

Антон **БОРКОВСЬКИЙ**

СПІВВІДНОШЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО: ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНОЇ СИТУАЦІЇ

Стаття присвячена розглядові співвідношення раціонального та ірраціонального з урахуванням особливостей сучасної ситуації в філософській та методологічній думці. Автор підтримує позицію відомих сучасних дослідників С.Тулміна, Б. Пружиніна, М.Полані про необхідність зміни поглядів на критерії раціонального знання, демонструє переваги розуміння релігійних учень як окремої галузі людських знань, які часто існують у раціональній (але емпірично неперифікованій) формі.

Проблематика раціонального та ірраціонального була і є актуальною для філософського аналізу. Завжди поставали невизначеності: наскільки людський розум може бути авторитетним і надійним провідником серед невстановлених закономірностей, наскільки розум потрібний екзистенції в її вітальності і чи потребує індивідуальний розум обмеженості історичного людського буття догматизованою традицією з усталеними формами соціальної, етичної та інтелектуальної організації.

Важливість вивчення названої проблематики якнайскраніше виявляється при розгляді аспектів універсальних цивілізаційних процесів людства, наприклад, наявності цілісного підґрунтя загальноуніфікованої форми людської раціональності в умовах нових соціокультурних відносин (нової форми секуляризованого деромантизованого мислення в умовах глобалізаційних процесів мікро- та макроекономіки), аксіологічного апарата, zdeформованого порівняно з традиційними парадигмами (релігійними, патерналістськими, патріотично-націоналістичними тощо).

У своїй трансформації від початків філософії і до теперішнього часу раціональність та форми постулювання її як філософської проблеми набували різного семантичного змісту. Однією з найсуттєвіших вимог до наукового знання є можливість подання його в понятійній, категоріальній формі. Смысловое поле

раціонального виявляється в процесі обґрунтування знання, і "раціональне" традиційно зводять до формул логічної несуперечливості та відповідності до прийнятих певною спільнотою правил [див.: 10, 6].

Проблема раціонального постулює досягнення розумовим пізнанням об'єктивно всезагального та принципову можливість цього досягнення. Але проблема ірраціонального не зводиться до простої антиномії раціональному. Ірраціональне пов'язане з неусвідомленими межами розуму, інтуїції, фантазіями, емоційним наповненням.

Ірраціональне постає креативно-евристичною формою мислення, але водночас однозначним проявом кризи розуму в певній галузі пізнання світу. Ірраціональне може набувати значення певного свідомого обмеження пізнавальної компетенції розуму. Навіть прагнення до оперування раціонально-дискурсивними поняттями, категоріями в сферах, які ще не вийшли в безперечно пряму дію дискурсивного мислення, не можна вважати однозначно раціональним.

Критерії ірраціонального, за Н.С.Автономовою, залежать від контекстуальних критеріїв раціонального. Якщо раціональною буде названа послідовність дій, яка веде якнайшвидше до очікуваної мети, тоді ірраціональною буде відсутність послідовності в її здійсненні; якщо раціональним буде названо якнайповніше пояснення і внутрішній мотив поведінки, тоді ірраціональною буде поведінка, заснована на неусвідомлених факторах; якщо раціональною вважається дія, що призводить до найпрагматичнішого результату при найменших витратах ресурсів, тоді ірраціональними будуть дії, що не відповідають цьому принципу [1, 116 – 117].

А на думку П.С.Гуревича, ірраціоналізм постає своєрідною реакцією якщо не на весь західноєвропейський раціоналізм загалом, то на якусь із його форм. Цей ірраціоналізм автор класифікує так: "1) Ірраціоналізм як реакція на просвітницький раціоналізм; 2) ірраціоналізм як реакція на гегелівський раціоналізм, на "панлогізм" Гегеля; 3) ірраціоналізм як реакція на природничонауковий раціоналізм; 4) ірраціоналізм як реакція на всі форми раціоналізму, разом взяті" [4, 216 – 217]. Гуревич підтримує

позицію бельгійського філософа Х. Перельмана про відродження всієї містичної традиції в її повному обсязі, оскільки в філософсько-світоглядному плані містика не розглядається як зібрання наївних ілюзій, сліпих вірувань, що затьмарюють світло розуму. Перельман трактує містику як стародавню традицію, що володіє власним типом раціональності, збудовану на інтуїції та специфічній структурованості [4, 217].

У сучасному філософському доробку є позиція, що аналіз доміnantних чинників людського буття, мислення та власне раціональності в певну історичну культурну епоху, характерну поліфонічністю поглядів, думок та визнаною наявною мультикультурністю, не може спиратись лише на значно застарілу світоглядно-філософську парадигму, пов'язану з постулатами наукової раціональності епохи Нового Часу. Потрібно усвідомити розширення методологічних підходів щодо меж раціонального знання у зв'язку із зміною самої філософської парадигми модерного часу. Нам видається характерною позиція С.Тулміна. В праці "Людське розуміння" він пише: якщо науковці коротко нагадають собі, як філософська теорія пізнання розминулася насамперед з максимами інтелектуальної діяльності, то вони оцінять справжню іронію нинішньої ситуації та звільнять собі руки, щоб зайнятись проблемами, які логічно з неї випливають. Тулмін слушно зауважує, що епістемологічні проблеми ХХ століття все ще базуються на наукових та історичних передумовах, які вже застаріли років на триста. Сучасні філософські ідеї стосовно людського розуміння мовчазно формуються на основі аксіом, що склалися в наукових та історичних дискусіях ХVІІ століття [11, 34]. Сам погляд на проблему незмінності імперативів людської раціональності в добу Модерного часу, на думку Тулміна, базувався на методологічній засаді наявності апріорно заданих структур людського мислення [11, 36].

Тулмін демонструє, що проблема людського розуміння в ХХ столітті – це вже не аристотелівська проблема, в якій пізнавальна задача людини полягає в тому, щоб зрозуміти незмінні природні сутності; це й не гегелівська проблема, в якій історично розвивається лише людський розум на протигагу до природи, яка утворює статичне тло. Замість незмінного розуму, що отримує команди від

незмінної природи за посередництвом незмінних принципів, хотілося б знайти мінливі пізнавальні відносини між мінливою людиною та мінливою природою [11, 41].

Те, що проблема раціональності набула статусу однієї з фундаментальних філософських проблем сучасності, дозволило розглядати її з різних позицій та водночас проектувати її на різні наукові проблеми. Проблема історичної форми раціональності, мислення, обмеженого певними соціальними чи історичними парадигмальними заборонами чи просто гносеологічними лакунами, не може бути зведена лише до меж, схвалених та встановлених розсудковою формою мислення, будь-якої конкретної епохи з певним рівнем наукових чи суспільних поглядів. Сучасний російський учений Б.І.Пружинін зазначає, що узагальнена постановка питання не дозволяє змістовно визначити, де проступають межі розуму, "оскільки не з межами розуму як такого ми зустрічаємося в дійсності, але з межами історично даної науки та техніки, з межами всякого роду конкретного розрахунку – соціального, економічного, політичного, побутового" [9, 122].

Є також думка, що при зміні наукової парадигми, при виникненні нової системи поглядів на ту чи іншу проблему виникає й новий, внутрішньо формально-несуперечливий теоретичний комплекс, підтриманий достатньою кількістю емпіричних фактів. В умовах, окреслених вихідними твердженнями, поєднані за допомогою індуктивного відбору та формальної наукової послідовності певної теорії, ці факти свідчать про зовнішню її правильність. Ця проблематика знайшла своє відображення й розробку у представників філософії науки. Наприклад, М. Полані пише, що Еддінгтон, Фройд чи Райн мали свої концептуальні схеми, за допомогою яких вони ідентифікували факти і в межах яких вони будували свої докази, причому кожний формулював свою концепцію за допомогою притаманної лише йому термінології. Кожна така схема відносно стабільна, бо може пояснити більшість даних, які визнані нею за встановлені. За Полані, така схема вельми послідовна і виправдовує зневагу до тих дійсних чи можливих фактів, які вона ще не може пояснити. Отже, ця схема ізольована від усякого дійсного чи гіпотетичного знання, яке базується на

інших уявленнях про досвід. Дві конфліктні системи думки відділені одна від іншої логічним розривом у тому ж сенсі, в якому проблема відділена від відкриття, що її вирішує. Висновок Полані такий: "Формальні операції, засновані на одній інтерпретаційній схемі, не можуть довести будь-якого твердження тому, хто виходить з іншої схеми. Прибічники першої схеми не зможуть навіть домогтися того, щоб прибічники іншої їх вислухали, оскільки для цього тих потрібно насамперед навчити нової мови, а ніхто не буде вивчати нову мову, доки не повірить, що вона має певний сенс" [8, 217 – 218].

Отже, можна простежити певну епістемологічну тенденцію, що не припускає звуження проблематики раціональності-іраціональності тільки до класичної марксистсько-атеїстичної моделі, в якій раціональне лише пов'язане з адекватною та послідовною категоріальною обробкою відображеного в історичній свідомості. Це добре показано в праці В.Л. Петрушенка [7, 59 – 65, 107, 126 – 129]. Як бачимо, зведення раціональності до жорсткої моделі позитивістського типу також не є конструктивним, оскільки знання перетворюється в закомплексовану множину елементів, яка не передбачає в собі принципово евристичного начала.

Зловживання тим чи іншим науковим методом, що містить істинну гносеологічну потенцію, може призвести до невинуватих помилок і перекручень тієї чи іншої наукової теорії. Ілюструє цю позицію приклад Полані про застосування протягом століть правил індукції на підтримку антинаукових думок. Астрологія три тисячі років трималася на емпіричних свідченнях, що підтверджували дані гороскопів. Протягом багатьох століть теорії, втілені в магії та чаклунстві, переконливо підтверджувались реальними подіями для тих, хто вірив у забобони. Полані наводить думку Е. Леккі про те, що в XV – XVII століттях вдалося зруйнувати віру в чаклунство, незважаючи на величезну і постійно зростаючу кількість свідчень на користь їх реальності [8, 241].

Співвідношення раціонального та ірраціонального часто зображають у формі протиставлення методологічних орієнтирів філософії та релігії, таких, як шлях віри та шлях розуму. Проблема обґрунтування, постулювання та виправдання раціональності

релігійних учень є суттєвою частиною філософського дискурсу і продовж усієї історії філософії. Відомий радянський дослідник філософії релігії Кімелев пише, що в межах проблематики раціональності та обґрунтованості релігійних вірувань існує дві основні позиції: перша полягає в філософсько-аргументованому сумніві й запереченні правомірності цих вірувань з точки зору розуму, а друга – у філософському підтвердженні відповідності релігійних вірувань ustalеним стандартам раціональності” [5, 73].

Плюралістична наукова сучасність диктує епістемологічне зіставлення релігії і науки, а не їх протиставлення. Воно має здійснюватися з когнітивних позицій (з позицій розуміння релігійних вірувань як певного фактуального знання, знання про реальність). Епістемологічний аналіз відрізняється від простого зіставлення змісту наукових і релігійних уявлень про буття, він уникає простого порівняння релігійної системи з секуляризованими поглядами.

Надзвичайно великий вплив на формування сучасної епістемологічної позиції щодо раціональності релігійних учень здійснив Людвіг Вітгенштайн та його послідовники. Релігійне вчення постає певним самостійним світом із власними автономними правилами сенсу висловлювань, обґрунтованості аргументації та критеріями раціональності й істинності; відповідно, з таких позицій критика релігійно-філософських учень можлива лише в межах тієї ж смислової сфери, в якій побудовано це вчення. Заслуга Вітгенштайна полягає у розмежуванні критеріїв різних систем знання та впровадженні поглядів щодо своєрідності буття ненаукових комплексів знання [2]. Вітгенштайн використовував поняття “мовна гра” для обґрунтування свого погляду на мову не лише з боку граматичного аспекту, а як на метасукупність, органічну частину способу життя людської групи. Різні мовні сукупності в аспекті раціональності мають виступати як рівноправні: наукова мовна сукупність має свої “правила гри” відносно осмисленості понять, але ці правила стосуються лише понять, що включені в наукову парадигму і не мають права верховенства над іншими мовними сукупностями. Відповідно, моральне і релігійне розмірковування мають свою власну систему значень як кожна окремо взята мовна

сукупність, і – відповідно – підкоряються напрузі тієї системи аргументації, до якої належать.

Прибічник Вітгенштайна Ларс Хайкола пише: “Філософія, що зароджується з “Філософських дослідів” Вітгенштайна, революціонізувала погляди на інтелігібельність релігійних вірувань... застосована до релігійних вірувань, вона показує їх як цілком законний і раціональний компонент людської діяльності” [цит. за: 5, 55].

Переваги розуміння релігійних учень як виокремленої галузі людських знань, що існують у раціональній (але емпірично неперифікованій) формі, дозволяють уникнути найсуттєвіших суперечок: щодо існування Бога, істинності суб’єктивного осяяння Божественною мудрістю тощо. Тим паче, що найбільша конфронтація виникає з представниками марксистсько-атеїстичного блоку, які заперечують існування Бога і, відповідно, зводять можливі сумніви щодо раціонального тлумачення релігійно-філософських учень найвещь завдяки категоричному запереченню первинних постулатів релігії як знання ірраціонального характеру, а також завдяки зведенню явищ релігійної форми раціональності лише до наслідків практичної сфери людської діяльності та її психологічних, суспільних, історичних передумов. Позиція автономізації релігійного знання дозволяє в міжконфесійних суперечках богословського характеру, що апелюють до правильності лише своєї системи релігійних аксіом і подальшого їх розвитку за допомогою власної форми виведення (формально несуперечливої для даної системи), взаємоуникнути (для релігій та конфесій з відносно високим рівнем застосуванням логіко-раціонального апарату) звинувачень в антирозумовості та безпідставності. Різні релігійні традиції у прагненні до раціоналізації свого духовного знання і духовного досвіду постають у зазначеному ракурсі як автономні, унікальні системи знань, що мають певну мовну специфіку, власну логіку розгортання та імунітет перед іншими формами тлумачення фактів і подій.

Звичайно, треба усвідомлювати всю відмінність між певними науковими теоріями і релігійно-філософськими конструкціями, але не слід забувати і про власну, інколи вельми строгу логіку

розгортання та існування останніх. Наприклад, відомий теолог Генріх Штольд визначає шість критеріїв для того, щоб богослов'я було спроможне витримувати критику. Богослов'я повинно бути вільним від внутрішніх суперечностей, в його тезах мають бути чіткість та єдність, його твердження повинні піддаватись перевірці, в ньому не має бути нічого суперечливого щодо фізичних та біологічних законів, воно має бути вільним від пристрастей, його положення повинні членуватись на аксіоми і теореми та доводитись [13, 28].

Тут ми знову-таки виходимо на проблему епістемологічного зіставлення різних систем тлумачення світу: догматичного та наукового. У першому випадку при розбудові системи міркувань вживаються ті постулати, істинність яких не потребує перевірки, але широко використовується апарат логічної аргументації та домінує принцип максимальної несуперечливості. Теологія застосовує принцип аксіоматичної розбудови своїх концепцій. Але, на відміну від наукових конструкцій, теологія в принципових питаннях завжди прив'язана до базових позицій і не може поступитися ними, оскільки втратить підвалини свого формування, що спричинить до кардинальної трансформації первинної моделі вірування. Зміна в релігійному вченні базових позицій призведе до появи нового вчення з відповідною втратою одних ознак та одночасною появою інших.

Для більшості теологів-дослідників як віруючих людей відпадає питання раціональності чи ірраціональності власне базових принципів-аксіом того чи іншого релігійного вчення, а проблематика звужується до вивчення розподілу між сферою, підвладною дії розуму, та сферою апіорної ясності первинних базових постулатів. Позиція сучасного католицизму щодо науки в тому, що католицизм не може зневажати розум при побудові своєї доктрини, бо це загрожує деякою ізоляцією у зв'язку з бурхливим розвитком науки, технологій та інтелектуальним ростом суспільства. Католицька лінія раціоналізації релігійного знання прямо розходиться з фідеїстичною позицією протестантизму Тіліха, що базується на твердженні: "між Богом і світом існує взаємна віднесеність поза посередництвом благочестя і церкви" [12, 122].

При всіх дослідженнях сфери підвладності розумовому осяганню ми повинні усвідомлювати неоднозначність проблеми раціонального та неможливість звести її до форми бінарної опозиції так званого розумового й антирозумового. Раціональність є, передусім, найвищою в якісному розумінні формою організації тієї чи іншої системи знань, без обов'язкової прив'язаності до емпірично доведеної фактуальної бази. З одного боку, ми підтримуємо позицію Б.С.Грязнова, згідно з якою раціонально організоване знання повинно відповідати критеріям сучасної логічної теорії, бути гомогенним, а система раціонального знання має бути замкненою та являти собою причинно-наслідкову структуру [3, 208]. Але, з іншого, необхідно визнати, що сучасна соціокультурна ситуація створила необхідність включення до загальної системи людської раціональності знань традиційно нераціональних і вимагає зміни суто логічних акцентів на змістові.

1. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. – Москва: Наука, 1988. – 266 с.
2. Витгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
3. Грязнов Б.С. Логика, рациональность, творчество. – Москва: Наука, 1982. – 256 с.
4. Гуревич П.С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) // Рациональность как предмет философского исследования. – Москва: Институт философии РАН, 1995. – 225 с.
5. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – Москва: Мысль, 1989. – 285 с.
6. Краткий словарь по логике. – Москва: Просвещение, 1991. – 207 с.
7. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання. – Львів: Видавництво Державного університету "Львівська політехніка", 2001. – 296 с.
8. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. – Москва: Прогресс, 1985. – 344 с.
9. Пружинин Б. И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. – Москва: Институт философии РАН, 1995. – 225 с.
10. Современный философский словарь / Под ред. Кемерова. – Лондон – Париж – Москва: Пап-Принт, 1998. – 1064 с.
11. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – Москва: Прогресс, 1984. – 327 с.

12. Тильих П. Диалектическая теология // Путь. Париж. – 1925. – №1. – С. 113 – 118.
13. Эрикссон Миллард. Христианское богословие. – Спб.: Эра, 1999. – 1088 с.

Антон Борковский. Соотношение рационального и иррационального: особенности современной философско-методологической ситуации. Статья посвящена рассмотрению соотношения рационального и иррационального с учетом особенностей современной ситуации в философской и методологической мысли. Автор поддерживает позицию известных современных исследователей С.Тулмина, Б.Пружинина, М.Полани о необходимости изменения взглядов на критерии рационального знания, демонстрирует преимущества понимания религиозных учений как отдельной сферы человеческих знаний, часто существующих в рациональной (хотя эмпирически неverifiedируемой) форме.

Anton Borkovsky. Correlation of rational and irrational: the peculiarities of modern philosophical and methodological situation. The article is devoted to correlation of rational and irrational on account of the peculiarities of modern situation in philosophical and methodological thought. The author supports the position of the famous modern researchers like S.Toulmin, B.Pruzhyinin, M.Polani concerning the necessity of changing the opinions dealing with evaluating points of rational knowledge. The author demonstrates the advantages of considering the religious discourse as a separate branch of human knowledge, which often exists in a rational (but empirically non-verifying) form.