
*Анатолій
Єрмоленко*

СВІТОГЛЯДНИЙ ПІДХІД У СИСТЕМІ ПАРАДИГМАЛЬНИХ КООРДИНАТ

Філософія у Києві другої половини ХХ — перших десятиріч ХХІ сторіччя була і є непересічним явищем в історії філософії України, що потребує ретельного вивчення та аналізу. Проблематику обговорення розвитку філософії в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України започаткував Віталій Табачковський своєю монографією «У пошуках невтраченого часу», окресливши змістові, методологічні й персональні аспекти цього явища. Дослідник зауважив такий об'єднувальний чинник філософії «шістдесятників», як «світоглядно-гуманістичні розмірковування» [Табачковський, 2002: с.29], перетворивши його на ознаку всієї київської філософії як школи, започаткованої Володимиром Шинкаруком.

Науково-біографічним нарисом філософії в Київському університеті стала публіцистична книжка Ганни Горак «Сорок сороків» [Горак, 2009]. Називаючи університет «духовним центром», Ганна Іванівна поширює це визначення за межі університетського кола філософів. Важливим етапом в осмисленні філософії у Києві є нариси-спогади Василя Лісового, в яких дослідник у суперечці з Табачковським вважав «невиправданим говорити про “київську філософську школу”, чи “київську світоглядно-антропологічну школу” в академічному сенсі цього слова» [Лісовий, 2014: с.474]. Його аргументація полягала в тому, що в київському колі філософів існувала не тільки світоглядна традиція, яка розвивалася на ґрунті діалектичного

методу, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією.

Отже, коли йдеться про таке «духовне явище», як філософія в Києві, яку часто-густо і називають «Київською світоглядною школою», тут і виникає чимало запитань. Зокрема, якою мірою філософія в Києві є науковою школою, і чи можна її назвати світоглядною? Здавалося б, перша частина запитання не викликає сумніву, хоча й немає однастайності щодо «персонального складу» цієї школи, адже саме словосполучення «Київська школа» стало чимось само собою зрозумілим, про що свідчить чимало дисертацій та авторефератів із філософії, зокрема у рубриці про методологію та огляд літератури. Однак таке враження виникає тільки з першого погляду, адже є певні сумніви, скажімо, щодо того, якою мірою це була саме наукова школа, за якими ознаками її можна ідентифікувати як певну цілість, об'єднану за предметним полем досліджень і методологічними принципами? Як така наукова школа співіснувала і співіснує з іншими школами, зокрема і за кордоном, і чи визнана вона саме як школа?

Проблематику філософських шкіл як наукового явища тематизовано Сергієм Йосипенком та іншими учасниками нашої дискусії, я ж хотів би окреслити саме світоглядний вимір філософії, конкретизуючи деякі свої міркування з цього приводу в попередніх публікаціях [Єрмоленко, 2010а], насамперед з огляду на той факт, що, на мою думку, школу має об'єднувати не тільки певне предметне поле дослідження, а й парадигмальне. Тут хотів би тільки зауважити, що за часів незалежності з подоланням обмеженості й домінування марксистської філософії в Україні урозмаїтились не тільки тематика досліджень, а й парадигмальні підходи до них.

Адже сьогодні співіснують і співпрацюють феноменологія, аналітична філософія, трансцендентальна прагматика, системна теорія тощо. Інколи, запитуючи тих філософів, хто потрапив до «списку» представників так званої Київської школи в авторефератах і дисертаціях, про їхню належність до «Школи», неодноразово зустрічав подив, адже вони здебільшого заперечують таку свою належність. І навпаки, ті з «філософських генералів», яким часто-густо взагалі доволі складно ідентифікувати свої праці з певною парадигмою, незаперечно відносять себе до «Київської школи». У цьому разі поняття школи радше постає як ідеологема, навіть міфологема, використовувана для захисту інтересів певних груп науковців, а не є ідентифікацією справжньої філософської думки.

Тому стосовно особливо другої частини запитання, тобто того, що стосується визначення та ідентифікації київської філософії як світоглядної, у мене й виникає певний сумнів. Звісно, безсумнівним є той факт, що за часів філософії пізнього радянського марксизму і «розвиненого соціалізму» київські філософи зробили майже неможливе в рамках марксистської методології, виводячи її за межі ідеологічної доктрини, а подекуди й за межі самої філософії марксизму. Задекларований світоглядний вимір філософії

певною мірою долав так званий діяльнісний підхід, який і саме людське буття, і принцип практики фактично зводив до окремого їх прояву, а саме — до цілераціональності. До того ж навряд чи можна заперечувати, що філософія крім методологічної виконує ще й аксіологічну та світоглядну функції. Проте наскільки світоглядний підхід можна кваліфікувати саме як *наукову парадигму*, тобто якою мірою світоглядна функція може правити за методологічний зразок для певного наукового товариства, зокрема для київського кола філософів, тобто бути філософською парадигмою? На пошук відповіді на це запитання й буде спрямовано зміст цієї статті.

Спершу слід зауважити, що, тематизуючи світоглядний підхід, варто відрізнити поняття парадигми як об'єднувального чинника для того чи того наукового співтовариства, а отже, і школи, і поняття світоглядної функції, притаманної філософії як такої. Скориставшись давньогрецьким поняттям «парадигма», реконструйованим Томасом Куном у книжці «Структура наукових революцій» і запровадженим ним для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, шаблі в розвитку і філософії, — а саме «буття», «свідомість», «мова». Тут я посилаюся на книжку Юргена Габермаса «*Nachmetaphysisches Denken*», в якій дослідник виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний*, *рефлексійний* та *лінгвістичний* [Habermas, 1988: S.20]. Такий парадигмальний поділ усталений для сучасної філософії. Адже сам Габермас спирається на відповідні розробки цієї проблематики сучасними німецькими філософами Гербертом Шнедельбахом та Ернстом Тугендгатом [Tugendhat, Wolf, 1988: S.7ff].

Подібну думку висловлює й Карл-Отто Апель, виокремлюючи такі парадигмальні фази в історії філософії: *онтологічну метафізику*, *трансцендентальну філософію свідомості*, або *філософію суб'єкта*, і, нарешті, *трансцендентальну семіотику*, інспіровану *аналітичним*, *прагматичним* та *герменевтичним* поворотами у сучасній філософії [Apel, 1988: S.22; Apel, 1990: S.42]. Історично цими парадигмами позначали той чи той спосіб запитувань і філософування, домінування якого окреслювали як *першу філософію* в розумінні Аристотеля.

Таким чином, говорячи про світоглядну парадигму «Київської філософської школи», ми наражаємося на небезпеку філософської регресії, тобто повернення її до певною мірою антикварної онтологічної парадигми. Щоправда, слід зауважити, що парадигми і парадигмальні повороти — це не послідовна історична їх зміна, коли одна парадигма цілковито заступає іншу. Філософські, так само як і наукові, парадигми можуть історично співіснувати одна з одною, утворюючи певну систему *парадигмальних координат*, у рамках яких і відбуваються філософські дискурси. Наприклад, у Сократа й софістів за часів панування онтологічної парадигми окреслився перехід до парадигми свідомості як інтеріоризації діалогу. Німецька філософія Йогана Георга Гамана, Вільгельма Гумбольдта, Йогана Готфрида Гердера тяжіє до філософії мови, тим часом як панівною за новоєвропей-

ської доби була філософія свідомості, зокрема трансцендентальний ідеалізм. У наш час, тобто після так званого лінгвістично-герменевтично-прагматично-семіотичного повороту, Ганс Йонас звертається до методології докантової метафізики, а Дитрих Генрих вважає, що й сьогодні парадигма свідомості не вичерпала своїх евристичних можливостей.

Як тоді ставитися до так званого світоглядного підходу у філософії? Зауважмо, що такий підхід висувають і у нас, і у світі загалом як певний засіб подолання ціннісної нейтральності науки і людської діяльності загалом, скерованої цілераціональною парадигмою, завдяки якій світ редукують до засобу, ресурсу тощо. Зокрема у філософії марксизму ця парадигма визначена тлумаченням практики як матеріальної предметно-перетворювальної діяльності, згідно з якою і людину, і суспільство можна цілеспрямовано створити на кшталт того, як «кухар готує страву» (Ю. Габермас). Подолання такого погляду на практику і людську діяльність загалом потребувало іншого їх тлумачення і «реабілітації». Відповідно проблематика філософії переходить у площину практичної філософії, реабілітація якої розпочалася в останню третину XX сторіччя після програмного двохтомника за редакцією Манфреда Риделя «Реабілітація практичної філософії» [Riedel, 1972]. Ця тенденція була продовжена багатьма філософами різних парадигмальних уподобань від трансцендентальної прагматики до онтологічної аксіології та філософії голізму, спрямованих на подолання такого редукціонізму.

На підпорядкуванні світоглядним началам наполягають українські дослідники Микола Кисельов та Федір Канак [Кисельов, Канак, 2000: с.14]. Задля парадигмального спрямування розв'язання екологічних проблем, на кшталт того, як це потребує ставлення до світу як до цілості, звертається й українська дослідниця Тетяна Гардашук. «Основа екологізму, — зазначає Тетяна Василівна, — цілісний органістичний світогляд, становленню якого сприяє екологія» [Гардашук, 2005: с.51]. До концепту наукового світогляду, навіть «нової світоглядної мегаперспективи» апелюють і Валентин Лук'янець та його колеги у колективній монографії «Науковий світогляд на зламі століть» [Лук'янець та ін., 2006: с.18–19].

Проте слід зауважити, що, по-перше, як існує розмаїття культур, так само існує й розмаїття життєвих світів, життєвих форм та стилів життя зі своїми ціннісними уподобаннями, картинами світу та етосами. Сьогоднішній світ унаслідок культурної поліфонії та асинхронності соціокультурного розвитку доволі строкатий і щодо світоглядів, і це стає на заваді досягненню порозуміння між культурами. З цього приводу Беат Зитер зазначає: «У сьогоднішньому плюралізмі світу з відповідною множинністю світоглядів доволі складно досягти консенсусу щодо етичних питань. Йдеться про те, щоб шукати діалогу, аби з'ясувати, що можна було б стверджувати як спільне» [Sitter, 2001: S.120]. Так само складно досягти консенсусу на ґрунті різних світоглядів і щодо екологічної та соціальної проблематик, а отже й щодо екологічної та соціальної етик. Адже кожна культура має свої уявлення

про природу і суспільство, про відносини людини з природою і про відносини в суспільстві, про межі вторгнення людини у довкілля і про межі панування людини над людиною.

По-друге, слід мати на увазі, що є відмінність у світоглядах і з огляду на філософію історії, коли міфологічний, релігійний, філософський, науковий світогляди мають різну значущість за тієї чи тієї історичної доби. І, по-третє, вже з розвитком новоевропейського капіталізму, як показав Юрген Габермас у праці «Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив», «домінантні чинники культурної традиції дедалі більше *втрачають характер світоглядів* (курс. мій. — А.Є.), отже, інтерпретації світу, природи та історії загалом. Буржуазні ідеології є вже залишками ідеології, які частково вистояли під тиском елімінації, що поширювався з боку політико-економічної системи та системи науки» [Габермас, 1999: с.348]. І коли йдеться про світогляд тієї або тієї культури, здебільшого мають на увазі домодерні — міфологічний, релігійний та інші світогляди. Щоправда, ці світогляди не зникли під тиском секуляризації та раціоналізації життєвого світу. Вони співіснують, нерідко конкуруючи між собою, як співіснують домодерн, модерн і постмодерн у сучасному світі.

Відтак і про науковий, і про філософський світогляди можна говорити з певними припущеннями, застосовуючи ці поняття хіба що як метафори, або, про що вже йшлося, звертаючись до світоглядних вимірів науки і філософії як їхніх похідних функцій. Уже новоевропейська філософія в методологічному плані поволі втрачає своє світоглядне значення, відмовляючись від конструювання всеосяжних картин світу. Тим більше це стосується сучасної постметафізики. Такі концепти, як плюральність світів і плюральність картин світу, плюральність раціональності, розуму, а звідси й плюральність ідеологій, а отже, й світоглядів, стали ознаками сучасного світосприйняття, а також філософії.

Та й сама наука сьогодні поволі втрачає свою цілісність, дедалі більше перетворюючись на калейдоскоп різних дисциплін, що займаються конструюванням нової реальності, наносвітів, майже неспіввимірних із життєвим світом людини, а також людським довкіллям, пов'язаним із людською тілесністю. Своєю чергою, прагнення тотальної експансії у світ і контролю над ним супроводжене збільшенням контингентності соціального світу, що зменшує можливості контролю над ним з боку людини, збільшуючи ризики та загрози для людини і суспільства. Тематизовані Якобом Юкскюлем такі поняття, як «світ дії» (Wirkwelt) та «світ помічання» (Merkwelt), дедалі більше втрачають свою корелятивність.

Непомірний обсяг усього створеного людиною не сприймають («не помічають») людські відчуття, як не осягає його вже й наш розум. Аби цей світ осягти, ми не можемо звернутися до повсякденного досвіду, до вкорінених у нашому життєвому світі безпосередніх смислів та самоочевидностей, які досі уможлилювали нашу орієнтацію і наше існування в світі. Свого часу що

ситуацію Гюнтер Андерс діагнував як «Прометееву суперечність» між *homo faber* і *homo sapiens* [Anders, 1956: S.239], коли наш розум не здатен сприймати ним самим зроблене, ми не знаємо, що творимо. І це становить загрозу самій людині, перетворюючи її на щось антикварне. І цей діагноз останнім часом дедалі більше конкретизують такі філософи, як Апель, Бюлер та інші.

Адже система знання стає дедалі відкритішою, що унеможлиблює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, пов'язаним із закритими системами людської дії. Отже, й наука вже не в змозі конструювати універсальну картину світу. «Втрата цілості», «комплексність світу» з його контингентністю, що несе у собі ризики і загрози, є складником діагнозу сучасної доби. Видатний теолог Карл Ранер так описав цю ситуацію: «Сьогодні гуманітарне й природниче знання настільки диференційоване і настільки неосяжне, що його не може осягти ні людство, ні суспільство загалом, що стосується індивіда, то він стосовно цього знання стає дедалі “дурнішим”, оскільки він своєю індивідуальною свідомістю дедалі менше здатний опанувати цю цілість, яка постійно зростає; оскільки навіть інтелектуал, освічена людина дедалі більше стає спеціалістом, який розуміється в дедалі меншому секторі всього знання» [Rahner, 1982: S.103].

Така ситуація призводить також до труднощів щодо ідентифікації відповідальності науковця. Досліджуючи лише свій фрагмент реальності, розробляючи тільки «свою ділянку», науковець не може знати напевне про ймовірні наслідки, тим більше, далекосяжні наслідки своїх досліджень, особливо в разі прикладного застосування науки, пов'язаного із вторгненням у природу. Отже, наука стає дедалі відкритішою системою, що утруднює її прогностичні можливості.

Відтак проблематичнішим постає і концепт «єдності раціональності», «єдності розуму», який дедалі частіше ставлять під сумнів і в зарубіжній, і у вітчизняній філософії та соціології. Тому навряд чи можна погодитися з тезою про «загальне світобачення постмодерну», яка стверджується у зазначеній монографії «Науковий світогляд на зламі століть». Адже постмодернізм, якщо взагалі можна ідентифікувати це соціокультурне явище, саме й заперечує таке «загальне бачення», звертаючись до світоглядного контекстуалізму і плюралізму. Але чи означає така тенденція, що ми взагалі маємо відмовитися від концепту «єдності знання», «єдності раціональності», а зрештою і «єдності світу»? До того ж слід мати на увазі, що проблема єдності є фундаментальною для філософії. А відтак питання про топос і визначення самого єдиного, а отже, про відношення єдиного та множинного є головним або провідним питанням філософії (якщо таке взагалі існує). Адже «єдність і множинність» є визначальними для теми, під знаком якої була започаткована метафізика [Габермас, 1999: с.255]. Тобто головним питанням філософії є питання: «Як можливе єдине у світі?» Відповідь на це питання у той чи той спосіб відповідно до історичних умов і наявних філософських засобів і належить розглядати як *парадигмоутворювальний* чинник.

Тому в сучасному комплексному світі власне й потрібні зусилля, спрямовані на пошук такої єдності як *регулятивної ідеї*. Адже без припущення такої єдності як регулятивного принципу («*als ob*»), тобто припущення того, «яким світ є насправді», а отже, й без припущення істинного знання, ми заплутуватимемося у цьому розмаїтті і навряд чи щось зможемо сказати напевне. Без такого припущення жодне наше знання й пізнання навряд чи претендуватимуть на аподиктичну достеменність та універсальну значущість. Проте цей пошук за доби «постметафізичного мислення» слід спрямувати не на реабілітацію «світоглядних» начал у філософії, умосяжно конструюючи картину (картини) світу, а на віднайдення можливостей дослідження комплексності світу через «критику комплексного розуму».

Пошуки такої цілості останнім часом активізувалися відродженням чи оновленням голізму. Про це свідчать праці таких філософів, як Гернот Бьоме [Böhme, 2002], Клаус Міхаель Маєр-Абіх [Meyer-Abich, 1988, Маєр-Абіх, 2004]; Міхаель Есфельд [Esfeld, 2002] та інші. Зокрема, Клаус Міхаель Маєр-Абіх, розвиваючи голістську парадигму, звертається до концепту цілості природи як ціннісно-орієнтаційного виміру нашої діяльності [Маєр-Абіх, 2004]. У нашій філософії цю тенденцію розвиває дослідницька група Володимира Кізими, що гуртується довкола часопису «Totallogy». Можна означити цю тенденцію як світоглядну.

Проте хотів би зауважити, що навряд чи комусь із найвидатніших філософів у світі вдасться осягти таку цілість, адже цілість, згадаймо «Фауста» Гете, «дана тільки Богові». Понад те, окремий філософ, навіть зважаючи на всю свою освіченість, не в змозі охопити весь світ. Тому він не в змозі врахувати і всі прямі та побічні наслідки своєї діяльності і діяльності людства загалом в їхній цілості, хай би як звертався він до світоглядних начал. Тому виникає сумнів щодо операційності цього підходу. Цілість дається тільки розумові, згадаймо Кантів принцип повноти, або довершеності (Vollkommenheit), і то як регулятивний принцип. Саме завдяки розумові емпіричні фрагменти світу й добудовують до довершеності. А з огляду на те, що сьогодні розум концептуалізується такими поняттями, як аргументація, дискурс, консенсус, то він є комунікативним розумом, а отже, цілість осягається в міждисциплінарному дискурсі і то, повторюю, є тільки регулятивним принципом, що мовою дискурсивної філософії позначається трансцендентальною, або ідеальною комунікацією як контрфактичною інстанцією.

Отже, дискурсивна етика (і комунікативна теорія загалом) певною мірою також є голістичною. Проте голізм тут, по-перше, латентний, по-друге, він не світоглядно-метафізичний і не натурфілософський, а, з огляду на парадигмальний поворот, це — дискурс-етичний голізм. Тому хоча голізм останньої третини ХХ сторіччя є доволі поширеним явищем, голізм етики дискурсу продовжує тенденцію, закладену аналітичною філософією та філософією мовлення, проте (в дусі німецького трансцендентального ідеалізму) не відмовляється від концепту «єдності розуму в розмаїтті його голосів» (Габермас) як регулятивної ідеї. Єдність знання, а отже й єдність світу тут

постає як дискурсивна когерентність та консистентність нашого знання. Тому філософія має не займатися конструюванням якоїсь умосяжної цілості, а бути «хранителькою розуму», «хранителькою раціональності» (Габбермас), що корелює з такою єдністю та цілісністю.

Таким чином, з одного боку, раціональність є причиною наших проблем, адже вона є ціннісно нейтральною щодо кінцевих смислів нашого існування, з іншого боку, про що вже йшлося, міфологічний та релігійний *світогляди* не мають зразків та алгоритмів розв'язання цих проблем. Як пише Губерт Маркл у книжці «Природа як завдання культури», «жодний міф не дає нам знання про реакцію фтористого вуглекислого газу та озонного шару у високих шарах атмосфери. Жодний міф не допоможе нам позбутися окису сірки та азоту з викидів теплоелектростанцій. Жодний міф і жодне традиційне розуміння природи не скажуть нам, якою має бути сфера захисту і якою має бути популяція рослинних і тваринних видів, аби ми їх могли якнайліпше захистити» [Markl, 1986: S.229].

Міфологічні та релігійні світогляди не можуть дати нам знання про довгострокові прямі та побічні наслідки нашої діяльності, тому вони аж ніяк не стануть нам у пригоді в пошуках конкретних шляхів розв'язання цих проблем. Вони можуть містити тільки певні інтуїції щодо наших орієнтацій, які, до речі, можуть бути й хибними, як і будь-яке наше знання, зокрема й наукове. Тут неодмінно слід брати до уваги принцип фалібілізму. Тому обов'язок науки та суспільства загалом полягає в тому, щоб спрямовувати свої зусилля на продукування істинного знання.

Отже, повернення до світоглядної парадигми і в науці, і у філософії, на мій погляд, є, по-перше, реліктом докантової метафізики, який ставить під сумнів неупереджений характер науки як «ціннісно нейтральної», а отже, й її домагання універсальної значущості та аподиктичної достовірності. По-друге, це часто-густо нагадує звертання до діалектики за радянських часів, що здебільшого мало суто ідеологічний характер, позбавлений змістового насичення. По-третє, це просто небезпечно, оскільки дорефлексійність світоглядів перетворює наукове знання на закриту систему, що містить у собі загрозу філософського фундаменталізму.

І таке становище, на жаль, є ознакою нашої філософії й сьогодні, вона залишається «вірною світоглядному підходові», за яким часто-густо криється спекулятивна діалектика. Тут я згоден із Василем Лісовим, який у згаданому творі зауважує: «Уже 20 літ не лише у масовому мисленні, а й мисленні багатьох українських інтелектуалів, навіть філософів, знову і знову наражаємося на недоброякісний есенціалізм, коли значення слів мислять як приховані за цими словами остаточні “сутності”, що є радше уявленими, ніж аргументовано стверджуваними. За тим стоїть спекулятивна онтологія, запозичена в Гегеля» [Лісовий, 1914: с.473]. Сам Василь Семенович віддавав перевагу аналітичній філософії, започаткованій в Україні на протигагу діалектичній світоглядній традиції Мирославом Поповичем.

Понад те, наполягання на світоглядному вимірі нашого знання віддає перевагу якомусь одному світоглядові, перетворюючи його на чинник духовної диктатури. Нагадаю, нацистська держава Німеччини ідентифікувала себе як світоглядна держава (*Weltanschauungsstaat*). І такою світоглядною державою була не тільки нацистська Німеччина, а й Радянський Союз. І в цьому я згоден із думкою Анджея Валіцького, який називає державу Леніна світоглядною державою, *Weltanschauungsstaat*, тобто ідеократичною диктатурою, яка прагне домогтися тотального угодовства суспільства — як зовнішнього, так і внутрішнього [Валіцький, 1999: с.277]. Тому варто згадати, що міністр народної освіти і пропаганди нацистської Німеччини Йозеф Гебельс стверджував, що війна з Радянським Союзом є насамперед світоглядною війною світоглядної держави. На жаль, подібною світоглядною державою є й сучасна Росія, яка розв'язала проти нашого народу світоглядну війну, що є ідеологічним забезпеченням війни військовими засобами.

Та чи означає цей, з першого погляду, невтішний висновок, що філософія остаточно втрачає світоглядний вимір як парадигмальний, що людині взагалі вже не варто сподіватися мати справу з цілістю світу і що кожне таке домагання містить у собі небезпеку фундаменталізму? Отже, чи справді годі сподіватися на те, щоб прагнути розшифрувати «сенси» природи і світу загалом з огляду на їх єдність, і що наука, спираючись на принцип об'єктивності, доконечно пов'язана тільки з партикулярним інструментальним розумом панування над світом, який остаточно втратив цілісність, прагнучи редукувати цю цілісність до свого егоїстичного доквілля? І чи означає цей факт, що філософія взагалі втрачає світоглядний вимір і що науці не можна покласти морально-етичні орієнтири та межі? Саме такі запитання ставили, коли я виступав на конференціях на цю тематику, так само як і лунали закиди щодо моєї концепції.

Відповідаючи на ці запитання і закиди, хочу, по-перше, зауважити, що філософія не може існувати поза світоглядним виміром, світоглядними функціями. Людина — єдина істота у світі, яка має не тільки фрагментарний, партикулярний світ, доквілля, що уможливлює її виживання, як і доквілля будь-якої іншої істоти. Цей світ Юкскюль назвав доквіллям (*Umwelt*), поняттям, яке згодом було запозичено філософською антропологією і запроваджено Нікласом Луманом до сфери соціальної філософії та теоретичної соціології. Проте тільки людина здатна підносити своє доквілля, свій ойкос до світу загалом, а не тільки редукувати всесвіт до свого доквілля, що притаманно іншим живим істотам [Єрмоленко, 2010b: с.29]. Таким чином, тільки людина здатна довершити свій емпіричний світ до універсуму, який охоплює думкою філософія, що й позначається поняттям «світогляд». І якщо філософія втрачає цю функцію або позбавляється її, то її місце займають інші «гравці на цьому полі»: релігія, міфологія, астрологія, магія тощо, як це й трапляється в нашу «епоху змін».

По-друге, хочу зауважити, що, можливо, варто тоді шукати вихід із скрутного становища, в яке потрапило людство, в тому, що його спричинило, скориставшись як дороговказом славнозвісними рядками Гьольдерліна: «Де є небезпека, отам / Рятунок є теж»? [Гельдерлін, 1982: с.125]. Зауважимо, щоправда, що цей підхід я запозичую у М. Гайдегера, Г. Йонаса та К.-О. Апеля, які у пошуках розв'язання цієї проблематики звертаються до цитованих мною рядків Гьольдерліна. А це означає, що для розв'язання проблем, пов'язаних з екологічною кризою і поверненням рівноваги наших стосунків з природою, «потрібно мати в своєму розпорядженні *не менше, а більше* знання про природу, аби досягти зазначеної мети» [Markl, 1986: S.229]. А для того, щоб мати більше істинного знання і розвивати його, треба й надалі спиратися на принцип «свободи від оцінки», що є умовою свободи наукових досліджень загалом. Однак і цей принцип має бути обмежений. Як пише Маєр-Абіх, «головне право науки на свободу сприймається відповідально тільки тоді, коли наукова діяльність перебуває у площині суспільного інтересу» [Maeyer-Abich, 1986: S.105].

Уся проблема знову-таки полягає в тому, як ідентифікувати цей суспільний інтерес. Для цього, мабуть, потрібні певні процедури (політичні, економічні тощо) обговорення й досягнення консенсусу щодо знання цього суспільного інтересу та спільного блага загалом. Потрібні ще й відповідні соціальні, політичні важелі й технології використання та впровадження такого знання, аби воно не призвело до «ідеалістичної хиби» і не перетворилося на ще одну конкретну утопію, утопію «в поганому розумінні».

Тому пошуки нової раціональності, можливостей її підпорядкування морально-етичним цінностям тривають. Йдеться про те, щоб врахувати застереження Френсіса Бекона про те, що людська майстерність та знання, наука, техніка й технологія, якщо вони не підпорядковані вищій божественній мудрості, небезпечні, а тому їхній розвиток має спиратися на безумовні цінності та норми. Відтак у пошуках нової раціональності виникає проблема підпорядкування цілераціональності вищій божественній мудрості, або вищим цінностям. Таку мудрість за сучасної секуляризованої доби часто-густо ідентифікують із «мудрістю природи» і пов'язують з її цілісністю, на осягнення якої й претендує екологічна наука. Тому останню нерідко висувають як альтернативну науку, що й має уособлювати новий тип раціональності, враховуючи цю цілість.

Скажімо, Курт Баєрц вважає, що оскільки екологія насамперед досліджуватиме перетворену екосистему, тобто таку частину природи, в якій людина постає як діяльнісна істота, то її предмет перебуває по той бік поділу на науки про природу та соціальні науки. Властивістю альтернативної науки є те, що вона не задовольняється положенням про ціннісно нейтральну науку. Отже, з поняттям «екологія» пов'язана ідея нормативної науки, яка прагне подолати поділ пізнання та оцінки. З нею, нарешті, щільно пов'язана ідея практичної науки, яка має також подолати традиційний поділ теорії та

практики, науки та техніки. Екологія повинна не тільки аналізувати природу, а й неодмінно допомагати їй: або превентивно — там, де природі загрожує небезпека, або безпосередньо, коли вона вже волає про допомогу [Bayertz, 1988: S.89–90]. З цього погляду екологія розглядається певною мірою як метанаука, що утворює цілість людського знання та дії, гносеологічного, аксіологічного та світоглядного їх вимірів. Проте важливим є запитання, яким чином етичні цінності можуть бути запроваджені до такої науки, як можуть взаємодіяти наукова та етична раціональності.

Можна виявити такі стратегії пошуку нової раціональності в науці. Осереддям такого нового типу раціональності є прагнення до цілісного осягнення дійсності. Методологія традиційних природничих наук парадигмально розвивалася за образом і подобою фізики і була насамперед аналітичною, що передбачала розклад комплексних цілостей на їхні окремі складники. Вона була також редукціоністською, зводячи феномени світу до закономірностей нижчих шаблів організації. Сучасна наука на чолі з екологією прагне заміни цієї методологічної настанови голістським поглядом на цілість. Згідно з цією позицією, структури й способи дії систем слід розглядати з огляду на них самих та їхню складність (комплексність). Якщо традиційна наука строго відокремлювала людину від природи, то екологія людини є природничою наукою про соціальне і водночас соціальною наукою про природу. Згадаймо, пріоритет такого погляду на майбутню науку належить Карлу Марксу, який писав: «згодом природознавство включить у себе науку про людину такою самою мірою, якою наука про людину включить у себе природознавство: це буде *одна наука*» [Маркс, 1980: с.115]. Проте Маркс тільки окреслив тенденцію розвитку науки цим напрямком, не розвинувши її до скільки-небудь розгорненої теорії.

До концепту єдності гуманітарних, соціальних та природничих наук звертається й Маєр-Абіх. Зокрема в праці «Тридцять тез до практичної натурфілософії» він пише: «поділ на природничі, гуманітарні та соціальні науки відповідає неприродному осягненню людини і позалюдському осягненню природи. Така організація науки відповідальна за руйнацію підвалин життя. Подолати цей поділ є важливим завданням філософії, в якій обидві сторони мають принаймні історичний зв'язок» [Mayer-Abich, 1986: S.105–106]. Відтак у цих концепціях йдеться про те, аби наблизити одне до одного науки про природу і науки про культуру.

Але чи означатиме це, що в такому наближенні до однієї науки гуманітарні й соціальні науки та науки про природу геть втратять свою відмінність і за предметом, і за методологією? Навряд чи. В цьому плані слід мати на увазі критику Герберта Маркузе Габермасом, який ставив під сумнів таку позицію. На мій погляд, наука й надалі розвиватиметься на підставі подальшої диференціації і предметно, і методологічно. Положення про єдність науки стосується тільки *нормативного фундаменту* і природничих, і соціальних, і гуманітарних наук. Проте де той топос, в якому формується

цей фундамент науки, чи це неіснуюча земля, і кожна наука має свій власний фундамент у самій собі? І тут справді саме у філософії слід шукати цей нормативний фундамент. Проте і сама філософія, про що вже йшлося, історично і насамперед парадигмально розвивалась, осягаючи і формуючи цей фундамент.

Новоєвропейська філософія прагнула знайти його в аподиктичній самоочевидності самосвідомості: «мислю, отже існую» (Декарт), «трансцендентальна єдність самосвідомості» (Кант), «Я є Я» (Фіхте), зводячи його (цей фундамент) до монологічного дискурсу. Нагадаю, що найвідоміша праця Рене Декарта має назву «Discours de la Methode». Проте така монологічна позиція сама є інтеріоризацією самоочевидностей, що засадово мають інтерсуб'єтивну інстанцію як нормативний фундамент усього людського пізнання, зокрема й науки. Спершу в zasadничений самоочевидностями життєвого світу, цей фундамент через комунікативну раціоналізацію життєвого світу формується в аргументативному дискурсі. Як зазначає Дитрих Бьолер у своїй праці «Реконструктивна прагматика», «різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці» [Böhler, 1985: S.19].

Звісно, на такий дискурсивний фундамент мають спиратися й соціальні науки. Отже, питання про їхню цілість, а також етичну спрямованість слід розв'язувати в процедурах дискурсу. У цьому плані саме етика має стати інстанцією виправдання-легітимації для цих наук. Саме на цьому наполягає К.-О.Апель: «Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки — це було б ще одним, відповідним часові, відтворенням “натуралістичної хиби”, що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки в процесі її становлення, — а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за допомоги критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес» [ApeI, 1998: S.395]. Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не «втручається» в дослідження соціальних наук. Адже вони спираються на «логіку речей» розвитку соціальних явищ. Вони, як і раніше, мають залишатися об'єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань та оцінок того чи того соціального дослідника та наукового співтовариства.

Проте цінності стоять, так би мовити, «за плечима» дослідника, вплітаючись у тканину наукових досліджень через процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно нейтральною, тобто об'єктивною, підпорядковуючись принципу дискурсу й утворюючи на цих засадах нормативний фундамент, набуває й етичного спрямування. Понад те, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує й об'єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки науковці дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фаліблізму, тобто усвідомлення того факту, що наше

знання може бути хибним, залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. На цьому нормативному фундаменті, а не через апеляцію до світоглядних начал, вибудовують і цілість соціального знання. Соціальна теорія, зазнаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності й цілості.

Проте цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом філософії та соціальних наук. Він є єдиним нормативним фундаментом і для всіх інших наук, а також людської діяльності та співіснування людей загалом, що, своєю чергою, взасадничує комунікативна практика, яка до того ж — згадаймо зміст поняття *praxis* від Аристотеля до Канта — пов'язана з етикою. У Вступі до вже згаданої «Реконструктивної прагматики» Д. Бьолер пише: «політичні рішення, дії та інституції можна вважати легітимними, якщо вони відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є й моральним принципом» [Böhler, 1985: S.25]. Це вкрай важливе твердження, з якого випливає, що й соціальна сфера (інституції, практики, дії, рішення) в сучасному секуляризованому суспільстві певною мірою також залишається ціннісно нейтральною. Це означає, що соціальні системи в суспільстві орієнтовані на свої власні системні коди, підпорядковані власній «логіці речей», тобто розвиваються поза етикою. Етика до соціальних систем увиходить опосередковано, а саме через відповідність принципу дискурсу і через його застосування в цих системах.

Таким чином, принцип дискурсу є об'єднувальним чинником у взаємодії теорії і практики. Проте це аж ніяк не означає, що принцип дискурсу спрямовано на те, щоб шукати комунікації та порозуміння з будь-ким, навіть коли той не прагне такої комунікації і такого порозуміння. Це, справді, було б ще однією хобою, вже не натуралістичною, а ідеалістичною, точніше, дискурс-ідеалістичною. Представники дискурс-етики постійно наголошують на регулятивному характері принципу дискурсу. Зокрема Бьолер зауважує, що цей принцип «слід тлумачити як регулятивну ідею, тому як інстанцію ідеалізації і як метаправило для перевірки максим, а не як правило самої дії. Останнє звучало б так: “проводь постійно і з усіма людьми партнерські діалоги як виправданий засіб у розв'язанні конкретних конфліктів”» [Бьолер, 2014: с.128]. І додає: «Це було б ідеалістичним схибленням принципу дискурсу як критичного масштабу оцінювання у такий спосіб, щоб провести морально нелегітимну, що суперечить дискурсу, і безвідповідальну орієнтацію поведінки» [Бьолер, 2014: с.128].

Наостанок хотів би зазначити, що, звертаючись до дискурс-етичної парадигми, я аж ніяк не прагнув протиставити її здобуткам філософії у Києві, що завжди знаходила можливість бути відкритою системою, рецепіюючи концепти світової філософської думки. Тому певним висновком міркувань про світоглядний вимір філософії буде твердження, що філософія й надалі виконуватиме свою світоглядну функцію, довершуючи світ до універсуму, проте світоглядний підхід з огляду на парадигмальні зміни в су-

часній філософії не може правити за наукову парадигму, тобто бути тією теорією, що постає як зразок для того чи того наукового товариства, зокрема й для київського кола філософів. Треба не конструювати світогляди, а рефлексювати у відкритому дискурсі щодо тих аргументів, які ми висуваємо, досліджуючи світ. Отже, застосуванням принципу практичного дискурсу філософія виконує насамперед *метатеоретичну* функцію щодо інших наук, об'єднуючи природничі та соціально-гуманітарні науки в одне ціле, тим самим вона постає як інтегральна інстанція, яка в змозі поєднати теорію та практику.

ДЖЕРЕЛА

- Бюлер Д.* Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. — К.: Стилос, 2014.
- Валіцький А.* Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії / Пер. з польськ. П. Андрухова. — К.: Всесвіт, 1999.
- Габермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія: Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Габермас Ю.* Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999.
- Гардашук Т.В.* Концептуальні параметри екологізму. — К.: Парапан, 2005.
- Гельдерлін Фр.* Патмос // Поезії. — К.: Дніпро, 1982.
- Горак А.* Сорок сороків. — К.: Стилос, 2009.
- Єрмоленко А.* Єдність знання у світлі дискурсивної критики світоглядного підходу // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І.Шинкарука та сьогодення. Ч.І. Вип.4. Філософські діалоги'2010. — К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, 2010а.
- Єрмоленко А.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. — К.: Лібра, 2010б.
- Кисельов М.М., Канак Ф.М.* Національне буття серед екологічних реалій. — К.: Тандем, 2000.
- Лісовий В.* Спогади. Поезії. — К.: Смолоскип, 2014.
- Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В., Мороз О.Я.* Науковий світогляд на зламі століть: Монографія. — К.: Парапан, 2006.
- Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т.42. — К.: Політвидав України, 1980.
- Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. — К.: Парапан, 2002.
- Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / Пер. з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. — К.: Лібра, 2004.
- Anders G.* Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. — München: Beck, 1956.
- Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften // Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Apel K.-O.* Transzendente Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag) // *Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R.* Globalisierung. Herausforderung für die Philo-

- sophie. — Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
- Apel K.-O.* Nichtmetaphysische Letztbegründung? // Nachmetaphysische Philosophie. — Köln, 1990.
- Bayertz K.* Ökologie als Medizin? Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem in der Ökologie // Ökologische Ethik (hrsg. von K.Bayertz). — München, Zürich: Verlag Schnell&Steiner, 1988.
- Böhler D.* Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. — Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1985.
- Böhme G.* Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. — Zug: Die graue Edition, 2002.
- Esfeld M.* Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Markl H.* Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur. — Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1986.
- Mayer-Abich K.M.* Dreißig Thesen zur praktischen Naturphilosophie // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. — München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986.
- Meyer-Abich K.M.* Wissenschaft für die Zukunft — Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung. — München: Beck, 1988.
- Rahner K.* Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tübinger Universitätsreden. Bd. 31 (Hrsg. P.Stuhlmacher) — Tübingen: Attempto-Verlag, 1982.
- Riedel M.* (Hrsg.) Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. B.1. Geschichte — Probleme — Aufgaben. — Freiburg: Verlag Rombach, 1972. — 584 S.
- Sitter B.* Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. — Katholische Internationale Presseagentur (Kipa). — Bern, 1.8.2001.
- Tugendhat E., Wolf U.* Logisch-semantische Propedeutik. — Stuttgart: Reclam, 1988.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, комунікативна філософія, етика, історія сучасної філософії.
