

УДК 316.324.3:159.955:37.013

Людмила ГОРБУНОВА

НОМАДИЗМ ЯК СПОСІБ МИСЛЕННЯ ТА ОСВІТНЯ СТРАТЕГІЯ

Стаття 3. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ПОЗИЦІЯ

Як свідчить аналіз процесів становлення інформаційного суспільства, одним із провідних напрямів радикальної трансформації освіти стає номадизм. Розкоші стабільності вже недосяжні, а єдина постійна річ – самі зміни. Недосить просто думати або думати по-іншому. Тепер доведеться постійно переосмислювати ідеї та відкидати їх. Виникає проблема: як, здобуваючи особливу пластичність і трансверсальність мислення, здатність переходити з одного гештальта на інший, не втратити при цьому цілісності світосприйняття, готовності контролювати ситуацію свого перебування в світі, вміння аналізувати ризики і передбачати небезпеки, бути не лише тактиком, але й стратегом власного життя? Чи може освіта навчити адаптуватись до мінливості і невизначеності і водночас долати їх на рівні автономної суб'єктивності? Принципи трансцендентального емпіризму, розроблені Ж. Дельозом, ми розглядаємо як можливу методологію розв'язання названих проблем і прояснення нових стратегічних орієнтирів освіти.



Ключові слова: освіта, номадизм, трансверсальність, образ мислення, освітня стратегія.

Основою розвитку сучасного суспільства є становлення Мережі як планетарного феномену. Логіка розвитку інформаційно-комунікаційних мереж поступово починає домінувати в усіх сферах суспільного життя. Ці зміни охоплюють і процес освіти. Яким же є вектор цих змін? На порядку денному стоїть усвідомлення особливостей процесів, що розгортаються і формують виклики нашій культурі, передусім, науково-педагогічному співтовариству.

Звісно, можна глибоко не замислюватись над розумінням суті того, що відбувається, покладаючись на сили світових тенденцій, які втягують навіть найлінійніших у сучасні «простори потоків» (М. Кастельс). Але це неминуче при-

рікає нас на роль провінціалів – аутсайдерів у світовому процесі глобальних трансформацій. Як казали давні стоїки, «доля веде того, хто з нею згоден, і тягне того, хто опирається». Без розуміння суті викликів і можливих відповідей на них, без вироблення релевантного мислення «плинна сучасність» (З. Бауман) як наша доля неминуче протягне нас по всьому своєму гострому камінню.

Як свідчить аналіз процесів становлення інформаційного суспільства, одним із провідних напрямів радикальної трансформації освіти стає номадизм. Освіта, яка прив'язувала учня до певного місця, топосу (територія, країна, культура, навчальний заклад, професія, спеціальність, дисципліна, парадигма), втрачає своє значення. Той, хто прагне одержати сучасну освіту, рушає в мандри безкрайними ландшафтами інформаційно-комунікаційних мереж із короткими зупинками, що впорядковують одержані знання. Подальші мандри, багаті на події-зустрічі, неминуче руйнують ці порядки, потребують нових ідей, наступного переосмислення і відновлення руху.

Автори всесвітньо відомого бестселера «Нетократія» Олександр Бард і Ян Зодерквіст пишуть, що «...розкіш стабільності більше недоступна, і єдине усталене – самі зміни... недосить просто думати так або інакше. Тепер доведеться постійно переосмислювати ідеї і відкидати їх. Творче руйнування не знає спочинку» [1, 37]. Важливо, щоб цей освітній простір не був якимсь хаотичним рухом без зупинок, що породжує фрагментарно-дивідну свідомість, нездатну до інтегрування та самоідентифікації і, відповідно, до самоорганізації суб'єктивності. Про цю небезпеку попереджав Грегорі Бейтсон у концепції про три ступені навчання [2, 189–204].

Згідно із нею первинне навчання, або «протонавчання», постає передачею учням суми знань. Вторинне навчання, або «навчання процесу навчання», є необхідною, системоутворюючою ланкою освіти, що формує певний спосіб мислення, прихований стійкий гештальт, завдяки якому в процесі навчання фактологічне знання вибудовується в певному порядку. Без нього «навчання першого ступеня» призводить до консервації розуму і нездатності мислити, а загалом – до нездатності орієнтуватися в суспільному просторі.

Вторинне навчання зберігає свою адаптивну цінність і забезпечує успішність життєвої орієнтації доти, доки зберігається стабільність того світу, стосовно якого здобуто навички мислення і пізнання. За Бейтсоном, перші два ступені навчання в тому чи тому вигляді є в кожній відомій культурі.

Подальший творчий пошук привів Бейтсона до концепції «навчання третього ступеня», або «третинного навчання», під час якого учні набувають навичок самостійної зміни варіантів мислення, якими вони оволоділи в процесі вторинного навчання, здатності переналаштування мислення з одного порядку на інший, що призводить до посилення його креативності і пластичності, робить його універсальнішим. Але, з іншого боку, вважає Бейтсон, воно вигля-

дає як ненормальність, бо виникають небезпеки патогенних наслідків такого мислення для самої особистості, яка може набути шизофренічного синдрому, що проявляється у розпаді та фрагментації світу, млявості й покірності течіям життя і поворотам долі, в руйнуванні особистісної автономії.

Але якраз «навчання третього ступеня», на думку Зигмунта Баумана, в умовах перехідних швидкозмінних процесів, плинності мережних потоків та непередбачуваності поворотів в особистому житті стає все більш адекватним засобом адаптації особистості в соціокультурному просторі [3, 157–160]. Наш час як час тотального переходу до нового способу розвитку цивілізації піднімає до рівня норми те, що Бейтсон міг вважати ненормальністю. За сучасних умов, вважає Бауман, «третинне навчання», що дає знання про те, як позбутися звичок і запобігти звикання, як, позбавляючись стереотипів, перетворити фрагментарні елементи досвіду в дотепер невідомі зразки, набуває найвищої адаптивної цінності і швидко стає центральним елементом незамінного «спорядження» для життя.

Погоджуючись із Бауманом, не можна все ж не зазначити, що виникає проблема: як, набуваючи особливої пластичності мислення, без звички мислити лише певним чином, здатності переключатися з одного гештальту мислення на інший, не втратити при цьому цілісності світосприйняття, готовності контролювати ситуацію свого перебування у світі, здатності мислити проєктивно, посибілієськи (від англ. possibility – можливість), вміння аналізувати ризики й передбачати небезпеки, бути не лише тактиком, але й стратегом власного життя? Як освіта може навчити адаптуватися до швидкоплинності і невизначеності й водночас долати їх на рівні автономної суб'єктивності? Як можливе «третинне навчання» як «навчання перевчатися», позбавлятися старого задля відкритості новому? [4, 62–76] Рішення цього питання, на наш погляд, лежить в площині використання методологічних можливостей номадологічного проєкту Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, в якому закладені філософські підвалини нової парадигми мислення, зокрема, нової онто-епістемології, релевантної в умовах становлення інформаційно-комунікаційного способу цивілізаційного розвитку, або *інформаціоналізму* (М. Кастельс).

В моїх попередніх статтях були розглянуті основні праці Жюльєн Дельоза і Фелікса Гваттарі, в яких розроблені підходи та експліковані основні метафори і поняття, а також змістові напрями номадичної філософії як контестентної стосовно європейської класичної раціоналістичної традиції. Номадизм як філософія інтелектуального кочування спрямований передусім проти пануючих і репресивних сил Держави розуму, порядку «поліса», що заточують «живу» думку в деспотичні структури ієрархічних норм і цінностей.

Брайан Массумі у передмові до американського видання «Тисячі плато» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, характеризуючи цю працю, слідом за авторами зазна-

чає, що анали історії філософії заселені «бюрократами чистого розуму», які висловлюються «в тіні деспота». Як співучасники Держави вони винаходять «переважно духовну... абсолютну Державу, яка... ефективно функціонує в самому розумі». Їм належить дискурс вищої інстанції, стабільної суб'єктивності, узаконеної «добрими» смислами. Вони є носіями установленної «залізобетонної» ідентичності, «всезагальної» істини і правосуддя [5].

В полеміці з великими філософами – представниками цієї традиції – Дельоз віддає увагу іншій, «номадичній» лінії філософування, поєднуючи її з філософією пост-сучасності. До мислителів – представників цього напрямку – належать Лукрецій, Юм, Спіноза, Ніцше, Бергсон. Між ними немає прямої спадкоємності, але всі вони перебувають в опозиції до державної філософії. Між ними існує «прихований зв'язок, заснований на критиці негативізму, культивуванні радості, осудженні влади, ненависті до всього внутрішнього, здатності спрямовувати сили і зв'язки назовні» [6, 111–116].

Як уже було сказано, першими працями, в яких пролунав «номадичний» голос Дельоза, були книги «Відмінність і повторення» (1968) та «Логіка смислу» (1969). Перший том фундаментальної праці Дельоза і Гваттарі «Анти-Едип. Капіталізм і шизофренія» вийшов у 1972 р. На написання другого тому під назвою «Тисяча плато» (1980) знадобилося сім років. Як продовження «Анти-Едіпа», ця книга успадкувала підзаголовок «Капіталізм і шизофренія», проте постала цілком новим твором, значною мірою як позитивне утвердження «номадичного» мислення, до чого закликав «Анти-Едип».

Спроби побудувати відкритий вільний простір мислення робилися в історії філософії і раніше. Так, у Спінози така філософія називалась «етикою», у Ніцше – «веселою наукою», в Арто – «коронованою анархією», у Гайдеггера – «подоланням метафізики». Моріс Бланшо називав таке мислення «простором літератури», а Мішель Фуко – «зовнішнім мисленням». «Номадичне мислення» Дельоза в цьому переліку є одною з найплідніших емансипаторських спроб, що мають практичне значення в сучасному контексті мереж.

Логіка вибудовування нових смислів «номадичної» філософії проходить лінією критики і протиставлення традиційній класичній, так званій «державній філософії». Остання ототожнює себе з репрезентативним мисленням, що характерне для всієї західної метафізики од часу давньогрецької філософії, починаючи Платоном. В останній чверті ХХ століття в нових соціальних контекстах під тиском критики з боку постструктуралістів, особливо Жака Дерріда і Мішеля Фуко, цей спосіб мислення виявив свою неадекватність і неспроможність.

Репрезентативне мислення, на думку Дельоза, породжує подвійну ідентичність: ідентичність мислячого суб'єкта, з одного боку, та ідентичність створених ним концептів – з другого. Суб'єкт, створені ним концепти, а також об'єкти, до яких причетні ці концепти, мають однакову сутність, а саме: в

основі їхньої ідентичності лежить самототожність. В цьому полягає стратегія і мета репрезентативного мислення: привести ці подібно організовані структури у відповідність між собою [7]. Вищою владою наділена саме *схожість*, яка наглядає за трьома «учасниками» філософії, стежить за тим, щоб вони завжди дорівнювали самі собі і вступали в «правильні» взаємозв'язки, а також виносить про все це остаточне рішення. У сфері думки такий підхід породжує *істину*, у сфері дії – *правосуддя*. Інструментами наведення такого ладу постає лімітований розподіл і суворе дефініювання як чітке визначення набору властивостей кожного елемента, що протиставляє його іншим (логос, закон), та ієрархічний розподіл як визначення ступеня самототожності елемента стосовно вищого стандарту (цінність, моральність). Принципом дії тут є заперечення ($X = X \neq Y$). Отже, основними характеристиками репрезентативного мислення можна назвати *ідентичність*, *тотожність*, *істину*, *правосуддя* і *заперечення*. Саме вони становлять раціональне обґрунтування усталеного Порядку, природно втіленого в Державі.

Зауважимо, що філософія часто виступала у ролі союзника держави. Найяскравіше це проявилось у першому десятилітті XIX століття, коли було засновано Берлінський університет, який згодом став еталоном для європейської та американської вищої освіти. Його засновник Вільгельм Гумбольдт, натхненний ідеями Фіхте і Шлейєрмахера, метою університетської освіти проголосив «духовне і моральне виховання нації», яке досягається «зведенням усього до основоположного принципу» (істина), «співвіднесенням будь-якого явища з ідеалом» (правосуддя) і «об'єднання цих принципів та ідеалів у лоні одної Ідеї» (держава).

Як зазначає Жан-Франсуа Ліотар, «...право вирішувати, «що правильно, а що ні», не може не залежати від права вирішувати, «що справедливо», навіть якщо висловлювання, підлеглі відповідно тій чи тій владі, мають відмінну природу» [8, 27]. Кінцевим продуктом цього процесу буде «цілком легітимований суб'єкт пізнання і суспільства» [8, 27]. Індивід уподібнюється міні-державі, а його розум приводиться у відповідність із над-розумом Держави.

Отже, репрезентативне мислення в філософії є «переважно духовною абсолютною Державою», що без кінця репродукується на всіх рівнях соціальної структури. У цій своїй якості воно було втілене в системі університетської освіти. А сучасний контекст мережного суспільства потребує радикальної трансформації університету на основі переосмислення його місії в інформаційну епоху, і передусім, визначення завдання формування нового «універсального» мислення як трансверсального, або номадичного, релевантного в динамічних мережових просторах переходів.

Звернімося знову до «Тисячі плато». У вступі до цієї роботи Дельоз і Гваттарі описали модель репрезентативного мислення як «деревоподібну», для

якої характерні монокоріненість, монопорядкованість і влада стовбура-центра. Усе життя такого «дерева» підкорене внутрішньому закону, що формує порядок як переважно закриту ієрархію.

«Номадичне мислення» описується як «ризоморфне», некорінене (або багатокорінене, подібно до кореневища), яке не формує ієрархій. Воно не ув'язнює себе у внутрішніх межах і тому, долаючи їх, набуває свободи руху у зовнішньому. Воно не концентрується на *схожості*; його інтенцією є *відмінність*. Номадичне мислення виходить за межі території репрезентації, втілений у суб'єкті, концепті і суццюму. Воно замінює категоріальну низку схожості (схожість, тотожність, ідентичність), яка породжує межі, на «провідність», що не знає меж, або трансгресію, яка долає межі. Основним інструментом номадичного мислення є концепт.

Номадичні концепти не визначаються узаконеним суб'єктом, вони викликаються до життя і визначаються зіткненнями і зв'язками вільних і суперечливих сил, стосовно яких суб'єкт вторинний, якщо він взагалі може існувати в полі номадичного мислення. Причому поняття «сили» у Дельоза якісно відрізняється від поняття «моці» як прояву влади. Якщо «міць» відображує те, що зводить стіни і зміцнює кордони, то «сила» приходить іззовні, руйнує стіни, долає кордони і за допомогою концептів відкриває нові горизонти. Такі концепти нічого не кажуть про *буття* світу, але, занурені в нестабільність мінливих речей, кажуть про *становлення*, і як головний інструмент номадичного мислення допомагають розкрити особливості епістемологічної позиції номадизму.

Перед тим, як повести мову про концепт у номадичному мисленні, звернімося до історії цього поняття, яка багато в чому розкриває логіку і змістові моменти його становлення.

Історія категорії концепту починається з ідей Бл. Августина. У трактаті «Про діалектику» (397 р.) міститься розмежування предмета, думки про нього (смысл, що переживається) і мовного вираження (референціального смыслу). Сама ідея концепту була теоретично розроблена в Середні віки П. Абеляром, розвинута в розмаїтих школах XIII ст. (Томи Аквінського, Іоанна Дунса Скота та ін.). Ідея розуміння, на яку зорієнтована середньовічна філософія, потребувала повноти смислового вираження в цілісному процесі мовлення. Абеляр розглядав концепт як форму «схоплення» сенсу, як «зібрання понять, замкнених у душі, яка сприймає мовлення», як «зведення висловлювань в одну точку зору на той чи той предмет за визначальною ролі розуму, який перетворює висловлювання на думку, що лине до Бога» [9, 141].

Як основну ознаку концепту Абеляр виокремлює його конституційованість індивідуальною свідомістю, що покладено в основу тлумачення концепту як гранично суб'єктивної форми схоплення смыслу. Але особливістю середньовічної свідомості, в межах якої розвивалась думка Августина та Абеяра, було те, що

ідея концепту для повноти смислового вираження тісно пов'язувалась із ідеєю творення, зверненістю до «іншого» (іманентний план буття) і водночас припускала зверненість до трансцендентного джерела слова – Бога – «свідка» концепту як продукту піднесеного Духа. Варто відзначити, що такий свідомості, звісно, був чужий характерний для сучасного наукового знання аспект епістемологічної невпевненості – сумнів у достовірності будь-якої картини світу, яка претендує на абсолютну істину [10, 281–282].

Подальший розвиток ідеї концепту відбувався в рамках дискусій про розмежування смислу і значення. Мало того, у філософії Нового часу концепт взагалі був заміщений поняттям, яке вирізнялось однозначністю і конвенційною значущістю. Орієнтація на однозначне істинне знання в епістемології Нового часу призвела до звільнення знання від усіх комунікативних зв'язків, від будь-якої залученості до комунікативних контекстів. У заданій перспективі можливий був лише аналіз зумовленості ідей емпіричним базисом (емпіризм) або автономності і самозумовленості теоретичних ідей стосовно емпіричного базису (раціоналізм). Самі концептуальні акти як акти смислопородження і смислопокладання в заданому горизонті взагалі не були предметом філософської зацікавленості.

Лише Кант, звернувшись до дослідження актів осягнення і розуміння, проводить розрізнення між поняттями розсудку і розуму і вживає для них різні терміни. Він звертається до старого терміна «концепт» для того, щоб підкреслити активність пізнавальних здібностей: «Пізнання є або інтуїтивним, або концептуальним» [11, 348].

Тим не менше, для епістемологічної позиції німецької класичної філософії в подальшому розвитку була характерна зосередженість на розумінні однозначності поняття як фундаментальної характеристики пізнання. Проблеми мови і мовлення не розглядались, адже вони поставали тільки як «зовнішня форма», стороння для «духа, який існує лише за умови вільної духовності суб'єкта» (Гегель) [12, 198–199].

Англійський емпіризм XIX ст. повертає нас до ідеї концепту, який розуміється лише як відновлення цілісності перцептивного досвіду і поза зв'язком із його репрезентацією в мові та мовленні.

Лише лінгвістичний поворот у філософії в 1920-ті роки відкриває простір інтенсивного обговорення концепту як специфічної пізнавальної форми і розмежування її з поняттям. Ці дискусії ведуться довкола розмежування смислу і значення. Наприклад, якщо «концепт» позначає зміст поняття, що робить його синонімом «смислу», то «значення» стає синонімом «поняття». Цю точку зору поділяє багато сучасних теоретиків. Філософські словники часто визначають концепт як зміст поняття в абстрагуванні від мовної форми його вираження, що актуалізує відображену в понятті онтологічну його складову [13, 331]. Концепт постає як розумове утворення, що заміщає нам у процесі мислення

безліч предметів одного роду. Тобто найважливішою функцією концепту в такому його розумінні є функція заміщення, або субституції.

Але коли постструктуралістичною філософією в особі Ж. Дерріда, Ж. Бодріяра, Ю. Кристевой та ін. була проблематизована сама імовірність пізнання, була поставлена під знак питання і можливість *розкриття* смислу у прямому зв'язку з тим, що його позначає. «Епоха репродукції», масового виробництва за принципом ідентичності та взаємозамінюваності, породжує, на думку Ж. Бодріяра, схоже продукування смислів, що шикуються за принципом нон-ієрархії [14].

Внаслідок руйнування ієрархічної структури знання «абсолютний смисл», що увінчував цю структуру, був скинутий і позбавлений статусу трансцендентального центру, що конституював структуру і скріплював «смысл смислів». На думку Дерріда, в історії поняття «структура» трапилась «подія», зовнішня форма якої постає як деякий розрив і подвоєння (що проявляється в поняттях ризому і симулякра [15, 445]). Це призвело до висновку, що центру немає, що у нього нема природного місця і тому він являє собою свого роду не-місце, де відбувається нескінченна гра знакових заміщень [15, 447–448].

У цьому контексті стають зрозумілими висновки Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, зроблені ними у спільній книзі «Що таке філософія» (1991), про те, що кожен концепт завжди відсилає до інших концептів, а завдання філософії полягає в творенні концептів для вираження рухливості і силового розмаїття життя, де збігаються зникнення і виникнення і де зливаються нескінченні швидкості з нерухомістю [16, 46–47, 256–258]. Тобто концепт не є єдиним і чітко визначеним. Він постає емпіричною *множинністю* з перетинами, збігами, згущеннями різних складових. «Концепт – це множинність», «не буває концепту лише з одною складовою», «у кожного концепту – неправильні обриси», «кожний концепт відсилає... до проблем, без яких він не мав би сенсу» [16, 25–26].

Отже, концепт у філософії номадизму вказує на найсуттєвіше в розгляді стану речей – на іменник *множинність*, що означає сукупність незвідних в одне ціле ліній та вимірів. Виділити концепти, що відповідні множинності, означає простежити лінії, з яких складена множинність, визначити природу цих ліній, побачити, як вони починають плутатися, з'єднуватися, роздвоюватися, уникати фокусів уніфікації і центрів тоталізації або зазнавати при цьому невдачі. Лінії зіткнення сил, що є в концепті, постійно роздвоюючись та дивергуючи, суть справжні становлення.

Дельоз наголошує, що «концепт існує в емпіризмі так само, як і в раціоналізмі, але тут у нього зовсім інше застосування та інша природа: концепт постає як буття – множинним, а не як буття – одним, не як буття – цілим або як буття суб'єкта. Емпіризм фундаментально прив'язаний до логіки – логіки множинностей» [17, 848].

Оскільки «безпосередня даність» буття-множинності свідчить про актуальну наявність різноманіття, остільки безпосередньо дані і відмінності між елементами цього різноманіття. Наш пізнавальний досвід здійснюється на основі диференціації та розрізнення. Тому для номадичного мислення Дельоз обґрунтовує пріоритет теорії вбирущих диз'юнкцій і дискурсу, 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 мислення аналізувало світ, поділяючи його на дискретні компоненти, строго дефініювало і зводило їхні множинності до Єдності (схожості), визначаючи для них ранги в закритих ієрархічних порядках, то номадичне мислення замінює закрити систему репрезентації ($X = X = \text{не } Y$) на відкриту ($\dots + Y + Z + A + \dots$). За допомогою концепту воно створює з набору множинних елементів особливого роду синтез без стирання відмінностей між ними (синтетична диз'юнкція), не заважаючи множинності в майбутньому реорганізуватися. В такий спосіб Дельоз творить відкритий позитивний стиль мислення, що навіть заперечення робить ствердженням.

Оскільки в номадичній філософії йдеться про нон-фінальну процесуальність у становленні буття множинним, остільки заперечується концепт як окрема сутність, яка має стійку субстанціональність. Він утверджується як явище у становленні. Концепт – це «розумовий акт», «це подія, а не сутність і не річ. Він є чиста Подія... деяка цілісність», деяка «неподільність кінцевого числа різнорідних складових» [16, 32–33].

При його розгляді, вважає Дельоз, «нас цікавлять, передусім, обставини». Тобто, передусім концепт треба розуміти як набір обставин, поєднаних рухливими, нестабільними зв'язками, вузлами, перетинами. Це вектор, точка прикладання сили, яка рухається крізь простір на гребені зіткнення множини різноспрямованих сил. Тому у нього нема єдиного суб'єкта і об'єкта, крім себе самого. Концепт – це не стан, а рух, або чиста дія, він завжди у становленні.

При цьому треба підкреслити прагматичний аспект номадичної філософії, оскільки вона породжує концепти не як вхідний квиток до якоїсь теорії як системи віри, а навпаки, як креативний інструмент структури енергійних станів, що поєднує множину нескінченних траєкторій на плато інтенсивності. Дельоз трактує концепт як «ящик з інструментами»: «теорія — це наче ящик з інструментами. Вона не має нічого спільного з тим, що означає» [18, 69].

Отже, мислення не заганяється до клітки понятійно-категоріальних ієрархічних порядків метафізичної філософії, а звільняється з полону «законодавчих» структур і утверджується як вільний процес смислотворчості, використовуючи відкриті концепти як інструменти свого здійснення. При цьому, стаючи номадичним, воно є присутнім скрізь як філософське і проявляє себе в найрізноманітніших формах: в літературі, музиці, живописі, кіно. Книги Дельоза про

кіно («Кіно – 1: образ-рух» і «Кіно – 2: час-рух») та про образотворче мистецтво («Френсіс Бекон: Логіка відчуження») є номадичними спробами філософської експансії. Вони спрямовані не на зведення мистецтва до філософії, а на виявлення філософії, яка вже є в цих мистецтвах.

Праця «Тисяча плато», утверджуючи відкритий простір мислення, сама є відкритою системою. Кожне «плато» – це своєрідний інтелектуальний ландшафт, де стикаються і перетинаються різноспрямовані вектори в точці нечіткого з'єднання метафор і концептів. Останні, своєю чергою, стають відкритими нерівноважними системами, що складаються з елементів, які рухаються своїми власними траєкторіями. Ефект «плато» досягається, коли виникає максимальна енергетична інтенсивність, що породжує тривалий і відносно сталий після-образ, який можна реактивувати і привнести в інші енергійні стани. Такий процес Дельоз і Гваттарі називають «згущенням». У наслідку виникає своєрідна гетерогенна структура, зібрана із станів інтенсивного мислення; вона суміщає різнорідні елементи в єдиному утворенні [19].

Може видатися, що реконструкція знакової природи концепту мала би перетворити його на чистий симулякр, на смисл, що «симулює» себе самого, приховується за іншим смислом. Саме в такому ракурсі сприймають постмодерністську філософію її критики, тобто як філософію, що постулює релятивізм, епістемологічну невпевненість і заперечення будь-якого достовірного знання, заміняє реальність нескінченним процесом репродукції «слідів», взаємних відбитків знаків і смислів. У контексті сучасного розуміння принципової ризоматичності культури таке припущення цілком закономірне, як пишуть про це К. Зацепін та І. Саморуков [20].

Проте в номадичній епістемології концепт як форма збереження знання не усувається. Змінюється уявлення про природу цього знання, а саме – утверджується подієва природа концепту як представлення речі в різноманітні її моментів як самої думки, що нескінченно і різнобічно о-смилює свій предмет, переживає себе і утверджує в акті цього пере-живання. В номадичному розумінні концепт не є статика і не є тривалість. Як наголошує Г. Гутнер, концепт подієвий. А подієвість його як форми знання не тотожна процесуальності. Сам об'єкт пізнання як завершений не може існувати в часі, він можливий лише в розриві тривання, коли припиняється всяка процесуальність, і тоді він може бути представлений тут-і-тепер як цілісність, що не розпадається на фрагменти. Тому розглядати знання можна саме із зупинкою. Якщо представлення цілого взагалі можливе, то лише тоді, коли трапилась зупинка, тобто сталася подія. Отже, знання не процесуальне, а подієве [21].

У праці, присвяченій сучасній науці, Ізабель Стенгерс спеціально зупиняється на ролі, яку відіграють «номадичні концепти» в постмодерністській епістемології. Сучасна наука характеризується особливим станом «розмитості

дисциплінарних меж». За Стенгерс, в цих умовах наукові концепти стають номадичними, оскільки набувають здатності переходити від одного наукового дискурсу до іншого. Таке трансдисциплінарне поширення концептів дає позитивний ефект виникнення їхніх численних взаємозв'язків і переміщень, особливо від «точних» наук до «неточних». Досить лише подумати про долю поняття «складність» (complexity), щоб оцінити метафоричний резонанс, викликаний деякими науковими поняттями в сучасній культурі загалом. Але є й негативний бік такого номадизму концепцій. На думку Стенгерс, це проявляється в перевантаженості метафорами, отже, в понятійному безладі, проти якого вона рішуче протестує і закликає до нової «нормативної епістемології» (як тимчасової стоянки – Л.Г.), що допомогло б уникнути безладу і сприяло б чіткішим та відповідальним способам перетину парадигмальних і дисциплінарних меж [22].

Когнітивний статус концепту багатозначний, але це не применшує його ролі в пізнавальному процесі. Він водночас постає способом конструювання і передачі смислів та носієм цих смислів. Як динамічний і ситуативно-подієвий, він не може вписуватися в статичні форми порядків. Але при цьому має потребу особистісно пере-живатись, як про це писав Августин. Можна сказати, що саме концепт втілює в собі інтенцію переходу від філософії пізнання до філософії досвіду, що індивідуально переживається. Один із можливих переходів до філософії досвіду здійснює Дельоз у своїй концепції *трансцендентального емпіризму*.

Про себе Дельоз казав: «Я завжди відчував, що я – емпірик, тобто плюраліст» [17, 847]. Така еквівалентність між емпіризмом і плюралізмом виводиться із двох характеристик, якими Уайтхед визначає емпіризм: абстрактне зовсім не пояснює, воно саме має бути пояснене; мета не в тому, щоб перевідкрити вічне та універсальне, а в тому, щоб знайти умови, за яких створюється щось нове [23].

Щоб мислити нове, «ми змушені відчувати і мислити відмінність» [7, 277]. Для цього Дельоз вибудовує таку онтологію, в якій відмінність посідає місце тотожності. Сучасний світ, за Дельозом, це світ симулякрів. Усі тотожності лише симульовані, виникають як оптичний ефект глибшої гри – гри *відмінності і повторення*.

У своїй інтенції до «реабілітації» відмінності Дельоз має в історії філософії попередників. Це стоїки з їхнім розумінням «напруги буття», Дунс Скот з його «реальністю одиничного», Спіноза з його субстанцією, яка проявляється лише в різних атрибутах і модусах, Ляйбніц із його монадологією, Бергсон з його «життєвим поривом», і, звісно, Ніцше з його «вічним поверненням».

Але відмінність – це щось неузгоджене зі звичним порядком мислення, не досягнуте звичними правилами думки, воно не може бути виражене в поняттях

як прийнятих формах мислення. А проте воно як найближчий до феномена номуен стоїть за феноменами різноманіття. Відмінність не виражається назовні, тобто є «не експліцитне». Якщо розрізнення стає проявленим назовні, воно ще зає. Отже, воно суттєво імпліцитне. «Імпліцитність – це буття відмінності», – констатує Дельоз. Та попри свою імпліцитність, відмінність завжди викриває себе назовні – в інтенсивності. «Інтенсивність – форма відмінності» [7, 271]. Вона осягається в досвіді.

Дельоз пропонує свою онтологію як онтологію здійснюваного *реального досвіду*. До того ж його цікавить чистий досвід звершення, тобто такий, що не має свого взірця, який щомиті свого існування завжди має справу з відмінним (своїм, несхожим, особливим, сингулярним, а не регулярним). Особливість онтології цього досвіду в тому, що вона не може бути відокремлена від епістемології, оскільки реальний досвід, звершуючись, несе в собі «знання» своїх основ. Це ми бачимо і на прикладі фундаментальної онтології Гайдеггера, яка була онтологією розуміння буття.

Опис реального досвіду потребує знаходження *своїх* понять та їхнього сполучання, в іншому разі не буде спіймано цей досвід. Тобто нова онтологія потребує адекватних засобів вираження. Завершуючи книгу «Розрізнення і повторення», Дельоз підкреслює, що новий погляд на буття потребує своїх форм пред'явлення. У тексті книги він пропонує «deskриптивні поняття» для опису актуальних рядів і віртуальних ідей, у яких віднаходиться реальний досвід. Але створення будь-якого списку концептів як категоріального ряду для нової онтології «марна претензія». Це можна зробити фактично, але це не буде мати принципового значення.

Ця заувага конче потрібна з методологічної точки зору. Філософія опиняється перед таким предметом, якому необхідне теоретичне осмислення, отже, понятійний апарат. Але такий предмет як відмінність самою своєю природою опирається понятійному схопленню. Ніцше і Бергсон у таких випадках казали про неможливість раціонального знання. Але європейська філософія не була б собою, коли б відмовилась від раціональності. Тому ХХ століття стало для неї часом пошуків нової раціональності, в тому числі і в спробах протиставити категоріям сутнісно нові поняття, дійсно відкриті, які свідчать про емпіричний, плюралістичний сенс ідей (наприклад, екзистенціали, емпірико-ідейні поняття Уайтхеда тощо).

Нова раціональність в описі реального досвіду потребує переходу від ригористичних порядків абстрактних категорій до метафор і концептів. Для цього потрібен якийсь перемикач, що відкриває мисленню замість екрана понять-репрезентацій екран емпіричних понять-концептів. Умовами такого перемикання є трансцендентальні засади, які можуть бути засадами здійснюваного досвіду. Ними є форми трансцендентальної естетичної чуттєвості як засобу організації

реального досвіду, а таким перемикачем, на думку Дельоза, стає *нове відчуження світу* як естетичне його переживання, що потребує осмислення, а не копіюючого зображення.

У зв'язку з цим для нас актуалізується проблематика трансцендентальної естетики, в якій об'єднуються «обидві так невдало роз'єднані частини Естетики – теорія досвіду і теорія твору мистецтва як експериментування» [7, 342]. Естетика виникла завдяки Баумгартену як наука про чуттєвий досвід, а потім утвердилась як наука про мистецтво. Дельоз прагне знову об'єднати ці частини, оскільки естетика може мати справу лише з реальними, чуттєвими даними, які, конституюючись, породжують твір.

На відміну від кантівського розуміння трансцендентального емпіризму як науки про те, що *може* бути чуттєво представлено, Дельоз вважає, що наука про чуттєве повинна базуватися не на тому, що *може бути* в почутті, а на тому, що в ньому є. В дійсності емпіризм стає трансцендентальним, коли ми *безпосередньо* досягаємо в чуттєвому те, що можна лише відчутти, саме буття чуттєвого – це відмінність, відмінність потенціалів, відмінність інтенсивностей як підстава для якісних відмінностей. У цьому разі підставою розрізнення постає множинність і хаос відмінностей. Тобто реальний досвід віднаходить світ *відмінностей*. Але якщо все розрізнено і все має основу лише в собі, світ постійного розрізнення має бути хаосом. У такому світі нема порядку, нема космосу. Тому Дельоз вводить у свою онто-епістемологію *повторення*.

Для класичної філософії повторення було звичною справою: це постійне відтворення тотожності буття. Дельоз називає це голим, нумеричним повторенням. Номадичне ж повторення, без якого немає порядку, є одним із необхідних моментів досвіду: досвіду тіла, що знає звички і теперішність; досвіду минулого, що знає спрямованість на минуле як таке; досвіду чистого часу (майбутнього), якому відомо, що все минає. Саме цей чуттєвий синтез часу організує повторення в розрізненні. Тоді світ, що народжується з хаосу, постає як хаосмос, як безлад і порядок водночас. А трансцендентальний емпіризм є дійсний досвід, що досягає світ відмінностей.

Але як можливе *безпосереднє* досягнення самого буття чуттєвого? Прояснити це допоможе дельозове розуміння безсвідомого, яке він тлумачить як *особливе* трансцендентальне, що міститься не зовні, а всередині кожного суб'єкта, є його «природою», «структурою», «сутністю». Таке трансцендентальне не існує як всезагальне і незалежне від конкретного індивіда. Воно можливе лише «разом» з індивідом, у його тілі і завдяки його тілу. Саме тому воно є трансцендентальним емпіричним. Користуючись кантівською логікою членування трансцендентального, можна сказати, що у безсвідомому є *особлива естетика* – здатність мати чуттєвість, здатність пов'язувати чуттєве, є *своя аналіти-*

ка – здатність уявляти, створювати віртуальний світ, породжений досвідом, і, нарешті, є *своя трансцендентальна діалектика* – здатність відчувати себе в потоці змін, у просторі вічного руху, *вічного повернення*, яке не знає ніякого кінцевого обґрунтування, окрім самого себе.

Як подає В. Конєв у своїх семінарах з «Розрізнення і повторення», «вічне повернення» – це сила *утвердження*. Повертається і утверджується відмінне, випадкове і множинне, а не єдине, необхідне і однакове. Дійсно, повернення та утвердження через повернення потребує випадкове, відмінне і множинне, що і створює можливість розмаїття світу. Завдяки ідеї вічного повернення Ніцше і дельозовій інтерпретації нам відкривається новий погляд на світ, у якому важливе не необхідне, а випадкове, не одноманітне, а множинне. Вічне повернення в ньому є способом здійснення відмінності і повторення через утвердження. Це і є спосіб буття культури, спосіб буття людського *Я*. «*Я* завжди повертаюся хоч би тим, що щоранку прокидаюся *Я*. І у цього вічного повернення нема жодного початкового Єдиного, Однакового і Тотожного. У процесі цього повернення *Я* реалізуюсь як інше *Я*, сьогоднішнє, а не вчорашнє – це відмінність. Але *Я* сьогодні утверджуюсь як повторюване і тотожне собі, тому *Я* можу змінюватися, адже *Я* з нічим, окрім себе самого, не мушу бути у відповідності. *Я* – симулякр» [24, 69].

Це ж відбувається і з будь-яким твором культури. Він повертається через утвердження, і воно завжди різне. Але це розрізнення містить і внутрішню тотожність твору культури. Твір потребує *свого* відродження, підтвердження, *тримання* (М. Мамардашвілі). Симулякр може *бути* лише коли він підтверджує себе, утверджує знову і знову, оскільки у нього немає інших засад, окрім себе самого. Тому він може бути лише завдяки постійному поверненню. Це «вічне» утвердження, «вічне повернення», «тримання» є відповідальність за симулякр, за твір. М. Бахтін зауважив, що у вчинку є «підпис», який гарантує його збереження, або повторюваність. Тому повторення у вічному поверненні в усіх своїх аспектах проявляється як сила, властива розрізненню.

У цьому разі хаос розрізнення поєднується з космосом повторення і народжується хаосмос як особливе буття. «Особливе буття хаосмосу як внутрішня тотожність світу і хаосу – це саме буття культури, де порив Моцарта та алгебра гармонії Сальєрі неминуче сполучаються, де смерть, яку несе порядок (Сальєрі), стає умовою життя (повторення) неповторного генія утвердження (Моцарта)» [24, 137].

Кажучи про онтологічні засади номадичного мислення, Дельоз наголошує, що Буття однозначне, але воно виражає себе в розрізненні. Буття виражається у формах, які не руйнують єдність його сенсу; в одному і тому сенсі, що пронизує всі форми, – ось чому ми протиставили категоріям поняття іншої природи» [7, 363]. Кожне суще розподіляється в просторі однозначного буття,

відкритого всім формам. Таке розуміння буття щоразу потребує особливо-го тлумачення, вимагає уваги до всіх своїх проявів, кожен з яких значущий, оскільки в ньому «звучить» усе буття. Побачити все буття в кожному суцюзому можна лише в естетичному (чуттєвому) досвіді, який завжди здійснюється тут-і-тепер. «Побачити в краплині Море, в чашечці квітки Сонце, почути в суцюзому голос буття – це дано мистецтву. Такий досвід має свої засади, критичним аналізом яких і є трансцендентальний емпіризм Жюльє Дельоза» [24, 138].

Кожна культура створює свої засади і форми освіти, які відповідають її логіці, історичному коду, епістемі. Одним із постулатів репрезентативного мислення є постулат «постійно повторюваного знання». Він реалізується в тому, що знання ототожнюється з істиною і виражається в мові. Оволодіння знаннями, їх відтворення передбачає знання відповідної мови і дресуру (наприклад, дисциплінарна мова – строго визначувані поняття і закони, які необхідно вивчити напам'ять). Форми навчання, створені системами освіти Нового часу і живі досі, спрямовані на формування умінь учня оперувати готовим знанням і відтворювати його в рамках певного способу мислення, тобто у відповідності до структур порядку, сформованого завдяки «вторинному навчанню» (Г. Бейтсон).

Епоха інформаціоналізму як «позачасовий час» (М. Кастельс) стрімких змін і відмінностей потребує мислення іншого порядку, іншої складності, що полягає передусім у подоланні меж наявних порядків і «поєднанні непеєднанного», тобто різного, не редукованого, сингулярного. Таке мислення може бути результатом «третинного навчання», про що писав Бейтсон. Виклик часу в тому, щоб, відмовившись від абстрактних репрезентацій «законодавчого розуму» (З. Бауман), навчитися мислити вільно, поза будь-якими ієрархічними порядками і межами, і у відкритому номадичному просторі навчитися бачити буття-множинним – конкретний об'єкт у його неповторності, в його відмінності і повторюваності, в його самодостатності. Необхідною умовою такої свободи мислення є трансцендентальні форми чуттєвості як особливі гарантії нерозривності з Буттям.

Принципи трансцендентального емпіризму, розроблені Дельозом, можуть сприяти створенню нової системи освіти, націленої на розвиток творчих здібностей і «їхню гру», на виховання трансцендентальної здатності ставити проблеми, а не «впізнавання» і «презентацію» знання за допомогою дресури. Адже мета освіти, вважає Дельоз, у тому, щоб оволодіти здатністю ставити завдання і розвивати кожну здібність до трансцендентного застосування. Це передбачає уміння мислити динамічно, критично і трансгресивно, долаючи межі будь-яких закритих статичних «порядків»: культурних, дисциплінарних, парадигмальних тощо, тобто уміння мислити відкритими поняттями – концептами, що стрімко рухаються хвилиєю зіткнення різнонаправлених сил, що

виражають буття як множинне, конституують смисл і утверджують відмінності. Основою такого мислення може бути здійснюваний реальний досвід, що має свої трансцендентальні засади – нове відчуття світу, що народжується із хаосу, як естетичне його переживання.

Література:

1. Бард А. и Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / Пер. с англ. В. Мишучкова. – Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
2. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. – 476 с.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
4. Горбунова Л. Хаос versus порядок як контрверза мислення у кризовій культурі // Філософія освіти: наук. часопис. – 2005. – № 2 / Ін-т вищої освіти АПН України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова, Укр. академія політ. наук. – К.: Вид-во «Майстер-клас», 2005.
5. Gilles Deleuze and Felix Guattari. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota Press, 1987. – P. IX – XV.
6. Deleuze G., "I Have Nothing to Admit," - a response to Michel Cressole, trans. Janis Forman, *Semiotext(e)*, *Anti-Oedipus*, vol.2, no. 3 (1977), - P. 111-116. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ebbflux.com
7. Ж.Делёз. Различие и повторение. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
9. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. – 208 с.
10. Ильин И.П. Эпистемологическая неуверенность // Современное зарубежное литературоведение. – М.: Интрада–ИНИОН, 1999. – 320 с.
11. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Наука, 1998. – 1058 с. – С. 300.
12. Гегель. Соч. Т. XI. М.-Л., Соцэкгиз, 1935.
13. Новейший философский словарь. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
14. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть (Пер. с франц. и вступительная статья Зенкин С.Н.). – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
15. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
16. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб.: «Алетейя», 1998. – 288 с.

17. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. – 1040 с.
18. Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скурагова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
19. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи / Пер. с фр., редакция и предисловие – Соколов Е.Г. – СПб. Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999, СПб: «Алетейя», 1999. – 190 с.
20. Зацепин К.А., Саморуков И.И. Эпистемологический статус концепта. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ssu.samara.ru/~scriptum/status.doc
21. Гутнер Г.Б. Знание как событие и процесс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.prilosophy.ru
22. Isabelle Stengers, D'une science a l'autre; Des concepts nomads. Paris: Seuil, 1987. – 388 p.
23. Уайтхед А. Избранные работы по философии. Пер. с англ. / Сост. И.Т. Касавин: Общ. ред и вступительная статья М.А. Кисселя – М.: Прогресс, 1990. – 377 с.
24. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза: Семинары по «Различию и повторению». Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. – 140 с.

Людмила Горбунова. Номадизм как образ мышления и образовательная стратегия. Статья 3. Эпистемологическая позиция.

Как показывает анализ процессов становления информационного общества, одним из ведущих направлений радикальной трансформации образования становится номадизм. Роскошь стабильности более недоступна, и единственно постоянная вещь – сами изменения. Недостаточно просто думать или думать по-другому. Теперь придется постоянно переосмысливать идеи и отбрасывать их. Возникает проблема: как, приобретая особую пластичность и трансверсальность мышления, способность переключаться с одного гештальта на другой, не потерять при этом целостности мировосприятия, готовности контролировать ситуацию своего пребывания в мире, умения анализировать риски и предвидеть опасности, быть не только тактиком, но и стратегом собственной жизни? Может ли образование научить адаптироваться к изменчивости и неопределенности и одновременно преодолевать их на уровне автономной субъективности? Принципы трансцендентального эмпиризма, разработанные Ж. Делезом, мы рассматриваем как возможную методологию решения указанных проблем и прояснения новых стратегических ориентиров образования.

Ключевые слова: образование, номадизм, трансверсальность, образ мышления, образовательная стратегия.

Lyudmyla Gorbunova. Nomadism as a Way of Thinking and Educational Strategy. Part 3. Epistemological position.

The analysis of the processes of an information society's becoming proves that nomadism should be considered as one of the leading directions of the radical transformation of education. Since stability becomes an unachievable goal, the changes themselves represent the only real working model. It is not enough just to think or think differently. Now we have to constantly rethink ideas and discard them. There is a problem: while acquiring a special plastic and transversality of thinking, an ability of switching from one gestalt to another, how not to lose the integrity of worldview, a willingness to control the situation of one's being in the world, the ability to analyze and predict the risk of danger, possibility of being not only a tactician of own life but a strategist as well. Can education teach how to adapt to changeability and uncertainty, and at the same time overcome them on their level of autonomous subjectivity? The principles of transcendental empiricism, developed by Deleuze, we consider as a possible methodology for solving these problems and clarifying the new strategic orientations of education.

Keywords: education, nomadism, transversality, way of thinking, educational strategy.