

Цвібель А. О.,
магістр, консультант
ГС «Спілка Українських Підприємців»
(Україна, Київ), mykhai@ukr.net

РОЛЬ КОНЦЕПТУ «ПРАГМАТИЧНОЇ ВІРИ» У СУЧАСНИХ КОМУНІКАТИВНИХ ТЕОРІЯХ

Розглянуто ключові принципи тлумачення прагматичної віри у класичній прагматичній філософії, у вченні І. Канта та у сучасних комунікативних практиках: трансцендентально-прагматичній (Ю. Хабермас), аналітичній (Г.-І. Глок), деконструктивній (Р. Рорті). Проаналізовано розмаїття розуміння прагматичної віри у засновників прагматизму – Ч. Пірса, У. Джеймса, Дж. Дьюї. Показано взаємозв'язок віри та релігії в контексті культурно-історичних умов та зміни акцентів філософських течій. Виявлено, що концепт «прагматичної віри» має не вирішальну, але виключну роль в усіх зазначених напрямках дискурсу. Означено, що концепт «прагматичної віри» у тих чи інших варіаціях є основою або інструментом для реалізації ключових епістемологічних, методологічних, аксіологічних цілей. Оскільки комунікативні практики реалізують ключові мотиви людини та суспільства, роль прагматичної віри постає важливим перспективним елементом їх дослідження. Розуміння місця та значимості даного концепту дасть змогу зрозуміти комунікативні практики для досягнення цієї дискурсу.

Ключові слова: прагматична віра, прагматизм, пізнання, релігія.

Характерною рисою західної цивілізації кінця XIX сторіччя, зокрема Америки, є зменшення ролі норм і стереотипів, успадкованих традицією від пращурів чи внаслідок ідеологічного (політичного, релігійного) тиску. Поле можливостей та перспектив, які відкрились перед людиною внаслідок відходу від традиції, мало за логічний наслідок і право на визначення свого місця у суспільстві, своїй цілей і способів їх досягнення, не втративши відповідальності за наслідки свого вибору.

Чарльз Пірс був типовим представником описаного часу. Релігійні ідеали все ще мали значний вплив на його світогляд. Не можна стверджувати, що Пірс відштовхувався не від поняття Бога, а від поняття досвіду, що вказує на зміщення пріоритетів у західній філософії кінця XIX ст. Незважаючи на те, що досвіду відпочатково може бути властиво багато, в тому числі і безпосереднє бачення Абсолюту, його центром все одно лишається людина. Бог або Абсолют при цьому виявляється привірним за своїм онтологічним статусом до всіх інших об'єктів досвіду. Таким чином, саме людина стає у Пірса онтологічним центром світобудови. Антропологія і теорія пізнання – утворюють концептуальне ядро, що служить основою і джерелом методології вирішення усіх інших філософських проблем.

Найважливішою рисою Пірсової теорії є визнання нерозривного зв'язку між раціональним знанням і розумною ціллю. Пірс наводить за висхідну самоочевидну тезу: міркування є хорошим тоді, коли воно є таким, що дозволяє зробити правильні умовиводи на основі правильних передумов – в іншому випадку воно нічого не варте. Наші вірування управляють нашими бажаннями та керують нашими діями. Логічне мислення має служити людині як керівництво до дії. Сумнів – «це єдиний двигун, який примушує нас боротись за здобуття вірування» [8, с. 131–132]. Для людини стан сумніву є незадовільним – вона прагне позбутися його досягненням віри.

Реальність тлумачиться Пірсом як об'єкт остаточної загальної думки або вірування – те, у що будуть вірити все дослідники. Реальність як об'єкт істинної думки, на основі принципу безперервності, перетвориться саме на цю думку або в ідею про реальність. Таким чином,

у Пірса вірування в реальність світу перетворюється в основну умову не лише досягнення нами цього світу, але і його існування.

Специфіка розуміння досвіду Пірсом полягає в тому, що досвід ніяк не структурований. Тому пізнання завжди залежить від віри, від впевненості людини в тому, що реальність, створена ним для себе, є істинною та адекватно відображає дійсну реальність. Ця ідея належить ще Кантові з його концепцією прагматичної віри: віра лише доповнює нестачу знання за необхідності негайно прийняти практичне рішення. Тобто віра має компенсаторну роль і виявляється випадковою, оскільки ця роль могла би бути ситуативною в інших умовах (достатності знання про ситуацію). Однак у Пірса віра – стає базисом будь-якого пізнання.

Цікавою є інтерпретація віри в контексті релігії в Уільяма Джеймса: вона постає такою, що пов'язана з особливістю містичного досвіду або емоційно-вольової сфери [3]. Релігійність при цьому розглядається із психологічною структурою: релігійні переживання та індивідуальний емпіричний досвід індивіда тісно пов'язані із психологічною складовою. Релігійний феномен – це досвід особистості та – що важливо – відчуття дії. Релігія виникає на ґрунті емоційно-вольової сфери. Влада над власною емоційно-вольовою сферою, на думку Джеймса, має в основі релігійний досвід і почуття релігійності. Межу між цими двома поняттями провести вкрай складно – адже релігійні почуття за змостом та структурою не відрізняються від звичайних почуттів.

Джеймс розробив компонент релігійного досвіду людини. На його думку, він притаманний кожному, не залежно від світогляду. Цікавою є і його точка зору на питання співвідношення наукового та релігійного світогляду. Вчений піддає критиці позицію науковців, які намагаються протиставити релігійне знання або досвід і покзати більш значиму актуальність наукового. Для релігієзнавця, релігія є специфічним досвідом, який не веде боротьбу із наукою і не постає історичним пережитком минулого. Релігія як жодне інше явище суспільного буття надає впевненості у захисті свого бога або божества, віри у власні сили.

Джон Дьюї став найвпливовішим філософом США і мав значний вплив американську науку. Він мав особливий, специфічний національний дух американського прагматизму та індивідуалізму. «Прагматичність» положень Дьюї була не раз піддана критиці з боку позиції такої віри, яка не визнає іншої і не є тотожною до певності. У своїх ідеях він взяв за основу не прагматичне вчення, а деякий власний міф прагматизму на базі наукового обґрунтування цього міфу. Дьюї створив свою систему, включивши в неї елемент інтуїції уже на рівні фундаменту. На думку Дьюї, немає божества, яке б дало інструкцію з чітким викладом правильної системи координат вірної теорії. Тому варто почати з виявлення можливості різних теорій – еkleктично зібравши «вершки» з кожної з них з огляду на свою мету [4].

В інтуїтивізмі Дьюї швидко впадає в очі національна риса американського філософствування – «філософія дії». Джеймс привніс соціально-моральний контекст дії – дію соціального індивіда, який орієнтується і –

важливий елемент – виживає в суспільстві завдяки наявній у нього моральної установки–віри. Саме ця інтерпретація прагматичної віри, на мою думку, є квінтесенцією проникнення ідеї прагматизму на Європейський континент не лише у якості трансцендентальної прагматики, але як якісно новий синтез ідей філософії у сучасності. Зокрема, це репрезентовано у неопрагматизмі та течіях, які утворили внаслідок впливу прагматизму на існуючі філософії.

В рамках аналізу впливу ідей прагматизму на сучасну філософію у соціальному зрізі, зрозумілішою стає проблематика віри у сучасних комунікативних теоріях. Віра відіграє особливу роль у трансцендентальній прагматиці. Мова про Ю. Габермаса та його ідеальну комунікативну спільноту. Глибше тему віри можна збагнути з його праці, яка зберігає настанову ідеальної комунікації і, водночас, репрезентує ставлення автора до віри. Цією працею є промова «Віра та знання» [10, с. 60–66]. Автор зазначає, що просвітницький європейський проект сучасності передбачає процес секуляризації. Габермас виділяє два прочитання «секуляризації». Перше передбачає заміщення або витіснення релігійних способів мислення і форм життя в ході секуляризації – на раціональні. Друге прочитання ґрунтується на інтерпретації секуляризації як незаконної експропріації релігійних цінностей з суспільного життя, з соціального буття людини. Врешті, секуляризація виходить на класичну для західного світу проблему віри і знання. Ліберально–демократичний дискурс, що заговорив про духовну опозицію, повністю витіснивши релігію в сферу приватного життя. Характеризуючи ставлення ліберальної держави до віруючих, Ю. Габермас зазначає, що «ліберальна держава, зі свого боку, підозріло ставиться до віруючих, вважаючи, що західна секуляризація – це дорога з одностороннім рухом, що залишає релігію на узбіччі» [там само, с. 60–66]. Ліберальна держава вимагала від віруючих громадян поділу своєї ідентичності на публічну і приватну складові. Однак культурно–історичний процес показав непривабливі наслідки секуляризації західного суспільства. Глобалізація з поглинула і, тим самим, зіткнула цивілізації, лишивши їх самоідентичності [там само]. Філософ вказав, що тероризм – це секуляризація, що збилась із правильного шляху. Західне суспільство має визнати настання нової епохи – епохи постсекулярного суспільства. Головна відмінність від секулярного в тому, що у постсекулярному спільнота піклуватиметься про продовження існування релігійних спільнот в умовах перманентної секуляризації [там само]. Релігія допускається у суспільне життя, і голоси віруючих братимуть участь у комунікації громадян. Основна роль релігії в постсекулярному суспільстві – «вносити функціональний внесок у справу відтворення бажаних мотивів і установок» [там само, с. 70].

Габермас аналізує раціональний бік кантівської філософії релігії у контексті зв'язку з ідеями Гегеля, Шлейєрмахера та К'єркегора. Філософію моралі Канта Хабермас тлумачить як спробу за допомогою дискурсу реконструювати категоричний імператив, що міститься, на думку Канта, у релігійних постулатах. Варто зауважити, що Кантові не властиво відхилятися від раціональної позиції у своїх розмислах про релігію. Його самокритика розуму проголошує теоретичний

розум замість метафізичної традиції і практичний розум замість християнського вчення. Із трансцендентальної саморефлексії походить філософське мислення. Розділивши спекулятивне і трансцендентальне мислення, Кант окреслив основи постметафізичного мислення, незважаючи на те, що не відмовився в своєму вченні від найменування «метафізики» природи і моралі. Трансцендентальний розум у силу тяжіння до універсальності своїх ідей проектує цілісність світу. Суцце у цілому або моральний світ як такий не створюють можливі предмети нашого пізнання. Критика метафізики необхідна Кантові, перш за все, для боротьби проти спекулятивного обману розуму, який продукує, в іншому випадку, помилкові вирази та ілюзії щодо пізнавальних здібностей. Обмежуючи застосування теоретичного розуму, Кант, практично, прагне застосовувати для філософії сциєнтичні методи, в контексті обґрунтування їх вищої надійності, ніж віра, позбавлена логічних аргументів. Важливо підкреслити розмежування між практичним розумом та позитивною віру, що є наслідком антропологічного повороту. Кант прагне актуалізувати зміст віри і релігії, що можуть бути виправдані лише у межах розуму [6, с. 17–37].

Кант не «розчиняє» релігійну філософію у критиці релігії. Він нагадує про те, що «моральний закон сам по собі не обіцяє щастя» [5, с. 277–733]. Це викриває позицію автора про те, що релігійна філософія має конструктивний сенс: вона вказує розуму на релігійні витоки. У релігійній філософії Канта не йдеться про обмеження теоретичного розуму, а йдеться про розширення меж застосування практичного розуму за межами моральних законів строгої етики повинності (рос: «долженствования»). Чисту релігійну віру від моральної повинності відділяє зацікавлення у сприйнятті кінцевої мети, хоча можемо мислити її здійснення лише як породжену Вищою Силою. Але для правильних дій не завжди потрібна мета. Цікаво, що Кант накладає глосарій «вищого блага» на тлумачення моральної повинності. Тобто кожен має усвідомлювати благо – загальним узгодженням моральності і щастя, кінцевою метою своїх дій. Більш того, Кант переконує в тому, що повага до морального закону вже імпліцитно присутня у прагненні до вищого блага» [5, с. 648–649].

З іншої точки зору застосовує поняття віри аналітична філософія. Перш за все, поняття віри виявляється вплетеним у контекст методології мислення «аналітиків». Згадаймо, що психологічна настанова Джеймса щодо філософії виявляє суцільну відсутність кордонів між культурою, політикою, економікою, філософією, психологією та самосвідомістю нації у цілому. Взаємопроникнення ідей різних національних ментальностей виявляє природню селекцію, седментацію знань, що записана в основних постулатах прагматизму, американського права і політики. Так само необхідність культурно–історичного та філософського діалогу доводить Г.–Й. Глок. Він виводить аналітичну традицію мислення на новий щабель розвитку – мислення, що забезпечує правильну методико–теоретичну основу для будь–якого дослідження з різних наук. Універсалізація шляхів уможливлення діалогу між різними традиціями мислення, як вертикально історичних, так горизонтально культурних, забезпечить якісно нові раціональні зміни [1, р. 247].

Для Річарда Рорті віра є одним із центральних понять метафізичного дискурсу [2; 9]. Просвітницький сцієнтизм Рорті залишає із релігійним ставлення до світу, оскільки віра у прогрес науки є сцієнтиською та залишається моральним еквівалентом християнської любові. Це, у свою чергу, стає причиною штучного розколу життєвого світу на трансцендентальне і емпіричне, а пізнання – на об'єктивне і суб'єктивне. Таке роздвоєння з точки зору Рорті має бути подолано. Саме тому його критика і націлена на фундаменталістську концепцію філософії, яка неодмінно шукає обґрунтування знання або вірування – в аксіомах, константах, ідеальних аргументах і першопричинах – як це робили Платон, Декарт і Кант. Такою ж вважає Рорті і сучасну аналітичну філософію: вона спрямована на конструювання вічного, деякої нереальної моделі дослідження і всієї культури.

Рорті постулює комуніологічну тенденцію у філософії: соціум глумачиться як мовне співтовариство. Така позиція обумовлювала і ставлення Рорті до віри. Віра не має бути виокремленою – як релігійна або наукова. Вона і є вірою – цілісною, всеохопною. Реальність неможлива без віри, оскільки остання уможливує її пізнання.

Концепт «прагматичної віри» має хоча не вирішальну, але виключну роль у сучасних комунікативних теоріях. Ідеальна комунікативна спільнота Ю. Габермаса репрезентує точку зору на соціальний зв'язок, заснований на взаємному визнанні, що є невіддільним від поняття діалогу, раціональності вибору і максимізації потреб, об'єднаних фундаментом віри. Поняття віри в аналітичній філософії пов'язано з методологією мислення. Взаємопроникнення ідей різних національних ментальностей виявляє природню селекцію знань, що відображена не лише в основних постулатах прагматизму, але й в американському праві. Віра для Річарда Рорті – одне з ключових питань метафізичного дискурсу. Просвітницький сцієнтизм залишається релігійним, оскільки віра у прогрес науки є сцієнтиською вірою. Це стає причиною штучного розколу пізнання на об'єктивне і суб'єктивне. Тому критика Рорті спрямована на фундаменталістську концепцію філософії, яка шукає обґрунтування знання або вірування – в аргументах і першопричинах. Віра не має бути розділеною на релігійну і наукову, оскільки обумовлює існування реальності для пізнання та уможливує його.

Таким чином, роль концепту прагматичної віри у розвитку методології та прагматики сучасних філософських теорій комунікації, досить чітко виражена у сучасному дискурсі. У деяких з теорій комунікації йдеться власне про прагматичний аспект, в інших – про прагматику. Однак усюди має місце ключове поняття «прагматичної віри» у тих чи інших варіаціях як основа або інструмент для досягнення кінцевої мети реалізації смислів комунікації.

Список використаних джерел

1. Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy. – Cambridge University Press, 2008. – 292 p.
2. Rorty R. Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
3. Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. Перевод В. Г. Малахеевой–Миронович и М. В. Шик. – М.: Издание журнала «Русская мысль», 1910. – <http://psylib.org.ua/books/james01/refer.htm>

4. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления; пер. с англ. П. М. Никольской; под ред. Ю. С. Расказова. – М.: Изд-во «Лабринт», 1999. – 192 с.

5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / подгот. к изд. Н. Мотрошиловой и Н. Дуглач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). – М.: Московский философский фонд, 1997. – Т.3. – 784 с.

6. Кант И. Предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. – М.: Наука, 2006. – 1082 с.

7. Кант И. Религия в пределах только разума / пер. с нем. Н. М. Соколова (1908), перераб. А. Столяровым для издания 1996 г. // Кант И. Трактаты. – СПб.: Наука, 1996.

8. Пирс Ч. Начала прагматизма / Перевод с английского В. В. Кириченко, М. В. Колопотина, послесловие Сухачева В. Ю. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – Т.1. – 318 с. (серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»).

9. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. – К.: Вахлер, 1996. – С.296–358.

10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

References

1. Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy. – Cambridge University Press, 2008. – 292 p.

2. Rorty R. Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

3. Dzejms V. Mnogoobrazie religioznogo opyta. Pervod V. G. Malahievoj–Mironovich i M. V. Shik. – M.: Izdanie zhurnala «Russkaja mysl'», 1910. – <http://psylib.org.ua/books/james01/refer.htm>

4. D'jui Dzh. Psihologija i pedagogika myshlenija; per. s angl. P. M. Nikol'skoj; pod red. Ju. S. Rasskazova. – M.: Izd-vo «Labrint», 1999. – 192 s.

5. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Kant I. Sochinenija na nemeckom i russkom jazykah: v 4 t. / podgot. k izd. N. Motrosilovoj i N. Duglach (Moskva), B. Tushlingom i U. Fogelem (Marburg). – M.: Moskovskij filosofskij fond, 1997. – T.3. – 784 s.

6. Kant I. Predislovie ko vtoromu izdaniju «Kritiki chistogo razuma» // Kant I. Sochinenija na nemeckom i russkom jazykah. – M.: Nauka, 2006. – 1082 s.

7. Kant I. Religija v predelah tol'ko razuma / per. s nem. N. M. Sokolova (1908), pererab. A. Stoljarovym dlja izdanija 1996 g. // Kant I. Traktaty. – SPb.: Nauka, 1996.

8. Pirs Ch. Nachala pragmatizma / Pervod s anglijskogo V. V. Kirjushhenko, M. V. Kolopotina, posleslovie Suhacheva V. Ju. – SPb.: Laboratorija metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakul'teta SPbGU; Aletejja, 2000. – T.1. – 318 s. (serija «Metafizicheskie issledovanija. Prilozhenie k al'manahu»).

9. Rorty R. Filosofija i dzerkalo pryrody // Suchasna zarubizhna filosofija. Tschii' ta naprjamky. – K.: Vakler, 1996. – S.296–358.

10. Habermas Ju. Budushhee chelovecheskoj prirody. Per. s nem. – M.: Izdatel'stvo «Ves' Mir», 2002. – 144 s.

Tsvibel A. A., master, consultant of the Public Union «Union of Ukrainian Entrepreneurs» (Ukraine, Kyiv), mykhai@ukr.net

The role of the concept of «pragmatic belief» in modern communicative theories

The article examines the key principles of interpretation of the pragmatic belief in the classical pragmatic philosophy, the Kant's philosophy and modern communication practices: transcendental-pragmatic (Yu. Habermas), analytical (G.-J. Glock), destructive (R. Rorty). The article analyzes the diversity of understanding pragmatic belief in the founders' philosophy of pragmatism – Ch. Pearce, W. James, J. Dewey. It also shows the relationship between belief and religion in the context of cultural-historical conditions and changes in the emphasis of philosophical currents. It was revealed that the concept of «pragmatic belief» plays not decisive, but a crucial role in all these areas of discourse. It was pointed that the concept of «pragmatic belief» in those or other variations – is a base or an instrument for the implementation of the epistemological, methodological, axiological objectives. Since communicative practices realize the key motives of man and society, the role of pragmatic belief is an important element of their research. Understanding the place and importance of this concept will help to understand the communication practices to achieve the goals of discourse.

Keywords: pragmatic belief, pragmatism, cognition, religion.

* * *