

ФЕНОМЕН ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОСТИ – ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Лариса Киященко

Институт философии РАН, ул. Волхонка 14, 119992 Москва, Россия

эл. почта: larisaki@online.ru

„Конечно, у каждой культуры – собственное „варварство“, свой собственный „хаос“, который подтопляет ее берега и составляет помеху, но в то же время предпосылку – изнанку и почву – угрозу и предмет вожеления – короче, плотную материю для пересоздания“.

Л. М. Баткин

В статье проанализирована причина возникновения феномена трансдисциплинарности. Можно утверждать, что трансдисциплинарность обуславливает кризис культуры, потеря классического рационализма, единой классической философии, разные философские взгляды на познание мира. Необходимо раскрыть сущность проблемы трансдисциплинарности в современном мире, выявить различия между трансдисциплинарностью и мульти- и междисциплинарностью как методами познания.

Ключевые слова: трансдисциплинарность, междисциплинарность, феномен, кризис культуры, классический рационализм, междисциплинарность.

Введение

Начнем с терминологических уточнений и постановки задачи. Термин *трансдисциплинарность* следует отличать от мульти- и междисциплинарности. В случае мультидисциплинарности речь идет о том, что некоторый фрагмент реальности исследуется несколькими дисциплинами и в отношении к нему возможно применение многообразия дисциплинарно ориентированных практик. Например, человеческий организм исследуется множеством наук, каждая из которых разрабатывает свои специфические методы воздействия на него. Общество исследуется также множеством научных дисциплин, каждая из

которых предлагает свои стратегии практического действия.

Междисциплинарными называем такие ситуации, когда, во-первых, различные дисциплины вступают во взаимодействие друг с другом, образуя, к примеру, новую дисциплину. Таким образом сформировались науки типа биохимии или биофизики. Во-вторых, междисциплинарными называем такие ситуации, в которых теоретические представления или исследовательские практики одной дисциплинарной области проникают в другие, используя там уже для решения дисциплинарных вопросов в новой области исследования. По

сути, междисциплинарным статусом длительное время обладала физика, проникновение идей и методов которой без труда обнаруживается во всем спектре наук от химии и биологии до психологии и социологии. Аналогичный междисциплинарный статус приобрели в свое время идеи кибернетики и системного анализа. Сейчас междисциплинарным статусом обладает синергетика, активно транслирующая свои идеи и методы в другие дисциплинарные области. „Синергетика, – по словам Ю. А. Данилова, – с ее статусом метанауки изначально была призвана сыграть роль коммуникатора, позволяющего оценить степень общности результатов, моделей и методов отдельных наук, их полезность для других наук и перевести диалект конкретной науки на высокую латынь междисциплинарного общения“ (Данилов 1977:10). В качестве метанауки и коммуникатора синергетика (как и ее предшественники) задает целостный образ реальности. В. С. Степин обоснованно выдвигает гипотезу о том, что она сможет стать ядром современной научной картины мира, обеспечив ее принципиальную целостность.

В отличие от междисциплинарных трансдисциплинарными будем называть такие познавательные ситуации, в которых по разным причинам (о них речь пойдет ниже) научный разум (как в науке, так и в философии) вынужден в поисках целостности и собственной обоснованности (прояснения условий возможного опыта) осуществить трансцендирующий сдвиг в пограничную с жизненным миром сферу.

В предпосылках этого сдвига лежат мощные импульсы, идущие из чисто практической сферы. Это нужда в развитии проблемно ориентированных исследований, направленных на поиск решения злободневных практических задач, таких, как экологическая, энергетическая, информационная, демографическая, проблема здоровья, и т. п. Как результат происходит формирование нового типа исследовательской деятельности – производства научного знания. В социологии и философии науки

он исследуется под названием „постнеклассическая наука“ (В. С. Степин), „наука тип 2“ (М. Gibbons, H. Nowotny), постакадемическая наука (J. Ziman), наука „другого модерна“ (У. Бек) и др. Современный тип производства научного знания представляет собой гибрид фундаментальных исследований, ориентированных на познание некоторого истинного обстояния дел, и исследований, прагматически ориентированных на получение полезного эффекта. Например, открытие генов или стволовых клеток одновременно сопровождается их патентованием, предполагающим описание их полезных свойств. Не случайно этот тип научной деятельности высоко коммерциализирован и трансдисциплинарен по своей сути. Его реализация осуществляется в сложной сети академических, коммерческих, государственных и негосударственных общественных институтов. Если классический тип производства знания контролируется сложной системой внутринаучных механизмов (типа мертоновского этоса науки), то в новом типе возникают трансдисциплинарные механизмы нормативного оформления научных практик, предполагающие активное участие как философов и других гуманитариев, так и „людей с улицы“ – представителей общественности (ниже мы рассмотрим эту ситуацию на примере биоэтики). Важно подчеркнуть – *трансдисциплинарность оказывается одним из векторов многомерной трансгрессии современной науки за рамки своей классической самоидентификации в среду становления своих основополагающих различий и идентификаций*. Именно в этом отношении она и становится для нас предметом философского обсуждения.

Наука при этом не перестает быть наукой, а философия не становится „филодоксией“ (И. Кант). Выдвижение на границы с жизненным миром для философии оказывается результатом поиска собственных оснований, реализацией нужды в обосновании и обоснованности собственных суждений. Наука в этом же движении получает шанс сохранить

целостность восприятия мира, которую она с неизбежностью теряет в множасьей дисциплинарной раздробленности. При этом и философия, и наука переходят в особый „пограничный режим своего существования, адаптируясь к опыту предельного“¹ (Киященко, Тищенко 2004).

Ситуации, которые связывают воедино коммуникативные и познавательные стратегии, явным образом демонстрируют их практическую востребованность, подтверждая еще раз, что „научная речь – это всегда опосредующее звено между специализированным языком, или специализированными выражениями, называемыми научной терминологией, и языком живым, растущим и меняющимся“ (Гадамер 1991:52).

В трансдисциплинарном опыте предметность дисциплинарных областей засекается в момент становления (переживая реинкарнацию начала), открытая на встречу с иным (соседним дисциплинарным, философским, обыденным и другими видами знания), а поэтому с необходимостью предстает как неустойчивая (возникающая и исчезающая вновь).

Освоение трансдисциплинарного опыта, с нашей точки зрения, позволяет раскрыть позитивный смысл феномена кризиса самоидентичности научного разума (науки и философии как науки наук). Этот кризис, с одной стороны, пугал и продолжает пугать исследователей возможными негативными последствиями для современной культуры в целом и одновременно вызывал и продолжает вызывать завораживающий интерес – с другой. Человечество в очередной раз теряет свое единство,

внутреннюю устойчивость, обнаруживает в себе угрожающую и завораживающую бездну хаоса, волну нового варварства, размывающего его культурные основания. Опыт трансдисциплинарности, и это мы попытаемся показать, проливает свет на позитивный смысл переживаемой экзистенциальной ситуации кризиса, в которой культура обращается к собственной „плоти и материи пере-создания“ (Баткин 2000: 404).

Еще раз подчеркнем, динамика осуществления опыта предельного имеет позитивный смысл для определения современных особенностей у каждого вида знания отдельно в результате встречи с иным. Например, встречи науки и философии, как известно, не раз случались в переломные моменты их истории, и этому посвящена обширная исследовательская библиография. Однако для нас кардинальным является то обстоятельство, что очередная встреча дисциплинарного научного знания с философией, а философии с научным знанием происходит актуально здесь и сейчас на границах с жизненным миром, определяя специфику того явления, который мы и называем трансдисциплинарностью. Чтобы охарактеризовать специфику этого „здесь и сейчас“, нами использован другой термин, нуждающийся в разъяснении, – казус „биоэтика“.

Мы заимствуем термин „казус“ из традиции гражданского права (наиболее характерный пример – США), в котором нормативную роль играют прецеденты (казусы или кейсы) – судебные решения по частным правовым коллизиям, выступающие в качестве нормативов для оценки и принятия решений в других ситуациях. *Единичное, тем самым, оказывается источником общего.* В этом смысле „казус“ принципиально отличен от „примера“, обозначающего приложение некоторого общего правила к частному случаю или наделение эмпирического понятия реальностью в созерцании (И. Кант).

¹ Опыт предельного как выход за границу установленных рамок проведения научного исследования имеет внешнее совпадение с традиционной проблемой границ научного и ненаучного знаний (проблема демаркации), а также с рассуждениями о „конце науки“, но кардинально отличается установкой на рассмотрение становления научного знания.

В контексте нашего применения казус можно определить как особого рода *случай* или жизненное *происшествие*, которое провоцирует многообразие дисциплинарных и внедисциплинарных ответов (ответственности) и одновременно объединяет их в некоторое совместное действие, буквально действуя как общий *повод* (поводок). Далее, и это предположено уже в предшествующем, казус набрасывает некоторое конкретное пространство *возможностей* для этих ответов, их „возможность“ (В. С. Библер) или „виртуальность“ (Ж. Делез), но опять же не как умопостигаемое основание, а именно как реальное происшествие в жизненном мире человека. Причем в сферу возможностей входят и конкретные *обстоятельства* происшествия, и его *положение* (место) в социокультурном контексте. Поэтому в целом казус должен быть понят как основополагающее *событие*, провоцирующее поиски специфического основания, обоснования и обоснованности как философских, так и научных дискурсов в трансдисциплинарных практиках.

Безусловно, не каждое происшествие может стать казусом. Необходимо, чтобы в происшедшем или происходящем жизненном событии содержался *импульс*, *провоцирующий потребность в осмыслении*, в выдвижении за рамки обыденного, устоявшегося мнения („доксы“). Жизненное событие должно быть *парадоксальным*. Оно должно содержать в себе императивное требование к научному, философскому, богословскому и иному дисциплинарному осмыслению, т. е. выдвижению за пределы жизненного мира в поисках теоретически обоснованной идеи истины или блага, идеи, претендующей на статус всеобщего. Схематизируя, можно сказать, что всеобщность воплощает целостность смысла, втягивая в себя субъект в качестве проблемы выявления связи единичного с радикально иным. Для этого в казусе должно присутствовать качество трагедийной „апории“ или „аме-

хании“: „Это невозможность действовать в условиях необходимости действовать. Она возникает не от сознания „расстроенности“ мира, а в ясном противостоянии и противоборстве равно мощных и равно правых сил или нужд... Погружаясь в эту апорию, ... энергия действия превращается в энергию мысли, а точнее сказать, в энергию сознания“ (Ахутин 2005: 17–18.)

Экзистенциальная энергия апории жизненного происшествия реализуется в многообразии научно, философски, богословски, дисциплинарно *обосновывающихся* решений. Однако сложность экзистенциальных проблем (типа экологической или энергетической) такова, что ни одно из дисциплинарных обоснований при всей *необходимости* не может претендовать на *достаточность*. Истина сталкивается с истиной, благо с благом, правда с правдой, вызывая уже *апорию разума*, генерирующую парадоксальный импульс поиска основания и обоснованности в сфере трансдисциплинарных коммуникаций жизненного мира – в сфере общезначимого. „Общезначимость выражает социальную конвенцию и опирается на объектный состав совместного действия коллектива“ (Шеманов 2005: 292).

Только присутствие этого двойного противоположно направленного импульса (стремление достичь всеобщего при возможности удержания его только как общезначимого), локализующегося на границах дисциплинарных миров и жизненного мира, превращает некое происшествие в казус трансдисциплинарности. Таким образом, феномен дисциплинарности явным образом демонстрирует *двухаспектность* представления об универсальности, фундаментальности жизненного мира, в котором разворачивается многообразие человеческой деятельности. Универсум, целостность человеческого присутствия в мире опирается на подвижность „тектонических плит“ – всеобщего и общезначимого, которые едино и неслиянно образуют указанную целостность.

Подчеркнем еще раз, многообразие казусов в биоэтике, которые волнуют как науч-

ное сообщество, так и общественное мнение, делает из самой биоэтики казус в вышеуказанном смысле.

Именно в этом смысле мы рассматриваем казус „биоэтика“, т. е. как некое специфическое событие, служащее импульсом для возникновения философии трансдисциплинарности, а не просто как форму приложения „фундаментальных“ философских (антропологических, этических и т. д.), биологических, медицинских и прочих дисциплинарных знаний к конкретным ситуациям в биомедицинской науке и практике. Традиционная „патерналистская“ оппозиция фундаментального и прикладного знания в данном случае мало продуктивна.

Исходно биоэтика формировалась как трансдисциплинарный подход к осмыслению и нахождению ответов на сложнейшие моральные и антропологические проблемы, порождаемые развитием биомедицинских технологий (подчас буквально – на грани жизни и смерти). При этом с самого начала жизненно-практически (а не на основе каких-либо теоретических представлений) сложилось принципиально важное предпонимание, согласно которому:

- Вопрос о том, в чем благо пациентов или благо общества в ситуациях, порождаемых прогрессом биомедицинских технологий, не может решаться на основе экспертного заключения ученых-естествоиспытателей. Насущно необходимо междисциплинарное сотрудничество с представителями гуманитарных дисциплин (прежде всего с философией).
- Не существует единственной моральной теории или религиозной доктрины, которая могла бы предложить систему универсально признаваемых ценностей или антропологических идей для решения быстро нарастающего числа моральных конфликтов и затруднений.
- Принятие ответственных решений на грани жизни и смерти требует трансдисциплинарной кооперации врачей, биологов, философов и других экспертов с представителями общественности.

- Сферой окончательного принятия решения в тенденции становится публичный форум. При этом биоэтика (по механизмам обратной связи) сама становится фактором формирования публичного пространства.

Клонирование, пересадка органов, эвтаназия, генотерапия и евгеники – эти и многие другие „происшествия“ (события) в истории развития биомедицинской науки последних лет в силу имманентной парадоксальности провоцировали и продолжают провоцировать работу философов, врачей, биологов, юристов, богословов и других экспертов, принуждая их к поиску ответа на поставленные острейшие этические и антропологические проблемы. Эти проблемы служат поводом, который объединяет усилия экспертов и представителей общественности в совместное действие и в этом смысле служит *основанием* их единства при всей несоизмеримости оснований их дисциплинарных позиций.

Тем самым достижение *обоснованного* (а значит – рационального) решения осуществляется не столько в контексте экспертного заключения (дисциплинарного обоснования), сколько в контексте сложного многоуровневого трансдисциплинарного диалога. Таким образом, биоэтические трансдисциплинарные коммуникативные практики на границах с жизненным миром (в пограничной среде) формируют *новый тип обоснованности* (рациональности) человеческих поступков в острейших экзистенциальных ситуациях, которые по большому счету и провоцируют выход в зону диалога на границах.

Для казуса „биоэтика“ в высшей степени справедливо утверждение Ю. Хабермаса: „Обыденная жизнь оказывается наиболее перспективным медиумом, способным восстановить утраченное единство разума, на которое раньше претендовали экспертные культуры или вчерашняя классическая философия разума“ (Habermas 1995: 29).

Однако, восстанавливая единство и обоснованность через коммуникативные прак-

тики обыденной жизни, научный разум (и в форме философии, и в форме науки) оказываются в тяжелейшем кризисе самоидентификации. Ведь именно он претендовал на привилегированный доступ к миру по истине (знанию и силе), разоблачая предрассудки невежественных представителей мира по мнению – обывателей. И вдруг возникает ситуация, в которой именно для достижения целостности и обоснованности, рациональности принятия жизненно важного решения требуется своего рода „профанация“.

Казус „биоэтика“ является источником для постановки фундаментальных философских проблем – *как возможен парадоксальный опыт трансдисциплинарности? Каковы его априорные условия? Как возможно разумное общение разнообразных знаний, не поддающихся обобщению в рамках какой-то одной конкретной дисциплинарной перспективы?* При этом с самого начала первейшее из условий мы уже имеем перед собой как провоцирующее мысль происшествие, т. е. сам казус „биоэтики“. Он дан здесь и сейчас как особого рода переживаемое событие, заставляющее философию сделать новый шаг в переосмыслении собственных оснований. Это жизненно-практическое априори, что само по себе должно звучать парадоксально, как утверждение о существовании „круглого квадрата“ – апостериорной априорности.

Философия трансдисциплинарности продолжает традицию философского знания – выдвигать тотальные теоретические и практические притязания. Однако, сохраняя тематическое отношение к целому как свою основную интенцию, она ищет его во встречаемых потоках, в среде трансдисциплинарного общения по частным и конкретным случаям проблемно-ориентированных исследовательских задач – казусов. Осмысляя казус, философия трансдисциплинарности (следуя своей генерализующей интенции) по необходимости выходит за пределы его единичности, предлагая то или иное всеобщее. Без этой составляющей философское рассуждение состояться

не может. Однако, с другой стороны, каждый казус имеет возможность породить не одну философскую интерпретацию, а целый спектр возможностей всеобщих истолкований, каждое из которых оказывается особым. При чем основанием (единством) этих *особенных всеобщих* оказывается именно *единичное* происшествие, составляющее их контекстуальное определение здесь и сейчас.

Задачей нашего исследования, таким образом, является выяснение *условий возможности опыта трансдисциплинарности*, которые предстают как парадоксальные образования условий „апостериорной априорности“, порождающие философию трансдисциплинарности. В силу пограничного характера трансдисциплинарной ситуации эти условия и предшествуют опыту, и в нем заново переопределяются, становятся иными (в определенном смысле порождаются).

Рассмотренные в таком ключе условия возможности опыта трансдисциплинарности (в его философском и научном аспектах) предстают, с нашей точки зрения, как сеть (*network*) парадоксов. Она действует по принципу *causa sine*, постоянно возобновляя (провоцируя) когнитивные и коммуникативные практики трансдисциплинарности („производства“ знания).

Учитывая ограниченность журнальной публикации, позволим себе рассмотреть условия возможности трансдисциплинарного опыта лишь в двух аспектах – с точки зрения характера экзистенциального настроения и его наиболее важных тематизаций.

Трансдисциплинарность: общность по настроению

Опыт трансдисциплинарности имманентен наиболее радикальному пониманию сути дела философии. Напомним в этой связи авторитетное суждение Мерло-Понти о том, что „философия – это возобновляющийся опыт ее собственного начала, ... она цели-

ком сводится к описанию этого начала, [и] ...в конце концов, радикальная философия есть осознание ее собственной зависимости от нерелексивной жизни, которая является ее исходной, постоянной и конечной ситуацией“ (Мерло-Понти 1999:13).

Трансцендирующее движение к границам жизненного мира и есть выдвижение к некоторым нерелексивным началам любого рода релексивного опыта.

Какого рода нерелексивные начала ближайшим образом определяют опыт трансдисциплинарности? Здесь, конечно, допустимы различные варианты осмысления. Начнем с описания специфического экзистенциального настроения, которое парадоксальным образом задает основополагающую общность – „общность по настроению“. С нашей точки зрения, именно благодаря ему расходящиеся в истолковании реальности философские и дисциплинарные подходы, личностные и цеховые предпочтения (формирующие стереоскопию трансдисциплинарных исследований) могут быть удержаны в условных „рамках“ единой исследовательской перспективы. Общность по настроению создает возможность, предпосылку, условную „рамку“ для общения без предварительного теоретически (дисциплинарно) выделенного основания.

Динамику жизни человеческих сообществ задает игра господствующего экзистенциального настроения, определяющая специфическую для каждой культуры ориентацию между полюсами угрозы и спасения. Для культуры и науки классической эпохи характерна линейная настроенность на борьбу с опасностью, воплощенной во внешней природе. При этом спасение видится в рациональном научно обоснованном техническом контроле над природными факторами.

В современной культуре экзистенциальный вектор классической эпохи сохраняется, но дополняется противоположно направленным. Угроза существованию человека видится уже не только в природе, но и в экспан-

сии техники и доминировании объективно научного типа рациональности. Спасение видится в сохранении или восстановлении естественной природной среды человека. При этом наука парадоксальным образом начинает играть одновременно и роль спасителя, и роль источника экзистенциальной угрозы.

Тем самым в основании трансдисциплинарности лежит постоянно воспроизводящийся повтор в игре настроений надежды и страха, их парадоксальное схождение в едином человеческом переживании. Человек надеется на научно обоснованное технологическое решение собственных проблем и боится техники, в которой видит и спасителя, и предельную угрозу. Устойчивая для классического сознания граница между своим и чужим оказывается под вопросом. Жизнь схватывается парадоксом экзистенциального настроения в специфическую целостность. „Подобное настроение, когда „все“ становится каким-то особенным, дает нам – в свете этого настроения – ощущать себя посреди сущего в целом. Наше настроение не только приоткрывает нам, всякий раз по-своему, сущее в целом, но такое приоткрывание – в принципиальном отличии от того, что просто случается с нами, – есть в то же время и фундаментальное событие нашего бытия“ (Хайдеггер 1993: 20).

Конечно, этот „мир в целом“ – не картина мира и не его некоторое оторефлексируемое представление в качестве предмета опыта. Он – исходная, изначальная загадка („энигма“, по В. С. Библеру), таящаяся в недрах *нерелексивной жизни культуры*, в ее исторически особой телесности. Эта загадка благодаря высшей экзистенциальной значимости захватывает человеческое существо и принуждает его к поиску ответа, приводит в сознание, выставляет каждого отдельного человека в ситуацию *ответственного поступка выбора себя – самоидентификации*. Как будет показано в дальнейшем, требование узнать себя в условиях проведения трансдисциплинарного опыта позиционирует размышля-

ющего в тройственной самоидентичности наблюдателя, участника и свидетеля.

Причем уже на уровне экзистенциального настроения вектор поиска имеет различную темпоральную и личностную ориентацию. В зависимости от того, с каким мета-моментом времени связывается идеальное состояние (норма), все многообразие возможных реакций на ту или иную экзистенциальную ситуацию делится на три конфликтующие группы. Для консерваторов идеальное состояние („золотой век“) локализовано в мета-моменте настоящего–прошлого. Поэтому их ответ на любую угрозу (моральную, экологическую или политическую) имеет вид реставрации предшествующего. Для прогрессистов идеальное состояние локализовано в мета-моменте настоящего–будущего. Их ответ на любой вызов – стремление создать новое, отвергая как несовершенное и неразвитое все то, что привносится в опыт из прошлого. Наконец, для реалистов каждая ситуация предстает как повтор предыдущей. В структуре их ответственного поступания ценность тактик реставрации или новации ситуационно (прагматически) обусловлена.

Таким образом, с какой бы реальной человеческой проблемой, становящейся „предметом“ трансдисциплинарного исследования, мы не столкнулись, в любом случае языковая среда когнитивно-коммуникативных стратегий будет структурирована конфликтующими позициями, в основе которых лежат структуры темпоральных ценностных предпочтений. Учет данного обстоятельства чрезвычайно важен для понимания науки постнеклассического типа в современной техногенной ситуации. Например, каждый раз, когда возникает проблема оценки риска, угрозы или степени полезности той или иной технологической новации, экспертное сообщество моментально распадается на три вышеописанные конфликтующие группы, которые не способны добиться согласия на уровне знания, всегда нагруженного лич-

ностными предпочтениями. Их объединяет общность исходного настроения, которая помогает через использование писанных и неписанных правил „языковых игр“ добиваться разрешения конфликта – достижения взаимопонимания (консенсуса) и договоренности по вопросам, которые задевают за живое каждого участника общения. Участник общения, „задетый за живое“, становится лично ответственным за тот смысл, который он не может переложить на посредничество каких-либо анонимных, коллективных и всеобщих инстанций. Содействие во взаимопонимании возникает на основе признания права каждого (открытости другому) на осмысление (сотворение) заново предзаданных смыслов.

Описанный выше парадокс экзистенциального настроения, структурированный игрой темпоральных и личных предпочтений, является первым из найденных нами по ходу обсуждения условий проведения трансдисциплинарного опыта, непосредственно вплетенных в динамику нерелексивной жизни. Провоцируя и настраивая размышление на определенную „волну“, он одновременно задает ему некоторые предельные условия, предрасполагает к реанимации уже сложившиеся темы философского и научного исследования и к возникновению новых.

Темы трансдисциплинарности

Отметим, слово *тема* прозвучало не случайно. В своем понимании динамики генезиса знания в сфере жизненного мира мы опираемся на фундаментальные идеи, представленные Дж. Холтоном в его книге *Thematic origins of Science Thought*, т. е. Тематические начала науки. Для нас подход Холтона важен именно тем, что начала (*origins*) науки он ищет там же, где и разворачивается опыт трансдисциплинарности, – в структурах жизненного мира. Не случайно он работает не только с научными и философскими

текстами, но и с дневниками, письмами, интервью, лабораторными журналами, общеобразовательными программами. Холтон отмечает, что тематическую структуру научной деятельности можно считать в основном независимой от эмпирического и аналитического содержания исследований; она проявляется в процессе изучения тех возможностей выбора, которые в принципе открыты ученому (Холтон 1981:8).

Холтоновская идея тематизации (в используемом нами смысле – трансдисциплинарная) достаточно лабильна, чтобы, с одной стороны, удерживать внутреннюю сложность научного опыта, его становящуюся природу, а с другой – выразить некоторые повторы (непонятно представленную всеобщность) в развитии как научной, так и философской мысли.

Парадоксальная игра экзистенциального настроения современного типа навязывает философии и науке повтор целой серии традиционных тем (понимаемых нами как парадоксы): могущества и уязвимости человеческого разума, свободы и детерминированности, части и целого, редукционизма и холизма, преформизма и эпигенеза, креационизма и градуализма, индивидуального и социального, естественного и искусственного и др. Эти темы (парадоксы) являются завязками сюжетов множества биоэтических коллизий.

В постоянно текущей сети парадоксов выделим три узла, наиболее значимые для понимания философии трансдисциплинарности: парадоксальное отношение единства и многого, философии и софистики, транспозиции философии.

Единое и многое. Метафизическим основанием технологического освоения мира была установка на теоретическое схватывание некоторого предсуществующего в Боге, природе, разуме или трансцендентальных условиях научного опыта *единства*. Множественность воспринималась как угроза. Осознание утраты единства выступало как

причина, заставляющая, по выражению Гуссерля, философа задуматься. „Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия заставляют задуматься. С середины прошлого столетия упадок западной философии, если рассматривать ее с точки зрения научного единства, по сравнению с предшествующими временами неоспорим. В постановке цели, проблематике и методе это единство утрачено“ (Гуссерль 1998:54). Современный настрой, „заставляющий задуматься“, более парадоксален. Он сохраняет преемственность с классическим рационализмом – философия и наука не могут не искать тех или иных общих оснований. Однако сегодня в определенном смысле опасность опознается в самом желании „единственного“ единства, единственного основания. Теперь идет поиск оснований для оправдания самой „раздробленности“, обоснования, по выражению Е. А. Сидоренко, *объективности плюрализма* (Сидоренко 2002:128), множественной природы разума. Сошлемся в качестве примеров на концепцию культуры как диалога культур М. М. Бахтина, логику диалога логик В. С. Библера и трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза. Диалогизм (как бы он ни понимался) становится дополнительной (в сравнении с монологизмом классического рационализма) перспективой отношения не только к другому (разуму, пониманию и т. д.), но и к иному в форме природы. Особенно четко это проработано в теории самоорганизации (синергетике). Научное познание трансформируется в экспериментальный диалог с природой. При этом „видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности“ (Пригожин 1986а:34).

Онтологическим основанием научных и философских подходов, пытающихся осмыслить множественность возможных единств, выступает парадоксальная идея „детерминированного хаоса“, сдвигающая акцент с вопроса о бытии на вопрос о становлении

как стихии, порождающей возможные онтологические и логические варианты порядка (всеобщего). Однако этот сдвиг не означает „снятия“ вопроса о бытии. Два типа вопрошания находятся в напряженном контакте дополнительных стратегий поиска „присутствия закона в становлении и игры в необходимости“ (Делез 2003:85). Мы не случайно подчеркивали выше значимость в казусе „биоэтика“ ситуаций апории и парадокса.

В многоголосии становящихся, спорящих друг с другом научных и философских перспектив правит гераклитовский „полемос“. Подобного рода „полемичное“ взаимодействие разнородных сил, стягиваемых в биоэтике в совместное действие, может иметь необозримое число вариаций – от идеологической распри до синергии, мотивированной достижением взаимовыгодного консенсуса. Но и в том, и в другом случае, „полемисты“ *испытывают нужду друг в друге для того, чтобы сбиться в качестве самих себя*. В схватке они „сообщены“ друг другу, в ней они пребывают *сообща*².

Однако, если ни в боге, ни в разуме, ни в природе мы не предполагаем некоторого „вечного закона“ или принципа единства, на что можно надеяться, сталкиваясь с острейшими экзистенциальными проблемами? Как возможно общение без обобщения? Как возможно осмыслить не только единство многообразного (в этом хорошо разбирается диалектика), но и многообразие возможных единств? Казус биоэтики интересен тем, что содержит полезную подсказку – стихийно найденное жизненно-практическое решение. В качестве ответа на сложнейшие жизненные апории, порождаемые развитием биомедицинских технологий, в 60-е годы стали формироваться этические комитеты, которые к началу нынешнего века превратились в институтизированную форму присутствия биоэтики в структуре современного

типа науки. Ответ формируется в контексте совместного коммуникативного трансдисциплинарного усилия – обсуждения. При этом врач не перестает быть врачом, богослов – богословом, а философ – философом.

Их экспертные позиции (определения в категориях всеобщего) возникают в ответ на экзистенциальные апории, разрывающие *наивную общезначимость* обыденных представлений о жизни, смерти и человеке как таковом. Они насущно *необходимы* для разумного ответа на выявленные проблемы, но *недостаточны*. Достаточными их делает совместное трансдисциплинарное усилие по достижению через процедуры публичного обсуждения *общезначимой по договоренности* оценки разворачивающихся событий. Достигнутая общезначимость по договоренности, например, в определении смерти как „смерти мозга“, с одной стороны, придает легитимный характер определенным биомедицинским практикам (в нашем примере – трансплантологическим), а с другой – обеспечивает конгруэнтность спорящих дисциплинарных перспектив в качестве своеобразного *общественного договора*.

Однако, сколь бы ни был удобен концепт общественного договора, он не снимает с философии ответственности за собственное философское осмысление своего соучастия в трансдисциплинарных биоэтических коммуникациях. Мы полагаем, что важным шагом на пути подобного рода осмысления является идея „непритязательной философии“ Ю. Хабермаса, которая (что принципиально) формулируется им в контексте обсуждения проектов либеральной *евгеники*³ (Хабермас 2002:19). В чем смысл непритязательности философии трансдисциплинарности? Философский поиск всеобщих оснований в данном слу-

² См. об этом А. В. Ахутин. Поворотные времена. Статьи и наброски. Санкт-Петербург: Наука, с. 17–18.

³ См.: Хабермас Ю. Обоснованная непритязательность. Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о „правильной жизни“? Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? Москва, 2002.

чае скоррелирован с коммуникативными стратегиями обнаружения общезначимости в многообразии дисциплинарных единств. Тем самым установка на всеобщность, сопрягаясь с установкой на общезначимость, образует универсум трансдисциплинарных дискурсов.

По Хабермасу, наивное отождествление собственной частной перспективы рассуждения с некоторой самоочевидной позицией всеобщего доказало в современной философии свою иррелевантность. Предположение о всеобщей, одной на всех сущей перспективе истины или идеи благой жизни, которое еще совсем недавно вдохновляло философское сообщество, обеспокоенное потерей „единства“, не просто поставлено под вопрос. Оно само как таковое воспринимается как угроза недопустимого вмешательства в право каждого человека „развивать этическое самопонимание для того, чтобы в соответствии с собственными возможностями и благами намерениями осуществлять в действительности персональную концепцию „благой жизни“⁴.

Однако возникает вопрос – не является ли непритязательность разума проявлением его бессилия? На что философ может надеяться, непритязательно выдвигая суждения, в частности, об этической приемлемости или неприемлемости, к примеру, либеральной евгеники? В современном демократическом секулярном обществе ссылки на Бога релевантны только в рамках общины единоверцев. В этой ситуации Хабермас предлагает свой „ослабленный процедуралистский“ вариант прочтения „другого“ как языка или коммуникативной практики.

„Логос языка уклоняется от нашего контроля, и, тем не менее, мы не перестаем оставаться способными говорить и дей-

ствовать субъектами, общающимися друг с другом с помощью этого посредника. Он остается „нашим“ языком. Безусловность истины и свободы является необходимым условием нашей практики, однако вне пределов конституированностей „нашей“ формы жизни они лишены какого-либо онтологического обоснования. Таким образом, даже и „правильное“ этическое самопонимание не может быть ни получено в результате откровения, ни „дано“ каким-либо иным образом. Оно может быть лишь завоевано *совместными усилиями*“⁵ (курсив – Л. К.). С этой точки зрения только совместным коммуникативным усилием можно получить разумно обоснованный ответ на вопрос о моральной приемлемости идеологии либеральной евгеники, как и на любой другой вопрос в трансдисциплинарных ситуациях. Именно язык как „самоговорящее бытие человеческого рода“, представленный в коммуникативном сообществе, является *основанием нашей надежды* перед лицом лавинообразно множатся экзистенциальных угроз.

Путем постоянного процесса выдвигания, критики и отклонения неудачных суждений и отбора успешных предположений о возможности *быть собой перед лицом друг друга* участники коммуникации продвигаются в сторону понимания общего блага, *основанием* которого становится сам факт достигнутой договоренности. Однако идея общего блага здесь необычна, она представляет собой общее понимание того, как могут жить вместе люди с разным пониманием основных ценностей жизни, т. е. является принципом удержания различия и сохранения полемоса как основания. Не случайно принципы и правила биоэтики по сути представляют собой не общие „решения“ проблем, а правила конкурентной борьбы различных ценностных ориентаций в пространстве публичного диалога.

Естественно, что гарантом достигнутого „общезначимого по договоренности“ высту-

⁴ См.: Хабермас Ю. Обоснованная непритязательность. Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о „правильной жизни“? Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? Москва, 2002.

⁵ Там же. С. 21.

пает не некая универсальная логика, а *решимость* участников коммуникации быть верными принятым на себя перед лицом друг друга обязательствам. Совместное усилие по выдвижению в транс-позицию вместе с другим в ответ на его встречное желание *сбыться именно вместе* фундирует позицию философствования в трансдисциплинарных исследованиях и дает наиболее общий ответ на кантовский вопрос – *на что я могу надеяться?* Это надежда на то большее, что раскрывается в коммуникативном сообществе, связанном перед лицом острейших экзистенциальных проблем общностью по настроению. Именно такого рода трансдисциплинарное коммуникативное сообщество и представляет собой в идеале современная биоэтика.

Только в контексте совместного коммуникативного усилия удерживается возможность соприсутствия в опыте многообразия дисциплинарно полагаемых единств. Каково отношение между ними? К разъяснению этого вопроса подойдем через обсуждение второй тематизации.

Философия или софистика? Тема трансдисциплинарности может быть рассмотрена как повтор коллизии между философией и софистикой, причем такой повтор, который создает ресурсы для своего нового осмысления. Как выразительно пишет Н. Автономова: „Когда-то в Греции, во времена Второй софистики, философия одержала победу над риторикой, доказательство – над убеждением, предметная мысль – над достижением какой-то внешней цели. В современной ситуации риторика в мировой культуре взяла реванш над философией, подчинив ее объективные устремления функциональной оправданности. А теперь, наверное, имело бы смысл вновь обратиться к риторике на службу философии“ (Автономова 1999:28). Мы согласны с актуальностью таким образом поставленной темы, но считаем непродуктивным использовать язык побед и поражений. Возвращение софистики, ее реабилитация – это не отказ от „предметности“ и „объективности“, а желание найти средства осмыслить их становящийся (исчезающий и возникающий) характер. Апробация „предметности“ и „объективности“ проходит на публичном форуме всех заинтересованных участников, на котором в то же время отрабатываются способы и способности формировать свое собственное мнение. Это не результат неуважения к истине, а обнаружение ее „человекомерного“ характера. Истина обнаруживает свою „человекомерность“, как уже было отмечено выше, в ситуациях кризиса, сбоя установленных норм, неписанных правил, когда чужое выставляет свое присутствие через сопротивление.

За объективизмом стоит желание разума встать на точку зрения Бога. Выражая традицию философии, Р. Рорти, цитируя Б. Рассела, писал: „Свободный интеллект взирает на мир так, как мог бы взирать Бог: без всякого „здесь и сейчас“, без упования и страхов... спокойно, бесстрастно, движимый лишь стремлением к знанию – знанию настолько безличному, настолько чисто умозрительному, насколько это вообще достижимо для человека“ (Рорти 2004:9). Но дело как раз в том, что таких точек зрения может быть бесконечно много. Поэтому и появляется особая нужда в человеке, его частной перспективе (здесь и сейчас), введение которой необходимо для осмысления единства многообразного через связанное удержание в опыте многообразия виртуально наличных единств.

В культуре есть мощные ресурсы удерживать неслиянно и нераздельно человеческое и божественное, человекомерное и объективное, софистическое и философское. Достаточно указать на концептуализм Петра Абеляра в интерпретации С. Неретиной, у которой мы заимствуем (хотя и в переосмысленном виде) идеи эквивокации (двуосмысленности) и концепта (Неретина 1999а:131).

Идея эквивокации или двуосмысленности в нашей интерпретации предполагает имманентную двухтактность мыслитель-

ного процесса, активную роль не только рефлексии, определяющей специфику теоретического мыслительного процесса, но и той интеллектуальной процедуры, которую мы позволим себе назвать „трансфлексией“⁶. Трансфлексия является, по нашему мнению, специфическим обосновывающим методом „непритязательного философствования“, который отличается от классического метода философской рефлексии учетом нелинейности событий общения. Весьма близки к нашим представлениям понятия „неклассической“, „синергетической“ или „конкретной“ рефлексии (Автономова 1983:23).

Метафизика традиционно понимаемой рефлексии предполагает поворот, отображение от предмета и возвращение к себе „луча света“ естественного разума. Рефлексия удерживает то, что в предмете (а таким предметом может быть и сама рефлексия) имплицитно присутствует до акта отображения. Самоидентичность является главной характеристикой и предмета рефлексивного опыта, и его метода. Тождественность рефлексивного опыта обеспечивается представлением о точности самого „когито“ и прозрачности среды (языка), в которой осуществляется познавательная деятельность. Трансфлексия предполагает разрыв однородного поля рефлексии, замену точечного „я“ или „субъекта“ трансцендентальной философии сложно организованной самости, предполагающей внутреннюю мно-

жественность и имманентное присутствие нерефлексивного, анонимного, не поддающегося рационалистической редукции телесного опыта. В горизонте трансфлексии опыт оплотняется за счет сложности синергетических отношений участвующих в нем агентов (познающих субъектов, языка, познавательных инструментов, среды опыта и т. д.).

Смыслом классической рефлексии является узнавание тождественного в себе (самотождественность) и в ином. Трансфлексия настроена изумлением, ориентирована не на узнавание, а на „фундаментальную встречу“ (Ж. Делез) с инаковостью в себе и ином. Эта инаковость ритмично структурирована правящим экзистенциальным настроением. Она удерживает план целостности как фундаментальной проблемы, на решение которой направлена трансдисциплинарная коммуникативная деятельность ученых и философов.

Если философские или иные дисциплинарные точки зрения самотождественны и как „ментальные атомы“ рефлексивно замкнуты на себя, то они не нуждаются ни в каком диалоге и по сути не способны к нему. Не нуждаются, поскольку ищут лишь тождественного в себе и тождественного себе, поскольку самодостаточны. Иной взгляд или иная перспектива – это лишь раздражающая инаковость, которую следует и всегда можно „снять“, рассмотрев как частный случай абстрактный момент, ступень развития или просто бессмысленную девиацию (ошибку) тождественного себе должного или истинного. Самоидентичность, не признавая в себе и вытесняя из себя инаковость, лишает себя места встречи с другим (иным).

В основе коммуникативного сообщества лежит взаимная нужда „других“ для исполнения себя. Это его основание. Трансфлексия как обосновывающая процедура призвана удержать зону открытости друг другу и нуждемости друг в друге (толерантности в отношении себя и другого), защитить от рефлексивных „снятий“ иного в себе и дру-

⁶ Термин „трансфлексия“ мы заимствуем у В. И. Моисеева. (См.: Моисеев В. И. Процесс сопряжения. В кн.: Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. Москва: Прогресс-Традиция, 2004). Значение этого термина нами понимается несколько иначе. Предварительно отметим следующее: трансфлексия коррелятивна рефлексии в том же отношении, в котором трансгрессия (Фуко, Делез) коррелятивна трансцендированию, а трансдукция (В. С. Библер) – дедукции и индукции.

гом. Рефлексия и трансфлексия не отменяют друг друга. Они находятся в совместном такте (кон-такте), определяя (устанавливая) ситуационные пределы тому, „что я могу знать?“, в ситуации трансдисциплинарных коммуникаций, реального диалога. Слово *могу* в данном контексте существенно, я знаю то, что могу сообщить иному, другому. Оно помечает особенность такого знания, которое возможно к применению в отличие от знания, которым я владею, но не могу использовать. Знание как возможность возникает двояко, в результате образования знанием извне (через обучение-присвоение) и от природной предрасположенности изнутри, способности к отдаче в ответ на его востребованность извне.

Концепт. Если выразительным средством рефлексии является понятие, то трансфлексия как метод непритязательной философии работает с концептами. Проблема концепта – сложная, активно обсуждающаяся в современной философии тема. По С. Неретиной, „Концепт в отличие от формы схватывания в понятии (*intellectus*), которое связано с формами рассудка, есть производное возвышенного духа (ума), который способен творчески воспроизводить или собирать (*conscipere*) смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь *вещей и речей*, и который включает в себя рассудок как свою часть“ (Неретина 1999b:149) Концепт является формой мысли, работающей в режиме непосредственного диалогического общения говорящего и слушающего, пишущего и читающего. Об этом, в частности, свидетельствует и латинская этимология слова „концепт“, которое образуется из приставки „кон“ (совместно действовать, взаимодействовать, быть совместимым) и корня „цепт“ (брать, принимать, воспринимать).

С нашей точки зрения, экзистенциальная энергия апорий жизненных происшествий (казусов) и парадоксальный опыт их осмысления концентрируются в многооб-

разии проблемных узлов – концептов как зародышей мысли („спор“ – В. С. Библер). К примеру, развитие техник пересадки сердца выявило в качестве проблемного узла (предмета трансдисциплинарного спора) концепты „жизнь“ и „смерть“. Смысл парадоксальных ситуаций, возникающих в связи с прогрессом новых репродуктивных технологий, концентрируется в специфическом биоэтическом концепте „человек“ (Т. Сидорова). Общие для всего поля трансдисциплинарности концепты провоцируют многообразие направлений поиска научно, философски, богословски дисциплинарно обоснованных решений – форм *понятийного* схватывания. Однако парадоксальная сложность экзистенциальных проблем такова, что (как отмечалось) ни одно из дисциплинарных оснований при всей *необходимости* не может претендовать на *достаточность*. Истина спорит с истиной, благо с благом, правда с правдой, вызывая апории разума. Концепты, доопределяясь парадоксами понятийного схватывания, генерируют парадоксальный импульс поиска основания и обоснованности в сфере трансдисциплинарных коммуникаций жизненного мира.

Концепт – это результат совместного действия как минимум двух индивидуумов, которые в беседе или письме, попеременно играя *роли автора, читателя, говорящего, слушающего*, исполняют ритуализированные действия осмысливающего схватывания (концепирования) в выражении или восприятии. Благодаря трансфлексивному удержанию (схватыванию) „большого“ как основополагающей энигматичности (нерефлексивного), концепт как форма диалогической речи сохраняет открытое пространство для *другого* как принципиально *иногого*. В нем как „зародыше“ мысли всегда присутствуют „задатки“, воплощенные в речи как минимум двух участников диалога. Удвоенная (двуличная) форма концепта оказывается способной нести двойную нагрузку, с одной

стороны, репрезентируя реальность, которая в принципе необъективируема, а с другой – выражая ее в контексте понимания соответствующей эпохи, конкретной ситуации здесь – теперь реального диалога.

Концепт связывает сферы бытия и мысли в речи, указывая возможностный (В. С. Библер) характер их соотносительности, но, не доводя эту возможность до полного актуального „вбирания мыслью бытия или бытием мысли“, оставляет как значимое *неопределенно основополагающую загадочность (парадоксальность)*, которая буквально *принуждает мыслить*. Как уже отмечалось раньше, в биоэтике особую роль играют концепты „человек“, „жизнь“, „смерть“, „личность“, которые по сути обозначают узлы сложнейших проблем, встающих в контексте практик аборта, искусственных репродуктивных технологий, клонирования, трансплантаций и т. д. Концепт – это структурированная игрой господствующего экзистенциального настроения непосредственно в языке, в диалогической форме выраженная исходная парадоксальность – апорийность жизненно-практической ситуации.

Для классического мышления неопределенность познания и взаимопонимания имела „субъективный“ характер недостаточности разума. В современной науке и философии она становится „объективной“, указывая на становление как имманентное свойство самой реальности. Концепт „живет“ в междуречьи ведущих беседу, воспроизводя в себе нераздельно и неслиянно субъективные и объективные аспекты речей собеседников, а также удерживаемое трансфлексией большее, являющееся двухфокусной средой динамических преобразований хронотопа концепта. Именно поэтому он выступает незаменимым „посредником“ полноценного со-авторства – „общения без обобщения“ двух реальных индивидов, постоянно осуществляющих посредством концептов взаимный перевод. Пограничный опыт трансдисциплинарности предполагает

практики эквивокации (междуречья), опробывающих движений, единственно возможных, чтобы удержаться в пограничье проблемных ситуаций, не погрузиться „внутрь“ или не ускользнуть „вне“ дисциплинарных дискурсов.

Повествование и перевод. В трансдисциплинарных коммуникативных практиках речь эксперта представляет собой междуречье как минимум двух речей – одной, дисциплинарно ориентированной на логическое высказывание объективной истины, и другой („профанирующей“), ориентированной на риторическое (через нарративное представление ситуации) убеждение другого. При этом, если дисциплинарные дискурсы замкнуты на себя, то в нарративах происходит их размыкание навстречу друг другу. П. Рикер, обсуждая проблемы диалога естественных и гуманитарных наук по поводу понимания природы человеческого поступка, указывает, что повествования являются естественным „местом встречи“ для ведения диалога многообразных вариантов морального и теоретического разума, сохраняющих за собой устойчиво воспроизводящуюся оппозицию в практической деятельности человека. Это достигается, благодаря возможности перевести на язык повествований, которые моделируют возможные проекты существования человека в структурах *жизненного мира*, как результаты научных исследований, так и моральные оценки.

Иными словами, трансдисциплинарная коммуникация оказывается *опосредована* переводом дисциплинарных знаний на язык повествований, моделирующих конкретные формы совместной жизнедеятельности индивидов. Например, ученый (биолог), избравший новую технологию, должен (для того, чтобы смысл его открытия был понят неспециалистами) перевести свои результаты на язык повествований *жизненного мира*. Тем самым он как бы вынужден расширить рамки проведения *экспериментального диалога* с природой, переведя сам диалог в экс-

перимент по согласованию своей позиции с моральными позициями других субъектов. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что ему необходимо представить свое открытие через нарративно выраженные версии новых перспектив для решения конкретных человеческих проблем: лечения заболеваний, облегчения жизни, улучшения качества окружающей среды и т. п. Именно в нарративно структурированной среде жизненного мира экзистенциальные устремления и предположения о смысле блага ученых приходят в конфликт с устремлениями и предположениями радикально иначе понимаемого смысла блага других участников социального взаимодействия. Возникают (как отмечалось выше) жизненно-практические трагедийные апории, конденсирующиеся в концептах.

Именно с этими первичными повествовательными представлениями (узлами, сюжетными завязками которых являются концепты) проведения трансдисциплинарного опыта и начинают работать философы, юристы или психологи. Отталкиваясь от повествования как исходной эмпирии, они (каждый по-своему) проводят ее профессиональное исследование и тем самым переводят на специфические языки определенных дисциплинарных областей. Результатом этих исследований могут быть свои интерпретации смысла и моральной ценности открытия ученого. Однако понятность профессионального суждения философа, психолога или любого другого эксперта для других (*неэкспертов*⁷) опять же может быть достигнута лишь в результате обратного перевода результатов философского, юридического или психологического анализа на язык повествований жизненного мира. Выявленные ими смыслы и данные оценки должны быть пересказаны как открытые или закрытые варианты жизненных историй, возможных

в результате реализации или нереализации той или иной биомедицинской технологии (к примеру, разрешение или запрет на клонирование человека).

В этом смысле повествование, представляющее структуры жизненного мира, является медиумом трансдисциплинарного общения. Носителем смысла в процессе опосредования (перевода, интерпретации) может быть рассмотрен концепт, который, не теряя связи с понятием и логикой, схватывает субъективность (человекомерность) опыта трансдисциплинарности, в котором тема коллизии между философией и софистикой (изначальная ситуация философствования) повторяется, получая новое исполнение. Трансфлексия удерживает нелинейность диалога, выделяя в становлении и обмене смыслов контингентные островки устойчивости (общезначимости по договоренности) и сохраняя в то же время продуктивную зону взаимонепереводимости.

Взаимная непереводаемость языков партнеров трансдисциплинарных коммуникаций имеет существенно позитивное значение. Как подчеркивает Ю. М. Лотман, „ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью (пересечения языкового пространства говорящего и слушающего – Л. К), а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно в той ситуации, которая затрудняет общение, а в пределе – делает его невозможным. Более того, чем труднее и неадекватнее перевод одной непересекающейся части пространства на язык другой, тем более ценным в информационном и социальном отношениях становится факт этого парадоксального общения. Можно сказать, что перевод непереводаемого оказывается носителем информации высокой ценности“ (Лотман 2004: 16).

Уточняя эту ситуацию, Лотман в статье „О роли случайных факторов в поэтическом

⁷ Каждый эксперт в отношении к эксперту из другой научной дисциплины играет роль профана.

тексте“ писал: „... вот этот постоянный перевод непереводаемого, который составляет основу внутреннего механизма и вовлечение несистемного в систему, выбрасывание системного из системы, создает некий механизм, исключительно богатый разнообразными, неожиданными сочетаниями и поэтому генерирующий очень неожиданный смысл“ (Лотман 2002: 139). Акт мысли, который осуществляется в подобного рода переводе, является вариантом обсужденной выше трансфлексии.

Взаимная неполная переводимость языков коммуницирующих агентов друг для друга обеспечивает важнейшую характеристику осуществляющегося в среде между-речи экспертного дискурса и обыденной речи – включение в его систему „внесистемного“ и исключение того, что может в качестве предположенного основания (например, однозначного смысла, выраженного в понятии) претендовать на системообразующую функцию.

Транспозиция философии. Мы выделяем три тематически возможные позиции философии в отношении к опыту трансдисциплинарности так, как он разворачивается в казусе „биоэтика“. Первой может выступить позиция отстраненного наблюдателя, которая исторически закреплена за новоевропейской философией. Для нее характерно, как известно, парадоксальное позиционирование, поскольку философия была призвана дать целостное представление о мире – быть вне мира, но и в соприкосновении с ним, на его границе. Когда, к примеру, Декарт методически осуществляет сомнение во *всем*, отстраняется от этого *всего*, его единственной задачей оказывается нахождение безусловного основания именно для этого самого *всего*. Его усилие как единичного существа (его человечность и человекомерность знания) являлось основанием всеобщности (того, что ассоциировалось с божественной точкой зрения). Особенность тематизации в данном случае в том, что че-

ловеческое усилие элиминируется из результата – целостного представления о мире. Оно не имеет онтологического статуса и относится к эмпирической видимости. В этом случае трансдисциплинарность могла быть представлена в форме отстраненного предмета философского осмысления, к которому последнее (по видимости) отношения не имеет. Но эта видимость неустраима, она проступает в тождественности мысли и помысленного наподобие божественной точки зрения, утверждающей единственность всеобщего и в этой форме представления об универсальности, целостности мира.

Вторая форма транспозиции философии проявляется в неклассических способах научного исследования окружающего мира и природы в том числе. Она обозначается нами как позиция „участника“, явным образом приобретающего черты человеческого присутствия, а предмет его исследования – *человекомерность*⁸. Если продолжить использование схемы субъект-объектного отношения, то его классическая форма (первая форма транспозиции философии) в этом случае радикально усложняется за счет многообразия парадоксально представленных в ней способов взаимодействия. В этом случае универсальное, предположенное как всеобщее, получает дополнительное измерение „как если бы всеобщим“ – общезначимым, которое достигается в результате когнитивно-коммуникативных практик трансдисциплинарности.

Напомним, что опыт трансдисциплинарных исследований занимает не столько предмет того или иного дисциплинарного знания, дающего истинностное знание о нем, сколько жизненно-практическая проблема, которая выступает как граница между познанным и непознанным, между познаваемым с научной точки зрения и тем, что в принципе не может быть научно познанным.

⁸ См. Философия науки. Вып. 8. Синергетика человекомерной реальности. Москва, ИФРАН, 2002.

Это последнее, как известно, становится предметом других форм опыта.

Философ как участник, рассуждающий о мире в целом или об его фрагментах, обнаруживает свою „объектность“, зависимость от средств наблюдения (технических и подручных, совмещающих умение и искусство), языка (активной смыслопорождающей среды коммуникативных практик) и социокультурного контекста решаемых практически-жизненных проблем. Объект, в свою очередь, наоборот, приобретает квази-субъектные характеристики, становясь диалогическим партнером субъекта, погруженного в ситуацию наблюдения, в проведении, говоря словами И. Пригожина, экспериментального диалога с природой (Пригожин 1986b:85).

Транспозиция участника выстраивается в контакте с двумя формами диалога – экспериментальным диалогом с природой и диалогом как экспериментом. Публичные дискуссии оказываются формой экспериментирующего „опережающего проживания“ (Б. Г. Юдин) вариантов социализации научно-технологических инноваций и создания новых типов трансдисциплинарной кооперации.

Удержание двойного осмысления данной транспозиции оказывается парадоксальным событием. Участвующий – это и *автор*, производящий в слове и в деле результаты своих наблюдений, и *герой* своих собственных суждений (повествований) о трансдисциплинарности как о возможном предмете мысли. Он и тот, кто ответственен за свой выбор, претендующий на всеобщее, и тот, кто трагически всегда уже вписан в конкретную ситуацию, определяемую общезначимыми ценностями и предпочтениями. Он вне и внутри, свободен и в той же степени детерминирован, он тот, за кого никто не решит – определено ли его решение чем-то внешним или некоторой загадочной внутренней свободой. Именно в многообразии парадоксально представленных способов взаимодействия, рассматриваемых в данной

транспозиции, каждый участник, выходя за рамки своей частной позиции (в том числе и дисциплинарной) в опыте трансдисциплинарности, является потенциальным философом. Осмысление этого обстоятельства, собственно говоря, относится к третьей транспозиции. Пока она наивна. Человеческое (общезначимое) и божественное (всеобщее) вступают в сложную игру доосмысленности в третьей позиции. Дисциплинарный философ, пройдя практики трансдисциплинарности в казусе „биоэтика“, выходит в третью транспозицию.

Третья транспозиция философии, которую мы обозначаем словом „свидетель“, как нам представляется, выступает носителем самого феномена трансдисциплинарности и, следовательно, философии трансдисциплинарности как таковой. Сохраняя связь с жизненно-практическим казусом, „свидетель“ становится самим собой из транспозиции „участник“, сохраняя в себе позицию „наблюдателя“ в его интенции ко всеобщему.

Для каждой из транспозиций характерен свой „голос“ или точнее своя „речь“. Речь наблюдателя стремится превратиться в логически связанное рассуждение, выражающее некоторое истинное обстояние дел. Истина и является предполагаемым основанием этой позиции. Речь участника, не отказываясь от интенции на истинность, вносит в ситуацию элемент релятивности, зависимости от частного (единичного) решения наблюдающего, которое само по себе не обосновано и достаточно случайно. Речь свидетеля, удерживая установку на истинность как основание и отдавая себе отчет в релятивности и множественности истин, вводит собственный акт свидетельства как обосновывающий через личное удостоверение в ответственном поступке.

Играя роль „свидетеля“, философ пытается отследить события зарождения и взаимодействия двух вышеназванных позиций и самого себя в этом взаимодействии. Универсум суждений „свидетеля“ развора-

чивается в парадоксе двух одновременно присутствующих предельных допущений „всеобщего“ и „общезначимого“. А посему его „разрешение“ „непритязательно“, оно не обладает статусом универсального, как если бы принятого раз и навсегда, не важно будь это „всеобщее“ или „общезначимое“.

Существенно то, что транспозиция „свидетеля“ засекается накануне, в пограничной ситуации поступка ответственного выбора, причем не просто выбора того или иного действия, но и выбора самого „себя“ как ответственно (в ответе на вопрос из ситуации) поступающего в данном месте и времени в жизненно-практическом проишествии. Какой ответ напрашивается на кантовский вопрос „что я должен делать?“ в этой ситуации? О какой ответственности идет речь? Очевидно, существенно перефразируя фразу Делеза, можно ответить: чтобы не быть ответственным за жертвы, следует одновременно удерживать ответственность *перед* ними.

В очень серьезном смысле свидетель – это тот, кто как уникальный человеческий субъект свидетельствует о достоверности „божественного“, общезначимости всеобщего. И сила этого свидетельства зависит не только от истины, открытой для него, но и от признания ее со стороны других в качестве заслуживающей внимания в данном времени и месте. Внимание удерживается открывающейся возможностью участвовать в совместном действии (решении) в авторском исполнении открытого произведения.

Мы будем говорить о произведении как о „форме“, то есть как об органическом целом, рождающемся из слияния различных уровней предшествующего опыта (идеи, эмоции, оперативные установки, материал, модули организации, темы, сюжеты, готовые стилемы и акты творческой фантазии). Форма – это завершенное произведение, конечная точка производства и исходная точка потребления, рецепции, которая в процессе своего развития всегда, с каждым разом вселяет но-

вую жизнь в исходную форму, рассматривая ее под различными углами зрения.

Достигнутое совместным усилием открытое произведение (решение), которое всегда открыто к пересмотру, не разрешает проблемы, не снимает ее, а лишь возвышает. В основание кладется ответственный поступок „выбора себя“ пред лицом „другого“ в ситуации здесь и теперь разворачивающегося трансдисциплинарного диалога. Следует иметь в виду, что в результате меняется сама идея диалога. Трансдисциплинарная коммуникация – это не платоновский диалог, в котором результат известен заранее одному из участников. В стыке между вопросом и ответом обнаруживается нелинейная среда самоорганизующегося когнитивно-коммуникативного опыта.

Сегодня философия, немного поправляя Нанси, не переставая думать о вопрошании, думает и „об ответе: но не ответе-решении или ответе-вердикте, а о сообщении. В сообщении, которое является нашей ответственностью, нужен не тот, кто препятствует коммуникации, а, напротив, тот, кто ее устанавливает и дает новый импульс“ (Нанси 1998: 316).

Литература

- Автономова, Н. С. 1983. „Рефлексия в науке и философии“, в кн. *Проблема рефлексии в научном познании*. Куйбышев: Изд-во КГУ.
- Автономова, Н. С. 1999. „Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы“, *Вопросы философии* 11:28.
- Ахутин, А. В. 2005. *Поворотные времена. Статьи и наброски*. Санкт-Петербург: Наука, 17–18.
- Баткин, Л. М. 2000. *Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания*. Москва: Изд-во РГГУ.
- Гадамер, Г. Г. 1991. *Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство.
- Гуссерль, Э. 1998. *Картезианские размышления*. Перевод Д. В. Складнева. Санкт-Петербург: Наука.
- Данилов, Ю. А. 1977. „Роль и место синергетики в современной науке“, в кн. *Онтология и эпистемология*. Москва: ИФРАН.
- Делез, Ж. 2003. *Ницше и философия*. Перевод О. Хомы. Москва: Ad Marginem.
- Киященко, Л. П.; Тищенко, П. Д. 2004. „Опыт предельного – стратегия „разрешения“ парадоксальности в познании“, в кн. *Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Лотман, Ю. М. 2002. „О роли случайных факторов в поэтическом тексте“, в кн.: *Лотман Ю. М. История и типология русской культуры*. Санкт-Петербург: Искусство-СПб.
- Лотман, Ю. М. 2004. „Культура и взрыв“, в кн.: *Лотман Ю. М. Семиосфера*. Санкт-Петербург: Искусство-СПб.
- Мерло-Понти, М. 1999. *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента, Наука.
- Нанси, Ж.-Л. 1998. „В ответе за существование“, в кн. *Интенциональность и текстuality*. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 306.
- Неретина, С. С. 1999. „Средневековое мышление как стратегема мышления современного“, *Вопросы философии* 11:122–150.
- Пригожин, И.; Стенгерс, И. 1986. „Порядок из хаоса“, в кн. *Новый диалог человека с природой*. Москва: Прогресс, 34–88.
- Рорти, Р. 2004. *Универсализм, романтизм, гуманизм*. Москва: МГУ.
- Сидоренко, Е. А. 2002. *Логика. Парадоксы. Возможные миры*. (Размышления о мышлении в девяти очерках). Москва: Эдиториал УРСС, 96–153.
- Философия науки*. 2002. Вып. 8. Синергетика человекомерной реальности. Москва: ИФРАН.
- Habermas, J. 1995. „Philosophy as Stand-in and Interpreter“, in *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translation by Ch. Lenhardt and Ch. Weber Nicholsen. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Хабермас, Ю. 2002. „Обоснованная неприязнительность. Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о „правильной жизни“?“, в кн. *Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике*. Москва: Весь Мир, 11–27.
- Хайдеггер, М. 1993. „Что такое метафизика?“, в кн. *Время и бытие. Статьи и выступления*. Перевод В. В. Бибихина. Москва: Республика.
- Холтон, Дж. 1981. *Тематический анализ науки*. Москва: Прогресс.
- Шеманов, А. Ю. 2005. „Самоидентификации человека в современной культуре“, в кн. *Теоретическая культурология*. Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 292.

TRANSDISCIPLINIŠKUMO FENOMENAS – FILOSOFIJOS ANALIZĖS PATIRTIS

Larisa Kijaščenko

Straipsnyje išanalizuota transdiscipliniškumo fenomeno atsiradimo priežastis. Galima teigti, jog transdiscipliniškumą skatino kultūros krizė ir klasikinio racionalizmo, kaip vieningos klasikinės filosofijos praradimas, skirtingos filosofinės pažiūros į pasaulio pažinimą. Todėl būtina atskleisti transdiscipliniškumo problemos esmę šiuolaikiniame pasaulyje, pažinimo metodo skirtumus tarp transdiscipliniškumo ir multiinterdiscipliniškumo.

Reikšminiai žodžiai: transdiscipliniškumas, multidiscipliniškumas, fenomenas, kultūros krizė, klasikinis racionalizmas, multiinterdiscipliniškumas.

PHILOSOPHY OF TRANSDISCIPLINARY EXPERIENCE

Larissa Kiyashchenko

Bioethics originated as a specific collective response of representatives of biomedical sciences, humanities and the public to the complexity of moral, anthropological and ontological problems (often in situations bordering on life and death) caused by constant development of biomedical technologies. These problems escape simple, universal (eternal) solutions. This makes them “finite”, multiple, dependent on the “here and now” circumstances of the choice of cognitive and communicative transdisciplinary strategies. The word “transdisciplinary” means interdisciplinary biomedical practices where in order to achieve common solutions and understand their common problem as a whole, it is necessary to transcend the area of expert authority and move into the area of “life-world”. From the philosophical point of view the idea of complexity can be interpreted as a network of relationships between the ideas of multiplicity and unity. The problem is to bring out through communication a unity of different kinds of unities presented in philosophy, theology, science, humanities and public discourses. To some extent transdisciplinarity is experience of paradoxes. They escape final resolution and give rise to ever new interpretations, have a permanent tendency to reemerge in ever new situation. They operate like “causa sue” of transdisciplinary communications in bioethics.

Keywords: bioethics, anthropological, ontological, communicative, transdisciplinary.

Įteikta 2006-01-16; priimta 2006-02-22