
*Марія
Култаєва*

ЛОКАЛЬНЕ У ЛАБІРИНТАХ ВСЕСВІТНЬОГО СУСПІЛЬСТВА: методологічний аспект

Теоретичні рефлексії єдності та багатоманітності культур, як правило, відстають від динаміки культурної глобалізації. Вона ігнорує сигнали зупинки, а наштовхуючись на перешкоди, вимагає звільнити непередбачуваний шлях слідування. Саме у таких моментах наздоганяльна аргументація виявляється випереджальною. У пропонованій статті ми спробуємо простежити її рух у лабіринтах теоретичного конструкту всесвітнього суспільства як осмислення досвіду саморуку локального. Такий візит до Мінотавра, створений соціологічним та соціально-філософським розумом, може видатися даремною витівкою, особливо коли йдеться не про гіпотетичні конфлікти культур, а про реальні процеси культурного самоствердження та культурного самознищення, про зіткнення культур та їхні наслідки. Проте, як буде показано нижче, звертання до цього конструкту не тільки обтяжене блуканням по його глухих кутах, але й дає змогу набути певного досвіду, що стосується методологічних можливостей дослідження проблеми, заявленої у назві.

При цьому нитка Аріадни, якщо під такою розуміти історико-філософську традицію осмислення всесвітнього суспільства, надає впевненості у гарантії виходу з цього лабіринту. Проте у тій його частині, де контрфактичність починає свою гру проти фактичності, нитка теоретичних ідей і методологічних напучувань обривається, хоча тіні Канта,

Фіхте, Гегеля та Маркса завжди готові підтримати тих, хто прагне побачити ти у перспективі всесвітнього суспільства перспективу людства.

Проте так званий «тевтонський стиль теоретизування» [Байме, 2008: с. 17], що бере початок від Канта, в останні роки (не без впливу інтеркультурного філософського діалогу) дещо змінює свій профіль і не концентрує свої зусилля на окресленні контурів належного, а зосереджується на можливому в його різних опціях. Якщо в американській теоретичній соціології та соціальній філософії всесвітнє суспільство розглядають здебільшого з позицій неінституціоналізму (Дж. Маєр, Дж. Томас та ін.), то прихильники тевтонського стилю розробляють його проблематику з позицій системно-теоретичного підходу (Н. Луман, Р. Штихве, Г. Вільке), неомарксизму (У. Бек), а також з позицій сучасної історичної, соціальної та культурної антропології (Н. Еліас, Р. Зафранскі, П. Слотердайк та ін.). Можливість комплементарного об'єднання цих позицій підготовлена не тільки духом часу. Вимога консолідації теоретичних зусиль продиктована далеко не в останню чергу станом сучасної соціально-філософської думки, який відомий німецький соціальний філософ А. Гонет називає «хворобою невизначеності», маючи на увазі реактуалізацію гегелівської філософії права, вплив якої відчутний в європейській теоретичній соціології [Honneth, 2004: р. 4—5].

Але ця хвороба, діагноз якої поставлено представниками сучасного суспільствознавства, не стільки є ознакою теоретичної неспроможності, скільки свідчить про прагнення соціології та соціальної філософії бути релевантними предметові своїх досліджень. Повертаючись до сучасних конструктів всесвітнього суспільства, важливо зауважити, що всі вони певною мірою є спробами дати відповідь на виклики глобалізації, а також претендують на критичне осмислення досвіду її теоретичної рефлексії. Таку подвійну інтенційність теоретичної рефлексії провокує саме поняття «всесвітнє суспільство», яке включає в себе різні, не звідні один до одного комплекси смислів. Це і певна стадія цілісності людства, і формоутворення цивілізаційного процесу, і становлення нового типу всеосяжної соціальної системи (суспільства глобальних мереж).

Залишимо осторонь питання про істинність та хибність, що є засадничими для тих чи тих конструктів всесвітнього суспільства, й зосередимо увагу на його методологічних можливостях. Сучасні його концептуалізації є не просто осмисленням перспектив глобалізації. Їх слід розглядати також і як спроби вплинути на процес глобалізації, привнести в його спонтанність момент керованості, проявити теоретичний героїзм в обґрунтуванні можливості неможливого або малоімовірного. Зокрема це знаходить прояв у розумінні всесвітнього суспільства як такого, що самоорганізується, в описі його структур та особливостей. Так, відомий британський соціолог Е. Гіденс латентно спирається на припущення про самоорганізацію

всесвітнього суспільства, коли визначає глобалізацію як «інтенсифікацію соціальних відносин на світовому рівні, в результаті чого найвіддаленіші місця постають як пов'язані між собою таким чином, що події в одному місці визначені процесами, які відбуваються в іншому місці, на відстані багатьох кілометрів, і навпаки» [Giddens, 1995: p. 85]. Це визначення розкриває загальну методологічну тенденцію осмислення глобалізації як становлення нового світу з його просторово-часовими параметрами. Теоретики глобалізації, як і теоретики всесвітнього суспільства, часто онтологізують процеси радикальних соціальних, політичних, культурних і духовних трансформацій, у результаті яких формуються соціальні надскладні макросистеми. У таких онтологічних побудовах велику роль відводять візуалізації просторово-часових змін, які відбуваються в результаті глобалізації. Стиснення простору, в результаті якого світ з великого стає компактним (*small world phenomenon*), руйнуючи при цьому всі кордони, зазвичай описують за допомоги метафори (яка вводить в оману, але є доволі яскравою) глобального села, присутності відсутніх тощо.

Гіпотеза стиснення світу за всієї її привабливості на метатеоретичному рівні викликає низку ускладнень методологічного порядку. Зокрема, концептуалізація глобалізації як отримання досвіду подолання простору та меж вимагає переосмислення дисциплінарної ідентичності соціології. Чимало авторів указують на те, що «соціологія традиційно розглядала суспільство в його нерозривній єдності з державою та територією. Це давало підстави характеризувати суспільство як «німецьке», «французьке» тощо» [Eikelasch, 1999: p. 132]. Навіть теорії макродіапазону в теоретичній соціології впродовж тривалого часу спиралися на конкретний прообраз емпірично певного суспільства.

З прискоренням процесів глобалізації починають вимальовуватися контури темпорально компактного глобуса, який не виключає асинхронності розвитку суспільств, координація життєдіяльності яких вимагає темпоральної координації. Метафору глобуса часто використовують і для опису зовнішнього боку всесвітнього суспільства, його «геополітичного тіла». Вона надає цьому конструктові наочності незалежно від того, що мають на увазі — теоретичну модель, методологічну програму дослідження нового рівня інтеграції міжлюдських відносин або утопічне пророцтво з негативним або позитивним забарвленням. Нерідко ці аспекти накладають один на одного з метою поглиблення уявлень про те, чим є або чим може бути всесвітнє суспільство. Його розгляд у площині дійсного, можливого, належного та бажаного (або небажаного) визначає логіку саморозуміння сучасної соціологічної думки, яка намагається подолати оптику з висоти пташиного лету. При цьому образ глобуса не залишається недоторканим у його символічному значенні. Так, одні автори говорять про його само-

руйнування, інші взагалі вважають глобус зруйнованим уцент і пропонують розглянути конструкт всесвітнього суспільства як можливість принципово атопічного суспільства, не вдаючись до онтологічних схем, треті розглядають можливості переходу від компактного глобуса до його нормального вигляду. Зупинимось докладніше на методологічних можливостях цих позицій, які, як буде показано нижче, дають певну відповідь на питання, поставлене в кантівському дусі: як можлива теоретична рефлексія глобалізації в соціології та філософії, а також як можлива філософія за умов культурної глобалізації та гіпотетичного всесвітнього суспільства?

Саморуйнування глобуса є вихідним моментом концепції суспільства ризику У. Бека, базованої загалом на постмарксистській методології і розробленої, за визнанням автора, «під впливом чорнобильського шоку». Так, пропонуючи розробку «нової діалектики глобальних небезпек», він загострює увагу на такому моменті: «Сторіччя саморуйнування глобуса як ніколи раніше буде сторіччям «одного світу». Знання про те, що всі трагедії за своїм походженням і масштабами є глобальними, зумовлює появу космополітичного горизонту досвіду та очікувань. Уявлюваний світ відділених одна від одної національних соціальних структур фальсифікується через досвід кризи глобальних взаємозалежностей. Зростає розуміння того, що ми живемо за умов глобального взаємозв'язку, з якого ніхто не може вивратися» [Beck, 2004: S. 114].

Бек пропонує процесуальне розуміння такого світу. Його становлення та розгортання він визначає як процес космополітизації. На відміну від наївних уявлень про космополіс, така космополітизація, на думку Бека, є «нелінійним діалектичним процесом, в якому необхідно розуміти універсальне та контекстуальне, подібне та відмінне, глобальне та локальне не як культурні полярності, а як взаємопов'язані принципи, що переходять один в одного» [Beck, 2004: S. 113]. Причини виникнення космополітичного суспільства він у дусі поширеної в Німеччині неомарксистської традиції намагається встановити, досліджуючи глибинні передумови такої трансформації національно організованих суспільств. Наведемо його аргументацію: «Глобальна взаємозалежність і ризику, доступні пізнанню, змінюють суспільну та політичну якість національних суспільств. Саме це визначає особливість космополітизації: вона є внутрішньою, тобто такою, що впливає зсередини національних суспільств або локальних культур, вона також є самістю — як завжди деформованою — й виникає у національній свідомості. Так само змінюються підвалини повсякденної свідомості та ідентичності. Теми, які мають глобальне значення, стають інтегральною частиною повсякденного досвіду та “моральних життєвих світів”. Вони ставлять під сумнів форми національної свідомості та інституції» [Beck, 2004: S. 113].

Залишимо осторонь конфліктологічний аспект концепції «космополітичного суспільства» й звернемося до методологічних проблем, які дають змогу здійснити таку концептуалізацію. Вона ґрунтована на трьох моментах: «По-перше, космополітизація означає те, що сама дійсність — соціальні структури — стає космополітичною. Необхідно спостерігати за становленням та зростанням космополітичної взаємозалежності, тобто цивілізованого визначення іншої реальності, яка є трансценденцією національної держави, проникаючи в глибини наших думок та почуттів, досвіду та очікувань. По-друге, космополітизація національних суспільств є тривалим і необоротним процесом. По-третє, на початку XXI сторіччя ми конфронтуємо з фундаментальною амбівалентністю, виходячи на рівень відкритої діалектики, оскільки виникає й посилюється суперечність між космополітизацією дійсності та категоріями розуміння дійсності, які нормативно закріплюють національно-державну позицію» [Beck, 2004: S. 113—114]. Космополітизації як об'єктивному процесу має відповідати адекватна методологія її пізнання. Як таку Бек пропонує методологічний космополітизм, який є протилежністю методологічного націоналізму. «Ідея методологічного космополітизму», на його думку, дає змогу об'єднати в один когнітивний блок соціальну дійсність, інтерпретацію з позицій повсякденності та наукове спостереження, а також допускає «комбінацію самокритичної соціології соціології (Soziologie der Soziologie) з методичним космополітизмом, що стане проривом у суспільствознавстві» [Beck, 2004: S. 117].

Проте обіцяний прорив залишається декларацією. Нові категорії розуміння дійсності важко отримують право на проживання у категорійних схемах не тільки теоретичної соціології, але й соціальної філософії, політології, культурології. Необхідність міждисциплінарного підходу до дослідження проблем культурної глобалізації є загальноновизнаною вимогою. Проте його реалізація просувається дуже важко. Концептуалізація космополітичного суспільства як всесвітнього не може залишатися на рівні декларацій, а вимагає аналізу його структур, організацій. Теоретичні обґрунтування всесвітнього громадянського суспільства, як правило, ігнорують методологічні пропозиції методологічного космополітизму [Байме, 2008: с. 298—299]. Останній займається радше пошуками свого утвердження в проблемному полі культурної антропології та філософії освіти, передусім при розгляді перспективи людини та людства за умов глобалізації. Тут вираховується можливість становлення космополітичного гуманізму як регулятора глобалізаційного тиску на людину.

Але паралельно з цим закрадається сумнів, чи настільки гуманний космополітичний гуманізм, яким він уявляється на метатеоретичному рівні, коли він переходить у практичну площину? Адже тут стає відчутним тиск космополітизму. Як зауважує А. Кребс, космополітичний гуманізм

неможливий за визначенням, оскільки гуманізм передбачає право людини бути іншою в національному та культурному вимірах, знімаючи тим самим «космополітичне перевантаження» [Krebs, 2004: S. 12]. Разом з тим методологічний космополітизм, запропонований Беком, не позбавлений евристичного потенціалу. Сам Бек доволі успішно застосовує його для розкриття діалектики війни та миру за доби глобалізації. Культура мирного співіснування, так само як і культура свободи, є фундаментальними умовами виживання людства у суспільстві ризику. З огляду на цей аргумент, космополітичний гуманізм не тільки можливий, але й необхідний як спосіб самоконтролю та самоспостереження космополітичної свідомості. Космополітизм без зобов'язань і відповідальний космополітизм, базований на принципах постконвенційної моралі, — це різні світоглядні орієнтації, що пропонують людині різні моделі життєтворчості в сучасному світі, який сприймається як стиснений та ущільнений простір.

Слід зауважити, що візуалізація всесвітнього суспільства у вигляді компактного глобуса створює ілюзію доволі простого рішення проблеми єдності та багатоманітності культур, нехай то буде діалектика єдності та багатоманітності, закріплена у гаслі ЄС (єдність у багатоманітності), або глокалізація як синтез або гібридизація локального та глобального, яка на рівні соціальних практик вилилась у вимогу «мислити глобально, діяти локально», ставши одним із правил глобального менеджменту.

Симптоматично, що в останні роки посилюється критика таких уявлень про стиснений простір, філософським підґрунтям яких є онтологізація багаторівневого та багатовимірного процесу глобалізації. У зв'язку з цим заслуговує на увагу аргумент П. Слотердайка, який слушно вважає, що канонізація уявлень про компактний глобус, про світове село як прояв стиснення простору обмежує поле соціально-філософської та соціологічної рефлексії. Зокрема він звертає увагу на наступний момент, який часто втрачають з поля зору у філософському та соціологічному дискурсах глобалізації. Йдеться про те, що стиснення географічного, соціального та культурного просторів має важливі екзистенційно-антропологічні, а також методологічні наслідки, серед яких у першу чергу слід назвати нейтралізацію дистанції, необхідну тією чи тією мірою і для ведення інтеркультурного діалогу, і для повноцінного існування людини у барокамері глобалізації. Така нейтралізація блокує розчленовувальні дії проміжних просторів, гранично скорочує шляхи між Тут і Там. «З урахуванням цих обставин, — підкреслює П. Слотердаjk, — простір стає величиною, якою можна знехтувати. Він як дистанція та бар'єр був переможений на практиці, а в теорії став недопустимим як божественний вимір, як носій транспортного руху та комунікації він перетворився на німе тло, в ідеологічно-критичному аспекті він був скомпрометований як резиденція опредметнення. З точки зору

тих, кому не вистачає швидкості, непоганим простором буде тільки мертвий простір» [Sloterdijk, 2005: S. 394]. Слотердайк фіксує смерть простору в його онтологічному, життє- та культуртворчому розуміннях за тією самою схемою, за якою Ніцше свого часу ставив діагноз смерті Бога. Радикальні зміни, що відбулися у світі, залишаються непоміченими для тих, кого це безпосередньо стосується.

У цьому розумінні непомітно настав кінець світу, принаймні у рефлексіях теоретичної соціології, яка намагається врятувати свій дисциплінарний статус шляхом деонтологізації поняття світу. З позиції теорії самореферентних соціальних систем саме поняття світу змінює свої смислові складові. Н. Луман пояснює це так: «У сучасному розумінні світ не є якоюсь прекрасною живою істотою або сукупним тілом. Він також не є зібранням речей, тобто сукупністю всіх видимих та невидимих предметів, речей та ідей. Він також не є безконечністю, яку треба наповнити, тобто це не абсолютний простір та абсолютний час. Світ сам по собі є сукупним горизонтом будь-якого осмисленого переживання, спрямованого всередину або назовні того, що відбувається в минулому або в майбутньому. Він стає закритим не через установлення меж, а завдяки активованому в ньому смислу. Отже, світ необхідно розуміти не як агрегат, а як корелят операцій, що в ньому відбуваються» [Luhmann, 1998: S. 153].

Методологічним наслідком еволюції семантики світу є постановка проблеми можливості його самоопису. У принципі такий опис передбачає врахування всіх можливостей його конституювання, багатоголосся інтерпретацій способів його існування. Враховуючи цей момент, Луман зауважує: «З одного боку, це поняття означає, що на земній кулі або навіть у цілому комунікативно доступному світі може існувати тільки одне суспільство. Це є структурним та операційним аспектом цього поняття. Водночас поняття всесвітнього суспільства вказує також і на те, що будь-яке суспільство (у ретроспективі також і традиційні суспільства) конструює світ, тим самим знімаючи парадокс спостерігача світу. Придатна для цієї мети семантика має бути зрозумілою та придатною для структур соціальних систем; проте таке бачення та твердження також належить до структур нашого світу, є його теорією та конструкцією його історії. А це означає, що тільки ми можемо спостерігати те, що не були в змозі спостерігати старі суспільства, це стосується як їх самих, так і їхнього світу» [Luhmann, 1998: S. 156].

Вимога зрозумілої семантики стосується не тільки поняття світу, але й поняття суспільства, адже вони разом утворюють конструкт всесвітнього суспільства. Тут також виникають принципові методологічні проблеми. Як уже відзначалося вище, соціологія, а разом з нею політологія й почасти культурологія, явно чи латентно, залишаються прив'язаними до певних суспільств. Нагадаємо, що вся американська соціологія фактично є само-

описом американського суспільства, яке за умовчанням репрезентоване як універсальна модель організації суспільного життя і в цьому розумінні є орієнтиром для всіх інших соціумів. Інтерпретація глобалізації як американізації також базована на цьому фундаменті. Американська мрія, американська культура, американські моделі життєтворчості нерідко отожднюють з конкретизацією уявлень про всевітнє суспільство, де масова культура встановлює правила поведінки та діапазон звучання безлічі культур, стиснених в єдиний простір.

Осмылюючи всі ці тенденції, Луман вказує на труднощі методологічного порядку. Зокрема він зауважує: «Якщо поставити питання про причини такої міцної відданості регіонального поняття суспільства, то зазвичай посилаються на разючі відмінності у розвиткові окремих регіонів земної кулі. Цей факт є сам по собі зрозумілим, його не можна заперечувати або применшувати його значення. Але за детальнішого розгляду можна помітити, що соціологія тут ґрунтована на артефакті своєї порівняльної методології» [Luhmann, 1998: S. 161]. Проте ця методологія часто ґрунтована на спрощеній схемі порівняння й призводить до уомглядних висновків. Їх, у свою чергу, оголошують достатньою підставою для рецептів «оздоровлення» суспільного життя у відсталих регіонах планети, пропонуючи просте розв'язання складних проблем. При цьому не враховують особливості соціологічного порівняння та валідність його результатів. Наведемо міркування Лумана з цього приводу: «Якщо порівнювати *регіонально*, стає зрозумілим, що при цьому встановлюються регіональні відмінності, в тому числі й такі, що збільшуються з плином часу. Якщо ж порівнювати історично, то вимальовуються загальні тенденції, наприклад, розпад у цілому світі та серед усіх верств населення сімейного ведення господарства, або залежність ведення життя від техніки, або незбалансовані демографічні тенденції розвитку, які спостерігаємо в усьому світі і які раніше не виявляли себе у таких масштабах. Функціональна диференціація у всевітньому суспільстві має настільки міцні тили, що її неможливо бойкотувати. Про це, зокрема, свідчить крах радянської імперії» [Luhmann, 1998: S. 161]. Отже, регіональні та історичні порівняння передбачають вихід на різні рівні теоретичного узагальнення. Нагадаємо, що у цьому випадку йдеться не про можливість єдиного суспільства як якоїсь емпірично даної соціальної системи, яка є вмістищем для регіональних підсистем з їхніми структурами, а про метатеоретичний конструкт, який може прояснити тенденції сучасного етапу конституювання суспільного життя. Визнання відмінностей вихідним моментом теоретичного конструювання соціальної макросистеми має парадоксальні наслідки.

Наведена вище гіпотеза Лумана, якщо слідувати логіці її автора, означає, що називатися всевітнім суспільством може не тільки теоретичний

конструкт (мовою марксистської та постмарксистської філософії таким буде «результат» суспільного розвитку), а будь-яке суспільство є світом для себе і, отже, може бути схарактеризоване як всесвітнє. Це методологічне положення відстоюють послідовники луманівської школи (Г. Вільке, Р. Штихве та ін.), застерігаючи, щоправда, від розробки прогнозів на підставі історизації самого конструкту всесвітнього суспільства. «Будь-яка історизація концепту всесвітнього суспільства, — пише Р. Штихве, — вилучає з нього футуристичний аспект і замість нього пропонує різноманітність історичної очевидності, даючи змогу здійснювати перевірку гіпотез. Процеси глобалізації, очевидно, мали місце в усі епохи історії людства; існує точка зору, згідно з якою будь-яке суспільство можна описати як всесвітнє, нарешті, існує довга передісторія та історія сучасного світу, в якому ми живемо. Така інтерпретація історії всесвітнього суспільства жодною мірою не ставить під сумнів сингулярність сучасного всесвітнього суспільства. Але цю історію треба розуміти радше як техніку, яка дає нам змогу загострити профіль такої сингулярності» [Stichweh, 2000: S. 263].

Проте навіть теоретична можливість всесвітнього суспільства в його плюральной парадоксальності дає змогу говорити про єдність та багатоманітність культур не тільки і не стільки у вимірах національного та транснаціонального, а беручи до уваги їх постмодерну багатоманітність, яка може бути подана і як мозаїка, і як ризома, і як багатоголосся субкультур і культур смаків, які дістали свободу відділятися від своєї матриці. Зрозуміло, в рамках теорії самореферентних соціальних систем таке припущення недопустиме, оскільки вони постійно здійснюють редукцію комплексності. Але всесвітнє суспільство як універсум, що стискується та розширюється, цілком припускає таку можливість. Отже, говорячи про всесвітнє суспільство, не можна обійти питання про його культуру. Від відповіді на це питання в кінцевому підсумку залежить розуміння тих макро- та мікросоціальних трансформацій, які відбуваються під впливом радикальних культурних змін, що визначають розвиток людства у XXI сторіччі. Р. Штихве у своєму варіанті відповіді виокремлює три інтерпретаційні можливості відносин між плюральністю культур та структурою порядку всесвітнього суспільства. Він констатує: «По-перше, всесвітню культуру можна мислити як взаємну інклюзивність окремих культур; по-друге, як репертуар взаємоузгоджених, міцно або не міцно закріплених можливостей; по-третє, як мінімальну, або метакультуру» [Snichweh, 2000: S. 20].

Положення конструктивістської теорії, що їх висувують на підставі історичних порівнянь, аргументативно підтверджуються функціональними порівняннями. Обґрунтовуючи значущість таких порівнянь, Луман відзначає таке: «Методологія функціональних порівнянь також дає змогу обґрунтувати систему всесвітнього суспільства. Якщо ж виходити з регіона-

льних суспільств, буде важко уникнути виявлення та переліку їхніх особливостей. Якщо ж відправною точкою взяти всесвітнє суспільство та його функціональну диференціацію, то саме тоді відкриваються перспективи, над якими б'ються окремі регіони. Адже з цієї позиції можна краще побачити і, головне, краще пояснити, чому відрізняються деякі регіональні дані, чому посилюються або послаблюються певні реально існуючі відмінності залежно від того, як вони циркулюють, переплітаються з функціональними завданнями всесвітнього суспільства» [Luhmann, 1998: S. 163].

Щоб уникнути спокус розглядати всесвітнє суспільство з його регіональними відмінностями з позицій успішних глобальних гравців і насаджувати його глобальним лузерам, які нерідко самі раді обмануватися, необхідний вихід на нові рівні теоретичного узагальнення. Адже щоб не потрапити під вплив не тільки неоімперських, але й старих семантик світу та суспільства, на яких вони ґрунтуються, необхідно прояснити як соціокультурні, так і теоретичні причини вкорінення в соціологічному, політологічному та культурологічному мисленні домодерних онтологій, які дають глобальним гравцям змогу робити ставки на універсум. Однією з таких причин, на нашу думку, є прагнення обґрунтувати можливості стабілізації сучасного неусталеного світу. Рецепти усталеного розвитку, гармонізації міжетнічних відносин певною мірою є терапією для глобальних лузерів, кількість яких збільшується прямо пропорційно прискоренню процесу глобалізації. Показово, що як світоглядний орієнтир суспільної свідомості на пострадянському просторі претендує постати синергетика, яка зайняла місце матеріалістичної діалектики, вщент розтопаної її нещодавніми пропагандистами та шанувальниками. Їх споріднює принципова нефальсифікованість (у поперівському розумінні) та обіцянки можливості самоорганізації поля чудес у провінціях та глибинках світового розвитку. Домодерні онтології, відроджувані як альтернатива теоріям «суспільства ризику» (У. Бек), активного та мобільного суспільства (А. Етціоні), а також інформаційного та мережевого суспільств в їх різних версіях, нерідко привносять «наздоганяльну» аргументацію в їх наступні інтерпретації зазначених теорій, оскільки суспільна свідомість намагається уникати шокової терапії. Вона (ця свідомість) і так постійно травмується у стисненому просторі та у прискореному часі.

Повертаючись до заявленої теми єдності культур, слід сказати, що її існування вимагає пульсуючого ущільнення соціального, передбачає єдність інтенсивного та екстенсивного, певної міри стиснення культурних просторів. Багатоманітність же культур можлива в інших онтологічних координатах. Це нестиснений простір та вповільнений час. Щоб розглянути методологічні наслідки таких уявлень, звернемося до філософської теорії глобалізації П. Слотердайка, який витоком сучасної компресії простору

вважає культурний прорив, зроблений у давньогрецькій культурі шляхом уведення голосних у консонантне письмо. Спираючись на дослідження Мак-Лугана та інших авторів, він підкреслює, що з появою такої писемності буття-у-світі (In-der-Welt-Sein) експліцитно розколюється на пережиті та уявлювані ситуації, в результаті чого відбувається емансипація від необхідності бути на місці й більш-менш у курсі справ, порушується монополія розуміння за допомоги буття у ситуації (das Monopol des Verstehens-durch-in-der-Situation-Sein). Він пише: «З грецького письма починається пригода деконтекстуалізації смислу. Значення цього проясниться, якщо задуматися над тим, що до нелінійного повороту у XIX сторіччі вся висока культура в Європі, за винятком деяких тенденцій розвитку в музиці та іконопису, була письменною, тобто симуляцією відсутнього» [Sloterdijk, 2005: S. 396]. Зросла на цій культурі бюрократія та ґрунтована на ній політика існують по сьогодні. Зокрема процеси євроінтеграції легко вписуються у цю схему. Так, у дискусії з Ю. Габермасом та Г.М. Енценбергером, які відстоюють збереження певною мірою децентралізації ЄС і виступають за зменшення тиску євроінтеграції, їхній опонент публіцист Р. Менасе позитивно визначає Брюссель як «машину, яка продукує нашу реальність» [Menasse, 2011: S. 29], хоча ця машина рухається по простору європейських культур. Політичне розширення ЄС та його географії супроводжується стисненням соціального та культурного просторів. Принцип субсидіарності, будучи одним із конститутивних принципів ЄС, покликаний далеко не в останню чергу бути підсилювачем голосів локальних просторів, активізувати їхнє населення, мобілізувати існуючі ресурси, сам виявляється підім'ятим машиною Брюсселя.

Все це Слотердайк не без підстав вважає наслідком ігнорування простору та зумовленої цим деконтекстуалізації мислення. У свою чергу, таке ігнорування веде до спрощених уявлень про взаємодію глобального та локального, і взагалі про локальне. У рамках такого розуміння формується уявлення про універсальне як про Велике локальне. Таке уявлення, будучи виразом безпорадного здорового глузду, на думку Слотердайка, є наївним, оскільки «встановлює симетрію там, де її не може бути, й підриває стіни там, де вони не стоять. У цьому дусі соціолог світу Р. Робертсон пропонує світовій спільноті гібридні вирази «глокальне», «глокалізувати», «глокалізація», всі вони відображають помилки, притаманні дискурсу глобалізації. Коротше кажучи, помилка полягає в тому, що зв'язок між глобальним та локальним устанавлюють на кшталт зв'язку між точкою та полем, там, де відбувається таке, локальне неминуче розглядають так, нібито воно є однорідним з глобальним» [Sloterdijk, 2005: S. 400—401].

Позиція Слотердайка також не позбавлена вразливих місць. Він покладає надії на «велике повернення Назад», тобто до нестисненого простору та

контекстуального сприйняття соціальної та культурної дійсності. Цьому сприяють спроби обґрунтувати антропологічну значущість уповільнення часу. Останнім часом з'явилося чимало публікацій на цю тему. У них цікаві антропологічні спостереження сусідять із закликами вповільнити час, знову почати життя у просторі, здобути трансемпоральну ідентичність тощо [Reheis, 1999; Gorhammer, 1999]. Все це дає підстави говорити про теоретизацію антиглобалізму, який, крім риторики політичної романтики, починає використовувати раціональну філософську аргументацію. Цьому сприяють сучасні контрutoпії, різновидом якої є філософська теорія глобалізації Слотердайка. Він наполягає на необхідності навчатися нового реакційного просторового мислення, пов'язуючи з ним перспективу згаданого вище «коригуючого мислення назад», якщо не самої історії, то принаймні простору. При цьому пропонується екзистенційно-антропологічна концептуалізація локального та його культурно-антропологічних контекстів. «Насправді, — пише він, — значення слова «локальне» приховане у поверненні асиметричного в усіх його імплікаціях. Це духовна подія, яка має унікальне значення, оскільки внаслідок такого наголошування місця заявляє про себе мова нестисненого й такого, що не підлягає стисненню. З наголошуванням локального у дію вступає самоправство в-собі-протяжного (des In-Sich-Ausgedehnten) всупереч прогресуючій деконтекстуалізації, стисненню, картографуванню та нейтралізації простору.. Можна сказати, що з локалізмом відбувається просторово-аналітичне реформулювання екзистенціалізму. Тепер він у змозі повною мірою експліцитно виразити те, що означає тут-буття як сила, яка сама собі задає простір» [Sloterdijk, 2005: S. 401—402].

Екзистенційна інтерпретація локального актуалізує проблематику обжитого простору, солідарності, миролюбності та альтруїзму. Тривале проживання створює практику відданості місцю, яку, на думку Слотердайка, може повернути «реакційне просторове мислення», яке чинить опір тенденціям глобалізації. Практикам довгочасного проживання тут протиставлено феномен психозу будівництва, коли хаотичні та прискорені забудови змінюють обличчя міст із віковою традицією. Понад те, активізація такого нестримного й безшабашного будівництва нерідко легітимізується як модернізація міст, їх благоустрій. Місто як місце проживання і місто як ущільнений простір для переміщення фінансів, товарів і послуг тощо принципово відрізняються за культурою градобудівництва. Ті міста, які створювали впродовж сторіч, не тільки мають свою архітектурну традицію, але й є символами духовної культури. Притаманний їм «геній міста» притягує людей. Він є імпульсом для індивідуальної міфотворчості, породжує фантазії та ілюзії. Метафізичні смисли міста-мрії, як от Париж, Рим, Київ, Москва, Санкт-Петербург тощо, відрізняються від смислів глобального

типу урбанізації. Останні є дуже прагматизованими. Нерідко ці смисли перетинаються. Бізнес-центри у містах-символах тільки формально можна описати за допомогою моделі глокалізації, оскільки вони є вмонтованими складниками всесвітнього суспільства з новою урбаністичною культурою, яка відповідає утопічному способу його існування. Тут ще існують портали для віртуального переміщення зі стисненого простору в хронотоп раннього Модерну. М. Горкгаймер визначив завершення цієї доби нестисненого простору як «Прощання з дамою» [Горкгаймер, 2006: с.186—187]. У глобальній масовій культурі всесвітнього суспільства та в його тимчасових спорудах не може бути ні Дами, ні міста-мрії.

Глобальні міста в їх чистому вигляді, навпаки, як відомо, є вузловими для переміщення людей, капіталу, товарів тощо. Вони є складниками глобальної інфраструктури всесвітнього суспільства і реалізують свій потенціал у глобальній мережі. Екзистенційна рефлексія проживання у таких містах втрачає будь-який сенс, оскільки вони пронизані духом тимчасового, okazійного, екзистенційно неістотного, підпорядковуючись прагматичній логіці глобальних бізнес-проектів [Altwater, Mahnkopf, 2002: S. 103—104]. Тут можна навести безліч прикладів, але я пошлюся на лихоманливе будівництво об'єктів для обслуговування футбольного чемпіонату «Євро-2012» в Україні, які навряд чи згодом будуть функціонально та економічно виправданими. Глобальна культура репрезентується у вимірі «тут і тепер» і керується інструментальним розумом.

Екзистенційні смисли та соціально зорієнтована політика блокуються там, де стверджується глобальне мислення. Повертаючись до глобальних міст в їхній не стільки емпіричній даності, скільки в метатеоретичному значенні, зауважимо, що їхня соціальна структура також демонструє розподіл на закриті спільноти представників світу глобалізованого капіталу, які проживають детериторіально, або утопічно (Г. Вільке), та звичайне населення, представники якого є аутсайдерами, Чужими на своїй власній території. Все, що не належить до глобальних функцій таких міст, поступово занепадає. Зрозуміло, незважаючи ні на що у глобальних містах підтримують відповідний мінімум урбаністичної культури й забезпечують функціонування їхніх інфраструктур. Оскільки обсяг цього мінімуму все ж перевищує те, що мають інші міста, які виявилися невключеними до глобалізаційних процесів, вони виявляються привабливою метою для гастарбайтерів, породжують ресиментальні настрої, позаяк бідність у глобальних містах має привабливіший вигляд, ніж так зване «нормальне життя» у відсталіх і безперспективних регіонах.

Осмислення єдності та багатоманітності культур у цій перспективі актуалізує питання про культурну репрезентацію філософії у світі, що глобалізується. Адже в остаточному підсумку вона дає імпульси для оновлення

методологічного арсеналу соціології, політології та сучасного людинознавства. У зв'язку з цим є сенс звернутися до дискусій стосовно перспектив та можливостей інтеркультурної філософії. У цих дискусіях, як і в проблемному полі глобалізації, відстоюють дві точки зору, що стосуються перспектив філософії: це позиції включеного та зовнішнього спостерігачів, при цьому за умовчанням зберігається присутність дискурсивного розуму. Позиція включеного спостерігача — це позиція філософа, який усвідомлює, що він сам мислить та існує, будучи залученим у процеси глобалізації. Як приклад наведемо тут міркування стосовно «відкритого розуміння філософії», запропонованого Г. Кімерле. Він наголошує такий момент: «Інтеркультурна практика філософії свідчить про те, що філософи різних культур спонтанно розпізнають один одного як філософів. Установлення зв'язків західноєвропейської філософської традиції з іншими філософськими традиціями, яке починається з процедури порівняння, не тільки можливе, але й необхідне. У світі, де відбувається широкомасштабний обмін у царині економіки, політики, науки, мистецтва та культури, філософія не може залишатися осторонь, обмежуючись своєю власною традицією. Тому філософія сьогодні має бути інтеркультурною, якщо вона не хоче перетворитися на академічне заняття без суспільної релевантності» [Was leistet, 2007: S. 30]. Таке розуміння філософії вписується в проаналізовані вище конструкти всесвітнього суспільства, здійснюючи рефлексію його можливостей з урахуванням дійсних соціокультурних реалій.

Разом з тим не меншої уваги заслуговує позиція супротивників такої включеності філософського розуму в процес глобалізації, оскільки його важко почути у багатоголосі культур. Г.Й. Зандкюлер зауважує у зв'язку з цим: «Концепт інтеркультурності передбачає щось, чого не існує: нерухомі межі між культурами, поверх яких треба вести «діалоги». Останні, як правило, організуються культурними гегемонами (передусім «Заходом»), які більшою чи меншою мірою відчують докори сумління, звертаючись до «Інших», які часто-густо виявляються «Іншими їх самих». Тому вимогою Інших у відповідь є деколонізація їхніх понять. Тому філософування потрібно розуміти радше як *транскультурну* практику, яка дає змогу просуватись у пізнанні та соціальній практиці. Порівняння між філософськими традиціями відбувається постійно, оскільки існує не «філософія», а плюралізм філософських питань та аргументів, який заслуговує на дбайливе до себе ставлення» [Was leistet, 2007: S. 30]. Обидві ці позиції можна вважати комплементарними. Вони розкривають різні аспекти саморозуміння філософії у контрфактичних контекстах всесвітнього суспільства.

Підсумовуючи все сказане вище, можна зробити висновок, що в сучасних концептуалізаціях всесвітнього суспільства тісно переплітаються сучасний дискурс глобалізації з усіма його відгалуженнями та дискурс пер-

спектив соціальної й культурної самоорганізації людства, в яких відбувається прояснення саморозуміння теоретичної соціології та філософії, що відкриває нові горизонти у дослідженні єдності й багатоманітності культур.

ДЖЕРЕЛА

- Байме К. фон.* Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої, М. Бойченка. — Київ: Стилос, 2008.
- Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму / Пер. з нім. М. Култаєвої. — К., 2006.
- Altvater E., Mahnkopf B.* Grenzen der Globalisierung. — Münster, 2002.
- Beck U.* Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Eikelpasch E.* Grundwissen Soziologie. — Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Giddens A.* Konsequenzen der Moderne. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Gorhammer M.* Wie die Europäer ihre Zeit nutzen: Zeitkulturen und Zeitstrukturen im Zeichen der Globalisierung. — Berlin: Ercon, 1999.
- Honneth A.* Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Philosophie. — Stuttgart: Reclam, 2004.
- Krebs A.* Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung // Information Philosophie. — 2004. — № 5.
- Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Halbband. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Menasse R.* Brüssel ist die Maschine, die unsere Realität produziert // Die Welt. — 2011. — 9 April.
- Reheis F.* Die Kreativität der Langsamkeit. — Darmstadt: Westverlag, 1999.
- Sloterdijk P.* Im Weltinnerraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Stichweh.* Die Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heinz Kimmerle, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger // Information Philosophie. — Oktober 2007.

Марія Култасва — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського Національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Царина наукових інтересів — історія філософії, філософія політики, філософія освіти.
