

УДК 140.8

Пазенок В. С.

ДО ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОЇ СВІТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ

Стверджуючи визначальну роль філософії у формуванні сучасної світоглядної парадигми, автор розглядає останню як багатовекторний процес, що розгортається у контексті оновлення методологічного потенціалу когнітивних наук, теоретичної рефлексії над подіями складного і суперечливого соціального світу.

Зазначена проблема - побудова світоглядної парадигми - насамперед турбота філософії. Адже саме вона здатна визначити причини, які спонукають мислителів укотре витворювати картину Всесвіту,

© *Позенок В. С.*, 2002

з'ясовувати сутність тих напрочуд тонких «матерій», які утворюють фрагменти цього видатного витвору людської свідомості. І зовсім не випадково Арістотель починає свою знамениту «Метафізику» таки-

ми словами: «Усі люди природно бажають пізнавати». Здатність проникати у сутність речей – найістотніша риса людського розуму, інтелектуальна якість, яку в спекулятивний спосіб найвиразніше уособлює і репрезентує саме філософська думка. «Філософія відкриває людині її спорідненість із усесвітнім. Вона показує їй, що вона є братом сонців, які сяють на небосхилі. Вона підносить людину від статусу платника податків, який покоїться на атомі, що обертається, до статусу громадянина Космосу». Ці натхненні слова Меплі П. Холла цілком заслуговують на те, щоб бути своєрідним епіграфом до статті. Будучи за своєю генетичною природою світоглядним знанням, «велика» філософія, яка уособлена її найавторитетнішими майстрами, постійно перебувала і перебуває у спробах відповісти на найпотаємніші загадки людини: що я можу знати? що я маю робити? на що можу сподіватися? Ці питання, сформульовані автором «Критики чистого розуму», століттями надихають тих, хто відважується запропонувати власне пояснення світу саме у його загальноконцептуальному, тобто парадигмальному значенні.

Поняття «парадигма» в наші дні набуло такого широкого і часто-густо невиправданого вживання, що існує загроза перетворення його на штамп, використання якого може сприйматися як ознака зіпсованого філософського смаку. Втім, і без цього поняття не обійтися, насамперед тоді, коли йдеться про загальнометодологічні засади світосприймання, їхній перегляд, аж до радикальної заміни. Саме цей термін філософської культури стародавніх еллінів найвдаліше виправдовує своє значення у загальному тезаурусі категорій світоглядної теорії.

У ренесансі «парадигмалістики», що його ми спостерігаємо протягом останніх десятиріч, є особлива заслуга авторитетного історика фізики, наукознавця Томаса Куна, котрий за допомогою поняття парадигми як дисциплінарної матриці, що дає змогу здійснити класифікацію стадій історії науки (допарадигмальна, нормальна та екстраординарна) ініціював осмислення і філософської теорії як сукупності знань, методів та цінностей, що поділяються певним колом «членів наукової спільноти». У нашому випадку йдеться про прихильників тієї чи іншої системи філософських концепцій, проблем, аргументацій та пояснень. Запровадження нової парадигми, згідно з Куном, є своєрідним процесом гештальт-переключення свідомості (образу, структури, цілісної форми) на принципово іншу систему світобачення, зі своїми оригінальними образами, принципами, мовою, які не перекладаються на інші мови і не розповсюджуються на змістовні моделі, принципово їм несумірні. Концепція Куна набула широкого застосування в сучасній науці, в тому числі у її соціогуманітарному секторі. Цьому зокрема сприяли твердження Куна щодо соціокультурної зумовленості будь-якого наукового знання, ан-

тикумулятивістське трактування поступу здобутків науки, теза про неминучість множини альтернативних гіпотез та припущень (методологічний плюралізм), обов'язковість «віяла» пояснень явищ «наукових аномалій».

Кунівська інтерпретація парадигми показова насамперед для розуміння її значення в контексті тієї методологічної ситуації, в якій перебувають сучасні суспільні та гуманітарні науки на зламі епох у перехідну добу. «Перехідний час – непроглядний, кризовий, багатий на апорії та невизначеності й, навпаки, бідний на очевидні факти і висновки». Візитна картка такого часу – розпад «великих категорій думки», девальвація ідеалів, знецінення традицій, «минуле вже не пояснює сучасне» [1].

Теорія американського філософа науки примітна й тим, що в пошуках відповідей, адекватних потребам часу, вона звертається до теоретичних понять античної доби, саме в них вбачає неабиякий евристичний та інтерпретуючий потенціали. Повернення до термінологічної класики – знаменна особливість новітньої методології. До сучасного філософського словника повернулося античне розуміння «агони» (мирної змагальності). Поняття «синергія» (взаємодія, взаємообумовленість) стало своєрідним паролем новітнього наукознавства, вагомим методологічним навантаженням позначена категорія «дискурсивного» (безстороннє доведення). Прихильники діалогічного способу визначення істини охоче апелюють до сократівської «маєвтики». Таким, що активно працює, стало поняття «архетип» (першообраз, проформа). Одна із примітних особливостей новітньої філософсько-теоретичної культури – її парадоксальність. Взяти, наприклад, постмодернізм. Заперечення та відкидання філософського модерну як «застарілого» супроводжується в ньому своєрідною реабілітацією філософської архаїки як напрочуд «сучасної», наполягання на «несумірності» різночасових теоретико-методологічних положень мирно співіснує із смисловим використанням таких концептів минулого, як «демократія», «олігархія», «гуманізм» саме у дослідницьких процедурах з'ясування соціальних особливостей нашої епохи. Заперечення «старих» теорій виховання за їх надмірну зацентрованість, системність, авторитаризм, менторство не заважає фахівцям освіти водночас пильно вдивлятися в зміст античної «Paideia», яка, до речі, і передбачала системність виховання всебічно розвинутої особистості (принцип калакагатії), безумовний пієтет учня щодо свого наставника. При цьому ми спостерігаємо досить цікаву теоретичну фільтрацію змісту стародавніх одиниць знання, повернення їм того не закаламученого часом сенсу, який надавали їм їхні творці. Епікур, наприклад, вживав поняття ідоли для визначення справжніх образів речей, а Ф. Бекон розумів ідоли як перепони на шляху до істини. Поняття «техне» для стародавніх мудреців зовсім не означало

сукупність знарядь праці, що з часом перетворилося на кліше «технократичного» стилю мислення і дії. Для античного грека «техне» було синонімом мистецтва, майстерності, саме таке його розуміння лишається актуальним і для нашого часу, для суспільної свідомості, що прагне зрозуміти себе в процесі подолання влади індустріалізму й техніцизму. Сумна доля вішала і такому поняттю, як «демагог». Воно в сучасному політологічному контексті набуло відверто негативного значення. А даремно. Адже його генетичне походження - від «демосу», народу, котрий з часом утворив такий соціальний прошарок, як «середній клас». Якщо вважатися «демократом» для більшості політичних діячів престижно, то назвати себе «водієм» народу (демосу), тобто «демагогом» навряд чи хто з них наважиться. Педагогами за античних часів були, як правило, домашні освічені раби, які водили учнів до школи, а з часом, дістаючи свободу, залишалися домашніми вчителями. В цьому розумінні педагог Платон, наставник тирана Діонісія Старшого, нічим не гірший за демагога Перикла, одного з найбільших афінських діячів, який активно сприяв розквіту творчості Фідія, Софокла, Геродота, Анаксагора, домігся обмеження влади земельної аристократії, виділення грошей громадянам на відвідування театральних вистав.

Неабияке методологічне значення для осмислення сучасності має платонівська ідея «іншого». «Інше», вважав Арістокл, є рід того, що існує, воно виступає як п'ята іпостась існуючого, як таке, що відрізняється від тотожного та спокою. Інше відрізняється також і від буття. Інше - завжди відносне і тільки відносне, але воно існує і є одним з першопочатків суті, виступаючи в цьому сенсі як *paradeigma* [2]. Платонівське «інше» набуває великого значення в спробах розібратися в парадоксах сучасної суспільної історії, зокрема в проблематиці «перехідного» типу соціального поступу: до чого ми маємо «перейти»? На що ми можемо розраховувати в майбутньому: на «краще», на «гірше» чи на «таке ж саме», лише модернізоване? Ні, ми вступаємо у простір «іншого», визначення якого потребує інноваційного стилю мислення, нетрадиційних пояснювальних схем. Досить показова картина спостерігається в соціальній філософії, та й у суспільствознавстві в цілому. Починаючи з 70-х років ХХ ст., в суспільній теорії починається розробка моделі майбутнього суспільства, яке має бути «іншим» щодо теперішнього. Критерієм цієї іншості пропонується визнати «людиновимірювальність» соціального буття. Не «багате» суспільство, а гуманістичний соціум стає орієнтиром нового проектування: постцивілізаційний, постекономічний, «насправді людський», благодійний і насправді релігійний (неодеїстський) суспільний лад [3].

Втім, з'ясування і прогнозування суспільства, що виникає на рубежі століть, має враховувати не лише

зазначені гуманістичні, людиноцентристські настанови, а й ті цілком реальні соціоекономічні та політичні процеси, які зумовлюють сучасний «світовий порядок», ті глибинні тенденції, які визначають перебіг подій у «цивілізації ХХІ століття». Йдеться, зокрема, про такі мегатенденції, як глобалізація суспільного життя та опонуючий рух «антиглобалістів», тенденції, які визначають не лише зовнішні орієнтації країн, що належать до різних за рівнем розвитку світів, а й внутрішню їх політичну, культурно-ідеологічну та соціально-політичну діяльність. У цьому плані погляд на наші цілком земні справи потребує певної корекції уявлень про «загальнолюдські», «регіональнолюдські», «національнолюдські» та просто людські пріоритети й інтереси. Зауважимо, до речі, що в соціальній філософії останнім часом спостерігається великий інтерес до проблеми «повсякденності», «практичного розуму» пересічного громадянина, поєднання усвідомлення глобального і «місцевого», безпосереднього, що, зокрема, утворило формулу: «Мислити глобально, діяти локально».

Але повернімося до проблеми парадигмістики у її загальнометодологічному значенні. Поняття «*paradeigma*» стародавні грецькі філософи вживали для характеристики своїх світоглядно орієнтованих поглядів, тобто наділяли значно глибшим змістом, ніж воно представлено в тлумаченні суті парадигми Т. Куном. Якщо для останнього парадигма є системою теоретичних, методологічних, соціальних, аксеологічних установок, що прийнята за зразок та модель розв'язання наукових завдань і схвально сприймається всіма членами певного наукового кола, то для античної і середньовічної філософії парадигма є прообразом сфери вічних ідей, та світоглядна точка відліку, яка визначає всю архітектуру світоглядного знання. В цьому сенсі поняття парадигми вживалося, зокрема, для визначення співвідношення різних і протилежних субстанцій буття - духовної та матеріальної. В міру становлення філософії науки, і особливо в пору її розквіту, під парадигмою почали розуміти тип теоретичного світогляду або концептуальну модель, узгоджений еталон, взірць, який належить брати до уваги при постановці та вирішенні наукових проблем. У новітні часи ми спостерігаємо подальшу позитивізацію цього поняття. У конкретних наукових дисциплінах термін парадигма вживається як номінант зразка, моделі або перспективи, за допомогою яких можлива організація та проведення дослідження. За допомогою парадигми, зокрема, з'ясовуються взаємини між наукою і технікою. Так німецький дослідник Петер Вайнгард вирізняє передпарадигмальну стадію цих взаємин (ідентичність науки і техніки), парадигмальну стадію (інституціональну диференціацію науки і техніки) та стадію «сциентифікацій» техніки. Однак принципово важливо зауважити, що і в такому дещо заземленому сенсі поняття парадигми

гми не позбавляється її світоглядної якості - воно містить у собі опорні уявлення про світ і способи його пізнання. Парадигма - це науково-теоретичне, концептуальне та методологічне бачення світу (Р. Т. Челкоут), нормативна методологія наукового пошуку (Г. Бергман). «Парадигми й теорії, що формулюються в їх контекстах, можуть вживатися для двох головних цілей: розуміння світу (що забезпечується тією частиною концепції, на якій зосереджується мета пояснення) і для допомоги тим, хто діє всередині цього світу, забезпечуючи зразки прийняття рішень та їх здійснення», - зазначає А. Етціоні [4].

Які ж особливості формування сучасної світоглядної парадигми заслуговують на увагу? Зрозуміло, що розгорнута відповідь на це запитання в рамках невеликої за обсягом статті неможлива, тому спробуємо лише визначити деякі загальні риси цього інтелектуального дійства. При цьому слід зважити на те, що сама ідея створення світоглядної моделі вже не користується одностайною підтримкою філософів. Більш того, з «легкої руки» М. Гайдеггера спроба «побудови картини світу» взагалі нерідко атестується як невдячна і недоцільна справа, адже виходить з допущення існування таких «метафізичних речей», як наявність сутності, її прояв як системи, можливість людини бути суб'єктом, що пізнає світ. Уявлення про картину світу як прояв його «суті» означає, що людина «розміщує» перед собою дещо наявне, таке, що протистоїть їй, і з яким вона встановлює певні стосунки. В такому разі людина стає репрезентативою сущого, перетворюється на суб'єкт. Поєднання цих двох процесів - перетворення світу на картину і людини на суб'єкта - і спричиняє, зазначає Гайдеггер, появу світогляду й гуманізму як антропоцентричної філософської позиції. «Основний процес Нового часу - підкорення світу як картини. Слово «картина» означає відтепер конструкт уявлення, що опредмечується. Людина бореться тут за позицію такого сущого, котре всьому сущому визначає міру і пропонує норму» [5]. Така позиція і виражається поняттям світогляд, який насправді розщеплюється на різні світогляди, що перебувають у стані протиборства.

Плідне попередження Гайдеггера щодо загрози поділу світу на об'єкт (картина) та його спостерігача-дослідника (суб'єкт) зрештою не розв'язує проблему потреби в узагальненому уявленні про Всесвіт, вона просто переводить її у площину з'ясування співвідношення «поставу» і буття. «Наявність перед думкою об'єму, сукупності "речей", "майна", до якого відноситься вираз, - така ж необхідна передумова мислення, як і наявність у виразі змісту, осмисленість знака, вживаного у вербалізованій інтелектуальній діяльності. Тільки вмюючи узгоджувати смисли з денотатами, змісти з об'ємами понять, пізнання може рухатися до осягнення дійсності, до розуміння реальності, яка протистоїть людині і з

якою необхідно рахуватися» [6]. Інакше кажучи, незважаючи на спроби чималої кількості зарубіжних філософів, насамперед західних [7], позбавити епістемологію поняття «об'єкт», ця категорія «вперто» продовжує виконувати свою гносеологічну місію. Усе те, що досліджує вчений, він перетворює на «об'єкт», забезпечуючи тим самим об'єктивний характер наукового знання, - вважає відомий російський філософ В. С. Степін. Інша річ, що вживання категорій «об'єкт», «науковий об'єкт», «об'єктивність» у сучасній теорії відбувається на ґрунті формування нового типу раціональності, з урахуванням виявлених обмежено стей методології «відображення», «дзеркальності», чіткої демаркації «первинності» та «вторинності» у пізнавальному процесі. Становлення нового типу раціональності і, відповідно, нової інтерпретації суб'єкта, суб'єктивності відбувається на ґрунті синтезу поєднання космологічних, коеволюційних та антропологічних аспектів світоглядного знання. При цьому «антропний принцип», який передбачає «включення» людини, її «вбудованість» у будь-який «науковий об'єкт», що становить предмет її інтересу, є визначальним. Це зауваження щодо «антроповключення», до речі, безпосередньо стосується дискусії з приводу вичерпаності концепції «антропоцентризму». Так, справді, вона вичерпала свій колишній теоретичний потенціал, але водночас набуває нової сили. Утворення нового образу «відкритої філософії», «відкритої раціональності», ознаками якої є критичність до власних формулювань («іронізм» за Р. Рорті), супроводжується аналогічним усвідомленням нового статусу особистості, виправданістю її права на універсальний пріоритет. «Як духовна квінтесенція культури філософія завжди виступає способом осмислення людського буття. В центрі будь-якої філософії завжди перебуває людина». Ступінь заглиблення на шляху до осягнення сутності людської особистості визначає прогрес в історії філософії, - справедливо наголошує В. С. Горський [8]. В тому числі прогрес у формуванні світогляду - уявлення по мінливий, такий що перебуває у «гераклітівському потоці», і водночас універсальний світ, додамо ми. До цієї тези ми ще повернемося. А поки що підкреслимо, що проблема розробки сучасної світоглядної парадигми багатогранна. Її методологічний каркас утворює кілька теоретичних положень, з'ясування яких є визначальною умовою самої можливості існування узагальненого уявлення щодо теоретичного рефлексованого світу. Ці положення - «парадигмальні виміри», або «парадигмальні принципи», - являють собою своєрідні мікроконцепції, що мають власну інфраструктуру. В світоглядній тематиці одне з перших місць посідає проблема «суб'єкта», того, хто є носієм світоглядних знань, «автором» картини Всесвіту. Позиція радикальних гносеологів, які заперечують поняття «об'єкт», «наукова картина» тощо логічно зумовлює і відкидання поняття «су-

б'єкт». Найчастіше ця операція здійснюється у вигляді пропозиції щодо нового розуміння людської суб'єктивності, теза, яка рішуче виступає проти поділу самої людини на «суб'єкт» та «об'єкт». Сприйняття людини у такому розведеному вигляді є «хворобливим випадком», підкреслює О. Розеншток-Хюссі. Людина має сприйматися цілісно, нерозчленовано [9]. Заперечення суб'єкта відбувається також і в загальнішому контексті боротьби проти «світоглядного суб'єктивізму» як відлуння застарілого розуміння раціональності. У книзі «Рационалізм и синергізм» її автор В.С. Єгоров пише, що вада раціоналізму як «світоглядного суб'єктивізму» полягає у протиставленні людини природі за принципом суб'єкт-об'єктного дистанціювання. Однак, за його переконанням, людина не є носієм первинного щодо природи цього відношення, її сутність і місце у Всесвіті визначається тим, що вона є результатом «світопрояву» природи, якій притаманна єдність і рівнозначність матеріальних та ідеальних начал (синергізм). «Протилежність матеріального та ідеального є лише контрпозиція, яка обслуговує раціоналізм як світоглядний суб'єктивізм, а не вихідна світоглядна позиція» [10]. Положення про тотожність матеріального (об'єктивного) та ідеального (суб'єктивного), на думку В. С. Єгорова, є запорукою створення нової Філософії- філософії відкритого Світу, яка знімає дихотомію об'єкта й суб'єкта, розуму й раціональності. Не вдаючись в оцінку тези про «філософію відкритого Світу», що має як прихильників, так і противників, зазначу лише те, що ідея синергізму як взаємодії різних потенцій, енергії та інформації в цілісному природному процесі насправді перетворюється на домінуючий світоглядний постулат.

Втім полеміка щодо раціональності та раціоналізму в контексті розуміння поняття «суб'єкт» має і більш «приземлений» методологічний зміст. Гостра дискусія, яка точиться з приводу суб'єктивності та раціоналізму, розміщується у двох основних площинах: ствердження пріоритетності раціо у когнітивному процесі та з'ясування його взаємин із чуттєвими формами пізнання. Прихильники раціоналізму продовжують наполягати на тому, що саме раціоналізм забезпечує існування, розвиток і збагачення концептуального апарату моделювання реальності в системі понятійних конструкцій, що надбудовуються над буденними уявленнями про світ. Забезпечуючи проникнення розуму у ті шари реальності, які недосяжні неспеціалізованим повсякденній думці, раціональна свідомість вибудовує систему ідеальних положень, власний «теоретичний світ», орієнтація на який багато в чому «корисна» для розуміння світу реальних подій та процесів: «нема нічого більш практичного, ніж добра теорія». В тому числі філософська. Адже здатність філософії бачити «трансцендентні сутності», вловлювати ритми життя Всесвіту і суспільства, рефлексувати «дх

епохи» дає можливість не тільки пояснювати дійсність, а й скласти певну «ментальну карту» (Р. Гвардіні) «бажаного» майбутнього, виробляти смислоутворювальні імперативи не просто споглядального, а діяльнісного життя.

Опоненти раціоналізму, серед яких найрадикальнішу позицію обстоюють постмодерністи, переконують, що саме «самовпевнений Розум» є причиною всіх негараздів у житті людської цивілізації. «У кінцевому підсумку саме розум містить у собі такі абстрактні чудовиська, як Зобов'язання, Обов'язок, Мораль, Істина та їх конкретніших попередників - богів, які використовувалися для залякування людини і обмеження її вільного і щасливого розвитку. Так будь же він проклятий!» [11]. Ця пристрасна інвектива на адресу розуму, яка належить впливовому представникові новітнього філософського авангарду П. Феєрабенду, може схвально сприйматися лише у тій частині, яка адресується тенденції сакралізованої віри у безмежну всемогутність розуму. Однак рішуче заперечення викликає, зокрема, продемонстрована в цитованих словах зневага до розумних засад моральних чеснот, які нібито саме завдяки їх раціональній доцільності заважають вільному розвитку людини. «Тотальне звільнення» особистості, її свідомості і почуттів від раціональності, істини, ідеалів, моральних універсалій - річ загрозна, адже вона означає розрив з тими засадами вселюдської культури, які протягом віків забезпечували відносну цілісність людської цивілізації. Стійке існування цивілізаційних систем, доречно зауважує С. Б. Кримський, забезпечує «етичний порядок буття». «І не випадково із 21 цивілізацій, котрі А. Тойнбі виділив у всесвітній історії, збереглося лише 5, а саме ті, котрі (подібно християнській, індійській чи мусульманській цивілізації) витворили вищі етичні цінності [12]. Девальвація розуму і відповідно раціональності, здійснена у її найрадикальніших формах, у кінцевому підсумку знецінює саму людину. «Розум не лише позбавлений совісті, а й позаособистісний, раціональність, особливо її серцевина - наукова раціональність, орієнтовані не лише на позаособистісність, а... навіть на позалюдність, ...на вичищення людини з картини світу» [13]. Подібна диспозиція щодо розуму здатна породжувати мізологію, ненависть до розуму і, бажають цього противники раціональності чи ні, відкриває шляхи до нерозумності в усіх її формах і проявах. Тому захист принципу раціоналізму, його збагачення - благородна культурна, світоглядна справа, яка об'єднує його прихильників. Виступаючи проти «міфологізованого» раціоналізму в душі філософії Просвітництва, згідно з яким «критерії корисності, ефективності та успіху» перетворюються на «дороговкази інтелектуальних та практичних дій», а засоби «калькуляції, квантифікації і формалізації» оголошуються настільки успішними, що «освічена раціональність» надає їм «якості

привілейованих моделей істини», Д. Келлнер, наприклад, рішуче не погоджується з тими, хто на цій підставі пропонує відмовитися від «послуг» раціоналізму взагалі. Попередня критика раціональності з позицій антропології та аксеології, зауважує він, була багато в чому «недиференційованою» і помилково «виходила з передумови про те, що вся наука і весь розум нерозривно пов'язані з пануванням над природою і, відповідно, внутрішньо пов'язані з пануванням» [14]. Заперечення «гіперраціональності», єдиної і обов'язкової для всіх форм раціональності, зовсім не означає дискредитації раціональності як такої, вважає і професор Західноберлінського університету Вольфганг Вельш. «Треба розвинути нову концепцію розуму», - закликає він. Розглядаючи проблему раціональності в контексті «постсучасної сучасності», за умов панування методології плюралізму, В. Вельш влучно зауважує, що сама проблема плюралізму є нічим іншим, як «плюралізмом раціонально стей». І тут ми опиняємось у теоретичній ситуації взаємин плюралізму та релятивізму. Ці методологічні принципи істотно визначають характер людського світосприйняття. Неважко встановити взаємозв'язок цих методологічних настанов. Гносеологічний постулат про наявність багатьох рівноправних видів буття, сутностей, ідей, соціальних інститутів тощо, автономних і не редукованих до якоїсь однієї спільної основи, та теза про їх рівноцінність, амбівалентність, особливу відносність переплітаються якнайтісніше. Плюралістичні установи зумовлюють релятивістські рішення, а ідея відносності, несумірності жодного знання з примусовою логікою продукує плюралістичну ситуацію в науці. Втім у розумінні значущості плюралізму і релятивізму також не спостерігається однозначності. Якщо визнання плюралізму як гносеологічного способу пізнання і витлумачення дійсності стало загальним місцем у сучасній соціальній науці, то виправдання принципу релятивізму такою ж одноставністю не відзначається.

Однак повернемося до раціоналізму і «світоглядної суб'єктивності».

Визнання раціоналізму в сучасній філософії інколи набуває парадоксального вигляду. «Я відверто визнаю, що не в змозі раціонально обґрунтувати свій раціоналізм», - визнає К. Поппер. - Мій раціоналізм не автономний, а ґрунтується на ірраціональній вірі в розумну позицію».

Проблема раціоналізму як світоглядно-методологічна в сучасній літературі справді потребує нового розуміння раціональності. Звичайно, це стосується лише тих, хто визнає евристичну та креативну здатність людського розуму. Вже згадуваний В. С. Єгоров, наприклад, вважає, що пошук «нової раціональності», «нового раціоналізму» є даниною «світоглядному суб'єктивізму», «онтології розуму». Втім розробки нової моделі раціоналізму ведуться досить інтенсивно. Евандро Агацці (Швейцарія)

широко відомий саме своїми працями з проблематики раціональності. У колективній монографії «Раціональність: критичний погляд» за його загальною редакцією, виданій у розділах, написаних разом з І. Джарві, він пропонує «гнучку» систему розуміння раціоналізму. Так, зокрема, говорячи про соціальні науки, Агацці вбачає елементи раціональності тільки в індивідах і відмовляє в раціональності інститутам та традиціям. Досліджуючи раціональність у різних аспектах (як цілодоцільність, підпорядкованість певним стандартам, як міру досконалості пізнання та діяльності, як норму, до якої слід прагнути, навіть коли вона не досяжна), Агацці та Джарві виходять з позитивного образу раціональності, вона для них означає щось прогресивне, «належне», гідне людини, її розуму. Поміркованість, виваженість в аналізі дилеми раціоналізм - ірраціоналізм відзначають і таку працю Е. Агацці як «Відповідальність: справжня основа для регулювання вільною наукою» (1989). Розуміння науки і техніки як абсолютного і безумовного блага, також і розуміння їх як носіїв зла рівною мірою помилкове та ірраціональне, вважає він. Будь-яка, в тому числі наукова, діяльність має бути раціонально регульована. Зростання свободи людської діяльності не може здійснюватися поза доцільною, розумною і своєчасною регуляцією в усіх сферах людського буття особистості. Цю думку він детально розвиває в книзі «Моральний вимір науки і техніки» (1998), наголошуючи на необхідності розумного врахування не тільки техніко-технологічних можливостей, а й соціальної матерії, системи, в якій взаємодіють люди, спільноти і культурні артефакти. Захист чи «спростування» раціоналізму у його світоглядно-методологічних інтенціях та здібностях природно зачіпає і таку гносеологічну одиницю, як істина. Ця суб'єкт-об'єктна універсалія культури, змістом якої є оцінна характеристика набутого знання у контексті його співвідношення зі сферою реалій світ - концепція істини, що базується на допущенні відповідності знань об'єктивному стану речей, опонувала когерентній концепції, яка виходила з положення про відповідність знань іманентним характеристикам певної ідеальної сфери (абсолют, самонаочність, апіорні форми мислення тощо). Сучасна когнітологія демонструє широкий спектр поглядів на проблему істини як такої - від повного заперечення самого поняття «істина» як утілення метафізичного абсолюту, що перебуває за межами емпірії людських суджень, отже безглузлого й антинаукового (С. Тулмін), до спроби надати істині нового прочитання». Згідно з Р. Рорті, істина - «це просто найбільш когерентна і сильна теорія», яка не потребує «жодної відповідності реальності». Для П. Феерабенда істина - це «абстрактна потвора». Втім більш поширеною, ніж дискредитація істини, є спроба зрозуміти її в контексті методологічного плюралізму та релятивізму. Професор Фрібурзького університету (Швейцарія)

Гвідо Кюнг, констатує, що «картезіанський репрезентаціоналізм» практично покинутий усюди, а в науці спостерігається зміна методологічних парадигм, зазначає, що це аж ніяк не означає відмови від пошуку істинного знання. «Сучасні філософи, - пише Кюнг, - побоюються в першу чергу вже не браку знання істини, а його надміру. Вони сушать голову не стільки над можливостями того, що жодна з вірогідних теорій не відповідає дійсності у собі, скільки над тією обставиною, що так багато теорій цілком, можливо, їй відповідають» [15]. Зрештою для багатьох західних філософів проблема істини вже не має артикульованого значення, адже головним предметом філософської рефлексії для них виступає «спонтанний життєвий досвід», факт наявності «множини сенсів», несумірності словників тощо. Для постмодернізму, зокрема, єдиною предметністю виступає текст. «Знак не має одного-єдиного істинного значення, але володіє багатьма рівноправними значеннями», «моральна дія не передбачає одного-єдиного раз і назавжди справедливого шляху, але може розгортатися кількома однаково правильними способами» [16]. Прихильники епістемологічного плюралізму відстоюють тезу про те, що, перебуваючи у власних різноманітних життєвих світах, люди не володіють єдиною істиною про єдиний світ і не є єдиними та істинними репрезентами цього світу. Втім спроба екстраполювати істину із пізнавального процесу, позбавити це поняття світоорієнтуючого значення зустрічає серйозний опір. Зрештою наявність багатьох різних реальностей не є підставою для твердження, що ця множина позбавляє сенсу питання про істину та хибність, і тому наука як пошук істини, як спроба зрозуміти світ і людину має зміститися на периферію культури і поступитися місцем іншим типам ставлення до дійсності (гра, містика тощо). Але, як справедливо зазначає В. А. Лекторський, цих реальностей не може бути нескінченно багато, кожна з них має власні критерії існування, а утвердження реальності не є неправдою. Інакше кажучи, визнання існування різних реальностей не віднімає «націленість на істину», хоча й ускладнює її пізнання [17]. Справді, під натиском нових знань колишні уявлення про «об'єктивну істину» демонструють свою обмеженість, застарілість. Непереконливими виглядають і традиційні критеріальні показники істини. «Практика не є критерієм істинності, хоч би яким викликом здоровому глузду це звучало, істина може бути виміряна тільки істиною» [18]. Тобто вона має бути доведена як теоретично, так і експериментально, людина раціональна тією мірою, якою утворює явища, що відповідають цілям людини, але вона ж водночас ірраціональна, оскільки завжди містить у собі дещо, що суперечить цим цілям. Вона водночас раціональна й ірраціональна.

Подолання дилеми раціоналізму та ірраціоналізму із сучасних позицій потребує також осмислення

нової філософії Всесвіту і людини в світі в термінах індетермінізму, стохастичності, вірогідності, випадковості. Наша культура і наша мова як її основа, пише Р. Рорті у книзі «Випадковість. Іронія та солідарність», - суть не більше, як історичні випадковості, наслідок тисяч «дрібних мутацій», що знайшли собі у реальності відповідні ніші подібно орхідеям та антропоїдам. Віддає належне тезі про випадковість як визначальному чиннику процесу розвитку та змін і такий «сучасний володар думок» як Жак Дерріда, автор концепції «деконструкції». Філософія Дерріди - це «філософія випадкового світу і випадкового знання, де межа між світом і знанням невизначена і небажана як така. Разом з цією межею зникають усі сакральні кордони "платонівського дискурсу": між суб'єктом і об'єктом, внутрішнім і зовнішнім, сенсом і безглуздістю, знанням і думкою, визначеністю і випадковістю, істиною і помилкою» [19]. Неабияка методологічна роль у побудові новітньої світоглядної парадигми відводиться і категорії вірогідності, неодмінному супутнику випадковості. Поняття вірогідності, зазначає Е. Агаці, «стало одним із найхарактерніших понять сучасної культури» [20]. Категорія вірогідності активно впливає на весь концептуальний порядок наукового неklasичного мислення. Набувши методологічного статусу насамперед у квантовій теорії, ідея вірогідності нині активно використовується у генній теорії, у природничих науках - хімії, геології, фізіології. «Повсюди, де наука стикається із складністю, з дослідженням складних і складноорганізованих систем, вірогідність набуває важливого значення. Відповідно, вона має базове значення і для наук про суспільство» [21].

Для сучасної парадигмістики характерним є процес інтеграції знань, які допомагають не лише з'ясувати динаміку різноманітних галузей науки, а й встановити певні спільні елементи, визначити єдність наукових структур. У ролі таких інтеграційних галузей дослідження у XX столітті виступають кібернетика, загальна теорія систем, синергетика. В структурі новітніх світоглядних принципів останній належить особлива роль. Термін «синергетика», який виник для визначення міждисциплінарного наукового напрямку, що досліджує процеси хаотизації та самоорганізації у складних фізичних, хімічних та біологічних системах, завдяки зусиллям популярної школи Іллі Пригожина та його колег з Брюссельського університету набуває широкого розповсюдження. За переконанням І. Пригожина, саме синергетика здатна виконувати функцію нового світоглядного принципу. Автор «Філософії нестабільності» та «Порядку з хаосу» (разом із І. Стенгерс) доводить, що ідея становлення впорядкованості структур через хаос, біфуркаційні зміни, мінливості, випадковості та нелінійності зумовлює розбудову каркасу адекватного сучасності парадигмального світорозуміння, категорично визначає методологіч-

ний зміст науки, яка вже, за І. Пригожиним, «не є ані матеріалістичною, ані редукціоністською, ані детерміністською». Використовуючи можливості інформатики, теорії зображень, комп'ютерної технології, загальної теорії надійності, теорії систем і теорії ігор синергетика поступово почала поширюватись на соціальні науки. Особливу привабливість вона має для дослідження таких складних систем, як людське суспільство, систем, які, згідно з Дж. У. Форрестером, здатні на «парадоксальну поведінку». Думка про креативні якості хаосу, світоглядно-методологічні потенції синергетики знаходить своїх прихильників. Синергетика «вчить нас бачити світ інакше», «відкриває нові принципи побудови складного еволюційного цілого з частин» [22].

Зазначена тенденція пошуку й обґрунтування нових методологічних парадигм за рахунок принципу саморозвитку, самовдосконалення тощо спричинила активізацію цілого ряду «допоміжних» зрушень у корпусі методологічних установок сучасної філософії. Прагнення істотно оновити як методологічний інструментарій дослідження, так і проблематику теорії моралі, наблизивши її до життя, спричинило, зокрема, ренесанс філософської гуманістики та антропології [22], «соціальної етики», «праксеологічної моралі», прикладних етичних теорій: етики прав людини, моральної конфліктології, біоетики, «етики ненасильства», етноетики, екологічної етики, політичної етики, етики бізнесу тощо [23]. Після тривалого панування аналітичної теорії моралі, інтуїтивізму, емотивізму, лінгвістичної моральної теорії, які в той чи інший спосіб заперечували можливість раціонального визначення основних моральних понять та цінностей, нині спостерігаються досить численні спроби довести можливість обґрунтування етичних критеріїв та нормативів, з'ясувати моральні вимоги, адекватні теперішній «ситуації людини». Авторитетний у філософському світі американський соціальний філософ Дж. Роле, досліджуючи феномен та поняття справедливості, дійшов висновку, що етика - не тільки сфера моральних почуттів, а також «сфера наукової, раціональної діяльності». Навіть такий принциповий противник «конструюючого раціоналізму», як Ф. А. Гаєк визнає: «Я не відмовляю розуму у здатності вдосконалювати норми та інститути і навіть не наполягаю на тому, що він нездатний переорієнтувати всю нашу систему моралі у напрямку, який звичайно уявляється нині як соціальна справедливість». Що ж до безумовних прихильників методології обґрунтування моралі «ad gasio», то головна їх турбота полягає у розробці відповідних «неорационалістських» та «постраціоналістських» аргументів на користь етичних принципів і норм. Так американський професор Поль Куртц, автор концепції «секулярного гуманізму», пропонує розв'язувати етичні питання за допомогою «додаткового» морального принципу - відповідальності перед людством у цілому.

Інший американський дослідник Дилак Гупта пропонує «розширити визначення морально раціонального» за рахунок оновленого поняття «загальноне благо».

Активно працюють теоретики «комунікативної практичної філософії» - К.-О. Апель, Ю. Габермас та інші [24]. Зауважимо, що дослідження соціально-етичних аспектів життя людей здійснюється нині, як правило, у широкому діапазоні міждисциплінарних контактів, на просторі «спільних полів» аналізу. Одна з якісних особливостей процесу формування «адекватної» світоглядної парадигми полягає в тому, що її забезпечує комунікативний міждисциплінарний обмін парадигмальними установками різноманітних наукових систем. «Посткласична наука, пише В.С. Степін, - це такий стан знань і такий тип наукової раціональності, який об'єднує науки про природу і науки про дух. Вирішальну роль у цьому процесі відіграли ідеї глобального еволюціонізму і побудованої на цій основі загальнонаукової картини світу» [25]. Це, зокрема, можна простежити на прикладі синтезу ціннісного та соціального - прийом, який широко використовується в літературі з етичної та соціально-філософської проблематики. В ній особливо підкреслюється, що саме ціннісна свідомість надихає індивідуальну активність людей, дає змогу особистості долати фатальну зумовленість власної поведінки зовнішніми факторами, розривати «обійми» наявних, у тому числі несприятливих, обставин своєї життєдіяльності. Ціннісна свідомість зумовлює як спосіб включення людини у різні форми суспільної діяльності, так і характер, спрямованість людського активізму. Показовою щодо цього є спроба створити концептуально нову теорію моралі, здійснену професором Нової школи соціальних досліджень у Нью-Йорку Агнес Геллер, автора книг «Радикальна філософія», «Філософія моралі», «Загальна етика». Характерна риса етичної теорії, запропонованої А. Геллер, полягає в тому, що її основна проблематика осмислюється на основі історико-соціологічного підходу, з акцентом на праксеологічні функції моралі. Якщо моральна теорія не орієнтує людину в житті, не визначає і не вирішує актуальні моральні проблеми, зумовлені сучасною культурою, вона «безглузда», небезпідставно підкреслює автор. Проте головний методологічний ключ, нею запропонований, полягає, по-перше, в тому, що всі моральні проблеми автор пропонує ставити і розв'язувати не з позиції одного з існуючих в етиці підходів, а з урахуванням усіх можливо потрібних: і теоретичного, і виховного, і нормативного.

По-друге, цей синтез має здійснюватися на принципово новій основі. Такою основою, яка, за Геллер, «знімає» дихотомію моральної свідомості й практичної діяльності, етично ціннісного та нормативного, належного і суцього, є поняття «історична реальність», що, на думку автора, відбиває рухливість

суспільства і пластичність самої людини. В концепції А. Геллер запроваджена ще одна термінологічна новинка. Традиційну для соціальної та моральної філософії категорію «людська природа» вона замінює поняттям «людський стан», «специфічна людська онтологія». Методологічна суть цієї концептуальної операції полягає в тому, запевняє вона, що відтепер відпадає необхідність пошуку додаткових антропологічних аргументів, які б допомогли нарешті прояснити таємницю природи та суті людини. Методологічні інновації таких теоретиків, як Р. Рорті, Дж. Роле, А. Геллер показові тим, що вони якнайвиразніше уособлюють тенденцію пошуку методологічних парадигм, здатних забезпечити синтез теоретичного знання з установками «практичної свідомості», «навантажити» його соціальним та культурним змістом. І на цьому ґрунті протиставити філософію «подолання», «позитивного» ставлення до дійсності тискові ірраціоналізму, «логіці абсурду», психології апокаліпсичного світосприйняття, моралі «приреченості», ідеям «омніциду».

Зазначені тенденції, наведені ілюстрації та названі концепції, звичайно ж, характеризують лише деякі особливості та напрями формування нових світоглядних парадигм. Великі пізнавально-роз'яснювальні можливості у з'ясуванні специфіки сучасного світосприйняття містять у собі «герменевтичні і феноменологічні когнітивні практики», які, на думку Л. А. Мікешіної, «сьогодні найзначніші». «Вони вимагають таких феноменів і "сфер", як наочність, інтенціональність, сенси, витлумачення та інтерпретації, темпоральність, течії і форми життя, життєвий світ і повсякденність тощо» [26]. Нові пізнавальні обрії розкриває віртуалістика - органічний «витвір» новітньої комп'ютерної, інформаційної культури. Особливо значущим у сучасній світоглядній культурі є досвід широкого загалу гуманітарних наук, зокрема філології, аутопоетики та культурології, які також активно сприяють народженню нової парадигми філософського пізнання. Толерантність як методологічний принцип пізнання та вселюдської культури вимагає сьогодні відповідних коректив у ставленні людини світської світоглядної орієнтації до позанаукових способів і форм пізнання й освоєння світу, що існують в історії, мистецтві, психології, релігії і релігієзнавстві та інших сферах культурної творчості. Визнання «права на життя» такого духовно-морального досвіду, який не аргументований з позицій науки та й не претендує на це [27], ще не означає поблажливого ставлення до будь-

яких форм окультизму, екзотерики, культу паранормальності. Не можна також не звернути окрему увагу на те, що інноваційна розробка концептуальних підходів, «адекватних» сучасності, методологічні операції, про які йшлося, у світовій філософській практиці «мирно» співіснують із відверто консервативними намірами зберегти недоторканими методологічні підвалини традиційних філософських шкіл. Підкреслено методологічним консерватизмом, наприклад, позначені філософські погляди британських філософів вищої кваліфікації («формальні професори»). «Формальний професор чітко приймає методологію англо-американської аналітичної філософії і визнає свою причетність до цього напрямку в цілому, вважаючи його найпліднішим у сучасній філософії. Не лише вся континентальна філософія, а й британські течії, що не зводяться до аналітичної філософії (критичний раціоналізм, когнітивна соціологія), оцінюються як безперспективні». З точки зору «острівної філософії» вивчення і серйозна полеміка з екзистенціалізмом, феноменологією, структуралізмом, герменевтикою, постмодернізмом «безглузді» [28].

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що розробка сучасної світоглядної парадигми є складним, багатовекторним процесом, який, синтезуючи різноманітні інноваційні методології пізнання та пояснення, прагне представити людству теоретико-наукову картину світу («модель світу», «образ світу», «світобачення») як ідеальну конструкцію, покликану визначати основний зміст світоглядних структур, які, в свою чергу, впливають на подальше функціонування і розвиток культури, людської цивілізації в цілому. Потреба у «світоглядній гравітації» [29] - одна з нагальних потреб сьогодення.

Роль філософії у розбудові сучасного світогляду незаперечна. Примітною особливістю науково-методологічної ситуації суспільства початку ХХІ століття є те, що можливості розвитку методологічних принципів у рамках конкретно-наукових досліджень природничих наук значною мірою вичерпались. Саме тому сучасне природознавство звертає дедалі більшу увагу, з одного боку, на вдосконалення власних методів і методологічних принципів, а з іншого, - на їх філософське осмислення, на можливість їх переорієнтації і формування нових методологічних принципів саме з філософських позицій» [30].

«Сова Мінерви вилітає в присмерках». Можливо, час для польоту цієї софійної істоти вже настав?

1. *Рюс Жаклін*. Поступ сучасних ідей.- К., Основи, 1998.- С 5.
2. *Платон*. Софист. 255. Д. II Платон. Избранные диалоги.- М., 1965.
3. Див.: *Кравченко И. И.* Общественный кризис XX века и его отражение в ряде западных концепций // Вопросы философии.- 2001.- № 8.
4. *Этциони А.* Политические процессы и моральные побуждения // Вопросы философии.- 1995.- № 10.- С. 73.
5. *Хайдеггер Мартин*. Время картины мира II *Хайдеггер Мартин*. Время и бытие.- М.: Республика, 1993.- С. 52.
6. *Попович М. В.* Рациональность і виміри людського буття.- К.: Сфера, 1997.-С. 122.
7. Показова в цьому відношенні позиція І. Куайна, який закликає повернутися до «натуралізованої епістемології», замінити раціональні форми пізнання (світогляд, об'єкт тощо) на психічні форми.

8. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України.- К., «КМ Academia» - 2000.-С. 15-16.
9. Розенток-Хюсси О. Прощание с Декартом // Вопросы философии.- 1997.- № 8.- С. 143.
10. Егоров В. С. Рационализм и синергизм.- М., 1996.- С. 14.
11. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки.- М., 1986.-С. 322.
12. Крымский Сергей. Философия как путь человечности и надежды.- К., Курс, 2000.- С. 14.
13. Тульчинский Г. Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.- С. 130.
14. Kellner D. Critical theory, marxism and modernity. Oxford, 1989.-P. 177.
15. КюнГвидо. Когнитивные науки на историческом фоне. Заметки философа // Вопросы философии.- 1992.- № 1.- С. 48.
16. Зандкюлер Х. Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм // Вопросы философии.- 1999.- № 2.- С. 36.
17. Лекторский В. А. Выступление на «Круглом столе», посвященном обсуждению книги В. С. Степина «Теоретическое знание», журналов «Вопросы философии» и «Науковедение» // Вопросы философии.- 2001.- № 1.- С. 32.
18. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття.- С. 126.
19. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии.- 1993.- № 3.- С. 54.
20. Probability in the Scinrus. Ed. E. Agazzi- Dordrecht, 1988.- P. VII.
21. Сачков Ю. В. Вероятностная революция в науке. Вероятность, случайность, независимость, иерархия.- М.: Научный мир.- 1999.-С. 16.
22. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировоззрение: диалог с Пригожиным // Вопросы философии.- 1992.-№ 12.-С. 4-5.
23. Див. з цього приводу серію праць, підготовлених відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ: «Феноменологія буття людини» (1999). - Відп. рсд. В. В. Лях; «Суспільство на порозі ХХІ століття» (1999).- Відп. ред. В. С. Пазенок; «Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи» (2001).- Відп. ред. В. С. Пазенок.
24. Див.: Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія.- К.: Лібра, 1999.
25. Степин В. С. Теоретическое знание.- М., 2000.
26. Микешина Л. А. Философия познания: диалог и синтез смыслов // Вопросы философии.- 2001.- № 4.- С. 79.
27. Релігійна віра не може перетворитися на знання, вона не стільки інтелектуальний акт, скільки акт переживання, звернення, що охоплює душу людини, її емоції в цілому. «Релігійна онтологія і наукова онтологія розміщені немовби в різних площинах і виражають різні способи осягнення реальності та взаємодії з нею. Поєднати їх в одній площині неможливо» {Лекторский В. П. Эпистемология классическая и неклассическая.- М.: Эдиториал УРСС- 2001.- С. 60}.
28. Див.: Касавин И. Т. Оксфордский философ.- 1991 // Вопросы философии.- 1992.- № 8.- С. 174.
29. Див.: Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка,- 2001.- № 1.
30. Философия науки. Новосибирск.- 2001.- С. 4-5.

Victor Pazenok

TOWARDS A PROBLEM OF BECOMING MODERN OUTLOOKING PARADIGM

In the article the determining role of philosophy in formation modern outlooking paradigm is approved, which author considers as multivectorial process deployed in a context of updating of a methodological potential of cognitive knowledge, theoretical reflection concerning events of the complex and contradictory social world.