

УДК 141.113:159.955

Людмила ГОРБУНОВА**МИСЛЕННЯ У СВІТІ ПЛЮРАЛЬНОСТІ:
ПРОЕКТ ТРАНСВЕРСАЛЬНОГО РОЗУМУ
В. ВЕЛЬША**

Сучасну епоху за її духом можна характеризувати у термінах плюралізму, взаємосплетення і хаосу. Як можливе мислення в ситуації перманентної процесуальності та контингентності, що вислизає від фіксації в дисциплінарних порядках парадигм і раціональностей? Чи можлива нова універсальність філософії в умовах продукування відмінностей і формування гетерогенних комплексів у всіх сферах та на всіх рівнях соціального буття? Нові обрії для побудови відповідних інтелектуальних стратегій відкриваються в концепціях трансверсального мислення.

У статті розглядаються основні ідеї проекту трансверсального розуму та універсальної філософії В. Вельша. Показана суперечність між універсалістським патерном філософії та її культурною матрицею, яка може бути розв'язана на основі запропонованої Вельшем моделі як релевантної за умов транскультурності. Розкривається конгруентність транскультурних і трансверсальних перспектив у контексті глобалізації, що формує гетерогенний простір комунікацій, які долають кордони і межі. Ця обставина формує онтологічну потребу в трансверсальному розумі, який за умов подальшої диференціації раціональностей здатен здійснювати переходи між ними, не редукуючи відмінності, а утверджуючи їх. Наголошується методологічна вагомість і нове значення поняття рефлексії у здійсненні трансверсальних переходів. Показані можливості розвитку трансверсального розуму в цифрових мережах інформаційного суспільства. Концепція трансверсального розуму Вельша формує прагматику наших дій у всіх сферах суспільного життя як багатомірної реальності мереж, а також пропонує нові можливості для становлення трансверсальної філософії як дійсно універсальної і релевантної в добу плюральності.

Ключові слова: трансверсальний розум, трансверсальне мислення, складне мислення, номадичне мислення, раціональність, плюралізм, відмінність, перехід, транскультурність, універсальність філософії, принцип раціональної справедливості.

Сучасність характеризується становленням нового способу цивілізаційного розвитку, який Кастельсом названий інформаціоналізмом (informationalism)

[1; 2; 3]. Виникає особлива форма соціальної організації, основним параметром якої є «мережева логіка» (the network logic) його базисної структури, що детермінує та перетворює всі сфери суспільного життя відповідно до «нової мережевої морфології» (new social morphology). Формується мережеве суспільство як складна динамічна відкрита система, яка містить переплетені «простори потоків» («space of flows»), що перебувають в особливому «термінальному» стані — «позачасовому часі» («timeless time») — становлення, самоорганізації, самореференції та рефлексії, яка посилюється [4].

Досліджуючи сучасний етап історії, З. Бауман вживає метафору «плинної сучасності» («liquid modernity») [5]. Це допомагає зрозуміти і виразити характер сьогочасного як перехідного з його нестабільністю, посиленням процесів диференціації та розпаду колишніх стійких структур, конституюванням відмінностей та «проростанням», подібно до різони, зв'язків між ними.

Українською складною є реальність інформаційно-комунікаційних мереж, які формуються. Складність як переплетеність лежить в основі всіх глобальних, національних чи локальних процесів, що характеризуються екстремально високою динамікою змін, продукуванням відмінностей та їхніх переплетень. Складність станів перетворюється на складність процесів, які самоускладнюються, породжуючи незліченні вузли та переходи («from complexity to perplexity»).

Як у даний час можна збагнути розум, якщо в реальності сучасна епоха за своїм духом може бути схарактеризована в термінах плюралізму, взаємосплетіння і «раціонального хаосу»? Як можливе мислення в ситуації перманентної процесуальності і контингентності, яка вислизає не лише від аналізу, а й від фіксації в дисциплінарних порядках поняттєво-категоріальних форм і раціональностей? Як можливе розуміння в ситуації продукування відмінностей, перемішування їх, формування гетерогенних комплексів у всіх сферах і на всіх рівнях соціального буття?

Сучасний світ потребує нового мислення, релевантного в світі плюральності, в умовах нескінченних подрібнень, переплетень і конфліктів відмінностей на тлі глобальних загроз буттю. Нові горизонти для вибудови інтелектуальних стратегій відкриваються в концепціях «номадичного мислення» («Nomadic Thinking») Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, «постметафізичного мислення» («Postmetaphysical Thinking») Ю. Габермаса, «складного мислення» («Complex Thinking») Е. Морена, «мислення у складності» («Thinking in Complexity») К. Майнцера, «глобального мислення» («Global Thinking») Е. Ласло, «трансверсального розуму» («Transversal Reason») В. Вельша та ін. Центральною темою цих концепцій є тема переходів, перехідних станів між різноманітними типами раціональності, тема транскультурного, трансдисциплінарного та транспарадигмального мислення.

У цьому зв'язку значний інтерес викликає використання поняття трансверсального розуму у філософських студіях постмодерну німецьким філософом Вольфгангом Вельшем.

Семантика концепту трансверсальності

Саме поняття трансверсальності тривалий час використовували переважно математики і геологи. Трансверсальна лінія — це діагональний перетин решітки горизонтальних і вертикальних координат, зигзаг, що перериває ланцюг монотонних змін, лінія прогинання горизонтальних порід.

У філософському контексті це поняття вперше вжив Жан-Поль Сартр в есе «Трансценденція Ego» (1936), написаному під час вивчення феноменології Гуссерля. Метафора трансверсальності дозволяла «схопити» ідею простору «збирання свідомості» на противагу трансцендентальному Ego. Сартр описує «збирання свідомості» як гру «трансверсальних» інтенціональностей, що є конкретним і реальним утриманням і збереженням минулих свідомостей [6].

Фелікс Гваттарі, обґрунтовуючи свою практику деконструкції простору психіатричної клініки, розвинув концепт трансверсальності як виміру «максимальної комунікації між різними рівнями і передусім у різних сенсах» [7, 18], а також як прийом критики інституціоналізації засобом групової суб'єктивності, яка, своєю чергою, створюється в просторі, відкритому через застосування трансверсальності. Постійний трансверсальний аналіз руйнує як горизонтальні, так і вертикальні структури, породжуючи перехідні об'єкти, які самокоректують ціль суб'єктної групи. Онтологічно трансверсальність постає як перетин і навіть накладання різних полів суб'єктивності.

В його спільних роботах із Дельозом трансверсальність вводиться в обіг уже як філософське поняття [8]. Одним із ключових концептів у їхній філософії шизоаналізу стає *машина*, *машинерія*. Вірніше, тут краще говорити не так про концепт, як про певний процедурний підхід чи навіть дослідницький метод. Машини — це своєрідні «ключі», що відкривають чи зачиняють «збирання» або «територію», вони не лише укорінюються в неї, а й причетні до самого виникнення її. *Саме* поняття *машини* дало змогу Дельозу і Гваттарі застосувати трансверсальний підхід, відійшовши від поняття структури як надмірно метафізичного. *Машина* завжди діє трансверсально, тобто впоперек щодо всякого потоку. «Те, що змушує всі компоненти триматися разом, — це трансверсалії, а сама трансверсаль — це лише компонента, яка приймає на себе спеціальний вектор детериторизації» [9, 561].

Кельвін Шраг, розвиваючи дельозове розуміння трансверсальності, спочатку у статті 1989 р. [10], а потім у монографії «Самість після Постмодерніті» [11] застосував його до способу подолання опозиції модерн/постмодерн. Критикуючи «наївність модерного раціоналізму» та проголошуючи необ-

хідність сумніву щодо правомірності епістемологічної парадигми модерну, визнаючи значущість постмодерністського постулату про «ведення війни з тотальністю», Шраг, одначе, говорить про нагальність вироблення філософського проекту «порятунку цілісності відмінностей», проекту, який дав би можливість віднаходження деяких загальних підстав для інтеграції «диверсифікованих дискурсів і соціальних практик». Філософії необхідно знайти простір раціональності між емпірично ізольованими партикулярностями і трансцендентально заданими універсальностями та ідентичностями. Раціональність такого роду Шраг пропонує назвати «трансверсальною раціональністю» (*transversal rationality*). Саме трансверсальний логос, на його думку, повинен заступити місце логосу універсального, постаючи віссю, яка буде «тримати» філософію нового тисячоліття.

Отже, переходячи від суто математичних значень поняття трансверсальності через інтерпретаційну метафору до контекстуально зумовлених філософських конотацій, можна вибудувати висхідну семантику цього концепту наступним чином. Трансверсальна лінія — це шлях, дорога «між», вона завжди проходить у просторі «між речами», *medias res*. Час трансверсального шляху — між часами, подібно до «позачасового часу» М. Кастельса. «Позачасовий» трансверсальний шлях прокладається не до якогось кінцевого пункту призначення (адже він не має кінця), а з метою поєднання пунктів як відмінностей. При цьому трансверсальний шлях не редукує чи нівелює, а утверджує відмінності. З цією метою конструюються мости і термінали — трансверсалії — як певні досвіди, що поєднують непоєднуване. Трансверсальний шлях у культурі — це шлях мислення, шлях роблення і шлях діяння, що веде *через кордони* культури, філософії, науки, естетики, етики *etc.* Це шлях до нового осмислення єдності багатоманіття світу в межах по-новому зрозумілої універсальності філософії, що об'єднує відмінне і диференційоване на основі «раціональної справедливості» (Вельш).

Саме в цьому сенсі Вольфганг Вельш застосував до теорії розуму поняття трансверсальності, при чому *системно* поширив його на територію думки. Перший проект концепції трансверсального розуму Вельш виклав в 11-й главі книги «Наш постмодерний модерн» у 1993 р. [12]. Систематична розробка концепції здійснена у книзі «Розум. Сучасна критика розуму і концепції трансверсального розуму», що вийшла в 1995 р. [13]. У серпні 1998 року під час XX Всесвітнього філософського конгресу в Бостоні на круглому столі «Інтернаціоналізм у філософії» Вельш виголосив доповідь «Філософія: специфічне походження та універсалистська спрямованість (традиційна, модерністська, майбутня)» [14].

У чому ж полягають основні ідеї теорії трансверсального розуму Вельша і як вони пов'язуються з цілісним розумінням нашої плюральної реальності, що можливе лише на основі дійсно універсальної філософії?

Універсалістський патерн філософії

У своєму виступі Вельш, підходячи до питання про трансверсальний розум, ставить проблему: якщо філософія за своїм улаштуванням прагне до універсальності, а за своїми умовами тісно прив'язана до культури, то в який спосіб можна розв'язати цю напругу? Розкриваючи універсалістський патерн філософії, Вельш звертається до Діогена Лаертського.

Коли Діоген утверджує первинність грецької філософії, його аргументи мають наднаціональний характер: «Греки були ініціаторами не лише філософії, але і навчання людського роду загалом». Грецька пайдейя тлумачилась як пайдейя всього людства. Що характеризує своєрідність грецької філософії і що підносить будь-яку ординарну рефлексію на рівень філософії, так це її універсальна — а не лише національна — перспектива. Бути релевантною не лише для конкретного народу, але для роду людського, трансцендувати за межі національної перспективи в розвитку перспективи універсальної — це становить дійсне визначення філософії. Оскільки досвід філософування в Греції — на відміну від інших країн — прагне універсальності, то його справедливо можна розглядати як створення власної концепції філософії.

З цієї точки зору філософія може мати неоднакове культурне і національне походження, але як філософія вона повинна прагнути трансцендувати за межі свого походження в напрямі до універсальності. Національний наліт — це феномен, що згасає в процесі розмірковувань про людство і його благо.

Це, вважає Вельш, один із найважливіших фундаментальних патернів культури, який ми називаємо «філософія». Філософія національна і транснаціональна, регіональна і універсальна водночас, але з різною питомою вагою того чи того. Прагнення до універсального повинно превалювати над національним характером аж до того, щоб останній загалом був непомітний.

Навіть очевидні винятки ідуть за цим взірцем. Як приклад Вельш наводить Протагора. Він був релятивістом стосовно соціальних питань, але не філософії. Його теза «Людина є міра всіх речей, існуючих, що вони існують, і не існуючих, що вони не існують» визначає відносність як універсальну категорію. Відносність на фактичному рівні звичаїв і законів призначена бути універсальною структурою. Здається, саме цього прагнуть філософські положення. Звісно, нема потреби наводити детальні приклади прагнення філософії до універсальності. Такі різні філософи, як Платон і Плотін, Декарт і Гегель, Гуссерль і Карнап, ніколи не витрачали час на з'ясування своєї специфічності, а всю енергію спрямовували на те, щоб бути універсальними. В цьому проявляється головна інтенція філософії. Окрім того, філософія прагне осягнути світ, але не просто конкретний внутрішній світ чи життєвий

світ, а світ як ціле. Тож вона повинна долати будь-який вузький горизонт, у крайньому разі, прагнути зробити це чи претендувати на це.

Культурна матриця як обмеження філософії

Проте будь-яка припустима безпосередня універсальність відкидається загальноприйнятою культурною матрицею філософії. Всяка філософська позиція фактично — і цей факт не можна ігнорувати — відчуває на собі вплив культури і виростає з неї. Це видно і стосовно існування самої філософії, і ще більшою мірою стосовно її положень і концепцій.

Більше того, культурні переконання живуть у філософських концептуалізаціях і теоріях. Коли Платон обговорював питання про ставлення до опонентів і військовополонених, він провадив велике розрізнення між греками і не-греками (варварами), що, без сумніву, базувалось на культурних передсудах, а не на справжньому філософському чи універсальному фундаменті. І Аристотель не написав би таку книгу як «Метафізика», не розробив би філософську теорію божественного, коли б не жив у культурі, де розмови про Бога були на порядку денному.

Візьмемо також до уваги, що релігія віками була культурною парадигмою, з якою філософія змушена була конкурувати. Для того, щоб бути визнаною, філософія повинна була або задовольняти релігійні запити на своєму власному ґрунті, або залишити свій простір відкритим для релігії (як це було в середні віки), або перетворити релігію на філософію (як у наш час можна сказати про Ляйбніца чи Гегеля). Філософія не могла довільно обрати позицію щодо релігії, радше її відповідні положення були культурно зумовлені і навіть певною мірою визначені.

Говорячи про культурні переконання, які живуть у філософії, треба згадати поширені в філософії гендерні імплікації, які більш ніж очевидні з огляду на феміністичну критику останніх десятиліть.

Підсумовуючи викладене, можна твердити, що філософія, без сумніву, прагне універсальності, але навряд чи відповідає цій вимозі. Сліди її специфічних відбитків можна побачити навіть у найбільш абстрактних метафізичних трактатах. Часто філософія виходить за межі певних культурних передсудів і дає надійну та корисну критику своїх культурних меж. Однак вона це робить недостатньо комплексно. У крайньому разі, в ретроспективі культурна ситуація та її відмітини у філософії стають очевидними. Це можна сказати і стосовно культурних передсудів, які в минулі часи видавалися такими природними, що їх не можна було розгледіти, а сьогодні завдяки культурним змінам вони стали не лише помітними, але й очевидними. Вітгенштайн був правий, коли сказав, що філософія завжди опирається на культурні умови.

Фактична специфічність vs прагнення універсальності: моделі розв'язання проблеми

Але в такому разі ми не можемо ігнорувати реальну напругу між специфічністю і бажаною універсальністю. Якщо філософія за своїм ладом прагне до універсальності, а своїми умовами тісно прив'язана до культури, то в який спосіб можна розв'язати цю напругу? Як це можна справедливо зробити у філософії? Вельш запропонував для обговорення три моделі такого розв'язання.

Перша модель втілює традиційний короткий шлях від специфіки до універсальності — це наївна, вельми поширена модель, у якій специфічний культурний характер просто ігнорується. Те, що в дійсності є частковим, оголошується універсальним. Цей підхід веде до філософського культурного імперіалізму. Постмодерністська критика слушно його відкинула. Щоб уникнути прямого тоталітарного універсалізму, необхідно постійно приділяти увагу вивченню імпліцитних культурних специфік філософії. Найгірша стратегія в межах цієї моделі полягає у тому, щоб надати національному характеру універсальності і не припускати жодних сумнівів щодо цього.

Друга — рефлексивна модель Просвітництва і модернізму; вона віддає належне культурній специфіці і прагне її досліджувати. Безумовно, вона забезпечує можливість критики імперіалізму першої моделі. Претензії на універсальність у цій моделі зберігаються, але вони вже не мають характеру декларацій та омани, а постають як пропозиції та рекомендації. Вельш подає як приклад Дідро. Істинний філософ, пише останній, не так чіпляється за систему, коли не відчуває правдивої сили заперечень. Тоді як більшість людей ховається в кокон власних ідей так, щоб не вдаватися до будь-яких зусиль зрозуміти ідеї інших, істинний філософ так само добре розуміє ідеї, які він відкидає, як і ті, з якими він погоджується. Замість того, щоб свідомо чіплятися за те, що могло би так чи так слугувати утвердженню власної системи, Дідро рекомендує врахувати зворотній бік власних поглядів і з певної відстані зрозуміти, наскільки хибними вони були.

Але як ця модель, характерна для доби Просвітництва і все ще широко розповсюджена у сучасному світі, забезпечує обмін між філософами? Чи призводить її реалізація до подолання культурної специфіки при спрямуванні філософії до кращого різновиду універсальності? На жаль, зазначає Вельш, реалізація цієї моделі не призводить до створення теорії, здатної дійсно претендувати на універсальність. Ця позиція обмежується лише виправданням різноманітних підходів із їхніми нездоланими суперечностями і толерантним до них ставленням. Ще й більш того, стверджується, що розмаїття теорій треба поважати, а вимогу універсальної теорії має бути відкинута: «незліченна

кількість альтернативних теорій має бути поставлена на перше місце», «є інші точки зору, але жодна не вища за іншу» [14]. Так ставить питання У. Куайн, а у зв'язку з міжкультурними взаєминами він навіть поширив цей принцип неповної визначеності теорії, під який підходять наведені цитати, на принцип невизначеності «радикального перекладу».

Незважаючи на привабливість «підтримки бесіди, що триває» («keeping a conversation going» — R. Rorty) [15, 359], ця позиція, на думку Вельша, філософськи неспроможна, позаяк вона створює умови лише для шанобливих відносин між різними точками зору і водночас блокує шлях для строгої аргументації, спрямованої не лише на поліпшення обґрунтування кожної позиції, але й на розвиток дискурса і теорії загалом. Отже, оскільки провідна ідея цієї моделі полягає у виправданні різноманітних підходів із їхніми нездоланими відмінностями, у програші залишається універсальна перспектива філософії.

Можна поміркувати і про підтримку герменевтиками цієї моделі, яка виглядає переконливою: вся наша свідомість твердить про наш зв'язок із передсудами культурної традиції. Навіть наша критика таких передсудів, безумовно, зазнає невдачі у спробі вийти за межі нашого культурного досвіду. Отож, залишається все менше шансів на основі наших марних і недосконалих спроб збагнути позиції інших культур. У кращому разі такі спроби ведуть до розширення та модифікації нашого власного культурного ґрунту. Як пише Вельш, послідовно відстежена позиція герменевтики завершується машинерією нещасної свідомості: вона вічно прагне зрозуміти щось чужоземне і завжди заздалегідь знає, що ці зусилля приречені на провал. Саме тому друга модель не може його задовольнити, позаяк не вказує виходу за межі культурної специфіки і отже блокує будь-яке прагнення універсальності, що так властиве філософії.

Чи повинен вичерпатися пошук універсальності чи може є ще шлях просуватися до мети, але іншим способом і у змінених умовах? Вельш висуває два аргументи на користь цієї можливості — культурний і філософський.

Як уже було сказано, друга модель базується на припущенні наявності різних культур, схожих на замкнені сфери. Але нині таке припущення стає все менш логічним. Сучасні культури у процесі глобалізації переживають глибоку трансформацію, для якої характерні перемішування і взаємопроникнення. Про це свідчать факти за межами культурних бар'єрів: ті самі проблеми і стани виникають у культурах, які колись вважалися принципово різними, наприклад, рух за права людини, феміністські, екологічні тощо. Розвивається загальний транскультурний досвід подолання спільних проблем. Тобто культури стають усе більше і більше транскультурними, і це є основою для універсальної філософії.

А філософський аргумент на користь досягнення філософією універсальності полягає в тому, що нині філософи вже не є суб'єктами-носіями специфічно національного, а постають як глобальні гравці.

Тож національний характер культури, що був вирішальним для другої моделі і який мали на увазі щоразу, ведучи мову про національний характер та міжнародні завдання філософії, значною мірою щезає. Культурна специфіка вже не є нашою проблемою, принаймні, не такою мірою, як раніше. Культурна територія філософії більше не є територією тієї чи тієї країни (так званої батьківщини), вона стала територією глобальною. Викладене допомагає розглядати універсальність по-новому, а саме в перспективі трансверсального розуму. Це третя модель розв'язання проблеми універсальності філософії, запропонована Вельшем як релевантна в умовах транскультурності.

Потенціал і перспективи трансверсального розуму

На думку Вельша, розум на відміну від раціональності — це не здатність забезпечити перші принципи та засади деякого первинного ладу. Радше він пронизує деякі сфери свідомості і форми раціональності. Він не є чимось статичним і принцип-орієнтованим. Навпаки, він динамічний, і його діяльність розгортається в переходах. Саме в цьому сенсі Вельш говорить про «трансверсальний розум».

Якщо якась здібність заслуговує називатися розумом, і якщо термін «розум» має сенс, так це здібність виявляти і раціонально долати односторонності незалежно від того, що перед тим було представлено як розум. Звісно, розум — це не просто щось універсально стерильне, від самого початку позбавлене рідимих плям культури. Навпаки, розум просякнутий культурою, вирощений нею і в своїх рефлексіях над нею реалізує її інтенцію та представляє її здатність до поступового долання як її власної, так і будь-якої іншої культурної специфіки і будь-яких інших культурних обмежень. У цьому сенсі виконання будь-яких універсалістських задач філософії залежить від реалізації саме цього потенціалу розуму.

В контексті викладеного чи можемо ми говорити про конгруентність транскультурних і трансверсальних перспектив? Транскультурний сценарій, безумовно, відкриває нове розмаїття світу. Різні компоненти, наприклад, транскультурного веб-простору сплели і поєднали разом різні народи і групи, що мають власні унікальні культурні життєві світи. Контекст глобалізації розгортається, включаючи ці світи, і формує гетерогенний простір комунікацій, спрямованих на подолання кордонів і меж (мовних, культурних, політичних, дисциплінарних, парадигмальних etc.). Ця обставина формує онтологічну потребу у трансверсальному розумі, що здатний подолати розмаїті культурні

комплекси, дослідити відмінності у смислах тих самих компонентів, так само і демонструвати спільність різних позицій і розвивати зв'язки та положення, усім зрозумілі.

Вельш наголошує, що використовуючи розум саме так, тобто без претензій на абсолютну істинність і з меншою принцип-орієнтованістю, але з більшою евристичною та перехідною спрямованістю, та «враховуючи нинішній транскультурний устрій, маємо добрий шанс досягти положень і теорій, які можуть бути релевантними і прийнятними для різних філософських шкіл або «філософських імперій» [14].

Але як розуміти відношення між трансверсальним і звичайним розумом? Ясно, що трансверсальний розум не є чимось абсолютно новим. Це лише акцентуація одного з елементів, що завжди мав відношення до розуму, а саме елементу переходу. В той же час трансверсальний розум виражає внутрішні риси розуму взагалі. Кожна історична форма розуму була змушена не просто декларувати єдність із попередніми формами, а проявляти себе у множині попередніх форм і інтерпретацій. Це завдання вирішувалось в усі часи аж до наших днів. Воно завжди було актуальне, спонукало історично конкретну форму розуму втілюватися у багатоманітні концептуалізації і точок зору і зводити їх у єдину дискурсивну тканину думки, яка зберігала б відмінності, водночас переводячи їх у іншу форму. Інакше кажучи, розум завжди діяв трансверсально.

Якщо ми звернемося до внутрішньої ефективності розуму, то постійно будемо стикатися з мистецтвом трансверсальності і переходу — між концепціями, думками, фазами рефлексії. Такі переходи стають посередником усіх операцій розуму і утворюють його первинні потенції. Вельш слушно твердить: «розум споконвічно детермінований трансверсальністю. В цьому сенсі трансверсальний розум уявляється мені фундаментальним видом розуму взагалі» [16].

Для Вельша очевидно, що розподіл єдиного розуму на когнітивну, морально-практичну та естетичну раціональності, розпочатий ще Кантом, це лише перший крок на шляху до плюралістичного тлумачення розуму. Головний аргумент Вельша на користь плюралізму спрямований на прояснення неминучості подальшої диференціації кожного із вимірів раціональності на ще більшу кількість дивергентних і конкуруючих парадигм. Така позиція перегукується з принципом «проліферації» засновника «методологічного анархізму» Пола Фейєрабенда, який застосував його раніше до ситуації, що розгорталася в науці і науковій раціональності.

Вельш вважає, що теоретичні імплікації розуму віддавна, і особливо під впливом умов культури модерну, стали принципово інверсовані, тобто різноспрямовані, і упорядковані в різних раціональностях. Але як же все-таки

можливі переходи між ними? Справа в тім, що за умов розвинутої диференціації і спеціалізації окремі типи раціональності утворюють транссекторальні констеляції. Такі зв'язки намічають можливі шляхи трансверсального мислення, показуючи, що вони як граматыка вже закладені у формування окремих типів раціональності.

Такі конститутивні переплетення типів раціональності виявляються вже на рівні аналізу генези одиничних парадигм, котрі завжди формуються як взаємні опозиції. Щодо науки про це писав Фейєрабенд, обґрунтовуючи метод контріндукції і принцип «anything goes» (годиться все, що сприяє успіху), який, на його думку, єдиний справді дієвий і життєво важливий для науки принцип. Така прагматистська установка характерна і для позиції Вельша. На його думку, парадигми від початку існують в умовах конкуренції між собою, а саме: зміни, реінтеграції і критики. Окремі концептуальні побудови мають інтерконцептуальну конституцію. Такі інтерконцептуальні відносини відкривають можливість інтєрраціональних відносин транссекторального, трансдисциплінарного і трансдискурсивного типу.

Змістовні переплетення зумовлені тим, що всяка концепція будується на певному історико-культурному ґрунті, що належить не лише їй, а й багатьом іншим концепціям. Цей базис завжди залишає на них загальний відбиток, наприклад, у формі запозичення чи у формі специфічних інтерпретацій. Крім того, окремі типи раціональності часто можна правильно зрозуміти лише тоді, коли видно їхній загальний культурний контекст.

Отже, окремі раціональності, попри всю їхню автономію, характеризуються численністю переплетень з іншими раціональностями. Це означає, що існує не лише множина типів раціональності, але й широкий спектр переходів між ними, який, своєю чергою, має високий ступінь диференціації. Переходи, терміналі, розходження, зв'язки — все це середовище трансверсального мислення як складного. Воно уникає декретів, експлікує, артикулює, виявляє прогалини в профілі раціональності і тим самим сприяє її подальшому розвитку.

Полеміка з різними формами раціональності потребує такого типу розуму, який уміє поводитися з відмінністю і тотожністю, не надаючи від початку переваги жодній із сторін. Саме таким є трансверсальний розум. Він починає від ситуації розрізнення, але потім акцентує можливість переходів. Він тематизує імплікації, зв'язки, глибинні структури, поперечні взаємозв'язки, розмаїті запозичення та аналогії, що утворюються між раціональностями, які наполягають на своїй партикулярній перспективі.

Крім того, змінилася мета розуму. Він відмовляється від установлення всеохопної граничної єдності всіх раціональностей і звертається до збереження «раціональної справедливості». Трансверсальний розум сприяє взаємному

визнанню і гарантує право на існування парадигм, що протистоять одна одній. Він відкриває і критикує необґрунтованість винятків, а також зазіхань на головну роль і тоталітаризм у стосунках між раціональностями.

Загальне і особливе «трансверсального розуму» Вельша

Таке розуміння Вельшем трансверсального мислення загалом конгруентне поняттю «складного мислення» у Морена. Складне мислення як трансверсальне власно і є виявленням переходів. Однак «виявлення» означає, що неможливо вивести переходи дедуктивно, тобто із системи в цілому і на її мові. Їх треба відкрити. На цьому рівні велике значення мають відчуття, інтуїція, осяяння, інсайт — те, що лежить в основі переходу як трансгресивного акта. Значна роль при цьому належить особливого роду рефлексії — рефлексії над межами, принципами і переплетіннями. В результаті реалізується єдність, але не через гегелівську тріаду «тезис — антитезис — синтез», не через редукцію одного до другого, не через процедури абстрагування і узагальнення, а лише через здатність до переходів, тобто у формі, яка принципово базується на диференціації та розрізненні.

Близьким за смыслом є обґрунтування Дельозом номадичного мислення, основою якого він вважає пріоритет теорій і дискурсів, що базуються на поряд-покладеності. Кон'юнкція «і» у Дельоза покликана домінувати над предикатом «є» («це є те» замінюється на «це і те»). Якщо репрезентативне метафізичне мислення аналізувало світ, поділяючи його на дискретні компоненти, і зводило (редукувало) їхню множинність до Єдиного, визначаючи для них ранги в закритих ієрархічних порядках парадигм і раціональностей, то номадичне мислення замінює закриту систему репрезентації ($X = X = \text{не } Y$) на відкриту ($\dots + Y + Z + A + \dots$). За допомогою відкритих понять-концептів воно створює із множини констеляцій особливого роду синтез без стирання відмінностей між ними.

Номадичне мислення у Дельоза постає, передовсім, як віднаходження резонансів у відмінному на основі запропонованого ним диз'юнктивного синтезу [17, 25]. Тому на перше місце тут виходить не зведення множини відмінностей до одного чи абстрагування від усіх, а зв'язок, сполука, поєднання одного з другим за умови, що таке поєднання переживається як проблематичне. Так Дельоз створює відкритий позитивний трансверсальний стиль мислення, що навіть заперечення робить ствердженням. На нашу думку, можна говорити не лише про конгруентність концепцій номадичного мислення Дельоза і трансверсального розуму Вельша, але й про їхню генетичну взаємопов'язаність.

Визнання імпліцитних переплетінь та експліцитних переходів — як це тлумачиться в концепціях трансверсального розуму і, зокрема, в проєкті

Вельша — допомагає уникнути як деспотизму і репресивності в мисленні, так і анархії, позаяк мислення в модусі трансверсальності уникає позиції абсолютної гетерогенності і несумірності. При цьому його не можна розглядати як протитоту від гетерогенності, а лише як посередника між експлікацією гетерогенності і переходом, між відмінним і тотожним.

Але особливим у проекті Вельша є те, що в суперечках між раціональностями його трансверсальний розум поводить як гносеологічно нейтральна здатність, яка не торкається змістових питань, а лише аналізує парадигматичні взаємозв'язки засобами логіки. Тому, на його думку, трансверсальний розум є «чистим», його не зачіпає зміст предметно-орієнтованих сфер знання. Він універсально володіє своїми аналітичними та рефлексивними компетенціями щодо переведення раціональностей із просто розсудкової форми в розумову. Саме такі властивості трансверсального розуму, вважає Вельш, дають йому відчутні переваги над партикулярними раціональностями. І саме тому він здатний бути посередником у конфліктних ситуаціях, встановлюючи обмеженість окремих раціональностей, реконструюючи структури парадигм і показуючи їхню взаємну залежність і переплетення.

Вельш стверджує, що без трансверсального розуму неможлива й «успішна суб'єктивність», оскільки в сучасних умовах, заданих плюралізмом, суб'єкт стає множинним внутрішнім образом і може конституюватись як ціле лише в силу своєї здатності здійснювати переходи між частинами своєї самості як сукупної множинної «дивідності». Причому Вельш однозначно заявляє, що в сучасних дискусіях про суб'єкта головним більше не є питання про рефлексивне відкриття самості або дорефлексивне володіння самістю, бо центральною стає проблема внутрішнього плюралізму і можливої трансверсальності. Але чи можливо це без рефлексії?

Якраз навпаки. Саме тоді, коли розум інтерпретується як здатність здійснення трансверсальних переходів між відмінностями, поняття рефлексії набуває нового значення і методологічної вагомості. Багато авторів пишуть про зростаючу роль рефлексії як у житті окремого індивіда, так і суспільства загалом. Суспільство все більше стає рефлексивним. Тому закономірно постає питання: про яку власне рефлексію йдеться? А. Кузьмін твердить, що «в умовах зростаючого плюралізму форм раціональності є сенс обговорити і можливість нередукованого плюралізму трансверсальних структур і конфігурацій рефлексії» [18].

Для Вельша ж трансверсальність — це форма життя, а не форма рефлексії. Водночас, коли він говорить про необхідність з боку трансверсального розуму реконструювати будь-які зв'язки між дивергентними парадигмами, він наполегливо закликає до роботи розуміння. Однак, усунувши рефлексію із числа трансверсальних форм (що слушно зауважує А. Кузьмін), він опинився

у вельми складній ситуації. Адже парадигми — це не просто логічний каркас і прототип теорії. Вони завжди теоретично навантажені, тобто рефлексивні.

Однак рефлексивність раціональностей не повинна піддавати сумніву факт існування трансверсального розуму і належної йому особливої рефлексивності. Така рефлексивність сама повинна бути трансверсальною, а не сприйматися лише в рамках парадигми філософії Нового часу. Але Вельш це не обговорює. Поки що в межах його проекту трансверсальний розум є розумом без рефлексії, а раціональності — без теоретичної рефлексії про самих себе. Це положення викликає серйозні заперечення і є своєрідним пунктом розходження його проекту з іншими концепціями трансверсального мислення у філософії. Утім ця обставина не применшує теоретичного і практичного значення проекту Вельша.

Мережа як автентичне середовище трансверсального розуму

В цьому сенсі варто привернути увагу до того, що у розробках трансверсальності Вельш неекспліцитно тематизував зв'язок між упорядкуванням розуму і можливостями його розвитку в цифрових мережах інформаційного суспільства. У зв'язку з цим вельми цікавим є обґрунтування трансверсальності Майком Сандбозе в контексті медіа-філософського аналізу Інтернету [19].

Як він вважає, центральні ідеї трансверсального розуму Вельша можуть бути зведені до трьох тез. По-перше, розділяючи поняття розуму і раціональності, він стверджує, що констеляція будь-якої раціональності характеризується неминучим безладом, хаотизацією. По-друге, розум у принципі здатен реконструювати та описати цей безлад. По-третє, лише тоді, коли розум здатен аналізувати підсвідомі імплікативні переплетення раціональності, він готовий розв'язувати сучасні проблеми. Перша теза спрямована проти ідеї, яка домінувала у філософії від часів Канта, що розум пов'язаний з упорядкованими рамками типів раціональності, чітко відокремлених один від одного. Друга теза протистоїть небезпеці дифузії, яка за умов постмодерністської деконструкції може призвести до позиції сваволі та абсолютного релятивізму. Третя теза пояснює, що практична і проблемно-орієнтована філософія не повинна зводитись до простого механічного застосування абстрактних філософських моделей до реальності. У своїй прагматичній і трансверсальній версії вона здатна до рефлексії над будь-якими констеляціями раціональностей, які всередині вже визначені контингентними реальностями. Всі ці три тези Майк Сандбозе ілюструє за допомогою інтерактивної гіпертекстуальності Всесвітньої павутини.

Передусім, вважає Сандбозе, треба зосередити увагу на відмінності, яка є центральною для розуміння базових тез Вельша, а саме: на відмінності між

раціональністю і розумом. Звертаючись до кантівського розділення розуміння і розуму, Вельш визначає розум як здатність, завданням якої є рефлексія щодо відношень між різними типами раціональності. Їх Вельш визначає як «раціонально невпорядковані». Повертаючись до Дельоза і Гваттарі, Вельш порівнює «реальний устрій раціональностей» із «рухомою та мінливою мережевою і веб-архітектурою». Класично організована рамка когнітивної, естетичної і морально-практичної раціональностей є поверхневим явищем. Його підмурівок утворений контингентною мережею «родинної схожості» між різними парадигмами та альянсами парадигм. Звідси максима раціоналістичної теорії полягає у тому, щоб «розкрити всю систему руху як для вертикальних, так і для горизонтальних зв'язків». Саме таким чином можна продемонструвати, що «міжпарадигмальні переплетення в основному організовані не ієрархічно, а горизонтально. Зв'язки мають скоріше мережеву структуру, а не стратифікаційну» [19].

Виходячи з цього, Сандбозе називає веб-простір середовищем трансверсального розуму. Переплетення і переходи, детально проаналізовані Вельшем, набувають медіа-реальності у веб-просторі як електронні лінки.

Загалом результати міркувань Сандбозе можна звести до трьох пунктів. По-перше, мережа є автентичним середовищем трансверсального розуму. По-друге, концепція трансверсального розуму утверджує себе у якості основи прагматичної філософії. По-третє, відносини між мас-медіа в усіх сенсах постають як відносини трансверсальних переплетень. На цій основі медіа-трансформація нашого розуміння реальності, яка має місце в добу цифрових мережевих технологій, може бути філософськи проаналізована і прагматично імплементована.

Як бачимо, концепція трансверсального розуму в сучасних умовах існування різних позицій має значний евристичний потенціал. Наша плюральна дійсність потребує здійснення переходів між різними системами смислів та констеляціями раціональностей. Це можливо реалізувати у складному трансверсальному мисленні. Воно забезпечує те, що потрібне для after-постмодерної форми життя: подолання замкнених меж, перехід від однієї системи до іншої, одночасне урахування різнонаправлених зусиль, уміння зазирнути по той бік парадигмальних перегородок.

У наш час визнання плюральності та мінливості, усвідомлення меж і необхідності переходів є природною вимогою до релевантного мислення. Протипоказана будь-яка абсолютизація. Нам важливо просуватися до того, щоб не лише сприймати відмінне і ставитись до нього толерантно, але й шанувати його власну цінність, а це означає його підтримку і захист. При цьому щоразу нам необхідно зосереджувати увагу на двох головних взаємопов'язаних моментах, характерних для трансверсального мислення: на осмисленні відмінностей і на здатності до переходів.

Підсумовуючи, слід зауважити, що концепція трансверсального розуму В. Вельша відкриває не тільки нові інтелектуальні горизонти, але й здатна формувати прагматику наших дій у всіх сферах суспільного життя як багатомірної реальності мереж. Подальший діалог філософських культур у цьому контексті сполучений зі становленням трансверсальної філософії, яка формує на основі запропонованої Вельшем «раціональної справедливості» новий гетерогенний простір думки, де не лише продукування відмінностей, але й конструювання переходів між ними буде змістовно визначати релевантність мислення в добу плюральності.

Література:

1. Castells, M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol.I. The Rise of the Network Society (1996).— Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.— 556 p.
2. Castells, M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol.II. The Power of Identity (1997).— Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.— 461 p.
3. Castells, M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol.III. End of Millennium (1998).— Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.— 418 p.
4. Castells, M. Materials for an exploratory Theory of network society.— Brit. J. Of Soc., 2000, № 51,— P. 5–24.
5. Bauman, Z. Liquid Modernity.— Cambridge, Polity Press.— 2000.— 240 p.
6. Sartre, J.— P. Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Tr.F. Williams and R. Kirkpatrick.— New York, 1991.
7. Guattari, F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed.— Harmondsworth, 1984.
8. Deleuz, G., Guattari, F. Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia. Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. London and New York: Continuum, 2004—712 p.; Deleuz, G., Guattari, F. A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia. Translation and foreword by Brian Masumi. Mineapolis, London: University of Minnesota Press. Eleventh printing, 2005.— 629 pp.; Guattari, F. Psychanalise et transversalite. Essais d'analyse instutionell. Paris, Maspero, 1974.
9. Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux. P.: Minuit, 1972. Рус.перевод: Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Пер. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У — Фактория; М.: Астрель, 2010.
10. Schrag, C. O. Rationality between modernity and postmodernity // S. K. White (ed). Life-World and Politics: between modernity and postmodernity: Essays in Honor of Fred R. Dallmayr.— Notre Dame, Indiana, 1989.— P. 81–106.
11. Schrag, C. O. The Self after Postmodernity.— New Haven, 1997.

12. Вольфганг Вельш. Наш постмодерний модерн. Пер. з нім. А.Л. Богачова, М.Д. Култаєвої, Л.А. Ситніченко.— К.: Альтерпрес, 2004.— 328 с.
13. Welsch W. Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.— 983 S.
14. Welsch W. Philosophy: specific origin and universal aspirations (traditional, modern, future). Twentieth World Congress of Philosophy.— Boston, 10–16 August 10th, 1998.— Roundtable «Internationalism in Philosophy», August 10th.— from <http://www2.uni-jena.de/welsch>.
15. R.Rorty. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton University Press. Princeton. New Jersey, 1979.— 401 p.
16. Welsch W. Reason and Transition. On the Concept of Transversal Reason.— from <http://www2.uni-jena.de/welsch>.
17. Горбунова Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття 3. Епістемологічна позиція / Філософія освіти: наук. часопис.— 2011.— № 1–2 (11) / Ін-т вищої освіти НАПН України. Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, Укр. академія політ. наук.— К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011.— С.17–34.
18. Кузьмин А. А. Трансверсальный разум как базовая ценность современной культуры / Вестник Новгородского государственного университета, 2004, № 27.— С. 21–25.
19. Mike Sandbothe. Interactivity — Hypertextuality — Transversality. A Media-Philosophical Analysis of the Internet/ Hermes. Journal of Linguistics, Vol. 24, edited by Carlo Grevy, February, 2000.— pp. 81–108.

Людмила Горбунова. Мышление в мире плюральности: проект трансверсального разума В. Вельша.

Современная эпоха по своему духу может быть охарактеризована в терминах плюрализма, взаимосплетения и хаоса. Как возможно мышление в ситуации перманентной процессуальности и контингентности, ускользающей от фиксации в дисциплинарных порядках парадигм и рациональностей? Возможна ли новая универсальность философии в условиях продуцирования различий и формирования гетерогенных комплексов во всех сферах и на всех уровнях социального бытия? Новые горизонты для выстраивания интеллектуальных стратегий открываются в концепциях трансверсального мышления.

В статье рассматриваются основные идеи проекта трансверсального разума и универсальной философии В. Вельша. Показано противоречие между универсалистским паттерном философии и ее культурной матрицей, которое может быть разрешено на основе предложенной Вельшем модели как релевантной в условиях транскультурности. Раскрывается конгруэнтность транскультурных и трансверсальных перспектив в контексте глобализации, формирующей гетерогенное пространство коммуникаций, преодолевающих границы и пределы. Данное обстоятельство формирует онтологическую потребность в трансверсальном разуме, который в условиях дальнейшей дифференциации рациональностей способен совершать переходы между ними, не редуцируя различия, а утверждая их. Подчеркивается методологическая значимость и новое значение понятия рефлексии в осуществлении трансверсальных переходов. Показаны возможности развития трансверсального разума в цифровых сетях информационного общества. Концепция трансверсального разума Вельша способна формировать прагматику

наших действий во всех сферах общественной жизни как многомерной реальности сетей, а также открывает новые возможности для становления трансверсальной философии как действительно универсальной и релевантной в эпоху плюральности.

Ключевые слова: *трансверсальный разум, трансверсальное мышление, сложное мышление, номадическое мышление, рациональность, плюрализм, различие, переход, транскультурность, универсальность философии, принцип рациональной справедливости.*

Ludmyla Gorbunova. Thinking In The World of Plurality: Project of Transversal Reason by W. Welsh.

The modern era's spirit can be described in terms of pluralism, interweaving and chaos. How can thinking be possible in a situation of permanent processuality and contingency escaping from fixation in disciplinary orders of paradigms and rationalities? Can the new universality of philosophy be possible in the conditions of producing the differences and the formation of heterogeneous systems in all fields and at all levels of social being? The new horizons for building intelligent strategies open in the concepts of transversal thinking.

The main ideas of W. Welsh's project of transversal reason and universal philosophy are examined in the paper. The author analyzes the contradiction between universalist pattern of philosophy and its cultural matrix, which can be dissolved on the basis of the model proposed by Welsh as relevant in terms of transculturality. The congruence of transcultural and transversal perspectives in the context of globalization, forming heterogeneous space of communications, overcoming boundaries and limits is shown. This fact forms the ontological need for transversal reason that is able in the conditions of further differentiation of the rationalities to transit between them, without reducing the differences but claiming them. The methodological importance and the new meaning of reflection in the implementation of transversal crossings are emphasized. The possibilities of the development of transversal reason in the digital networks of the information society are shown.

Welsh's concept of transversal reason forms pragmatics of our actions in all spheres of public life, representing a multidimensional reality of networks, and also offers the new opportunities for the becoming of a transversal philosophy as a truly universal and relevant one in an era of plurality.

Keywords: *transversal reason, transversal thinking, complex thinking, nomadic thinking, rationality, pluralism, difference, transition, transculturality, universality of philosophy, the principle of rational justice.*