

РОЗДІЛ 6

ДІАЛОГІЧНА ПРИРОДА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Гуманітарне знання у ХХ сторіччі розвивалось в руслі зміни епістемологічного статусу філософського дискурсу, в якому актуалізована проблема сутності гуманітарного знання. Сутність сучасного гуманітарного знання визначається тим, що його основою є людина і як суб'єкт, і як об'єкт, і як самоціль. Це системне, цілісне й водночас розгалужене знання про людину, синергію процесу та результат її творчої активності в світі. Звідси і призначення знання — бути надійним фундаментом сучасної людської мудрості, заснованої на синтезі досягнень гуманітарної сфери науки й філософії. Важливим результатом зміни суб'єкт-об'єктного відношення в першій половині ХХ сторіччя стало обговорення і аналіз науковцями гуманітарних проблем. Активно досліджуються проблеми сутності й особливостей гуманітарного знання, співвідношення природничо-наукового і гуманітарного пізнання, новітніх досягнень у сфері гуманітарних методологій. Як зауважує В. О. Лекторський, розвиток методології гуманітарного пізнання довів, що гуманітарні науки розвиваються успішно тоді, коли використовують розроблені власні спеціальні методи дослідження, які відносяться до вивчення «осмислених людських дій і семіотичних систем, які втілюються в культурні об'єктивації, соціальні інститути і визначають способи міжлюдської комунікації» [93, с. 7].

Тенденція посилення позицій гуманітарного мислення і підходу характерна для неklasичної епістемології та методології пізнання. Саме під впливом розвитку гуманітарної сфери змінюється уявлення про знання, пізнання і науку в цілому, постають нові проблеми, які потребують виокремлення. У сучасній науці наявна тенденція до єдності природничих і соціально-гуманітарних наук, тому більшої актуальності набуває дослідження методологічних підстав і умов формування такої тенденції. Зна-

чна частина досліджень у обох галузях науки, про які йдеться, є міждисциплінарними, що спрямовані на вивчення комплексних проблем.

6.1. Герменевтичний характер і особливості гуманітарного знання й пізнання

Особливості співвідношення об'єкта і суб'єкта гуманітарної сфери визначають особливості філософської рефлексії цього процесу. Гуманітарне пізнання або «науки про дух», «внутрішній світ людини» має глибокі корені філософського осмислення. У європейській традиції вперше спеціальний інтерес до того, що можна охарактеризувати як «внутрішній світ людини», пов'язаний зі школою софістів (V–IV ст. до н. е.). Софісти перенесли увагу з тілесно-матеріального світу на духовний, поставили у центр своїх роздумів сферу людських відношень, акцентували увагу на індивідуальному сприйнятті людиною свого існування і завдяки цьому відкрили для пізнання суб'єктивну реальність, яка ще досі залишається багато в чому неусвідомленою. «Людина є мірою усіх речей» — ця відома формула засновника школи софістів Протагора виражала нову інтелектуальну позицію античних мислителів, які виходили із уявлень про те, що людина може приймати, а може й не приймати ті вимоги, що їй висуває суспільство, не погоджуватися з ними. Тобто філософи почали розуміти, що індивідуальне ставлення людини до реалій світу не зводиться лише до їх пасивного сприйняття й автоматичної реакції на зовнішні впливи. Зміна позицій поступово привела до усвідомлення того, що людська поведінка по суті зумовлена внутрішніми факторами, які опосередковують як предметно-практичні взаємодії з об'єктами зовнішнього середовища, так і відношення між людьми.

За Сократом, пізнаючи себе, людина прагне до того ідеалу, який ще не реалізований, а, можливо, стане таким лише в результаті руху на шляху його досягнення. Сократівський заклик до пізнання стосується швидше не того, що є, а того, чого ще немає, і саме через це воно не може стати об'єктом емпіричного

досвіду, але визначає прагнення й вчинки людей.

У такому випадку знання є не просто фіксація у людській свідомості речей і явищ, що впливають на людину, але і вираження її внутрішніх станів. Уперше Сократ звернув увагу філософів на об'єкт, який радикально відрізняється від об'єкта філософії природи, і схарактеризував його відмінності за трьома фундаментальними характеристиками: він не існує реально (як речовина), не доступний емпіричному досвіду і не піддається опису мовою математики [151]. Отже, ідеал виявив новий рівень буття. Ідеал хоча і знаходиться за межами світу речей, але активно впливає на його формування, визначає мету і сенс всього існуючого, а відтак має ознаки дійсності як атрибута буття. Саме ідеал визначає мету життя людини, спрямовує її дії, наповнює її життя глибинним змістом. Саме ідеал і стає предметом дослідження так званих наук про дух, наук про те не існуюче, без якого все існуюче не має ані сенсу, ані значення. Від античної традиції і в подальшому протягом багатьох століть духовна сфера життя людини стає предметом філософського осмислення.

Але тільки на початку минулого століття з розумінням того, що без наукового аналізу сфери духовного життя людей неможливо гарантувати обґрунтованість знань про світ природних процесів і явищ, виникає потреба визначення особливостей та меж тієї галузі, що трактується як гуманітарне пізнання, тобто «наук про дух». Оскільки вступити у безпосередній контакт з внутрішнім світом людини дослідник не може, то він має досліджувати усілякі зовнішні прояви духовного життя і саме в них виявляти ті сутності, які складають його зміст.

Такий опосередкований характер наукового пошуку і є специфічною рисою гуманітарного пізнання. Тому важливими складовими гуманітарної сфери кінця XIX — початку XX століття стають мовознавство, психологія, історія та філософія. Ідея «наук про дух» з самого початку пов'язана з вивченням інтелектуальних і вольових процесів, емоційних переживань, які недоступні сприйняттю зовнішнього спостерігача, але відкриті особистісній рефлексії.

Отже, побудова гуманітарного знання з необхідністю передбачала створення особливих способів його представлення, за допомогою яких воно має стати інтерсуб'єктивним. Необхідним

стала розробка спеціальної мови, прийомів і методів пізнання, що свідчило про те, що гуманітарна галузь відрізняється від природничо-наукової за предметом, за методом отримання і способом організації знання. Така специфіка потребувала формування особливої гуманітарної галузі пізнання [50, с. 277].

Про зміни в уявленнях щодо сутності й специфіки гуманітарних наук розмірковував Г. -Г. Гадамер і вважав, що такі зміни почалися ще у XIX ст. від появи самого терміну «науки про дух» [31]. Та й методологічна рефлексія гуманітарної сфери пізнання характеризує розвиток цієї галузі у XIX — XX ст. Розвиток у XIX сторіччі таких дисциплін як історія, соціологія, мовознавство, історія культури, історія релігії, психологія, етика, естетика сприяли усвідомленню тієї обставини, що природничо-науковий тип та ідеал пізнання не можна розглядати як всезагальні наукові підходи. Один з перших засновників гуманітарного підходу, Ф. Шляйєрмахер, сформулював вимогу: не відділяти філософію від історії та конкретного людського досвіду, спрямувати її предметну визначеність на аналіз мови, релігії, мистецтва, етики, політики тощо. Домінуюча на той час теоретична і природничо-наукова традиція від Арістотеля до Канта орієнтувала на ту обставину, що наука має справу тільки із загальним — законами, поняттями, категоріями, принципами [162; 164].

Ф. Шляйєрмахер, В. Віндельбанд, Г. Ріккерт, В. Дільтей започаткували нову гуманітарну традицію через постановку проблеми визначення специфіки сфери гуманітарного знання і специфіки методології гуманітарного пізнання і обґрунтували необхідність повороту в пізнанні від виявлення загальних законів до пізнання одиничного, індивідуального. Відповідно до цього, як відомо, почали вирізняти і протиставляти «науки про природу» і «науки про культуру» та розрізняти методи природничо-наукової та гуманітарної сфери.

В. Віндельбанд запропонував класифікувати науки за методом і виокремив для природничо-наукової сфери номотетичний тип мислення і відповідний йому метод пізнання, а для гуманітарної сфери — ідеографічний. Г. Ріккерт так само вважав, що мета генералізуючого методу в природознавстві — у пізнанні загальних законів, а індивідуалізуючого в історії — у зображенні індивідуальних подій. В. Дільтей доводив, що «науки про дух» по-

винні виробити власні засоби і методи дослідження, виголошував вимогу наук про дух на право самостійного визначення методів, відповідних до предмету. В. Дільтей, як і Ф. Шляйєрмахер, у питаннях визначення можливостей пізнання мови, творчості, поведінки людини пов'язує з розумінням і наголошує на тому, що розуміння є процес, у результаті якого від чуттєво даних проявів душевного життя можна підійти до його пізнання.

Розуміння як новий тип пізнання є досить складним герменевтичним процесом, який визначається певними настановами дослідника, його позицією, цінностями. Щодо можливостей розв'язання пізнавальних завдань у гуманітарній сфері, то В. Дільтей був глибоко переконаний, що існує реальна можливість осягнути задум іншого. Він обстоював позиції приналежності дослідника та його об'єкта до одної реальності, сполучення в гуманітарному пізнанні інтуїтивного осягнення та понятійного аналізу, значення розуміння та інтерпретації [163]. У межах такого підходу в подальшому М. Вебер доводив, що гуманітарне пізнання є не просто вивчення деякого явища, але водночас і його конституювання, привнесення в нього смислу, цінностей [27; 28].

Схожий підхід обґрунтовував М. Бахтін [11; 13], коли наголошував на розумінні процесу гуманітарного пізнання як процесу діалогічного спілкування та взаємодії, що в науках про дух справжнім предметом є взаємовідношення і взаємодія «духів». Розглядаючи зв'язок природничо-наукового і гуманітарного пізнання, він вважав, що протиставлення гуманітарних і природничих наук у дусі неокантіанства заперечується подальшим розвитком самих гуманітарних наук: неможливо розірвати одночасність художнього переживання і наукового вивчення, вони тільки проходять різні стадії та ступені й не завжди водночас [14, с. 444].

Новий підхід виводив на розв'язання особливих проблем гуманітарної сфери пізнання [36; 53; 128; 135]. З одного боку, гуманітарне пізнання має справу з унікальними індивідуальними об'єктами, а з іншого — як наука має описувати загальне. Подальший досвід осмислення процесу гуманітарного пізнання показав, що у його основі є сполучення двох вимірів: по-перше, витлумачення текстів, а по-друге, побудови пояснень і теорій.

Тобто у гуманітарних науках дослідник має справу з певними проявами досліджуваних явищ, які він розглядає як тексти, і тому передовсім формує способи їх опису та витлумачення. А потім у контексті такого витлумачення будує ідеальні об'єкти, до яких застосовує стандартні наукові процедури (перевірки, редукції, систематизації, перетворення, моделювання тощо).

На думку В. А. Лекторського, проблематика знання стає центральною для розуміння сучасного суспільства й людини [74]. При цьому серйозно змінюється розуміння знання, розширюється у порівнянні із класичною епістемологією, «поле вивчення знання й пізнання». Наразі неklasична епістемологія відмовляється від скептицизму, фундаменталізму й суб'єктоцентризму, звертаючись до «нового розуміння «внутрішніх» станів свідомості», що породжує безліч нових проблем, які відсутні в традиційній теорії пізнання. Необхідно також осмислити й застосувати нові принципи підходу до пізнання, частина з яких сформульована постмодернізмом. Як відомо, постмодернізм уникає всіх форм монізму й універсалізації, не приймає єдиної загальнообов'язкової концепції й різних явних і неявних форм інтелектуального деспотизму. Він критично ставиться не тільки до позитивістських уявлень, але й до ідеалів і норм класичної науки. У рамках цього підходу передбачаються переоцінка фундаменталізму, визнання багатомірного образу реальності, а також неподоланної множинності описів і «точок зору», відносин додатковості й взаємодії між ними. Подолання тотального панування однієї (будь-якої) доктрини — це, по суті, не тільки ідеологічна, але й методологічна вимога для філософії пізнання XXI сторіччя.

У концепції пізнання Л. Мікешина наголошує на тому, що прагнення до діалогу, вслуховування в багатоголосся різних підходів до проблеми з метою подолання обмеженості однієї «пануючої» доктрини, не стільки критичний аналіз, скільки необхідний синтез або додатковість когнітивних практик, принципове визнання позицій, які автор розглядає методологічно продуктивними. Такі проблеми можуть бути вирішені, якщо прийняти, що основою діалогу й синтезу пізнавальних підходів є звернення до цілісної людини. Філософська абстракція «людини, що пізнає» повинна бути вибудована наче знову, на додаток до існуючої

граничної абстракції гносеологічного суб'єкта, представленого у традиційній теорії пізнання.

Збереження соціальних, культурно-історичних і екзистенціальних властивостей цілісної людини може стати основою й передумовою діалогу й синтезу всіх значимих когнітивних практик при подальшому розвитку філософії пізнання. Цілісна філософія пізнання відбиває необхідність визнати фундаментальну й продуктивно-евристичну роль не тільки суб'єкта пізнання, але й абстракції «цілісної людини, що пізнає» в епістемології й філософії науки, що знаходить підтвердження безпосередньо в досвіді останнього сторіччя, особливо у практиці екзистенціально-антропологічної традиції [89, с. 31–32].

Приділяючи суттєву увагу проблемі гуманітарного знання Л. Мікешина зазначає, що ця тема набуває значимості саме в сучасній методології і філософії науки. Ця значимість, на її думку, пов'язана з пошуком нових методів пізнання суспільства, необхідністю гуманітаризації освіти, а також уведення людського виміру в науково-дослідну діяльність. У традиційній епістемології ідеалом знання й пізнавальної діяльності, а головне — самої теорії пізнання є природничі науки, тоді як досвід наук про культуру й дух, що містить людський сенс, етичні й естетичні цінності, залишається за межами епістемології. При її зверненні до гуманітарного знання виникає необхідність у раціональних формах урахувати цілісну людину що пізнає, її буття серед інших у спілкуванні й комунікації, усвідомити способи введення в епістемологію соціально-гуманітарних наук просторових і темпоральних, історичних і соціокультурних параметрів.

Л. Мікешина аналізує дослідження М. Бахтіна і зазначає, що він окреслив низку фундаментальних програм формування принципово нового бачення й зміни ситуації у філософії пізнання. Абстракції традиційної епістемології відповідно до вимог класичного природознавства створювалися шляхом принципової елімінації суб'єкта, виключення «людського виміру», що проголошувалося «несуттєвим», хоча для пізнання людини таким не могло бути. У цій традиції подолання психологізму й історизму, що ототожнюються з релятивізмом, досягалося видаленням самої людини з пізнання і його результатів. Л. Мікешина вважає, що сучасна епістемологія має будуватися на основі довіри людині як

цілісному суб'єктові пізнання, а не в абстрагуванні від людини, як це прийнято в теоретизованому світі гносеології. Об'єктом епістемології в такому випадку стає пізнання в цілому, а не тільки його теоретизована модель.

Л. Мікешина спирається на міркування М. Бахтіна щодо філософських основ гуманітарних наук: «Критерій тут не точність пізнання, а глибина проникнення. Тут пізнання спрямоване на індивідуальне. Це область відкриттів, одкровенень, знань, повідомлень... Складність двостороннього акту пізнання-проникнення. Активність, що пізнає, й активність, що відкривається (діалогічність). Уміння пізнати й уміння виразити себе. Предмет гуманітарних наук — виразне буття, що промовляє» [89, с. 394]. За М. Бахтіним, пізнання перетворюється у вчинок відповідально мислячої свідомості й постає як зацікавлене розуміння, невід'ємне від результату — істини. Те, від чого з необхідністю відволікалися при абстрактно-теоретичному підході до знання, — цілісна людина, що пізнає, у сучасній епістемології стає умовою можливості пізнання, і в цьому суть антропологічної традиції в розумінні пізнання, суб'єкта, істини.

У сфері гуманітарного пізнання М. Бахтін вибудовує новий світ історично дійсної учасної свідомості, в яку включає також нові ціннісні (етичні й естетичні) відносини цілісної людини, чим замінює часткового гносеологічного суб'єкта в його опозиції об'єкту (бінарні, суб'єктно-об'єктні відносини) — єдністю пізнавального, етичного й естетичного [88]. Суб'єкт виявляється розколотим на дві складові — того, хто здійснює рефлексію над пізнанням, «пише» про нього, тобто «автора», і того, хто виробляє власне пізнання і є його «героєм». Виявляється не виявлена внутрішня структура єдиного у двох особах суб'єкта, яка проявляє себе тільки в тому випадку, якщо когнітивне відношення доповнюється ціннісним, зокрема етичним і естетичним. Одночасно виявляється й особлива структура пізнавального акту, де передбачається просторове й значеннєве «знаходження поза», а традиційне бінарне відношення «суб'єкт-об'єкт» стає як мінімум ширшим: суб'єкт відноситься до об'єкта через систему ціннісних або комунікативних відносин і сам виявляється у двоєдності «Я та Інший», «автор і герой», і якщо протистоїть об'єкту, то тільки в такій якості. Тим самим виявляється не стільки наукова,

скільки власне філософська природа епістемології гуманітарного знання й навіть її близькість до художньої свідомості [89, с.395].

Увівши ціннісні форми пізнавальної діяльності й запропонувавши в гуманітарних текстах замінити традиційного суб'єкта автором і героєм, М. Бахтін тим самим суттєво змінив для гуманітарного знання сенс і значимість суб'єкта в гносеологічній опозиції «суб'єкт-об'єкт» [88].

Об'єктом гуманітарних наук є індивід, точніше, його духовний, внутрішній світ, і пов'язані з ним світ людських відносин і світ духовної культури суспільства. Гуманітарні науки — психологія, історія, літературознавство, лінгвістика тощо — вивчають духовний світ людини через текст. М. Бахтін писав: «Гуманітарні науки — науки про людину в його специфіці, а не про безмовну річ і природне явище. Людина в її людській специфіці завжди виражає себе (говорить), тобто створює текст (хоча б і потенційний). Там, де людина вивчається поза текстом і незалежно від нього, це вже не гуманітарні науки (анатомія й фізіологія людини й ін.)» [14, с. 285]. Дух (і свій, і чужий) не може бути даний як річ, а тільки в знаковому вираженні, реалізації в текстах і для себе самого й для іншого. Потенційним текстом є й людський вчинок.

В. Махлін у роботі «Філософія гуманітарних наук» зауважує, що філософське осмислення гуманітарного знання й пізнання — явище досить пізнє [86]. Гуманітарні науки повинні були спочатку сформуватись й виділитися у відносно самостійні дисципліни, а це відбулося лише у ХІХ сторіччі. Починаючи з минулого сторіччя різко змінився й став іншим історичний світ, а як наслідок, змінилися науки суспільно-історичного досвіду світу життя — гуманітарні науки. Це час коли власне і філософська традиція опинилася перед необхідністю радикального переосмислення. Таке кардинальне переосмислення — «трансформація філософії», за формулюванням К.-О. Апеля, знаходиться у прямому зв'язку з виходом гуманітарних наук у центр філософської проблематики.

Потрібно взяти до уваги, пише В. Махлін, що, зважаючи на всі епохальні прориви і досягнення у ХІХ–ХХ сторіччях, філософія гуманітарних наук ще й досі залишається не стільки «досягненням», скільки «програмою», незавершеним завданням. Вона можлива тільки там, де «минуле виступає як момент сьогоденної історичної свідомості», цим пояснюється провідна

роль посткласичної німецької філософії в сучасній гуманітарній філософії [86].

Звернення до філософії гуманітарних наук є актуальним, вважає В. Махлін, оскільки, в центрі уваги й фундаментальним предметом виявляється продуктивна історична скінченність усіх ідеальних сенсів і пізнань (у тому числі й у природничих науках), а також ідея історичної спадковості або наступності — «традицій», але не в риторичному або ідеалістичному, а в реальному змісті цього слова. Отже, філософія гуманітарних наук — це не готовий результат пізнання, а незавершена програма. На думку В. Махліна, вона потребує оновлення, оскільки, у порівнянні з першою половиною ХХ сторіччя, у другій половині зросло відчуття «кінця історії», несприятливе для розвитку наук історичного досвіду й тим більше для філософії цього досвіду. В. Махлін вважає, що про філософію гуманітарних наук можна говорити, коли осмислення специфіки гуманітарного знання рухається одночасно у трьох напрямках:

- у напрямку обґрунтування й виправдання відносної самостійності гуманітарних наук;
- у напрямку осмислення того, що становить і підґрунтя, і предмет, і умову можливості гуманітарних наук: це — людино-суспільно-історичний світ життя;
- у напрямку самоосмислення філософії у світлі її історії: класична традиція виявляється в істотно новому відношенні до сучасної філософії [86, с. 200].

В останні десятиліття ХХ століття, коли «гуманітарна» проблематика торкає традиційні галузі філософії і науки; коли про «дискурс» — конкретно-історичні умови необхідності й конфігурації мислення-мови — говорять навіть відносно медицини, — у цій новій ситуації філософія гуманітарних наук, що відштовхувалася від філософської традиції, сама вже стала «класикою» і «традицією». Це означає, що виразне й оновлене з'єднання всіх трьох аспектів сформульованого систематичного поняття, напевно чи, можна знайти. Пов'язана така тенденція із загальною духовно-історичною ситуацією, так би мовити, «другого кінця сторіччя» — ситуацією, яка сама по собі має потребу в спеціальному аналізі, у «науково-гуманітарній» ретроспективі й перспективі [86, с. 201–202].

Гуманітарне знання, зазначає В. Розін, використовується не для опису об'єкта як елемента технічної дії. Як, наприклад, убачається мета у гуманітарному вивченні мислення: це конституювання реальності як умова розуміння й спілкування. Мислення для людини не тільки об'єкт вивчення, а реальність особливого роду, що дозволяє розповісти, як вона розуміє мислення, і вислухати інших з приводу їхніх уявлень про мислення. М. Бахтін вважав, що чужі свідомості не можна споглядати, аналізувати, визначати як об'єкти чи речі, — з ними можна лише діалогічно спілкуватися. Думати про них означає говорити з ними, інакше вони негайно повертаються до нас своєю об'єктною стороною: вони замовкають, зачинаються й застигають у завершені об'єктні образи [127, с. 59].

Якщо для природничо-наукового підходу характерна єдина точка зору на природу досліджуваного об'єкта і можливість використання теоретичних знань, то гуманітарій, як свого часу писав В. Дільтей, виявляє у своєму об'єкті дослідження таке, що є в самому суб'єкті, що пізнає. Для нього природа мислення й розуміння характеру використання знань співвіднесені з його власними особистістю, ідеями, методологією, цінностями [129]. У такому розумінні, як вже зазначалося вище, важливим для гуманітарного пізнання є також розрізнення двох типів пізнання: тлумачення (інтерпретацій) текстів і побудови пояснень і теорій. У природничих науках дослідникові даний реальний об'єкт і він формує процедури вимірювання й маніпулювання. У гуманітарних науках дослідник має справу насамперед із проявами досліджуваного явища, які він розглядає як тексти. У вивченні мислення дослідник насамперед формує способи опису й тлумачення цих текстів [127, с. 60–61].

Нові тлумачення текстів припускають активне відношення дослідника до існуючих точок зору в мисленнєвій комунікації та спонукають до полеміки (діалогу) щодо інших позицій, точок зору, тлумачень. У ході такої полеміки артикулюються власні цінності й бачення, роз'яснюється новизна й особливості авторського підходу, висловлюються перші припущення про природу досліджуваного об'єкта. Оскільки один і той самий текст може бути інтерпретований по-різному і позиції дослідників можуть бути різними, у гуманітарній науці із приводу того самого

матеріалу даються різні пояснення. Але суб'єктивізм на етапі формулювання підходу до досліджуваного об'єкта реалізується далі у процесі самого пізнання в цілком об'єктивних методах — проблематизації, побудови ідеальних об'єктів, обґрунтування.

Як зазначав М. Бахтін, гуманітарій є суцільно відповідальним, самим уже фактом дослідження може впливати на свій об'єкт. Напрямок цього впливу цілком визначений — сприяти культурі, духовності, розширювати можливості людини, перешкоджати всьому тому, що руйнує або знижує культурні або духовні потенції людини. М. Бахтін підкреслює, що завершення й визначення зовнішнього і внутрішнього світу людини, так само, як його об'єктивна характеристика, можливі лише в результаті існування Іншого, тільки в рамках відносин Я та Інший. За М. Бахтіним, будь-яке мовне висловлювання, не виключаючи й естетичного, є «моментом безперервного мовного спілкування», що широко розуміється як діалог. Реальною одиницею мови є не ізольоване одиничне монологічне висловлення, а взаємодія принаймні двох висловлювань, тобто діалог [127, с. 69]. Умовою створення образу ідеї в Достоєвського є глибоке розуміння ним діалогічної природи людської думки, діалогічної природи ідеї. Ідея — це жива подія, яка розігрується в точці діалогічної зустрічі двох або декількох свідомостей.

Надалі М. Бахтін зводить нові випадки до вже вивчених, тобто представляє феномени, що його цікавлять, як діалог, протистояння голосів, ідеологічні відносини. І навіть саме погодження (згону) він трактує як діалог. У творах Ф. Достоєвського явно переважає різнонаправлене двоголосне слово, причому воно внутрішньо діалогізоване і відбите чужим словом: прихована полеміка, полемічно забарвлена сповідь, прихований діалог. Отже, М. Бахтін представляє слово як діалог, зіткнення ідей, голосів.

Читаючи М. Бахтіна і намагаючись його зрозуміти, уживаючись у реальність, про яку він говорить, переживаючи події цієї реальності, не просто щось дізнаємось про людину, її свідомість і поведінку. Ми самі виявляємося включеними у світ, розуміємо, що наше життя й свідомість залежать від Інших, наше бачення і обрії нашої свідомості розширюються і стискаються. Ми стаємо учасниками з'ясування останніх подій, входимо в історію, де

йде безперервний діалог і духовна робота, і в цьому вирі тільки Інший має можливість об'єктивного бачення нас.

У контексті особистого (приватного) життя наукове знання виступає як гуманітарне. Воно є діалогічним, ціннісним знанням не тільки про об'єкт, а й про моє знання й пізнання і формується не тільки як опис незалежного від нас об'єкта, а як момент взаємовідносин із цим об'єктом.

Доволі часто в дослідженнях особливості гуманітарної сфери знання, пізнання, науки виявляють через аналіз співвідношення природничо-наукового і гуманітарного [8; 73; 129; 166]. Водночас опозиція природничих і гуманітарних наук відображає в сфері пізнання більш загальну опозицію — технічної й гуманітарної культур. Протиставлення цих культур не професійне, а функціональне, як наприклад, інженер або вчений можуть бути гуманітаріями, а письменник або психолог — «техніками». Представники технічної культури виходять із переконання, що світ підкоряється законам природи, які можна пізнати, а потім поставити на службу людині. Вони переконані, що у світі все замикається на раціональних відносинах, що все можна спроектувати, побудувати, що явища об'єктивні й «прозорі». А гуманітарно орієнтована людина відмовляється визнавати науково-інженерну обумовленість і причинність не взагалі, а відносно життя самої людини, суспільства або навіть природи.

Гуманітарій переконаний, що і людина, і природа — духовні утворення, до яких не можна підходити з мірками технічної культури. Для нього все це — живі суб'єкти, їх важливо зрозуміти, почути, з ними можна говорити, але ними не можна маніпулювати, їх не можна перетворювати на засоби. Гуманітарно орієнтована людина цінує минуле, повноцінно живе сьогодні, для нього інші люди й спілкування — не соціально-психічні феномени, а стихія його життя. Навколишній світ і його прояви не об'єктивні й «прозорі», а загадкові, пронизані таємницею духу [127, с. 73].

Розходження між гуманітарним і негуманітарним пізнанням особливо очевидно на перших етапах побудови наукового предмета. На відміну від природничо-наукового пізнання, де завжди наперед заданий відомий «використовуючий принцип», або античного, де ціннісні установки дослідника найчастіше не рефлектуються, у гуманітарній науці перехід від життєвої і

практичної точок зору до теоретичної є найважливішим моментом, що конституює пізнання. Інше розрізнення полягає в тому, що гуманітарний учений повинен постійно стежити, має він справу з тим самим об'єктом, чи останній уже давно вислизнув з теоретичних тенет, змінився, або ж змінився погляд самого дослідника на об'єкт [127, с. 74].

Теорія в гуманітарних науках організована не так, як у природничих, і причин на це є декілька. Одна з них — розходження в цих науках ідеалів і норм організації наукових знань, у гуманітарній науці суцільна, безперервна дискусія й систематизація скоріше засуджуються, ніж вітаються. Інша причина — необхідність обґрунтувати й виправдати свої цінності, підхід до об'єкта вивчення, маючи на увазі незбіжні з даним підходом інші теоретичні точки зору на той самий предмет. Важливим аспектом є те, що в гуманітарній науці сам образ, ідеал науки остаточно не сформувався, він дискутується.

Заважає чіткій побудові багатьох гуманітарних теорій їхня не сформованість: одні ідеальні об'єкти в них задані, інші тільки формуються, треті існують у вигляді емпіричних знань і схем. Сама побудова гуманітарної теорії в силу неоднозначності й динамізму її предмета — справа принципово інша, ніж побудова теорії технічної або природничої.

Як зазначає В. Розін, у гуманітарному підході цілі науки в порівнянні із природничими науками переосмислюються: крім пізнання реальності, що витлумачується в опозиції до природи, ставиться завдання одержати теоретичне пояснення, що принципово враховує, по-перше, позицію дослідника, по-друге, особливості гуманітарної реальності, де гуманітарне пізнання конституює пізнаваний об'єкт, який у свою чергу є активним по відношенню до дослідника. Таким чином, у гуманітарній науці вивчаються не явища першої природи, а явища, що відносяться до гуманітарної реальності [127, с. 80].

У гуманітарному пізнанні вчений зіштовхується з живим людським духом. Життя людини наповнене думками й переживаннями, його визначають проекти, плани, очікування, і надії, успіхи й невдачі у здійсненні. Життя особистості, відбувається неначе в точці розбіжності людини із самою собою, на грані відокремлення того, ким вона є, від того, ким вона хоче бути,

відбувається постійна боротьба особистості. Людське буття (як об'єкт гуманітарного пізнання) ніколи не збігається із самим собою, воно одночасно існує «у категоріях ще-небуття, у категоріях мети й змісту».

Специфічним для гуманітарних наук способом дослідження людини, що дозволяє проникнути в її внутрішній духовний світ, є розуміння. Розуміння пов'язане із зануренням в «світ змістів» іншого індивіда, зі збагненням і тлумаченням його думок і переживань. На цей процес неминуче впливають ціннісно-світоглядні установки дослідника. Особливістю гуманітарного пізнання є виділення досліджуваного об'єкта з позиції дослідника, орієнтованого на власне бачення проблеми й гуманітарної реальності. Гуманітарій виявляє у своєму об'єкті вивчення «щось таке, що є в самому суб'єкті, який пізнає» [127, с.90]. Інакше кажучи, у розумінні пізнавальне відношення невіддільне від ціннісного [15; 84; 160]. Текст і його розуміння — специфічна особливість гуманітарного знання. Гуманітарне знання невідривно від герменевтики як мистецтва тлумачення текстів, як мистецтва збагнення чужої індивідуальності. Із цим пов'язана діалогічність гуманітарного пізнання.

Торкаючись відносин філософського знання й знання гуманітарного, М. Бахтін у діалогічності того й іншого видів знання, у їхній спрямованості до індивідуальності бачив їхню спорідненість, близькість одне до одного. Він писав: «Діалектика народилася з діалогу, щоб знову повернутися до діалогу на вищому рівні (діалогу особистостей)» [14, с. 364]. Говорячи про вивчення неповторної індивідуальності наукою й філософією, він підкреслював: «наука, і насамперед філософія, може й повинна вивчати специфічну форму й функцію цієї індивідуальності» [14, с. 287].

У праці В. Кузнецова «Герменевтика й гуманітарне знання» [65] автор звернув увагу на гуманітарний характер філософського знання: філософське знання є знання принципово інтерпретаційне. На думку В. Кузнецова, нове філософське знання завжди є результатом інтерпретації. Поступ філософського знання, його новизна, непереборний плюралізм забезпечуються інтерпретаційною природою філософського знання. Інтерпретація, у свою чергу, припускає діалогічне відношення суб'єкта, що пізнає, з особливим предметом, виокремленим з історичного,

культурного, буттєвого й співбуттєвого контекстів з урахуванням специфіки останніх. Філософська рефлексія завжди прагне діалектично проникнути у зміст діалогічного відношення, прагне розуміти через інтерпретацію, що, у свою чергу, надає філософському знанню герменевтичного забарвлення.

Продуктивною у такому зв'язку є ідея герменевтичного кола, яке виникає в силу того, що в різних інтелектуальних процесах виявляються взаємна залежність розуміння й знання. Щоб знати, необхідно зрозуміти, а зрозуміти можна лише те, що людина вже знає. Крім того, знання є результатом пізнавального процесу, і одночасно його обов'язковою передумовою. Складається парадоксальне положення, у якому досить непросто виявити якийсь вихідний момент. В свою чергу розуміння цілого вимагає розуміння сенсів складових його частин, тоді як самі ці сенси залежать від контексту, що задається цілим. Відомо, що окремо взяті слова або навіть висловлення не можуть сприйматися змістовно, якщо не пов'язані з конкретним текстом [50, с. 319].

Характерною рисою гуманітарного знання виступає його прагнення постійно вертатися до своїх джерел, осучаснювати їх, що веде до сумніву в можливості застосування поняття «прогрес» до гуманітарного знання. Для знання цього типу характерні так звані вічні проблеми, іншими словами, характерне збереження незмінного значеннєвого ядра, а відносини значеннєві представлені в першу чергу відносинами діалогічними. Уже немає сумнівів у тому, що гуманітарне знання — принципово текстове, а комунікативний, діалогічний аналіз тексту має серйозні переваги [131, с. 119].

До сутнісних виявів гуманітарного знання І. Колеснікова відносить: форма і результат інтерпретації іншого знання відбувається з позицій суб'єкта — носія гуманітарних якостей; знанням, джерелом і предметом його є суб'єктивний світ (світ людини) у відношенні до реальності; знання отримується і фіксується за допомогою суто людських засобів (мислення, слова, спілкування, переживання, уяви, рефлексії, художнього образу); результат пізнання містить інформацію про особливості суб'єкта [57, с. 34–35].

Підсумовуючи, наголосимо, що гуманітарне знання має справу із живими «об'єктами», його важлива гносеологічна функ-

ція полягає у прагненні через збереження, «охоплення» реальності в її багатоманітних проявах до її цілісного опису, знаходженні способів структурування і презентації інформації, адекватних природі цієї інформації. Як поліфонічний і універсальний засіб виявлення феномену інакшості, це знання постає своєрідною маніфестацією багатоманітності світу і можливості його варіативного тлумачення [57, с. 33–34].

Гуманітарне знання, зазначає І.Касавін, як «осмислення людиною контекстів свого досвіду» [55, с. 52] є шлях пізнання традиції, збереженню і вивченню якої присвятила себе гуманітарна сфера науки [54]. Гуманітарій має виступати «перекладачем» смислів для носіїв протилежних поглядів на світ: віруючих різних конфесій, представників різних етнічних груп тощо. Всі вони співіснують в його світосприйнятті як інша щодо нього, але не конкуруюча реальність. Окрему точку зору і лінію поведінки індивіда гуманітарне знання здатне трансформувати у широке світосприйняття і творче буття в культурі людства. Виходячи з природи гуманітарного знання, аргументація в його системі не може бути ні полемічною, ні заснованою на авторитеті іншого. Фіксація, осмислення і розуміння інших концептуальних засад можливі тут швидше як післядія, що відбувається за виясненням власного контексту, побудовою свого тезауруса на основі синтезу інформації про певний предмет, доступний суб'єкту.

Постає питання, чи існує гуманітарна наука як розробка і теоретична систематизація об'єктивних знань про дійсність? Що має бути підґрунтям, на основі якого можна розглядати результат гуманітарного пізнання як знання, автентичне відображення реальності? Такі питання залишаються наразі актуальними для дослідників, тим більше, що в гуманітарній сфері через неоднозначність і динамізм предмета гуманітарного осмислення власне образ, ідеал науковості остаточно не сформований і дискутується. Така обставина значно ускладнює чітку побудову багатьох гуманітарних теорій.

6.2. Діалог гуманітарного та природничо-наукового пізнання у постнекласичній науці

Значна кількість сучасних досліджень з філософії та методології науки присвячені аналізу існування в межах постнекласичної науки тенденції до єдності природничого та соціально-гуманітарного знання. При цьому йдеться, на наш погляд, про інтеграцію наук на сучасному рівні, яка розуміється як певна єдність дослідницьких методів [165]. Погодимось з тим, що між науками про природу і науками про людину завжди існували суттєві відмінності. Але разом з процесом подальшої диференціації наукового знання, що відбувається, не можливо не констатувати і наявність його інтеграції, хоча саме з розгляду цього питання сьогодні існують значні розбіжності у позиціях дослідників [23, 74, 78, 127, 129, 150, 166].

На різних етапах наукового пізнання відношення між науками про природу і науками про людину осмислювалися по-різному. Тривалий час взагалі ідеал науковості пов'язувався лише з природничо-науковим знанням, а гуманітарному знанню в цьому було відмовлено. Тому-то і перші спроби власне наукового дослідження людини і соціальних відношень дають приклад використання методів та ідей природознавства. У класичній науці роль подібної програми грав механіцизм з усіма витікаючими наслідками, у некласичній — фізикалізм, редукціонізм тощо.

По-справжньому гостра дискусія щодо відношення наук про природу і наук про людину розгорнулася лише у кінці XIX сторіччя завдяки програмі неокантіанства. Відтоді й до сьогодні аргументи Г. Ріккєрта і В. Віндельбандта щодо розрізнення наук за методом залишаються чи не найголовнішими у прибічників точки зору про існування принципової різниці між природничими та гуманітарними науками.

Суттєвий аналіз основної аргументації позиції принципової різниці між природничими та соціально-гуманітарними науками дає в своїх працях В. Лекторський [73; 74]. Він узагальнює

основні тези проти інтеграції наук, дає коментарі й аргументує власне бачення реальної ситуації щодо можливості існування об'єднаних тенденцій в сучасній науці.

Перша теза щодо розрізнення наук, зазначає В. О. Лекторський, спирається ще на загальноновизнане положення Г. Ріккєрта про дослідження природничими науками загальних залежностей, а гуманітарними — унікальних індивідуальних явищ.

Друга теза стосується визнання герменевтичного методу як специфічно гуманітарного: вважається, що науки про природу дають пояснення фактів, а науки про людину — інтерпретацію людських дій та їх продуктів (текстів та соціальних інститутів).

Третя теза, яку відстоюють прибічники принципової різниці наук про природу і наук про людину, відштовхується від розуміння функції передбачення в науці: у природничих науках воно є необхідним (для створення технічних пристроїв, що допомагають контролювати природне середовище), а для гуманітарних наук передбачення не відіграє суттєвої ролі, оскільки їх головне завдання — забезпечити розуміння.

Четверта теза стосується розуміння ролі та значення теоретичного узагальнення. Якщо у природничих науках обов'язковою процедурою є узагальнення як на емпіричному, так і на теоретичному рівнях, то в науках про людину робити узагальнення дуже складно, бо вони вивчають окремі події, локалізовані у просторі й часі (навіть припускається думка про неможливість теорії в строгому розумінні в науках про людину).

Остання, п'ята теза — про можливість отримання об'єктивного знання. Вважається, що природничі науки дають об'єктивне уявлення про досліджувану галузь реальності завдяки можливості дослідника контролювати власні результати експериментальною перевіркою. Між тим особливість експерименту (якщо такий можливий) у науках про людину полягає в тому, що між суб'єктом і об'єктом виникають комунікативні відношення і отримані в результаті факти несуть на собі відбиток втручання дослідника (його системи цінностей, соціальних інтересів, політичних поглядів тощо). Як результат у гуманітарній сфері досліджувана реальність (тобто власне люди або соціальна реальність) може змінитися під впливом дослідника, а значить говорити про об'єктивність знання дуже проблематично,

бо досліджувана реальність породжується самим процесом дослідження.

Розглянемо заперечення, які наводить В. Лекторський, відносно дієвості даних тез і залучення їх до характеристики реального стану справ у взаємовідношеннях наук про природу і наук про людину на сучасному етапі.

Неможливо не погодитись з тим, що від часів Г. Ріккєрта до сьогодні відбулися зміни в розумінні сутності та методів історичного дослідження. Сучасне дослідження історичних ситуацій (які залишаються локалізованими у просторі й часі, унікальними явищами) передбачає множини діючих персонажів, вважає В. О. Лекторський, що в свою чергу вимагає від історика спиратися на результати економічної науки, соціології, користуватися методами математичної статистики та іншими загальними методами, щоби виявити загальні риси досліджуваних об'єктів. А з іншого боку, об'єкт сучасного природознавства значно розширився й ускладнився, охоплює такі унікальні системи як Всесвіт, Сонячна система, Земля, екологічні системи, що вимагає перенесення дослідницької уваги на функціонування та еволюцію цих унікальних систем. Ідея глобального еволюціонізму, яка сьогодні вже твердо ввійшла до природознавства, обстоє історичний характер власне природних законів, а екологічна ситуація, що склалася на планеті, вимагає свого термінового розв'язання для збереження унікального природного середовища існування людини. Все це приводить до висновку, що сьогодні «аналіз історичних фактів — це не що інше, як раціональна реконструкція, що спирається на загальні методи» [74, с. 16].

Треба зазначити, що процедура інтерпретації вже давно і плідно працює у природничих науках. Філософія науки довела, що факти для перевірки гіпотез дослідника не дані, а інтерпретовані, тобто завжди витлумачені. У свою чергу пояснення, яке в якості методологічної процедури домінує в науках про природу, завжди є спробою виявити причини та причинні механізми, а в науках про людину дослідник також намагається знайти причини подій і зрозуміти мотивацію дій людини, яку можна розглядати як особливий тип причин. У сучасних дослідженнях, зазначає В. Лекторський, якщо «соціолог, антрополог або історик

намагається розуміти інше суспільство, іншу культуру або більш ранні стадії власної культури, процедура розуміння може бути не простою, тому що в цьому випадку правила дії, мотиви агентів та їхні репрезентації ситуації завчасно невідомі досліднику — він має реконструювати їх. У такому випадку він змушений пропонувати різні гіпотези стосовно смислу досліджуваних ним дій та їх продуктів. Перевірка таких гіпотез може їх підтвердити або спростувати. Розуміння виявляється, таким чином, не містичною процедурою «вчування», а раціональною реконструкцією. У подібному підході розуміння можливо розглядати як різновид пояснення» [74, с. 17].

Щодо передбачення як функції природничих наук, то сучасні дослідження в цій галузі доводять, що передбачення природних явищ є насправді значно складнішим завданням, ніж вважала класична наука. Якщо дослідник має справу із закритими системами з обмеженою кількістю факторів, що впливають на хід процесу, то у такому випадку мова може йти про передбачення на підставі знання законів. Але об'єкти сучасної природничої науки — це відкриті системи, і «якщо мати справу з відкритими, складно організованими системами у точці їх біфуркації, точне передбачення стає неможливим. У цьому випадку можливо лише розробити декілька сценаріїв можливого майбутнього, не знаючи, який саме з них буде реалізований. Зате нерідко можна пояснити ті події, які вже мали місце» [74, с. 18]. Останнім, як відомо, займаються історики.

Можна стверджувати, що в науках про людину, хоч і проблематично робити точні передбачення значних соціальних трансформацій, але можливо розробляти сценарії майбутнього і пояснювати події, які вже відбулися. Прибічники принципового розрізнення наук вважають, що дії людини (на відміну від більшості явищ природи) характеризує можливість вибору між різними варіантами поведінки. Тому складно передбачити, як людина буде вчиняти, особливо у незвичних умовах, але пояснити вже реалізовані моделі поведінки можливо, якщо нам відомі правила дії людини, ми можемо реконструювати мотивацію вибору тощо. Можливість передбачення дій груп людей у звичних умовах, звісно, існує, тому що люди дотримуються певних правил взаємодії, що втілені у соціальних інституціях, це стосується

і використання соціальних і гуманітарних технологій у галузі економіки, політики, освіти тощо.

Якщо порівнювати науки про природу і науки про людину на предмет можливості теоретичних узагальнень, то, звісно, що дії людей не можна характеризувати параметром регулярності, як, наприклад, процеси природного характеру. Але все ж таки поняття регулярності можна застосовувати і в науках про людину, але враховуючи таку особливість як локальність дій людини та їх культурно-історична зумовленість. Тому, якщо говорити про існування законів соціально-гуманітарної сфери, то вони мають носити лише локальний характер, але все одно їх пояснення і розуміння можливе лише за допомогою теорії.

Що стосується проблеми об'єктивності наукового знання, то, дійсно, тут існують суттєві розбіжності в природничій та соціально-гуманітарній сферах. Зупинимось детальніше на деяких аспектах цієї проблеми.

Традиційно в науці достовірність знання пов'язується з поняттям об'єктивності та можливістю доведення експериментально. Але зазначимо, що сучасне природознавство має справу зі складно організованими, відкритими, нестабільними природними системами, з якими у багатьох випадках експеримент провести неможливо. А в науках про людину (особливо в деяких галузях) взагалі можна говорити про експеримент з великим відсотком умовності. Але разом з тим, як відомо, наука має вивчати всезагальні причинні залежності, які виражаються у вигляді законів. Тому, розмірковуючи над питанням чи існують закони у науках про людину і суспільство, треба зважати на можливості експериментального підтвердження у конкретних галузях соціально-гуманітарного знання. Принаймні, сучасні дослідження економічних відносин, в галузі соціології та психології підтверджують таку можливість. В економічній науці, наприклад, сформульовано цілу низку законів ринкової економіки, завдяки чому можливо більш-менш точне прогнозування. У соціології плідно досліджується поведінка людей у певних спільнотах, у великих та малих групах, завдяки чому з'ясувалося, що особливості такої поведінки можна виразити через певні закономірності. У психології за допомогою проведення експериментів було з'ясовано багато цікавих фактів, що стосувалися загальних особливостей

сприйняття людиною предметів, взаємодії органів чуття, умовних рефлексів, процесів пам'яті тощо [165].

Дійсно, людина взаємодіє з оточуючим світом і підкоряється дії багатьох фізичних, хімічних, біологічних, психологічних, соціальних законів. Але врешті-решт людські дії детермінуються не тільки зовнішніми силами, а більшою мірою тими внутрішніми силами, що є в самій людині, бо людина має свободу вибору тої чи іншої моделі поведінки, за яку і несе відповідальність. Тому вибір людини завжди вмотивований, тобто визначений певними внутрішніми мотивами (метою, бажаннями, переконаннями, намаганнями тощо). Хоча мотивація і є тою силою, що спричинює, але мотив не є причина і між мотивом і дією немає такої жорсткої детермінації, необхідного зв'язку, як між причиною і наслідком. Для того, щоби знати мотиви дій людини, необхідно розуміти її, тобто зазирнути в її внутрішній світ. Звичайні методи експериментального аналізу не дозволяють це зробити, тому зрозуміти міжлюдські взаємодії можливо лише за допомогою спілкування, діалогу, який і репрезентує особливість методологічної культури гуманітарного мислення.

У М. Бахтіна діалогізм є основною формою розуміння суті гуманітарного мислення, його всезагальною характеристикою. Гуманітарне мислення орієнтоване передовсім на смисл, який дослідник розуміє як відповіді на питання. М. Бахтін розглядав точні науки (природознавство) як «монологічну форму знання: інтелект споглядає річ і висловлюється про неї. Тут лише один суб'єкт — той, що пізнає (споглядає) та говорить (висловлюється)... Будь-який об'єкт знання (в тому числі й людина) може бути сприйнятим і пізнаним як річ» [14, с. 383]. Втім, М. Бахтін має рацію, якщо, як підкреслює Л. Маркова, розглядає тільки класичну науку, науку Нового часу. Позицію М. Бахтіна підтримував В. Біблер. Але потрібно уточнити, що «коли Бахтін або Біблер говорять про неможливість діалогічного спілкування у класичній науці, вони мають на увазі логіку науки, наукову раціональність» [80, с. 290].

У даному випадку маємо справу з певними ідеалізаціями, які допомагають нам зрозуміти власне класичну науку. «Розуміння можливостей людини в оволодінні природою та соціальними процесами, а також оволодінні собою, опиняється

пов'язаним з певним розумінням науки і знання взагалі, що виникає у період Просвітництва. Мова йде про інтерпретацію знання як панування, як можливості контролю над зовнішніми для свідомості процесами. Але можливий інший підхід до знання — як діалогу того, хто пізнає, і того, що пізнається, кожний з яких грає роль самостійного партнера. Таке розуміння веде не тільки до нової концепції людини і гуманізму, але й до конструювання нового типу соціальних практик» [73, с. 11]. Дійсно, коли мова йде про логіку наукового мислення, у науковому пізнанні відсутній навіть один можливий учасник діалогу. «Суб'єкт, що пізнає, здатний до спілкування, саморозвитку, має різноманітні властивості, виводиться за межі класичної наукової раціональності, в галузь історії, соціуму, культури» [80, с. 289].

Зміни, що відбулися в науках про природу і науках про людину в неklasичний період розвитку науки, дозволяють подивитися на їх взаємовідношення інакше й по-новому зрозуміти цілі наукового пізнання в цілому, а також поняття власне суб'єкта пізнання, тобто переглянути основні установки епістемології. Тим більше, що наразі можна констатувати суттєве розширення у порівнянні з класичною епістемологією поля вивчення знання і пізнання.

Як доводить В. Лекторський, «нові дослідження ведуть до необхідності перегляду низки положень класичної епістемології відносно розуміння знання і можливостей його обґрунтування, свідомості та її єдності, Я як носія знання і свідомості. Для класичної епістемології був характерним ряд особливостей. Це гіперкритицизм (скептична установка щодо існування зовнішнього свідомості світу і можливостей його пізнання, а також у відношенні знання чужих свідомостей), фундаменталізм (ідея про існування деяких незмінних норм, що дозволяють виділити і обґрунтувати знання), суб'єктоцентризм (думка про абсолютну достовірність знання, про стани свідомості суб'єкта та недостовірності іншого знання), наукоцентризм (установка на те, що лише наукове знання є знанням у точному сенсі слова). Некласична епістемологія, що складається сьогодні, відмовляється від усіх цих установок і замінює їх іншими, такими, як, наприклад, довіра до традиції, яку приймає суб'єкт (при певних обставинах),

урахування конкуренції та дискусії цих традицій, відмова від фундаменталізму, від суб'єктоцентризму, нове розуміння «внутрішніх» станів свідомості, ментальних репрезентацій і власне Я тощо. Це породжує цілу низку проблем, які не існували для класичної теорії пізнання» [73, с. 7].

Отже, з одного боку, здобутки епістемології, а з іншого — філософії науки дають можливість стверджувати, що методологічне зближення наук про природу і наук про людину має підстави для існування в межах постнекласичної науки. Саме від того, як розуміється в науці суб'єкт (вчений), що пізнає, можливо вести мову про діалог в науці, а значить і про наявність або відсутність гуманітарних характеристик в сучасному природничо-науковому мисленні [165].

Науковий інтерес до суб'єктного полюсу наукової діяльності у філософії науки, як відомо, був ініційований концепціями наукових революцій О. Койре і Т. Куна. Було доведено, що в плінні революції переглядаються засади наукового мислення попереднього історичного періоду і формуються нові. А розвиток природознавства ХХ сторіччя привів до нового розуміння суб'єкта і предмета пізнання. Погодимось із Л. Марковою, яка в цьому зв'язку зазначає: «Предмет пізнання перестає бути просто безголосого річчю, як писав про нього М. Бахтін, йому передаються суб'єктні характеристики вченого, що його пізнає; а суб'єкт вже не може бути точкою впливу на..., як писав про суб'єкт пізнання у класичному природознавстві В. Біблер. Якщо деякі суб'єктні властивості передаються предмету, то суб'єкт має цими властивостями володіти, інакше немає чого передавати. Переосмислюється розуміння і суб'єкта, і предмета в бік можливості діалогу в науці» [80, с. 294].

Ускладнення світу культури загалом свідчить про істотну автономізацію духовного світу, певної його незалежності від реальності сучасного, у якій людина існує. Чим складніше організоване суспільне життя, тим більше опосередкованою стає взаємодія людей із предметами і явищами природного середовища. Створення образів можливого майбутнього впливає на характер поведінки, реалізованого в інтервалі «тут і зараз» та істотно формує відношення до світу в цілому. Отже, суб'єктивна реальність, з якою працює фахівець в галузі гуманітарного пізнання,

існує для нього завжди в неявній формі й ступінь явності може збільшуватися тільки в межах теоретичних моделей.

По суті гуманітарій ніколи не має справи зі світом самим по собі, а лише з певними інтерпретаціями об'єктивних реалій, що виникають у свідомості інших людей. М. Бахтін підкреслював, що предмет наук про дух — це «думки про думки, слова про слова, тексти про тексти». Тому робота дослідника в цьому випадку являє собою «інтерпретацію другого порядку», пов'язану зі спробою виявити природу факторів, що визначили характер первинної інтерпретації, зовнішнім вираженням якої звичайно є повідомлення, передані різними учасниками соціальних комунікацій. Репліки співрозмовника, життєпис реальної або вигаданої особи, текст історичної хроніки й навіть конкретно-наукова стаття або книга, що описує факти природного світу — всі вони можуть розглядатися як різні способи прояву внутрішнього духовного світу людей.

Але не будь-який спосіб дослідження має бути віднесений до сфери гуманітарних дисциплін. Мовознавство або, наприклад, правознавство, які традиційно кваліфікуються у цій якості, не завжди можуть включатися в дану сферу безсумнівно. А справа полягає у тому, що багато праць у цих галузях пов'язані скоріше з «інтерпретацією першого порядку», оскільки часто філолога і юриста цікавить не зміст повідомлення, не мотивація, а формальна структура тексту, у якій представлено повідомлення.

Взагалі текст, що досліджується як матеріальний об'єкт і сприйнятий як інформаційне повідомлення, інтерпретується різними способами [127, 128]. В. Розін слушно підкреслює: потрібно мати на увазі, що об'єкти гуманітарного пізнання не дані дослідникові прямо й безпосередньо, а створюються ним. Культурна інформація, що досліджується, завжди поринає в контекст дослідницького інтересу. Тому, термін «гуманітарне пізнання» повинен відноситися не стільки до дисциплін, що мають справу з опрідметненими результатами людських дій — картинами, літературними або музичними текстами, скільки до тих, що спрямовані на виявлення й вивчення самих культурних смислів, які стимулювали процес створення подібних результатів.

Природодослідник у своїй дослідницькій практиці зіштовхується з безліччю розрізнених явищ, вивчаючи які він прагне виявити якісь загальні риси для того, щоб у кінці своїх пошуків зв'язати цю множину єдиним законом, за допомогою якого можна пояснити функціонування всього класу цих явищ. Тобто, пояснення являє собою певну дію підведення окремого явища під загальний закон.

Гуманітарій, в свою чергу, починає зі свідомо цілісного внутрішнього світу людини (цілісність якого обумовлена хоча б тим, що його зміст містить у собі різні форми прояву душі того самого індивіда) і роз'єднує його на складові, прагнучи зрозуміти спосіб самоорганізації цієї сфери, обґрунтувати її, зробити явною й очевидною для всіх. Розуміння, таким чином, встановлює ступінь сумісності особистісних світів різних людей. Основною темою гуманітарного пізнання є вивчення взаємодії внутрішніх світів людей, що вступають у будь-які відносини. А оскільки їхня взаємодія може бути успішною лише тоді, коли між ними виникає взаєморозуміння, саме проблема розуміння висувається у центр уваги дослідників-гуманітаріїв [127].

Процеси соціальної комунікації виражаються у вигляді або мовної, або поведінкової активності людей. Їх дослідження особливої увагу приділяє способам і засобам міжособистого спілкування, що опосередковує всі рівні соціальної дійсності. Тому в практиці сучасного гуманітарного дослідження одним з найважливіших завдань є аналіз різних типів діалогу, у якому проявляється найчіткіше особливість культурних смислів, які визначають функціонування кожного суспільства, головний зміст сфери духовного життя. Сукупність різних форм і рівнів соціальної комунікації є тим середовищем, у якому культурні смисли реально існують і виражаються.

Гуманітарне пізнання спрямоване на послідовне вивчення цих процесів, деякі автори говорять про особливу галузь пізнання — діалогіку [16]. Насправді «науки про природу» вивчають не природу як таку, а як ту, якою вона може стати в результаті впливу людини на неї. І оскільки такі впливи завжди соціальні по своїй природі, остільки процеси спілкування, що їх опосередковують, усе більше виділяються в особливу галузь, на вивчення якої й повинен бути орієнтований комплекс гуманітарного пізнання.

Справжній діалог, як взаємодія конкретних індивідів, здійснюється лише тоді й там, коли і де ці індивіди присутні у формі їх безпосереднього реального буття. І культурні смисли, які виражають сферу духу, проявляються при цьому в досить явних і наочних формах, хоча й усвідомлюються з різним ступенем очевидності [16]. Наприклад, при вивченні суспільства, яке відрізняється за характером від того, представником якого є конкретний дослідник, неминуче відбувається накладення однієї системи цінностей, звичної даному вченому, на іншу, пов'язану з життям досліджуваного соціуму. Намагаючись зрозуміти сенс історичних подій минулого, історик, хоче він цього, чи не хоче, нав'язує цьому минулому інтереси власного часу й тому отримані їм результати завжди зберігають відтінок гіпотетичності. Тоді як учений, що вивчає функціонування систем цінностей, що задають норми міжлюдського спілкування «тут і зараз», у більшій мірі може гарантувати вірогідність одержуваних ним результатів, оскільки сам включений у процес цього спілкування.

Коли ж мова іде про форми гуманітарного пізнання, неминуче доводиться враховувати досвід історико-філософських досліджень. Як відомо, методами, що застосовувалися, були діалектика й метафізика. Метафізичний підхід виявився цілком успішним там, де описуються прості структури, а вирішення завдання пов'язані із установами їх кількісних параметрів, причому в однозначній формі. Там, де дослідник має справу зі складними системами, що саморозвиваються, більш ефективний діалектичний метод. Ці методи в залежності від розв'язуваного завдання, можуть бути засобом обґрунтування як у науках про природу, так і в науках про дух. Це стає можливим тому, що світоглядна функція філософії найбільше проявляється в побудові спеціальної категоріальної основи, що становить базис конкретно-наукових мов і впливає на особливості кожного типу культури в цілому. За допомогою засобів такої основи створюються образи природного й соціального світу, а також схеми взаємодії з ними дослідника [135]. Соціальна значимість подібних образів і схем забезпечується за допомогою соціальної комунікації (тобто діалогових відносин), тому філософія більше звертається до проблеми розуміння.

Американський філософ науки Дж. Холтон наголошує на необхідності врахування у спробі зрозуміти процес виникнення нових знань не тільки стан відповідної наукової дисципліни в момент відкриття, але й специфіку культури того суспільства, до якого належить його автор, а також особливості біографії автора [159]. Межа, що відокремлює науки про дух від наук про природу, проходить там, де увага дослідників спрямована більшою мірою на організацію людських дій, ніж на результати цих дій. Однак гуманітарія цікавлять не самі по собі конкретні вчинки людей, а спосіб і ступінь вираження в них культурних сенсів. Це і визначає інтерес представників наук про дух до різних форм комунікативних процесів, оскільки саме в них виявляються всі можливі форми представлення загальнокультурних сенсів, що визначають спрямованість і специфіку кожного типу культури.

Будь-яке спілкування, будь-який діалог, за допомогою яких забезпечується можливість спільної діяльності людей, складаються з повідомлень, які виражають приватні позиції різних індивідів. І одне з завдань гуманітарного пізнання полягає у проясненні процесу перетворення індивідуальних уявлень у колективне знання, тобто розуміння процесу створення загального змісту для всіх учасників комунікації. Дослідник, який вивчає текст чи інший культурний об'єкт, обов'язково повинен виходити з того, що цей об'єкт містить зміст, закладений у нього іншою людиною.

6.3. Діалогічність як концепт некласичної епістемології

У класичній епістемології ідеал знання й пізнавальної діяльності формують природничі науки, тоді як досвід наук про культуру і дух, що містить людські смисли, етичні й естетичні цінності, залишається за межами епістемології. Постає питання: як у раціональних формах урахувати реального емпіричного суб'єкта, цілісну людину, її буття серед інших у спілкуванні та комунікації; яким чином увести в епістемологію просторові й темпоральні, історичні й соціокультурні параметри; нарешті, як

переосмислити в новому контексті, тісно пов'язаному з інтерпретацією і розумінням, категорію істини та критерії об'єктивності? Пошук відповідей на ці питання активно відбувається у дослідженнях неklasичної епістемології.

Як вже зазначалося, М. Бахтін започаткував принципово нове бачення і зміну ситуації у філософії пізнання. Особливо важливо підкреслити, що він не задовольнявся інтуїтивним відчуттям і «ірраціональними» побудовами, але, як відзначає В. Махлін, «радикальний крок Бахтіна — виходячи з неокантіанства і відходячи від нього — полягає в перенесенні поняття системи з науково-теоретичної площини в площину онтології...» [85, с.78–79], оскільки висока науковість не компенсує буттєво-історичної недостатності, що перетворилося у систематичний підхід до історичного світу життя, культури і творчості.

М. Бахтін не ігнорував раціональність, відновлюючи її за Кантом і Когеном, але разом з тим інакше її розумів. Зокрема, в його концепції вчинку: «вчинок в його цілісності більш ніж раціональний — він відповідальний. Раціональність тільки момент відповідальності...» [12, с. 103]. Таке бачення проблеми докорінно змінювало підходи до її вирішення. Відомо, що абстракції традиційної епістемології, відповідно до вимог класичного природознавства, створювалися шляхом принципової елімінації суб'єкта, виключення «людського вимірювання», яке оголошувалося «неістотним», хоча для людського пізнання таким бути не могло. У межах такої традиції подолання психологізму та історизму досягалося «хірургічним» способом — видаленням самої людини з пізнання і його результатів.

Ідеї М. Бахтіна допомагають осмислити обмеженість і специфіку традиційної епістемології. Саме цю традицію він критично осмислює у праці «До філософії вчинку», де усвідомлюється природа і місце так званого «теоретизуючого», «самозаконного» світу пізнання, в якому суб'єкт, істина та інші категорії «живуть» своїм автономним життям, мають відповідні контексту смисли. Він не відкидає цей «світ», а усвідомлює теоретизуючий світ епістемології в його одночасній фундаментальності й обмеженості, що припускає повноту існування тільки усередині буття-події як необхідної системи в її цілісній архітектоніці.

Очевидно, що М. Бахтін не визнає «теоретизм», пануючий з часів Декарта, як єдино правомірну й універсальну традицію. «Участній свідомості», відзначає він, ясно, що теоретизуючий світ культури має значущість, але ясно й те, що цей світ не є тим єдиним світом, в якому вона живе і в якому відповідально відбувається її думка-вчинок.

М. Бахтін задається питанням: якими засобами може бути досягнутий конкретний суб'єктивний процес пізнання «живого єдиного світу», що незв'язаний з теоретичним світом, закритим у своїй ідеальності й автономності? Досліджуючи філософію вчинку, він вважає, що немає принципу для включення і залучення світу теорії до єдиного буття-події життя, тобто для переходу від суб'єктивного процесу пізнання до об'єктивного смислового змісту [12, с.103]. М. Бахтін веде до висновку, що сучасна епістемологія повинна будуватися не у відверненні від людини, як це прийнято в теоретизуючому світі раціоналістичної і сенсуалістської гносеології, а на основі довір'я людині як цілісному суб'єкту пізнання.

Об'єктом епістемології в цьому випадку стає не лише теоретична модель пізнання, а пізнання в цілому, воно перетворюється на вчинок відповідально мислячої свідомості, яка бере участь і предстає як зацікавлене розуміння, невід'ємне від результату — істини. Те, від чого з необхідністю відволікалися в теоретичному, — «відповідно вчиняючий думкою» — стає «умовою можливості» пізнання, і в цьому суть антропологічної традиції в розумінні пізнання, суб'єкта, істини, власне бачення якої запропонував М. Бахтін.

Залишаючи традиційні абстракції суб'єкта, об'єкта, істини, М. Бахтін з необхідністю вводить нові поняття, але на принципово іншій основі, «участність» (неалібі), що враховує, «відповідальність» і «вчинок» як буттєві підстави суб'єкта, істини, пізнання в цілому. Замість теоретичного об'єкта йдеться про «єдину й одну співподійність буття», «історичну дійсність буття», «єдиний світ життя», які вбирають у себе й «світ теоретизму». У теоретичному світі, з його точки зору, істина автономна, незалежна від «живої єдиної історичності», її значущість позачасова, її самовизначеність зберігаються.

М. Бахтін пропонує свою мову філософського дискурсу, принципово відмінну від «суб'єкт-об'єктної» мови традиційної

гносеології. Прагнучи подолати «дуалізм пізнання і життя», М. Бахтін вводить поняття-образ «вчинок», яке водночас переосмислення традиційних гносеологічних категорій і спричинило інші. Так, замість «суб'єкт» використовуються поняття «жива єдина історичність», «відповідально вчиняючий думкою», «участна свідомість»; «істина» замінюється «правдою», оскільки «у своїй відповідальності вчинок задає собі свою правду». Йдеться не про заміну гносеологічної істини на екзистенціальну правду, а про їх доповнюваність і самостійних сферах їх вживання як понять. На відміну від трансцендентальної свідомості як позаіндивідуального, М. Бахтін звертається до «участного мислення», пізнання перетворюється на вчинок відповідально мислячої участної свідомості, і зовнішня соціальна обумовленість предстає як «внутрішня соціальність», буттєва, а не когнітивна характеристика. Це свідчить про іншу — антропологічну традицію, власне бачення якої запропонував М. Бахтін [85].

Такий підхід дозволив використовувати ідеї М. Бахтіна у розгляді проблеми «когнітивне — ціннісне» в епістемології, яку детально аналізує Л. Мікешина [88; 89]. Необхідність «боротьби за істину», а отже, причетність, виявляється сутнісною ознакою її отримання. Очевидно, що ця думка близька М. Бахтіну і визначає його розуміння істини. М. Бахтін вибудовує новий світ історично дійсної участної свідомості, в який з необхідністю включені нові — ціннісні (етичні й естетичні) відносини цілісної людини, чим заміщає часткового гносеологічного суб'єкта в його опозиції об'єкту (бінарні відносини) архітектонічною цілісністю — єдністю пізнавального, етичного й естетичного.

Як відзначає М. Ніколаєв, найважливішим філософським відкриттям М. Бахтіна є ідея заміщення абстрактного гносеологічного суб'єкта новоевропейської філософії взаємовідношенням автора і героя [96, с. 63]. Суб'єкт виявляється «розщепленим» на дві складові (по аналогії з художнім твором): того, хто здійснює рефлексію над пізнанням, «пише» про нього, тим самим стаючи «автором», і того, хто здійснює саме пізнання, його «героєм». Виявляється внутрішня структура єдиного в двох особах суб'єкта, яка показує себе тільки в тому випадку, якщо власне когнітивне відношення доповнюється ціннісним, етичним і естетичним. Одночасно виявляється і особлива структура епістемологічного

акту, де традиційне бінарне відношення «суб'єкт-об'єкт» стає, як мінімум, потрійним: суб'єкт відноситься до об'єкта через систему ціннісних або комунікативних відносин і предстає в двоєдиності Я та Інший, «автор і герой», і якщо протистоїть об'єкту, то тільки в такій якості.

Тим самим виявляється не стільки наукова, скільки власне філософська природа епістемології і навіть її близькість до художньої свідомості. М. Бахтін це вже помітив, коли писав, що «в основі напівфілософських, напівхудожніх концепцій світу ... лежить жива подія відношення автора до світу, подібна відношенню художника до свого героя, і для розуміння таких концепцій потрібен до певної міри антропоморфний світ — об'єкт їх мислення» [12].

Уведенням ціннісних форм діяльності та заміною традиційного суб'єкта автором і героєм М. Бахтін змінив значення і значущість суб'єкта в традиційній опозиції «суб'єкт-об'єкт». Нове бачення суб'єкта, що пізнає, як активно діючий, вчиняючий зі свого єдиного і конкретного місця, «перетягує» в свій центр «емоційно-вольові тони і значення», етичні і естетичні цінності і, нарешті, просторові і тимчасові моменти [12, с. 124]. Простір і час в архітектоніці суб'єкта з'являється у М. Бахтіна як абсолютно нова ідея на відміну від позачасовості та позапросторовості теоретичності, а також від панування чисто «натуралістичного» їх трактування. Значущість цієї ідеї для епістемології очевидна.

У класичній епістемології атемпоральність, позаісторичність приймалися як умови істинності й подолання релятивізму [87, с.32–33]. В сучасній науці, як вважають І.Пригожин і І.Стенгерс, відбувається «концептуальна революція» — «наука знов відкриває для себе час», але нелінійний. Зіставлення «двох культур» значною мірою має підставою позачасовий підхід класичної науки й орієнтований у часі підхід соціальних і гуманітарних наук [115, с.35]. Зміна відношення до ролі та значень часу ставить і перед епістемологією задачу освоїти поняття простору і часу в контексті нових уявлень про пізнання.

У традиційній теорії пізнання, що складалася під впливом ідеалів, критеріїв, зразків природничо-наукового знання, по суті, відволікалися від часу: будь-який момент часу в минулому, теперішньому і майбутньому часі був невідмітним від будь-якого

іншого моменту часу. Відповідно розгляд категорій суб'єкта і об'єкта, природи істини та інших проблем здійснювався в теорії пізнання, як правило, без урахування часу. Це означало, що від усіх тимчасових ознак, властивостей, визначуваних часом, відволікалися, «очищаючи» пізнання від релятивних моментів. Історичність пізнання — розглядали за межами теорії пізнання, переважно в історії науки, історії філософії або в антропологічних дослідженнях.

Досвід герменевтики особливу значущість для розуміння в теорії пізнання природи часу і способів його опису. Час осмислюється в різних вимірах: як темпоральність життя, як роль тимчасової дистанції між автором (текстом) та інтерпретатором, як параметр «історичного розуму», елемент біографічного методу, компоненту традиції і значень, зразків, що обновляються. М. Бахтін безпосередньо розглядає проблеми темпоральності життя, звертаючись до «тимчасового цілого героя», до проблеми «внутрішньої людини», вважаючи, що «жити — значить займати ціннісну позицію в кожному моменті життя» [14, с.173]. У роздумах про можливість пізнання внутрішнього світу Іншого, він відзначає, як свого часу В. Дільтей, майже повну аналогію між самопереживанням і переживанням, зокрема, між значенням часових просторових меж в свідомості іншого і в самосвідомості. Разом з тим, спираючись на феноменологічний підхід (зовні теоретичних закономірностей і узагальнень), М. Бахтін проводить тонке розрізнення «значення часу в організації самопереживання і переживання мною іншого» [14, с.103] і при цьому визначає: час емоційно-ціннісний. Інший, як об'єкт, завжди протистоїть у часі й просторі, але Я, моя самосвідомість переживає себе позачасово.

Трансцендентними самосвідомості моментами є межі внутрішнього життя, які тимчасові: початок і кінець життя не дані конкретній самосвідомості. Не час є управляючим початком, навіть в елементарному вчинку людини він «технічний для мене, як технічний і простір (я опановую технікою часу і простору)». Життя, думки, вчинки в часі мають смислову організацію, безпосередньо дану опору в значенні, це «сміслові цілі героя» як найважливіший елемент архітектоніки [14, с.103–104, 128].

М. Бахтін, створюючи історичну поетику, поклав початок переосмисленню категорій простору і часу в гуманітарному контексті та ввів поняття хронотопа як конкретної єдності просторово-часових характеристик для конкретної ситуації. Розробка цієї програми, як і самого поняття, наразі продовжується [174; 175].

Ідеї та уявлення М. Бахтіна близькі феноменологічним роздумам Е. Гуссерля про свідомість і час. У нього явно не йде мова про об'єктивний час, оскільки феноменологічний аналіз не дає можливості знайти «навіть саму крихту об'єктивного часу», натомість можливо виявити і дослідити те, що звичайно приховане, — іманентні структури і відносини свідомості часу. Головна особливість визнання темпоральності свідомості разом з усвідомленням часу полягає в тому, що свідомість «усередині себе» конституює час, синтезуючи різні тимчасові фази і «схоплюючи» інтервали з наповненим змістом, а також, як і в роботах М. Бахтіна, здійснюючи інверсії і різні «вільні» трансформації. Саме ці багатоманітні суб'єктивні здібності свідомості конституювати, «творити» час необхідні для творчості й пізнавальної здібності.

Для сучасної епістемології значимий досвід феноменологічного розуміння темпоральності свідомості і свідомості часу, тому саме в цьому контексті цікаво осмислити ідеї М. Бахтіна про час і хронотоп [173]. У цілому роздуми над текстами М. Бахтіна про форми часу і простору в художніх і гуманітарних текстах приводять дослідників до думки про можливість перетворення хронотопа в універсальну, фундаментальну категорію, яка може стати однією з принципово нових підстав неklasичної епістемології, що дотепер повною мірою не освоїла конкретних просторово-часових характеристик знання і пізнавальної діяльності.

Філософія науки останньої третини ХХ сторіччя зробила актуальною проблему «входження» суб'єктивних рис у наукове знання, зокрема суб'єктивність знання почала розумітися як його історія в контексті соціуму і культури. Почали досліджуватися різні типи наукового мислення, характерні різним епохам, що в свою чергу зумовлює своєрідність мислення вченого, особливості його занять науковою діяльністю та досягнення певних результатів. Все це надає науковому знанню таких

в науці. «Безперечно діалогічною (у логічному сенсі цього слова) наука може бути представлена у періоди фундаментальних наукових революцій, коли переглядаються засади науки і цим самим визначається тип наукового мислення, особливий і унікальний, притаманний даному історичному періоду. Саме унікальність, особливість, невідтворюваність в інших умовах різних способів наукового теоретизування дозволяє говорити про багатосуб'єктність історії науки. У класичній науці суб'єкт один, він накопичує знання, вдосконалює свої здібності, але ніякі його індивідуальні особливості не мають значення для логічної структури знання, вони виключені з неї. А якщо суб'єкт один і його логічні засади беззаперечні, то йому немає з ким вступати в діалог. Коли ж ці засади (поняття елементарності, простору, часу, причинності, об'єктивності тощо) стають сумнівними і з ними в дискусію вступають інші засади інших можливих суб'єктів наукової діяльності, тоді й стає реальним діалогічне спілкування» [80, с. 297]. Отже, наука багатосуб'єктна у вимірі різних історичних епох, різних культур, різних типів мислення.

Питання ставиться наступним чином: яким буде суб'єкт наукового пізнання? Зрозуміло, що він має розглядатися в контексті культури і в межах визначеного історичною епохою стилю мислення. Якщо природознавство стає багатосуб'єктним, як і соціально-гуманітарне пізнання, то можна розглядати створення наукових теорій, формування парадигм тощо як унікальних і особливих творів. Це означає можливість діалогу, а значить — постає питання: які саме характеристики суб'єкта втілюються у предметі дослідження та в знанні про цей предмет? Тобто встановлюється необхідність побудови відмінної від класичної нової ідеалізації суб'єкта, яка допомагає зрозуміти його як особливого та індивідуального.

Діалог є суттєвою характеристикою не лише гуманітарного пізнання, але й науки в цілому. Передовсім це пов'язано з такими характеристиками науки як раціональна критика і публічність. Формування наукової раціональності в основі своїй має відкритість для критики з боку наукового співтовариства. Тому й методи отримання і обґрунтування наукового результату традиційно припускають можливість його критичного об-

говорення. Саме тому діалогічний вимір наукової методології у філософії науки обговорюється в працях К. Поппера, Т. Куна та І.Лакатоса.

У концепції наукових революцій Т. Куна сформовано поняття наукового співтовариства, у функціонуванні якого автор убачає найсуттєвіший момент у розвитку науки, а саме — зміну парадигм. Для того, щоб розвиток науки пішов за новим шляхом, потрібно, щоб більшість членів наукового співтовариства прийняли нову парадигму в ході критичного обговорення попередньої та конструктивного обґрунтування нових ідей. Обмірковуючи проблему впливу певних факторів на вибір ученим тої чи тої парадигми, Т. Кун спрямував дискусії з цього питання не лише у контекст культури і соціальності, але й у світ повсякденності, побуту, біографії вченого, його індивідуальних особливостей, сфери його переживань, вірувань та вподобань. Якщо вчений робить вибір через внутрішню переконаність у перевагах нової парадигми чи теорії, то діалог залишається під великим знаком питання. Проте Т. Кун вважає суб'єктивні обставини вибору необхідною частиною науки як структури, що розвивається, і такі висновки вченого дуже важливі для розуміння сучасної діалогової ситуації в науці.

У межах постнекласичної науки застосування синергетичного підходу є продуктивним до аналізу самоорганізації наукового співтовариства як системи, узгодження рушійних сил — мотиваційних інтенціональностей — дослідників на основі духовних та культурних цінностей, чому сприяє діалогічна взаємодія науки та інших форм суспільної свідомості — моралі, права, релігії. Багатоваріантне бачення світу, засадниче для науки, з необхідністю відкриває перед людством можливість вибору — вибору, який означає і певну етичну відповідальність.

Нове ставлення до світу передбачає зближення діяльності ученого і літератора, вважає І.Пригожин [116, с. 51]. Літературний твір, як правило, починається з опису вихідної ситуації за допомогою кінцевого числа слів, причому у цій своїй частині розповідь ще відкрита для численних різних ліній розвитку сюжету. Ця особливість літературного твору як раз і надає читанню цікавість — завжди цікаво, який з можливих варіантів розвитку вихідної ситуації буде реалізований. Те саме і в музи-

ці — у фугах Баха, наприклад, задана тема завжди припускає велику кількість продовжень, з яких геніальний композитор вибирав на його погляд необхідне. Такий універсум художньої творчості вельми відрізняється від класичного образу світу, але він легко співвідноситься з сучасною фізикою і космологією. Вимальовуються контури нової раціональності, до якої веде ідея нестабільності. Ця ідея покінчує з претензіями на абсолютний контроль над будь-якою сферою реальності, покінчує з будь-яким можливими мріями про абсолютно підконтрольне суспільство. Реальність взагалі не контролювана у тому сенсі, що був виголошений класичною наукою.

Для того, щоб зрозуміти процеси, які відбуваються в сучасній науці, необхідно взяти до уваги, що наука — культурний феномен, який складається в певному культурному контексті. Для класичної науки немає різниці між минулим і майбутнім і час елімінується, немає місця для унікальних подій. Матеріальний світ, таким чином, не має історії і розглядається як регульований автомат. «Дійсно, — зазначає І.Пригожин, — будь-які людські й соціальні взаємодії є виявом невизначеності у відношенні до майбутнього. Але сьогодні, коли фізики намагаються конструктивно включити нестабільність у картину універсуму, спостерігається зближення внутрішнього й зовнішнього світів, що, можливо, є одною з найважливіших подій нашого часу» [116, с. 48]. Сучасний перегляд відношення до світу на засадах синергетики як нового світогляду остаточно руйнує образ «Великого Адміністратора» — доцільності, який спрямовує рух кожного атому за даною траєкторією. Достатньо лише збудити дію внутрішніх тенденцій, і природа сама збудує необхідну структуру. Треба тільки знати потенційні можливості даного природного середовища та способи їх стимуляції. Людина-вчений, яка знає механізми самоорганізації може свідомо ввести відповідний об'єкт у певну флуктуацію, але спрямувати його подальший розвиток не куди завгодно, а у відповідності з його потенційними можливостями. Отже, свобода вибору існує, але вибір обмежений можливостями об'єкту, через те, що об'єкт не є пасивним матеріалом, а має, так би мовити, власну свободу. Саме тут постає проблема відповідальності людини за вибір конкретного шляху розвитку.

