Yglyar Y. Y. Metaphysical and logical-gnoseological aspects in the philosophy of Giesel.

The article is devoted to Gizel's Studies and its significance for Ukrainian early modern culture. Gizel's philosophical course, which represents basic tendencies of thinking of that time, is an interesting object for study.

Keywords: transcendental properties: unum (unique), verum (true), bonum (good)); metaphysical degrees, distinctions.

Тімченко О. П.

МЕТОДОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА НАУКИ: ДОКТРИНАЛЬНО-ІДЕОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Розглядається позиція про те, що комунікативна методологія дозволяє узгодити діяльність та інтереси науковців як суб'єктів наукового пізнання, з інтересами та потребами інших членів суспільства, як суб'єктів соціальної взаємодії.

Ключові слова: методологія, наукове пізнання, публічність, відкритість, комунікативне співтовариство.

За останні десятиліття роль науки у сучасному суспільстві стала очевидною. З одного боку, наука є рушієм суспільного прогресу, а з іншого боку, рушійною силою тієї загрози, яка нависає над суспільством. Найважливіше, що наука сьогодні є тим інститутом, який повинен інтерпретувати для громадськості всі виклики та небезпеки.

Отже, наука стає суспільно заангажованою, експертні оцінки науковців (В. Андрущенко, В. Лук'янець, С. Лужицька, М. Овчинніков, М. Степико, В. Табачковський, М. Хилько, Н. Шматко, А. Шморгун та ін.) стають вагомими аргументами в різноманітних політико-економічних стратегіях. Але ситуація ускладнюється кризою наукової раціональності (У. Бек, Ж. Бодрійяр, Б. Братусь, В. Гьосле, М. Кисельов, В. Кувакін, Л. Озадовська, М. Ожеван, В. Чуйко, О. Шпенглер, А. Юркевич та ін.).

Відповідно до цього виразно постає потреба в аналізі системи наукової раціональності, зокрема її розвитку та зміни в її межах статусу суб'єкта, тобто здійснення аналізу методологічної культури науки (В. Вельш, Ю. Дебенюк, А. Єрмоленко, Є. Андрос, Б. Парамонов, О. Полисаєв, М. Попович, С. Пролєєв, В. Рижко, С. Титаренко, В. Чорноморденко, Л. Шкляр та ін.).

Для проведення такого аналізу необхідно наперед зазначити, що методологічна культура науки не може бути розглянута як цілісний моністичний концепт. У такій ситуації плідним стає використання концепції двокомпонентної методологічної культури науки, яку В. С. Лук'янець покладає в основу своєї монографії «Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури». Відповідно до цього підходу методологічна культура є єдністю двох взаємодоповнювальних і взаємозалежних частин: доктринально-ідеологічної та процедурної, або когнітивно-інструментальної. «Доктринально-ідеологічна частина методологічної культури має справу з гранично широким соціально-культурним контекстом і характеризує екзистенційний статус науки, її соціальний сенс і призначення. Ця частина покликана відповісти на питання: чим була, є, має стати зріла наука для цивілізації: чи має цивілізація право волюнтарно розпоряджатися зростаючою потужністю НТП у своїх відносинах з природою, культурою, особистістю; якими можуть стати наслідки волюнтарного використання науки; як вони можуть вплинути на планетарні умови існування людського буття, на реальне становище антропності у Всесвіті; за яких умов планетарна діяльність людини, яка використовує досягнення НТП, може стати головним джерелом глобальних загроз умовам існування людського буття?» [1, 5].

Така частина методологічної культури формується у вигляді певної філософської традиції, або, говорячи мовою постмодерну, гранднаративу. Процедурна частина стосується вужчої сфери, а саме сфери когнітивної діяльності співтовариства науковців. Вона відповідає на питання про найефективніші способи когнітивної діяльності, про різноманітний інструментарій науковців у різноманітних практиках виробництва знань. Зазвичай вона подається як система епістемологічних принципів, регулятивів, установок, імперативів і пов'язана з оцінкою ефективності тих або інших дослідницьких стратегій. Процедурна частина методологічної культури свідомо залишає відкритим питання про природу, мету, моральний сенс та соціальне призначення науки; вона є нейтральною щодо етико-моральних цінностей суспільства.. Тому для досягнення мети цієї роботи необхідним є аналіз науки та суб'єкта наукового пізнання саме в межах доктринально-ідеологічної частини методологічної культури.

Для цього потрібен аналіз попередньої культурної традиції, зокрема, європейської філософії, яка формувала та змінювала образ системи раціональності та притаманного їй статусу суб'єкта. Такий аналіз, на думку В. Гьосле, дозволить виявити причини кризових

ситуацій сучасності та знайти шляхи їх вирішення, адже, «оцінка європейської цивілізації матиме наслідки для нашої самосвідомості» [2, *183*].

Як відомо, у середовищі сучасних соціальних філософів для виходу з кризових ситуацій науково-технічної цивілізації набувають поширення намагання розробити певну універсальну етику, яка б змогла гармонізувати відношення наукової раціональності і світу людей та природи. Такі намагання зустрічаються з проблемою утворення нормативно – етичного масштабу. Саме в розв'язання цих питань вводиться поняття мовленнєво-комунікативної інтерсуб'єктивності, яку, наприклад, розробляє Апель у праці «Трансформація філософії». Згідно з його комунікативною концепцією розробка ціннісних нормативів має здійснюватись не на основі традицій, до чого апелюють Г.Г. Гадамер і неоконсерватори, і не на основі вимог монологічного розуму, до якого звертався західноєвропейський раціоналізм, а на основі комунікації, яка вважається останньою авторитетною інстанцією. Згідно з цим підходом раціонально комунікативне обґрунтування цінностей може бути здійснене лише тоді, коли не існуватиме жодних авторитетів, здатних санкціонувати результати діяльності. Тільки комунікативна спільнота має бути зобов'язуючою інстанцією для всіх її членів. Інакше кажучи, лише на основі досягнення порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути витворені морально-практичні нормативи [3, *30*]. Отже, згідно з таким підходом діяльність суб'єктів має здійснюватися гармонізовано з інтересами суспільства, відповідати суспільним ідеалам та нормам, не підпорядковуючись певним приватним інтересам.

Визначаючи важливість реальної комунікації, в якій має здійснюватись обговорення і на основі якої учасники доходять згоди, Апель наголошує на її недостатності. Залишається невирішеним питання, пов'язане з критеріями аргументації. Адже в суспільстві можуть бути обмеження для раціональної аргументації (нерівність відносин учасників обговорення, зумовлена їхнім місцем у суспільстві, всілякі примуси тощо, що перекручують комунікацію), які можуть стати підвалиною для хибної згоди. До того ж реальна комунікація має конкретні просторово-часові обмеження, а тому не може претендувати на всезагальність і об'єктивність отриманих результатів.

З огляду на це Апель висуває вимогу встановити якайповніше необхідні умови для людської аргументації. Тому подальшим його кроком є запровадження поняття «трансцендентальної», або «ідеальної», комунікації, що витлумачується як необмежена

комунікативна спільнота. Ідеальна (трансцендентальна) комунікація уявляється як така абсолютна інстанція, що задає достеменність і об'єктивність смислу і значущість згоди, отже, достеменність і значущість комунікації взагалі.

У зв'язку з цим тут можна висловити тезу, що кожен, хто серйозно аргументує, уже також (принаймні імпліцитно) повинен визнавати етичну головну норму. Якщо він готовий рефлексувати щодо імпліцитного смислу своїх аргументативних актів, то мусить усвідомлювати, що він водночас має за передумову можливість смислу мовлення та істину, що всі домагання смислу й істини людиною, в принципі, мають вирішуватися за допомогою аргументів (і лише аргументів) у необмеженій комунікативній спільноті. Однак саме цим він також визнає, що він, як той хто аргументує, має за передумову ідеальну комунікативну спільноту всіх людей як рівноправних партнерів. Це і є комунікативна спільнота, в якій всі відмінності в думках (сюди належать і ті, що стосуються практичних норм), у принципі, мають визначатися на підставі аргументів, що уможливлюють консенсус. «Головна етична норма, яку кожен хто аргументує (тобто кожний хто серйозно мислить), необхідно визнає, полягає, таким чином, в обов'язку виходити з метанорми аргументативного досягнення консенсусу в обґрунтуванні конкретних, які належать ситуації, норм (цим визначається не якась суто спеціальна етика аргументативного дискурсу, а те, що аргументативний дискурс усіх можливих учасників є ідеальною інстанцією обґрунтування та легітимації усіх норм, що стали проблематичними. Це означає, що визнається асиметрія аргументативного дискурсу щодо всіх будь-яких комунікативних та життєвих форм: лише в рамках і на основі правил гри дискурсу можна обґрунтувати значущі судження, теорії, норми тощо щодо не дискурсивних норм, а не навпаки)» [4, *235*].

Можливість такого взаєморозуміння щодо критеріїв, зразків, стандартів правильного рішення в усіх людських життєвих ситуаціях передбачає, що мовленнєве взаєморозуміння саме в кожній можливій мовній грі апріорі пов'язане з правилами, які можуть бути встановлені не шляхом «конвенції», а навпаки – уможливлюють «конвенцію». Ці метаправила всіх конвенційно встановлених правил належать не певним мовним іграм або життєвим формам, а трансцендентальній мовній грі або необмеженій комунікативній спільноті.

Згідно з Апелем ідеєю такої спільноти долається методичний соліпсизм, який, починаючи з філософії Декарта й Канта, став однією із засад західноєвропейської філософії. Апель вважає, що в понятті

трансцендентальної єдності апперцепції Кант фактично вбачав ідею трансцендентальної комунікативної спільноти. Однак, оскільки він лишився на позиції методичного соліпсизму, така спільнота представлена в нього поняттям трансцендентального суб'єкта.

На основі цих міркувань Апель висуває такі програмні тези.

1. На противагу сьогоднішній панівній логіці науки кожна філософська наукова теорія повинна відповідати на поставлене Кантом питання про трансцендентальні умови можливості й дійсності (значущості) науки.

2. На противагу представникам ортодоксального кантіанства розв'язання висунутого Кантом питання не може бути зведене до кантівської філософії трансцендентальної свідомості взагалі [4, *32*].

Відповісти на питання про трансцендентальний суб'єкт можливо, на думку Апеля, через дійові досягнення філософії XX ст. – філософії мовлення. Тому передумовами своєї комунікативної теорії дослідник вважає семіотичну трансформацію трансцендентальної логіки Ч. Пірса, концепції мовленнєвих ігор пізнього Л. Вітгенштейна та інтерпретаційного співтовариства Д. Ройса, дискурсивний інтеракціонізм Дж. Г. Міда та ін.

Таким чином, проблема, що обговорюється, полягає в тому, щоб осучаснити кантівське питання про умови можливості наукового пізнання, звести його до питання про можливості інтерсуб'єктивного узгодження смислу й істини речень або їх систем. Це означало б, що кантівська критика пізнання, як аналіз свідомості, трансформувалася б у критику смислу як аналіз знакових систем. У такому разі «вищим пунктом» була б не єдність уявлень у «свідомості взагалі», яка лише репрезентує інтерсуб'єктивність, а осягнена через інтерпретацію (витлумачення) значень єдність взаєморозуміння в необмеженому інтерсуб'єктивному узгодженні. Як вдало зазначив київський філософ А. М. Єрмоленко «Відштовхуючись від філософії Канта, Апель зазначає, що в «синтезі апперцепції" «Я», одночасно встановлюючи свій предмет і самого себе як мислячого суб'єкта, ідентифікується із «трансцендентальною комунікативною спільнотою». Без цього, нерефлексованого Кантом, а також Фіхте, факту трансцендентальна передумова пізнання не може бути аргументом. Вона отримує статус не усвідомленого приватного переживання (на зразок відчуття болю)» [5, *32*].

Вади кантівської критики розуму, на які вказували засновники німецької філософії мови – В. Гумбольдт, І. Г. Гаман, І. Г. Гердер, певною мірою знімаються у філософії символічних форм Е. Кассірера. Однак в останнього функцію знаків ще вплетено в концепцію

трансцендентального синтезу апперцепції. Тому в ній міститься залишок ідеалізму філософії свідомості. Отже, вважає Апель, тільки семіотична трансформація кантіанства Ч. Пірсом є справді радикальною.

Обґрунтовуючи переорієнтацію філософії, Апель звертається до семіотичної філософії Пірса. Досеміотична теорія пізнання, до якої належать Кант і класичний позитивізм, а також герменевтика Ф. Шлейєрмахера і В. Дільтея, розглядала проблеми пізнання в межах відношення суб'єкт-об'єкт. Оскільки згадані теоретики виходили з методологічно соліпсистського визначення єдності й наочності предмета як єдності самосвідомості, то залишалося поза увагою, що суб'єкт-об'єктне відношення апперцептивного пізнання опосередковане знаковою системою відношення суб'єкт-суб'єкт, тобто інтерпретативним пізнанням.

«"Лише семіотична трансформація теорії пізнання Пірсом поставила, на думку Апеля, в центр уваги реального суб'єкта використання знакових систем, а не чисту свідомість. Згідно з філософією Пірса, пізнання як функцію, опосередковану знаковими системами, неможливо звести до двоїстого відношення, яке будується за способом реакцій у спостережуваному об'єктивному світі. Важливим для пізнання є те, що воно здійснюється не як реакція одного об'єкта на інший (що й саме відображається в категоріях двоїстості), а як інтерпретація, опосередкована знаковою системою. Останнє і схоплюється у Пірса категорією троїстості. Пірс здійснює заміну кантівських принципів «останньої передумови» і «вищого пункту», які виконують функцію трансцендентального синтезу апперцепції, постулатом «останнє переконання», який виражає узгодженість висловлювань в необмеженій спільноті науковців» [5, 33].

Реальна спільнота конституюється як суб'єкт пізнання. При цьому пізнання тлумачиться не лише як функція свідомості, а насамперед як реальний, історичний процес. Однак визначення реальності й істини, так само, як і обґрунтування необхідної оцінки процесу дослідження, досягається не шляхом звертання до фактичного пізнання у фактичній спільноті, а шляхом звертання до нормативно постульованої конвергенції процесу умовиводу й процесу інтерпретації у необмеженій комунікативній спільноті.

Згода, яку можна було досягти в необмеженій комунікативній спільноті, і є гарантом об'єктивності й достеменності пізнання, що заступає кантівську ідею трансцендентальної «свідомості взагалі». Вона діє як регулятивний принцип, який як ідеал спільноти, найвищий

критерій істинності визначає істинність порозуміння в реальній комунікативній спільноті.

Через цей принцип вперше у Пірса, гадає Апель, опосередковується проблематика теоретичного й практичного розуму. До такого опосередкування практичного і теоретичного розуму приєднується і сам Апель. Ідея необмеженої комунікативної спільноти поширюється ним і на ціннісно-нормативну сферу – сферу моралі. Він пише: «Шуканий регулятивний принцип полягає, як я гадаю, в ідеї реалізації необмеженої інтерпретаційної спільноти, в якій кожний, хто аргументує (тобто кожний, хто мислить), вбачає контролюючу інстанцію» [4, *32*].

Отже, визнаючи важливість реального консенсусу, порозуміння в реальному обговоренні, Апель вказує на його недостатність, оскільки цілком вірогідним може бути й хибний консенсус за умов хибної комунікації – «раціональна» аргументація у сфері перетворених викривлених форм. Тому Апель, слідом за Пірсом, і вводить категорію «ідеальна», або «трансцендентальна» комунікація. Остання і вважається контролювальною і легітимувальною інстанцією, яка як апріорна форма встановлює достеменність смислу й взаєморозуміння як наслідок істинної комунікації.

Правда, зрозуміти змальований тут принцип у той же час означає зрозуміти, що проголошення принципу мало що дає, якщо не вдається виконати поставлені ним довгострокові завдання – по-перше, розробити, метод моральної дискусії (і взагалі практичного «обговорення»), а по-друге, інституціоналізувати цей метод у конечних, політико-юридичних умовах. При цьому тут виявляється границя самого принципу. Тому Апель розглядає можливості реального функціонування принципу ідеальної комунікативної спільноти.

Без недооцінки трагічного в людських пограничних ситуаціях можна все-таки відповістити на останнє запитання позитивно й почати спробу намітити наслідки апріорі комунікативного співтовариства для довгострокового стратегічного орієнтування моральної дії.

«Насамперед, разом з Ж.-П. Сартром, ми могли б формалізувати категоричний імператив Канта або принцип транссуб’єктивності Лоренцена настільки, що їх можна було б застосовувати й у пограничних ситуаціях, коли потрібні абсолютно єдині у своєму роді рішення: індивід, відповідно до Сартра, навіть при відсутності комунікації й у ситуації, у якій неможливий компроміс й яка змушує його нібито переступити всі моральні норми, може навмисно діяти, представляючи людство: коли він вибирає себе, він може вибрати

людство. У цьому випадку будь-який іншої, хто в стані поставити себе на його місце, може згодом виразити свою згоду з ним і тим самим констатувати виконання моральних норм комунікативного співтовариства. Цією вимогою сам Сартр засвідчив «екзистенціалізм як гуманізм» [6, *228*]. Але тепер саме це радикальне формулювання загострює змістовну порожнечу, в який обвинувачували й Кантів категоричний імператив, і тому постає питання, чи не можна всупереч думці Канта з «факту розуму», оскільки його розуміють як апріорі комунікативного співтовариства, вивести змістовну мету як регулятивний принцип всіх моральних дій. Якщо заради цієї мети докладніше поміркувати над своєрідністю апріорі комунікативного співтовариства як над пов'язаною із критикою змісту умовою можливості й значущості всякої аргументації порівняно з апріорі традиційної трансцендентальної філософії, то виявиться таке.

«Перший пункт, що кидається тут в очі, – обставина, що мова йде не про чисто ідеалістичну передумову в змісті апріорі свідомості; правда, мова йде й не про чисто матеріалістичну передумову – як якби ідеальне й нормативне кантівське «свідомість взагалі» виявилося замінене «буттям» емпіричного суспільства. Більше того, сіль нашого апріорі, по-моєму, є в тім, що воно характеризує принцип якоїсь діалектики (по цю сторону) ідеалізму й матеріалізму» [7, *329*]. Адже, хто аргументує, той завжди припускає дві речі: по-перше, реальне комунікативне співтовариство, членом якого зробився він сам у процесі соціалізації, а, по-друге, ідеальне комунікативне співтовариство, що принципово повинне могти адекватно розуміти зміст його аргументів й остаточно виносити судження про їхню істинність. Але сама дивна й діалектична риса ситуації полягає в тому, що він у відомій мірі припускає ідеальне співтовариство в реальному, і притому як реальну можливість реального суспільства, хоча (у більшості випадків) йому відомо, що реальне співтовариство, включаючи і його самого, досить далеко від порівняння з ідеальним комунікативним співтовариством. Але аргументація, через свою трансцендентальну структуру, не залишає іншого виходу, крім як констатувати цю розпачливу й у той же час підбадьорливу ситуацію.

Отже, можна стверджувати, що в нашій трансцендентальній передумові наявне «протиріччя», і притому не справжнє або уявне формально-логічне, а діалектичне.

Однак з усього викладеного стає ясним, що філософ, що вбачає в «методичному соліпсизмі» ілюзію й сприймаюче мислення на самоті як дефектний модус комунікації, не зможе погодитися із зазначеним розщепленням двох передумов. Коли він мислить на самоті, він

повинен у той же час припускати залежність від реальної дискусії, але при цьому він повинен припускати й у себе, і у своїх партнерів по комунікації приналежність до реального, історично сформованого комунікативного співтовариства й одночасно компетенцію, що відноситься до ідеального комунікативного співтовариства. «Мова тут, мабуть, іде про «протиріччя» не в метафоричному змісті формальної логіки, а в буквальному значенні ще не вирішеної історичної діалектики, – про протиріччя, що – як говорить Гегель – треба зберегти. Вирішення цього протиріччя в дусі «діалектики між Гегелем і Марксом» можна чекати тільки від історичної реалізації ідеального комунікативного співтовариства в реальному; це історичне вирішення протиріччя можна навіть морально постулювати» [7, *330*].

Із цієї (імпліцитної) вимоги до будь-якої філософської аргументації тепер можна вивести два основних регулятивних принципи для довгострокової моральної стратегії поводження кожної людини. По-перше, у всій її поведінці мова повинна йти про те, щоб забезпечити виживання роду людського як реального комунікативного співтовариства, по-друге, про те, щоб втілити в реальному комунікативному співтоваристві ідеальне. Перша мета є необхідною умовою для другої; а друга мета надає першій її змісту, передбаченог кожним аргументом.

Такий крок Апеля дозволяє вирішити проблему втрати суспільної довіри до наукової раціональності. Функціонування наукової спільноти буде відбуватися в «полі» комунікативної спільноти на основі засадничої етичної норми, цим буде знята стара проблема етичної нейтральності науки (науковців). Маючи ідеальну комунікативну спільноту за регулятивну ідею, спільнота науковців повинна буде здійснювати свою діяльність згідно із суспільними цілями, тобто узгоджуючи свої інтереси із загальносуспільними. Таким чином діяльність спільноти науковців набуває легітимованого соціумом статусу і не може бути запідозреною в обслуговуванні певних інтересів, що є принципово важливим в сучасному суспільстві.

Отже, як вже зазначалось, комунікативна методологія дозволяє узгодити діяльність та інтереси науковців як суб’єктів наукового пізнання, з інтересами та потребами інших членів суспільства, як суб’єктів соціальної взаємодії. Тобто тут ідеться про принципово публічну відкритість наукової діяльності. Тому для вирішення цієї проблеми може бути вдало використане ще одне положення комунікативної філософії, а саме розрізнення комунікативної та стратегічної дії, або комунікативної та стратегічної раціональності.

Власне, сам Ю. Хабермас визначає комунікативну дію таким чином – «комунікативною є така інтеракція, в якій учасники координують плани своїх дій, а згода вимірюється інтерсуб'єктивним визнанням вимоги на значимість» [8, *91*]. У комунікативній дії один суб'єкт пропонує іншому раціональні аргументи, на основі яких останній може визнати вимогу першого на значущість і перейняти його позицію. Тобто згода відносно певних положень досягається в процесі спілкування на підставі добровільного прийняття раціональнішої аргументації. Принциповим тут є відкритість та добровільність у поведінці суб'єктів під час взаємодії. Той, хто вступає в комунікацію, ніяким чином не приховує своїх інтересів і намагається їх реалізувати шляхом раціональної аргументації на підставі добровільної згоди. Застосування такого підходу до ситуації функціонування науки (спільноти науковців) в суспільстві, в якому ризики, породжені наукою, обіцяють перетворитися на глобальні катастрофи, матиме такий наслідок. Діяльність науковців буде суспільно легітимованою, оскільки раціональна аргументація проходитиме у відкритому публічному просторі і наукова аргументація не підозрюватиметься в «обслуговуванні» певних приватних інтересів (бізнесових, політичних і т.п.).

Стратегічну дію на противагу комунікативній Хабермас розуміє як таку «коли один діє на іншого емпірично, погрожуючи застосуванням санкцій чи обіцяючи винагороду, для того щоб змусити його для продовження спілкування» [8, *92*]. Очевидно, що цей тип дії є протилежним до комунікативної. Тут відсутня можливість публічного дискутування питань та прозорості раціональної аргументації. Визнання позиції іншого як значущої ґрунтується не на добровільному прийнятті раціональніших аргументів, а на примусі, який мотивується досягненням приватних інтересів, при цьому самі інтереси можуть залишатися прихованими. Функціонування наукової спільноти за таким принципом в умовах підвищеного ризику, пов'язаного з наслідками наукових досягнень, може привести до катастрофічних наслідків (це яскраво показує У. Бек у своїй праці «Суспільство ризику»).

Отже, як можна побачити, існує відмінність між консенсуально-комунікативною і стратегічною раціональністю дії. Обидві форми раціональності є відповідними формами інтеракції, чи, інакше кажучи, комунікації між людьми як суб'єктами діяльності. Однак лише консенсуально-комунікативна раціональність має своєю передумовою правила чи норми, які лежать апріорі по той бік розрахованого власного інтересу індивідів; стратегічна раціональність, навпаки,

обґрунтовується суто на основі емпіричної взаємності застосування інструментально-технічної раціональності дії у стосунках між людьми. А тому вона (одна) не може бути достатнім підґрунтям етики. Тому у середовищі сучасних соціальних філософів для виходу з кризових ситуацій науково-технічної цивілізації набувають поширення намагання розробити певну універсальну етику, яка б змогла гармонізувати відношення наукової раціональності і світу людей та природи. Такі намагання (Гадамер, Апель) зустрічаються з проблемою утворення нормативно-етичного масштабу.

Л і т е р а т у р а

1. *Лук'янець В. С.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: монографія. / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 304 с.
2. *Гьосле В.* Передмова. Практична філософія в сучасному світі. / [пер.з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
3. *Гадамер Г.* Що таке істина ? Істина і метод. Герменевтика II. – Т II. – К. : Юніверс, 2000. – 288 с.
4. *Апель К. О.* Ситуація людини як етична проблема // Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 231-254 с.
5. *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
6. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии: Переводы /Сост. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – С. 207-228.
7. *Апель К. О.* Трансформация философии / [пер. В. Куренного, Б. Скуратова]. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
8. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / [пер. с нем.] – М. : Весь Мир, 2003. – 416 с.

Тимченко А. П. Методологическая культура науки: доктринально-идеологический контекст.

Речь идет о том, что коммуникативная методология позволяет согласовывать деяльность и интерессы ученых как субъектов научного познания с интерсесами и потребностями других членов общества, как субъеєктов социального взаимодействия.

Ключевые слова: методология, научное познание, публичность, открытость, коммуникативное сообщество.

Timchenko A. P. Methodological culture of science: doctrinal and ideological context.

It is that communicative methodology allows coordinate activity Information Interests and scientists as subjects of scientific knowledge with interests and needs of other members of society, as subjects of social interaction.

Keywords: methodology, scientific knowledge, public, open, communicative community.

Сташкевич О. О.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

У статті розглянуто та проаналізовано інформаційне суспільство. Виокремлено особливості суспільства знань. Розкрито основні характеристики інтелектуального суспільства. Висвітлено філософську рефлексію самосвідомості людини.

Ключові слова: рефлексія, інформація, знання, інтелект, самосвідомість людини, інтелектуальна цивілізація.

У першій половині XXI століття відбувається принципова зміна ролі факторів соціально-економічного та цивілізаційного розвитку у світі, зростає значення творчої діяльності людини, яка є однією з наймогутніших рушійних сил розвитку цивілізації.

Ідею, згідно з якою настає переломна епоха в розвитку цивілізації, сьогодні поділяють багато науковців. Історики, філософи, соціологи часто пишуть про сучасну епоху як про час переоцінки цінностей, пошук нових шляхів цивілізаційного розвитку. І в цьому зв’язку важливо детальніше розібратися в тому, що слід розуміти під цими новими шляхами. З набору сценаріїв можливого майбутнього, серед яких більшість катастрофічних, людству належить відшукати найбільш сприятливі, що забезпечують не тільки його виживання, але і сталий розвиток.

Теоретико-методологічну базу дослідження сучасних суспільств, зокрема в умовах глобалізації, та цивілізаційного розвитку склали роботи В.Л. Абрамова, В.П. Андрущенка, Д. Белла, В.П. Беха, Дж. Гелбрейта, В.Л. Іноземцева, М. Кастельса, Р. Кроуфорда, Н.В. Кочубей, В.І. Кушерця, А.А. Чухно, Ю.В. Яковця.