступово виходячи із соціального обігу) водночас з утвердженням істотно нового режиму людського існування, що утворюється в інформаційну епоху. Вітчення виробництва на маргінес сучасного соціального життя викликає масову міграцію людей в інші сфери життєдіяльності. За мірками класичного образу людини-виробника, переважна більшість сучасних людей займається взагалі «бозна чим». Єдина тягла, тривала роль, яка зазвичай була здобутком людини в системі суспільного виробництва, наразі поступається

місцем більш-менш розмаїтому репертуарові ролей, що їх виконує особа протягом не те що всього життя, а його обмеженого періоду. Відповідно її ідентичність стає непевною, змінною і зрештою малозначущою. Докладно аналізуючи феномен ідентичності, В. Декомб доходить слушного висновку про конститутивне значення для нього продуктивної уяви: «Коллективна ідентичність пов'язана саме з певною формою уяви або зображення речей, але тут ідеться про установче уявне (*imaginaire instituant*), радше ніж про не-реальне уявне» [Декомб, 2015: с. 265]. Прикметою сьогодення стає «вмикнення» цієї установчої уяви щодо спільнот.

Особа досить мляво розташовує себе у спільноті й не схильна осягати себе через належність до неї. Вона дедалі більше означає себе не через сталий зміст «хто я є» в диспозиціях соціальності, а через *власну готовність* ту чи ту роль виконати. На місце потужної та пристрасної роботи продуктивної уяви стає хіба що формальне визнання; відповідно спільнота із соціального тіла перетворюється радше на примау. Центром тяжіння стає не соціальне місце, яке ти здобув і яке визначене твоєю професією (здаймо піднесене веберівське «*der Beruf*»), а особиста налаштованість та спроможність реалізувати обраний сценарій життєдіяльності серед доволі розмаїтих можливостей, що їх надає особі не лише локальний простір «власного суспільства», а весь відкритий глобальний світ. Так виникає активізм нового штабу, ґрунтований на безпрецедентному потенціалі мобільності доби глобалізації. Місце суспільства як спільноти, через належність до якої ти себе визначав, заступає соціальність як відкритий, розмаїтий та сповнений можливостями простір твого самоздійснення.

Не можна сказати, що ідентичність взагалі скасовується та відходить у минуле. Радше вона перетворюється на щось зовнішнє і підпорядковане в смисловому горизонті самовизначення та життєдіяльності особи. Це стосується не просто людської особи як особи — в її власній визначеності окремого буття. Екзистенційні виміри ситуації ми взагалі виносимо за дужки й обмежуємося питанням особи як соціального персонажу, тобто актора соціальності. Ідентичність втрачає потугу головного соціального визначника. Це зумовлено прогресувальним зменшенням значущості та ролі сталих спільнот у сучасній соціальності.

Теоретична відмова від ідентичності як способу розуміння людини, й тим паче розуміння її як персонажа соціального життя, начебто взагалі позбавляє нас можливості розрізнити та описати людську присутність у суспільстві. Ким людина є, якщо не має ідентичності? Така радикальна постановка питання, звісно, стосується теоретичної площини концептуалізацій і понять, а не натуральної фактичності людського існування. Ці два плани недоречно й неприпустимо змішувати.

Соціальна реальність завжди гетерогенна. Вона містить в собі, зрештою, розмаїття всіх історично напрацьованих форм людського існування, які не йдуть геть у небуття разом з появою нових форм, а лише витісняються

з більшості місць своєї присутності й поступаються повноваженнями домінуювальних принципів впорядкування суспільного життя, перетворюючись на локальні практики окремих топосів та ситуацій соціальності. Наприклад, 6–8 тисяч років минуло від часів неолітичної революції, яка надала незаперечну перевагу виробництву над привласненням як головним способом людської життєдіяльності. Але цей незаперечний факт, як і розгляд відтоді суспільного господарювання як відтворювального (так само як і наголос на виробничому характері людської цивілізації взагалі), аж ніяк не заважає й дотепер збирати лісові ягоди чи горіхи у Карпатах (як відчутну статтю якщо не загальнонаціонального, то регіонального експорту) або мати риболовлю за одну з головних потуг сучасної харчової промисловості. Вочевидь, ці живі та важливі практики збиральництва та риболовлі зовсім не означають «первісності» суспільств, в яких вони нині існують і не підважують їх — сучасних суспільств — виробничої природи. Ще більше колишніх потужних соціальних форм залишаються існувати в тілі нових соціальних організмів у вигляді реліктів чи перетворених форм.

Отже, теоретичне скасування ідентичності як способу визначення людини (передусім як соціального персонажа) начебто залишає нас ні з чим, немовби з порожніми руками. Особа, позбавлена ідентичності, зникає з поля зору соціальної оптики, по суті, дорівнює ніщо. Але так справа виглядає лише доти, доки ми виходимо з принципу спільнот і вважаємо, що передумовою існування у суспільстві є належність до певної з них (точніше, до різних у той чи інший спосіб визначених спільнот — ідентичність ніколи не існує в однині). Утім, якщо сама усталена «спільнотність» людського буття підважується? (Що дорівнює втраті об'єднаннями людей структурованості.) Якщо фундаментальна модальність «бути разом» вже не тотожна ефектові «утворювати спільне ціле»? Які зміни ці метаморфози соціальності спричиняють щодо способу буття індивіда як соціального дієвця?

Відмова від ідентичності означає зникнення не самого індивіда, а його *передбачуваності та визначеності* як соціального персонажа. Він стає певним щось, з якого можуть постати цілком непередбачувані реакції та активності. Ця характеристика цілком відповідає поняттю *сингулярності* (яке походить від латинського «singularis», що означає «одичний, 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 є непередбачуваною. 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 використовують у теорії чорної діри та деяких теоріях походження всесвіту, позначаючи фізично парадоксальну (зрештою, неможливу за фізичними законами) точку з нескінченно великою масою і температурою та нульовим об'ємом (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 життя у мережному суспільстві, коли головною 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 учасників. Ці залучення є цілком самостійними і принципово непередбачуваними; особа суто індивідуально активує себе як учасника мережі й так само неконтрольовано ззовні припиняє свою участь у ній. Єдина реальність — мережа — фактично тримається тим, чого начебто не існує: порожньою точкою входу, яку може перетворити на конкретну ланку мережі лише сам індивід. Таким є людське буття в режимі сингулярності. Не участь в конкретній мережі, а така, що ніколи не зникає, конститутивна для сингулярності *готовність долучитися до мережі* є визначальною. Тому навіть коли сингулярність опиняється «сама», навіть «наодинці з собою», мережевість залишається її характерною властивістю і супроводжує її існування. Отже, сингулярність — це спосіб соціального буття індивіда, що існує осібно, в постійному русі залучень до обраних ним ситуацій присутності, через які (залучення) він здійснює свій життєвий процес та оприявнює свою дійсність.

Відтак якщо ідентичність була головною характеристикою індивіда (соціального актора) у світі спільнот, то сингулярність стає його визначальною характеристикою у світ мереж. Сингулярність і мережа є взаємодоповняльними величинами. Як мережа приходить на зміну структурованим спільнотам, так сингулярність посідає місце ідентичностей. Це означає глибоко відмінні режими існування індивіда в тому й тому форматі: ідентичність передбачає режим *приналежності до спільноти*, через зміст та якості якої він набуває власної визначеності, сингулярність передбачає режим *залучень до мереж*.

Об'єднання сингулярностей у мережах: феномен рою

Вищеописана ситуація, характерна для глобального світу, відтворюється й на рівні окремого суспільства: суспільство перестає бути системою життя спільноти, воно втрачає якості єдиного смислового та інтерактивного порядку (структури відносин та взаємодій), засади єдності суспільства (ціннісні, культурні) підважуються та делегітимуються. Йдеться не про те, чи продовжують натурально існувати спільноти. Звісно, нині відкидати їх «фактичність» доволі безглуздо. Мовимо про інше. Чи варто продовжувати мислити людський світ у вигляді сукупності різноманітних спільнот, що зрештою утворюють всепланетне людство, або ж доречніше застосувати інший теоретичний інструментарій і вдатися до інакших пояснювальних за-

собів, які передусім зважають на глибинні трансформації та метаморфози людського існування в сучасному інформаційному середовищі та глобальній дійсності?

Цей теоретичний вибір заявляє себе не лише в контексті мислення про глобальний світ, а й загалом у сучасних інтерпретаціях суспільства як такого. Підважування соціального (а разом з ним і «мислення у форматі спільнот») відбувається в сучасній соціально-філософській думці в різний спосіб і на відмінних теоретичних засновках. Так, Бодриярові йдеться про «кінець соціального» у зв'язку з феноменом мас [Бодрийяр, 2000: с. 90–92]. Бруно Латур робить наголос на методологічному чиннику, протиставляючи новітню соціологію асоціацій класичній соціології соціального [Латур, 2014]. Спектр таких версій доволі широкий, і наразі важливо не те, які саме концептуалізації його складають та які евристичні переваги в тієї чи іншої версії, а сам доволі відчутний теоретичний тренд на підважування соціального в сучасних умовах.

Спільність та загалом соціальність стали на сьогодні радше більш-менш тривалими та потужними *ефектами*, аніж сталими соціальними тілами та структурами, як їх узвичаєно сприймали протягом століть і навіть тисячоліть соціально-філософської думки. Ця глибока відмінність від попередньої історії не має надто дивувати — хоча контраст з величезним масивом соціального досвіду людства викликає природну недовіру: а чи не є такі радикальні твердження надуманими? Специфіка поточної сучасності зумовлена тим, що ніколи раніше людська життєдіяльність не була так мало поглинута справою виробництва власних умов, ніколи не існувало такої потуги інформаційного середовища та віртуальних реальностей (і головне, ніколи вони не були настільки самодіяльними).

Спільноти ще не можна вважати зниклими. Але відбувається активне переродження їх у собі, своєрідна трансмутация в об'єднання, конгеніальні мережам як типам стосунків та інтеракцій — в «рої». Колись Ортега-і-Гасет позначив завершення епохи людської автономії подією «повстання мас». Кінець епохи мас відбувається не у вигляді революції чи повстання. Мережа, з її запитом мобільності, стала руйнівником маси, але руйнівником тихим і непримітним. Як це і личить тому, що не має субстантивованого буття.

Під дією мережі маси швидко розпадаються на сингулярності. Ті, стаючи дедалі численнішими, творять природну для них форму об'єднань у вигляді роїв. У понятті «рою» ми отримуємо відповідь на питання, чи утворює мережа спільноту. І якщо утворює, то в чому полягає відмінність цієї спільноти як від її найближчого соціального попередника — деперсоналізованої маси, так і від іншого типу спільноти, уgruntованій на системній організації (структурі).

Особливістю мас є те, що в них зникає змістовна відмінність окремого і загального. Маса — це одночасно і спільнота, і індивід; в ній спільнота та індивід перебувають у безпосередній тотожності, є одним і тим самим. Те,

що зветься «суспільством мас», приходить на зміну класичній диспозиції суспільство—особистість, яка становить підставу модерної соціальності. Де починають існувати маси, «суспільство» у власному сенсі слова — як щось відмінне від особистостей — зникає. Його місце посідає рух мас. Сам цей рух, звісно, має бути чимось іншим, ніж простий хаос або чиста спонтанність. Рух має бути змістовним, він має забезпечити соціальний ефект мас. Відтак рух сам у собі є певна цілеспрямованість, певна продуктивність і, зрештою, певний порядок. Водночас цей порядок не є чимось відмінним від мас; він існує як рух самих мас і спосіб їхнього існування, тобто є невіддільним від маси та іманентним їй. Такого ґатунку рух є *технологією* — імперсональною впорядкованістю продуктивного процесу. Лише здається, що масами розпоряджаються «еліти». Справжні господарі та розпорядники суспільства мас — це технології. Цілком правий був Гайдегер, коли стверджував, що маси — це спосіб існування людини, який відповідає станові панування техніки. Еліти самі — заручники технологій.

У соціальному сенсі технології є способами мобілізації мас. Суспільство мас існує в режимі постійних мобілізацій, перерозподілу, спрямовувань маси знеособлених індивідів. Коли технологія бере собі необхідну їй кількість маси, розподіляє та використовує її відповідно до своїх потреб, редукуючи людських істот до знеособленого джерела живої енергії технологічної продуктивності — це і є мобілізацією. Поява сингулярностей знаменує кризу мас, їх розклад і деградацію їхньої ефективності. Знеособлені індивіди — ці нещодавні частки маси — перетворюються на сингулярності. Це своєрідне відродження окремішності індивіда супроводжується також відродженням їхньої спільності. Але такою спільнотою тепер є не суспільство, композитивне щодо особистості, а рій.

Рій — нове, не структуроване, але підпорядковане спільним імпульсам об'єднання. Структура спирається на диспозиції. Її задає відмінність елементів, що її утворюють, а відтак — відмінність зв'язків, що поєднують ці елементи в ціле. На відміну від такої внутрішньої диференційованості структури, рій виглядає гомогенним. Однак, не маючи усталеної структури, він водночас не позбавлений внутрішньої самоорганізації. Наочним прикладом мережних «роїв» (слово застосовано тут без жодних негативних конотацій, просто як теоретичний термін, що вказує на особливий тип консолідації індивідів) можуть бути інтернет-спільноти соціальних мереж. У них немає сталої диспозиції місць, відчутно вирізненої ієрархії, заданого розподілу функцій, стосунків підпорядкованості тощо. Однак і вважати рій суто однорідним (на кшталт серії, яку утворюють екземпляри, а не особи) немає підстав.

Внутрішніми відмінностями рою є *активності* — те, що можна визначити як інтенсивність та зміст участі (залучення). Структура, наскільки вона передбачає диспозиції місць (елементи), тяжіє до певної формалізації та інституційності. Вона завжди є певною метареальністю щодо сукупності своїх

конкретних учасників. Натомість рій є виразом найбільш безпосередньої, так би мовити, «чистої» спільності. У структурі кожен — окрема і окреслена частка цілого. В рої кожен — це одночасно і є ціле.

У цій характеристиці чимало моментів, які нагадують маси, натовп і можуть бути застосовані також до них. Однак істотною відмінністю мас є їхня інертність («імплозивність» [Бодрийяр, 2000: с.7]), відсутність власної самодіяльності й навіть натяку на автономію індивідів, що їх утворюють. В масах ціле поглинуло своїх учасників і може діяти лише силою зовнішнього керувального імпульсу.

Звісно, маси є вмістилищами та носіями величезної енергії дії, однак сама по собі ця енергія перебуває у потенційному стані. У плані телеології та самочинності маса «сліпа» — вона не має певного смислового горизонту та стратегії. Її треба активізувати, її дію — спричинити, її енергію — вивільнити, дати їй вихід та спрямування. Радикальна відмінність рою від мас — його «завжди-актуальний», діяльницький стан (на противагу потенційності мас). Він складається з точок активності різної інтенсивності. Ця відмінність якраз і сигналізує про появу нового формату існування людського індивіда — сингулярності. Як і те, що це — формат, який своєрідно успадковує деперсоналізованість мас і водночас є станом існування «після мас».

Динаміка та ефект рою

Прикладом існування рою можуть бути інтернетівські уподобання, опри- явлені у вигляді лайків. Рій — це констеляція сингулярностей навколо певного ефекту (враження, інформаційного приводу, мему). Наявність рою, його чисельність, склад, активність та інші якості стають ознакою і виразом значущості того чи того явища, події, персони. Рій складається не з осіб, а із *сукупності їхніх реакцій* на конститутивний щодо рою ефект. Ці реакції стають способом залученості сингулярностей до рою. І водночас *ре-акція* виступає на боці сингулярності як її самодіяльна *акція* залучення, як її *про-активність*. Так залученість (чи то дотичність до енергетики мему) утворює загальний спосіб присутності сингулярності у світі.

Існують різноманітні способи активації залучень, привертання уваги та домагань визнання. Однак принциповим моментом залучення є його *самодіяльність*. До залучення можна спонукати, спровокувати, принадувати, спокушати, але неможливо примусити (хіба що йдеться про маніпулятивний примус, який зрештою належить до категорії провокації та зваблення). Сингулярність сама має залучитися в ту чи ту ситуацію, вона сама здійснює дотик, що визначає факт її присутності та причетності. Вона сама здійснює контакт, яким себе позиціонує. Хоча чинники, які її до цього спонукають, можуть бути вкрай розмаїтими й цілком сторонніми, чужими їй.

Рій також виглядає як єдність і здатен поводитися як ціле, однак він позбавлений внутрішньої структури. Він збирається і розсіюється, але не відтворюється. Попри те, що рій не має структури, він здатен досягати високого

рівня консолідації та цілеспрямованості дії. Ці якості дії досягаються в інший спосіб, ніж у разі структури. Структурованість виражає порядок внутрішньої самоорганізації спільноти, розподіл функцій та ролей між учасниками. На противагу цьому солідарність рою ґрунтована на *єдності імпульсу, що рухає усіма*. Залучення до спільної дії спрацьовує як певний автоматизм, майже мимоволі. Важко навіть говорити про «учасників» рою у власному сенсі слова. Поняття учасника передбачає хоч якусь автономію, яка виявляється в ефекті його волі та прийняття рішення. Хоч би як була мінімізована свобода учасника спільноти, саме його розташування на певному місці структури — в загальній диспозиції дії — робить його певною мірою автономним (як виконавця ось цієї, а не іншої функції в загальній справі організації). На відміну від цього, сингулярності залучаються до рою силою резонансу між ними та імпульсом, що консолідує рій. Виглядає так, що вони наче захоплені якоюсь імперсональною і самостійно діючою силою. Поняття нав'ювання можливо найбільш доречно для означення характеру присутності у рої.

Якщо зважити на цей засновок інтеграції роїв, то сучасне «суспільство», вочевидь, найадекватніше вивчати через сукупність різноманітних — перетворених на культурні меми — імпульсів, що рухають ним. Чимале значення в перспективі такого підходу має своєрідна «вага» соціальних тіл, що нині існують. Це тіла з великою масою (за кількістю як населення, так і залучених у дію ресурсів та потуг) і разом з тим — завдяки сучасному інформаційному середовищу та високій технологічності життєдіяльності — надзвичайно рухливі, мобільні. Швидкість проходження сигналу в них є безпрецедентно високою. Відповідно, коли велика мобільна маса отримує та сприймає певний імпульс, виникає рух з високим ступенем інерційності. Одного разу викликаний, він множить сам себе і протидіяти йому на індивідуальному рівні вкрай важко (якщо взагалі можливо). Внаслідок потужного ефекту інерції — спільноруху — процес захоплює так чи так усіх.

Яскравим прикладом такого сценарію є нинішня пандемія covid-19, яка за масштабами та кількістю економічних втрат починає нагадувати світову війну. В будь-якому разі, на сьогодні мем «covid-19» (зауважимо: не сам вірус, а виворочений з нього культурний мем) став справжнім світовим урядом, впливовішим за «велику сімку» чи «велику двадцятку». Він керує людством із вправністю диктатора і став вагомим чинником у будь-яких вагомих рішеннях та діях: хоч би про що йшлося, чинник (а відтак і влада) covid-19 враховують в організації та плануванні кожного соціального заходу чи проєкту. Таку видатну, справді диктаторську роль цей мем посідає не через масштаб людських жертв, що він їх спричинив (інші захворювання, той самий рак чи серцево-судинні, забирають незрівнянно більше життів). Звісно, коронавірус є реальною небезпекою і неабияким лихом, це не фейк. Однак лише одне показове порівняння: covid-19 за весь час свого наступу на людство (приблизно за рік) спричинив понад мільйон смертей. Безумовно, це

велика цифра і смертність від коронавірусу, імовірно, в 3–4 рази вища від спричиненої грипом. Але щорічно — і впродовж багатьох років — за даними ВОЗ від тютюнопаління у світі помирає 8 мільйонів людей (і ще 1 мільйон померлих від вторинної дії тютюнового диму, так званого «вторинного паління» <https://takiedela.ru/news/2019/05/30/tabak-ubivaet-8-mln/>). Як бачимо, цифри більші не просто в рази — на порядок. Але чомусь тютюнопаління нікого не жахає, людство сприймає його цілком спокійно і тютюнові компанії — фактично розповсюджувачі смерті — процвітають (хоча навіть тютюн в сучасних масових сигаретах стає справжнім фейком, а присутні в них штучні суміші ще небезпечніші за тютюн; однак і цей масовий злочин залишається не тільки безкарним, а й майже не зауваженим).

Винятковим явищем у житті людства робить covid-19 не його суто медичний ефект, а масштаб та інтенсивність прикутої до нього уваги. Це постійна топ-новина, предмет розмов та страхів, ціла індустрія пов'язаних з ним заходів і просто повсюдність знаків присутності — ті ж люди в масках в усіх публічних місцях. А в інформаційній дійсності хто володіє увагою, той володіє світом. У світі сингулярностей мають великі шанси на успіх прихильності та манії. Якась окрема ідея, слоган, візуальний образ здатні поширюватись зі швидкістю пандемії, захоплюючи широкі маси людей. За старою звичкою ці нові смислові (чи то сугестивні) утворення дешифруються за логікою ідентичностей, яка передбачає відсилку до певної уявної чи реальної спільноти. Між тим прихильники новітніх мемів насправді утворюють не спільноти у власному сенсі слова, а просто *кількості*, які ми позначаємо поняттям рою. Спосіб існування та інтеграції спільноти завжди передбачає певну структуру, тоді як тут діє позбавлена структури мережа. Про інтегрованість у цьому випадку можна говорити лише в умовний спосіб. Мережа, справді, збирає разом численні окремішності (сингулярності), але цим зібранням не утворюється стале ціле, яке б заслуговувало на ім'я спільноти. Можна припустити, що тривале існування мережі здатне спродувати й спільноту, але вона стане чимось подібним до осаду у процесі руху, безпосередньою дійсністю якого є інтенсивність залучень сингулярностей до мережі.

Перехід від теоретичної мови спільнот та структур до мови роїв та сингулярностей не є абстрактною зміною термінології. Цей перехід створює нові пояснювальні можливості щодо всього, що нині відбувається у глобальному світі. Наприклад, у світі спільнот Брекзит має такий вигляд: спільнота на ім'я «англійський народ» проголосувала проти подальшого перебування Великої Британії в ЄС. Натомість у світі сингулярностей подія виглядає так: запущений агресивний мем «Брекзит» (який складався з цілого комплексу мемів, як от «зекономимо 10 млрд фунтів на медицину», «зупинимо хвилю мігрантів» тощо) викликав потужний рій прихильників (залучених сингулярностей), який призвів до неочікуваного авторами мему ефекту для країни. Розглядати ситуацію Брекзит як вибір спільноти (перший

варіант інтерпретації) — або як доволі спонтанний умонастрій, спричинений ефективним мемом (другий варіант), ось про що йдеться в суто теоретичному плані. Відтак те, що виглядає як «рішення спільноти» в одній теоретичній площині, є «реакцією на ефективний мем» — в іншій. Принципова різниця між тим і тим тлумаченням полягає в тому, що за логікою сингулярностей мем створив зацікавлену спільноту (рій), який швидко розпався, щойно потуга мему згасла. Але його ефект — політико-правовий наслідок — залишився і визначає долю реальної спільноти, якою на сьогодні ще є «Велика Британія». А можливо, вже й не є — це відкрите питання.

Світ переживає не «вибух ідентичностей», як стверджують деякі дослідники, а зростання кількості агресивних мемів, що рекрутують у величезні рої маси людей. Люди об'єднуються і консолідується, але не у вигляді спільнот із властивими їм структурою, ієрархією та іншими конститутивними елементами (зокрема, параметрами належності до спільноти), а у вигляді мереж та роїв. Переконалівість такого твердження зростає, якщо зважити на засадовий чинник сучасної реальності — її інформаційно-віртуальний характер. Люди ще не стали буквально мешканцями «матриці», стримувані власною тілесністю. Але якщо казати про місця їхньої присутності, простір здійснення життєдіяльності в усіх її формах — від праці та публічних акцій до розваг і приватних справ — то вже на сьогодні такими переважними місцями та простором стали електронні гаджети та відповідні віртуальні реальності.

Цей тренд спричиняє ще одну лінію переродження спільнот, які перетворюються на контактні групи, що тяжіють до переведення свого існування з режиму поцейбічності (off-line) в режим віртуальної потойбічності (on-line). На сьогодні здається, що цей новий режим вже вагомо виразив себе та грає ледь не максимально можливу роль у способі людської життєдіяльності. Але неважко передбачити, що це лише початок (симптоматично, що наразі навіть слово «гаджет» український Word не знає і підкреслює червоним). Переселення в електронний простір відкриває грандіозні можливості симуляцій. Якись там ніки на інтернет-форумах чи в мережах — це ще дитяча забавка у справі заміщення достеменності особи. Цілком можлива заміна актора в електронному спілкуванні на програму, яка буде поводитись цілком переконливо і замінювати людину в її поточних функціях присутності. Сьогодні особу приховує нік, а завтра ти ніколи не будеш певен, спілкуєшся наразі з живою людиною чи маєш справу з алгоритмом. Так відкривається ще один важливий вимір сутнісних трансформацій сучасної соціальності — переродження дискурсів та комунікативних практик.

Занепад дискурсів та потуга інфовлади

Суспільство завжди було утворенням не лише інтерактивним, а й комунікативним. Якщо ж зважити на конститутивне значення сенсу для існування суспільства (та й людської дійсності взагалі), комунікації (чи то символіч-

ному виміру взаємодії та відносин) треба навіть віддати пріоритет. Щоправда, переважна частина історії цивілізації пройшла в режимі, так би мовити, комунікативно-дискурсивної закритості. Простір публічної комунікації був у різноманітний спосіб регламентований та обмежений — як з боку численних ідеологічних та світоглядних табу, усталених та соціально домінуючих схематик розуміння, так і з боку доступу до можливостей та засобів публічного мовлення, медіа-комунікації. Публічний дискурс мав на меті не стільки якусь суспільну дискусію, з'ясування суті справи, пошук найбільш продуктивного рішення наявних проблем, скільки підтвердження та відтворення наявного соціального порядку та його обслуговування. Лише доба модерну радикально змінила цей стан речей.

Основи модерної трансформації заклав рух Просвітництва, який залишив єдину інстанцію дискурсивно-комунікативної значущості — неупереджений розум, раціональну здатність розуміння. Сила судження, яка завжди спиралася на той чи той авторитет, тепер отримала інший засновок — раціональну аргументованість та об'єктивну достеменність позиції. Звісно, ця метаморфоза не постала зненацька, а мала тривалу генеалогію й важливі передумови (назвемо серед них бодай протестантський принцип *sola scriptura* — «тільки Писання», який залишав кожного вірянина наодинці зі Святим Письмом, передаючи справу його розуміння особистій здатності людини; відтепер не церковний авторитет, а твій власний розум ставав головною інстанцією тлумачення Біблії). За умов модерної цивілізації публічний дискурс набуває історично безпрецедентної ролі — бути гарантом свобод і прав людини, відповідності життєдіяльності суспільства (зокрема, дій держави) суспільній угоді та «природним законам». Свобода слова (яка продовжила та закріпила свободу совісті) стала одним з наріжних каменів модерної соціальності.

Відображенням і втіленням цього стала поява «четвертої влади» у вигляді незалежних мас-медіа, роль яких на початку епохи відігравали переважно газети, а згодом — радіо та телебачення. Мас-медіа виконували три головні соціальні функції: 1) неупередженого та оперативного інформування суспільства щодо поточних подій, 2) відкритого форуму для обговорення суспільно значущих питань, 3) суспільного контролю над діями державних органів та системою соціальних впливів. Паралельно відбувалося посилення позицій публічного дискурсу в судочинстві (суд присяжних, з його особливо вагомою роллю в англосаксонському прецедентному праві), науці (яка стала підставою головних технологічних новацій, а відтак і запорукою розвитку економіки) та політичній сфері (режим представницької демократії, з характерним для нього публічним змаганням політичних партій, виборчою системою, впливом громадської думки тощо).

Цю досить розлогу історичну експозицію ми зробили для того, щоб чіткіше унаочнився контраст з нашим часом — сучасністю глобального світу. Нинішній простір людської життєдіяльності радикально змінився, й ледь

не головною ознакою цього стало всеохопне інформаційне середовище, в яке занурена сучасна людина і в якому відбуваються всі її дії. Понад те: активність, розмаїтість та кумулятивний ефект інформаційних технологій вже став настільки потужним, що далеко вийшов за межі сенсу «середовища». Інфосфера перетворилася на впливовий, в деяких вимірах вирішальний життєутворювальний чинник сучасної людини. Вона є постійним візаві всіх людських прагнень, ініціатив та місць присутності. Вона не лише відіграє роль опосередковувальної ланки будь-яких дій, а й дедалі відчутніше стає джерелом людських сенсів, виборів, зрештою, життєвих спонук.

Так заявляє себе феномен *інфовлади*. Інфовлада — це влада деперсоналізованого інформаційного простору та інформаційних технологій, тих режимів обігу й використання інформації, які стали визначальним чинником життя людини глобалізованого світу. Вона не належить нікому і є загальним ефектом надпотужного інформаційного середовища та інформаційних технологій, заручником яких стає особа. Її унаочненням є екран електронного приладу (смартфона, ноутбука, планшета тощо), контакт з яким став для людини головним способом взаємодії зі світом. Інфовлада перетворює комунікацію на змагання за увагу і визнання (домінування цікавості) та перманентний перерозподіл значень (місць і рубрик присутності в інформаційному просторі).

Ефект інфовлади полягає і в тому, що автономна інстанція сенсу втрачає свої усталені повноваження. Відбувається процес, який можна назвати ерозією мислення. Це відбивається вже у вихідній онтологічній презумпції. Так чи так, мислення бере до уваги *іншу дійсність* — те, що не є мисленням і стосовно чого мислення покладає себе. Натомість інфосфера тяжіє до автаркічності, позиціонує себе як цілком самодостатню реальність. Режим інфовлади означає поглинання будь-якого досвіду його цифровим аналогом. Все інше, що знаходиться за цими межами, знецінюється або взагалі перетворюється на квазі-існуюче. Особливо відчутно це в царині соціального. Донедавна казали: «Ти існуєш настільки, наскільки присутній в телевізорі». На сьогодні ти як соціальний актор існуєш настільки, наскільки присутній в електронному просторі, інтернеті.

Відповідно мислення все відчутніше перетворюється на гру значень, в якій місце питомих процедур конституювання сенсу — синтезу, висновування, аргументації — заступає своєрідне «зчеплення значень». Відтепер сенси не утворюють послідовний рух трансформацій та перетворень відповідно до своїх історій, дисципліни міркувань, концептуальних контекстів та інших змістових чинників. Звільнене від концептуальної відповідальності мислення перетворюється на гру значеннями, утворюючи з них повсякчас різноманітні мікси. В цьому процесі мислення перероджується на своєрідне мікшення.

Поруч з цією небезпечною метаморфозою осмисленості стоїть зміна критерію значущості. На авансцену вийшов новий володар думок — цікаве.

Воно потіснило і майже позбавило прав віковічні інстанції сенсу — істину, прекрасне, добро, справедливість, навіть корисне. Безглуздо вважати, що цікаве здатне прийняти на себе та виконати навантаження цих потужних культурних категорій, які є визначальними критеріями фундаментальних культурних практик. Його позірна всезагальність є всезагальністю симптому — симптому поглинання особи інформаційним середовищем. Американський дослідник М. Епштейн зазначає: «Серед оцінних епітетів, застосовуваних у наш час до витворів літератури та мистецтва, науки та філософії, «цікавий» — чи не найуживаніший та стійкий... Саме оцінка твору як «цікавого» слугує майже ритуальним вступом до всіх його подальших оцінок, у тому числі критичних» [Епштейн, 2004: с. 485]. Цікавість як тотальна, вирішальна підстава реакції показує інфантильність і безпорадність суб'єкта (активність якого угрунтована на принципі задоволення, а не на принципі реальності).

Переродження мислення на міксення та передання повноважень інстанції значущості від істини/добра/краси до цікавого є чільними симптомами і проявами занепаду дискурсу в умовах глобального світу. Твердження про занепад дискурсів не означає, що масив дискурсивних практик чи їх інтенсивність зменшуються. Вони зберігають свою риторичну вправність, і понад те — їхня риторична потуга зростає, оскільки дискурси сьогодення зорієнтовані на вимір виразності, а не на вимір сенсу. В плані процесуальної форми вони виглядають цілком переконливо. Якщо вдається до узвичаєних визначень Лакло і Муфа, то нинішні дискурсивні практики цілком підпадають під них. Цитуємо: «Ми назвемо артикуляцією будь-яку практику встановлення відношень між елементами, за якої в результаті артикуляційної практики змінюється ідентичність елементів. Всю структурну єдність, що виникає в результаті артикуляційної практики, ми назвемо дискурсом» [Laclau, Mouffe, 1985: р. 105]. У світлі такого формального критерію нині масив дискурсивних практик кількісно зростає та інтенсифікується, адже до публічного дискурсу долучається все більше голосів (акторів).

Ця картина начебто робить недоречними твердження про занепад дискурсів. Однак так виглядає лише доти, доки ми не вийшли за межі формальних ознак і не врахували зорієнтованість дискурсу на сенс — його роль як стратегії досягнення, творення і примноження сенсу, а не лише способу оперування значеннями. Значущість дискурсу прямо пов'язана з визначальним, пріоритетним місцем, що його посідає осмисленість і смислова продуктивність. Інстанція достеменного, обґрунтованого, когерентного іншим здобуткам людської думки сенсу в утворенні порядку дискурсу відіграє вирішальну роль.

На противагу цьому нині дедалі відчутніше вправність говорити заступає місце змісту мовлення, його смислового наповнення. В сучасних мовленнєвих та комунікативних практиках орієнтація на сенс дедалі очевидніше

поступається орієнтації на враження. Через це мовлення все менше нагадує дискурс, для якого визначальною є смислова впорядкованість, хоч би як ми розуміли характер та особливості останньої. Натомість сучасне мовлення робить пріоритетом риторичну вправність. «Як» сказаного отримує незаперечну перевагу перед «що».

На цей ефект працюють всі складові та всі учасники (актори) комунікації. Суб'єкт висловлювання заздалегідь налаштований на максимальний ефект сприйняття — того ж таки враження. Відповідно будується саме висловлювання: воно не має бути ані обтяжене сенсом, ані містити малознайомі та складні для сприйняття елементи, ані забирати багато часу тощо. Так само той, хто сприймає мовця, не готовий до визнання незручних для себе речей, що потребують напруження й завеликих зусиль. Вся комунікація відбувається в зоні максимального психологічного комфорту, а там, де цей комфорт зазнає втрат (хоч би й із найоб'єктивніших вимог розуміння складної проблеми), там комунікація мінімізується, втрачає визнання і зрештою сходить нанівець.

Місце впорядкованих, внутрішньо організованих (зокрема, системою аргументації та нормативним порядком висловлювань) комунікативних практик — дискурсів — заступає, успішно витісняючи дискурси, істотно інша практика мовлення, яку, за відсутності усталеної термінології, можна позначити просто як «балаканину», чи то «гвалт». Це не суто оцінне визначення, а вказівка на досить чіткий смисловий критерій: відсутність правдивої відповідальності (соціальної, інтелектуальної, репутаційної) за своє висловлювання. Саме по собі воно може бути різної якості й, зовсім не виключено, мати високий рівень достовірності чи компетентності. Однак судження поза порядком дискурсу приречене втрапляти в балаканину, ставати часткою гвалту, яку не відрізнити від супутніх — тих, що поруч — часток (висловлювань) цілком сумнівного змісту або відвертих фейків.

Лише порядок дискурсу є критерієм, що дає змогу співвіднести та визначити змісти суджень, оцінити коректність їхніх домагань значущості. Поза цим порядком найевристичніше висловлювання не має переваг перед випадковим словесним вивертом, навіть повною нісенітницею — брудне не відрізниш від сьайливого. Саме порядок дискурсу допомагає розпізнати нісенітницю, за його межами маємо патову ситуацію «слова проти слова», легітимовану соліпсичним «я так думаю... це ваша точка зору...».

Зміна режиму відповідальності мовця становить вагомий чинник занепаду дискурсів. Для автентичного твердження незаперечною є відповідність умовам та вимогам його «природи», себто культурного, інтелектуального, змістовного призначення. Звісно, твердження у науковому опусі, медіа-повідомленні новин та художньому творі мають свої істотні дисциплінарні відмінності, але комплекс таких вимог існує та діє як закон побудови будь-якого твердження. Інакше репутація мовця руйнується і його «перестають

чути», на його слова не зважають, а часто він позбавляється й формального права мовити у відповідних спеціалізованих форматах дискурсу.

Зовсім іншу картину маємо сьогодні. Показовою в цьому плані є робота новинних програм — телебачення і, ще більше, інтернет-медіа. Джерела новини, її достеменність, вимога перевірки тощо мало цікавлять мовця. Самі медіа — засоби комунікації — налаштовані у своїх форматах та якостях на риторичний ефект враження, а не на питомий для класичного дискурсу ефект сенсу. Майже єдиним форматом мовлення стало повідомлення. А це один з найменш евристичних форматів комунікації. Всі поспішають повідомити, ніхто не прагне спонукати замислитись. Це не модно і не виграшно. Понад те, часто мовці свідомо продукують фейки, недостеменні новини, покликані не повідомити інформацію, а спричинити певну реакцію у публіки. Таким чином засоби інформації перетворюються на засоби пропаганди (і байдуже що саме пропагують: товари у вигляді реклами чи політичний продукт).

Значною мірою такий стан речей зумовлений режимом відкритого, по суті необмеженого доступу до публічного мовлення, що його створила глобальна інфосфера. Відсутність вибіркової, розумної селекції та обраності мовців спричиняє неконтрольовану стихію будь-яких свавільних тверджень, які часто не мають жодного стосунку до заявленої тематики та є спричиненими цілком сторонніми чинниками (від нудьги та марнославства мовців до корисливих маніпуляцій свідомістю). Якщо врахувати тісний зв'язок між дискурсом і владою в суспільстві [Дейк, 2013: с. 90–91], то ефект необмеженого доступу до публічного дискурсу є одним із засновків нової інфовлади (адже завдяки йому усталені інстанції впливу та влади втрачають звичну дієвість). Масова спантеличена свідомість (переповнена штампами та стереотипами, які вона постійно множить та відтворює, і водночас дезорієнтована щодо сучасної дійсності) заповнює інформаційний простір своїми численними абераціями, в яких губиться сенс та різко знижується продуктивність інтелектуального пошуку (так само, як і вжиток його питомих результатів). Може, вислів про безумство людства є певним перебільшенням, але нестямність масової свідомості та потужні несприятливі ефекти глобальної інфосфери для правдивих сенсів, продуктивних щодо розвитку людини, цілком очевидні.

Відтак можна зробити висновок, що глобальний світ посіла глибока криза людської здатності до продуктивного спільного життя, уособлюваного суспільством. Не менш важливі ще дві характеристики. По-перше, занепад дискурсів позбавляє сьогоднішня продуктивного режиму мовлення, яке б давало змогу знаходити оптимальні розв'язання наявних проблем та шляхи подолання криз. По-друге, розвиток сучасних інформаційних технологій веде до перетворення глобального інформаційного середовища на головного гравця сучасності у вигляді інфовлади — нової універсальної світової потуги, яка постає як знеособлена, але цілком самодіяльна сила. Її надзвичайний ефект для історичної долі людства стає дедалі наочнішим.

ДЖЕРЕЛА

- Арістотель (2000). *Політика*. Київ: Основи.
- Бауман, З. (2008). *Текущая современность*. Санкт-Петербург: Питер.
- Бек, У. (2000). *Общество риска. На пути к другому модерну*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Бодрийяр, Ж. (2000). *В тени молчаливого большинства, или Конец социального*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.
- Бодрийяр, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція*. Київ: Основи.
- Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи*. Київ: Стилос.
- Вельш, В. (2004). *Наш постмодерний модерн*. Київ: Альтерпрес.
- Гіденс, Е. (2004). *Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя?* Київ: Альтерпрес.
- Дейк, Т. ван (2013). *Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации*. Москва: Книжный дом «Либроком».
- Декомб, В. (2015). *Клопоти з ідентичністю*. Київ: Стилос.
- Йоргенсен М., Филлипс Л. (2008). *Дискурс-анализ: теория и метод*. Харьков: изд-во «Гуманитарный центр».
- Латур, Б. (2014). *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики.
- Маклюэн, М., Фиоре, К. (2012). *Война и мир в глобальной деревне*. Москва: АСТ, Астрель.
- Марквард, О. (2003). Эпоха чуждости миру? *Отечественные записки*, 6, 10–15.
- Эпштейн, М. (2004). *Знак пробела: О будущем гуманитарных наук*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Berger, P., Luckmann, T. (1972). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 3. Aufl.*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Berger, P., Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Guetersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
- Heidegger, M. (1977). Die Zeit des Weltbildes In: M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Bd. 5 Holzwege*. Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic Politics*. London: Verso.
- Robertson, R. (2000). *Globalization: Social theory and Global culture*. London. DOI: <http://dx.doi.org/10.4135/9781446280447>
- Stiglitz, J. (2003). *Globalization and Its Discontents*. S.I.: Columbia University.

Одержано 10.10.2020

REFERENCES

- Aristotle (2000). *Policy*. [In Ukrainian]. Kyiv: *Osnovy*. [=Арістотель 2000]
- Bauman, Z. (2008). *Fluid modernity*. [In Russian]. St. Petersburg: Peter. [=Бауман 2008]
- Beck, W. (2000). *Risk society. On the way to another modern*. [In Russian]. Moscow: Progress-Traditsia. [=Бек 2000]
- Baudrillard, J. (2000). *In the shadow of the silent majority, or the end of the social*. [In Russian]. Ekaterinburg: Ural University Publishing House. [=Бодрийяр 2000]
- Baudrillard, J. (2004). *Simulacra and simulation*. [In Ukrainian]. Kyiv: *Osnovy*. [=Бодрийяр 2004]
- Berger, P., Luckmann, T. (1972). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 3. Aufl.*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Berger, P., Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Guetersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.

- Boehler, D. (2014). *Responsibility for the future from a global perspective*. [In Ukrainian]. Kyiv: Stylos. [=Бьолер 2014]
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
- Decombe, W. (2015). *The hassle of identity*. [In Ukrainian]. Kyiv: Stylos. [=Декомб 2015]
- Dyke, T. van (2013). *Discourse and Power: Representation of Dominance in Language and Communication*. [In Russian]. Moscow: PH 'Librokom'. [=Дейк 2013].
- Jorgensen M., Phillips L. (2008). *Discourse analysis: theory and method*. [In Ukrainian]. Kharkiv: PH 'Gumanitarnyi tsentr'. [=Йоргенсен, Филлипс 2008]
- Epstein, M. (2004). *Space sign: On the future of the humanities*. [In Russian]. Moscow: A New Literary Review. Novoie literaturnoie obozrenie. [=Эпштейн 2004]
- Giddens, E. (2004). *Unrestrained world. How is globalization transforming our lives?* [In Ukrainian]. Kyiv: Alterpres. [=Гіденс 2004]
- Heidegger, M. (1977). *Die Zeit des Weltbildes* In: M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Bd. 5 Holzwege*. Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic Politics*. London: Verso.
- Latour, B. (2014). *Partitioning the social: an introduction to actor-network theory*. [In Russian]. Moscow: PH of the Higher School of Economics. [=Латур 2014]
- Markward, O. (2003). An era of alienation from the world? [In Russian]. *Otechestvennyie zapiski*, 6, 10-15. [=Марквард 2003]
- McLuhan, M., Fiore, K. (2012). *War and peace in the global village*. [In Russian]. Moscow: AST, Astrel. [=Маклюэн, Фиоре 2012]
- Robertson, R. (2000). *Globalization: Social theory and Global culture*. London. DOI: <http://dx.doi.org/10.4135/9781446280447>
- Stiglitz, J. (2003). *Globalization and Its Discontents*. S.I.: Columbia University.
- Welsh, W. (2004). *Our postmodern modernism*. [In Ukrainian]. Kyiv: Alterpres. [=Вельш 2004]

Received 10.10.2020

Serhii Proleiev, Dr. Habilitated, Professor,
Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine
uffon@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-1563-712X>

Viktoria Shamrai, PhD, Research Fellow at the Department of Social Philosophy,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine
vicsha@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-0936-5404>

GLOBALIZATION AND SINGULARITY: transformation of the foundations of modern society

The article is devoted to the transformations of society in the era of globalization. The global world is seen as a consequence of the successful implementation of the world-historical the Project of Modernity. Its completion results in the loss of its intellectual authority and historical effectiveness. The principal quality of contemporary society became its globality. The paradoxical phenomenon of the world, that had ceased to be a reality, became an integrative shape of the global transformations. Visibility took the privileged place here. The degradation of reality is analyzed in its main forms: dematerialization of reality; decline and destruction of human sensory experience; destruction of the alive contacts with living beings and the capacity to empathize with somebody;

the loss of the space of the human existence space features of a stable, predictable, structured semantic order. The consequence of that is the destruction of the foundations of the communities and society as a whole, which is fixed by the notion of their «vagueness». The correlation to this social metamorphosis is a new anthropological format — the singularity, which provides for the theoretical abolition of identity as a way for defining a man. It means the loss of an individual's predictability and its determination as a social character. The network is the way through which the singularities interact, and swarms are the natural form of their association. Swarm is a historically new, unstructured, but subordinated to common impulses union, which consists of points of activity of different intensity. The analysis of society is incomplete without taking into account its discursive-communicative nature. In the global world there is a decline in the discourses. The signs of that process are the lack of legitimacy in classical instances of the meaning (truth, good, beauty, etc.), the degeneration of thinking into mixing, changing criteria of significance (dominance of curiosity and impression), social degradation of the media. The main feature of these changes is the latest phenomenon of information power (the power of depersonalized information space and information technology — those modes of circulation and use of information that became a determining factor in human life in the globalized world).

Keywords: *globalization, society, reality, humanity, singularity, network, information power, discourse, meaning.*