

УДК 167/168:[316/74:2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.46.14>

МІСЦЕ ТА РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМУ ДИСКУРСІ

Олександр Мартиненко

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
філологічний факультет, кафедра філософії та культурології,
вул. Коцюбинського, 2, 58012, Чернівці, Україна*

Ольга Рупташ

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
філологічний факультет, кафедра філософії та культурології,
вул. Коцюбинського, 2, 58012, Чернівці, Україна*

Тетяна Радзіняк

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
філологічний факультет, кафедра філософії та культурології,
вул. Коцюбинського, 2, 58012, Чернівці, Україна*

Філософія науки від часу свого конституювання на початку ХХ століття була логічним продовженням дискурсу модерну з його секулярними програмами. Релігія, на думку провідників модерної культури, поставала архаїчним спадком аграрних суспільств. Вона стримувала й гальмувала прогрес. Натомість наука виявила свою спроможність бути його рушієм. У секуляризації вбачали тільки позитивні для суспільства характеристики. Але глобальні виклики, як неминучі наслідки розвитку західноєвропейського типу культури та цивілізації, стали причиною зменшення довіри до науки і росту авторитету альтернативних способів розуміння світу й людини в ньому, зокрема й релігії. Це дозволило вести мову про «повернення релігії» як в публічну сферу, так і простір філософсько-наукових дискусій. За нових обставин секулярно орієнтована філософія науки не може зберегти свій винятковий статус і центральне місце серед інших «глобальних епістемологій і філософій науки» [10; 11]. Спроби подолати кризу призвели до певних позитивних наслідків. Перші пов'язані з появою нових концепцій, спроможних розв'язати проблеми в контексті модерної філософії науки, другі – з розширенням дискурсу, пом'якшенням впливу секулярних програм, налагодженням діалогу між наукою та релігією, локальними культурами тощо.

Одна з евристично насажених настанов щодо рефлексії засад філософії науки – «постсекулярний поворот». Розгортання постсекулярного дискурсу продиктоване тим, що врахування альтернативних, суперечливих принципів розуміння сутності світу, людини дозволяє на практиці описувати реальну суспільну ситуацію, в якій наука постає лише одним із способів пізнання.

Мета цього дослідження полягає в аналізі місця та ролі філософії науки в постсекулярному дискурсі.

Основний метод дослідження – історико-філософський. Поряд з цим у статті застосовано концептуальний та структурно-функціональні підходи. Використовуються також такі загальнонаукові методи, як: аналіз, синтез, порівняння, абстрагування тощо.

У підсумку дослідження автори дійшли висновку, що: а) філософія науки неминуче змінюється; б) одна з моделей філософії науки – постметафізика; в) у сфері практики філософія науки стає частиною постсекулярного дискурсу; г) цілі постсекулярної моделі філософії науки розширюються, враховуючи налагодження комунікації між наукою та релігією; д) об'єктами постсекулярної філософії науки, окрім самої науки, постане релігія та близькі їй види діяльності.

Ключові слова: філософія науки, постсекулярний дискурс, постметафізика, релігійний розум, метафізика, наука та релігія, трансдисциплінарність.

Постановка проблеми. Наприкінці ХХ століття – на хвилі зростання зацікавленості в релігії – в науковій спільноті позначилися зміни щодо позитивного ставлення до феномену секуляризації в європейській культурі. Означений інтерес був викликаний кризою розвитку західної цивілізації на тлі успішного поступу деяких східних автократій. Спроба розвинути альтернативний секуляризації дискурс вилася в появу нових концепцій – *десекуляризації, постсекуляризації, множинних сучасностей* тощо [4]. Найбільш відомою й авторитетною з них стала концепція постсекуляризації.

Класична філософія науки була частиною панівного секулярного дискурсу. Тенденції до змін виявилися ще в середині ХХ століття, але погоди вони не зробили – філософія науки продовжила залишатися інструментом секулярної політики. Глобальні виклики поряд із перманентними внутрішньонауковими кризами поставили перед суспільствами питання, дати відповідь на які з позиції лише науки виявилось неможливо. Відтак розгорнулися дискусії про зміни у філософсько-методологічних засадах самої філософії науки й появу різних її варіантів. Автори цього дослідження розглядають місце та роль філософії науки в постсекулярних суспільствах, виявляючи підстави для формування одного з альтернативних її проєктів – постметафізики.

Аналіз наукових джерел і публікацій. У дослідженні використані праці, залучені до появи фундаментальної версії концепту постсекулярності. Це програмна стаття Ю. Габермаса «Релігія в публічній сфері» [13], робота В. Конноллі «Чому я не секулярист» [9], праці та статті Ю. Габермаса та К.-О. Апеля, присвячені постметафізиці [12; 7; 6]. Також у дослідженні використано науковий доробок авторів [4; 5; 15] і матеріали українських учених, які аналізували стан та перспективи розвитку комунікативної філософії [2] та постсекулярної релігійності [1].

Мета та завдання. Метою дослідження постає аналіз місця та ролі філософії науки в постсекулярному дискурсі західноєвропейської культури. Досягненню мети має сприяти розв'язання таких завдань: а) аналіз понять «наука» та «постсекулярний дискурс»; б) огляд історії актуалізації поняття «постсекулярність»; в) визначення змісту та цілей постсекулярного дискурсу.

Основна частина. Досліджуючи місце та роль філософії науки в постсекулярному дискурсі, ми маємо на увазі визначення стану та завдань цієї дисципліни відносно координат, заданих постсекулярною концепцією. Актуалізація постсекулярного дискурсу – чинник, який не можна ігнорувати. Особливо, якщо взяти до уваги те, що він орієнтований на суттєві соціальні зрушення й можливі зміни в самій науці, пов'язані з відмовою від привілейованого статусу, необхідністю адаптуватися до партнерства науки й релігії в розв'язанні проблем шляхом досягнення фонового консенсусу.

Наука. Ю. Габермас у своїй програмній статті «Релігія у публічній сфері» доволі чітко асоціює науку зі світоглядними практиками сцієнтизму, натуралізму, секуляризму та номологізму. Таке уявлення описує традиційну для модерну модель науки. Мета дискурсу, породженого цим уявленням, – визначити критерії істинності будь-якого знання, не зважаючи на релігію, ідеологію чи філософське вчення.

Перепоною для науки на шляху до самоствердження тривалий час були релігії тоталітарного розуму, у межах яких вона була лише малозначущою частиною загального курсу. Зміна стану справ стала можливою завдяки трансформації засад організаційного ладу – переходу від принципу єдності до принципу відокремлення. Диференціальний

підхід дозволив зруйнувати цілісність ладу старих релігій, побудувати нову архітектуру модерної культури, в якій «наука» стала тим, чим прагнула стати.

Історично процес диференціації у практичній сфері – зокрема тій частині, що стосується права на власність, – був позначений церковним терміном «секуляризація». Коли у духовній сфері визріли номологічні ідеї, секулярний дискурс змістився з практичної площини у теоретичну, торкаючись окрім релігійних постулатів, філософських та мистецьких приписів. Боротьба з метафізикою та поява модерного мистецтва – частини цього процесу.

Описаний Ю. Габермасом образ науки можна назвати актуальним або традиційним. Окрім нього, філософ розглядає гіпотетичний постсекулярний прототип науки, дискурс якого полягає в пом'якшенні тиску на релігії за умови збереження критичного курсу щодо метафізики. На думку Б. Трейнора, постсекулярна концепція – відображення спроб розв'язання «кризи легітимності» істини в західноєвропейському інтелектуальному та культурному просторі [16, р. 100].

Постсекулярний дискурс. *Історія актуалізації поняття «постсекулярність».* Сьогодні існує доволі багато інтерпретацій поняття «постсекулярність». Наше дослідження спирається на його початкове визначення, дане Ю. Габермасом.

Термін вперше з'явився у публічному просторі у жовтні 2001 року у промові філософа «Віра та знання», яку він виголосив на церемонії вручення «Премії Миру», започаткованій німецькими книговидавцями. Зауважмо, що у спеціальній літературі термін вже траплявся, наприклад, у праці американського соціолога В. Конноллі «Чому я не секулярист» [9]. Але, у зв'язку з тим, що вчений не надав йому концептуального змісту [див.: 4, с. 79], автором концепту правомірно вважається Ю. Габермас.

Апробація нового поняття була здійснена філософом у 2005 році у стінах Бергенського університету під час Холбергського симпозіуму «Релігія у суспільній сфері». Головним доповідачем був Ю. Габермас [див.: 14]. Назва доповіді вченого співпадала з назвою симпозіуму. Рік по тому Ю. Габермас публікує розширену версію доповіді у «Європейському філософському журналі» [13]. Саме в цій статті міститься перше суттєве обґрунтування концепту постсекулярності. Ю. Габермас розкриває його у межах поняття «постсекулярна спільнота». Термін «постсекулярність» також пов'язаний з іншими концептуальними розробками вченого, зокрема: «публічна сфера», «публічний розум», «постметафізичне мислення», «фоновий консенсус» тощо.

Зміст ідеї пом'якшення тиску на релігії, за умови продовження критики метафізики. Звернімо увагу, що жодна з сучасних релігій не керує модерним ладом. Тобто, принцип диференціації тяжіє над будь-якою релігією в західноєвропейському інтелектуально-культурному просторі, не зважаючи на її вагу в ньому. Духовний вплив, привабливість, кількість вірян будь-якої з релігій не мають вирішального значення через принципи ліберальної демократії – кожна з релігій має такі самі права і свободи, як і решта, тобто рівні з усіма іншими. Права і свободи визначаються конституцією, отже, повнота влади знаходиться в зоні відповідальності світського правового інституту.

Зауважмо, що кожна релігія має ознаки тоталітарності – вони диктують настанови своїм послідовникам, вимагаючи дотримання засадничих правил церкви. Але ця тоталітарність в умовах конституційного ладу оманлива через те, що знаходиться в регламенті ліберально-демократичних правил. Інша справа – владні режими, в яких утвердилися принципи релігійного розуму. Ю. Габермас, як приклад таких режимів, згадує Іран, Ірак, Афганістан та Ізраїль [13, р.1]. Політичний лад у цих країнах будується всупереч принципам ліберальної демократії – десь більше, десь менше, але тенденція безумовна. Релігія в цих країнах піднесена на вищий правовий рівень, забезпечуючи в такий спосіб легітимність, брак якої

зауважив Б. Трейнор. При чому, мовиться не тільки про абстрактні речі, а про законодавчу систему загалом.

Не так давно (приблизно півстоліття тому) вважалося, що авторитарна теократія – це лад, характерний для відсталих архаїчних культур. Зазвичай такі культури не мали серйозної розвинутої економіки, науково-технічного комплексу та відчутного соціального забезпечення. Вихід з цього стану вбачався в осучасненні архаїчного ладу. Практично щоразу таке осучаснення пов'язувалося з піднесенням демократичних інститутів на вищій щабель державного управління. Лекалом модернізації був обраний власний процес європейської секуляризації. Певно найбільш успішним прикладом такого осучаснення стала Турецька Республіка.

Але, – що стало несподіваним відкриттям для багатьох мислителів Європи, – держави з архаїчним ладом змогли продемонструвати цивілізаційний ріст, не звертаючись до модернізації в зазначених межах. Наприклад, Ісламська Республіка Іран нині за рівнем технологічного розвитку переважає багато європейських країн. При цьому її політичний лад – теократія. Отже, можна говорити про успішний розвиток режиму, чия політика заснована на принципах релігійного розуму.

Цим проблема не вичерпується. Іран не тільки став «чорним лебедем» модерної парадигми, він також показав сталий ріст, переконливий на фоні викликів західноєвропейської цивілізації. Диференційна архітектура модерну перестала бути аксіомою прогресу. Саме тому постала потреба вдосконалення останнього для збільшення його конкурентних властивостей. Ініціатива Ю. Габермаса, пов'язана з зрушенням модерної парадигми, стосується розархівування потенціалу постсекулярних спільнот.

Так склалося, що після завершення процесу європейської секуляризації, релігії вимушені були піти в підпілля¹. З погляду історії, релігійні спільноти після секуляризації мали би визнати не тільки доктрини ліберальної демократії, а й світські цінності, зокрема, істини науки. Так не сталося – всередині цих спільнот зберіглася віра у приписи їх релігії. Такий стан справ після тотальних домагань секуляризації дозволив говорити про існування постсекулярних спільнот – соціальних груп, у яких, незважаючи на масштабну перевагу світського світорозуміння, зберігся релігійний світогляд.

Постсекулярний дискурс у цих умовах бачиться як локальний процес, не здатний полишити ареал світогляду, притаманного тій чи тій релігії. Пропозиція Ю. Габермаса – вивільнити його, створити можливості для комунікації панівної світської частини суспільства з релігійними громадами. Саме в цьому полягає смисл пом'якшення тиску на релігії. Що стосується метафізики, то тут ситуацію можна розкрити в такий спосіб.

Керівний принцип модерну – диференціація, а не тоталітарність. Ю. Габермас, беручи до відома успіх авторитарних режимів Сходу, не бажає, разом з цим, приймати їх онто-геологічну філософію, тобто, метафізику². Отже, філософ прагне зберегти архітектуру модерну під час зміни способу взаємодії його структурних елементів – будівля має залишитися тією самою, змінитися повинно лише сполучення між приміщеннями. Принцип рівності

¹ Нині це твердження сприймається з посмішкою, враховуючи нестримний ріст впливу релігійного розуму, але якраз цей показник є наслідком сучасного втілення в життя принципів постсекуляризму. Донедавна ситуація була куди складнішою для релігійних спільнот. Тому алегорія з підпіллям – не перебільшення, а данина історії, що минає.

² Метафізика мислить тотожності. Якщо міфологічне мислення бачить конкретні взаємозв'язки як окреме-з-окремим, то в метафізиці окремі сутності зіставляються з єдиним цілим. Тому, за Ю. Габермасом, «єдине і множинне, абстрактно пізнається як ставлення тотожності і відмінності, є фундаментальним ставленням, яке метафізичне мислення пізнає як логічне і як онтологічне: єдине – аксіома, сутнісна основа, принцип і початок» [12, с. 30].

утверджується через відновлення прав і свобод відчуженої раніше сторони – ліберальна демократія торжествує.

Зміст та призначення постсекулярного дискурсу. Адаптація програми успіху східних режимів до європейських реалій, безумовно, є продовженням процесу секуляризації, виведеного на новий рівень. Ю. Габермас цього і не приховує. Він говорить про вузьке (недосконале) і широке (досконале) розуміння секуляризації [13, р. 2, 6]. Перший тип – загальновідомий. Його бенефіс відбувся ще в добу Нового часу. Його ідея полягає в поділі держави і церкви на окремі автономні частини. Другий – широкий або постсекулярний тип – не має на увазі такого рішучого розділення – автономність кожної з частин усувається їх сполученням. Широка секуляризація відкриває доступ до частини, що раніше була ізольована. При цьому, цілісності немає так само, як і єдності, через що можна говорити про збереження модерного принципу диференціації. Приєднана комунікацією частина не потрапляє на вищий щабель управління ладом, так як це відбувається в авторитарних теократичних системах управління. Навпаки, частина спільнот, які були захищені межами своєї автономії, стають доступними світським практикам. Останній факт дозволяє говорити про те, що постсекулярна, не зважаючи на все інше, є прикладом витонченої досконалої секуляризації. Зауважмо, що зворотної практики з боку релігійних спільнот, на нашу думку, у Європі бути не може, принаймні до тих пір, поки система управління підкоряється принципам ліберальної демократії.

Сполучення релігійного і профанного розумів неминуче веде до їх взаємного послаблення на користь зміцнення «публічного розуму» – комунікативного інтелекту, чия сила у спілкуванні. Звісно, питання, пов'язані з необхідністю такої комунікації, не вичерпуються: що є такого особливого в релігійному розумі, чого не вистачає його профанному візаві? чому експлуатація потенціалу релігійного розуму має позитивний для світської спільноти ефект?

Знову таки, філософ не робить тасмниці з цих питань, чесно відповідаючи на них: «це стосується інтегральної ролі, яку релігія відіграє в житті віруючої людини, інакше кажучи, “місця” релігії у повсякденному житті. Набожна людина проводить свої буденні справи, спираючись на віру. Інакше кажучи, істинна віра – це не тільки вчення, зміст віри, а й джерело енергії, до якого віруючий перформативно³ підключається і в такий спосіб живить своє життя» [13, р. 8]. Отже, мовиться про віру як джерело енергії.

Аристотель, завдяки якому поняття «енергія» утвердилося в науці, під цим терміном мав на увазі процес – діяльність, взаємодію зі світом речей. У латинській середньовічній традиції світ речей спочатку позначали термінами «actualitas», «forma». Згодом, завдяки Дунсу Скоту в обіг увійшов термін «realitas» – реальність. Певною мірою це аналог парного до енергії поняття «ентелехія», яке позначало результат процесу, а не його безпосередньо. Отже, якщо реальність – це світ речей, то енергія – це світ речей, з яким взаємодіють. У другому випадку, така активна взаємодія отримала, завдяки німецькій класичній філософії, назву «Wirklichkeit» – дійсність. В англосаксонській аналітичній філософській традиції концепт дійсності не знайшов досконалого розвитку, на відміну від концепту реальності. Цей факт віддзеркалений у «Логіко-філософському трактаті» Людвіга Вітгенштайна. Брак діяльного елементу в цій праці став об'єктом критики К.-О. Апеля в його «Трансформації філософії». Німецький філософ, зокрема, пише: «Прагнення поставити мову під контроль точного мислення веде до того, що справжня “дійсність” (енергія у В. фон Гумбольдта! – К.-О. А.)

³ Теорія мовних актів і перформативних виразів [Див.: 8] розкриває ідею апелівського трансценденталізму – знайти такі апріорні комунікативні структури, які одночасно є фундаментом комунікації та гарантують консистентність дискурсу.

мови повністю втрачається в мові, що описується чи конструюється, і знову виникає в мові опису або конструювання, тобто у виді “метамови”. Але межевою «метамовою» виявляється «ординарна мова», що не мислиться точно, а отже, і суто предметно. Вилучення з теоретичного простору живої мови творчого мислення веде нас до того ж, що і спроба зробити «об’єктом» власне існування і водночас “буття”⁴ [7, s. 24].

Після цього екскурсу стають зрозумілими натяки Ю. Габермаса щодо енергії, яку потрібно вивільнити. Релігійна спільнота – це свого роду чиста можливість, приспаний потенціал якої можна розбудити, отже, отримати силу руху, необхідну західній цивілізації для подолання стагнації. Засобом чого, відповідно, стає постсекулярний дискурс.

Місце та роль філософії науки у постсекулярному дискурсі. Філософський дискурс щодо науки, як би він не називався – позитивізмом, філософією духу чи філософією науки, – завжди розглядав науку в її розвитку. Є декілька впливових концепцій, які репрезентують розвиток науки. Всі вони в тій чи тій мірі зберігають стадіальний підхід, започаткований О. Контом. У французького філософа наука поставала результатом третьої позитивної стадії розвитку суспільства. Натхнений успіхами медицини та біології, О. Конт розглядав суспільний прогрес за аналогією зі зростаючим організмом. На його думку, цей організм проходив три актуальні етапи – релігійний, метафізичний і науковий (позитивний), що, відповідно, прирівнювалися до дитинства, юнацтва та зрілості. Не зважаючи на очевидні недоліки цього порівняння⁵, стадіальний підхід міцно закріпився у філософії науки.

Очевидним наслідком наслідування стадіальної традиції став дискурс позитивної філософії науки в європейській та американській версіях. Зауважмо, що позитивізм – традиційний, але зовсім не обов’язковий погляд на рефлексію науки щодо самої себе. В контексті позитивного дискурсу розвиток науки був поділений на такі етапи розвитку: перший (О. Конт, Е. Літтре, І. Тен, Е. Ренан, Дж. Мілль, Г. Спенсер та ін.), другий (емпіріокритицизм Е. Маха та Р. Авенаріуса), третій (неопозитивізм Р. Карнапа, М. Шліка та Г. Райхенбаха; логічний позитивізм Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Вітгенштайна) і постпозитивізм (Т. Кун, П. Феєрабенд та ін.) [3, с. 492–493]. Закінчився дискурс позитивізму релятивістською тезою П. Феєрабенда «Anything goes» – будь-що підходить (немає жодних правил і обмежень).

Постпозитивізм зруйнував класичну модель наукової істини, нівелювавши попередні досягнення позитивної філософії, – епістемологія науки повернулася до міфології, релігії та метафізики. П. Феєрабенд продемонстрував поєднання фундаментально-наукових тверджень із теоретичним надбанням метафізичних та паранаукових галузей знання.

Ідея Ю. Габермаса щодо науки в цьому розрізі має обмеження, що стосуються енергетичного потенціалу метафізики: «деякі релігійні традиції, навіть якщо вони часом виступають як непрозорий Інший розум, зберігали свою присутність більш живим чином, ніж метафізика. Було б нерозумно з ходу відкидати ідею про те, що світові релігії – як єдиний елемент далеких культур Старих Імперій, що залишився, відвойовують собі місце в диференційованій архітектурі модерну, оскільки їх пізнавальна субстанція ще не ослабла. Ми, у всякому разі, не можемо виключити думку про те, що вони все ще несуть у собі семантичний потенціал, що вивільняє енергію натхнення для всього суспільства, як тільки вони вивільняють свій профанний зміст правди» [13, p. 17].

⁴ Тобто до соліпсизму.

⁵ Що буде з організмом, коли він досягне старості: регрес чи подальший прогрес? якщо регрес, то у яку стадію – теологічну чи релігійну? прогрес, то що це буде – удосконалення позитивізму чи ще щось небачене?

Ю. Габермас прагне вилучити метафізику з рівняння розвитку науки. І це доволі передбачувано, з огляду на те, що ми писали раніше. Очевидно, головне питання філософії науки в інтерпретації Габермаса звучить так: «Чи є сучасна наука цілком зрозумілою у своїх термінах практикою, яка встановлює міру всіх істин і омани? Чи краще розглядати сучасну науку як результат історії розуму, яка містить світові релігії?» [13, р. 20]. Отже, роль постсекулярної філософії науки полягатиме в тому, щоб залучити у свій дискурс інтелектуальне надбання світових релігій, під яким, перш за все, розуміють багаж етичних цінностей і норм.

Таке твердження цілком відповідає духу етики дискурсу, яку К.-О. Апель розробляв разом з Ю. Габермасом. Як зауважив А. Єрмоленко: «Карл-Отто Апель тематизує насамперед проблематику, розроблення якої спрямоване на відповідь на запитання: як можлива етика за умов науково-технічної цивілізації з її новими викликами та загрозами. Він прокладає шлях осмислення і обґрунтування можливостей приборкання невпинного технічного прогресу, аби homo sapiens взяв на себе відповідальність за homo faber, контролюючи його за допомогою моральних норм та цінностей» [2, с. 24]. До сказаного вченим залишається лише додати, що етичний потенціал релігійного розуму, згідно з Ю. Габермасом, здатний відновити життєздатність культурного проекту модерну.

Окреслені тенденції до налагодження взаємодії науки та релігії зумовлені соціальними, зовнішніми щодо логіки розвитку науки, чинниками. Водночас трансформації відбуваються і всередині самої науки. Одна з релевантних щодо нашого аналізу змін відбулася з появою порівняно нових форм взаємодії та співпраці в наукових спільнотах під час між-, крос-, мульти- і трансдисциплінарних досліджень. Так поряд з постсекулярністю постає ще одна характеристика сучасної науки – постдисциплінарність [5].

Найбільше залучення науковців до позанаукової сфери, або сфери життєсвіту, відбувається у практиці трансдисциплінарності – дослідженнях, «в яких беруть участь як фахові науковці, так і зовнішні гравці – стейкхолдери – зацікавлені у кінцевому продукті або розв’язанні поставленої проблеми, завдання» [15, с. 124]. Долати різні, часто суперечливі світоглядні настанови, учасникам таких проектів вдається за умови пошуку спільних знаменників у комунікативних практиках.

Останнє питання нашого дослідження зосереджене на виявленні місця філософії науки в постсекулярному дискурсі. Безумовно, у того, що традиційно називають філософією науки, має бути метаопис – обґрунтування її методології. Якщо говорити про таке обґрунтування в межах постсекулярної концепції Ю. Габермаса, то метафізика ним бути не може, так само як і релігія – на перешкоді стоїть принцип тотальності. Наука в класичному розумінні також не підходить через жорстку диференціацію світоглядних настанов, якої за замовчуванням не має бути у дискурсі постсекулярного типу. Якщо так, то що ж тоді може бути в основі метаопису постсекулярної філософії науки?

Для відповіді на це запитання, звернімося до трьох парадигм філософії, які розглядає К.-О. Апель [6]. Перша й головна серед них – онтотелеологія або метафізика в докантивському розумінні⁶. Тобто це спосіб мислення, згідно з яким суще пояснюють як деяке обмежене ціле. Нині його також прийнято називати мисленням тотального розуму. Друга парадигма – трансцендентальна філософія в кантівському розумінні. В межах цієї парадигми суб’єкт (свідомість) набуває першочергового значення перед об’єктом (світом). На передній план виходять питання про умову можливості об’єктивного і водночас інтерсуб’єктивного мислення. Третя постметафізична парадигма – трансцендентальна семіотика. В її

⁶ Тобто, як ідеалізм.

основі – уявлення про трансцендентальну присутність третьої сторони у взаємодії суб'єкта та об'єкта.

Зауважмо, що концепт постметафізики К.-О. Апеля – творче осмислення вченим філософських ідей трансценденталізму І. Канта та семіотики Ч. Пірса. Власне через це вона зветься «трансцендентальною семіотикою».

Ю. Габермас бачив призначення постметафізики подібно до К.-О. Апеля [див.: 12]. У 1992 році філософ розглядав постметафізику передусім у рамках сцієнтизму – як дисципліну, спрямовану проти класичної метафізики. Філософія «втратила автономію від наук, з якими вона має співпрацювати» [12, с. 16], тому має підкоритися духові науки, але не бути нею. У своїй програмній статті «Релігія у сфері публічного розуму» він зберігає це бачення [13, с. 6].

Постметафізична філософія – інтерпретатор, що здійснює посередництво між експертними сферами науки, техніки, технологій, права та моралі, з одного боку, і повсякденними комунікативними практиками – з іншого. Все це здійснюється у спосіб, схожий на той, яким літературна та художня критика здійснює посередництво між мистецтвом та життям. Отже, місце філософії науки в постсекулярному дискурсі зумовлене приписами постметафізичної парадигми.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Проведене дослідження дозволяє зробити такі висновки: а) у постсекулярному суспільстві секулярна філософія науки не може зберегти привілейований статус через зміну цілей і пріоритетів розвитку людства загалом і західноєвропейської цивілізації зокрема; б) одним із проєктів філософії науки (чи філософії науки) може стати постметафізика науки; в) сферою практичного застосування постметафізики науки буде участь у постсекулярному дискурсі; г) цілі та мета такої постсекулярної філософії науки полягатимуть у налагодженні комунікації між наукою та релігією; д) об'єктами постсекулярної філософії науки, окрім самої науки, неминуче стають релігія та релігійні практики.

Зроблені висновки дають підстави для окреслення подальших напрямків досліджень. Перспективними темами філософсько-методологічних розвідок постають: комунікативні принципи взаємодії секулярного та релігійного розумів, аналіз постсекулярного дискурсу науки та релігії, конституювання предметного поля постсекулярної філософії науки.

Список використаної літератури

1. Горохолінська І.В. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності: монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.
2. Єрмоленко А.М. Етика дискурсу Карла-Отто Апеля як “Перша філософія” третьої парадигми. *Філософська думка*. 2022. №2. С. 23–38.
3. Лук'янець В. Позитивізм. *Філософський енциклопедичний словник / гол. редкол. В.І. Шинкарук та ін.* Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України; Абрис, 2002. С. 492–493.
4. Мартиненко О.П. Концепції десекуляризації, постсекуляризації та множинних сучасностей у подоланні кризи теорії модернізації. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2021. №2. С. 76–86. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.2.10>
5. Рупташ О., Радзіняк Т. Комунікативна раціональність трансдисциплінарних досліджень. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Філософія*. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. 2019. Вип. 813. С. 26–32.

6. Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie* / Hrsg. H. Schnädelbach, G. Keil. Hamburg: Junius, 1993. S. 41–71.
7. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988. 340 s.
8. Austin J. L. Performative-Constative. *Philosophy and Ordinary Language* / C. E. Caton (ed). University of Illinois Press. 1963. P. 22–23.
9. Connolly W. E. Why I Am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1999. 210 p.
10. de Balbian U. Philosophical Assumptions and Philosophies of Sciences: (Meta-Philosophy). Oxford: Academic Publishers, 2019. 155 p.
11. Global Epistemologies and Philosophies of Science / D. Ludwig, I. Koskinen, Z. Mncube, L. Polisei, L. Reyes-Galindo (Eds.). London : Routledge, 2021. (1st ed.). 338 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003027140>.
12. Habermas J. Postmetaphysical thinking: Philosophical essays. Cambridge; L., 1992. 241 p.
13. Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14 (1). P. 1–25.
14. Religion in the Public Sphere. *The 2005 Holberg Symposium*. Holberg Prize. 2005. URL: <https://holbergprize.org/en/2005-holberg-symposium-religion-public-sphere> (дата звернення: 11.02.2023).
15. Ruptash O., Radzynyak T. Specificity of Transdisciplinary Research: From Global to the Local Level. *Transformations and Challenges in the Global World* / M. Marinov, V. Milenkova and B. Manov (Eds.). 2022. Part III: Dimensions of Social Transformations. Chap. 1. P. 124–135.
16. Trainor B. Theorising Post-Secular Society. *Philosophy & Theology*. 2007. Vol. 19. №1-2. P. 95–124.

THE PLACE AND ROLE OF THE PHILOSOPHY OF SCIENCE IN THE POST-SECULAR DISCOURSE

Oleksandr Martynenko

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies,
Kotsyubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

Olga Ruptash

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies,
Kotsyubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

Tetiana Radzynyak

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies,
Kotsyubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

From the time of its constitution in the early twentieth century, the philosophy of science was a logical continuation of the discourse of modernity with its secular programs. According to modern culture leaders, religion was a legacy of agrarian societies. It restrained and slowed down progress. Science, on the other hand, proved to be its driver. Secularization was seen as having only positive characteristics for society. However, global challenges, as inevitable consequences of the development of the Western European type of culture and civilization, have led to a decrease in trust in science and a rise in the authority of alternative

ways of understanding the world and human beings in it, particularly religion. This has allowed us to talk about the «return of religion» to both the public sphere and the space of philosophical and scientific discussions. In the new circumstances, the secularly oriented philosophy of science cannot maintain its exclusive status and central place among other «global epistemologies and philosophies of science» [10; 11]. Attempts to overcome the crisis have led to some positive results. Some are related to the emergence of new concepts that can solve problems in the context of the modern philosophy of science, while others are connected to the expansion of discourse, mitigation of the influence of secular programs, the establishment of a dialogue between science and religion, local cultures, etc.

One of the heuristically inspired guidelines for reflecting on the foundations of the philosophy of science is the «post-secular turn». The development of the post-secular discourse is dictated by the fact that taking into account alternative, contradictory principles of understanding the essence of the world and human beings allows us to describe in practice the real social situation in which science is only one of the ways of cognition.

The purpose of this study is to analyze the place and role of the philosophy of science in the post-secular discourse.

The main method of research is historical-philosophical. Along with it, the article applies conceptual and structural-functional approaches. Such general scientific methods as analysis, synthesis, comparison, abstraction, etc. are also used in this research.

As a result of the study, the authors conclude that: a) philosophy of science is inevitably changing; b) one of the models of philosophy of science is postmetaphysics; c) in the field of practice, philosophy of science becomes part of the post-secular discourse; d) the goals of the post-secular model of philosophy of science are expanding, taking into account the establishment of communication between science and religion; e) the objects of the post-secular philosophy of science, in addition to the science itself, will be religion and activities close to it.

Key words: philosophy of science, post-secular discourse, postmetaphysics, religious mind, metaphysics, science and religion, transdisciplinarity.