

реалізації ціннісно-сміслового та інтерпретційно-діалогічного потенціалу цих норм. При цьому гуманітарно-науковий потенціалізм не обмежується формальними змінами в системі науки, він сприяє становленню її новацій, сам збагачуючись новими синтезами.

Вищесказане дозволяє зробити висновок, що легітимація гуманітарного знання ґрунтується як на його єдності з ustalеними нормами науки, так і його специфічних особливостях. “Іншнаукковість” гуманітарного знання утверджується в міру усвідомлення духовних, ціннісно-сміслових засад людського буття як основи предметної та методологічної специфікації знання про світ людини.

### Література

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. – 1989. – №2.
2. Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
4. Губерський Л.В. Сучасна філософія гуманітарного знання: парадигми і дискурси // Філософські проблеми гуманітарних наук. Альманах. – К., 2006.
5. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. – М., 1998.
6. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1988.
7. Кезин А.В. Научность: эталоны, идеалы, критерии. – М.: МГУ, 1985.
8. Махлин В.Л. Философия гуманитарных наук // Философия науки. Методология и история конкретных наук. – М., 2007.
9. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М., 2000.
10. Степин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // Вопросы философии. – 2004. – №3.
11. Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. – М., 2000.

*О. Д.Лаута*

## ПАРАДИГМАЛЬНІ КОНСТАНТИ КЛАСИЧНОГО ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

*Стаття присвячена вивченню фундаментальних визначень класичного ідеалу раціональності. Класична метафізика виходила із трансцендентального статусу суб'єкта, котрий пізнає, абсолютизуючи його об'єктивність і неупередженість, тоді як некласичний стиль філософування показує процеси опосередкування автономії свідомості.*

Класичний ідеал раціональності стає з кінця 19 ст. об'єктом критики з боку численних стратегій так званої „тотальної критики розуму”, будь то антираціоналізм Ніцше, концепція „діалектики просвітництва” Хоркхаймера й Адорно, Гайдеггер з його поетичним „мисленням Буття”, деконструкція Дерріда, концепція „кінця проекту Істини” Рорті та ін. Між тим, являючи собою не лише певну єдність, він мав не лише той негативний запал, який йому надав некласичний стиль філософування, класичний раціоналізм створив і обґрунтував засади західноєвропейської культури. Лише на його тлі можна зрозуміти такі феномени як становлення громадянського суспільства або виникнення „мегатехніки” (Л. Мемфорд). Всебічне осягнення класичного ідеалу раціональності стає можливим лише за умов визначення його парадигмальних констант, які розкриваються як у роботах самих представників класичної метафізики (Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель), а також його критиків, які досліджували його трансформацію при зміні історико-філософських парадигм (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, М. Мамардашвілі, М. Фуко).

Починаючи від „методологічного сумніву” Декарта і аж до сакраментальної тези Гегеля („Все дійсне розумно, все розумне дійсне”) розум претендує на привілейоване положення в західноєвропейській традиції філософування. Він розглядається не лише як головне й найбільш достовірне знаряддя пізнання й принцип його побудови, а також і як сила, що керує історією та надає координати її становлення. Процес просвітництва розуміється в такому контексті як кінечна мета та найвищий щабель світового поступу людства.

Некласична філософія починає з того, що розум має не універсальний, а інструментальний характер. Процес Просвітництва, яке Кант розумів як „вихід людини зі стану свого неповноліття, у якому вона перебуває через власну провину. (Неповноліття є нездатність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого)” [3, 27], при цьому обертається послідовною раціоналізацією світу в суб'єктивно-інструментальному сенсі. У ході її людський розум опускається до сліпої процедури формального автоматизму, вважає Т. Адорно, здійснюваної ним винятково в полі дії самого себе. Логічна й технічна „апаратура придушення” зовнішньої природи, створена людиною за допомогою науки й техніки, через панування й поділ праці придушує й природу самої людини. Панування протистоїть одиничному в якості всезагального, як втілений в дійсності розум. Вона усе менше розпоряджається створеними нею інструментами, які все більше відокремлюються від неї [1, 56].

Разом з тим франкфуртський теоретик не стверджував, що просвітництво було повністю репресивним або що інструментальний розум буде повністю відкинутий. Незадоволеність Адорно формально-логічним мисленням була викликана його глибокою переконаністю в тому, що між речами і їхніми поняттями має місце конфронтація, в умовах якої гнітиться

„нетотожне”, тобто „те, що не поступається собою поняттю, дезавуаює у собі-буття цього поняття”. Висловлюючись проти систематизації, детермінованості, категоріального апарату як інструментів формально-логічного мислення, Адорно основним принципом своєї „негативної діалектики” робить принцип заперечення „тотожності”, що у класичній метафізиці було абстрактним вираженням єдності мислення.

Беручи до уваги керівну для франкфуртської школи ідею про соціальну обумовленість всіх форм духовного життя, що і повідомляє соціальний підтекст адорнівської інтерпретації логіки руху мислення, можливо підкреслити, що й у негативній діалектиці Адорно виражається реакція на нелюдську суспільно-історичну реальність. Розум у такому контексті розуміється не як „доцільна дія”, а як засіб, що санкціонує існуючий порядок речей.

Аналогічну позицію в оцінці „Просвітництва”, можна зустріти у М. Фуко. Останнє він розумів як культурну установку або „філософський етос”, що припускав „постійну критику нашого історичного буття”, саме він і задав сполучену із з’ясуванням цих процедур пізнавальну установку: виникає своєрідне філософське „запитання”, що проблематизує „одночасне ставлення до сьогодення, модус історичного буття й конститування самого себе як автономного суб’єкта”. До Канта, вважає цей постструктураліст, головним питанням „критики” було з’ясування меж, які повинне відмовлятися переступати пізнання, для нього ж самого проблема полягала в наступному, „яка в тому, що нам дане як загальне, необхідне, обов’язкове, – доля одиничного, випадкового, що йде від довільних примусів. Мова про те, щоб критику, що постає у формі необхідного обмеження, трансформувати в практичну критику у формі можливого подолання”. За переконанням Фуко, „що розум випробовує як свою необхідність, або, скоріше, що різні форми раціональності видають за те, що є для них необхідним. Кант відразу ж указує на те, що цей „вихід”, що характеризує Aufklärung – це процес, що звільняє нас від стану „неповноліття”. Під „неповноліттям” він розуміє такий стан нашої волі, котрий змушує нас підкорятися чієму-небудь авторитету й дозволяє йому вести нас тими сферами, де варто користуватися розумом. Кант наводить три приклади: ми перебуваємо в стані „неповноліття”, коли книга замінює нам розсудок, коли духовний наставник замінює нам совість, коли лікар замість нас визначає наш режим (відзначимо, що тут неважко впізнати напрямок трьох кантівських критик, хоча текст і не говорить про це прямо). У всякому разі, Aufklärung визначається зміною вже існуючого відношення між волею, авторитетом і використанням розуму [5].

На думку Фуко, розум можна по-різному використати, отже він є не абсолютно тотожна незмінна структура, а його використання має історичний контекст. Отже ідеал раціональності також історичний, за Фуко.

Єдність європейського типу раціональності вбачав і радянський філософ М. Мамардашвілі в теорії пригадування Платона й у його абстракції

раціональної структури речі („ідея”), у принципі cogito й теорії безперервного творіння Декарта, і в апіорних формах і принципах інтелігібельності Канта. Ці філософські парадигми, з його погляду, будучи певним трактуванням феномену свідомості, значною мірою конституювали онтологічне поле філософії й західноєвропейське абсолютизування культу розуму. Відмінності класичного й некласичного типів раціональності стають темою спеціальної роботи філософа.

Елімінування впливу суб’єкта на процес пізнання є вихідним пунктом класичного ідеалу раціональності. Трансцендентальний суб’єкт є вихідна величина не тільки кантівської гносеології, але й новоевропейської філософії взагалі, оскільки він розуміється не як кінцеве мислення, а як нескінченний пізнаючий суб’єкт, який автоматично прилаштовується до будь-якого процесу пізнання: „Декартівська теорія „уроджених ідей” також цілком очевидно впливає з припущення безперервності свідомого спостереження (або фактично – деякої надемпіричної свідомості), хоча кожному зрозуміло, що реальна свідомість дискретно актуалізується в розділених в просторі й часі головах і в зміні внутрішніх станів між ними й усередині них, і ніхто не мислить безупинно й ніхто не усвідомлює безупинно” [4]. Єдність свідомості породжує і єдність методу вивчення предмета і єдність наук як пізнавальних стратегій: „Якщо хто-небудь всерйоз хоче досліджувати істину речей, він не повинен вибирати якусь окрему науку: адже всі вони пов’язані між собою й одна від одної залежні; але нехай він думає тільки про збільшення природного світу розуму, не для того, щоб вирішити те або інше шкільне завдання, але для того, щоб у будь-яких випадках життя розум (intellectus) скеровував волю, що варто обрати, і незабаром він здивується, що зробив успіхи набагато більші, ніж ті, хто займався приватними науками, і не тільки досяг усього того, до чого інші прагнуть, але й перевершив те, на що вони можуть сподіватися” [2].

Мамардашвілі також критикує класичну теорію пізнання й гегелівський метод розуміння історії. Форма, за Мамардашвілі, – це, не проста порожня самототожність суб’єкта, а породжуюча конструкція думок, змістів, переживань, людських станів взагалі. Це своєрідна штучна приставка до природних здібностей людини й „машина”, що породжує граничні людські стани.

„У класичній філософії формулюється теза, що даність або даності свідомості є безпосередніми, далі незвідними очевидностями, які можуть бути покладені в основу розуміння всього іншого”. Відзначаючи трансформацію класичного ідеалу раціональності Мамардашвілі відзначав, що свідомість не гомогенна, її неможливо редукувати до якоїсь однієї структури. Різні структури свідомості накладаються одна на одну, переозначаючи себе в семіотичних процесах, а крім того, ще й екрануються, тобто проєктують себе на інші структури як на екрани. Саме властивість екранування створює ілюзію рефлексивної об’єктивації свідомості, коли вся складна ієрархічна структура свідомості, що включає буттєво-символічний рівень, процеси семіотизації й ін.,

зводиться до предметного змісту. Вторинні структури свідомості, що впаковують вихідні структури й несуть їх у невпізанному, перетвореному вигляді, стають доступними для виробництва, технологізації, тиражування, масовізації й т.ін. Разом з тим, ставши масовим, виробництво свідомості створює небезпеку його фрагментаризації, розриву з генеративними структурами. Відповідальність інтелектуала, філософа й ученого в новій культурній ситуації полягає в „обов'язковості форми”, тобто в постійному зусиллі з виконання повних і цілісних актів думки, що відтворюють інтелігібельну форму мислення з метою відтворення й збереження її в культурі. Становлення й самоздійснення людини в такому змісті неможливо поза інтелігібельним простором, що допускає самореалізацію, і разом з тим, поза зусиллям самої людини по відновленню вірогідності свідомості й зусилля думки на власних основах.

„Це означає радикальні обмеження можливості спостерігача бути суб'єктом, тобто автономним, кінцевим, діяльним джерелом змістів свідомості, понять, тверджень і т.д. або змістів спостережуваних подій” [Там само]. Мамардашвілі визначає принцип трансценденталізму, що охоплює всю класичну філософію як припущення можливості щораз реконструювати процеси свідомості, відбиття, знання, що породжує уявлення про автономного, незалежного суб'єкта в якості останнього й кінцевого джерела стверджуваних і висловлюваних ним змістів. Звідси й складові класичного ідеалу раціональності: „це й можливість переносу знання, тобто можливість того, що поле спостереження предметів, явищ, подій може бути однорідним і безперервним у тому розумінні, що я можу переносити себе в будь-яку точку в якості рефлексивно реконструйованого там одного єдиного свідомого носія спостережуваних подій і явищ” [Там само].

Таким чином, універсальна єдність дискурсу класичної раціональності вміщує у собі багато змістовних акцентів, які поєднуються у певну синтетичну форму. Своє начало ця епістема бере у картезіанській доктрині „методологічного сумніву”, що спонукала людський розум „постати на ноги” та звільнитися не лише від містичних нашарувань, але і від схоластичного стилістичного міркування. Культ віри поступився культу критичної рефлексії. Представники „платонівсько-кантіанського канону” (Р. Рорті) обґрунтували значення раціоналізму не лише як домінуючої логіки філософського розвитку, але і загальної стилістики європейського мислення, яка була зорієнтована на настанови природної впорядкованості та гармонійності світу, наявності в ньому певної логіки та спроможності розуму осягнути її. Ця хвиля „природного світла” розуму, що мала не лише критичний, але і конструктивний запал, надалі отримала назву класичної раціональності (на відміну від сциентистської або комунікативної експлікації раціональності).

Детальний аналіз класичної раціональності дозволив виокремити такі парадигмальні константи цього терміну:

1) родовою основою цього поняття може бути лише предикат “загальнокультурна орієнтація”. Тільки це значення відповідає глобальному змісту терміну „класична раціональність” (Т. Адорно, М. Фуко, М. Мамардашвілі);

2) настанови такої орієнтації втілюються в філософських ідеях та концепціях (не лише XVII – XVIII століття, бо проект Просвітництва, „як мужність користуватися власним розумом” (І. Кант), охоплює не тільки добу класичного раціоналізму (саме ці два століття, за М. Фуко), а є універсальною формою протистояння Міфу (Т. Адорно)). Вихідною позицією таких концептів було положення про те, що розум є не лише джерелом знання взагалі і принципом його побудови (навіть сама людина визначалася по відношенню до розуму), але й останнім критерієм істини та метою становлення історичного процесу;

3) свідоме протиставлення середньовічному примату віри над розумом породжує культ методологічного сумніву (Р. Декарт) та проект очищення розуму від ідолів та химер розуму (Ф. Бекон);

4) культурологічне значення класичної раціональності підкреслює її синтетичний характер з двох боків: а) як певна культурна орієнтація вона поєднує у собі різноманіття таких культурних форм, як філософія, наука, мистецтво, норми та правила поведінки; б) класичний раціоналізм свідомо ставив собі за мету синтезувати ці різноманітні форми культури, що проявилася у творчості Р. Декарта, Г. Ляйбніца, Б. Спінози, Т. Адорно);

5) заперечення авторитету традиції призвело до виникнення принципу ідеологічної неупередженості та ідеалу об'єктивізму у класичній епістемі (М. Мамардашвілі);

б) презумпція гармонії (універсуму, суспільства, людини) сформувала уявлення про ідеал сталості та незмінності історичного розвитку, але з іншого боку, це призвело до виникнення ідеї можливості досягнення остаточної, досконалої форми.

Апофеозом дискурсу класичної раціональності можна вважати гегелівську тезу „все дійсне є розумним, все розумне є дійсним”. Наприкінці XIX століття логоцентризм класичної метафізики виходить за межі загальнокультурної очевидності. Некласична філософія розробляє багато стратегій тотальної критики розуму, що призводить до трансформації класичної раціональності, в процесі якої розум втрачає своє привілейоване становище. Але раціональність, як така, в контексті духовної ситуації сьогодення продовжує бути цінністю культури, що легітимізує способи пізнання та види соціальних практик.

### Література

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Дialeктика Просвещения. – М.: Медиум, 1997. – 312 с.
2. Декарт Р. Правила для руководства ума // <http://www.philosophy.ru/library/descartes/rukov.html>

3. Кант И. Сочинения: В 6 т. (Под общей редакцией В.Ф. Асмуса) – М.: Мысль, 1966. – Т.6. – 743 с.
4. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности // [http://www.philosophy.ru/library/mmk/knir/mam\\_rat1.html](http://www.philosophy.ru/library/mmk/knir/mam_rat1.html)
5. Фуко М. Что такое просвещение // <http://www.philosophy.ru/library/foucault/02/1.html>

**В.Ю.Науменко**

## **РАЦІОНАЛЬНІСТЬ/ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ ПІЗНАННЯ У СУЧАСНОМУ ПСИХОАНАЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ**

*Стаття присвячена проблемі раціональності/ірраціональності пізнання з точки зору сучасного психоаналізу. У зв'язку з цим автор використовує теорію мислення Біона. Також у статті робиться спроба застосувати ідеї кляйніанського психоаналізу до проблеми співвідношення „афекту та інтелекту”.*

**«Людські рішення ніколи не бувають цілком раціональними, між тим завжди забарвлені емоціями; людське життя завжди занурене в тілесні почуття та процеси, що роблять свій внесок у повний спектр пізнання»**

**Ф. Канра**

Сьогодні в науці все частіше виникають дискусії щодо неklasичних типів раціональності, що може свідчити про кризу розуміння раціональності взагалі. Багато авторів вважають за необхідне розробку питання про новий тип раціональності, що відповідав би розумінню навколишньої дійсності. Сьогодні все частіше ставиться питання про те, яким чином можливий синтез раціонального та ірраціонального в пізнанні? Що може стати основою цього синтезу? Є класична картезіанська парадигма, відповідно до якої раціональне пізнання побудоване на природній пізнавальній здібності суб'єкта – розумі та його логічних формах. У такому розумінні, „раціональне – це логічно обґрунтоване, теоретично усвідомлене, систематизоване універсальне знання предмету” [7, 87]. Ірраціональне тоді може бути „ще-не-раціональним” або „ірраціональним самим по собі”. „Ірраціональне само по собі” – це невидимий бік пізнання, що виступає в якості інтуїції, віри та інших несвідомо зумовлених процесів (їх неможливо логічно сконструювати та обґрунтувати).

Класична парадигма – діалектичний взаємозв'язок раціонального і „ще-не-раціонального”. Некласична парадигма – реальність постає перед людиною опосередковано, через постановку питань. Це ближче до кантіанської традиції. Сам процес пізнання стикається з самим процесом життя, що включає і „ще-не-раціональне” і „ірраціональне само по собі”. Таким чином набуває смислу епіграф, який ми обрали для цієї роботи, тому що дійсно глибинні процеси формування людської думки дуже важко признати суто раціональними настільки вони первісні, латентні, фантазійні, пронизані емоціями, але разом з тим універсальні як переживання спроб пізнати себе та іншого, як один з фундаментальних зв'язків між людьми.

В цій роботі ми хотіли б розібрати проблему раціональності/ірраціональності пізнання у просторі психоаналітичного дискурсу. Ціль статті – показати філософське значення теорії мислення англійського психоаналітика Уілфреда Руперта Біона (1897-1979). Як пише Е.О'Шонесі, „його діяльність встигла – ще за життя цієї людини – змінити психоаналіз” [21, 9]. Біон створив теорію джерел мислення. Він припускав існування раннього, першого різновиду мислення, що відрізняється від більш пізніх його форм, але слугує підґрунтям для їх розвитку. Біон помістив здатність до пізнання у самий центр психічного життя. Він визначив бажання знання та розуміння як притаманну людині внутрішню потребу, яку можна порівняти за її функціональною важливістю з бажанням любові та відразою до ненависті. Розуміння пізнання у Біона близько до кантіанської здібності судження, тому належить скоріше до неklasичної парадигми. Але однією з задач цієї статті є спроба показати, що сучасний психоаналіз має своє бачення багатьох важливих філософських проблем, у тому числі співвідношення афекту та інтелекту, раціонального та ірраціонального в пізнанні.

Перш ніж почати більш детальну розповідь про теорію Біона, підкреслимо деякі риси психоаналітичного дискурсу. І. Ю. Романов пише, що психоаналітичний дискурс сусідує з феноменологією та герменевтикою, але відрізняється від них, по-перше, поняттям динамічного позасвідомого, яке розкриває обмеженість рефлексії та самопізнання, і націленістю на дослідження відхилень – феноменів, що не належать до комунікації у звичайному сенсі слова, які розташовані по інший бік свідомого розуміння [9, 54]. „Позасвідоме структуроване як маленьке співтовариство, тобто це сітка взаємовідносин між об'єктами. Несвідомо фантазія – це активний стан одного чи кількох з цих „внутрішніх” об'єктних відносин” [18, 265].

Теорія мислення Біона базується на специфічній теорії позасвідомої комунікації, в центрі якої – поняття проективної ідентифікації. Мелані Кляйн – засновниця теорії об'єктних відносин – припускала, що відношення до об'єктів присутне від самого народження дитини, тому що воно є невіддільною рисою потягів людини. Первинними репрезентаціями потягів виступають позасвідомі