

ЄДНІСТЬ ЗНАННЯ У СВІТЛІ ДИСКУРСИВНОЇ КРИТИКИ СВІТОГЛЯДНОГО ПІДХОДУ

Філософська спадщина В.І.Шинкарука велика й розмаїта. Вона охоплює і історико-філософські дослідження, і проблеми науково-технічного розвитку, і філософську антропологію, зберігаючи свою значущість і сьогодні як у методологічно-теоретичному, так і в історико-філософському аспектах. Зокрема, це стосується його досліджень німецького трансцендентального ідеалізму, пов'язаних з обґрунтуванням істинності пізнання.

Взагалі викликає певний подив, коли директор такого ідеологічного в радянський час інституту, як Інститут філософії, займався німецькою класичною філософією, зокрема філософією Канта і Гегеля, яка хоча хрестоматійно й була “предтечею” марксизму, проте вважалася “цілковито знятою” ним. Тим більше виникає питання: який стосунок мають німецькі класики до легітимації ідеологічних та політичних інституцій доби “розвиненого соціалізму”, коли марксизм поступово втрачає свої домагання істини, остаточно перетворюючись на ідеологію? Однак марксизм, зокрема соціалізм як теорія, завжди претендував на те, щоб бути наукою, спрямовуючи свої зусилля на здобуття істинного й вірогідного знання в соціально-гуманітарній сфері, де роль своєрідного науковчення, або метанауки, виконувала марксистсько-ленінська філософія, діамат та істмат.

Звісно, потрібно і далі досліджувати, якою була філософія пізнього марксизму. В одному з попередніх випусків “Філософсько-антропологічних студій” надруковано мою статтю “Пізній марксизм – філософія цинічного розуму” [1, 131–141], після чого я почув чимало нарікань на свою адресу такого ґтибу: “А хіба філософія В.І.Шинкарука, О.І.Яценка, В.П.Іванова, В.Г.Табачковського – це “філософія цинічного розуму?””. Звісно, ні! Проте навряд чи можна заперечувати, що в цілому марксистська філософія виконувала саме ідеологічну функцію. До того ж за радянських часів філософія пройшла величезний шлях, і дослідникам, насамперед історикам філософії, ще доведеться докласти чимало зусиль, щоб відокремити “полову від зерна”.

І досі лишається проблемою, як періодизувати не тільки марксизм, а й історію філософії загалом. За доби марксизму її періодизація здійснювалася за розв'язанням так званого основного питання філософії: про відношення свідомості і буття і про пізнаваність світу. І хоча це питання, за Ф.Енгельсом, було основним насамперед для новоєвропейської доби, в марксистсько-ленінській філософії воно стало основним для розвитку філософії загалом, набуваючи історичних проявів відповідно до соціально-економічних формацій. Відтак відповідали на нього залежно від етапів розвитку самої історії.

На мою думку, основним, чи головним, питанням філософії (якщо таке взагалі існує) є питання про відношення єдиного та множинного, точніше – про статус самого єдиного. Адже “єдність і множинність” є визначальними для теми, під знаком якої була започатковано метафізику” [2, 255]. Тобто основним питанням філософії є: як можливе єдине в світі? Відповідь на нього якраз і слід розглядати як *парадигмоутворювальний* чинник. Тому, скориставшись давньогрецьким поняттям парадигми, відродженим Томасом Куном і запровадженим ним для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, шаблі в розвитку філософії, а саме – “буття”, “свідомість”, “мова”. Тут я посилаюся на книжку Юргена Габермаса “*Nachmetaphysisches Denken*”, в якій він виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний*, *рефлексивний* та *лінгвістичний* [3].

І якщо пошук такої єдності в онтологічній парадигмі відбувався в самому бутті (натурфілософія досократиків, докантова метафізика), а в рефлексивній – в самосвідомості усамітненого суб'єкта (софісти, Сократ, новоєвропейська філософія суб'єкта), то з огляду на *сучасний герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот* таку єдність слід шукати в мовній прагматиці.

Спираючись на такий підхід, пропоную застосовувати зазначені парадигми і в дослідженні марксистської філософії, зокрема і у вирішенні проблеми єдності знання. Можна зробити припущення, що марксизм прагнув поєднати в собі насамперед парадигми буття та свідомості, що виявилось в концепті “Єдності діалектики, логіки та теорії пізнання”. Зокрема, у Володимира Іларіоновича читаємо: “Диалектика как философская наука представляет собой сложную теоретическую систему категорий, законов и принципов, имеющих

онтологическое, гносеологическое и логическое содержание. В этой разноаспектности своего содержания она выступает как строго субординированное единство науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления (теория развития), гносеологии (теория познания) и логики (диалектическая логика)” [4, 5].

По-перше, вкрай важливим є те, що діалектика, а це, власне, і є серцевиною марксистської філософії, “її наріжним каменем”, постає наукою, яка відповідає на запитання про істинне знання, а не описує тільки “симулякри” в сенсі Бодрієра, які втрачають свою кореспондентність зі справжньою реальністю, “замінюють цю реальність знаками реальності” [5, 7], перетворюючись на квазізнання про квазіреальність. Тому марксизм є певним спадкоємцем новоевропейської філософії, що й була спрямована на дослідження умов здобуття істинного знання. І якщо Марксові “перетворені форми” передбачали, що за ними криються “сутнісні форми”, перетворенням яких вони поставали, а Габермасові “хибні комунікації” передбачали, що існують “справжні, або істинні, комунікації”, принаймні як регулятивна ідея, то симулякри набувають свого власного буття, і за ними вже начебто ніщо не криється. Це – світ явищ, за якими немає жодної сутності, отже, світ абсолютної позірності.

Я не вважаю, що філософія має відмежуватися від постановки методологічних проблем, від концептів загальнозначущості, аподиктичної достеменності та очевидності знання, критикуючи слідом за постмодерністами так звані метанарації і звертаючись до банальних тверджень, які не претендують на істину. Адже в твердженні “не існує істини” вже міститься перформативна суперечність форми (якою щось стверджується) і змісту (заперечення такого твердження). Такі твердження, пов’язані із запереченням єдиного на користь множинного, і містяться в радикальному контекстуалізмі, скажімо, Фуко, Ліотара або Рорті. Відтак філософії не уникнути відповіді на запитання: що виправдовує домагання значущості того чи того твердження, що виправдовує домагання істини того чи того знання?

У цьому плані, як на мене, “принцип єдності діалектики, логіки і теорії пізнання” містив у собі певний евристичний потенціал, розгортання якого й спонукало до пошуку істини. Тому марксизм прагнув відповісти на запитання про істинне, аподиктично достеменне й всезагальне пізнання. Він не зводився до есеїстики, що властиво багатьом сучасним напрямом у філософії. І та постановка

питання про єдність, яка розроблялась останніми десятиліттями радянської доби, зрештою, і є відповіддю на запитання, яку роль повинна виконувати філософія.

У марксизмі відповідь на ці запитання було засадничена принципом практики. Звісно, цей принцип також не є суто марксистським надбанням. Адже він є продовженням загальної тенденції активізму й конструктивізму в новоевропейській філософії. Ми знаємо те, що самі створюємо, – цей принцип, започаткований ще Н.Кузанським, дістав свого найпопулярнішого розвитку в новоевропейській філософії загалом і в німецькому трансцендентальному ідеалізмі зокрема. Принцип активізму претендував на знаходження твердого фундаменту всього людського пізнання. Конкретизація його принципом *verum-faktum* [6] узасадничувала також європейську експериментальну науку.

Отже, новоевропейська філософія прагнула знайти цей фундамент в аподиктичній самоочевидності самосвідомості: “мислю, отже існую” (Декарт), що, власне, й зводить діалектику, первісне значення якої саме й було пов’язане з діалогом, до монологу, дискурсу до курсу [7]. У цьому плані і німецький трансцендентальний ідеалізм прагнув знайти такий твердий фундамент у вирішенні цих методологічних питань, звертаючись до самосвідомості усамітненого суб’єкта, зокрема в концепті “трансцендентальної єдності самосвідомості” І.Канта. Адже емпіричний світ, за Кантом, не дає довершеності, не дає повного знання. Таку довершеність слід шукати тільки в розумі (згадаймо славнозвісний Кантів принцип повноти).

Найпопулярніше така позиція виявилася в концепті діло-дії (Tat-Handlung) Й.Г.Фіхте, де “Я є Я” постає практичним принципом, через який Я створює самого себе, і це самотворення постає засадничим для всього знання. Зрештою і об’єктивний ідеалізм Гегеля, який у відповіді на запитання, як можна помислити тотожність тотожності і диференціацію, спирався на Платонове вчення про ідею, – це своєрідне заперечення філософії суб’єкта в межах самої філософії суб’єкта. Адже у Гегеля єдине постає як абсолютний суб’єкт.

Але стосовно нашого дослідження найголовнішим є те, що цей принцип і був активістським принципом, який зводив діалектику як діалогу до монологу. Власне ця традиція монологізації діалектики після Сократових діалогів поступово, починаючи з Платона, перетворюється на провідну тенденцію розвитку філософії (що

особливо далось взнаки в новоєвропейському трансцендентальному іdealізмі), яку й було продовжено філософією марксизму.

Марксизм розвинув принцип активізму в концепті предметно-перетворювальної матеріальної діяльності, яка постає вже не тільки інтенцією свідомості, а набуває ґрунтовніших, а саме – матеріально-онтологічних вимірів. Відтак практика є об'єднувальним чинником для діалектики і онтології, що й забезпечує домагання істини гносеології, отже й розв'язання питання про пізнаваність світу. Тож зрозуміло, чому марксистська філософія радянських часів звертається до німецького трансценденталізму попри увесь його іdealізм. Адже посилення на певну генетичну спорідненість з німецькою класичною філософією давало можливість виправдовувати претензії і марксистського знання на істинність.

Проте марксизм, так само як і німецький трансценденталізм, був монологічним. Поза його увагою лишалися нерозв'язаними питання про те, які власне інтерсуб'єктивні процедури слід виконати, щоб те чи те твердження можна було б обґрунтувати в процесі аргументації, а отже, й претендувати на істину. Тому марксистський підхід мав і певні межі. Адже тут бракує теорії аргументації, а практика насправді була зведена до інструментальної дії. Можна сказати, що марксизм розвивався в напруженні між онтологічною і ментальною парадигмами, лишаючи поза увагою мовно-прагматичну парадигму.

Як бачимо, єднальним чинником тут поставала діалектика, яка проявлялася у монологічний спосіб, що, зрештою, латентно виводило на передній план саме ментальну парадигму, яка за браком теорії аргументації легко могла перетворитися і перетворилася на ментальний фундаменталізм. Адже “граничне обґрунтування” істинного знання в пізньому марксизмі фактично завершувалося посиленням на твердження класиків марксизму-ленінізму як “святе письмо”.

Принцип єдності діалектики, логіки і гносеології таку аргументативну практику, що позначається аргументативним дискурсом, фактично виносив за дужки. Зрозуміло, це не означало, що в марксизмі не точилися суперечки, дискусії. Проте в них комунікативна дія, засадничена “волею до взаємності”, фактично підмінялася стратегічною дією, в якій комунікація була латентно засадничена “волею до влади”. Окрім того така єдність виносила за дужки і тлумачення практики як етичної категорії, що стало свідченням

остаточного перетворення праксису на інструментальну дію. Тому в єдності діалектики, логіки і теорії пізнання фактично не знайшлося місця етиці, що й дістало свій прояв у славнозвісному лєнінському твердженні, що “в марксизме нет ни грана етики”.

Обмеженість такої методології усвідомлювалася вже за радянських часів у межах методології марксизму, точніше – “пізнього марксизму”, що спонукало до критики так званого діяльнісного підходу. Щоправда, саме словосполучення “діяльнісний підхід” доволі некоректне, адже в ньому лишилося нез’ясованим, яка саме дія маєтєся на увазі. Під дією можуть поставати і інструментальна, і комунікативна, і морально-етична дії, які засадничуютєся доволі відмінними відношеннями до світу.

Марксизм фактично зводить морально-практичне до технічно-практичного, що своєю чергою було спричинене редукацією комунікативної дії до інструментальної, інтеракції до праці. Отже, варто було б говорити про межі саме інструменталістського підходу до практики. Тому принципи практики має бути трансформований у сенсі Апеля або критично реконструюваний у сенсі трансцендентально-прагматичної рефлексії щодо умов можливості аргументації, що й проявляється у філософуванні дискурсом. І це відповідало б тим тенденціям критики абсолютизації інструментальної дії, що наполегливо розвивалися в західній соціальній та практичній філософії ХХ століття.

У надрах марксизму критика так званого діяльнісного підходу оберталася також і поверненням до філософії як до світогляду. Виник такий феномен, як Київська світоглядна школа, яка в латентний спосіб прагнула вийти за межі суто діяльнісного підходу і підпорядкувати цілєраціональну спрямованість практики вищим цінностям. Зрештою і В.І.Шинкарук вийшов на такий примат, апелюючи до таких екзистенціалів, як віра, надія, любов. Таку позицію можна назвати ціннісно-консервативною. Це знову ж таки була досить поширена у світі тенденція, починаючи з сімдесятих років. Скажімо, Маєр-Абіх, розвиваючи голістську парадигму, звертається до концепту цілості природи як ціннісно-орієнтаційного виміру нашої діяльності [8].

І ця тенденція на теренах філософії в Україні триває й досі. На підпорядкування світоглядним почалам наполягають українські дослідники М.М.Кисельов та Ф.М.Канак [9, 14]. Задля парадиг-

мального спрямування вирішення екологічних проблем, на кшталт того, як це вирішення потребує ставлення до світу як до цілості, звертається й українська дослідниця Т.В.Гардашук. “Основа екологізму, – зазначає вона, – цілісний органістичний світогляд, становленню якого сприяє екологія” [10, 51]. До концепту наукового світогляду, “нової світоглядної мегаперспективи” апелює й В.С.Лук’янець у колективній монографії “Науковий світогляд на зламі століть” [11, 18–19].

Проте слід зауважити, по-перше, що так само як існує розмаїття культур, існує й розмаїття етосів, життєвих світів, життєвих форм, що стає на заваді досягненню порозуміння. Сьогоднішній світ внаслідок розмаїття культур і внаслідок асинхронності свого розвитку доволі строкатий і щодо світоглядів. Щодо цього Беат Зітер зазначає: “У сьогоденному плуралізмі світу з відповідною множинністю світоглядів доволі складно досягти консенсусу щодо етичних питань. Йдеться про те, щоб шукати розмови, аби з’ясувати, що можна було б стверджувати як спільне” [12, 120]. Так само складно досягти консенсусу і щодо екологічної проблематики, а отже, і щодо екологічної етики. Адже кожна культура має свої уявлення про природу, про відносини людини з природою і про межі вторгнення людини у довкілля.

По-друге, слід мати на увазі, що є відмінність у світоглядах і з огляду на філософію історії: міфологічний, релігійний, філософський, науковий тощо. І, по-третє, вже з розвитком новоевропейського капіталізму, – як показав Ю.Габермас у праці “Про суб’єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив”, – “домінуючі чинники культурної традиції дедалі більше втрачають характер світоглядів, отже інтерпретацій 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” [1, 348]. І коли ми говоримо про світогляд тієї або тієї культури, здебільшого йдеться про домодерний – релігійний, міфологічний та інші світогляди. Щоправда, ці світогляди не зникли під натиском секуляризації і раціоналізації життєвого світу. Вони співіснують, нерідко конкуруючи поміж собою, як співіснують домодерн, модерн і постмодерн у сучасному світі.

Відтак і про “науковий світогляд”, і про “філософський” можна говорити з певними припущеннями, застосовуючи їх хіба що тільки

як метафори. Вже новоєвропейська філософія поволі втрачає свою світоглядну функцію, 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 сучасної філософії.

Та й сама сучасна наука поволі втрачає свою цілісність, дедалі більше перетворюючись у калейдоскоп різних дисциплін, що займаються наносвітами, які втрачають свою дотичність до людського життєвого світу, а також до людського довкілля, пов'язаного з людською тілесністю. Система знання дедалі більше стає відкритою, що унеможливорює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, які, своєю чергою, пов'язані з закритими системами людської дії. Отже, і наука вже не здатна конструювати універсальну картину світу.

“Втрата цілості”, комплексність світу з його контингентністю, що містить 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 ані людство, ані суспільство в цілому, що ж до 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” [13].

Відтак проблематичнішим постає й концепт “єдності раціональності”, “єдності розуму”, який дедалі більше ставиться під сумнів і в зарубіжній, і у вітчизняній філософії та соціології, що призводить до різного штибу контекстуалізму, релятивізму, заперечення метафізики тощо. Така постметафізична позиція кваліфікується як “загальне світобачення постмодерну”, яка стверджується в зазначеній монографії “Науковий світогляд на зламі століть”.

Однак я не можу погодитися з цією тезою, оскільки в такому разі ми взагалі не зможемо відрізнити “справді істину” і те, що “ми вважаємо за істину”, а відтак не зможемо висувати свої домагання істини взагалі. Тому, як на мене, у такому комплексному світі якраз і потрібні зусилля, спрямовані на пошук єдності розуму як регуля-

тивної ідеї. Адже без припущення такої єдності як регулятивного принципу (“als ob”), тобто можливості бачення в калейдоскопі нашого знання того, “як воно насправді”, ми заплутуватимемося в цьому розмаїтті і навряд чи зможемо щось сказати напевне.

Без такого припущення жодне наше знання і пізнання навряд чи може претендувати на аподиктичну істинність і універсальну значущість. На припущенні такої єдності спирається і представник сучасного голізму К.М.Маєр-Абіх у своїй праці “Повстання на захист природи” [8]. Однак цей пошук за доби “постметафізичного мислення” має бути спрямовано не на реабілітацію “світоглядних” начал у філософії, а на пошук можливостей дослідження комплексності світу, що й потребує також всеосяжної “критики комплексного розуму”.

Проте хотів би зауважити, що навряд чи комусь із найвидатніших філософів у світі може бути дана ця цілість, адже цілість, згадаймо “Фауста” Гете, “дана тільки Богові”. Понад це окремий філософ, навіть зважаючи на всю свою освіченість, не в змозі охопити весь світ. Тому він не спроможний врахувати і всі наслідки своєї діяльності і діяльності людства загалом у їх цілості, як би він не звертався до світоглядних начал. Цілість дається тільки в розумі (згадаймо Кантів принцип повноти, і то як регулятивний).

А з огляду на те, що сьогодні розум конципіюється такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, то він є комунікативним розумом, а отже цілість дається в міждисциплінарному дискурсі і то, повторюю, тільки як регулятивний принцип, що мовою дискурсивної філософії постає як трансцендентальна, або ідеальна, комунікація. Відтак слід повернутися до первинного Сократового діалогічного смислу діалектики. У цьому плані діалектика постає як *еленктичний спосіб мислення, тобто діалогічно-рефлексивна критика розуму* [14, 38].

Така критика якраз і виступає у вигляді рефлексії щодо умов аргументації і досягнення консенсусу у відкритому дискурсі, який і собі має опертя в принципі універсалізації взаємності. На основі цього принципу можна сформулювати і категоричний імператив для науковця: “Поводься так, щоб з твоїм твердженням, планом або вчинком погодилися б усі на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жоден осмислений і відповідний ситуації аргумент не лишився б поза увагою, заради чого слід

очікувати обґрунтованого консенсусу в необмеженій аргументативній спільноті” [15, 38].

Саме цим напрямом і розвивається філософія дискурсу (і комунікативна теорія загалом), яка певною мірою також є голістичною, тобто виходить із цілості світу і цілості нашого пізнання. Проте голізм тут, по-перше, прагматично-рефлексивний, по-друге, – не світоглядно-метафізичний, тим більше не натурфілософський, а, з огляду на парадигмальний поворот, це – дискурсивний голізм, де цілісність світу постає як регулятивна ідея нашого пізнання, що досягається в дискурсі.

Тому, хоча голізм останньої третини ХХ ст. постає доволі модним поняттям, голізм дискурсивної етики 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). Тому філософія має займатися не умосяжним конструюванням такої цілісті, а бути “хранительницею розуму”, “хранительницею раціональності” (Габермас).

Таким чином, повернення до світоглядної парадигми і в науці, і в філософії, на мій погляд, по-перше, є реліктом докантової метафізики, який ставить під сумнів неупереджений характер науки як “ціннісно нейтральної”, а отже, і її домагання універсальної значущості та аподиктичної достовірності. По-друге, це частогусто нагадує звернення до діалектики за радянських часів, що здебільшого має суто ідеологічний характер, позбавлений змістового насичення, а, по-третє, просто небезпечне, оскільки дорефлексивність світоглядів містить у собі небезпеку фундаменталізму.

Адже наполягання на світоглядному вимірі або призводить до визнання плюральності світоглядів, тоді годі шукати об’єктивну істину, або висуває якийсь один світогляд на передній план, перетворюючи його на духовну диктатуру. Нагадаю, нацистська держава ідентифікувала себе як світоглядна держава (Weltanschauungsstaat). Такою самою світоглядною була й радянська держава [16, 277].

Та чи означає цей, з першого погляду, невтішний висновок, що людині взагалі вже не варто сподіватися мати справу з універсумом у його цілісності, і кожне таке домагання містить у собі небезпеку фундаменталізму, а отже, годі сподіватися на те, щоб прагнути розшифрувати “смісли” природи з огляду на її єдність і

що наука, спираючись на принцип об'єктивності, доконечно пов'язана тільки з партикулярним інструментальним розумом панування над природою, який остаточно втратив цілісність? І чи означає цей факт, що науці взагалі не можна покласти морально-етичні орієнтири та межі? Напевно, ні!

Тому, на мій погляд, положення про єдність науки не заперечує ані предметної, ані методологічної її диференціації. Воно стосується насамперед і тільки *нормативного фундаменту* і природничих, і соціальних, і гуманітарних наук. Проте де той "топос", в якому формується цей фундамент?

Новоєвропейська філософія, як ми бачили, прагнула знайти його в аподиктичній самоочевидності самосвідомості, марксистська філософія – в дорефлексивній позиції єдності діалектики, теорії пізнання та логіки. Однак така монологічна позиція сама є інтеріоризацією самоочевидностей, що мають в основі інтерсуб'єктивну інстанцію як нормативний фундамент усього людського пізнання, зокрема й науки.

Засадничуючись самоочевидностями життєвого світу та інтеріоризуючись у самосвідомості окремого суб'єкта, цей фундамент дістає своєї подальшої розбудови в раціональному аргументативному дискурсі. Як зазначає представник Берлінської школи трансцендентальної прагматики Д.Бьолер у своїй праці "Реконструктивна прагматика", "різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці" [17, 19].

З огляду на це сучасна філософія вже не може бути ані світоглядом, що вибудовує всеосяжні картини світу (онтологічна парадигма), ані вченням про науку, що прагне віднайти остаточно обґрунтування знання в монологічній дії самосвідомості (парадигма суб'єктивності). Філософія постає гарантом раціональності аргументації, що зрештою і утворює прагматичний фундамент будь-якої науки. Отже, філософія є практичною філософією, що рефлексує щодо нормативного фундаменту самих цих наук.

Проте цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом наук і філософії. Він є єдиним нормативним фундаментом людської діяльності загалом, що своєю чергою засадничується також комунікативною практикою. У вступі до вже цитованої мною "Реконструктивної прагматики" Д.Бьолер пише: "Політичні рішення, дії та інституції можна вважати легітимними, якщо вони

відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є й моральним принципом” [17, 25].

Як ми бачили, окремі науки не можуть дати цілісного знання, однак надолужити їхню незавершеність можна не поверненням до цілісності міфологічного або релігійного світоглядів, і навіть не поверненням до світоглядної цілості філософії, а на основі міждисциплінарного дискурсу, що спирається на єдиний нормативний фундамент, опертям якого є а ргіогі ідеальної комунікації. У зв’язку з цим у сучасній філософії, що спирається на принцип дискурсу, інакше, ніж у марксизмі, вирішується і славнозвісна проблема зв’язку теорії і практики та перевірення теорії практикою. Ідея втілення теорії в практику та її перевірення трансформується тут в ідею опосередкування теорії *через* практику, основу якої становить вже не “предметно-перетворювальна дія” (як у Маркса), а *праксіс* як мовленнєва комунікація, яка перевіряє істинність знання в практичному дискурсі (до того ж, – згадаймо тлумачення практичної філософії від Аристотеля до Канта, – пов’язана з етикою). Відкритість практичного дискурсу є умовою його моральності, а отже, й дає можливість висувати моральні вимоги до природничих і соціальних наук, інженерних та соціальних технологій.

Саме в дискурсі об’єктивне, пояснювальне знання сягає розуміння своїх смислів, коли природа промовляє до нас і ми розуміємо смисли її висловлювань. Звісно, світоглядні уявлення домодерних суспільств, зокрема міфологічний та релігійний світоглядів, мудрість східних культур також слід враховувати, коли йдеться про цілісність нашого знання і пізнання. Вони можуть правити за досвід і навіть бути каталізатором у вирішенні сьгоднішніх складних проблем. “З одного боку, ми можемо покладатись на те, що принципи дискурсивної етики повинні визнаватись, принаймні імпліцитно, будь-якою філософською етикою, які б тези вона не висувала б; проте, з іншого боку, ми повинні постулювати, що жодна школа філософської етики не повинна стверджувати, що вона в змозі *дедукувати* зі своїх принципів конкретні, що відповідають ситуації, норми діяльності. Радше кожна школа має розглядати свої принципи як *пропозиції*, які підлягатимуть критичній дискусії в площині практичних дискурсів, де враховувалися б інтереси всіх учасників і усе дане нам у розпорядження знання експертів – філософів та науковців, а

також і нефахівців” [18, 444–445]. Зокрема, за такий каталізатор у розбудові етики відношення людини з природою може правити “золоте правило”, як воно сформульоване в джайнізмі, поширюючи принцип універсалізації на всіх живих істот і на все суще загалом. Звісно, воно має бути удосконалене на основі сучасної етики дискурсу, коли у філософствуванні дискурсом представляються інтереси всього сущого.

Однак прагнення зрозуміти універсальні смисли природи у своїй цілісності через міфологію і релігію дає нам у розпорядження тільки інтуїції, які хоча й забезпечують нас певними орієнтирами, однак не можуть бути чинниками вирішення сучасних складних проблем, що під силу тільки науці. Тому у вирішенні цих проблем насамперед мають бути використані дані сучасних наук – природничих, соціальних, гуманітарних, особливо коли йдеться про визначення істотних та побічних наслідків експансії людини в природне довкілля. Проте жодна з цих царин людського знання не повинна претендувати на безумовну незаперечність та достеменність, апелюючи до світоглядної довершеності. Тому й прагнення побудувати цілісність світу на основі наукового філософського світогляду поза рефлексією щодо аргументації, попри всі претензії на науковість, також лишатимуться тільки нашими уявленнями та інтуїціями.

Така незаперечність може визначатись лише відкритими науковими дискурсами, які здійснюються за певними правилами або процедурами, що передбачають рефлексію умов аргументації, за допомогою якої досягнуто консенсусу щодо значущості наших домагань істинності знання і правильності норм. За допомогою таких процедур виявляється перформативна суперечливість того чи того твердження самому собі. Ці процедури утворюють горизонт процесу аргументації його рівноправних учасників, що спирається на регулятивний принцип ідеального дискурсу. Головними умовами такого дискурсу є відкритість та відсутність відносин панування, коли не визнається жодного примусу, крім примусу вагомішого аргументу. Цей принцип і собі має за опертя не “волю до влади”, а “волю до взаємності”, а в ідеалі – універсалізовану взаємність, що утворює вже морально-етичний вимір знання. Тому саме у філософствуванні дискурсом, де цілісність знання досягається на основі рефлексії щодо досягнення консенсусу в процесі аргументації,

збігаються істина і добро. Отже, з огляду на сучасний парадигмальний поворот, аргументативний консенсус, регулятивною ідеєю якого є ідеальний консенсус, постає також регулятивною ідеєю цілісності знання, а отже й єдності світу, що є також дискурсивно-етичною категорією.

Література

1. *Єрмоленко А.М.* Пізній марксизм – філософія цинічного розуму // Філософсько-антропологічні студії. – К., 2003.
2. *Габермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999.
3. *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 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 (Див.: *Tugendhat E., Wolf U.* Logisch-semantische Propedeutik. – Stuttgart, 1988. – S.7 ff.). Подібну думку висловлює й К.-О.Апель, виокремлюючи такі парадигмальні періоди в історії філософії: онтологічну метафізику, трансцендентальну філософію свідомості і, нарешті, трансцендентальну семіотику, або мовленеву прагматику (Див.: *Apel K.-O.* Nichtmetaphysische Letztbegründung? // *Nachmetaphysische Philosophie.* – Köln, 1990. – S.42).
4. *Шинкарук В. И.* Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. – К., 1977.
5. *Бодрияр Ж.* Симулякри і симуляції: Пер. з фр. В.Хавхун. – К., 2004.
6. Verum-factum – принцип (від лат. verus – істина; factum – зроблене) – методологічний принцип, що визначає істинність наукового твердження через його емпіричну перевірку.
7. Нагадаю, найвідоміша праця Рене Декарта називається “Discours de la Methode”. Проте дискурс тут постає вже як монологічна практика, а дискурсивне ототожнюється з когнітивною дією самого суб’єкта, втрачаючи свою кореляцію з дискурсивним як раціонально-діалогічним.
8. *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довілля до спільносвіту. Переклад з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. – К., 2004.
9. *Кисельов М.М., Канак Ф.М.* Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000.
10. *Гардашук Т.В.* Концептуальні параметри екологізму. – К., 2005.
11. Див.: *Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озодовська Л.В., Мороз О.Я.* Науковий світогляд на зламі століть. Монографія. – К., 2006.

12. *Sitter Beat*. Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. // Katholische Internationale Presseagentur (Kipa). – Bern, 1.8.2001.
13. *Rahner K*. Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tübinger Universitätsreden. Bd. 31. – Tübingen, 1982.
14. *Гронке Г*. Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика (Переклад з німецької В.Кебуладзе) // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К., 2006.
15. *Бюлер Д*. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Переклад з нім. О.Ведрова, О.Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка) // Філософська думка. – 2007. – № 2.
16. Я згоден з думкою Анжея Валіцького, який називає державу Леніна світоглядною державою, *Weltanschauungstaat*, тобто ідеократичною диктатурою, яка прагне домогтися тотального угодовства суспільства як зовнішнього, так і внутрішнього // *Валіцький А*. Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії?: Пер. з польськ. П.Андрухова. – К., 1999.
17. *Böhler, D*. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
18. *Апель К.-О*. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Єрмоленко А.М*. Комунікативна практична філософія.