

## ПОВІРЯТИ РАЦІОНАЛЬНИМ...

Раціональне та ірраціональне як проблема філософського дискурсу має як історичний вимір, так і актуальний, такий, що стосується сучасного процесу філософствування та й загалом соціокультурної діяльності людини доби глобалізації. Стосовно першого аспекту у розгляді даної проблеми, то він доволі у подробицях представлений у роботах В.Г. Скотного (передусім на рівні аналізу ідейних підстав змін у новочасній традиції від філософських течій XVII–XVIII ст. і до сучасного «постмодернізму»). Приваблює передусім аргументація філософа, яка демонструє не прагнення відкинути попередні способи раціоналістичного мислення (що стає новомодною «постмодерністською» іграшкою деякої частини сучасників), а утвердження їхньої доцільності і методологічної продуктивності мислення і дії на цій підставі: «Раціоналізм став наймогутнішою філософською течією як тип мислення, – підсумовує свої міркування науковець, – який постійно оновлюється, долає суперечності у самому собі і в процесі пізнання в цілому. Під впливом раціоналізму сформувалася раціоналістична культура людства, яка протистоїть ірраціональній і культурі абсурду як їх масовому типу» [7, с. 414].

З такої позиції розглядаються й проблеми сучасного освітнього процесу, зокрема, позитивно оцінюється, що «незважаючи на крен у бік ірраціоналізму, освіта ХХ століття ніколи не втрачала зв'язків із раціоналізмом» [6, с. 935]. В. Г. Скотного турбує, що «нові і найновіші ірраціональні і напівраціональні течії атакують раціоналізм» [там само]. Серед інших, як можна зрозуміти, засадничою причиною негараздів у сфері освіти, за думкою філософа, є наступна: «...нераціональність та ірраціональність деяких програм, концепцій реформ в Україні впливає з простого факту – відсутності у більшості наших інтелектуалів реальних ідеалів, цілей, які породжені українською реальністю, а не запозичені на звалищах історії» [6, с. 935]. Не можна не погодитись з даним міркуванням-висновком, яке є й на тепер актуальним.

Раціональне<sup>1</sup> та ірраціональне як філософська проблема відноситься,

---

<sup>1</sup> Міркуючи про раціональне я звертатимуся до термінів «раціональне» і «раціональність», розрізняючи їх як «прикметник» та «іменник», а ось при розгляді «раціонального» як філософської проблеми виходитиму з розуміння раціональності як *предикації* буття – предикації до різних аспектів людського існування, що проявляться у *діяльності* людини, міжособистісному *спілкуванні*, у процесі *цілепокладання*, *світосприйнятті*, у підходах і способах вирішення соціокультурних проблем, усвідомлюваних людиною, тобто, у всьому, що стосується «світу людини» та смислів її життя.

Предикація як поняття безпосередньо дозволяє зрозуміти *міру* сумірності мислення та буття, яка, звичайно, змінювалася від епохи до епохи, від одного типу філософської та наукової раціональності до іншого. Така зміна, безумовно, супроводжується зміною

безумовно, не тільки до сфери науки та освіти (чому присвячена дана конференція), а й усієї *культури* як способу власне людського буття. Адже в культурі, починаючи з її міфологічного етапу і аж до сучасного (який також несе в собі міфологічну компоненту, точніше, соціально-міфологічну – звичайно, трансформовану, але в суттєвості своїй і таку, що збігається з первинною формою), завжди були такі складові як *раціональне* й *іrrаціональне* – певним чином співіснуючи і поперемінно (в тій чи іншій мірі) превалюючи одне над одним.

У цьому контексті, мабуть, варто відзначити, що досвід міфологічного світогляду якраз і був історично першим способом «піврки» людського буття раціональним, раціональним виміром, що поєднує свідомість людини та створений нею культурний світ. При цьому не настільки суттєво, що в цьому досвіді відповідь на світоглядні питання була *іrrаціональною*, що у феномені міфу людський *розум* підпорядковується *чуттєвості*, підпадає під домінування чуттєвого образу над мисленням, однак у той же час міф упорядковував буття і тим самим долав хаос, апелюючи, нехай і до специфічної, але все-таки раціональності.

Отже, раціональне та іrrаціональне як онтологічні виміри присутні у культурі як «другій природі» людини. Причому, дана закономірність спостерігається як у кожному конкретному соціокультурному феномені (типі світогляду, формі суспільної свідомості, витворі мистецтва або історичній події, наприклад), так і в ті чи інші історичні епохи, що поєднують у своїй основі певну міру раціонального та іrrаціонального начал. Звичайно, в іншому аспекті, але, на наш погляд, орієнтуючись на ту саму проблему – *пошуку* об'єктивних підстав культурно-історичних етапів розвитку людства, М. Гайдеггер стверджував, що саме «метафізика лежить в основі епохи певним витлумаченням суцього» та «певним розумінням істини», які саме і закладають підстави створення сутнісного образу тієї чи іншої епохи – тим власне вони і відрізняються [див.: 11].

Орієнтація саме на культуру (у тому числі й на культуру філософського мислення, в цілому культуру *світорозуміння* – міфологічну, релігійну, наукову) дозволила в сучасному дискурсі виділяти (що стало вже традиційним) наступні *види* раціональності – *наукову*, *художню*, *практичну*, що виявляються у різних сферах людської життєдіяльності – праві, науці, політиці, філософії, мистецтві, релігії, освіті, системі суспільних відносин, особистісному досвіді людини, її «життєвому світі» та ін. Причому має місце «перетин» даних видів раціональності в різних сферах свідомості та людської діяльності. Крім того, «світ людини» (а це і є культура) таким чином облаштовується, що, припустимо, поза науковою раціональністю не буває практичної (як і практика, у свою чергу, ставить

---

категоріальних засад філософської рефлексії, стилю мислення, становленням «нової» мови філософського знання, нетрадиційним баченням проблем тощо.

завдання перед науковою теорією), а мистецька – може органічно входити як в одну, так і в іншу раціональність.

Окреме питання при цьому – а, власне, *чому* – раціональному чи ірраціональному – як складникам своєї діяльності людина віддає перевагу? Або інакше поставимо питання: *чим* – раціональним чи ірраціональним – людина *повіряла*, та й *повіряє* себе, своє розуміння світу, свою діяльність, та й загалом свій спосіб життя? У цьому аспекті закономірно не можемо не помислити про *історичний тип людини*, яка раціонально чи ірраціонально діє, віддає перевагу емоційно-чуттєвому ставленню до світу перед доцільно-розумним чи навпаки, однак так чи інакше створюючи свій власний *світ людини*, історично поділений на епохи та культурні традиції.

У цьому плані будь-який історичний період (точніше, *епоха*, оскільки саме останнє поняття включає у свій зміст таку складову як *суб'єктивність*) визначається типом людської *самосвідомості*. Так, такі характерні для ранньої античності міфологічні узагальнення в перших онтологічних роздумах філософів, а також *космоцентризм* еллінського світогляду закономірно породжують тип «людини-героя», який бореться з невідворотною долею і розуміє себе творцем свого людського світу. Середні віки відкривають три смисли людської культурної дії, відповідно – і три людські типи – «тих, хто молиться», «тих, хто бореться», «тих, хто виробляє», що доповнюють один одного і в цілому представляють тип «людини віруючої». У подальшій історії цей тип змінюється людиною творчого пошуку, естетико-художнього покликання, типовим для епохи Ренесансу, і таким, який проростає у видозмінених формах й у наступні віки.

Історично пізніше, починаючи з Нового часу, формується людина *раціоцентрованої* культури – людина мисляча (людина, яка пізнає, яка покликана відкрити, зрозуміти та прийняти універсальні закони всесвітнього буття, які «єдині» і діють, як у природі, так і в історії, суспільстві, пізнанні тощо), яка поставила завдання знати світ і себе, причому, не на власну думку, а за науковою, логічно обґрунтованою, емпірично і раціонально (відповідно до тих же декартівських «правил ума») підтвердженою істиною (щоб не допустити перекіс у бік суб'єктивності, тим самим зайняти позицію суб'єктивізму). Щоб попередити подібне, «новевропейській» людині стає важливо знайти вірну методологію, яка дає надію на здобуття об'єктивного, незалежного від власне людських «пристрастей» знання.

Просвітницька традиція та класична філософія XVIII–XIX ст. випестують людину, яка вже не просто прагне до знання, а й *практично* діє відповідно до виробленої науковим пізнанням загальної теорії. Така за типом людина бажає змінювати себе і світ з урахуванням як своїх власних інтересів (бо кожна – «людина часткова»), отже в тій чи іншій мірі егоїстична, егоцентрична, а за способом життя, швидше, емпіричний

індивід із повсякденною свідомістю, що не виходить за межі свого індивідуального світу), так і з розумінням спільних інтересів (бо живе людина серед інших людей, отже об'єднана з ними пошуком суспільно належного, смислами моральних ідеалів і тому є носієм і «загального» розуму, моралі, права, справедливості, гуманності та інших ціннісних начал буття). Саме такі ідейні «здобутки» історичного шляху європейського людства послужили теоретичною передумовою суспільних трансформацій у період новітньої історії і, по суті, вплинули на розвиток усього світу. Не чужа їм і сучасна історія, що, як і раніше, демонструє розбіжність вироблених «загальнолюдських» ідеалів і суспільної реальності (а ось чому – тема не сьогоднішнього часу, аж надто багато треба навчитися переосмислювати і чимало неприємних питань людині слід поставити самій собі...)

Що стосується власне філософії, то співвідношення категорій «раціональне» та «іrrраціональне», явно актуалізувалося як проблема лише в ХХ ст., коли знадобилося осмислити тенденції процесу філософствування в найскладніших колізіях культурно-історичного буття людства, що визначаються насамперед світовими війнами та іншими катастрофічними подіями окремих народів, що спричинили кардинальні зміни у розумінні культури та людини. У цей період раціональність як філософська проблема розглядалася в самих різних аспектах: «раціональне та іrrраціональне» (філософія життя, персоналізм, екзистенціалізм, релігійна філософія), раціональність *класична* і *не(пост-)класична* (герменевтика, неомарксизм, феноменологія, напрямки лінгвістичної філософії, трансцендентальна прагматика та ін.), раціональність як «комунікативна практика», як культура діалогового мислення (комунікативна філософія, практична етика), раціональність як «постнекласична методологія» та ін.

Більшість філософських течій ХХ століття демонструвала пошук іrrраціональних шляхів філософствування (персоналізм, екзистенціалізм, релігійно-філософські школи, філософія життя, психоаналіз та ін.), пов'язані в тій чи іншій мірі з *некласичною* філософією ХІХ ст. (А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше). В них, як правило, мало місце протиставлення свого філософського світогляду попередній «класичній» філософії кінця ХVІІІ – першої третини ХІХ століття, що тяжіла до раціональної основи буття (Ім. Кант, Й.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс та ін.). Втім, із раціонально обґрунтованих, логічних принципів побудови знання виходила, наприклад, у ХХ ст. аналітична філософія, у межах якої розвивалися лінії логічного позитивізму («Віденський гурток», представлений Р. Карнапом, О. Нейратом, М. Шликом та ін.), лінгвістичної прагматики (Б. Рассел, Дж. Мур, Л. Вітгенштейн) та ін.

Однак, навіть щодо цих способів філософування, які, здавалося б, однозначно виявляли тяжіння до раціонального чи іrrраціонального,

неприпустимо стверджувати, що мав місце їх граничний поділ та орієнтація на одне чи інше. Так, стилі мислення і «класичних» філософів і сучасних у тій чи іншій мірі все-таки поєднували раціональний та ірраціональний виміри буття. У цьому плані підкреслимо, що, наприклад, у пізнього Шеллінга в метафізичному пізнанні був припустимий екзистенційний досвід, а Гегель у своєму розумінні і пізнання і процесу освіти виходив із важливості формування у людини чуттєвої культури. Філософ однозначно стверджував, що «нешасний той, у кого відчужується його безпосередній світ почуттів», бо це означає, що у такої людини руйнуються «індивідуальні узи, які свято поєднують ум і думку з життям, з вірою, любов'ю та довірою» (робота «Промови директора гімназії»). Невипадково й В. Гьосле наголошує на зв'язку сучасної філософії з німецькою класичною традицією. Йдеться, зокрема, про «інтерсуб'єктивні феномени», якими займався ранній Гегель, про особливості «опосередкованої рефлексивності», завдяки якій усвідомлення людиною себе стає можливим лише завдяки «взаємодії з іншим». Зазначені тенденції характеризують, як прийнято вважати, сучасну філософію, проте виток їх знаходимо у класичному філософствуванні. Звідси, цілком закономірні міркування В. Гьосле щодо значення гегелівської філософії для сучасного дискурсу. На його думку, «цей проект» має переваги, особливо якщо поєднати «філософію об'єктивного духу» з «філософією абсолютного духу» і назвати охоплену ними сферу «інтерсуб'єктивним духом» чи «культурою». Отже, висновок такий: «...трансцендентальна прагматика ... вертається до засад класичної німецької філософії; як філософія інтерсуб'єктивності – вона справжнє дитя ХХ століття» [3, с. 468].

Що ж тоді принципово розрізняє класичну епоху розвитку філософії, що увійшла в історію під назвою «раціоналізм», від сучасних течій, що тяжіють до ірраціоналізму? Якщо спробувати відповісти на це питання коротко, то різниця в наступному.

Філософський раціоналізм, спираючись на людський ум і «загальний» розум (перший – як властивість окремої людини, другий – як результат культурно-історичного розвитку людства), виходить насамперед із *здатності* людини до раціональної, *розумної діяльності* – і це є умовою соціокультурного історичного розвитку людства. Тобто раціональність тлумачиться як *можливість розумності*, явленої в людській діяльності, у створених людиною соціальних інститутах тощо. Інакше висловлюючись, тут має місце *філософська віра* у те, що у конкретних людях, їх пізнавальній, художній, естетичній чи моральній, теоретичній чи практичній тощо діяльності, зрештою, обов'язково проявиться вміння людини (як представника роду, суб'єкта культури) мислити, розуміти і діяти відповідно до відкритих, об'єктивно існуючих законів буття.

Мова йде про те, що *розумні норми* діяльності неможливо приписати «до виконання», змусити виконувати ззовні – їх можна тільки усвідомити,

зрозуміти і прийняти *людині діючій*, тій, яка живе в історії, яка розуміє смисли всіх попередніх етапів її розвитку. У цьому плані класичний раціоналізм спробував створити такий «ідеальний тип» людини, *так її навчити, врозумити*, щоб людина була здатна мислити і розуміти актуальний світ, те, що відбувається в сучасності крізь призму світової духовно-інтелектуальної культури, насамперед культури філософського мислення. Зрозуміло, що людина зрідка виявляє *практично* подібну здатність розуміти та діяти, що дозволяє серйозно сумніватися у таких її можливостях. Так, наприклад, М.К. Мамардашвілі у правомірний спосіб ставить питання, а «як взагалі термін “закон” може застосовуватися до дій вільних і свідомих істот?» (праця «Класичний і неklasичний ідеали раціональності»). Філософ звертається до міркувань Г.В. Ляйбніца стосовно існування законів, що незаперечно, і дій все ж таки вільного індивіду, адже справді мало можливе суміщення того, що приписується законом, зі свобідною дією індивіда – і це дійсно виглядає якимось дивом.

Проте, вихід із проблемної ситуації, мабуть, є: система освіти сучасної людини має виховувати *особистості*, чия *культура розуміння* світу, історії, людини збігалася б із *культурою* філософського мислення, виробленою світовою історією. Людина ж «з компетенціями», на формування якої в основному запрограмована сучасна система освіти, здатна до виконання окремих, нехай і дуже важливих в окремих галузях, функцій, але вона стає небезпечною, коли їй доводиться приймати стратегічно важливі (часто важливі для всього суспільства, якщо не людства) рішення. До цього людина-функція, «частковий» індивід, але не людина-особистість, виявляється не готовою, бо не підготовлена всією суспільною структурою освіти та виховання (невід’ємних, таких, що не роз’єднуються, за суттю своєю, один від одного).

На відміну від раціоналізму, *ірраціоналізм*, навпаки, підкреслює, наявність у людині, її життєвому світі, культурі, крім розуму, й інших онтологічних начал. Це може бути воля, світова воля, воля до влади, екзистенція, свобода, несвідоме та ін. Таким чином філософія раціоналізму, яка наголосила на здатності людини розумно діяти, визначати доцільні шляхи досягнення ідеалів, вже з середини ХІХ століття зазнала потужної негативної оцінки. Так, А. Шопенгауер вважав за необхідне «світ духу», логічно представлений гегелівською діалектикою, змінити в розумінні смислів буття на «світ як волю», оскільки саме волі дано визначати не лише мотиви людської діяльності, бажання, прагнення, «прикрощі» та «нікчемність» життя (говорячи словами філософа), а й раціональне пізнання, якому також воля ставить завдання. В особі С. К’єркегора, Ф. Ніцше *неklasична* філософія порушила питання про неприпустимість підміни життєвого світу людини абстракціями, про примусний характер «загальної» істини, про можливість ідей необмежено панувати над людьми, про панування «теоретичного» розуму над морально-практичним, про

можливість побудови на основі філософських ідей політичних ідеологій, що жорстко можуть підкоряти собі все індивідуальне, унікальне, особистісне тощо.

На цій основі розум як філософське поняття, основоположне для раціоналізму, стали замінювати на інші: світова воля (А. Шопенгауер), воля до влади (Ф. Ніцше), модуси екзистенції, життєвий шлях (С. К'єркегор), буття, буття до смерті (М. Гайдеггер), свобода (М.О. Бердяєв, Ж.-П. Сартр), абсурд, бунт (А. Камю), деконструкція, письмо (Ж. Дерріда та ін.), ризома, що схоплює рух бажання, невпорядкований розвиток множинності (Ж. Дельоз, Ф. Гуаттарі) та ін. Зрозуміло, що на такому кардинально зміненому шляху філософування народжувалася *інша* філософська віра, згідно з якою вважалося, що «начала» ці перевершують розум, причому як у способах пізнання, так і в силі утвердження на їх основі буття. Це дозволяє людині створювати «світи», недсяжні і неоссяжні раціональними засобами (загальна установка – наука і філософський раціоналізм безсилі пізнати людину, поринути у глибинні смисли її буття). Звідси у філософіях *ірраціоналізму* стверджується перевага *ірраціонального* над раціональним, його набагато більша роль у світі людей, їх діяльності та особливо у пізнанні.

Проте, чи впливає з цього, що *ірраціоналізм* заперечує філософську раціональність? Зовсім ні. Просто раціональність *ірраціоналізму* (висловлюється дещо парадоксально) *інша*.

І *іншою* буває раціональність перш за все, мабуть, тому, що *ум*, що її створює, може бути дуже різним. Дозволю пояснити це дещо привільно, звернувшись до однієї давньої притчі. Жили-були в давнину два авторитетних в очах сучасників філософа, проте суперників між собою практично з усіх питань. Один міркував про «ідеальну» людську спільноту і вірив у можливість її, а інший стверджував, що краще жити за власне людською природою і що є тільки одна «досконала» (ідеальна) спільнота – космічний універсум – в ньому людина *перебуває* і за нього людина *відповідальна*. Ось у такому *різномисленні* мудреці й *співіснували*, хоча тема різниці їхніх позицій, ймовірно, кожного з них хвилювала.

Мабуть, через таку розбіжність, точніше, непорозуміння – чому, власне, *інший* мислить *інакше...*, думає *не так*, як я, оцінки дає протилежні, мені неприйнятні, тобто, розуміє все викривлено, неправильно, *неістинно* (= «не по-моєму») – і дозволив собі одного разу філософ Платон іронічно відгукнутися про філософа Діогена (мова, зрозуміло, йде про них) – той, мовляв, схожий на Сократа..., однак, такого, який зійшов з *розуму*, збожеволів. Почувши таку оцінку, мудрий кінік, анітрохи не роздумуючи, як передає легенда, відповідав: «Я зовсім не божевільний, тільки *розум* мій *не* такий, як у вас»...

Ось такого роду *різномислення* (і не тільки серед філософів) – пекуча проблема *співбуття* людей, які мають різну *культуру мислення* і не вміють

(у тому числі й через це) налагодити між собою більш-менш прийнятні взаємини. Однією фразою, але дуже точно, сказав про цю ситуацію *різномислення* мудрий Григорій Савич Сковорода: «Всяка имѣет свой ум голова...» І нікуди, начебто, звідси не дітися..., бо важко (якщо взагалі можливо) такі різні «уми» та їхніх «носіїв» – «голови» хоч якось примирити, умирити, знайти форму *співіснування*... Особливо важка ситуація (а нею не просто обтяжена, а переобтяжена людська історія), коли якісь «уми» (чомусь вирішивши, що володіють істиною) намагаються перебудувувати життя інших, усієї спільноти, отруюючи сумісне буття людей своїми *незрілими* судженнями та діями, оформленими, тим не менш, у нібито «безальтернативні» рішення, а по суті – у вимоги, які є нічим не аргументованими (крім сили, звісно) претензіями до інших.

Вирішення даної проблеми, як бачить це філософ М.К. Мамардашвілі, полягає у докладанні *зусиль* сучасної цивілізації щодо *підтримки* мислення (за що в першу чергу, підкреслимо це, і відповідальна система освіти). Адже для того, щоб «мислити, необхідно мати змогу зібрати незв'язані для більшості людей речі й тримати їх зібраними» («Свідомість і цивілізація»), але ж більшість людей «мало до чого самі по собі здатні і нічого не знають, окрім хаосу та випадковості», – робить доволі песимістичний висновок філософ. У контексті такого роду міркувань, мабуть, варто відзначити, що ще Г.В.Ф. Гегель, висуваючи ідею Абсолюту (від лат. *absolutus* – завершений, повний, досконалий, самостійний, вільний, необмежений, безумовний та ін.), ставлячи завдання помислити Абсолют, виходив з того, що *філософська раціональність* взагалі неможлива, якщо розуміти світ *поза зв'язком* одного феномена (предмету, процесу, сфери буття) з іншим, одних форм існування з іншими, тим самим – *поза розуміння процесу єднання* всього реально існуючого у певну *цілість* (цілісність), тим самим *поза створення певної системи* знання, що розкриває у розвитку взаємозв'язок одиничного – особливого – загального тощо. Розглядаючи ж світ як просту сукупність окремо існуючих, по суті, ізольованих один від одного, не пов'язаних між собою феноменів, приходимо якраз до *ірраціональної точки зору*, яка, згідно з Гегелем, *непродуктивна, ненаукова*, насамперед через те, що нездатна пояснити ціле світу чи світ як ціле.

Таким чином, раціональність народжується лише тоді, коли окремі речі (процеси, факти, події) ув'язуються в єдине ціле (що і є, згідно з філософом, Абсолют). У контексті сказаного слід зазначити, що в історії філософії взагалі не було етапу, коли б не актуалізувалася категорія «абсолют», яка змістовно розуміється, якщо узагальнити позиції, як певна духовна реальність (реальність духовної культури), що визначає буття *суцього*.

Причому за всієї різниці світоглядних позицій філософів різних епох у тлумаченні цієї категорії завжди були присутніми одні й ті самі аспекти – мислення, буття, цілісності, єдності. Наприклад, в історико-філософській

традиції як абсолют приймалися «першоєдине-Благо» (Платон), «Єдине» (неоплатонізм), «мислення, що мислить само себе» («форма форм») (Аристотель), «абсолютне буття», пов'язане з самосвідомістю в акті мислення (Декарт), «абсолютний дух» (Гегель). У контексті цієї проблеми важливо відзначити позицію П. Козловські, який взагалі вважає *філософа* «експертом з цілісності», насамперед через «невіддільність метафізики від культур- та соціалфілософії», через їхню залежність від *людської самості*, а також в силу традиційної спрямованості філософського пізнання на *ціле* [див.: 8]. Наголосимо також, що, на думку сучасного вченого, саме філософська раціональність як компонент культури закладає основи стратегії вирішення суспільно значимих проблем.

Інакше висловлюючись, завжди для *філософського* розуміння необхідно було збирання думкою *незв'язаного*, того, що окремішньо і у хаосі перебуває, у якесть єдине *ціле* як реально існуючу *систему* зв'язків між предметами, процесами, явищами тощо – це й створює *раціональність* як уміння *розуміти*, пояснювати з урахуванням встановлених принципів, законів те, що реально існує, але що, як здавалося, не піддається поясненню.

У такому ось, від епохи до епохи мало змінному контексті культурно-історичного буття – розуміння чи *нерозуміння* його суті та смислів – сучасна людина вже не має права не відповідати самій собі на запитання: а *який розум* у ній сформований і діє? а *наскільки* її власний ум співвідноситься з багатовіковою культурою раціональності? чи мислить вона крізь *історію* цієї культури, чи розуміє її підстави, чи враховує у своїй діяльності? І ще одне, можливо, ключове питання – чи усвідомлює людина, хоча б для самої себе, феномен власного мислення як *проблему*, причому *смісло-життєвого* порядку, як для себе, так і для своїх сучасників?

З іншого боку, ум – це не тільки властивість і проблема *індивідуальної* самосвідомості, а й «ума», точніше розуму «епохального». Раніше ми вже характеризували *новоєвропейську* культуру загалом як *раціоцентровану*, що, безперечно, правильно. Але ж вона не єдина – і в ній має місце різне розуміння «раціо». Так, мислителі XVII ст. (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г.В. Лейбніц) мислили розум як сферу *вічних* та *необхідних* істин, спільних для людського та божественного духу. А ось для *просвітницької* філософії головною рисою була вже віра в *абсолютне* значення та *суверенітет* розуму. Тобто розум у XVIII ст. став уже тлумачитися як *суддя*, застосовний у цій своїй якості – бути «суддею» – до всіх сфер суспільного життя, насамперед через свою здатність (вироблену, підкреслимо, філософським процесом) виконувати *критичну* функцію по відношенню до всього існуючого. На цьому переконанні і виникала «нова» філософська віра у можливість *перетворення* життя на *розумних* засадах, віра в те, що саме розум здатний допомогти *духовно-морально* вдосконалити людину, виховуючи в ній органічне поєднання приватних інтересів та суспільно значущих, гуманно реформувати суспільство тощо.

Крім того, власне філософський, універсальний розум, що утвердився у середині XIX ст. (і в цьому величезна заслуга класичного раціоналізму), протиставив себе розуму «партійному», частковому, не-загальному (хоча і такому, що дуже любить рядитися в чужі, такі, що йому не належать, власне філософські «одежі»). Як проблему «партійний розум» одним із перших осмислює Гегель (йому належить і авторство цього терміну). Йдеться, по суті, про розрізнення філософського та ідеологічного розумів у контексті розуміння суті філософської критики, критичного мислення. Порівнюючи так звану «партійну» (від лат. – частина) позицію (звужену, односторонню, часткову, таку, що не враховує багатомірність людського буття), і філософську, Гегель стверджує, що якщо складається ситуація мислення, коли «сама критика хоче затвердити односторонню думку проти інших так само односторонніх», то вона є лише «полемікою», «упередженою справою однієї з партій», водночас і «справжня філософія, виступаючи проти не-філософії, неспроможна уникнути зовнішнього вигляду полеміки...» [див.: 10, с. 186].

Проте, філософія, відчужуючись від одностороннього, часткового, «партійного» погляду на світ, залишає за собою право *критичної* оцінки. Критика тут не є, кажучи гегелівськими словами, «негативним критикуванням», догматизацією деяких зовні заданих ідей, світоглядів, правил, позицій тощо, якихось положень, які нібито не переглядаються ні за яких обставин, але, навпаки, постає вільною думкою, не скутою, як підкреслював Ім. Кант, ніякими обмеженнями, такою, що вміє проблематизувати гносеологічні ситуації, тим самим виявляти багатомірність буття, можливість розуміти його не-догматично, а з сумнівами, запереченнями, з «поверненнями» до колись відкинutoї позиції, з пошуком абсолютного при усвідомленні речей відносних тощо, тобто з усіма болісними пошуками об'єктивних підстав такої складної реальності як світ людського буття... Зрозуміло, що без таких тернистих шляхів пізнання не було і немає філософії.

Отже, розум становить проблему. Розрізнення розумів призводить і до розрізнення філософських раціональностей. Тому цілком закономірно, що в дискурсі XX століття (як результат попереднього історико-філософського процесу) актуальними постають питання про те, а як взагалі тлумачити «раціональність», чим відмінна «класична» раціональність від «некласичної» чи сучасної, філософська раціональність – від наукової раціональності тощо? Серед філософів, які займалися цією проблематикою, насамперед слід назвати Т. Адорно, М. Вебера, М. Гайдеггера, М. Горкгаймера, В.С. Стьопіна, М.В. Поповича, М.К. Мамардашвілі та ін.

Так, М. Вебер, ставлячи питання щодо взаємозв'язку видів соціальних дій з різними типами раціональності, відкрив по суті дискусію у філософії XX ст. про можливі типи раціональності, а розроблена ним типологія, що розрізняє *цільову* та *ціннісну* раціональність, стає основою подальшого

критичного аналізу проблеми. Перш за все філософ звертає увагу на той факт, що життя можна «раціоналізувати» з дуже різних точок зору і в різних напрямках [1]. Ставлячи перед собою завдання дуже конкретне, а саме: показати, який «дух» породив сучасну форму «раціонального» життя та мислення, М. Вебер наголосив на можливості «різних» типів раціональностей, що виробляються історією і, відповідно, історично затребуваних. На його думку, укорінення раціональності в культурі духу не може не впливати на культуру діяльності. Звідси, як стверджує М. Вебер, раціоналізм – це є «історичне поняття, що містить у собі цілий світ протилежностей». Якого роду ці протилежності і які підстави соціальних дій вони формують, можна припустити, враховуючи розроблену філософом типологізацію раціональності.

Так, називаючи соціальними діями людини лише такі, які за передбачуваним діючою людиною сенсі, співвідносяться з діями інших людей, тобто, несуть явно виражений комунікативний зміст, М. Вебер виділяє чотири види соціальних дій: *афективні* (перш за все – емоційні), *традиційні* (тобто, засновані на традиції), *ціле-раціональні* та *ціннісно-раціональні*. Останні два види соціальних дій безпосередньо відображають культуру раціонального мислення та практики, а, отже, мають, окрім своїх позитивних та негативних *сміслових* аспектів застосування, ще й *історичні*. Історичність самого поняття раціональності, підкреслена М. Вебером, задає таким чином контекст залежності цивілізаційного розвитку конкретного суспільства від загального рівня культури раціонального мислення та історично виробленого та *вкоріненого* в систему соціальних відносин типу раціональності.

Раціональність, що виявляє себе у соціальних діях як ціннісно-раціональне начало, характеризується поведінкою, заснованою, за словами Вебера, на вірі в «безумовну – естетичну, релігійну чи будь-яку іншу – самодостатню цінність певної поведінки», незалежно від того, наскільки ці цінності здатні забезпечити *успіх* соціальній дії [2]. Ціннісно-раціональна дія має за визначенням *інший, непрагматичний*, вимір, сенс якого – «не в досягненні якоїсь зовнішньої мети», а в тому, щоб діяти, слідуючи «своїм переконанням про обов'язок, гідність, красу, релігійні переконання, благочестя» тощо [там само]. Саме тому, згідно з філософом, ціннісно-раціональні дії завжди підпадають під імперативи «заповідей», ціннісних «вимог», особистісно усвідомлюваних смислів та переконань. Ціннісно-раціональний вимір буття створює, таким чином, *деонтологічний* культурний пласт, представлений у соціальних діях людей як виконання індивідом свого обов'язку. Причому, як стверджує мислитель, чим безумовніше цінність, усвідомлена як практичний орієнтир буття, тим менше людина бере до уваги *наслідки* своїх у ціннісний спосіб спрямованих дій. Як «начала» практичної діяльності в цьому випадку виступають такі цінності, що не вивіряються ніяким «розрахунком» можливих вигід і

прагматичним «вирахуванням» успіху, а саме такі цінності як «чистота переконання, краса, абсолютне добро, абсолютне виконання свого обов'язку» [там само].

Услід за М. Вебером, також відзначимо, що ціле-раціональний і ціннісно-раціональний види дії при всій своїй смисловій антиномічності є взаємопов'язаними *соціальним* (через орієнтацію на «поведінку інших», якщо мати на увазі розуміння *соціальності* філософом) характером прояву та утвердження. Взаємодія та практична взаємозалежність їх виявляє себе принциповою різновекторністю прояву. Так, з «ціле-раціональної» точки зору «ціннісна раціональність завжди ірраціональна», і тим вона більш ірраціональніша, чим більше вона «абсолютизує цінність, на яку орієнтується поведінка» [2]. Отже, як вже зазначалося, веберівська постановка питання про типи раціональності відкрила філософську дискусію про перспективи та можливості раціональної складової культури, що пізніше особливо зазнала жорсткого критичного аналізу представниками філософського постмодернізму.

Інтерес до раціональності як філософської проблеми зберігається і пізніше, на стику ХХ–ХХІ ст., щоправда, розглядається раціональність здебільше не в дусі веберівського, скоріше соціального оптимізму, а в контексті *кризовості*, яка стала, як можна стверджувати, майже загальною оцінкою стану культури раціональності, культури філософського мислення.

Зокрема, Ім. Валлерстайн ставить гранично гостре для сучасних суспільств питання про «зникаючі підстави раціональності», вбачаючи причину цього у загальному песимістичному настрої щодо *модерністського* світогляду [див.: 12]. Однак, незважаючи на *проблемність* теми раціональності, хотілося б звернути увагу і на те, що в давньогрецькій мові криза означає, окрім смислів «вироку», «рішення», «вирішального результату», ще й «*перехід*», а в китайській – не тільки «проблему», «небезпеку», а й «*можливість*». Звідси, можливо, народжується якась надія мислителя на те, що дії сучасної людини мають і можуть диктуватися «самодостатньою раціональністю». У цьому контексті осмислення проблеми Валлерстайн закликає замислитися над тим, а проти чого дійсно спрямовані голоси, які вимагають звільнення від диктату раціональності – *якої* раціональності – чи не задовольняють їх конкретні культурні імперативи чи культура як така, традиційна нормативність якої у принципі неможлива поза раціональною складовою.

Отже повернення у суспільство культури раціональності Ім. Валлерстайн бачить на шляху оновлення суспільствознавства. Звертаючи увагу на типологізацію раціональності М. Вебера, він формулює завдання суспільствознавців гранично ясно: «повернути поняття сутнісної раціональності у центр наших наукових дискусій». На його думку, саме «містицизм» формальної раціональності породив як соціальний песимізм

та світогляд нігілізму, так і крайню критику та неприйняття раціоналізму як цінності. Однак, маючи на увазі той факт, що тільки раціональна поведінка індивіда веде до кінцевої, ціннісно обумовленої, мети, суспільствознавство, на думку Валлерстайна, має бути орієнтоване на застосування людського розуму у вирішенні проблем і тим самим сприятиме розкриттю людського потенціалу.

Не можна залишити без уваги і розробку теми раціональності М.К. Мамардашвілі, на думку якого певна «*онтологія ума*», вироблена традицією, і становить «ідеал раціональності», і є «раціональність» («Класичний і неklasичний ідеали раціональності»). Звідси, відзначимо, для *класичної* філософії та науки характерна орієнтація у пізнанні на «об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які витягується і вибудовується в науці» – така «онтологія ума» базується на «зовнішньому спостереженні» фізичних тіл, отже, і на збігу «просторового» та «об'єктивного». Якщо ж слідом за М.К. Мамардашвілі помислити «онтологію розуму» (раціональність), вироблену у *неklasичній* традиції пізнання, то вона виникає, як вважає філософ, «у зв'язку із завданням введення свідомих і життєвих явищ у наукову картину світу». Усвідомлення ж того, що останнє фактично недосяжне через те, що у «фізичну картину світу» вельми проблематично увести явища життя та свідомості, заслуга, проте, *неklasичної* раціональності велика. Ця традиція, нехай і не вирішила, але поставила найважливішу проблему перед новою «онтологією ума», вказавши на те, що є «унікальність явищ», яка «класичною онтологією не враховується», проте, певні «унікальні явища» мають наслідки для «великих систем, для світу», для того, у що втілиться його структура чи онтологія.

Враховуючи безумовну правомірність вищенаведеної позиції, слід зазначити, що сучасна наука, орієнтована на «постнеklasичну методологію» (термін введений В.С. Стьопіним), пройшовши етап критичного перегляду модерністських методологічних установок та ідей постпозитивізму (плюралістичної концепції альтернативності в розвитку П. Фейєрабенда, врахування позараціонального «залишку» свідомості, суб'єктивності знання та ін.) переглядає усталені установки та визначає свої підстави в межах *філософії науки* насамперед крізь призму *ціннісного* виміру у дослідженні складних об'єктів, які еволюціонують, та вимагають у дослідженні звертатись до різних наукових галузей. У цьому відношенні важливо відзначити, що ще М. Вебер, не приймаючи поділу на науки про природу та культуру, вважав критерієм методологічного підходу в науці принцип «віднесення до цінностей», а А. Вебер наполегливо закликав вчену спільноту прагнути мислити не аналітично, а синкретично, покладаючись при цьому й на інтуїції, чуттєві прозріння, цінності, які разом із раціональним виміром світу, на його думку, тільки й можуть пояснити феномени буття, реальний історичний світ у його цілісності та мінливості.

В такому ж ідейному спрямуванні працював і В.В. Кізіма, який прагнув, розв'язуючи проблему раціонального та ірраціонального у науці, звернути увагу на пошуки методологічної позиції, здатної служити надійним підґрунтям аби адекватно представити світ сучасного людського буття у його реальних проблемах. Науковець розробляє сучасну (постнекласичну) методологію, також зважаючи передусім на необхідність врахування ціннісного виміру у дослідженні об'єктів, а це є такі складні «людино-вимірні» системи як екологічні, медико-біологічні та ін. [див.: 5]. Хоча, слід зазначити, що, на його думку, предметне поле даного методологічного застосування є набагато ширшим, бо такого підходу потребують будь-які об'єкти (як матеріальні, так й ідеальні, як природні, так і соціальні), усі, що беруться не в статиці, а в еволюційному розвитку, а також усі «творчі процеси» (як суто пізнавальні, так і практичні). Зміну методологічних позицій науковець пов'язує зі світоглядними змінами, які супроводжують людське буття. Так, він стверджує, що «кожна нова філософія породжується новим світовідчуттям» [4, с. 10].

Як бачимо, вже не тільки спостереження фізичних тіл та явищ цікавить науку, сучасне наукове пізнання стрімко намагається виходити, орієнтуючись, звичайно, на свої предметні області, й у світ культури, життєвий світ людини. При цьому, звичайно, змішування філософської раціональності та власне наукової не може бути, незважаючи на їх тривале історичне «добросусідство» та сучасний науковий інтерес до ціннісного духовно-культурного світу. Однак збіг між ними принципово важливий: і науку і філософію цікавить *об'єктивний* погляд на світ, проте наука досліджує власне реальний світ, якісь його частини, а філософії важливо зрозуміти світ у його цілісності та крізь призму реально існуючого ставлення до нього людини. Звідси людина може бути визначена як предмет філософії, тим самим буде підкреслено важливість для процесу філософування власне *людського погляду* на світ, що безпосередньо пов'язане зі *свідомістю* людини.

Інакше висловлюючись, помислити людини, яка усвідомлює начала власного буття – означає знайти вихідний принцип філософських міркувань про світ. Тобто, філософ націлений на *усвідомлення* людиною її світу (тому філософу цікаві гносеологічні та культурні традиції, сфери наявного та належного, ідеї, ідеали, здоровий глузд і життєвий досвід, особливості самосвідомості, особистісні характеристики людини, її здатності відчувати та розуміти тощо). Звідси, услід за М.К. Мамардашвілі, можна стверджувати, що предмет філософії – не просто людина, а її *свідомість*, що дозволяє мислити і являти те, що було мислимим, назовні, ділитися осмисленим з іншими. Саме цей аспект підкреслював мислитель, розмірковуючи про філософію: «я хочу визначити філософію як свідомість вголос, як явлену свідомість»; «у всі часи і повсюди філософія – це мова, на якій розшифровуються свідчення свідомості...» [9, с. 28]. Тобто, як можна

підсумувати, раціональність – це не тільки одна з істотних рис філософії як знання про свідомість, а й її мова. Про це можна сказати і так: саме ставлення людини до світу, відношення мислення до буття, що виявляються філософією крізь призму пізнання феномену свідомості, по суті, і дозволяють народитись такій формі сприйняття та розуміння світу як раціональність.

Раціональність дозволяє побачити певну *співрозмірність*, пропорційність мислення і буття, *міру* розуміння людиною чужого світу і, по суті, такого, що протистоїть їй, такого, що усвідомлюється, швидше, як *світ проблем*, які, тим не менш, завдяки філософській раціональності можна усвідомлювати і тією чи іншою мірою вирішувати, можна крізь призму свого розуміння актуальної проблемності буття спробувати побудувати *інший* світ. У цьому сенсі, раціональність, безумовно, пов'язана з усвідомленням та розумінням *цілей* людської діяльності та засобів, способів, методів їх досягнення.

Ірраціональність ж, мислима в цьому ж контексті, навпаки, є показником *несумірності* мислення і буття, неможливості знайти прийнятні шляхи розвитку людини та її світу, оскільки *раціо* світ не повіряється, являючи собою непереборний абсурд і хаос, який неможливо впорядкувати. Звідси, зазвичай, народжується світоглядний песимізм, відчуття трагічності буття, його постійної хаотичності, нерозв'язності існуючих протиріч, безперспективного майбутнього тощо. Звідси народжується і почуття безглуздості, безвиході буття, усвідомлення «сну» розуму та ін.

Отже, якщо говорити про філософію, причому як давню, так і сучасну, що формує *культуру розуміння*, особливий *спосіб запитування* людини про смисли свого буття, то філософія, звичайно, є особливим типом раціональності, що збігається, як уже зазначалося, у певному значенні з науковим, але таким, що принципово відрізняється від нього. Так, на відміну від науки, філософія цікавиться не тільки наявним, реально існуючим, а й належним, таким, що виходить за межі наявного буття, тим ідеальним, котре існує у потенції, але при цьому й не менш реально. Звідси виникають *смісловиттєві* філософські питання про найвищі цінності, ідеали, «вічні» онтологічні принципи, що навчають людину перебувати у *світі проблем* (без розпачу, але з надією), йти шляхом їх усвідомлення та вирішення.

Безумовно, є й інші відмінності, найбільш значущі серед яких, на наш погляд, такі. Філософія принципово приймає *різномудство*, *різномислення*, її «теорія» виходить із необхідності мати відмінну від інших думку, яка значима сама собою. Філософія тим самим існує *в особах*, неминусце значення яких становлять не тільки їхні ідеї, а й життєві долі – на цьому базується історико-філософське пізнання і власне філософія сучасності, що вбирає в себе минулі проблемні ситуації як *актуальні*. Тобто, думка про

світ, виражена в суб'єктивній формі, гранично *особистісно*, у філософії має особливе значення, яке неминуче важливе і для сучасного філософствування.

У науці ж її сучасний стан та її історія далеко не завжди мають актуальний зв'язок. Оригінальність мислення вченого, безумовно, важлива і в науці, проте нові підходи, висновки, як правило, нівелюють попередні і не відіграють суттєво значної ролі в сучасних наукових дослідженнях та відкриттях. Крім того, для багатьох сучасних наукових дисциплін залишається значущим емпіричний рівень пізнання, тобто докази за допомогою досвідних даних важливі, необхідні в науці. А ось для філософії, для доказу її істин, неможливий жоден «досвід», крім, мабуть, одного – самого історичного процесу. Адже саме соціокультурна історія людства і є те поле «емпірії», спосіб «доказів», часто опосередкованих людськими трагедіями, де перевіряються на істинність чи *неістинність* сприйняті (у чийхось умах як керівництво до дії) ідеї. Тобто, що стосується філософії, лише історія здатна вказати, припустимо, на помилковість відкидання певних філософських позицій або на недоцільність прийнятих.

Ймовірно, саме такого роду труднощі філософського пізнання визначили певною мірою ситуацію, що у новітній історії філософія зазнала у своєму розвитку кілька кардинальних «поворотів» – онтологічний, феноменологічний, екзистенційно-персоналістичний, антропологічний, лінгвістичний, постмодерністський та ін. Доцільно у цьому ряду вказати і на «поворот» у розумінні *культури раціональності* як, з одного боку, традиційної, а, з іншого – форми філософської рефлексії, що постійно оновлюється, що визначає розвиток не тільки власне філософії, але і в цілому – культури. Остання, як ми вже відзначали, традиційно базуючись на таких видах раціональності як наукова, художня, практична, демонструє при цьому і сприйнятливість до типів філософської раціональності, що історично змінюються: класична – некласична – сучасна (постнекласична); модерністська – постмодерністська, монологічна – діалогічна, комунікативна тощо, що проявляється у зміні підстав та принципів моралі та права, мистецтва та релігії, освіти та науки.

З іншого боку, вищезазначені «повороти», що характеризують сучасний філософський процес, виявили, окрім відомого значення латинського терміну «ratio» – розум, і безліч інших, без яких вже не обійтися в розумінні раціональності. Остання як проблема формування *культури людського мислення*, безумовно, відштовхується насамперед від значення «розум», за яким – буквально – ціла культурна історія людства... Тим не менш, у сучасному філософському дискурсі актуалізувалися й інші смислові інтерпретації терміну «ratio», що підкреслюють у ньому такі значення як «міра», «вимірність», «сумірність», «рахування», «розрахунок», «розумність», «пропорція», «відношення», «співвідношення», що дозволило виробити філософії такі важливі для

розуміння сучасної культури категорії як «людинорозмірність», «інтерсуб'єктивність», «комунікативність», «діалог» та ін.

Зміна раціональної складової культури визначається, безумовно, багатьма факторами – і трансформацією досвіду людини, і можливою різнопредметністю цього досвіду, зміною соціокультурних контекстів людського буття, зміною способу життя та ціннісних пріоритетів людських поколінь, але результируючою всіх цих причин є все-таки *культура мислення* людини.

Проблемна ж ситуація, у зв'язку з цим, полягає, на наш погляд, у *невкоріненості* філософської раціональності, зокрема, комунікативної її складової, пов'язаної із утвердженням культури діалогу як суспільної цінності, у буття сучасної людини. Така невикоріненість значно ускладнює вирішення багатьох антропологічних, соціальних, духовно-культурних, цивілізаційних проблем, бо саме філософська раціональність, вироблена історією людства, є незамінним способом формування *критичного* мислення, здатного не лише до адекватної та тверезої оцінки кризових явищ сучасного світу, а й до концептуалізації шляхів їхнього подолання. У цьому зв'язку важливо, на наш погляд, подолати проголошений постмодерністською філософією «кінець метафізики», крайній ірраціоналізм (коли ніяких історичних «скріплень» немає, та й не потрібно, бо, за відомим висловом Ж.-Ф. Ліотара, «гранднарративам вже не вірять»), і «повернутися» у культурному розвитку до раціональності, що органічно поєднує раціональний та ірраціональний вимір людського буття. Можливо, цю нову форму філософування, що тільки-но народжується в людській самосвідомості, можна було б назвати *новим* раціоналізмом.

Отже, раціональність – найважливіша відмітна ознака і філософії, і культури як такої. Повіряти раціональним означає перш за все вивіряти історичний шлях людства на здатність до діяльності, яка не руйнує ані людину, ані її історією вироблені культурні традиції. Звідси, свідомість сучасної людини *не може не* бути вивіреною історією, культурою філософського мислення, адже тільки це дає людині основу філософського розуміння – розуміння того, що було, і того, що становить належне у культурно-історичному поступі людства, що обов'язково реалізується у його майбутньому (яке, як хотілося б вірити, людство має).

Звідси, відношення між раціональним та ірраціональним як вимірами буття доцільно вибудовувати за принципом додатковості. Якщо ж мова йде про типи філософської раціональності, то кожен з них є самоцінним, тому відчайдушно допускати заперечення будь-якого з них (як це, зокрема, було з «класичною» раціональністю) неприпустимо, тому що в такому випадку зникає *культура філософського розуміння* світу та людини.

### Література

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О.

Погорілого. – К.: Наш формат, 2018. – 216 с.

2. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім., післямова та коментарі О. Погорілого. – К.: Основи, 1998. – 534 с.

3. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 455–478.

4. Кізіма В. В. Постнекласична перспектива // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – С. 9–14.

5. Кізіма В. В. Статті для «Філософського енциклопедичного словника» // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – С. 521–529.

6. Скотний В.Г. Модуси взаємодії раціонального та ірраціонального в сучасній системі освіти в Україні // Людина-Світ-Культура, міжнародна наукова конференція (2004; Київ). Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (до 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка) [Текст] : матеріали Міжнародної наукової конференції «Людина-Світ-Культура» (20-21 квіт. 2004 р., Київ) / головний ред. А.Є. Конверський; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, Філософський ф-т. – Київ: [б. в.], 2004. – С. 935–937.

7. Скотний В.Г. Поняття «раціонального та ірраціонального» в історії філософії // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 413–426.

8. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями. Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 213–294.

9. Мамардашвілі М.К. Філософія – це свідомість вголос // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 28–31.

10. Hegel G.W.F. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere // Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Werke. – Band 2. – Frankfurt a. M., 1979. – S. 171–188. – <http://www.zeno.org/nid/20009176462>.

11. Heidegger M. Zeit des Weltbildes // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1950. – S. 69–104.

12. Wallerstein Im. As we know it of the world. The end social science for the twenty-first century. – London: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999. – 271 p.