

формують дискурси все «соціальне» цілком, чи вони самі частково складаються з аспектів «соціального»? А по-друге, зазначені підходи різняться предметом аналізу: в деяких підходах аналізується дискурс повсякденних стосунків між людьми, а деякі – надають перевагу більш абстрактним дискурсам, що «циркулюють» у суспільстві [11, с.20]. Автори відмічають комплексний характер самого дискурс аналізу, в якій би теорії він не розглядався, оскільки: він спирається на філософські (онтологічні й епістемологічні) передумови, які мають стосунок до ролі мови в соціальних структурах світу; він містить теоретичні моделі й методологію того, як обрати підхід до дослідження проблеми; він ґрунтується на специфічних прийомах аналізу. Саме тому, на думку авторів, теорія й метод у дискурс-аналізі тісно зв'язані між собою [11, с.21]. Вони акцентують увагу на тому, що в конкретному дискурс-аналізі дослідники мають формувати власні теоретичні підходи, комбінуючи елементи, що належать до різних уже існуючих дискурсаналітичних та недискурсаналітичних підходів, якщо їх можна застосувати в конкретній ситуації.

Можна аналізувати ще значну кількість джерел, у яких розглядаються проблеми формування й функціонування дискурсів, зокрема у психології, соціології, педагогіці, політології тощо. Проте це виходить за межі мети даної статті, адже, як було зазначено, завдання полягало в тому, щоб показати, як змінюється зміст терміну «дискурс» у процесі його залучення до термінологічного апарату багатьох соціогуманітарних наук.

Висновки

Як показує проведений аналіз різних підходів до осмислення дискурсу як соціально-культурного феномену, сучасні дослідження розглядають його як багатогранне й багатоаспектне явище, яке застосовується й аналізується в різних гуманітарних науках відповідно до власного предмету. Але водночас і в філософії, і в лінгвістиці, і в теорії комунікації вказу-

ється на його комунікативно-діяльнісний характер. Дискурс розуміється як процес і результат взаємодії мовних форм спілкування з різними сферами суспільного життя, обумовлений соціокультурними особливостями кожної із цих сфер.

Хоча існує значна кількість філософських і конкретна наукових досліджень феномену дискурсу, не можна говорити про вичерпаність даної теми – вона залишається перманентно актуальною, оскільки виникають все нові форми і види дискурсів у нових соціально-культурних умовах становлення соціуму, які вимагають ґрунтовного аналізу, без якого неможливим є розуміння специфіки нових соціальних явищ, таких як глобалізація, інформатизація, комп'ютеризація тощо, що визначають образ початку нового тисячоліття.

Список літератури

1. Фуко М. Археологія знання. – К.: Ника-Центр, 1996. – 210 с.
2. Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. – М.: Эдиториал, 2000. – 248 с.
3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб: Наука, 2000. – СПб: Наука, 2000. – 380 с.
4. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – 282 с.
5. Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.
6. Апель К.-О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
7. Серю П. Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: Прогресс, 1999. – С.12-53.
8. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. М.: Гнозис, 2003. – 280 с.
9. Кубрякова Е.С., Цурикова Л.В. Вербальная деятельность СМИ как особый вид дискурсивной деятельности // Язык средств массовой информации. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2008. – С.183-209.
10. Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистическая энциклопедия. – М.: Энциклопедические словари, 1990. – С.136-137.
11. Йоргенсен М., Филлипс Л. Дискурс-анализ. Теория и метод. – 2-е изд., испр. – Х.: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008. – 352 с.

Л.Г. Дротянко

ФЕНОМЕН ДИСКУРСА В КУЛЬТУРЕ ПОСТСОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В статье раскрывается изменения содержания дискурса как социального феномена в процессе становления постсовременного общества. Показывается обусловленность изменений содержания термина «дискурс» культурными трансформациями, которые происходят в разных сферах бытия социума.

L. Drotynko

THE PHENOMENON OF DISCOURSE IN THE POSTMODERN SOCIETY CULTURE

The article represents the changes of discourse as a social phenomenon in the content of formation of postmodern society. Cultural transformations taking place in various spheres of society life caused the changes of the meaning of discourse.

УДК 1 (091)

В.В. Лях, д-р філос. наук, проф.

ДИСКУРСИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ В ПОСТМОДЕРНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

У статті показана еволюція поглядів філософів на проблему раціональності, зокрема, перехід від субстанціалістських передумов розумності до процедурного типу розуму.

Вступ

В останні три десятиліття представниками різних філософських течій інтенсивно відбувалося переосмислення таких ключових конструктів філософії, як розум, раціональність, істина, суб'єкт пізнання

тощо. На сьогодні в середовищі певного кола філософів виникла і продовжує існувати підозра щодо неправомірності подальшого застосування основоположних метафізичних понять і неспроможності загальнозначущих філософських конструктів типу

розум, істина, благо бути дороговказами в сфері людської діяльності. Платонівська традиція філософування розглядається ними як така, що вже жила себе. Більше того, при цьому складається враження, що увесь попередній розвиток філософії являє собою хибну установку, згідно з якою існує апріорна можливість охопити єдиним універсальним принципом різні окремі сфери реальності. Ситуація постмодерну докорінним чином змінила підхід філософів до основоположних принципів побудови філософського знання. Зрештою, можна констатувати, що в черговий раз перед філософами постало питання про визначення специфіки філософського знання як такого та призначення філософії як типу світоглядної орієнтації.

Постановка проблеми. Вищезазначений сумнів щодо правомірності подальшого існування ортодоксальної концепції раціональності не лише досить гостро поставив питання про межі застосування раціонально обґрунтованої тематики, а й спонукав дослідників переосмислити спосіб існування як самої філософії, так і її майбутніх іпостасей. На сьогодні пропонуються різні підходи щодо можливої зміни напрямку філософського дослідження та його специфіки. Зокрема, в сучасній світовій філософії виокремлюють декілька так званих «поворотів» щодо напрямів філософського дослідження - «лінгвістичний», «соціологічний», «онтологічний», «комунікативний» тощо, які засвідчили зміну підходів до розуміння предмету філософії. Ці «повороти» так чи інакше зачіпали і тему раціональності, раціональних підстав будь-якого філософського дослідження. Крім того, переосмислювалося і саме поняття «розуму», значущість якого підірвала ситуація постмодерну.

Основна частина

Історико-філософський аналіз даної проблеми свідчить про різне смислове визначення розуму та раціональності у відповідні історичні періоди розвитку людської культури. Н. С. Автономова у першому розділі праці «Розсудок, розум, раціональність» (1988) дає розгорнуту специфікацію розуміння раціональності в кожний історичний період функціонування філософських знань. Зокрема, в філософії Стародавньої Греції розум ототожнювався з «логосом», тобто з тим, що поставало як загальна закономірність світу, що визначала всі аспекти життя людини. В цьому понятті ще відсутній той інструментальний або методологічний зміст, який став переважати пізніше, починаючи з філософії Нового часу. В добу Середньовіччя применшується значення розуму як вищої здатності, спроможної осягати інтелектуальну сферу і натомість підноситься роль віри в осягненні надчуттєвого божественного світу. Пізніше раціоналізм XVII століття постає як протиставлення теологічному світогляду з його приматом віри, і раціональність набуває нової форми, а саме – як методології дослідження. Як зазначає Н.С.Автономова, «гасло раціональності як методу належить Декарту, хоча прихильність до нього характеризує й інших мислителів доби раціоналізму» [12, 16]. Визначальним в цьому процесі є започаткований Р.Декартом поворот до рефлексивного типу пізнання.

Сучасний дослідник епістемології Ч.Тейлор до-

сить детально зупиняється на цьому пункті декартівської філософії: «У Декарта дослідник після наукового пізнання не прямує геть від тієї невизначеної думки, яка змінюється, до порядку, який не змінюється, як у Платона. Швидше він прямує до середини, тобто до того, що міститься в надрах його власного розуму. змісти цього розуму повинні старанно відрізнятися як від зовнішньої реальності, так і від їхніх ілюзорних локалізацій у тілі. Все це необхідно для того, щоб міг бути сформульований справжній результат науки, тобто визначеність. Ця остання є результатом відповідності між ідеєю і реальністю; вона є тим результатом, який Декарт спочатку здобуває, а потім обґрунтовує за допомогою постулату про правдивість Бога, припущення про *malin genie* і докази істинності його заперечення» [8, 410].

Згідно з таким поглядом на розум змінюються й уявлення про його субстанційну природу. Так, якщо в давньогрецькій філософії розум ототожнювався з Логосом, а в Середньовіччі Бог як найвища креативна сила забезпечував розумний світопорядок, то в філософії Декарта божественний розум постає як гарант правильного пізнання істини («Бог не може нас обманювати»). Отже, для раннього Модерну все ще є характерним субстанційний підхід до розуму: природа-бог як вияв вищої необхідності і загальної закономірності (Спіноза), Декартів постулат про правдивість Бога, «монада» Ляйбніца як уособлення вищої гармонії і розумного порядку тощо. Однак вже в філософії Декарта, через звернення до рефлексивного розуму, намічений перехід до процедурної раціональності.

Втім, навіть і перед Кантом все ще стоїть питання: що ж забезпечує правильність і можливість загального застосування нашого розуму? Це питання неабиякої складності, оскільки Кант розділив реальність на «світ для нас» і «світ сам собі», або «річ у собі». Як наслідок, звідси випливає, що «світ для нас» осягається лише суб'єктивним розумом, а отже, потрібно з'ясувати, звідки наш суб'єктивний розум може одержати ознаки необхідності і всезагальності, що гарантують об'єктивність і достовірність нашого пізнання. Щоб розв'язати це завдання, Кант змушений припустити наявність надлюдського розуму, що є творцем закономірного, доцільно облаштованого світу. Або, як зазначав мислитель, «єдино можливий засіб довести застосування розуму в чуттєво сприйнятому світі до будь-якого можливого досвіду у вищій мірі згоди з собою – це знову ж таки визнання якогось вищого розуму як причини усіх зв'язків у світі...» [15, 183]. Звичайно, це не означає, що визнається якась вища субстанція, яка має такі-то й такі-то характеристики. Кант свідомий того, що це був би своєрідний антропоморфізм. Він навмисно застосовує умовну форму: «ми змушені дивитися на світ так, як *нібито* він був творінням деякого вищого розуму і вищої волі...». Така умовна форма дозволила Канту говорити про вищий розум, водночас не переймаючись питанням про те, чим він є *сам по собі* та які його характерні ознаки. Тобто, він уникає констатування якогось субстанційного, позалюдського розуму, проте в такий, запропонований ним спосіб йому вдалося показати можливість і логічну необхідність *процедурного* розуму.

Ю.Габермас з цього приводу зазначав: «Те, що передбачалося кантівською концепцією формально-го, диференційованого розуму – це теоретична на-станова Модерну. Для Модерну характерна відмова від субстанційної раціональності, що була типовою для релігійного та метафізичного світоглядів, і віра в *процедурну* раціональність та її можливості щодо надання вірогідності нашим думкам у таких трьох сферах, як об'єктивне знання, морально-практична інтуїція та естетичне судження» [4, 262].

Втім, кантівське розв'язання проблеми співвідношення формально-раціональних підстав пізнання і чуттєвого досвіду через визнання *нібито* існуючого вищого розуму не влаштувало Гегеля, який на-впаки ствердно відповідав на питання про існування вищого розуму: так, абсолютний дух, вищий божественний розум існує. Більше того, він розчиняє людський розум, усвідомлення своєї сутності є розум взагалі, божественне в людині, а дух, оскільки він є духом бога, не є дух над зорями, за межами світу, а бог присутній повсюдно і як дух в усіх духах» (цит. за Мудрагей. Рациональное и иррациональное, с.67). Отже, на відміну від Канта, який розрізняє суб'єктивний розум і об'єктивний (надлюдський) розум, Гегель ставить інші акценти, а саме в тому сенсі, що не можуть існувати відокремлено божественний розум і людський, божественний дух і людський. Для Гегеля «світ – це здійснення божественного розуму; гра нерозумних випадковостей домінує лише на його поверхні» [16. 95], тому навіть постановка питання про співвідношення між людським і божественним розумом є безглуздою.

Однак і така позиція є досить вразливою, оскільки вона ґрунтується на припущенні, що існує якийсь вищий розум, який гарантує узгодженість між об'єктивним і суб'єктивним розумом. Тобто, якщо ми не визнаємо чи вважаємо нелегітимним таке припущення, то відразу ж втрачається підґрунтя щодо правомірності і легітимності висновків загально-обов'язкового характеру суб'єктивного розуму.

Що стосується формально-раціональних підстав пізнання, то між Кантом і Гегелем також існує певна розбіжність, яка суттєвим чином вплинула на подальші дослідження теми раціональності. Тобто йдеться про те, чи містить сам розум дещо трансцендентне, незмінне і позадосвідне, або ж він цілком зумовлений соціально-історичними або культурними обставинами. Зазначимо, що Кант фактично переформулював декартівський підхід до можливості отримання знання, що містить в собі ознаки необхідності і загальності. Так, якщо Декарт вважав, що ясність і очевидність ідей розуму забезпечується правдивістю Бога, то Кант поставив питання інакше, а саме – яким чином забезпечується можливість достовірного і загальнозначущого досвіду. Або інакше – якщо прийняти позицію Г'юма, себто що нам первісно даний лише потік вражень, то постає досить радикальне питання: що саме дозволяє нам вирізняти об'єкти з поміж потоку вражень, бажань, уподобань тощо? Відповідь Канта така: формальні умови раціонального пізнання містять внутрішню необхідну трансцендентальну передумову, що існує поза досвідом. Тобто, можна

сказати, що він певним чином вийшов на теорію інтенціональності з її постулюванням неявно сформованих установок свідомості.

Втім, зазначимо, що кантівське апіорі мало вигляд чогось одвічного, притаманного людині раз і назавжди, а тому ця теза, так само як і «вроджені ідеї» Декарта, зазнавала дошкульної критики з позиції культурно-історичного підходу щодо розвитку понять. Зокрема, Гегель, який наполегливо відстоював думку про безперервний процес становлення філософських понять, про їхні переходи з одної форми в іншу досить скептично ставився до кантівського апіоризму, наголошуючи, що апіорні форми – це лише історично сформовані абстракції, що згодом набули міцності забобон.

Зрештою, запропонований Гегелем підхід, що передбачав можливість філософувати в перспективі абсолютного розуму, був пізніше підданий критиці з різних позицій. Зокрема, Маркс показав роль суспільно-історичної практики в становленні різних форм суспільної свідомості. На його думку, саме суспільно-історичний розвиток проявляє себе як рух до встановлення все більш раціональних стосунків.

Інший підхід запропонував А.Шопенгауер, який зрозумів довільність гегелівського припущення про всемогутність абсолютного розуму і висунув інше, протилежне за змістом, припущення, згідно з яким над усім панує *іраціональна* воля, а «світ для нас» є лише її виявом, виставою, яку влаштовує для нас ця загальносвітова Воля. (До речі, в підручниках досить часто перекладають назву твору Шопенгауера неправильно, а саме, як «Світ як воля та уявлення», мабуть орієнтуючись на російський переклад – «Мир как воля и представление». Однак, якщо російське слово «представление» (вистава, спектакль) досить адекватно передає сенс німецького слова «Vorstellung», то українське слово «уявлення» тут ні до чого). Втім, звичайно, ми на тих самих підставах можемо засумніватися і щодо правомірності існування якоїсь космічної іраціональної волі. Водночас слід зазначити, що така зміна парадигми мислення спонукала філософів шукати життєвий імпульс безпосередньо в самому житті (підходи, запропоновані Ніцше, Бергсоном, Фрейдом).

Отже, з кінця XIX століття ситуація щодо пріоритету раціональності почала змінюватися, причому настільки радикально, що вже на початку XX століття маємо катастрофічне зменшення значення розуму як в філософії, гуманітарних науках, так і в загальній соціокультурній сфері людського життя.

Ознаки такого переосмислення значення розуму маємо вже в філософії А.Шопенгауера, який показав другорядне значення розуму щодо волі, а згодом знайшло продовження в концепції Ф.Ніцше, який вбачав в раціональних поняттях і категоріях лише прояви «волі до влади». Та ж тенденція простежується і в екзистенціалізмі, який, спираючись на унікальність і невимовність людської екзистенції, віддавав перевагу спонтанним, раціонально не обґрунтованим типам поведінки. Теоретичні праці екзистенціалістів, зокрема, феноменологічного напрямку, доводять, що в основі раціонального пізнання лежить дораціональне, «дореклексивне» (Ж.-П.Сартр). в них підкреслюється, що раціональна свідомість не має

субстанційного змісту, що це лише порожня інтенційність, а тому говорити про якісь характерні постійні ознаки розуму було б некоректно.

В філософії прагматизму також відбулося переакцентування ролі знання в процесі практичної діяльності. Зокрема, в ній раціональне знання поступається місцем вірі, впевненості, переконаності. Відповідно на перший план виходять способи формування і закріплення віри, впевненості.

З іншого боку, на основі дослідження первісних форм мислення Л.Леві-Брюль показав, що раціональне мислення не є чимось раз і назавжди даним. Є різні типи мислення – паралогічне, дологічне, логічне. Відповідно маємо різні уявлення про здатності розуму. Дослідження М.Фуко («Історія божевілля в класичну епоху») також довели, що божевілля і різні психічні та розумові відхилення не відділені від розуму нездоланною стіною. Більше того, вони є близькими-братами. Тобто уявлення про абсолютну перевагу розуму, чи його прозорість, ясність, самодостатність є досить хибними.

Зрештою, як зазначається в «Загальному вступі» до збірника праць «Після філософії: кінець чи трансформація?», після праць Маркса, Ніцше, Фрейда, Вітгенштейна, Гайдеггера «неможливо більше заперечувати вплив несвідомого на свідомість, роль «преконцептуального» і «неконцептуального» у концептуальному. Неможливо не визнати наявність ірраціонального (тобто структур бажання, волі до влади) в самому серці раціонального. Після цих уроків безглуздо ігнорувати також суттєво соціальний характер структур свідомості, історичну й культурну мінливість категорій мислення та принципів діяльності, їхню внутрішню залежність від зміни форм соціального та матеріального відтворення» [14, 8].

З того часу критика філософів, які все ще вірять в апіорність філософського знання та в самоочевидність, в необхідність та визначеність, тотальність та остаточні підвалини лише посилилась і підкріплюється все більш ґрунтовною аргументацією.

Відтак, можна констатувати, що кантівська філософія є тим ключовим поворотним пунктом, який визначив на більш ніж століття певну спрямованість філософських досліджень, в тому числі й стосовно природи розуму та його можливих експлікацій. Більше того, і на сьогодні різні філософські точки зору щодо раціональності значною мірою постають або у вигляді її заперечення, або як варіації на її теми.

Втім проблема пошуку ґрунтовних підстав істинного пізнання в системі співвідношення «апіоризм – історизм», «апіоризм – контекстуалізм», залишається. Кожна з цих позицій має свої переваги і відповідно недоліки. Так, відносність історичних умов пізнання веде зрештою до релятивізму, і отже, потрібно шукати якість «апіорі», хоча б і в якомусь пом'якшеному вигляді. Відповідно, ті хто дотримуються апіоризму змушені рахуватися з історичною, соціокультурною зумовленістю нашого знання, і отже, в їхньому тлумаченні апіорі набуває зовсім іншого вигляду, ніж це було у Канта. Ми так би мовити змушені вибирати між цими двома позиціями.

Водночас при цьому відбувається переосмислення змістовних характеристик розумності (раціональності), яке постає не лише як відмежування від

ортодоксальної концепції раціональних засад філософії, а й як протиставлення попереднім установкам раціональної філософії. Дехто з дослідників навіть говорить про кінець філософії у старому її значенні, відповідно критикуючи ортодоксальну концепцію розуму і наслідки, що звідси випливають. Зокрема, ті, хто говорить про кінець філософії, як правило, підтримують усе те, що пов'язане з критикою «сильних» концепцій розуму і автономного раціонального суб'єкта. При цьому виникає низка протиставлень, в яких виражається новий підхід до специфіки філософського знання. Так, «необхідності, що характеризує розум в кантівському розумінні, вони протиставляють випадковість і конвенційність правил, критеріїв і результатів того, що вважається раціональною діяльністю та мовленням в будь-який даний момент часу і в будь-якому місці. Універсальності вони протиставляють нередуковану плюралістичність несумісних мовних ігор та форм життя, непоправно «локальний» характер усіх істин, аргументацій і обґрунтувань...» [7, 3-4]. Цей перелік протиставлень можна продовжувати й далі.

Зрештою, в процесі становлення неklasичної філософії дослідження розуму та раціональності велось в двох напрямках: з одного боку, уточнювалися типи раціональностей, з іншого – мали місце спроби знайти нову парадигму раціональності, яка виходила б за межі знеціненої, скомпрометованої інструментальної раціональності. Були визначені нові типи раціональності загального плану – стратегічна, процедурна, синергетична, комунікативна тощо. Крім того кожна сфера людської діяльності містить в собі можливість відповідної раціональності – економічна, етична, естетична, політична тощо. Тобто згодом актуалізувалися інші вияви раціональності – в суспільстві, економічній теорії, філософії науки тощо. На сьогодні маємо розмаїття раціональностей, що стало підставою для зростання інтересу до пошуку спільної основи людської «розумності».

Сучасний німецький дослідник Г.Шнедельбах викремлює декілька можливих типів обґрунтування раціональності, звідки виникають такі її різновидності, як когнітивна, нормативна, епістемічна і інтенціональна раціональності [10, 215-216]. Когнітивна раціональність зорієнтована на пізнання загального, закономірностей і причин, і в цьому сенсі «наука» від Арістотеля до Гегеля завжди була парадигмою раціональності. Нормативна раціональність ґрунтується на об'єктивних причинах щодо того, що дещо має бути виконано. В цьому разі мається на увазі не лише морально-етичні норми, а й будь-які приписи іншого порядку. Епістемічне обґрунтування включає в себе суб'єктивні очікування, які корелюються з об'єктивною ситуацією, хоча і не вказують на причини того, що відбувається. Нарешті, інтенціональна раціональність обґрунтовується не через посилення на якісь норми чи «природу речей», а пов'язується зі здатністю розуміння і порозуміння. Шнедельбах відносить цей тип раціональності до первісних, елементарних здатностей «людини розумної», тобто таких, які роблять можливими інші типи раціональності. Він зазначає, що «інтенціональність як здатність людини відсилає до модусу гадки, віри, припущення, остраху, наміру тощо (причому інтенціональність дії є лише

особливим випадком), і є, очевидно, не тим же самим, що і раціональність, хоча і складає її невіддільний аспект» [10, 226].

На думку Шнедельбаха, цей тип раціональності можна було б назвати комунікативною раціональністю, як це і робить Ю.Габермас, але при цьому він робить застереження, що сфера того, що розуміється, набагато ширша, ніж сфера комунікативного, тобто зорієнтованого на взаєморозуміння дії. Крім того, досить часто має місце «потенційно рефлексивне слідування правилам, яке не зорієнтоване на telos взаєморозуміння або згоди» [10, 225-226]. До того ж цілком можна задумувати зробити щось таке, що не відповідає правилам – саме так часто грають діти, і вони тим самим показують, що поняття про дію є більш широким, ніж поняття про стосунки, що містять правила. В цьому плані цікавим є дослідження Б. Вальденфельса, присвячене переосмисленню значення повсякденності, а саме – як того місця, де зароджуються нові раціональні порядки. Він виходить з гіпотези: «якщо усі культурні порядки відрізняються (selektive) і виключають (exklusive) один одного, і разом з тим до певної міри мінливі, то вони не можуть ні об'єднуватися в загальний порядок, ні слідувати одному якомусь регулятивному основоположенню. Значною мірою вони зберігають нездоланне свавілля» [8, 45].

На думку Вальденфельса, не декартівське «я мислю», а «воно мислить» Ліхтенберга відкриває шлях до розуміння культури повсякденності, яка отримує стилістичне розмаїття у формах будинків і міських споруд, звичок у їжі і одязі, еротичних ритуалах, в соціальних знаках влади, елементарних матеріальних знаряддях. Це шлях до розуміння культури повсякденності, яка первісно виходить із вимог простого виживання [8, 47].

Дослідник вказує на декілька аспектів повсякденності, які можуть стати підґрунтям для зростання раціональності: мнозначність, сила метафор, жарти, гра. «Якщо виходити із нескінченних спроб визначення раціональності, що робляться у багатьох сучасних дослідженнях, то повсякденність, здається, заслуговує негативної оцінки як місце, якому невідома визначеності або навіть місце повної невизначеності. В повсякденності панує суміш того, що не піддається об'єднанню і завжди відокремлене одне від одного. Це міркування про змішування чистих елементів або чистих сфер діяльності буде проблематичним, якщо врахувати, що впорядковуючі лінії самі виявляються мінливими, і різноманітні конкретні порядки не перекриваються загальним порядком і не утримуються основоположним принципом» [8, 48].

Тут зачіпається проблема співвідношення повсякденності і теоретичних положень науки. Зокрема, відомий представник неопрагматизму Р.Рорті зазначає, що протягом тривалого часу філософська традиція вирізняла два типа тверджень: високих, трансцендентних і приземлених, емпіричних. Починаючи з Платона істинними вважалися лише перші, тоді як другі зараховувалися лише до сфери гадок, або істин побутового рівня. Проте з часом позитивістський напрям підносить емпірично перевірені твердження в ранг Істини, тоді як твердження, що пре-

тендують на універсальну значущість, є не більше ніж «фантазіями», мисленнєвими конструктами. Як відзначав Рорті, «те, що філософи-трансценденталісти розглядали як спіритуальне, філософи-емпіристи оцінювали як емоційне. Те, що філософи-емпіристи розглядали як досягнення природних наук у розкритті законів природи Реальності, філософи-трансценденталісти оцінювали як щось утилітарне, тобто як істину, але іррелевантну Істині» [6, 27-28]. Згідно з Рорті, прагматизм відкинув цю трансцендентально-емпіричну опозицію, поставивши під знак питання загальне припущення про те, що існує радикальна різниця між типами істини. Прагматизм, таким чином вважає, що немає потреби турбуватися ні про те, чи були праві Платон або Кант, коли вони стверджували про існування моральних істин, що перебувають поза простором і часом, ні про те, що такі судження є «чисто умовними» або «суто суб'єктивними». Як писав Рорті, «поєднуючи в мисленні обидва типа тверджень, прагматист, фактично, не є Філософом, тобто філософом в тому ж сенсі, у якому Філософом вважають себе платоністи, картезіанці, кантіанці, гегельянці. Прагматист намагається захистити самого себе, заявляючи, що єдина для нього можливість бути філософом – це бути анти-філософським мислителем; найкращий засіб примусити предмети підтримувати один одного він вбачає в тому, щоб відмовитися від предмета суперечки між платоністами і позитивістами, а отже, і від догм Філософії» [6, 28].

Деяку іншу позицію займає Патнем, який виходить з тези, що розум є як іманентним, так і трансцендентним. Як він зазначав, «філософи, котрі випускають з уваги іманентність розуму, а також той факт, відповідно до якого розум завжди є релятивним контексту й інституту, опиняються в полоні характерних філософських фантазій. «Ідеальна мова», «індуктивна логіка», «емпірицистський критерій значення» – усе це є фантазіями позитивістів, котрі завзято підмінюють величезну складність людського розуму деяким типом інтелектуального «Волдена II. «Абсолютна ідея»: це фантазія Гегеля, котрий, хоча і не ігнорує зазначену складність людського розуму, проте змушує нас (або скоріше, дух) досягати фінальної стадії, на якій ми (він) могли б досягнути усе. Філософи, які випускають з уваги трансцендентність розуму, стають культурними (або історичними) релятивістами» [6, 198]. (На цій підставі він вважає Р.Рорті культурним релятивістом, а також М.Фуко, який занадто багато уваги приділяв «археології знання»).

Ю.Габермас також бере участь в дискусії між Патнемом і Рорті. На його думку, Рорті є представником контекстуалізму, який, втім, не припускає можливості релятивістських висновків. Тобто який визнає, що контекстуалізм має бути сформульованим *обережно*, щоб не допустити звинувачень в релятивізмі. Як зазначає Габермас, «поміркуваний контекстуаліст свій життєвий світ не доводитиме до абстракції; він не може (як Пірс і Мід мріяли про ultimate community) мріяти про ідеальну комунікативну спільноту (Апель), що долає свою провінційність. Він мусить категорично уникати будь-якої ідеалізації, а ще краще відмовитись і від поняття «раціональність», оскільки «раціональність» є

граничним поняттям з нормативним змістом, що виходить за межі будь-якої локальної спільноти в напрямі до універсальної спільноти» [3, 274-275]. Отже, контекстуаліста неможливо витягти з тієї позиції, в якій він перебуває, навіть якщо це загрожує етноцентризмом.

Викладаючи позицію Г.Патнема, Габермас наголошує: останній вважає, що поняття істини чи значення загалом, які утворюються на основі ідеалізації, так само необхідні, як і можливі, без того, щоб удаватися до об'єктивістських збочень. При обґрунтуванні неминучості ідеалізації Патнем спирається на те, що ми повинні мати можливість вчитися і формувати нові структури раціональності. Втім, для Рорті це не аргумент, оскільки щоб виступати з новими кращими ідеями, не обов'язково вважати наші локально обґрунтовані погляди за об'єктивно «істинні».

Зважаючи на результат цієї дискусії, Ю.Габермас пропонує свій варіант розв'язання цієї проблеми. Він вводить поняття «комунікативного розуму», що ідентифікує себе з передумовами спрямованої на взаєморозуміння дії. Габермас наголошує на тому, що «суб'єкти, що діють комунікативно, вільні від праці створювати синтези, які об'єднували б світ у єдине ціле. Вони знаходять його вже даним у контексті життєвого світу, який настільки уможливує їхні комунікативні дії, наскільки він сам, зі свого боку, зберігається завдяки медіумам суспільного процесу взаєморозуміння» [3, 280]. На його думку, метафізика, що віддає перевагу єдності над множинністю, і контекстуалізм, де переважає множинність над єдністю, є прихованими союзниками. Зокрема, він зазначає: «Мої міркування зводяться до тези, що єдність розуму постає лише в множинності його голосів – як принципова можливість хоча й випадкового, проте здійснюваного на ґрунті порозуміння переходу від однієї мови до іншої. Ця можливість взаєморозуміння, що забезпечується лише процедурно й встановлюється лише тимчасово, створює підґрунтя для актуальної множинності усіх тих, хто прагне порозуміння, може, і не усвідомлюючи цього» [3, 256-257].

Отже, позицію Габермаса можна тлумачити як спосіб виправдання точки зору попередньої філософії, оскільки він хоче зберегти єдність розуму. Він і сам це визнає, коли говорить, що «і на поняття комунікативного розуму падає тень трансценденталізму» [3, 282]. Щоправда він відмовляється від гіпостазування єдності, тобто це не є щось таке, що переує множинності. Для нього ця єдність є лише «можливістю взаєморозуміння», а не спонукальною силою, презумпцією до всякого порозуміння.

Однак цій позиції протистоїть аргументація Ж. Ф.Ліотара, який обстоює гетерогенність всупереч єдності. В.Вельш у книзі «Наш постмодерний модерн» показує Габермаса і Ліотара як антагоністів, оскільки перший критикує іншого і називає його позицію «іраціоналізмом», а Ліотар звинувачує в «тероризмі» Габермасове визначення завдання розуму. Втім, на думку автора книги, є дещо спільне в їх концепціях, оскільки і традиціоналісти і трансформатори розуму спільно виходять із множинності форм розуму та форм раціональності і визнають диференціацію як характерну ознаку сьогодення.

Коментуючи це протиставлення позицій, Вельш зазначає, що Ліотар «прагне чітко дотримуватися диференціації та гетерогенності раціональних форм. ...Де всупереч цьому пропагується комунікація і консенсус стає обов'язковим, там Ліотар передбачає панування загального» [1, 248]. Натомість Габермас, також позиціонує себе як захисник раціональності, бореться за сприяння комунікації розмежованих раціональних вимірів, тобто за те, щоб «привести у взаємодію когнітивно-інструментальний, морально-практичний та естетично-експресивний виміри, які сьогодні застопорилися як пошкоджений автомобіль» [4, 276]. Щодо цього Вельш робить таке застереження: «Зрештою – це правдоподібно в триаді когнітивно-інструментального, морально-практичного та естетично-експресивного (в ній стара троїстість істинного, доброго та прекрасного з'являється по-новому). Але за умов сьогоdnішнього наступу на інші форми раціональності хибне утвердження наявної єдності є ілюзією. Комунікативний розум вочевидь демонструє обмеженість. Його форма єдності потрапляє під справедливу критику несумірності та множинності наявних форм раціональності» [1, 250].

Отже, постмодернізм принципово наполягає на розмаїтті типів раціональності, які кваліфікуються відповідно до сфер застосування і між якими не існує наперед встановленої узгодженості. Зокрема, Вельш наводить такі приклади раціональностей, як економічна, етична, естетична, релігійна раціональності, між якими існують відповідні розмежування, аж до констатування їхньої самодостатності. Але секторальне розмежування виробляє свій власний вид вибухової суміші: це конфлікт між різними парадигмами, якого не в змозі витримати визначення сфер (як приклад можна навести розбіжність між раціональністю „мистецтво для мистецтва” і «мистецтво для життя» в сфері естетики, між «етикою обов'язку» і «звичаєвою етикою»). До того ж розбіжність не завжди означає неминучість конфлікту: десь мистецтво і етика можуть уживатися і взаємно доповнювати одне одного, а десь можуть вступати в певну суперечність.

Тобто не існує зручного (нейтрального або об'єктивного) розподілу на сектори, в яких домінує той чи інший тип раціональності. Беручи участь у встановленні своїх меж, типи раціональності також по-різному визначають свої чарини й окреслюють свої ділянки. Виникають також транссекторальні констеляції. Це не означає, що кожен тип раціональності має зв'язки з усіма іншими. Це означає, що певні зв'язки все таки існують. Як зазначає Вельш, «ключовим аспектом, що дає змогу виявити такі конститутивні переплетення типів раціональності, є генеза одиничних парадигм раціональності» (1,278). Окремі концептуальні побудови мають інтерконцептуальну конституцію через їхню генезу та збережені риси оформлення.

Виходячи з множинності форм розуму, Вельш робить висновок, що єдність розуму зберігається через формальну можливість здійснювати переходи між різними типами раціональностей. Якщо раніше такий концепт як розум вважався вищим поняттям і основною формою різних раціональностей, то на сьогодні все змінилося. Зокрема, він пише: «Розумом

ми сьогодні вважаємо – з позицій плюральності - саме здатність поєднувати форми раціональності й уможливлювати переходи між ними. Його образ визначають вже не глобальні та космічні, а земні та сполучувальні функції» [1, 272]. Тобто зазначені вище переплетення типів раціональності роблять можливими переходи. Раніше вважалося, що спроможність розуму полягає саме в тому, що він починає працювати там, де одиничні раціональності наштовхуються на свої межі. Зараз же специфічна функціональна сфера діяльності розуму перебуває у цьому прошарку відносин, переплетень і переходів. Тому на думку Вельша, поняття розуму «слід звільнити й очистити від субстанціалістських, принципалістських і голістських поглядів» [1, 283]. Перехідний розум – це передусім процесуальна форма, а тому в жодному разі його не можна реіфікувати.

Водночас такий розум є також посередником у розв'язанні конфліктів раціональності. На думку Вельша, «незгода у жодному разі не є метою (як це в запалі стверджував Ліотар). Але в ситуаціях ефективних розбіжностей насправді не консенсус, а заява про незгоду є останньою метою. Притому вона не намагається знову підпільно встановити зв'язок, а вносить повну ясність у розуміння ситуації, в тому сенсі, що стає очевидною відмінність базових концептів... Так досягається зразково ясна ситуація, а це аж ніяк не означає банкрутство раціональності, а радше репрезентує її звичайний граничний випадок» [1, 286]. На переконання Вельша, потрібен такий тип розуму, який «умів би поводитися з розбіжністю і тотожністю, не віддаючи перевагу із самого початку тій чи тій стороні» [1, 286- 287].

До певної міри функції такого розуму нагадують концепцію про здатність судження, розроблену свого часу Кантом. Сам Вельш погоджується, що така подібність існує і навіть наводить декілька аспектів, де простежується така схожість. Однак функції перехідного розуму набагато ширші, оскільки вони зачіпають і матеріальні переходи. Зрештою, це не нова форма розуму, а лише його нове розуміння. Все стає складнішим, зростає кількість переходів і зв'язків, але проміжки стають меншими, зближуються переплетення. Тому цей розум є посередником та процесуальною формою усіх інтерраціональних прояснень.

Висновок

Отже, на основі аналізу історико-філософського матеріалу, присвяченого експлікації концепту розуму, простежується певна тенденція, а саме: мислителі поступово відмовляються від субстанціалістських уявлень про природу розуму і переходять на позиції процедурної раціональності. Тобто починаючи з Канта, розум тлумачиться процедурно, у вигляді трансцендентальних умов осягнення світу. У відповідь на питання про підґрунтя формування усталених передумов розумності, Кант змушений припустити існування надлюдського розуму, що забезпечує правиль-

ність і доцільність застосування людського розуму. Подальші суперечки щодо цього так чи інакше стосуються саме цієї проблеми. До цього ж культурна, історична, соціальна, мовна зумовленість наших розумових концептів навіть викликали певну тенденцію до релятивізації філософських принципів і настанов. Боротьба точиться між трансценденталістами та емпірицистами, реалістами і релятивістами, прихильниками апіоризму і концептуалістами тощо. Зрештою мала місце спроба створити концепції, які уникали б крайнощів протилежних позицій. Зокрема, до таких належать концепції Рорті, Патнема, Габермаса. В.Вельш зробив подальший крок в цьому напрямі, намагаючись уникнути будь-яких реіфікацій розуму – чи то логічних, чи предметних.

Звичайно, філософія постмодерну більше уваги приділяє застереженням щодо попереднього розуміння розуму, спростуванню логоцентризму, униканню абстрактних ідей та положень. Постмодерністи пропонують більш прискіпливо ставитися до різного роду очевидностей, зафіксованих та санкціонованих розумом, які нав'язують якусь уніформу для всього. Тут треба зазначити, що попередня концепція розуму якраз і спиралася на визнання такого типу очевидностей (ясне, виразне, інтуїтивно сприйняте знання). Тому сучасна філософська інтенція спрямована якраз на прояснення підстав самоочевидності. Постмодернізм наголошує, що в реальності не існує попередньо закладених уніфікацій, внутрішньої реальності, яку треба лише відкрити. Натомість визнається, що раціональність формується в процесі зіткнення різних тенденцій, гри різних сил, взаємодії різних процесів.

Список літератури

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн. – К., 2004.
2. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
3. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
4. Габермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
5. Патнем Х. Чому розум не може бути натуралізованим? // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
6. Рорті Р. Прагматизм і філософія // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
7. After philosophy: End or Transformation? - Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1996.
8. Тейлор Ч. Подолання епістемології // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
9. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное. Историко-теоретический очерк. – М., 1985.
10. Шнедельбах Герберт. Типы рациональности. // Практична філософія, №3, 2001.
11. Фуко М. Герменевтика суб'єкта. – СПб, 2007.
12. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. - М., 1988.
13. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. – М., 1991.
14. Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000.
15. Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4, ч.1. – М., 1065.
16. Гегель Г. Сочинения, т. III. – М., 1956.

В.В. Лях

ДИСКУРСЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПОСТМОДЕРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В статье показана эволюция взглядов философов на проблему рациональности, в частности, переход от субстанциалистских предпосылок разумности к процедурному типу разума.

V. Lyakh

THE DISCOURSE OF RATIONALITY FROM POSTMODERN PROSPECT

In the article the evolution of looks of philosophers is expose on the problem of rationality.

