

НАУКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

Суходуб Т. Д.

ВСТУП

Пізнання пізнавальної діяльності, її особливостей, принципів, змісту, смислів тощо, традиційно складало та й складатиме одне із засадничих завдань філософії. Насамперед тому, що буття людини є завжди *проблемним* існуванням, яке вимагає (принаймні заради самозбереження, виживання, творення себе і «свого» світу) пояснення навколишнього середовища на підставі об'єктивних знань, що несуть собою розуміння законів природного та соціокультурного буття, є логічно (і не тільки) обґрунтованими і тому дієвими орієнтирами у стосунках людини зі світом. Їй така своєрідна «презумпція» об'єктивності формується від початку історії людства (щоправда, у різний спосіб – міф, релігія, мистецтво, мораль), виходячи загалом з ймовірного припущення «достовірності» знань, якими керується людина у своїй різноманітній діяльності, як буденній, так і спеціалізований. Тобто, ця тенденція у пізнавальній діяльності проходить незмінно через весь історичний поступ, слугуючи чинником становлення культур та цивілізацій.

Націленість на об'єктивність (як усвідомлений принцип пізнавальної діяльності, як у науці, чи не усвідомлюваний і у певному вимірі хибний, як у міфі) дає важливу онтологічну підставу, завдяки якій людина адаптується до перманентно мінливих обставин свого життя, а саме – можливість упорядкувати свій світ, подолавши хаос, пануючий у тривожному її світосприйнятті. В цьому контексті слід зауважити, що навіть міфологічні образи, символіка міфів, певні сюжети, які завдяки К. Г. Юнгу прийнято означати «архетипами», також несуть у собі вимір «об'єктивності», адже враховуються і в цьому світогляді певні закономірності зв'язку з природою та соціальним світом, зважається на психологію людей, сумісно існуючих у первісних спільнотах, чи у таких специфічних формах, з'єднуючих індивідів у «загал», які являють себе феноменами масової свідомості, людини, масової культури. Отже, йдеться про те, що у спільному людському бутті навіть сумнівну позицію сильна віра в «об'єктивність» певних тверджень чи відверто помилкове (хибне) міркування можна перетворити на «знання», нехай і специфічне,

але таке, яке через нерозвиненість людських здібностей та засобів пізнання (первісна міфологія) або через некритичне мислення самої людини та її беззастережної віри, поза будь-яких об'єктивних для цього підстав, отже викривлене знання (свідомо чи несвідомо) може нав'язуватись (сучасна міфологія). Зміст свідомості, отже, складають знання, безпосередньо пов'язані зі здібностями людини до пізнання, що мають емоційно-чуттєвий, мисленнєвий, вольовий виміри, але при міфологічній спрямованості свідомості розум підпорядковується чуттєвості, мислення підпадає під чуттєво-образне сприйняття світу, що слугує підставою для хибної орієнтації людини у світі.

Саме на протигагу подібній тенденції прагнення людини до пізнання поступово позначилося, закріпилося настановою на те, що справжнє (істинне) знання має бути наслідком раціонального пізнання – інакше означена вище «презумпція об'єктивності» загубить в кінці кінців зв'язок людини з об'єктом своєї пізнавальної діяльності, поступаючись місцем суто суб'єктивній гадці. Ймовірно, саме тому Сократ орієнтує пізнання на діалог, розуміючи його як власне філософську справу, що полягає у визнанні «верховенства» думки та передуючої значущості серед людських здібностей саме мислення, здатного розуміти сутності речей (загальні поняття); саме тому Платон виділяє пізнавальні шаблі – чуттєвого знання, предметом якого є мінливі речі, та знання епістемічного – розумного, дискурсивного, пов'язаного з чистим спогляданням; саме тому в цей історичний період загалом йде орієнтація на споглядання як вищий вид діяльності, з чого власне започатковується теоретичне мислення як таке. Не можна не зауважити, що теорія й до сих пір тлумачиться вищою формою наукового знання, але при цьому дещо забувається, з якого коріння виростає цей феномен, а підґрунтям теорії є саме споглядання, спостереження, розгляд, умогляд, навіть видовище, якщо зважити на багатозначність даного слова. Таким чином, орієнтація на раціональність, ознаками якої поступово утверджувались принципи пізнаваності світу, обґрунтованості знання, послідовності, загальнообов'язкової наступності, спадкоємності думки тощо, постала відправною точкою й передуючою силою процесу пізнання.

1. «Інше мислення» як концепт

Зважаючи на вищевикладене, доцільно зробити деякі зауваги. По-перше, у процесі розвитку пізнавальної діяльності мало місце прагнення теоретично систематизувати знання, зважаючи на їх об'єктивність. В цьому відношенні варто згадати не тільки перших філософів, про яких вже йшлося, але й про «класичну» добу у розвитку філософського і наукового знання, коли пізнання зосереджувалося на розв'язанні питання стосовно тотожності мислення і буття. Йшлося про те, наскільки

порядок, зв'язок речей співпадає з порядком і зв'язком думок (хоча, як слід зауважити, ще з Парменіда утверджувалося, що істинна думка про буття і саме буття – це є суть одне й те саме, а Аристотель, вирішуючи, по суті, ту ж саму проблему, виводив закон тотожності, за яким думка у міркуванні мала бути тотожною сама собі, що в цілому зайвий раз доводить спадкоємність у пізнавальній проблематиці).

У новітній час ця проблема була поставлена Б. Спінозою, а у найбільш розвиненій формі предстала ученням Г.В.Ф. Гегеля, за яким природа і розум – прояви Абсолютної ідеї, яка витворила спочатку поняття про речі, потім самі речі та відповідні їм поняття, врешті решт надала людині здатність осягати її творчий шлях. На цей етап пізнання варто, на наш погляд, вказати насамперед тому, що проблема об'єктивності як засадничої підстави знання не загубилась, набуваючи свою новітню форму – з'ясування співвідношення ідеального виміру буття та матеріального приводило до розуміння різного роду «речей» – власне ідей, предметно-ідеальних речей, і речей предметно-матеріальних, а у подальшому науково-філософському поступу на цій основі вже можна було вирізнити та визнати наступні види реальності: об'єктивну матеріальну реальність і суб'єктивну духовну реальність, що згодом, зокрема, відбилося і на постановці питань про міру суб'єктивності у знанні (тема неklasичної науки) чи на питанні стосовно мовної, знакової природи мислення (тема семіотики) та актуалізації взагалі семіотичного виміру культури.

По-друге, науково-теоретичне знання – це не тільки опис дійсності, але і її пояснення та передбачення подальших трансформацій, а якщо так, то не дивно, що ще з часів античності вирізнялася рефлексія стосовно пізнання, що йменувалася «гносеологією» (від гр. γνῶσις – знання), й була націлена на аналіз діяльності власне людини, яка пізнає, та окремо вирізнялася «епістемологія» (гр. ἐπιστήμη), зорієнтована на усвідомлення саме зв'язку знання зі світом, його речами (об'єктами пізнання) та їх ідеальними «відбитками», звідки першорядно важливими поставали питання доказу, доведення, побудови знання, його структури, розвитку, критичної оцінки тощо. Інакше слово, таким чином, хоча і з тим же самим значенням (епістемологія означає також знання), склало, по суті, основу іншому виміру міркування про пізнання та його результат – знання.

Щоправда, таке започаткування повною мірою розгорнулося лише на рівні XIX–XX ст., коли епістемологічні розвідки зосередилися на аналізі типів знання, специфіці гуманітарного, природничого, інженерно-технічного знання, на усвідомленні знання, яким воно є та як функціонує у сферах, скажімо, навчально-освітній, управлінській та ін.; коли зайнялись спостереженням об'єктів пізнання та з'ясуванням їх «статусу»

як елементів і самого знання; коли почали зважувати на роль мови (яка здатна передавати загалом накопичений певною спільнотою досвід) та мов (природних, штучних), писемності (яка зберігає унікальний досвід та стиль мислення і життя окремої людини), зосередились на пізнанні різного роду духовних (етичних, містико-релігійних, психічних) практик, на міркуваннях стосовно історичного досвіду буття, пов'язаного з феноменом пам'яті тощо. Осмислення такої проблематики, звісно, що не могло не підвести до того, що наукове знання не сприймається вже виключною формою знання, хоча це й не зневажає власне наукове пізнання у традиційному його тлумаченні, а, скоріше, розширює межі розуміння феномену знання як такого.

По-третє, узагальнюючи викладене, варто підкреслити, що з самого початку науково-теоретичного поступу ще філософами античності було зроблене головне відкриття стосовно пізнавальної діяльності, яке визначило увесь соціокультурний розвиток людства – саме сила раціонального мислення, яка стверджує себе невідворотністю висновків, що впливають насамперед з логічної необхідності певної думки, здатна долати усі перешкоди на шляху пізнання.

Отже, означені тенденції у розвитку пізнання у той чи інший спосіб пов'язані з раціональністю (від лат. *ratio* – розум, міркування; *rationalis* – розумний, доцільний, обґрунтований) як складовою самосвідомості людини, засадничою рисою її пізнання та власне знання, а також виміру самого людського буття. Хоча, як справедливо зазначає Т.В. Лютий, «...термін “раціональність”, усталення котрого постійно обертається навколо заснувань розуму, теж визначається по-різному: *властивість мислення, діяльність, учинок*»¹. Але все ж таки, на наш погляд, передусім раціональність показує людині, а наскільки є сумірними у її соціокультурному поступі мислення та буття: в цьому відношенні раціональність дає надію на таку сумірність, що простежується на рівні не тільки пізнання, але й перспективи раціонального облаштування світу людей, в той час як ірраціональність, зважаючи на те, що розум все ж таки має межі, виказує їх несумірність, навіть неможливість воління стосовно узгодження мислення людини із засадами її буття, тим самим утворюючи ілюзорність людських сподівань на чинник розумності, адже між усвідомленими людиною цілями і можливостями їх досягнення лежить провалля, зумовлене передусім ірраціональністю як началом, чужим будь-якій закономірності, логічності, послідовності тощо, але при цьому є не менш потужним виміром культури людини, її соціально-історичного буття, ніж раціональність.

¹ Лютий Т.В. Розумність нерозумного: монографія. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2007. С. 18.

На цю проблему звертав увагу Б. Паскаль, вважаючи її конче важливою для розуміння людиною самої себе передусім як істоти мислячої, яка за будь-яких обставин «гнеться, але не ламається». І все ж таки всупереч цієї, по суті, оптимістичної думки, «Паскаль, – як підкреслює С.Б. Кримський, – прозирнув драму людського буття, що виростає з несумісності раціонального мислення та ірраціональних обставин життя. Переживанням цієї драми сповнена вся європейська культура аж до нашого часу»².

Безумовно, означена вище «міра» сумірності мислення та буття змінювалася – від однієї історичної епохи до іншої, відповідно, від одного типу раціональності (як філософської, так і наукової) до іншого, що супроводжувалося зміною стилю мислення, появою нових категорій, «нової» мови міркування та пізнання тощо. Зрозуміло, що такі трансформації зумовлювалися як ґносеологічними, так і соціокультурними «викликами» історичного поступу, практичною, психологічною, етичною необхідністю адаптувати людину до перманентно мінливих обставин її життя.

Зважаючи ж на те, що об'єднуючою рисою і філософії, і науки є раціональність, тобто здатність людини мислити й діяти на основі розумних підстав – певних усвідомлюваних настанов, норм, цінностей, ідеалів, встановлених законів тощо, в контексті, що нас цікавить, немає потреби власне філософську та наукову раціональності розрізняти, хоча принципову відмінність між ними варто зазначити: якщо наука досліджує реальний світ і людину переважно в окремішності один від одного, то філософію передусім цікавить саме їх взаємозв'язок, взаємовплив, принципи людського розуміння дійсності, погляд на світ власне людини, а також підстави можливості діяти їй у цьому світі. Саме тому у полі зору філософії міститься, можна сказати, триєдина реальність (від лат. *realis* – речовий) – речова (матеріально-предметна), ідеальна (духовно-предметна) та соціальна (соціокультурна), хоча зрозуміло, що останні дві передусім стосуються предмету філософування.

До того ж, зважаючи на те, що раціональність змінюється разом з культурою, передовсім культурою мислення, а остання бере до уваги вже не тільки логічні, а й інтуїтивні, й емоційні, й ціннісні настанови як складові пізнавальної діяльності, аналізує їх вплив на дослідницьке мислення, сучасна раціональність стає більш змістовно складною, зокрема, такою, що не вилучає ірраціональні елементи зі свого визначення, інтерпретуючи їх як доцільні складові раціональної

² Кримський С.Б. Ранкові роздуми / збірник статей; художнє оформлення О. Білецького. Київ: Майстерня Білецьких, 2009. С. 30.

діяльності. При цьому, як слушно зауважує С.Б. Кримський, слід мати на увазі, що «чистий розум виявляється не менш небезпечним, ніж його антипод – ірраціональний порив»³.

Отже, така тенденція суміщення раціонального та ірраціонального у бутті та у самих різних видах людської діяльності безперечно ставить питання, а чи є людина такою, яка справді знає себе та підстави, істинні виміри своєї активності? Таке запитування, в свою чергу, зумовлює і проблему розуміння актуальної мисленнєвої культури сучасної людини у співвідношенні з минулими її традиціями. Не менш важливою постає й тема розуму, зокрема, в аспекті, а чи звітує людина самій собі, принаймні, в тому, чи здатен її «розум» (що несе й ірраціональні компоненти) «схопити» істину, а головне – який, власне, «розум», образно висловлюючись, в ній «говорить», мислить, складає підґрунтя її різноманітної діяльності та й загалом впливає на поступ епохи, до якої вона належить. Все це у підсумку актуалізує знов і знов питання, а як же врешті решт доцільно тлумачити раціональність, враховуючи усі її раціонально-ірраціональні неоднозначності, та й чи є раціональність доцільним способом «перевірки» конче складного буття, особливо у його сучасному глобальному вимірі.

Міркуючи стосовно підстав вирішення поставлених проблем, не обійтись звісно, без занурення в історико-філософський процес. Характерним в цьому відношенні «епізодом», що пояснює традиційну ситуацію, притаманну власне філософському розумові, завжди зорієнтованому на «інше» мислення, є легендарний діалог-суперечка між Платоном і Діогеном, коли перший назвав другого «Сократом, який зійшов з розуму» і отримав на це гідну відповідь справжнього мудреця, що, мовляв, «я не божевільний, просто мій розум – не такий, як у вас». По суті, ця відповідь є ключем до розуміння інакомислення як традиційної форми філософської раціональності. Бо про щось не йшлося би у науковому дискурсі, він завжди буде суміщати різне – різні позиції, тлумачення, різне розуміння навіть начебто усталених підходів до вирішення традиційних проблем. Й такого роду «різномислення» складає «вічну» тему розвитку наукової раціональності, яка не може не відкривати ще не знані до цього онтологічні виміри.

Звідси, «інше мислення» в історико-філософському процесі варто тлумачити не просто як поняття, а саме як концепт, бо кожен з мислителів демонструє при творенні концептів власне свою індивідуально-особистісну інтелектуальну та почуттєву культуру, свій життєвий досвід, свою обізнаність стосовно минулих традицій пізнання,

³ Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 139.

коли викладає власне своє бачення певної проблеми й тим доводить зв'язок позначених у концептах смислів саме з собою як їх творцем. Інакше кажучи, раціональність, маючи онтологічне підґрунтя, схоплює у певний особистісний спосіб «сюжети» перебування людини у світі, прагнути їх представити багатовимірною: у власних почуттях, вміннях, тлумаченнях, навіть мріях.

2. Культура раціонального мислення: напрями пошуків

З огляду на попередньо висловлене, можна стверджувати, що, наприклад, історія неklasичної та сучасної філософії доволі прозоро демонструє феномен «іншого мислення» саме на рівні певних концептів, втім, зрозуміло, що це є характерним й загалом для філософського розвитку. Так, розум як філософське поняття, засадниче для доби «класичного» раціоналізму, виявився в нових обставинах ХІХ ст. незатребуваним. Поступово завдяки філософуванню А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Ніцше стала утверджуватися позиція, що спосіб мислення, вироблений інтелектуальною культурою доби «модерну», «спрощує» людину та її життєвий світ, зайво (адже передусім на логічному рівні) схематизує зв'язок людини зі світом, що проявляє себе і у нераціонального порядку стосунках; при цьому догматизуються, односторонньо інтерпретуються події реального життєвого процесу людини, в якому місця навіть не залишається для свободних дій та мислення, адже все підпадає під всесильний в силу своєї невідворотності «всезагальний» закон. Ось у такому контексті критичної оцінки інтелектуальних обставин філософського розмислу народжувалось «інше мислення», відповідно, формувалась інша культура раціонального міркування, що вибудувала в решті решт сучасну культуру філософування.

Не дивно, що історично доволі швидко змінюється філософська мова, народжуються певні контрпоняття (по суті, концепти, про що вже мовилось), які за своїм смисловим підґрунтям є протилежними до «класичного» розуму. Так, А. Шопенгауер спирається у своєму спогляданні світу на «світову волю», створюючи підґрунтя для «волі до влади» Ф. Ніцше. С. К'єркегор своїм розумінням екзистенції як буття людини «тут» і «тепер», у конкретних обставинах, не тільки пояснює різноманітні модуси існування людини, що задають характер її переживань, життєві смисли, визначають особистісний вибір долі (шлях естетичний, етичний чи релігійний), але й започатковує екзистенціальне філософствування, що буде у подальшому культивувати концепт свободи як екзистенціалу, даного людині первинно, від початку її буття (Ж.-П. Сартр) або концепти абсурдності, бунту (А. Камю). Цей ряд контрпонять-концептів можна продовжувати,

нагадуючи важливі для сучасного філософського процесу акцентуації на «буття» у розмислах М. Гайдеггера або на «письмо», «деконструкцію» у Ж. Дерріда, на «ризому» у Ж. Дельоза та Ф. Гуаттарі, здатної схоплювати неупорядкований розвиток множинності, рух бажання тощо, або доцільно буде зважити на особливе значення для сучасної раціональності термінів «комунікація», «консенсус», «діалог» (К.-О. Апел, Ю. Габермас, О. Гьофе, К. Ясперс та ін.), що загалом підводить до сприйняття культури діалогу як особливого порядку цінності як сучасного суспільства, так і сучасного наукового дискурсу.

В основі ж необхідності пошуку іншої мисленнєвої культури філософування та наукового пізнання лежить природня несумісність позицій між людьми, власне їх особистісна різність, що дається взнаки як у пізнавальних ситуаціях, так і у проблемах міжособистісного спілкування. Здебільше це обумовлюються протилежними у певних значеннях світоглядами, тому аби порозумітися, людині варто пройти шлях від критичності по відношенню до інших до самокритичності, а на цій вже основі дійти до порозуміння з іншими, яке тільки й можливе на підставі сприйняття інакшого й іншого – саме це зумовлює єдино можливий й доцільний шлях людей назустріч один одному. Ось, як про цю проблему міркує М.В. Попович: «Інакше, як через конфлікт різних бачень світу, і не наступає в індивідуальному розвитку людини етап самокритичності, здатність чути іншого, спроможність перевірити прийняті твердження на істинність та хибність. Лише в іншому “Я”, як у дзеркалі, можна побачити своє “Я” – а це шлях до критеріїв об’єктивності. Не випадково здатність об’єктивно, безсторонне оцінити власну поведінку і особистість іншого, незалежно від того, приємний він тобі чи ні, визріває приблизно в тому ж віці, що й здатність формально мислити»⁴. Зазначимо, що канвою наскрізь через міркування філософа проходить тема об’єктивності як виміру розуміння «життєвого світу» людини та процесу пізнання, що з самого початку наших міркувань стосовно наукової раціональності прагнули підкреслити.

Як наголошують загалом представники комунікативного напрямку філософування, об’єктивність буття має доповнюватись комунікативним його виміром, тобто, традиційне для розуміння філософії поняття «логосу» (гр. λογος – розум-закон, універсальний принцип, раціональне «начало» облаштування світу-космосу, а також «розумне слово»), на якому вибудовувався з часів античності спосіб філософського мислення, має бути доповненим, за словами К.-О. Апеля, й «логосом комунікативної спільності». Інакше кажучи, й подалі «логос»

⁴ Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Видавництво «Сфера», 1997. С. 125.

має визначати, як людині належить жити, що робити, аби не порушити гармонію своїх стосунків зі світом, але, звісно, це вже буде іншого порядку і іншого розуміння «логос», що зважатиме насамперед на моральнісний вимір буття. Саме в такому аспекті міркує і О. Гьофе, який визначає у комунікативному вимірі буття мораль як взаємозв'язок принаймні трьох максим, які допомагають зрозуміти її: по-перше, як «самостійне мислення», по-друге, як «мислення з позиції кожного іншого» та як «мислення у згоді з собою», звідси, на думку науковця, «...мораль пов'язана з розсудливістю, із взаємним визнанням людей і певною одноголосністю і відсутністю суперечності (Konsistenz) у житті»⁵.

Варто вказати, що на підставі новітнього, в означений спосіб розуміння «логосу», й вибудовується сучасна культура раціонального мислення. Так, С.Б. Кримський міркує щодо доцільності поєднання у процесі пізнавальної діяльності власне раціонального пізнання і софійного освоєння світу, де «софійність позначає буття, що запліднене потенційним словом»⁶. Для цього, як можна зрозуміти, варто інакше поглянути на символіку античності, адже ще тоді створено було концепцію, яка «...виходила з подвійного тлумачення розуму як Логосу (тобто інтелекту, що знаходиться в голові людини) і як Софії, тобто мудрості самих проявів буття»⁷.

З комунікативного виміру сучасної раціональності народжується й принципово інакше (порівняно з минулими підходами) розуміння культури, згідно з яким «культура – все те, що люди створюють з метою уможливлення комунікації», «культура – це мова, жести, вербальні, але також і невербальні засоби порозуміння, результати нашої діяльності – все це має комунікативний аспект»⁸. Взагалі варто відзначити, що саме розуміння культури (і не тільки мисленнєвої її складової) залежить від домінуючого у певний історичний період типу раціональності, що, у свою чергу, зумовлює і практичний вимір соціокультурного буття. Тобто, йдеться про те, що розуміння культури неможливе поза усвідомленням її підстав. Останні ж безпосередньо пов'язані як із видами раціональності (наукова, художня, практична), так і з типами

⁵ Див.: Філософія сьогодні. Розмови з Ульріхом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфрідом Гьофе, Вітторіо Гьосле, Річардом Рорті та ін. / за ред. Ульріха Бьома; пер. з нім. А.Л. Рогачова. Київ: Альтерпрес, 2003. С. 68.

⁶ Кримський С.Б. Запити філософських смислів. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. С. 63.

⁷ Там само.

⁸ Ключовський Я.А. Філософія діалогу / переклад з польської К. Рассудіної. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. С. 27.

раціональності (класична і сучасна, сутнісна і екзистенціальна, монологічна і діалогічна, трансцендентальна і комунікативна тощо).

Такий зв'язок передусім спостерігається тому, що зміна раціональних підстав людського буття позначається на принципах моралі і права, мистецтва і релігії, культури і науки. Змінюється навіть зміст понять «ratio», раціональність, тобто, має місце певне відходження від колишніх актуальних значень, таких як «розум», «розумність», «вимірність», «пропорція», «міра» до трактування крізь призму понять «сумірність», «людиновимірність», «інтерсуб'єктивність», «комунікативність» тощо.

З огляду на зазначене, проблема культурного поступу нинішньої доби (при усіх потужних теоретичних напрацюваннях) характеризується, тим не менш, неукоріненням в буття саме комунікативного мислення, отже і культури діалогу. В основі ж такої проблемної ситуації лежить несприйнятливість до іншого, що саме по собі провокує конфліктність як, можна сказати, усталений стиль мислення та й дій сучасної за типом людини. Звідси актуалізуються питання розуміння «іншого» та «інакшого», відповідно, «іншості» та «інакшості», що корелюються з темою «свій – чужий», «своє – чуже», «моє – не моє», «близьке – неблизьке» тощо. З'ясування їх «статусу» у якості онтологічних категорій, безумовно, набуває значущості при вирішенні проблем, які виникають у самих різних суспільних сферах та буттєвих вимірах – скажімо, релігійної терпимості/нетерпимості, мовленнєвої та загалом культурної комунікації, міжособистісного діалогу тощо. Проблемність таких ситуацій в першу чергу впливає навіть не у зв'язку з детермінацією означених взаємовідносин різними традиціями чи різним життєвим досвідом учасників певних стосунків, а в силу зіткнення різних «культур мислення».

А це означає, на наш погляд, одне, що філософська культура сучасної епохи, як і традиційно, має завданням віднаходити підстави розуму «відкритому», плюральному, моральному, зорієнтованому на забезпечення співіснування різного і різних у цілому, яке «поділити» не можна, отже на діалог, поза якого все існуюче як принципово одне від одного відмінне, не має шансу на збереження. Інакше кажучи, відмежуватись практично від розуму «законодавчого», «владного», у певному значенні «репресивного», характерного для минулих епох, не вдалось. Звісно, було порушено конче важливе онтологічне питання щодо неприпустимості «підміни» життєвого світу людини абстракціями, що можуть набувати, за певних обставин, необмежену владу над людьми, підкоряючи собі все індивідуальне, унікальне, особистісне. Саме тому, підкреслюючи значущість філософської справи (у будь-якій епохи і за будь-яких буттєвих обставин), М.К. Мамардашвілі стверджував, що в ній, цій особливій справі, є головним мати «силу –

тримати думку. А тримати думку – значить постійно, знов і знов відроджувати її. А відроджувати треба, тому що розуміємо ми лише нашою безоб’єктною, а не предметною свідомістю. Коли безоб’єктна свідомість працює разом з предметною свідомістю, тоді ми щось розуміємо. Тобто тоді ми маємо Думку думок (як мінімум “дві думки одним разом!”)⁹.

Такий підхід змінює й ситуацію самого пізнання, яке аж ніяк не може бути кумулятивним. Ось чому, підкреслюючи особливу роль у такому розумінні Р. Декарта, філософ писав: «...не можна довільно збільшувати наші знання, тобто отримувати їх, додаючи моє (або ваше) знання до знання іншого, уявного чи реального персонажа. Здобуття досвіду, якщо воно здійснюється, не є просто зміст досвіду, а є *реальною подією*, яка може трапитися або не трапитися у світі»¹⁰. У межах такого підходу змінюється, до речі, і розуміння історії філософії, що опікується питаннями власне філософського розвитку. Сутність цих змін влучно розтлумачує В.С. Возняк, коли доводить «літургійний характер історії філософії», вбачаючи його в тому, що ця наукова, звісно, дисципліна виявляє себе «відверто *спільною справою*»¹¹.

Отже, історія становлення і сучасного розвитку культури раціонального мислення і, відповідно, культури діалогу як засадничого чинника порозуміння у сучасному, перманентно конфліктуючому, світі, може бути представлена як історія зміни онтологічних підстав філософської і наукової раціональності, яку доцільно розглядати як предикацію соціокультурного буття, предикацію до всього того, що стосується життєвого світу людини та визначається як смисли її буття.

ВИСНОВКИ

Наукова раціональність як певний тип мислення, пізнання та підґрунтя практичної діяльності, передусім етичної, в історичному поступі вибудовувалась, орієнтуючись передусім на принцип об’єктивності, адже тільки знання реальності дозволяє як пізнавати, так і створювати ціннісні смисли людського буття і тим упорядковувати спільний соціокультурний світ людей.

Для сучасної епохи є характерним виділення наступних видів раціональності – наукова, художня, практична, та таких її типів як «класична» і сучасна, модерна і постмодерна, монологічна і діалогічна

⁹ Мамардашвілі М.К. Картезіанські роздуми. Київ: Стилос, 2000. С. 137–138.

¹⁰ Там само. С. 191.

¹¹ Див.: Возняк В.С. Літургійний характер історії філософії. *Історія філософії та іляхи науки*: колективна монографія / за заг. ред. С.В. Таранова. Київ: Четверта хвиля, 2024. С. 29.

тощо, які загалом виявляються і проявляються у самих різних сферах та практиках людської життєдіяльності: науці, філософії, мистецтві, праві, системі суспільних відносин, особистісному досвіді людини та ін. В той же час, на підставі усвідомлення актуальних соціокультурних викликів, відбувається передусім становлення культури діалогового мислення. Цей тип раціональності створюється як концепт комунікативного розуму, що має слугувати засадничим чинником гуманного культурно-цивілізаційного поступу. У даному аспекті культура раціонального мислення (як опосередкована ланка діяльнісного, суто людського способу бути) безпосередньо зумовлює теоретичні підстави вирішення проблеми порозуміння між людьми, розділеними як своїми особистими ознаками та властивостями, так і особливостями духовно-культурних традицій, ментальності тощо.

Зазначені види і типи раціональності зумовлюють різноманіття культур мислення, розуміння, порозуміння, формують принципи суспільних взаємовідносин і дій, демонструючи при цьому своєрідні ціннісно-смыслові перетини: так, поза наукової раціональності не буває практичної, як і практика, у свою чергу, ставить завдання перед науковою теорією, а раціональність, наприклад, мистецька – органічно входить як в одну, так і в іншу раціональність.

Загалом же сучасна культура раціонального мислення рухається в сторону утвердження персоналістичного, інтерсуб'єктивного, комунікативного виміру, культивуючи сприйнятливість «іншого», інакшого, несхожого, особливого.

АНОТАЦІЯ

Дослідження присвячене аналізу наукової раціональності в історико-філософському та сучасному вимірах її розуміння. Вихідним принципом слугує розгляд раціональності як предикату буття, яке може стосуватися як сфери пізнання, науки, так і культури, життєвого світу людини, смислів її діяльності. Показано, що сучасний тип раціональності, на відміну від попереднього, «класичного», несе в собі передусім комунікативний вимір, отже налаштованість на сумірність, пропорційність, співвимірність мислення і буття на основі прищеплення культури діалогу. Сучасний стан культури раціонального мислення характеризується суміщенням різних типів раціональності, що мають принципово різний логічний та духовно-ціннісний зміст, що викликає суперечливий стан соціокультурних практик та міжособистісних взаємовідносин. Головною у цьому контексті є проблема неукорінення в сучасну мисленнєву культуру такої складової як комунікативна раціональність. Не менш актуальним є і врахування знаково-семіотичного виміру наукового пізнання та культури. Обґрунтовується

позиція, що раціональність як концепт передусім охоплює не стільки особливості самосвідомості людини, скільки її дотичність до соціокультурного світу в усій повноті людської здатності бути, пізнавати, діяти.

Література

1. Возняк В. Літургійний характер історії філософії. *Історія філософії та шляхи науки*: колективна монографія / за заг. ред. С.В. Таранова. Київ: Четверта хвиля, 2024. С. 29–48.
2. Клочовський Я.А. Філософія діалогу / переклад з польської К. Рассудіної. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 224 с.
3. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. 239 с.
4. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
5. Кримський С.Б. Ранкові роздуми / збірник статей; художнє оформлення О. Білецького. Київ: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.
6. Лютий Т.В. Розумність нерозумного: монографія. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2007. 420 с.
7. Мамардашвілі М.К. Картезіанські роздуми. Київ: Стилос, 2000. 311 с.
8. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Видавництво «Сфера», 1997. 290 с.
9. Філософія сьогодні. Розмови з Ульріхом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфрідом Гьофе, Вітторіо Гьосле, Ричардом Рорті та ін. / за ред. Ульріха Бьома; пер. з нім. А.Л. Рогачова. Київ: Альтерпрес, 2003. 168 с.

Information about the author:

Sukhodub Tetiana Dmitrivna,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of the Department of Philosophy of
Science and Cultural Studies

Centre for Humanitarian Education of National Academy of Sciences of
Ukraine

4, Tryohsvyatytska str., Kyiv, 01001, Ukraine