

# **ОНТОЛОГІЯ «ЧАСУЮЮЧОГО» ПРОСТОРУ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІОНАЛІЗМУ (ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)**

Іванюк Ірина<sup>1</sup>

## **ABSTRACT**

**The ontology of "timing" space in the context of informationalism (a philosophical analysis).**

The article is devoted to the different interpretations of procedural timing of the space in the context of its practical social being, Analyzing the temporal perspective within the framework of informationism, the author finds an external time that has strictly instrumentic significance, while the nature of the space under this approach consists in the ontologization of a "timing" man who becomes the creator, subject and actor of social processes.

**Keywords:** Temporality, Topos, Liquid Space, Virtuality, Informationalism

<sup>1</sup> (Ivaniuk Iryna) аспірантка кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»

## ABSTRAKT

### **Ontologia „czasującej” przestrzeni w warunkach informacjonalizmu (analiza filozoficzna).**

W artykule zostały zaproponowane różne interpretacje procesualistycznej czasowości przestrzeni w kontekście jej praktycznego istnienia społecznego. Analizując czasową perspektywę w ramach informacjonalizmu, autor odnajduje zewnętrzny czas, który ma ściśle instrumentalne znaczenie, natomiast natura przestrzeni w ramach tego podejścia polega na ontologizacji „czasującego” człowieka, który zostaje twórcą, podmiotem oraz aktorem społecznych procesów.

**Słowa kluczowe:** temporalność, topos, przestrzeń „płynna”, wirtualność, informacjonalizm

---

У історії філософії, як і зрештою, в історії соціальної науки існує тенденція розглядати час і простір відокремлено. Просторова перспектива філософських рефлексій завжди виступала умовою для аналітики ряду проблем різних ділянок філософського знання. Говорячи про філософію, зауважимо, що були мислителі, які наділяли домінантною перспективою часову проблематику, інші – просторову; були й такі, що приділяли достатньо уваги обом як ключовим онтологічним перспективам (втім, в контексті огляду часу і простору як окремих онтологічних явищ). Дану прогалину історії філософії можна було б виправдати високим ступенем аналітичної теоретичності філософського знання, втім, дану тенденцію віднаходимо і у прикладній (за своїм первинним задумом) «соціальній фізиці» - соціології.

Поняття «соціального простору» з’являється у соціальній науці відносно недавно (XIX століття). У соціологів також віднаходимо

мислителів, що приділяють більшу увагу темпоральній перспективі буття соціального (переважно це пов'язано із вивченням явища соціальної дії (М.Вебер Т.Парсонс, Дж. Мід, частково Е.Гідденс). П.Сорокін та Р. Мертон безпосередньо займались проблемою соціального часу. Осягнення соціального буття з просторової онтологічної перспективи притаманне таким мислителям як О.Конт, Ф.Ратцель, Е.Дюркгайм, Г.Зіммель, Р. Парк, К. Левін, П.Сорокін, П.Бурд'є, З.Бауман,Е.Гідденс. І хоча тема «соціального простору» виступає однією з чи не найтеоретичніших проблем соціології, специфіка даної науки накладає свої методологічні, функціональні та цільові особливості на дискурс осмислення просторовості. Однак, соціально-філософська аналітика завдячує соціальній фізиці виявленням важливого аспекту дослідження соціальності простору – неможливості мислити його практичну наявність без апіорної «сплавленості» із процесуально-рухливим, історичним важелем буття суспільства, чому і присвячується даний аналіз.

Нові виклики соціального буття, що стоять перед людиною ХХІ століття провокують до ретельного осмислення часо-простору в контексті інформаціоналістських трансформацій, що поступово «загладжують» і структурно модифікують класичні рецепції підходу до теми онтології простору. Наприклад, аспекти межевостей, смисло-топосів, фізичних наявностей і навіть локальних мереж поступово переходять у минуле соціальних онтологій, що і маємо прослідкувати.

Досліджуючи класичну просторову онтологію, варто висновити, що модерний підхід до просторовості ( що ґрунтувався на *топологічній* моделі осягнення) аж до постмодерну не втрачає свої позиції. Топос за класичною (аристотелівською) аналітикою повинен скріплювати частини цілого. Причому, ціле та сукупність частин не є тотожними: «цеглини з будинку і будинок із цеглин

нетотожні» [Аристотель, 1981, с.70] – отже, в даному означенні прослідковується *об'єднавчий принцип топосу*.

У лекціях з історії філософії М.Мамардашвілі поняття топосу напряду пов'язує з концептом «логос», притаманного архаїчній грецькій філософії (зокрема, мова йде про Геракліта та Парменіда). Зв'язок полягає у домінуванні концепту «логос» як скріплюючого елементу, «об'єднувача» частин цілого, смыслом буття цілого. Поняття топосу у своїй класичній онтологічній перспективі має дещо подібні означення. Практично можемо поглянути на логоцентричність топосу із висновків, зроблених попередньо у статті «Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності»: «Кожна епоха, виходячи із власного світоглядного підґрунтя, мала свій домінуючий стереотип розуміння соціального топосу як скріплюючого елементу. Наприклад, для античного світобачення це була агора – «місце зборів», для Середньовічного європейського мислення – образ храму, для Новочасного – *civitas* (місто, держава, громадянство) – об'єднання людей законом, для епохи Романтизму – ідея нації етносу» [Іванюк, 2018, с. 33]. Помітно, що в усіх випадках соціальна просторовість існує в якості місця (фізичного чи інтелегібельного). Крім того, класична антична модель осмислення простору пропонує огляд топосу, немислимого без тіла, що його займає (фізичного тіла у широкому сенсі), оскільки «існуючі предмети знаходяться *де-небудь* [Аристотель, 1981, с.123]. Назвемо цей *принцип співпадінням місця і тіла*.

З останнього принципу прослідковується ще один. Усяке тіло обмежене своєю поверхнею. Так само і топос слугує межею між місцем і усім тим, що є «не-місцем» або швидше «не-тим-місцем», тобто знаходиться поза ним – саме тут проглядаються онтологічні «стовпи» для логіки Свого-Чужого (на чому зупинимось ще окремо). Аристотель називає місце «першою нерухомою межею

охоплюваного тіла» [Аристотель, 1981, с.132]. Даний стан справ змушує виділити *принцип «межевості»* топологічного буття.

У контексті осмислення онтології топосу звернемо увагу на його зв'язок із рухом (оскільки цей момент наразі є принциповим для нас у з'ясуванні особливостей концепту «рухливості» просторого соціального буття). Рух завжди звершується відносно місця, а за Аристотелем відносно «якості, кількості, і у відношенні місця» [Аристотель, 1981, с.162]. Рух переважно мислиться як зміна місця, він здійснюється із чогось у що-небудь. У своїй «Фізиці» [1] Аристотель вказує, що рух фізичних тіл – це атрибут змінності положення тіла відносно місця, у якому час і топос сходяться у спільну систему координат. Даний аспект стає визначальним для нас, оскільки інформаціоналізм пропонує логіку «руху потоків відносно просторового буття», а не перебування у визначених топосах (адже для стрімких змін, що притаманні нашій добі, вони застарівають і дизактуалізуються швидше, аніж навіть стають виокремленими і утвердженими як конкретний топос – така статичність втрачає загалом сенс).

Крім фізичного аспекту сходження часо-простору, прослідкуємо і антропологічний, адже буття людини ми можемо розглядати як таке що неунікнено визначено часо-просторовою прив'язкою і стає умовою присутності індивіда у бутті соціального простору як простору *сус-спільного* для усіх, історичної приналежності до буття культури як історичної, себто темпорально послідовної.

Спроба мислити людське буття як точку сходження часово-просторових координат вже була запропонована нами у статті «Простір соціального та кайротоп людини у соціально-філософському розрізі» [4]. Для осмислення темпорально-просторової «точковості» людського буття було запропоновано поняття «кайротопу». Досліджуючи антропологічний аспект часо-просторовості, доцільним видається застосовувати кайрологічний аспект темпорального буття як психологічного часу

вражень, адже людська темпоральність завжди суб'єктивна і забарвлена унікальним досвідом, на відміну від об'єктивуючого фізично калькульованого «хроносу». Просторовим топосом буття і водночас найближчим до людини просторовим елементом багато науковців (зокрема, А.Лефевр) вважають її тіло, завдяки якому ще у дитинстві у нас формується усвідомлення себе як *окремішнього* буття, «точкового місця» дій, рішень і вчинків, а разом і відчуття інакшості. Апелюючи до трансформацій інформаційного суспільства, варто визнати, що кайрологічний аспект буття людини, як і топологічний аспект суспільства втрачає свої домінантні впливи, оскільки «цифрування» та внесення людського буття у електронний носій чи перебування її у мережевому конектикумі не передбачає психологізму внутрішньої суб'єктивної темпоральності, яка, як вже зазначалось, вкрай незручно імплікується у об'єктиваторські умови соціального (в даному випадку інформаційного) загального потоку.

Мислити кайротопічність людини можна і в якості інтелігібельного топосу освоєних смислів, що також слугують умовною межею Інакшого і Чужого. Звертаючись за аналітикою Чужого до Б.Вальденфельса, віднаходимо, що Чуже має свою специфіку у дискурсі смислотворень Свого, адже воно розглядається як загроза буття Свого, причому така загроза, яка лежить по той бік Свого (що унеможлиблює перебування водночас по обидві сторони), але знаходиться не настільки віддалено, щоб бути взагалі несприйнятим чи, умовно кажучи, непоміченим. Судячи з усього, онтологія Чужого мала би актуальність у суспільствах топологічного штибу, оскільки, для прикладу, віртуальний простір допускає усі «можливості» буття без розстановки акцентів порядку істина-хиба, добро-зло, прекрасне-потворне як зняті ще тенденціями постмодерну, навпаки, ефект і шокування психіки для медійного життя, зокрема, стають резонансними, аніж забарвлення смислів позитивними чи негативними конотаціями.

У контексті проблеми «освоєнь буття» нам може дещо прояснити гайдеггерівське Dasein (хоч введене це поняття у філософський обіг ще Г.Гегелем). Термін перекладають як «ось-буття» чи «тут-буття» (або присутність) – загалом це те, що імплікується у концепт «людського буття» як такого. У всякому разі кожне із перекладів передбачає топос осмисленості, «світовості» світу, адже наш контакт із ним (світом) відбувається у певній визначеності, і, водночас, визначеній доступності. Відтак, одна обрана можливість може автоматично закривати ряд інших можливостей доступу до буття. Людське буття, окрім топологічності, забарвлене ще й історичністю. Реальна присутність людини у світі починається із відкриття світу, що апіорі є «своїм», і лише тоді «простору» як онтологічного підґрунтя наявності «світовості» власного світу, а не навпаки. «Тут» людського існування передбачає визначену обмеженість перебування людини відносно часово-просторового буття у світі: «її буття не все, а «щось», не скрізь, а «десь», і не завжди, а «колись». Отже, «тут-тепер» як модус людського існування проявляється як обмеження безмежної, по своїй суті, ідеї часу і простору взагалі» [Іванюк, 2019, с. 217].

Вказуючи, що модерний підхід до онтології простору є топологічним, ми апелюємо до аналізу змін, що відбуваються у підходах до часо-просторовості у вже пост-постмодерному суспільстві, а згодом і суспільстві, яке вже звично називати суспільством інформаціоналізму. Топологічність поступово знімається у зв'язку із децентралізацією, а отже де-лого-централізацією соціального буття. Тепер простір виглядає не місцем, а відкритою онтологічною можливістю буття місць, голим субстратом, необмеженою ідеєю, у якій розміщені соціальні об'єкти. Топологічна модель буття простору ґрунтувалась на елементі, який повинен скріплювати соціальне буття, обмежувати

його від усього решта – тобто йшлося про буття локального порядку.

У зв'язку з появою тенденцій глобалізму, «опросторовленість» світу виглядає як «єдиний простір, а коли говорять про множину просторів, то розуміють під цим лише частини одного і того ж *єдиного простору*» [Филлипов, 2008, с.76]. І якщо ідеал громадянського суспільства ґрунтується на онтології «відкритий простір без центру» [Филлипов, 2008, с.26], функція якого забезпечення свободи і рівності кожної з локальних груп, то інформаційне суспільство носить у собі багато викликів і загроз, пропонуючи онтологію «простору потоків» (М.Кастельс), де потоками виступають інформаційні, фінансові та владні важелі впливів на соціальне буття з ризиками розмивання культурних ідентичностей.

Корені онтологічного переходу від топологічної моделі часо-простору прослідковуємо ще з Нового часу, коли у Д.Гюма з'являється огляд самої *ідеї* часу і простору як необмежених конкретикою певних тіл умов буття, що згодом вилилось у кантівське їх осмислення як форм споглядання. З цього приводу вже у XIX столітті Г.Зіммель (в дусі неокантіанства) висловлюється ще категоричніше, трактуючи «безкінечність простору не як безмежність вмістилища, а безкінечність функції споглядання» [Филлипов, 2008, с.78]. У такій перспективі ми не віднаходимо ніяких якісних характеристик простору, допоки не маємо справу з міжлюдською комунікацією, що наповнює його.

З огляду на це, у багатьох сучасних науковців, що досліджують часово-просторову проблематику дедалі частіше прослідковується тенденція до осмислення простору як «рухливого». Як вже зазначалось на початку, традиційний розгляд даної теми ґрунтувався переважно на відокремленому їх дослідженні (як у історії філософії, так і соціології), але *практично* вони не існують окремо, оскільки не існують без людини, яка є

носієм суб'єктивного, а отже, часового досвіду, що реалізується у сфері соціальних відносин та неunikнено імплікується у них (онтологічним ґрунтом чого слугує просторовість). ««Рухливий простір» – не стійкий, утверджений, непорушний або...«рифлений», йдеться про процесуальний простір, рухливий і плинний (Йогр Дюнне метафорично називає його «рідкий простір», *espacto liquido*), але його можна розхитати, він крихкий, недовершений, неконсолідований, це простір з відкритими флангами і вразливими зонами, змінами». [Рухливий простір, 2018, с.7]. Проблема полягає у тому, що *практично* простір соціального буття і не може бути статичним, адже його немає без людини (без її участі і діяльності у ньому), а оскільки людина істота «часуюча», то і простір забарвлюється часовою рухливістю людських взаємин у *просторі* (адже саме він стає підставою буття *міжіндивідуального* порядку).

Оскільки ми, говорячи про простір, маємо на увазі простір у межах сприйняття його людиною, то апіорі, він повинен мислитись нами рухливим, схопленим вже як процесуальний за визначенням, адже опросторовлення буття дозволяє нам осмислюватись плацдармом соціальних дій (вони, своєю чергою, мають конкретно визначені часово-просторові координати, історично-іманентні прив'язки).

Хоча нашу епоху більшість науковців вважає епохою домінування простору над часом, даний простір допомагає нам відкрити світ, що являється у історичному розгортанні. Тим більше дана характеристика прослідковується в контексті мислення, де «простір сам по собі є історією» [Рухливий простір, 2018, с.32], де суспільство постає результатом свого ж власного історичного буття. Наприклад, М.Фуко у «Інших просторах» вказує, що «тривоги сьогодення, перш за все, пов'язані з простором – безумовно, більш, ніж з часом; час постає лише як один з можливих способів дистрибуції елементів, що розподіляються у

просторі» [Рухливий простір, 2018, с. 32]. Виглядає так, що атрибути просторовості не до кінця розкриті нами, адже попри можливості вбачання «вершини» айсберга інформаціоналістських онтологій перед нами відкриваються пласти інших питань: чи може простір бути об'єктивним, якщо виходити із кантівської його інтерпретації як форми споглядання суб'єкта? Чи існує простір без людини, що сприймає і споглядає через просторовість? Чи пояснює феноменологічний концепт інтерсуб'єктивного цілком феномени опросторовлення? Чи «міжлюдське» і «соціальне» мають тотожну перспективу опросторовлення?

Загалом, можемо говорити й про інші шляхи осмислення «рухливості» соціального простору. Наприклад, В.Флоссер пропонує осмислювати неминучу практичну переплетеність простору з часом *впорядкуванням* просторового досвіду завдяки темпоральності, з іншого боку – просторовий досвід соціального (завдяки часу) отримує *напрямок* (так звану «соціальну інтенціональність»), а відтак, історичність соціального буття. Науковець апелює до неможливості сприймати даність світу без часово-просторової обмеженості: «світ є простором, розтягнутим часом, або часом, стягнутим простором...світ настільки великий, як і старий, тому обидва виміри вимірюють те саме» [Рухливий простір, 2018, с.49]. Мислитель рефлексує про основну, на його погляд, дихотомію просторів – це приватний та публічний простори («часування» як рух між ними стає основою просторового буття людини), а як результат такої диференціації імплікує у своєму дослідженні тріадну ієрархію опросторовлення соціального буття: «вгорі космічний, внизу віртуальний, а між ними життєвий простір, який ми населяємо» [Рухливий простір, 2018, с.50].

М.Льов називає простір «реляційним впорядкуванням тіл, які весь час перебувають у русі» [Рухливий простір, 2018, с.56]. Автор даного підходу називає його певним процесуальним феноменом,

що побудований на відношеннях суб'єктів і благ, а сам простір немислимий без свого матеріального буття, що побутує у часовому вимірі рівнозначно, завдяки чому відбувається фіксація просторових змін. Самі просторові зміни пов'язані із рухом об'єктів, тіл, які в контексті буття соціального варто розглядати як уже вищезгадані блага: матеріального або символічного порядку. М.Льов пропонує розглядати простір соціального умовою відношень між людьми (простір за визначенням має пов'язувати їх), і «мислити соціальний світ не реалістично чи субстанційно, а реляційно» [Рухливий простір, 2018, с.62], простір повинен «синтезувати» соціальні об'єкти у їх процесуальному бутті.

Німецький мислитель М. Шроер проаналізував соціальні теорії розуміння соціального простору як тіла – так звані «тілесні суспільства» (somatic society) [Рухливий простір, 2018, с.76]. Науковець пояснює сучасне соціальне буття перевагою просторового аспекту над часовим також (як і більшість згаданих нами мислителів). Дане онтологічне домінування у філософській думці мало місце в Античності (коли просторовість мислилась лише наявністю у ній певного фізичного тіла), але вже після Платона, із цілком справедливої зауваги М.Шроера, свідомість стала переважати тілесно-просторову асоціативність (і тримала свої «лаври» аж до посткласичного (постгегеліанського) періоду у історії філософської думки).

Тіло стає основним аспектом опанування людиною просторового буття. Тіло як просторовий топос ще з Античності мислилось в аспекті його обмежувальної функції. «Своє» тіло (фізичне, чи то інтелігібельне) ставить межу відкритого, доступного для сприйняття. У зв'язку із інформаціоналістськими змінами у соціальному житті існує багато тенденцій до розуміння тіла, що розширює свої межі завдяки електронному носію або мережевому існуванню, що тяжіє знімати межі тіла взагалі, а з ними просторові обмеження загалом.

До першого з підходів звернувся свого часу М.Маклюен у праці «Розуміння Медіа: зовнішнє розширення людини» [6], пророкуючи певні трансгуманістичні тенденції сучасного суспільного поступу, а саме: «ми розширили до вселенських масштабів свою центральну нервову систему і знехтували простором і часом, в будь-якому разі в межах нашої планети. Ми швидко наближуємось до фінальної стадії розширення людини ззовні до стадії технологічної симуляції свідомості» [Маклюен, 2003, с.5].

Канадський мислитель намагається проаналізувати дане явище за допомогою давньогрецького міфу про Нарциса. Те, відображення себе, яке герой побачив у дзеркалі і є його зовнішнім розширенням, він став «сервомеханізмом свого розширеного, чи повтореного образу» [Маклюен, 2003, с. 20] – тому він закохується не так у себе, як у власне дзеркальне відображення себе у воді. М.Маклюен таке розширення називає бажанням сучасної людини втекти від стресів реального життя та криз психологічного порядку, своєрідний захисний механізм психіки людини нашої епохи. Стресовість вводить людину в стан своєрідного «оціпеніння», яке, власне, і реалізується шляхом імплікації свого несвідомого життя у сферу технологічного носія, що і породжує розширення центральної нервової системи, себто психічного тіла людини назовні.

М.Маклюен вказує, наша інформаційна епоха стала епохою переваги візуальної культури над аудіальною, ефекту над значенням, що, очевидно, також свідчить про перевагу просторового аспекту над часовим в умовах інформаціоналізму. Сила просторового домінанту підсилюється тим, що дане розширення тіла людини шляхом залучення у технологічний носій породжує відчуття поля підсвідомого життя, де «мозок за межами черепної коробки, а нерви за межами шкіряного покриву» [Маклюен, 2003,с.33]. Така перспектива продукує можливості

публічного (загального) огляду, а отже, породжує відчуття всезагальності, «соціальності» простору.

«Соціальність» проявляється також як умова, певне поле буття «іншостей Іншого». Такі «іншості» слугують виявленню наших ідентичностей, що є також «темпоралізованими» та смислово «отопологізованими». Наприклад, у П.Рікьора віднаходимо розрізнення *idem*- та *ipse*-ідентичностей, одна з них слугує виявленню самототожності. на *відміну* від Іншого (моєю можливістю відрізнятись), а інша – дозволяє віднаходити Своє у Іншому (що слугує об'єднанню людей у простір буття «між»). Зустріч з Іншим у просторі «між», на думку Л.Ірігаре, забарвлена темпоральною теперішністю: «Саме у теперішньому можлива зустріч з іншим як таким – теперішньому, котре тепер є не лише містком між буттям-вже і буттям-ще-не. Теперішнє, в якому суб'єкт має бути заради зустрічі з Буттям іншого – конститутивної для єдності мого Буття, але й найбільш ризикованої і непередбачуваної» [Рухливий простір, 2018, с.120].

М.Кастельс (якому наразі присвячуємо найбільшу увагу як «апологету» інформаціоналістської онтології) вважає, що саме ідентичність як соціальна цінність стає впливовою для інформаційного суспільства, його ж основою називає «знання як основне джерело виробництва» [Кастельс, 2000, с.39] (а точніше зазначимо «інформація», задля її диференціації зі «знанням»). У такий спосіб інформаційна епоха опиняється під владою капіталізму та індустріальних тенденцій суспільства. Зокрема, щодо останніх: підтвердження даного факту можемо побачити на сучасному значенні міст та їх медіаційності: «інформаційних/глобальних міст, які є «просторами сучасності», що буквально означає місця, де поєднуються різні часи, складаючи вузлові точки зв'язку між різними темпоральностями. У такому розумінні діалектики місць та потоків становить

просторовий реєстр нашої глобальної сучасності» [Кастельс, 2000, с.169].

Цифрові технології та удосконалення електронних носіїв покликане до того, щоб незалежно від місця і часу мати доступ до інформаційних потоків та здійснювати необхідні операції задля реалізації поставлених цілей. Закони інформаційного суспільства будують конструкт свідомості, де стираються межовості часо-просторового порядку. Якщо це час, то калькульований час для реалізації потреб суспільства, якщо простір, то вже навіть не локальні мережі, зв'язані топоси, а «простір потоків» (М.Кастельс). Заявлена у заголовку «рухливість» простору проглядається тут у функціонуванні часу як «повзання з одного підпростору в інший» [ Рухливий простір, 2018, с.51].

У рамках інформаціоналізму віднаходяться технологічні, інструментальні та програмні шляхи забезпечення інформаційного зв'язку «з будь-яким місцем, у будь-який час» [Кастельс, 2000, с.195], відтак, основою такого суспільства є його цифрові можливості. Якщо просторовість суспільства проявляється його рухливістю, то в рамках інформаціоналізму ця рухливість настільки стрімка, що не дає нагоди застарівати певним явищам і мати домінанту певним локальним культурним формам, що проявляють себе в якості конкретних емпіричних прив'язок.

М.Кастельс вказує, що в рамках інформаціоналізму кожен з нас стає узалежненим від мережевого життя, а отже, інформаційних потоків, що продукуються у мережі. Ми звикли називати такий простір віртуальним, що його ми протиставляємо реальному, речевому, фактичному. У М.Кастельса віртуальність простору одна із символічних можливостей інтерпретації реального простору. Науковець вважає, що усяка інтерпретація взагалі є апіорі вбудованою у культурні коди та символи, а віртуальний простір лише черговий практичний вияв символізації комунікацій між світом та соціальною природою людини. В. Флоссер вказує,

що віртуальний простір, співзвучно до духу постмодерну, нівелює істину, натомість продукує «більші чи менші ймовірності» [Рухливий простір, 2018; с.50]. Саме ця тенденція і є явно інкорпорованою в онтологію віртуального простору. Аналізуючи в такому ракурсі «віртуальність» простору, мислитель вказує, що «він позначає той ще-не-простір, в якому ще-не-факти-дійсності проводять свій ще-не-час» [Кастельс, 2000, с.50]. Закономірно, що за таких умов в реалізації інформаційних потоків шляхом віртуального опросторовлення має місце умовність, ймовірність, можливість реалізації фактів у перспективі часу та простору.

Кастелівський концепт «простору потоків» послуговував протиставленням онтології «простору місць». Науковець вважає, що в перспективі інформаційного суспільства вплив просторових реалій на часові набагато сильніший, але аналітика мислителя вкотре обґрунтовує позицію нерозривної єдності простору і часу у їх практичному бутті, тому неодноразово наголошує на «рухливості» і процесуальності простору потоків: «...глобальне місто – це не місце, а процес. Процес, шляхом якого центри виробництва і споживання розвинутих послуг і місцеві суспільства, що грають при них допоміжну роль, пов'язуються в глобальні мережі на основі інформаційних потоків, одночасно обриваючи зв'язок з районами, віддаленими від промислового центру» [Кастельс, 2000, с.258]

Просторовість інформаційного суспільства – це вже не просторовість речевої, територіальної близькості, а наявність комунікативних та інформаційних обмінів та потоків, що працюють на спільні цілі системно, у нерозривному зв'язку, тому відстанню тут є «не територіальна відстань, а комунікаційна» [Кастельс, 2000, с.375]. І саме тому М.Кастельс відзначає тут вирішальне значення мегаполісів, що є «вузловими пунктами і центрами влади нової просторової форми/процесу інформаційної епохи: простору потоків» [Кастельс, 2000, с.384]. Просторова характеристика

соціального буття у науковця не просто співвідноситься з самим суспільством, а й навіть утотожнюється з ним. Соціальні потоки і процеси творять соціальний простір.

У мислителів-інформаціоналістів також можемо віднайти інтенцію щодо «рухливості простору» в сенсі її осмислення шляхом факту процесуальності просторового соціального буття. М.Кастельс називає простір «кристалізованим часом» [Кастельс, 2000, с.385] і доводить дану точку зору також вже згаданим фактом неможливості мислити соціальний простір у його практиці поза його «часуючим», історичним буттям. Причина цього факту криється в людині, що є суб'єктом, носієм та реалізатором соціального буття простору та соціальних функцій, процесів у просторі.

Людина «залучена в (історично) детерміновані соціальні відносини, що надають простору форму, функцію і соціальне значення» [Кастельс, 2000, с.385], тому практичне осмислення буття простору соціального, що не існує інакше, як практично, на відміну від простору взагалі, має здійснюватись в перспективі історичного, процесуального буття людини, оскільки воно є темпоральним за природою та рефлектуватись в перспективі соціальних процесів за участі часово-просторих трансформацій.

У перспективі існування потоків, що наповнюють простір, важливе місце відіграє їх одночасність, адже саме інформаційні та капітальні потоки стають виразом найбільш впливових тенденцій у суспільстві (втім, потоки у просторі, водночас, і пов'язують своєю наявністю диференційовані часові відрізки), саме тому М. Кастельс і називає інформаційне суспільство «сферою виникнення і консолідації нових просторових форм і проектів» [Кастельс, 2000, с.385].

Аналізуючи темпоральність соціального порядку мислитель приписує інформаційному суспільству концепт «позачасовості часу», який на думку науковця, і репрезентує темпоральність

мережевого буття. Тут час втрачає свої класичні онтологічні аспекти, а саме послідовність, казуальну тяглисть, суб'єктивність – усе те, що продукує історично-контекстуальний принцип індивідуального буття людини, а тому, і спільноти людей; пропонує, натомість, модель стиснутого часу з розривами послідовностей. Характерно, що для М.Маклюена, М.Кастельса, Й.Масуди та інших мислителів аналітики інформаційної доби часовість проглядається в контексті калькульованого фізичного, об'єктивного часу, що позначався в античності терміном «хронос», оскільки в даному контексті йдеться про мережеві та поточкові пласти часового буття, що забарвлені тенденціями соціальності, а соціальність часу важко імплікується в означення психологічного часу вражень, античного «кайросу». Останній, щоправда, можна намагатись аналізувати в контексті ідентичності певних культурних спільнот, що апіорі мають своє історичне буття, яке підтримується ментальними спорідненостями та міжсуб'єктивним світовідчуттям в перспективі освоєності культурних смислів, а разом з ними самототожностей, що онтологічно продукуються і темпорально також (навіть у більшій мірі темпорально, аніж просторово).

Втім, для інформаційної доби такі міжлокальні контексти стають менш актуальними, на противагу глобально-рухливим, що так би мовити «не існують, а лише перебувають, «проходять повз» місьць, «часують» в рамках загального простору потоків і впливів у просторі, де останній проглядається не як смисловий топос, а умовно даний плацдарм процесів, явищ та функцій. Час тут відіграє ключову, але інструментальну (а не онтологічну роль) – як цінність для реалізації функцій та цілей соціального порядку, де одночасність процесів має вирішальну та утилітарно-стратегічну функцію у реалізації впливів певних компаній, мереж та владних структур (фінансового, політичного, інформаційного призначення).

Отже, у онтологічних модифікаціях інформаційної доби М.Кастельс виділяє два вирішальних аспекти темпоральності: *одночасність* (як інструмент реалізації функцій потоків у інформаційному просторі) та *позачасовість* – притаманну переважно віртуальному мережевому буттю, що принципово незаангажована у історичні послідовності локальних ідентичностей: суб'єктивного чи інтерсуб'єктивного порядку.

Отже, треба визнати, що соціально-філософська аналітика в контексті проблеми «рухливого» простору за умов інформаціоналізму повинна ґрунтуватись на компромісі між теоретичним та прикладним соціальним знанням, аби не втрачати основні аспекти соціального буття, що можуть нівелюватись з огляду точки зору на проблему методологією однієї зі сторін соціального знання.

Ми помітили, що на противагу класичній просторовій онтології, простір інформаційних потоків не має конкретного місця, у ньому ніщо не існує, а лише «часує», проходить повз місць та об'єктів соціального життя. «Людина постмодерну не належить більше до якого-небудь місця, до якої-небудь культури» [Кастельс, 2000, с.392], принаймні, такий контекст «розігрується» як загальносуспільна тенденція буття людини глобалізованої інформаційної епохи.

Оскільки онтологічно кріпить соціальне буття вже не топос, а простір (а він на противагу топосу невизначений, необмежений сам по собі, без'якісний та не-о-смислений), то сам виступає прерогативою можливості існування об'єктів і процесів у ньому, наповнюється речами та взаєминами, що його «о-якіснюють».

Нам вдалось проаналізувати кілька інтерпретацій процесуальної часовості простору як його практичного, а не теоретичного існування – 1) історичність простору за визначенням в контексті соціального, де час дистрибує елементи у ньому (М.Фуко); 2) час як «впорядковував» просторового досвіду та своєрідний його

«інтенціонатор» (В.Флоссер); 3) час як «впорядковувач» і соціальна умова відношень між людьми (М.Льов); 4) соціальний простір як тіло зі злагодженими процесуальними рухами (М.Шроер); 5) темпоральна «теперішність» зустрічі у місці «між» з Іншим (Л.Ірігаре); 6) глобальне «місто», що являє собою процес руху інформаційних потоків (М.Кастельс).

Інформаціоналістська тенденція руху інформаційних потоків без зациклення останніх на онтології місць підтверджує класичну аристотелівську модель рухливості як зміни відносно просторового буття, але на цьому концептуальному збігові точки дотику архаїчної на сучасній моделі опросторовлення і завершується. Основні онтологічні аспекти інформаціоналістського «простору потоків» являють собою репрезентацію суттєвих трансформаційних зрушень, що відбуваються, порівняно з топологічною моделлю класичного до-постмодерного і частково навіть постмодерного порядку.

Інформаціоналістський простір – це не простір існування речей, об'єктів і взаємин, а умова їх переміщень, перебувань і трансформацій, причому настільки стрімких, що такі зміни науковці-інформаціоналісти позначили «потоківими». Якщо локальна онтологія простору пропонує топоси, що їх обирає сама людина, то людина інформаційної епохи апіорі не обирає глобальних мережевих процесів, у яких знаходиться і часових стиків, у які занурює власну центральну нервову систему. Тут миттєвість, наприклад, конотується вже не «виходом в мить» (Н.Бердяєв) наповненістю екс-стазисувань вражень, а миттєвістю виведення свого психологічного життя у електронний носій (М.Маклюен), або у миттєвість сприйняття потоку інформації (М.Кастельс), у сферу цифрового буття (а воно, своєю чергою, диктує ряд власних законів).

Коли говоримо про часову перспективу в рамках інформаціоналізму, то тут маємо справу з зовнішнім часом, що

носить суто інструментальну роль. У межах віртуального простору основи кайрологічної темпоральності (послідовність, казуальна зв'язаність, асоціативний детермінізм, історичність, націленість) стають менш актуальними, натомість, проступає концептуальна модель «позачасовості часу». Для порівняння: позачасовість уже зустрічалась в історії філософської думки в контексті новочасного трансцендентального суб'єкта, якому вона приписувалась як відхід від емпірично-історичної прив'язки, тим не менше трансцендентальний суб'єкт не так рішуче нівелював кайрологічність темпоральності, хоча б вже тим, що демонстрував не тілесно-просторову (фізичну), а суб'єктивно-часову (мислячу) модель репрезентації світу. Втім, часу в умовах інформаціоналізму вдалось реабілітувати свої метафізичні амбіції на противагу обмеженню лише фізичною калькуляцією рухів та змін за рахунок онтологічного «вростання» у просторове функціонування шляхом опредметнення природи суспільного як такого – а його природа криється у онтологізації «часуючої» людини, що стає суб'єктом, творцем та актором соціальних процесів та наповнює ними опросторовлене соціальне буття.

## **ЛІТЕРАТУРА:**

Аристотель, 1981, Сочинения в 4-х томах, Т.3, Москва, Мысль.

Вальденфельс, Бернанд, 2002, Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого, Київ, ППС.

Іванюк, Ірина, 2018, Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності, Наукові записки Національного університету «Острозька академія», серія «Філософія», №21, с. 29-35.

Іванюк, Ірина, 2019, Простір соціального та кайротоп людини у соціально-філософському розрізі, Людина і культура, за ред. Д.Шевчука,

Острог, Видавництво Національного університету «Острозька академія»,  
с.209-221.

Кастельс, Мануель, 2000, Информационная эпоха: экономика общества и  
культура, Москва, ГУВШ.

Маклюен, Маршал, 2003, Понимание Медиа: Внешнее расширение человека,  
Москва, «Канон-прес-У».

Рухливий простір, 2018, Міждисциплінарна антологія, Київ

Филиппов, Александр, 2008, Социология пространства, Санкт-  
Петербург, «Владимир Даль».