

РАЦІОНАЛЬНА ТЕМАТИЗАЦІЯ КУЛЬТУРНИХ ІМПЕРАТИВІВ ЯК МЕТАФІЗИЧНА ПРОБЛЕМА

Олександр БЛОКОБИЛЬСЬКИЙ

Copyright © 2011

Постановка суспільної проблеми. На тлі сьогоднішніх потрясінь, кожне з яких у добу глобалізації має шанси перерости у цивілізаційне, постає резонне запитання про нашу спроможність досягати об'єктивності у сфері оцінки метакультурних висновків з погляду їх раціональності. Там, де раціональність дії (у тому числі й дії уявної чи суто мисленневої): 1) залежить від кінцевого результату, або 2) вбачається у дотриманні певних нормативних приписів, проблема такої оцінки є винятково процедурною: за встановленим (експліцитно чи навіть імпліцитно) алгоритмом оцінюється відповідність зробленого до необхідного і відображається ця відповідність, наприклад, у відсотках. Але у випадках, коли кінцевий результат принципово не відомий, і понад те, немає впевненості, що він буде задовільний навіть за умови виконання прийнятих норм, *проблема критеріїв раціональності* набуває доленосного звучання. Відшукуючи вихід з дуже проблематичної ситуації зіткнення різних культур, що склалася на початку XXI століття, кожна з яких спирається на власні усталені раціональні принципи, європейська гуманітарна наука констатує наявність декількох протилежних шляхів.

Мета дослідження. Не претендуючи на остаточні рецепти оптимізації ситуації, вдаюся до спроби з'ясування наявних у сучасному філософському дискурсі варіантів розуміння раціональності та оцінки певних дій, цінностей, імперативів з погляду їх раціональності. Ще Аристотель у “Нікомаховій етиці”, розмірковуючи про природу розсудливості, підкреслював її зв'язок з “людськими справами” і “здатністю ухвалювати рішення”: “Справа розсудливого – це, перш за все, розумно ухвалювати рішення”, що можливо лише за ная-

вності вибору й певної мети” [1, 1142b8-14]. Так, уявлення про раціональність як про оптимальний метод досягнення блага стало класичним.

У ближчий до нас час найавторитетнішим чином теорію раціональності доповнив Макс Вебер, запропонувавши розрізнення *цільової* і *нормативної* раціональностей. Перша характеризується релевантністю дій певній цілі, друга – релевантністю легітимним методологічним стандартам. Зауважимо, що в обох випадках йдеться про *раціональність людської діяльності*. Щодо веберівського доробку, то він не є випадковим. Після того, як І. Кант зробив із власної гносеології висновки про прагматичну природу можливої метафізики, саме соціальна дія й повинна була стати привілейованим носієм раціональності. Дійсно, за Кантом, вищий (з можливих) онтологічний статус (хоча все-таки й відносний) мають сутності, які аподектично пов'язані із *практикою*. Зокрема, у “Критиці практичного розуму” видатний філософ дає обґрунтування цієї тези у такий спосіб: “...благо неможливе без допущення трьох теоретичних понять (для яких, зважаючи на те, що вони лише чисті поняття розуму, не можна знайти відповідного споглядання, тобто, теоретичним шляхом не можна знайти й об'єктивної реальності), а саме *волі, безсмертя й Бога* (курсив мій – О.Б.).

Отже, практичним законом, що передбачає існування вищого можливого у світі блага, постулюється можливість зазначених об'єктів чистого спекулятивного розуму – об'єктивна реальність, яку цей розум не міг підтвердити; цим, безумовно, теоретичне пізнання чистого розуму примножується, але це збільшення полягає лише в тому, що зазначені поняття, колись проблематичні (тільки мислимі) для

чистого розуму, тепер асерторично стають такими, яким дійсно відповідають об'єкти, тому що практичний розум неминуче потребує існування їх для можливості свого й до того ж практично безумовно потрібного об'єкта – вищого блага, і це дає теоретичному розуму право припускати їх” [2, с. 138]. Прагматична верифікація ідей чистого розуму зводиться до самої можливості діяти, яка з'являється у людини тільки через наявність відповідних стосовно ідей об'єктів. Оскільки саме дія конструює власну позаонтологічну мету (висновок з прагматичної метафізики Канта), то вона зумовлює й форму, в якій об'єкт надається людському розуму. Філософська рефлексія повинна відштовхуватися від дії, яка є своєрідним індикатором сенсів очевидного для свідомості діючого суб'єкта. Дії, а не чисті феномени (чуттєві сприйняття, фізіологічні процеси у мозку і т.п.) – це справді вихідний пункт філософських побудов.

Філософська думка жваво відреагувала на прагматизацію метафізики в кантівській концепції. У певному розумінні не тільки економічне вчення К. Маркса, семіотичний інструменталізм Пірса і Дж. Дьюї, лінгвістичний емпіризм Вітгенштайна і неопозитивізм, але й історіософський трансценденталізм Г.В.Ф. Гегеля, вчення про життєвий світ Е. Гуссерля та екзистенціальну онтологію М. Гайдеггера слід визнати варіантами *метафізичного прагматизму*. В сучасному філософському дискурсі прагматизм (комунікативний, екологічний, соціально-аксіологічний, науково-технічний) посідає найважливіше місце. Зокрема, важливим кроком у напрямку розгляду раціональності як першочергового, предикату дії, є розробка Дж. Серлем аристотелівського твердження про невіддільність раціональності від можливості здійснення вибору [див. 5, с. 269]. Американський філософ у своїй книзі “Раціональність у дії” обґрунтував важливість “розриву” між наявними альтернативами і дією в одному з альтернативних напрямків, що відрізняє раціональну діяльність від діяльності механічної, інстинктивної.

Проте, повертаючись до веберівської класифікації, треба зауважити, що цілераціональність за визначенням зводиться до пошуку релевантних засобів, раціональність нормативна також не задається проблемою формування цілей. Відтак виникає проблема спроможності людини до *творчої* раціональної дії, що стала наріжним каменем сучасних теорій раціональності. Звернімося, наприклад, до дуже цікавої

концепції “відкритої раціональності” запропонованої С. Швирьовим. На його переконання, названа раціональність, “передбачає більш глибоке проникнення у реальність, яке не обмежується існуючими апіорними структурами, світоглядними пресуппозиціями..., або ж перебуває, головню за допомогою радикальної критичної рефлексії, поза будь-якими парадигмами, “кінцевими”, висловлюючись гегелівською мовою, картинами і схемами світобачення і світовідношення” [6, с. 34–35].

Зміст проблеми виявляється відразу, як тільки здійснюється спроба виявити підстави тих кроків, що робляться для раціоналізації нових, раніше не існуючих, цілей. Цільова раціональність у даному випадку просто незастосовна, а нормативна – може бути задіяна тільки як постфактум у процесі асиміляції новообраних орієнтирів діяння. Може здатися, що нормораціональність імпліцитно охоплює нові цілі, але це радше ілюзія: діяльність за певними стандартами може (як граничний максимум) лише експлікувати внутрішні (вже наявні) цінності, але не спроможна згенерувати *нові*. У контексті наведеного не викликає подиву той факт, що сьогодні пошук нераціональних – емоційних, спонтанних, дологічних – підстав раціональності займає все більш вагоме місце у філософських дискусіях.

Частково проблема раціонального генерування теорії раціональності розв'язується шляхом обґрунтування легітимного статусу цілей конкретної діяльності через звернення до більш фундаментальних культурних практик. Зрештою, саме на загальнокультурну доцільність спирається раціональність цілей будь-якого окремого культурного діяння-події. В такому разі філософська оцінка раціональності культурних практик може бути дана, виходячи з уявлень про глобальні цивілізаційні цінності. І. Касавін, наприклад, пропонує як критерій розумності використовувати відповідність дії нашим уявленням про її прогресивність: “Раціональність усякої діяльності, – пише він, – полягає у її здатності найефективніше і з найменшим витрачанням сил задовольняти деяку соціальну потребу”, а “певна потреба є раціональною, якщо її задоволення сприяє соціальному прогресу, нераціональною – якщо вона не має до нього реального відношення, та ірраціональною – якщо заперечує його” [3, с. 89].

Солідаризуючись із С. Швирьовим, який у цілому погоджується із аргументацією І. Касавіна, підкреслимо, що вихід на загально-

культурний рівень (або рівень “філософсько-світоглядний”) не завжди обов’язковий, і дійсно “існує маса аспектів цієї проблеми меншого логіко-методологічного, історико-наукового і тому подібного масштабів” [6, с. 3]. Але доповнимо цей тезис запитанням: а чи завжди такий вихід (як, наприклад, у варіанті, запропонованому І. Касавінім) є прийнятним? Якщо питання переформулювати, то воно набуде глобального значення: а що може послужити раціональною підставою обґрунтування граничних культурних цінностей?

Якщо гіпотетично уявити механізм можливого обґрунтування раціональності як такої, то наш “уявний експеримент” заводять міркування в безвихідь: жоден елемент культурного простору не може розглядатися як фундаментальний для обґрунтування раціональності, оскільки виокремлення цього фрагмента з реальності, його релевантність указаний меті вимагають раціональної оцінки і тому заводять нас у замкнуте коло. Фундаменталістські визначення раціональності – міфічні, релігійні або метафізичні – апелюють до зовнішнього авторитету “незаконно” (з погляду сучасної раціональності) гіпостазованих сутностей (*архе*, Бога, Духа і т.д.), а відтак не можуть вважатися легітимними. Сучасні ж концепції в основному тільки постулювали вищу цінність емансипованого розуму, досліджуючи імперативи його успішної діяльності. Першочергово це твердження стосується саме прагматичних концепцій, наприклад, аналітичної філософії і філософії науки, у яких “зовнішні питання” (термін Р. Карнапа) про раціональність деяких “мовних каркасів” можуть бути обґрунтовані лише з позиції практичної доцільності.

Схожий прагматизм можна виявити і в інших провідних *філософемах* сучасності. Наприклад, “остаточне обґрунтування” етики у філософії Ю. Габермаса і К.-О. Апеля, яке є перформативним визначенням комунікативної раціональності, також забарвлено у прагматичні тони. Незважаючи на те, що у процесі аргументації справді передбачаємо можливість порозуміння і консенсусу (у цьому, за думкою німецьких філософів, можна углядіти трансцендентальні умови дискурсу), все ж таки відкритим залишається питання про підстави граничного статусу цього консенсусу. Врешті-решт наші претензії на істинність і значущість власних тверджень не можуть бути відокремлені від сучасних (сутнісно просвітницьких) стандартів раціональності, які спричиняють

статус комунікації і, на відмінність від часів панування раціональності міфічної чи релігійної, роблять цей статус майже абсолютним. Основою людської комунікації, відносно якої консенсус тільки і може бути досягнутим, становлять фундаментальні культурні цінності і цілі нашої цивілізації, уявлення про характер предметності нашого універсуму (тобто суто *культурна онтологія*). Саме характер культурної аксіоматики диктує, що можна легітимно вважати зовнішнім обмеженням, а що – засадничим набором вихідних сенсів. Так, у різних культурних парадигмах авторитет Одкровення може розглядатися і як зовнішній авторитет, і як бажаний базис комунікативного консенсусу. Отож *ідеальна комунікація* не стільки обґрунтовує сучасну раціональність, скільки її просто фіксує.

Зміна характеру культурної аксіоматики в історії дискредитує її як граничний рівень обґрунтування нашої раціональності, тому навіть “світоглядний” щабель, на який пропонує вивести проблему раціональності. С. Швирьов [6, с. 7] й методологічну основу якого “становлять пошуки метафізично обґрунтованої усвідомленої гармонізації людини і буття, повністю не виявляє входження людини в навколишній світ”. Цілком можливо, що кожен раціональний у своїх діях не тому, що світ такий, яким він є, й лише адаптується, але скоріше світ є *таким* для нас завдяки характеру нашої раціональної діяльності (дуже цікаві результати в цьому напрямку були отримані в роботі Б. Пановкіна [4, с. 247]). Все, що можемо сказати про докільця, формує потенційний вигляд реальності, тобто те, що ми і називаємо “зовнішнім світом”. Можна вірити або не вірити в наявність загальної субстанціональної основи таких тотальних конструктів, сформованих різними епохами. Проте цю метафізичну дискусію маємо вести *раціонально*, тобто відштовхуючись від інтуїтивних уявлень про раціональність, які у нас актуалізовані. Філософськи упредметнюючи раціональність, вимушено зміщуємося у площину *метафізичного дискурсу*. І саме потенціал сучасної метафізики вичерпує нашу здатність збагнення підстав сучасного розуму. Зважаючи на секулярний характер сучасної філософської думки та її антифундаменталістську спрямованість, є підстави стверджувати, що з методологічного погляду саморефлексія раціональності (метафізика) сьогодні може здійснюватися двома шляхами:

1) як розкриття трансцендентальних (загальних та апіорних) форм досвіду (свідомості, духу, культури), які конституують культурні сенси, в котрих буття відкривається людині. Ця традиція сходить до І. Канта (зокрема, до його аналізу трансцендентальної структури людської спроможності до пізнання) і розвивається від апеляції до суб'єктивного досвіду, в бік пошуку інтерсуб'єктивних загальнокультурних структур. Знаковими етапами становлення трансцендентальної традиції є вчення І. Фіхте про діяльність “абсолютного Я”, концепції саморозкриття Абсолюту в логіцизмі Г.В.Ф. Гегеля і позитивній філософії Ф.В. Шеллінга, економізм К. Маркса, трансцендентальний символізм Е. Касирера і т.д. Проте відповідь на головне метафізичне питання: – чому вигляд існуючого такий, який він є?, – залишаючись формально незмінним, сутнісно змінюється у трансценденталістській метафізиці. Замість спроби вийти за межі суцього, філософія переключує увагу на його інваріантні структурні елементи, заперечуючи фундаментальні питання й обмежуючи метафізичний дискурс рамками наявного;

2) і нормативно, зреалізовуючи шлях прескриптивної метафізики. В основі цього методу лежить пошук методологічних імперативів, базових для здійснення вищих цінностей культурної діяльності. Філософи, котрі рухаються у цьому напрямі (представники позитивізму, аналітичної філософії, соціально-критичної теорії і т.д.), зазвичай не схильні вважати себе метафізиками, проте результатом їхніх зусиль стає експлікація категоричних імперативів людської діяльності (що легітимують граничний статус певних цінностей і тим самим активізують їх метафізичну значущість), що дозволяє все ж таки віднести їх праці до сфери метафізики.

Зважаючи на експліковані альтернативи, повернемося до вихідного питання про можливість об'єктивної оцінки власної (а також чужої) раціональності. Безперечно, і трансцендентальний, і прагматичний шляхи обґрунтування сучасної раціональності лише тематизують (хоча й двома різними способами) культурну даність, що зафіксована у структурах мислення та соціально значущої дії. Послідовне мислення та легітимна соціальна дія є “двома сторонами однієї медалі” – оперуванням смислами та утвердженням смислів, а раціональ-

ність утілюється в сукупності стратегій культурного сенсотворення. Але спроможність людини до творчості у сфері смислів невід'ємно пов'язана з конкретним значеннєвим наповненням того концептуального апарату, завдяки якому здійснюється мислення і практика. Культурну традицію, зважаючи на граничний філософський статус раціональності, слушно ототожнити з певним раціональним дискурсом, у межах якого формуються культурне мислення та її матеріальне тіло. Зважаючи на залежність засновків наукового знання від християнської онтології [див. 7; 8], є підстави стверджувати відсутність принципової відмінності між міфологічною та науковою раціональністю. І в першому, і в другому випадках онтологічне апіорі може бути викрито лише як аксіома, але аж ні як не виведене дискурсивним чином.

Висновки. Таким чином, залишаючись вірними стандартам власної раціональності (тобто зостаючись людиною розумною), стверджуємо й легітимність універсуму культурних смислів, у межах якого ця раціональність тільки й існує. Оцінюючи власну раціональність, а також виносячи судження про раціональність інокультурних феноменів, розбудовуємо раціональний дискурс, що має незаперечне релігійне забарвлення. Тому теза Габермаса про недоречність (неістинність) релігійного фундаменталізму в мисленні потребує подальшого осмислення.

1. Аристотель. Никомахова етика // Сочинения: В 4 т. – Т. 4. – М., 1976.

2. Кант И. Критика практического разума / И. Кант. – СПб.: [б. и.], 1908. – 167 с.

3. Касавин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности / И.Т. Касавин // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – 225 с.

4. Пановкин Б.Н. Объективность знания и проблема обмена смысловой информацией с вземными цивилизациями / Б.Н. Пановкин // Философские проблемы астрономии XX века. – М., 1976. – С. 240–264.

5. Сёрль Дж. Рациональность в действии / Дж. Сёрль; пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.

6. Швырев В.С. Рациональность как философская проблема / В.С. Швырев // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С. 3–20.

7. Білокобильський О.В. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. – Донецьк: “Апекс”, 2004. – 202 с.

8. Білокобильський А.В. Основания и стратегии рациональности Модерна. – К.: “ПАРАПАН”, 2008. – 244 с.

АНОТАЦІЯ

Білокобильський Олександр Володимирович.

Рациональна тематизация культурних імперативів як метафізична проблема.

У статті автор намагається обґрунтувати раціональність як проблему *par excellence* метафізичну: оцінка певного культурного феномена або дії на “раціональність” актуалізує весь масив культурного знання. Ані трансценденталістські, ані нормативні шляхи легітимації раціональності не заглиблюються до її фундаменту, який завжди лише констатується як набір культурних аксіом та імперативів. Зважаючи на релігійне забарвлення підвалин культурного досвіду, пропонується приділяти більше уваги буттю релігійного навіть у секулярній культурі, що й може надати філософському дискурсу про раціональність метафізичного статусу.

АННОТАЦИЯ

Белокобыльский Александр Владимирович.

Рациональная тематизация культурных императивов как метафизическая проблема.

В статье предпринимается попытка обосновать рациональность как проблему *par excellence* метафизическую: оценка определенного культурного феномена или действия с точки зрения рациональности необходимым образом затрагивает весь массив культурного

знания. Ни трансценденталистские, ни нормативные пути легитимации рациональности не достигают фундаментальных ее уровней, которые могут быть выражены с помощью культурных аксиом и императивов. Принимая во внимание религиозный характер оснований культурного опыта, предлагается с большим вниманием отнестись к бытию религиозного даже в рамках секулярной культуры, что необходимым образом наделяет философский дискурс о рациональности метафизическим статусом.

ANNOTATION

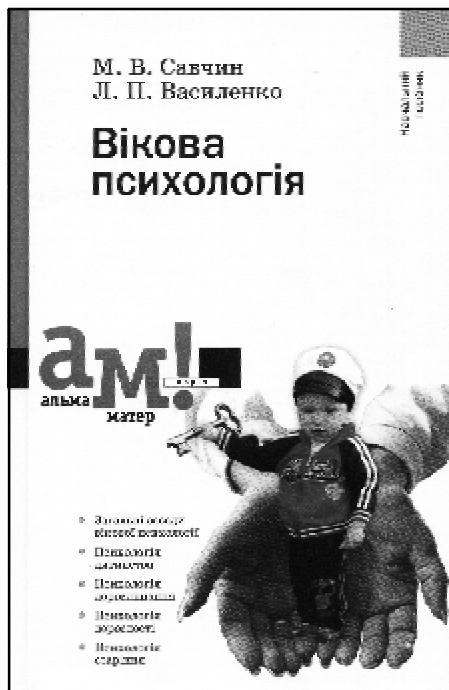
Bilokobylskyi Oleksandr.

Rational Thematization of Cultural Imperatives as the Metaphysical Problem.

In the article the author substantiates the rationality as the metaphysical problem *par excellence*: estimation of some cultural phenomenon or actions on “rationality” actualises the whole amount of cultural knowledge. Neither transcendental nor normative ways of legitimizing of rationality go deep to its basis which is always stated as the set of cultural axioms and imperatives. Considering the religious colouring of the grounds of cultural experience, the author thinks it important to give more attention to religious being even in secular culture, thus philosophical discourse on rationality obtains the metaphysical status.

Надійшла до редакції 20.04.2011.

КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



Савчин М.В., Василенко Л.П.

Вікова психологія : навч. посіб. / М. В. Савчин, Л. П. Василенко. — 2-е вид., доповн. — К. : Академ-видав, 2011. — 384 с. — (Серія “Альма-матер”).

У навчальному посібнику висвітлено загальні засади, теоретичні основи, історію розвитку вікової психології, розкрито особливості психічного буття людини від початку життя до останніх днів.

Адресований студентам вищих навчальних закладів. Корисний буде всім, кому за фахом доводиться мати справу з людьми, хто намагається вибудувати стосунки на основі знання себе та інших.