

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Л. О. Шашкова, М. В. Злочевська

**ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР
ГУМАНІТАРНОГО
ЗНАННЯ**

МОНОГРАФІЯ

Київ – 2011

УДК 168.522:82-83
Ш 32

*Рекомендовано до друку
Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 9 від 28.03.2011 року)*

Рецензенти:

Марчук М. Г. – доктор філософських наук, професор;
Сидоренко Л. І. – доктор філософських наук, професор.

Шашкова Л. О., Злочевська М. В.

Ш 32 Діалогічний вимір гуманітарного знання. Монографія. – К.: Видавничий дім «Професіонал», 2011. – 176 с.

ISBN 978-966-370-157-8

У монографії розглянуто концептуальні підходи осмислення феномена діалогічності в межах різних дослідницьких парадигм. Діалогічність визначається як основа розуміння сутності гуманітарного знання і розглядається як конструкт неklasичної епістемології, що ґрунтується на досвіді гуманітарного пізнання, під впливом якого переосмислюються епістемологічні категорії, розуміння суб'єкту, переглядається поняття науковості знання тощо. На таких засадах діалогічність представлена як методологічний принцип можливого синтезу багатоманітності когнітивно-комунікативних практик гуманітарного дискурсу.

Монографія може бути корисною для магістрів, аспірантів, викладачів, науковців.

УДК 168.522:82-83

ISBN 978-966-370-157-8

© Шашкова Л. О., Злочевська М. В., 2011.

ЗМІСТ

Передмова	5
Розділ 1. Діалог як предмет філософського осмислення	9
1.1. Особливості формування проблематики діалогу в культурно-історичному контексті	9
1.2. Категоріальне осмислення діалогу	20
Розділ 2. Екзистенціально-антропологічні витоки концептуалізації діалогізму	36
2.1. Формування засад діалогічності у філософській антропології Л. Фіорбаха та антропології мови В. Гумбольдта	36
2.2. Екзистенціально-релігійний вимір діалогізму	45
Розділ 3. Філософія діалогу як теоретична основа гуманітарного знання	56
3.1. Концепція діалогу як способу буття людини М. Бахтіна	57
3.2. Божественна природа діалогу в концепції М. Бубера	67
3.3. Концепція діалогу культур В. Біблера	74
Розділ 4. Діалогічний вимір методологічних програм феноменології	78
4.1. Інтерсуб'єктивне усвідомлення Іншого: Е. Гуссерль ..	78
4.2. Трансформація внутрішньої тривалості у соціальну як перспектива розуміння Іншого: А. Шюц	81
4.3. П. Рікер як філософ діалогу	89
4.4. Е. Левінас: етичний вимір інтенціональності	92

Розділ 5. Діалогічний вимір комунікативної філософії	95
5.1. Ю. Габермас: діалогічні засади концепції комунікативної раціональності	96
5.2. Етика дискурсу як умова раціонального консенсусу: К.-О. Апель	106
Розділ 6. Діалогічна природа гуманітарного знання	115
6.1. Герменевтичний характер і особливості гуманітарного знання й пізнання	116
6.2. Діалог гуманітарного та природничо-наукового знання в постнекласичній науці	132
6.3. Діалогічність як концепт некласичної епістемології ..	143
Післямова	153
Література	158

ПЕРЕДМОВА

Поняття діалогічності широко використовується для характеристики багатьох когнітивно-комунікативних практик сучасності: діалогу культур, міжетнічного, міжконфесійного, політичного, наукового діалогу тощо. Особливої значимості проблематика діалогічності набула у зв'язку з підвищеною увагою до проблем людського спілкування та соціальної взаємодії. Очевидно, що проблема діалогу виявляється як багатоаспектна та міждисциплінарна, яка має логічний, лінгвістичний (мовленнєвий), етичний, естетичний, культурно-історичний, комунікативний, соціальний та інші виміри дослідження.

Розуміння сутності феномена діалогу в дослідницькій літературі залишається неоднозначним. Загальним для філософських концепцій діалогу є уявлення про діалог як про адекватну форму пізнання, спосіб мислення, який дозволяє якщо не розкрити істину, то хоча б максимально наблизитися до неї. Особливість сучасних тлумачень полягає в тому, що істина не розглядається як така, що передує діалогу. Істина є його результат, а діалог розглядається як основний принцип і метод породження смислів.

Філософський діалог визначається як реальне обговорення філософської проблеми, а також як особливий тип філософського твору, автор якого викладає власні ідеї у формі діалогу з опонентами або учнями. Діалог як спосіб взаємодії, спілкування, духовної єдності та самоствердження особистості цікавив Сократа, Платона, Арістотеля. Діалог в античній філософії формується як метод знаходження істини за допомогою певних питань і методичного знаходження відповідей на них. Проблематика діалогу стає особливо актуальною у філософській думці ХХ століття у зв'язку з підсиленням уваги до проблем людського спілкування та соціальної взаємодії. У сучасній філософії діалог розглядається як універсальна форма відношення «Я-Ти», як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті.

Сучасному стану знання властивий і багатосторонній діалог, і концептуальні інновації. В таких умовах поступ гуманітарного

знання оцінюється інтенсивністю, повнотою і глибиною діалогу, критикою прийнятих методів дослідження, конкуренцією реалізованих дослідницьких програм. Гуманітарне знання як особливий різновид знання формується в результаті діалогу різних поглядів на природу людини та можливості її дослідження, тобто гуманітарне знання діалогічне за своєю природою. Урахування ціннісного виміру пізнання виявляє можливість діалогу переважно між представниками одної й тої самої культурної парадигми. Тому настанови епістемології гуманітарного знання, яка спрямована передовсім на виявлення культурно-ціннісних смислів, орієнтовані на розширення діалогу з Іншим, який пізнається.

Методологічним джерелом діалогічності є розуміння сутності діалогу як рівноправних і паритетних відносин суб'єктів діалогу, які є партнерами. У свою чергу основою такого розуміння виступає єдність суб'єктів діалогу, яка виявляється у близькості їх когнітивних і ціннісних структур, типовості проблемних ситуацій, які виникають перед суб'єктами та уможливають взаємне представлення їх позицій і точок зору. Вихідними принципами діалогу є визнання рівноправності інших учасників, відкритість і активність суб'єктів діалогу, створення спільного когнітивного простору, творення інтерсуб'єктивних смислів у позиціях суб'єктів діалогу. Метою діалогу є досягнення взаєморозуміння його учасників. Розвиток філософії діалогу є відмовою від домінування монолізму та егоцентризму в спілкуванні. Тема діалогу є однією з ключових як для сучасної філософії, так і для багатьох гуманітарних і соціальних дисциплін.

У сучасному філософському дискурсі актуалізована проблема сутності гуманітарного знання і пізнання, а для епістемології та методології науки загалом характерна тенденція посилення позицій гуманітарного мислення і підходу. Утвердженню ідеї науковості гуманітарного пізнання сприяв розвиток герменевтичного й аксіологічного підходів у мовознавстві, історії, філософії права, теорії культури, психології тощо. Розроблена в ХХ ст. методологія гуманітарного пізнання в якості головного пріоритету і самоцінності розглядала людину, водночас вбачаючи в ній смислоформуєче начало, приділяла підвищену увагу смис-

лу подій, що відбуваються, проблемам міжособистої комунікації. Концептуальний аналіз діалогічної природи гуманітарного пізнання в межах різних напрямків філософського знання, представлений у монографії, виявив можливості та діапазон застосування різних методологічних підходів: філософії діалогу, філософської та релігійної антропології, феноменології, герменевтики, комунікативної філософії, філософії науки.

Проблематика діалогічності формується у процесі перегляду соціально-культурних та методологічних засад пізнання, результатом якого є концептуалізація пізнання на засадах особливого типу рефлексії. Діалогічність експлікується як основа самоідентифікації Я, в процесі якої людина приходить до розуміння власного Я завдяки діалогу з Іншим, коли становлення Я та становлення Іншого відбуваються водночас. Представлений у монографії аналіз концептуалізації діалогу і діалогічності в межах різних підходів і парадигм дозволив здійснити експлікацію діалогічності як методологічної основи гуманітарного пізнання. На таких засадах діалогічність розглядається як методологічний принцип можливого синтезу багатоманітності когнітивно-комунікативних практик гуманітарного дискурсу.

Усвідомлення діалогічності є ознакою постнекласичної науки, хоча від самого початку наукове пізнання здійснюється у формі діалогу, мета якого полягає у прирощенні знання та збагаченні й знаходженні його нових смислів. Діалогічність має відкритий характер, що передбачає урахування унікальності й невідтворюваності різних способів наукового теоретизування та представляє науку як багатосуб'єктну. Людиномірні, гуманітарні характеристики сучасного природничо-наукового пізнання, спричинені змінами у розумінні суб'єкта пізнання, зумовлюють визначення діалогічності як виміру постнекласичної єдності наукового знання. У такому разі як спільний концепт природничо-наукового і гуманітарного пізнання, діалогічність уможливує дослідження тенденцій зближення методологічних засад науки. Діалогічність розглядається як концепт некласичної епістемології, що дозволяє аналізувати пізнання в єдності когнітивного, просторово-часового й ціннісного вимірів. Евристичні можливості діалогічності розкриваються у переосмисленні епіс-

Передмова

темологічних категорій, виявленні культурно-ціннісних смислів знання, що легітимізує методологічні позиції гуманітарного пізнання в межах постнекласичної науки.

Монографічне дослідження, автори якого — Л. Шашкова, доктор філософських наук, професор, М. Злочевська, кандидат філософських наук — представляє матеріали до спецкурсу для магістрів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

РОЗДІЛ 1

ДІАЛОГ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Тема діалогу є однією з головних як для сучасної філософії, так і для багатьох гуманітарних дисциплін. Діалог трактують як засіб комунікації, в процесі якої мають місце відносини партнерства, рівності, відкритості, взаємоповаги: діалог розглядається як засіб спілкування, в ході якого стимулюється моральне та духовне ставлення обох сторін комунікації. Основою діалогу виступає єдність суб'єктів діалогу, яка виражається в близькості структур духовного світу, типовості проблемних ситуацій, що виникають перед суб'єктами, їх позицій і точок зору. Вихідними принципами діалогу є визнання рівноправності інших людей; відкритість людини для діалогу; народження нового сенсу в позиціях суб'єктів діалогу. В такому розумінні діалогізм можна визначити як зіткнення різних логік мислення, обмін інформацією не тільки між реальними учасниками діалогу, але й у внутрішньому діалозі у формі взаємодії різних поглядів, які розвиваються одним і тим самим суб'єктом. Діалогічність — є характеристика взаємодії смислових позицій учасників комунікації, методологічний принцип, який розглядається як результат взаємовідносин Я-Ти відносно розуміння сутності діалогу.

1.1. Особливості формування проблематики діалогу в культурно-історичному контексті

Поняття діалогу сформувалося в античній філософії у межах класичної логічної традиції. Діалог визначався як вербальний (переважно усний) обмін інформативними «проголошеннями», а також розглядався як метод навчання, головним чином — філософії. Природно, що сучасні дослідження діалогу значно розширили його визначення й розуміння.

Розвиток діалогу в античності привів до виділення трьох напрямків діалогічних відносин. Перший: учена бесіда, метою якої є розвиток знання поза будь-яким практичним інтересом — діалектика. Другий: суперечка з метою відстоювання практичного інтересу або придбання благ — еристика. Третій: диспут, у якому ученість суджень здобула практичної спрямованості, а мудрість присутня заради користі — софістика.

Критерієм поділу діалогу на три види стали умови, які повинні бути заздалегідь обмовлені у вигляді цілей, до яких прагнуть сторони-учасники. Відповідно поділилися мовні засоби, були відпрацьовані патетичні й логічні правила аргументації. Як результат — аргументи, придатні в діалектиці, не визнавалися в софістиці й еристиці. Аргументи, придатні в еристиці, не визнавалися у софістиці й діалектиці. Виявлення аргументів еристичного характеру в діалектиці припиняло діалог, а аргументи діалектичного характеру в еристиці вели до поразки в суперечці й тим самим відхилялися як непридатні для переконання, тому що діалектичні аргументи свідомо програють еристичним, а боротьба поза правилами веде до поразки тих, хто застосовує обмежуючі правила [124, с. 121].

У часи Платона й Арістотеля вже існували й активно розроблялися дві теорії діалогу — еристика і діалектика. Сприятливим фактором для цього дослідники вважають історичний процес зміни полемосу (реального фізичного зіткнення) на полеміку і підкреслюють його значення навіть поняттям гуманітарної революції. Як точно висловився в цьому розумінні К. Поппер, учасники конфлікту — полемісти — могли дозволити власним ідеям «умерти замість себе» (від уміння вести діалог залежали у той час честь і добробут людини). Відомо, наприклад, що Демосфен став оратором через необхідність: опікуни позбавили його спадщини і він був змушений брати у софістів уроки риторики, щоб відстоювати свої права в суді.

Проте античний діалог міг виконувати своє призначення лише за наявності соціальних обмежень. По-перше, всі його учасники повинні були мати однакові права: жоден з них не міг бути водночас учасником і суддею суперечки; по-друге, присуд, винесений за підсумками суперечки, був обов'язковим для всіх; по-третє, зміни у правилах суперечки не повинні були

мати зворотної сили: якщо перемога досягалася завдяки прийому, який правила суперечки не забороняли, то зміна правил з метою унеможливлення повторного застосування прийому, не скасовувала перемоги. У таких умовах на перемогу в діалозі міг розраховувати лише той, хто глибоко розумів гносеологічний механізм діалогу та досконало володів його принципами і прийомами [72, с. 263]. Все це сприяло формуванню теорії діалогу. Потребу в такій теорії задовольнила, з одного боку, еристика, а з іншого — діалектика.

Виникненню еристики (від грець. — той, що сперечається) сприяла оцінена в античності схожість правди на істину. У грецькій традиції еристи — професійні вербальні дуелянти, готові за плату відстоювати у публічній суперечці будь-яку зручну замовникові тезу, спиралися на логіку того, що лише вбачається. Ерист нечесний і це є його дефінітивною ознакою, але його нечесність — особливого роду. Він виступає прилюдно, кожне його твердження перебуває під пильною увагою публіки, щиро зацікавленої у правильному вирішенні питання, яка знає писані правила суперечки й пильно стежить за їхнім дотриманням. Він може збрехати, лише якщо публіка не відрізнити неправду від правди. Мистецтво ериста схоже на мистецтво ілюзюніста: воно дає результат, доки публіка не зрозуміла, «як це було зроблено» [72, с. 263]. Характерною рисою еристики є постійне вдосконалення прийомів полеміки, тому епоха еристики стала часом бурхливого розвитку логіки, гносеології й риторики. Наразі еристика — це напрям досліджень, мета яких полягає в розгляді різноманітних характеристик (логічних, семіотичних, психологічних тощо) такого складного комунікативного процесу, як суперечка.

Етимологічно «діалектика» (від грець. — веду бесіду, суперечку) майже тотожна «еристиці». Якщо софісти називали діалектикою мистецтво видавати хибне й сумнівне за істинне, то Сократ вважав діалектику таким способом ведення вченої розмови, який дає змогу віднайти істинне через зіткнення протилежних думок. «Діалектика, і причому діалектика в її позитивному смислі, в її постійному пошуку об'єктивної істини, — от те нове, чим Сократ різко відрізняється й від старої філософії, й від

софістів,» — підсумовує відомий дослідник античної філософії О. Лосєв [77].

Діалог, який перебігає між двома свідомостями у формі запитання, відбувається за умови рівності, що надає розуму можливість відкривати істини, про які останній навіть не здогадувався перед початком діалогу. Сократівський діалог представляє своєрідну інтелектуальну боротьбу, результатом якої є усунення непослідовних і суперечливих думок. З часом за терміном «діалектика» закріпилися два основні значення: 1) діалектика як логічний метод, який приводить до пізнання сущого шляхом роздвоєння на протилежності; 2) діалектика як діалогіка, тобто як певна форма, як мистецтво ведення бесіди, метою якої є істина [97].

Найбільш цілісне й органічне поєднання давньогрецькою філософією цих визначень діалектики знаходимо в «Діалогах» Платона. Філософ вважав діалектику наукою всіх наук, оскільки вона полягає в осмисленні самого принципу наук, «у вимозі й наданні смислу» чуттєвим речам, а це досягається шляхом структурного уявлення цілого як єдино-роздільної множинності. Діалектика, за Платоном, є й дискурсивною, й інтуїтивною, тому що вона може водночас розділяти єдине на складові частини і віднаходити загальне в різноманітті його виявів. Щоб розкрити глибинну суть діалектики, Платон обрав особливу форму викладу своїх ідей — діалог, надаючи йому довершеності й визначеності.

Немає сумніву в тому, що діалог у Платона є філософським жанром, оскільки, на відміну від діалогів у античних трагедіях і комедіях, він спрямований на знаходження істини. Філософу завдячуємо виникненню особливого типу філософського твору, автор якого викладає власні думки у формі діалогу зі своїми опонентами, або учнями. Філософський діалог як метод навчання застосовувався Платоном до обмірковування докорінних філософських питань, сенс яких уже зрозумілий на буденному рівні. Саме така зрозумілість та удавана легкість їх розв'язання дозволяти використовувати діалог як метод навчання філософії: починають зі знань, які вже має учень, а потім, за рахунок їх саморозвитку, піднімають його до професійного рівня вирішення проблеми [108].

Діалог відтворює мистецтво діалектики: «Як діалектика виникла з мистецтва запитувати й відповідати, так і діалог — із запитань і відповідей діючих осіб... Щоб довести нову думку, мислитель має роздвоїтися на дві іпостасі, кожна з яких сама собі суперечить, і тільки тоді, коли думка подолає цю суперечність, вона стає доведеною. У платонівських діалогах тема дослідження перевертається й освітлюється з різних боків, що робить її об'ємною і багатоаспектною» [102, с. 12–13].

Історично на зміну опозиції діалектики й еристики в античності прийшов монолог. Мистецтво еристики виявилось непопулярним, поступово перестали використовувати й слово, яке його позначало. Діалектику як мистецтво чесної полеміки чекала доля еристики, а зміст терміну «діалектика» став іншим. На відміну від термінів «еристика» і «діалектика», термін «софістика» пережив століття й відомий нині кожному практично у своєму первинному сенсі. Цьому також є історичне пояснення.

Арістотель розрізняв еристику й софістику, зауважуючи, що той самий аргумент буде водночас еристичним, і софістичним, але не для того самого. Еристичний — для уявної перемоги, софістичний — для уявної мудрості [6]. Ерист — словесний брeтер, який заробляє у відкритому й публічному зіткненні з опонентом, рівним йому за ерудицією, талантом і правами. Як і будь-який професійний дуелянт, він може розраховувати на успіх, тільки постійно вдосконалюючи свою майстерність. Софіст у зовсім іншому положенні. Спочатку — це ерист, який передає учням реальний досвід своїх словесних сутичок. От чому аргументи ериста і софіста — ті самі. Але якщо мета ериста — перемогти рівного йому опонента, то мета софіста — вразити уяву некомпетентної аудиторії. Саме ця зміна мети й привела, на думку дослідників, до деградації софістики. У часи Платона й Арістотеля над неучтвом і амбіціями софістів потішалися. Платон зауважував, що софіст начебто все знає й начебто за невелику плату в короткий термін може навчити цьому іншого. Тому софістика розцінювалася як мистецтво збагачення за допомогою уявної мудрості.

Отже, якщо еристика — це мистецтво діалогу, то софістика — мистецтво одностороннього, безмовного переконуючого впливу — монологу. У такій якості софістика виявилася надзвичайно

корисною в епоху тоталітарних режимів. Об'єкти тоталітарної пропаганди, часто позбавлені доступу до фактів, альтернативних точок зору, можливості обмінюватися інформацією, удосконалювати свою полемічну культуру, ставали легким здобутком софіста. При цьому безпорадними перед ним можуть бути не лише учні, які сплатили гроші за обіцяну мудрість, але й самі фахівці, позбавлені права не тільки заперечувати, але й ставити запитання [72, с.266–267]. Наразі також часто спостерігаємо в публічній полеміці приховані амбіції софістів, які прагнуть справити враження на некомпетентну аудиторію заради власної мети. Проте якщо у часи Платона й Арістотеля над уявною мудрістю потішалися, то в сучасному контексті як правило прийомом софістів досягають поставленої мети.

Засади світоспоглядання людини Середніх віків складають різні види знання (філософії, теології, науки), які з'єднані у єдиній картині світу. Наука принципово спирається на богословські засади, не є незалежною від теології, але не тому, що це не дозволяється. Перед наукою постає питання: яке знання є прийнятним для людини, всяке чи тільки те, яке веде до спасіння? У цій дилемі відповідь є очевидною, а при такому підході картина світу виглядає майже ідеально цілісною, такою, що не розпадається на світ філософії, теології та науки. Світ один і той самий для них, тому й істина одна, тільки, можливо, зображена і представлена з різних точок зору: це один і той самий текст, лише викладений різними стилями. Людина Середніх віків живе в єдиному світі, але бачить себе принаймні у двох різних ракурсах — природному і такому, що являє божественну досконалість.

На спільну думку багатьох дослідників, науці тієї пори притаманно споглядальне ставлення до світу та невтручання в процеси природи і людського життя. Почасти з цим можна погодитися, бо, дійсно, людина Середніх віків уявляла світ Божим творінням, настільки досконалим і прекрасним, що й змінювати в ньому щось не варто. Міняти та впорядковувати, на її думку, треба лише те, що за своєю природою може бути схильним до зла, безладу, або втрачати межі та зловживати власною свободою, тобто — людську душу. Зрозуміло, через це середньовічна людина більше уваги мала спрямовувати на вдосконалення душі, приведення її до гармонійного споглядання світу та єднання з

Богом: через власне просвітлення до благополуччя у співбутті з іншими людьми.

У культурному контексті Середніх віків раціональний аспект людського життя відійшов на другий план і особливого значення набули важелі ірраціонального освоєння світу. Найвищим авторитетом для особистості став Творець, мудрість якого втілена у Святому Письмі, а головним посередником між людиною та істиною виступала церква. Інтелектуальна сфера за таких умов поступово перетворилася на арену захисту, відстоювання теологічних постулатів. Унаслідок домінування емоційного залучення мовців у процес розмови виникав надзвичайно драматичний, конфліктний тип діалогів. Середньовіччя залишило у спадок гарячі диспути отців церкви та напружені дебати між представниками різних конфесій, які прагнули відстояти своє релігійне вчення як єдино істинне [140]. У діалогах цього типу мала місце підвищена експресивність, емоційна напруженість, що обстоювалась учасниками діалогу.

У Середньовіччі, для якого характерно роздвоєння універсуму на світ земний, гріховний та світ небесний, божественний, людська свідомість теж була поляризованою: «надсвідоме» (духовне Я) і «підсвідоме» (тілесне Я) поставали в різкій опозиції. Посередником між ними виступала свідомість. Відповідно ускладнилася структура особистості, що спричинило певні зрушення на рівні діалогічності. Звертаючись зі своїми питаннями до Бога, людина чекала його відповідей, і в цьому напруженому чеканні народжувався містичний, ірраціональний, базований на почуттях діалог. Взагалі, середньовічна діалогічність характеризується поляризацією знання на сакральне і світське, конфронтаційним характером розгортання діалогічної ситуації. При цьому функціональні ролі учасників діалогу розподілялися за такою схемою: захисник абсолютної істини і опонент, який сумнівається у цій істині або навіть заперечує її.

У Середні віки поступово змінювався стиль мислення. Оскільки традиційно наукові проблеми обговорювалися за допомогою тлумачення відповідних текстів Святого писма і внаслідок специфічного середньовічного ставлення до знання як інтерпретації того, про що йдеться в освячених авторитетом книгах, та відсутності самостійності наукового пізнання, знання

за формою існування стає коментарем. Одним з джерел були праці Арістотеля. Тлумачення, вибір аргументації і систематизації можна вважати ще одною особливою ознакою наукового знання середніх віків після коментарю. в результаті чого наука середньовіччя набула коментаторського та герменевтичного характеру. Вивчення природи по суті зводилося до «науки про слово»: воно апелювало до авторитетних текстів. У світському знанні формальна логіка та здоровий глузд залишалися основою будь-якого правдоподібного міркування, у той час як «книжне знання» визнавало інтелектуальну непорушність «слова божого» з опорою на внутрішню очевидність «сказаного», яку виголошувала Біблія.

Як відомо, причинність Арістотель описував з точки зору «цільових і формальних причин», тобто майбутніх цілей та природних здібностей, виводив їх переваги над причинами «діючими та матеріальними», тобто впливу минулих подій на сучасний стан предметів. Тому кінцева мета не обов'язково має усвідомлюватися предметом, вона вже закладена у його структуру, тому він має за природою досягти виконання мети, яка відповідає його виду, тобто форма має знайти свій вираз через зміст. Як впливало з вчення Арістотеля, поведінку будь-якого створіння можна пояснити, виходячи з його природи. Тому основні питання поставали навколо реалізації потенційних можливостей предметів, тобто їх використання і з'ясування того, на що вони здатні. З такої точки зору будь-які зміни відбуваються через перехід від можливості до дійсності й описуються у логічних категоріях сутності та можливості (а не через поняття маси й руху, як у новій науці). У середні віки цільовий аргумент підсилювався богословськими інтерпретаціями: кожний предмет, як витвір Бога, займає особливе місце у небесній ієрархії і хоча не завжди можливо виявити ті цілі, що стояли під час творення, але саме вони є кінцевими поясненнями поведінки, руху й змін. Оскільки поведінка предмета чи явища була пов'язана з його положенням у загальній схемі буття, то головним завданням науки, як вона розумілася у середні віки, було споглядання й розуміння сенсу частини у відношенні до цілого та до Бога-Творця.

Без перебільшення можна говорити про те, що головне ускладнення для середньовічного мислителя представляла про-

блема співвідношення віри та розуму або релігійної свідомості та раціонального мислення. Тому не переставала турбувати проблема «подвійної істини» — одної для теології, а іншої — для науки й філософії. Розв'язання питання про пріоритет раціонального акту розуміння або акту затвердження віри коливалося між протилежними «вірую, щоби розуміти» та «розумію, щоби вірити». У Середні віки цінність мало те знання, яке допомагає вірі, підтримує її, і в такому розумінні віра первинна. Втім, значення раціонального знання повністю не припинювалося, власне теологія будувалася як науково організоване логічно несуперечливе знання, на засадах принципу тотожності. Фундаментальна різниця між науковим мисленням та релігійною свідомістю полягала в тому, що перше трималося на свободі волі дослідника, на волі людини, а друга — на відмові від такого волевиявлення на користь прояву в людині волі божественної. Тому наукове пізнання, щоб не ввійти в оману, має покладатися на світло одкровення, також отримання нового знання для ученого є процес обережний і вибірковий, спрямований на те, щоб не зачепити істини одкровення, а тільки доповнювати їх.

Конститутивна особливість культури епохи Відродження — культ діалогу, відродження тієї стилістики розмови, бесіди, яка була характерною для античності. Пошук істини відбувається у безпосередньому живому спілкуванні. Відродження не просто запозичує цей тип наукової комунікації, а суттєво його модифікує відповідно до нових культурних цінностей та ідеалів наукової роботи. Якщо попередні форми викладу наукових результатів (трактат, диспут) були орієнтовані на канонізацію досягнутого знання, на його подання в строго кодифікованих структурах, то нова форма зобов'язана своєю появою духу дослідження, який не укладався в межі дисциплінарно-канонічного викладу та звертався до динамічних форм живої бесіди. Офіційна наука, яка викладалася в університетах і ґрунтувалася переважно на міркуваннях, вичерпала себе й почала гальмувати прогрес.

Відродження відновило інтерес до діалогу, проте ренесансна діалогічність суттєво відрізняється від античної. Ця різниця зумовлена значною мірою тим, що в ренесансній моделі світу центральною категорією постає людина, а не космос, як це було в античності. Для ренесансної особистості однією з гносеоло-

гічних засад діалогу стало одночасне відкриття в собі усіх сутнісних сил всесвіту. Діалог в епоху Відродження став дружньою зустріччю в людині того, що у світі є розведеним, відбиваючи причетність людини до багатоманітного, зв'язок і зрівнювання у ній суперечливого і протилежного [9, с. 33].

Знання оцінюється як особисте надбання мислителя, яке досягається власним пошуком. Схоластична вченість піддається нищівній критиці: мислителі епохи Відродження не сприймають примусового характеру викладу у середньовічних школах, вони виступають проти зовнішньої та внутрішньої дисципліни в навчанні та дослідженнях. Філософська та наукова думки епохи Відродження усвідомлюють себе як інверсію системи цінностей середньовічної культури. Це стає можливим завдяки появі нового типу інтелектуалів, прошарок яких створюється поза офіційними організаційними структурами та протистоїть інституційно визнаним і санкціонованим думці, офіційній ідеології.

У культурі Відродження діалог став однією з улюблених інтелектуальних ігор, учасники яких, послуговуючись законами жанру, обмінюються тезами, починаючи так само палко доводити протилежне тому, що стверджували раніше. Як зауважив О. Лосєв, майже всі видатні філософи Нового часу викладали свої філософські думки у такому продуманому вигляді [77]. Людина доби Відродження намагалася упорядкувати свій мікрокосм через подолання протиріч між божественною душею, свідомістю та природним началом. Вона зверталася до скарбниці інтелектуально-духовного досвіду попередніх, різноякісних епох Античності й Середньовіччя. Завдячуючи відродженню класичної спадщини, стало можливим повернення інтелектуальних діалогів, подібних до філософських діалогів античності.

Знання, яким обмінювалися персонажі ренесансних діалогів, мали відмінний від античного характер. Коріння ренесансної діалогічності, як доводить Л. М. Баткін, лежить саме в одній із центральних категорій епохи Відродження — категорії «різноманітність» [9]. Знання, що в античності мало цілісний характер і за часів Середньовіччя залишалось таким, в епоху Відродження диференціювалося на погляди, точки зору, окремі думки. Істина вже мислилася не як саме буття (Античність), не як Божествен-

ний Промисел (Середньовіччя), а як інтроспективний погляд на буття, автономна точка зору.

Метою діалогічних зустрічей різноманітних точок зору було їхнє урівноваження, гармонізація, прийняття кожної в систему єдиного знання, тому конфронтації позицій, як у Середньовіччі, в Ренесансі майже не спостерігалось. Ця мета визначала паритетний характер розподілу ролей у ситуації ренесансного діалогу. Виняток становили лише ті прояви діалогізму, що характеризували теологію часів Реформації.

Для людини доби Відродження було справою честі брати участь у колективних диспутах, так би мовити, яскраво «демонстративних» діалогах, адже від цього значною мірою залежало її місце у суспільній ієрархії [140]. Дійові особи гуманістичного діалогу відрізнялися один від одного за ідейним наповненням своїх поглядів, за своїм авторитетом, силою красномовства тощо. У цьому простежується зародження індивідуальності учасників діалогу.

Розбудова концептуальних засад Новоевропейської науки, формування й поширення механістичного світогляду затверджували уявлення про природу, відірвані від людини. Космос вже не був замкненим, досконалим витвором, він представлявся людині як нескінченна кількість світів, які можна пізнати й описати мовою математики. Людина була винесена за межі цього світу та протиставлена йому як дослідник і перетворювач. Для пізнання протиставленого людині світу наука запропонувала метод, який включав раціональне теоретизування, спостереження та експеримент. Третій закон І.Ньютона руйнував уявлення Середніх віків про суто ієрархічні відношення об'єкта і його оточення, у яких об'єкт (в тому числі й людина) був пасивною стороною взаємодії. З механіки випливало, що в будь-якій динамічній ситуації об'єкти, що взаємодіють, є активними частинами. Велике значення для звільнення людини мало нове уявлення про простір, нове розуміння нескінченності. Зняття просторових обмежень сформувало в людини впевненість у можливості необмеженої експансії природи і сприяло розвитку монологічного стилю мислення.

Нова традиція формувалася в конкурентній боротьбі за культурне лідерство науки, релігії та філософії та характеризувалася

тенденцією диференціації культурних форм. Одним із перших результатів став варіант поступового витіснення з наукового дискурсу релігії, а в кінцевому рахунку і філософія до певної міри завдяки позитивізму опинилася за межами наукового дискурсу. В результаті в центрі культурного поля епохи опинилася наука, чому також активно сприяла потужна раціональна європейська традиція Нового часу, яка прагнула звести духовну діяльність до пізнання, відсуваючи проблему взаєморозуміння за межі дослідження. Створення філософських систем, спрямованих на єдність і єдиність поняття, суперечило діалогічному мисленню. Проте зовсім усунути діалогізм з філософських систем було неможливо. Як слушно в цьому зв'язку зауважує Л. В. Озадовська [102, с. 14], ідеї антиномічності «чистого розуму» у філософії Канта та істини як процесу взаємознищення протилежностей у Гегеля містять у собі діалогізм у латентному вигляді, проте інтерпретація цих ідей відбувається в дусі монологічної традиції.

1.2. Категоріальне осмислення діалогу

Діалог як літературний жанр і як метод філософування має давню традицію, яку зазвичай відносять до школи Сократа. Сократ стверджував, що навчальний процес має будуватися у формі діалогу. Він виступав проти того, щоб учні отримували «готові знання» з вуст учителя. У діалозі Сократ бачив не тільки засіб пізнання істини, а й морального становлення особистості. Тривалий час домінувала саме така позиція у трактуванні діалогу і лише у XIX столітті діалог починає трактуватися як спосіб філософських роздумів, форма спілкування між людьми (Ф. Гемстергойс), спосіб самопізнання та самовдосконалення особистості (Ф. Шлейермахер). Проте особливу значимість діалог отримав у XX сторіччі у зв'язку з підвищеною увагою до проблем людського спілкування та соціальної взаємодії. М. Бубер і К.Ясперс трактують діалог як засіб комунікації, в процесі якої мають місце відносини партнерства, рівності, відкритості, взаємоповаги: діалог розглядається як засіб спілкування, в ході якого стимулюється моральне та духовне ставлення обох сторін комунікації.

Тема діалогу є однією з головних як для сучасної філософії, так і для багатьох гуманітарних дисциплін.

Філософський діалог визначається як реальне обговорення філософської проблеми, а також як особливий тип філософського твору, автор якого викладає власні ідеї у формі діалогу з опонентами або учнями. Діалог як спосіб взаємодії, спілкування, духовної єдності та самоствердження особистості цікавив Сократа, Платона, Арістотеля. Діалог в античній філософії формується як метод знаходження істини за допомогою певних питань і методичного знаходження відповідей на них.

Як зазначено вище, поняття про діалог як метод філософування пов'язане з традицією сократичного діалогу, найповніше представленого у текстах Платона. Мета такого діалогу полягає у спільному пошуку істини, а вихідним пунктом обговорення є питання про смисл будь-якого поняття і деяка першопочаткова (частіше традиційна, загальноприйнята) думка про це поняття.

У подальшому діалог тлумачиться як послідовне розбирання визначень, прикладів, суджень, висловлювань його учасниками. У низці випадків підсумком обговорення є спільне погодження з приводу того чи іншого формулювання. Проте головним результатом є розуміння, яке виникло в ході спільної розмови, схоплення або прояснення істини, яке виникло саме завдяки тривалому обговоренню. Істина сократичного діалогу не формується у готовому вигляді та не має завершеного мовного виразу. Вона народжується із сукупності всього висловленого в ході обговорення, але не міститься ні в якому з доконечних висловлювань. Саме тому діалог є найбільш адекватним методом пізнання істини. Важливою презумпцією сократичного діалогу є, однак, упевненість в тому, що істина сама по собі вже існує. Завдання обговорення — знайти її, досягти повноцінного розуміння [171, с. 189].

Діалог у традиційному розумінні — логічний, а діалог у сучасному розумінні — феноменологічний [58]. «У логічному діалозі зв'язок здійснюється через сферу загальнозначущого, через мову (логос) і гарантом розуміння є повнота перевтілення в мовленнєвого суб'єкта з ознаками репресії індивідуального. Феноменологічний діалог — це безпосередній обмін і переклад між персональними цілісностями, світами, що зберігають свої

особливості» [99, с. 215]. Діалог — інформативна й екзистенціальна взаємодія між сторонами, які задіяні у процесі комунікації, за допомогою якої відбувається розуміння. Діалог може трактуватися або як вибір сторонами спільного курсу взаємодії, визначаючої особи Я і Іншого, або як раціоналізований діалог, коли подія зустрічі переглядається, виходячи з отриманого результату й здобуває характеристики телеологічності й діалектичності, при цьому знімається екзистенціальний шар спілкування й постає теоретико-інформативний.

Як відомо, найбільша активність у дослідженні проблеми діалогу припадає на ХХ століття. Однак, незважаючи на те, що протягом століття діалог був предметом найглибшого філософського вивчення, у довідковій літературі донедавна цей термін мав переважно літературне витлумачення. У словнику С. Ожегова діалог визначається як «розмова між двома або декількома особами» [100, с. 151]. І у «Словнику англійської мови Вебстера» [176] діалог характеризується так само, щоправда, при цьому до наведеного визначення додається тлумачення діалогу як обміну ідеями або точками зору зі специфічного предмета з метою досягнення розуміння.

«Словник іноземних слів» протягом 60–80-х рр. вказує тільки прямі значення терміну «діалог»: 1) «розмова між двома чи декількома особами; основна форма мовної організації драматичного твору»; 2) «літературний твір, написаний у формі діалогу» [132, с. 116]. Переносне значення, додане до згаданих двох, з'являється лише в 1993 р. у «Сучасному словнику іноземних слів»: «переговори, вільний обмін думками між двома сторонами, країнами» [133, с. 108].

Вочевидь, що з 90-х років ХХ століття словники, довідники й енциклопедії визначають діалог ширше, з урахуванням діалогічної теорії М. Бахтіна і його послідовників. У лінгвістичному енциклопедичному словнику діалог визначається як «форма мови, що складається в обміні висловленнями-репліками, на мовний склад яких впливає безпосереднє сприйняття, що активізує роль адресата в мовній діяльності адресанта. Для діалогічної мови типовою є змістовний (питання/відповідь, згода/заперечення) і конструктивний зв'язок реплік» [75, с. 135]. Таке визначення включає не тільки наявність адресата й адресанта, формальну

і змістовну єдність реплік, але і відображає процес формування мовного складу висловлення адресанта під впливом адресата. У «Новітньому філософському словнику» (Мінськ, 1999) діалог розуміється як «... інформативна й екзистенціальна взаємодія між сторонами, за допомогою якої відбувається розуміння» [98, с. 229].

Філософський енциклопедичний словник дає наступне визначення діалогу: «діалог — в античній філософії метод знаходження істини за допомогою певних питань і методичного знаходження на них відповідей (Сократ, Платон). У сучасній філософії діалог є універсальна форма відношення Я-Ти як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення у житті» [155, с. 161]. Цікаво, що статті «діалог» немає у «Новій філософській енциклопедії» [97]. У «Енциклопедії епістемології та філософії науки» наведено таке визначення діалогу: «діалог (від грецьк. dialogos — розмова, бесіда; буквально — мова через) — мовне спілкування між двома або більше особами» [171, с. 189].

У системі філософських понять і категорій поняття діалогу взаємопов'язане з низкою інших понять. Зокрема, поняттями монологу, полілогу, дискурсу, дискусії, диспуту, інтерсуб'єктивності, спілкування, комунікації тощо.

Поняття дискурсу займає особливе місце в сучасних дослідженнях діалогу. Багато в чому це пов'язано з постмодерністськими орієнтаціями, зокрема: відмовлення від поділу культур на розвинені і нерозвинені, прогресивні і архаїчні, цивілізовані і нецивілізовані, тому що кожна культура повинна оцінюватися в системі координат, властивих їй самій, а не абстрактної зовнішньої моделі, що претендує на істину в останній інстанції; відмова від істини, що породила плюралізм, що стала реальною і загальновизнаною ознакою соціального життя. Зміна цінностей практично не залишає місце монологу в сучасній соціальній комунікації, а діалог стає цікавим для дослідження саме як форма дискурсу.

У «Філософському енциклопедичному словнику» дискурс (від лат. discursus — бесіда, розмова) визначається як «1) дискурс в логіці — це міркування, тобто послідовність логічних ланок, кожна з яких залежить від попередньої і зумовлює наступну;

2) дискурс у новоевропейській метафізиці — це вид пізнання, опосередкованого універсумом апіорних форм чуттєвості і розуму. Дискурс тут протиставляється інтелектуальній інтуїції, тобто безпосередньому осягненню істини за допомогою розуму; 3) дискурс у сучасній філософії — це «розмова», «бесіда», «мовне спілкування», «мовленнєва практика» будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних символів» [152, с. 156].

Проте поняття дискурсу в сучасній філософії має декілька витлумачень та відповідно експлікується в межах конкретної філософської системи. Співвідношення цих понять відкриває нові аспекти у вивченні комунікативних зв'язків. І діалог, і дискурс являють собою різновид будь-якого комунікативного акту. За своїм змістом термін «діалог» близький терміну «дискурс», але традиції вживання цих термінів різні. Змістовно важливими відмінностями між ними є те, що «діалог» більшою мірою підкреслює інтерактивний характер використання мови, тоді як термін «дискурс» використовується для відображення включення спілкування у соціальний контекст. У цьому зв'язку, Т. Ф. Плеханова відзначає, що «діалог — це дискурсивна форма мовної взаємодії, а дискурс — це мова, чи текст, поміщений у ситуацію діалогу, як би повернутий до життя, що знаходить реального автора і реального читача в конкретній ситуації їхньої діалогічної зустрічі як суб'єктів» [108, с. 47].

Слушним є визначення дискурсу у вузькому та широкому значенні, яке дає Н. Колотилова: «дискурс у вузькому значенні є процесом легітимації визначених думок, що у такий спосіб перетворюються в норми. Дискурс у широкому сенсі являє собою процес спілкування, у якому міркування суб'єктів претендують на інтерсуб'єктивну значимість. Діалог займає проміжну позицію між цими поняттями, адже діалог — це різновид дискурсу в широкому значенні, а дискурс у вузькому значенні є діалогом, але не вичерпує останній цілком» [59, с. 16]. А. А. Т. Ішмуратов відзначає, що «дискурс ... конститує соціум, як спосіб обґрунтування соціальних норм, особливо етичних, юридичних... і є ідеалом вільної комунікації, де учасники є рівними» [52, с. 10]. Беручи до уваги подібність дискурсу з іншими формами комунікативного акту, не тільки діалогу, але і монологу, тексту, бесіди, деякі

дослідники проблеми дискурсу пропонують вважати це поняття родовим для цілої групи родинних термінів. Інші ж, навпаки, вважають, що поняття дискурсу має більш вузьке визначення. Наприклад, текст — це загальне поняття, а дискурс — його приватний різновид, тому що текст не завжди являє собою зв'язану мову, а для дискурсу — це обов'язкова умова. Наразі в наукових джерелах єдине визначення терміна «дискурс» відсутнє.

Як зазначає О. П. Чорба, дискурс розуміють: як будь-яку філософську чи наукову концепцію, звернену до читача чи слухача; як деяку парадигму бачення світу, властивого окремій особистості, групі, соціуму; як закріпленний у мові спосіб упорядкованої картини світу; як найважливішу форму соціальної активності людини; як будь-який конкретний спосіб міркувати і вести справу; як систему обмеження, що накладається на зміст, жанр, структуру, мову тексту його автором; як вербалізацію тих чи інших, наприклад, політичних, установок; як використання мови для вираження стійких психоідеологічних установок; як деяку специфічну мовну спільність; як цілісний, закінчений текст усної чи письмової мови; як комунікативний акт і соціальний діалог [161].

Отже, наведені визначення підводять до розуміння дискурсу як сукупності ідей, доведень, аргументів і символів, які використовуються у практиці соціальним суб'єктом. Причому діалогічний аспект є домінантною характеристикою дискурсу, тому що дискурс спрямований на уточнення змістів і вироблення загальної позиції, думки, оцінки, норми.

Дискусія (розгляд, дослідження) — «форма наукового дослідження у вигляді колективного обговорення будь-якого питання, в результаті якого виявляються та формулюються нові проблеми і задачі, проводиться доведення чи спростування тез, які висуваються, виробляються програми досліджень, пропонуються нові підходи, досягаються угоди про термінологію, висуваються альтернативні сценарії та відбираються рішення. Дискусію відрізняють від простої суперечки, яка передбачає наявність різних поглядів і думок, проте сама не передбачає досягнення конструктивного результату» [171, с. 204].

Дискусії є важливими формами комунікацій, у яких взаємодіють вчені. Безпосередні інтелектуальні контакти вимагають

в учасників дискусії розвиненого особливого комплексу комунікативних здібностей, таких як толерантність, сприйняття іншого стилю мислення й мови, здатність відсторонюватися від будь-якої, в тому числі й від власної, точки зору тощо. Проте переконання опонентів та досягнення згоди є лише одним з можливих результатів дискусії, навіть не завжди реалізованим. Дискусія може приводити до утворення груп однодумців або ж до конфронтації чи поляризації сил, залучення до дискусії сторонніх сил і таке інше. Існує та розроблена множина методик організації дискусії як, наприклад, модель диспуту: диспут — публічна суперечка на наукову або суспільно важливу тему. Наприклад, модель конфронтаційного диспуту реалізується на публічних наукових захистах з чітким поділом у обговоренні точки зору на прибічників (протагоністів) та противників (антагоністів) з метою досягнення аргументованого вибору позиції в результаті критичної процедури, яка регулюється за певними правилами або за узгодженням [101, с. 167].

Комунікація (від лат. *communicatio* — повідомлення, зв'язок, спілкування) у широкому сенсі — це термін, що окреслює людську взаємодію. У сучасній філософії використовується передусім як ознака конструктивної взаємодії особистостей, соціальних груп, націй та етносів, яка розгортається на основі толерантності й порозуміння [155, с. 291]. Комунікація — це значеннєвий та ідеально-змістовний аспект соціальної взаємодії, тому і дії, свідомо орієнтовані на значеннєве сприйняття, називають комунікативними. Основна функція комунікації — досягнення соціальної спільності при збереженні індивідуальності кожного її елемента.

Структура найпростішої комунікації включає: як мінімум двох учасників, які володіють нормами деякої семіотичної системи, наприклад, мови; ситуацію (або ситуації), які вони прагнуть осмислити й зрозуміти; тексти, що виражають зміст ситуації в мові або елементах даної семіотичної системи; мотиви й цілі, що роблять тексти спрямованими, тобто такими, що спонукають суб'єктів звертатися один до одного; процес матеріальної передачі текстів. Наприклад, комунікація у К. Ясперса постає метою й завданням філософії, а міра комунікативності — критерієм оцінки й вибору тієї або іншої філософської системи [99, с. 322].

Як передача або обмін інформацією, комунікація може бути вербальною чи невербальною, навмисною чи ненавмисною. Монолог і діалог визначають як два види комунікації. У монолозі говорить один, а інші слухають, у діалозі «правом голосу» володіють усі. Іноді до монологу й діалогу додають полілог, проте це питання залишається дискусійним. Діалог двох осіб називається діалогом, діалог багатьох (трьох, чотирьох і в тому числі й дискурсе) — полілогом. Багато дослідників підтримують точку зору, яку висловлює відомий дослідник діалогу Г. Д. Левін, що розподіл форм комунікації на монологи й діалоги є повним і не перехресним. Діалог може вестися між будь-якою кількістю учасників, не є ним лише розмова із самим собою [72].

Спілкування — це поняття, яке описує взаємодію між людьми (суб'єкт-суб'єктне відношення) і характеризує базову потребу людини — бути включеною в соціум і культуру. Іноді термін «спілкування» використовується для характеристики взаємодій між різними соціокультурними системами (наприклад, міжнаціональне спілкування). На відміну від комунікації, спілкування припускає не тільки інформаційний, але й індивідуально-екзистенціальний зв'язок між людьми, який забезпечує нелінійний рух інформаційних потоків у системі спілкування і зростання значимої для особистості інформації, що конститує членів спілкування як спільність. Фундаментальна відмінність спілкування та передачі повідомлень виявляється в розходженні властивих їм способів адекватної самореалізації: структура повідомлення монологічна, а структура спілкування — діалогічна. Спілкування існує як складний багатоплановий процес встановлення і розвитку контактів між людьми, який породжується потребами спільної діяльності і який включає в себе обмін інформацією, розробку єдиної стратегії взаємодії, сприйняття і розуміння іншої людини.

М. Бубер називав спілкування людей «діалогічним життям». Виявлена М. Бахтіним структура діалогу в його відмінності від монологічного висловлення відноситься не тільки до словесної форми спілкування. Діалог припускає унікальність кожного партнера і їхню принципову рівність один одному, розходження й оригінальність їхніх точок зору, орієнтацію кожного на розуміння й на активну інтерпретацію його точки зору партнером,

очікування відповіді та її наперед захоплення у власному висловлюванні, взаємну доповнюваність позицій учасників спілкування, співвіднесення яких і є метою діалогу [99, с. 480]. У відносинах спілкування суттєвою ознакою є ставлення партнерів один до одного як до суб'єктів. Також людина включена у процес спілкування зі світом загалом, текстами і цінностями культури тощо. Водночас не всі міжлюдські стосунки можна визначити як спілкування, а тільки такі, що ґрунтуються на взаємному визнанні суб'єктивності, а так набувають характеру самоцілі, формують внутрішню духовну спільність учасників [155, с. 603].

А.Ішмуратов виділяє три аспекти спілкування: суб'єктивність; реальність; нормативність. Під суб'єктивністю він розуміє самовираження Я в дії, дія визначається ментальністю Я, його внутрішнім світом, навіть за умов загрози. Для прикладу дослідник протиставляє дії Джордано Бруно і Галілео Галілея. Першого, «впертого» — спалили, другий — зрікся. Я у спілкуванні з Ти репрезентує лише значущі для цього спілкування інтереси (лікареві розповідають саме про хворобу). Суб'єктивність — це вільне вираження Я-образу з орієнтацією на Я-концепцією і Я-статус, що збігається з трьома аспектами соціальної дії. Суб'єктивність спілкування — це спосіб репрезентації себе. Я може репрезентувати себе всупереч своєму внутрішньому стану приховати свої справжні емоції. Суб'єктивність пов'язана з принципом свободи (вираження Я) [51, с. 15–16].

Спілкування Я-Ти не може відбуватися, якщо не має особливої комунікативної «реальності». Ти для Я є безпосередньою реальністю; Я контролює з Ти фон спілкування, який складається із взаємних усвідомлень того, що Я вважає за реальне, що Ти вважає за реальне, з чим Я і Ти згодні. Наприклад, Я і Ти обговорюють проблему, як літають відьми: на помелі чи у ступі. Припустимо, що вони міфологи і для них відьма є реальністю у певному розумінні (у смисловій структурі міфу). Тоді уточнення їхньої загальної «реальності» може звестись, наприклад, до згоди, що у фольклорі одних народів відьми літають на помелі, а у інших народів — у ступі. Таким чином їхня реальність зафіксована у їхній згоді одного з одним» [51, с. 16]. Такий підхід розглядає комунікацію не як примусове спілкування, а як необхідне для обопільної реалізації цілей. Звичайно, розглядати спілкування

тільки як діалог, дискусію було б дуже вузько. Таке спілкування називатиметься дискурсом, головна мета якого справити вплив на переконання учасника шляхом слів, жестів, вчинків.

Щодо нормативності, то вона означає, по-перше, що будь-яке спілкування є соціальним. По-друге, що інтерпретація кожної дії у спілкуванні можлива за допомогою термінів і певних соціальних норм. Ці норми сприймаються Я і Ти як справедливі і що Вони (Я і Ти) чинять справедливо в очах суспільства. Нормативність означає те, що Я і Ти виражають себе і апелюють до спільної реальності і що існує немов би третейський суддя який стежить за виконанням норм, яких мають дотримуватись Ти і Я, навіть якщо це їм не вигідно. Нормативний аспект пов'язаний із виправданням поведінки Я (Ти) з точки зору соціуму. Ці виправдання можуть бути етичними, правовими тощо [51, с. 17].

У спілкуванні кожен з його учасників звертається до свого партнера як суб'єкта — єдиного і неповторного співрозмовника, будь-який акт спілкування передбачає хоча б двох партнерів, які мають певний комунікативний статус. Часто в науковій літературі поняття «спілкування» ототожнюють з поняттями «комунікація» і «діалог», вони досить відмінні з точки зору морально-етичного змісту. Перша відмінність між комунікацією і спілкуванням полягає в тому, що комунікація у вузькому розумінні слова — це інформаційний процес (передача повідомлення), а спілкування здатне набувати практично-матеріального, практично-духовного і, насамперед, — цілісного людського характеру. Друга відмінність пов'язана з першою. Комунікація має спрямований характер (передання повідомлення) і не передбачає взаємодії суб'єктів. Вона може означати інформаційний зв'язок суб'єкта — передавача з будь-ким — людиною, твариною, машиною, хто приймає цю інформацію. Якщо комунікативне повідомлення імперсональне, то в спілкуванні кожен з його учасників звертається до свого партнера як суб'єкта — єдиного і неповторного співрозмовника. Саме спілкування здатне поєднувати людей у реальну спільність на відміну від комунікації.

В європейській культурі мистецтво спілкування полягає не стільки у тому, щоб зберегти свій статус, скільки в умілому і розумному пристосуванні його до ситуації, яка виникає і навіть

оцінюється не стільки вмінням дотримуватись правил, а вмінням при необхідності порушувати їх. Надзвичайно зростає роль особистості. Використання потенціалу культури спілкування потребує врахування психологічних особливостей суб'єктів взаємодії, їх сильних і слабких якостей, правильної побудови комунікативної тактики, вмілого застосування комунікативних прийомів та інструментів. Коли суб'єкти соціальної взаємодії виходять за межі формально-рольового, наукового спілкування, тобто коли вони прагнуть спілкуватися на більш глибокому рівні, тоді їхня взаємна зацікавленість змушує враховувати особистісні риси характеру співрозмовника, що є важливим компонентом комунікативної компетенції.

Комунікативна культура особистості та середовище її функціонування детермінують індивідуальний стиль спілкування, під яким розуміють стійку модель комунікативної поведінки, яка опосередкована індивідуальними особливостями, характером діяльності людини. Стиль спілкування — це своєрідний загальний підхід до побудови взаємовідносин з партнерами і залежить від особливостей психології особистості, а саме — емоційності, стриманості, відкритості, майстерності, життєвого досвіду тощо. Стиль комунікативної поведінки чи поєднання різних стилів у спілкуванні свідчать про рівень соціальної адаптації, моральної культури людини.

В аналізі процесів комунікації та спілкування відіграють важливе значення також поняття конфлікту і консенсусу. Конфлікт (від. лат. — зіткнення) у соціальній теорії — зіткнення інтересів, мотивів, тенденцій, суб'єктів суспільного життя [155, с. 299]. Консенсус (лат. — згода, однастайність) — поняття практичної філософії, яке на відміну від конфлікту передбачає досягнення балансу інтересів у суспільстві на ґрунті всезагального порозуміння щодо основних цінностей та етичних норм. Консенсус є фундаментальним поняттям комунікативної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.) [155, с. 296].

Феноменологічна традиція філософії ХХ сторіччя розвиває поняття діалогу як універсальна форма відношення «Я-Ти», як способу дослідження сутності людини. Власне сучасне поняття діалогу набуло феноменологічного виміру і пов'язується з поняттям інтерсуб'єктивності, що означає спільну об'єктивну

основу досвіду різних суб'єктів, незалежно від їх особистісних властивостей та ситуацій здобуття цього досвіду. У феноменології Е. Гуссерля інтерсуб'єктивність досліджується через розкриття імпліцитних та експліцитних інтенціональностей, коли трансцендентальне Я засвідчується в існуванні інших та їх досвіді, та дозволяє описати умови можливості смислових зв'язків між індивідами як духовними монадами. Універсальною інтерсуб'єктивністю є людство [26, с. 163].

Інтерсуб'єктивність є особливою спільністю суб'єктів, що пізнають, умова взаємодії й передачі знання (або значимості досвіду пізнання) одного для іншого. Слід зазначити, що до ХХ сторіччя гарантією вірогідності пізнання виступала універсальна структура суб'єкта, що пізнає. За Е. Гуссерлем, кожний суб'єкт, рефлексуючи, шикує світ специфічно, цей світ є досвід суб'єкта, який залежить лише від його пізнання. Отже, вирішення можливо через проблему взаємин суб'єктів, зокрема, Я та Іншого. Е. Гуссерль знаходить, що Я природно вибудовує в собі Інших і складає інтерсуб'єктивну спільність — спільність (гіпотетичних) суб'єктів, кожний з яких має світ у своєму досвіді, та в силу цього, світ може розглядатися як об'єктивно суцільний, тобто як підстава індивідуального досвіду Я. У той самий час в інтерсуб'єктивності Я фіксує своєрідність свого досвіду у відношенні інших можливих досвідів. На основі інтерсуб'єктивного співтовариства формується інтенціональна спільність, що характеризується спрямованістю на обрій можливостей розуміння й нескінченний простір співтовариства (по суті — перетворення ідеалу істинного людства) [99, с. 272].

Інтерсуб'єктивність — це структура суб'єкта, яка відповідає факту індивідуальної множинності суб'єктів і стає основою їх спільності і комунікації: саме завдяки їй трансцендентальне Я впевнюється в існуванні Іншого. Інтерсуб'єктивність поширюється не тільки на відношення між людьми, але й на всі відношення взагалі. Тому, як зауважує В. Хьосле, у філософії інтерсуб'єктивності вихідними мають стати метакатегорії Я і Ти, відповідно об'єктивність і суб'єктивність та інтерсуб'єктивність.

Один із фундаторів філософії інтерсуб'єктивності, американський філософ Д. Девідсон, розглядав цю проблему під кутом зору лінгвістичної інтерсуб'єктивності. А. Шюц намагався пояс-

нити її суть так: «Один і той самий об'єкт має різні значення для мене й для будь-якої іншої людини. Справа в тому, що, по-перше, я сприймаю об'єкт «тут», а інший — «там», тобто ми бачимо під різними кутами зору; по-друге, «ситуація», у якій я сприймаю об'єкт, відрізняється від «ситуації» іншої людини» [43, с. 125].

А. Шюц мав на увазі насамперед «біографічну детермінацію ситуації», що значить: моє бачення обумовлене моїм єдиним і неповторним життєвим досвідом. На підставі досліджень феномена комунікації А. Шюц стверджував, що світ людського індивіда — це споконвічно інтерсуб'єктивний світ культури, що мої уявлення про світ є «не тільки моя особиста справа; вони споконвічно інтерсуб'єктивні, соціалізовані» [43, с. 128].

Інтенціональність — універсальна характеристика свідомості, яка означає спрямованість свідомості на зміст своїх актів. Е. Гуссерль висловлює цю характеристику ще формулою «свідомість про». Свідомість, за Е. Гуссерлем, ніколи не буває порождною, вона завжди на щось спрямована, тобто свідомість завжди має інтенціональний характер. На відміну від нього, Ф. Brentano застосовував інтенціональність для розрізнення психічних та фізичних феноменів. Для Ф. Brentano психічні акти завжди спрямовані на фізичні факти, чим і відрізняються від останніх, оскільки ті в свою чергу ні на що не спрямовані. На відміну від свого вчителя Е. Гуссерль вважав, що ми не можемо говорити про спрямованість актів свідомості на щось зовнішнє. Така позиція потребує наївної віри в існування світу, яка виключається в актах феноменологічної редукції. «Кожний інтенціональний акт являє собою ноєзо-ноематичну структуру, де ноєзис є сама спрямованість свідомості, а ноєма тим, на що спрямована свідомість, способом даності свідомості її змісту» [26, с. 163]. За твердженням А. Шюца й прихильників етнометодології, інтенціональність складається не тільки з низки дискретних цілей, як іноді стверджувалося, а існує в більш «мовчазних» формах «посвяченості» актора [20, с. 254].

У поширених класифікаціях діалогу на основі рівноправності його учасників виділяють два основні: справжній (діалектичний та інтерсуб'єктивний) і позірний (внутрішній, навчальний, риторичний та софістичний). Конкретні його види розрізняють залежно від мети діалогу, а внутрішній діалог специфічний тим,

що в ньому реально присутній лише один суб'єкт, а інший суб'єкт має уявний характер [58].

У більшості досліджень у структурі діалогу вирізняють три необхідні складові: раціональну, екзистенціальну та емоційно-тілесну. У процесі реалізації діалогічних відносин одна з трьох складових, не скасовуючи двох інших, з неминучістю виявляється домінуючою. І в залежності від того, яка з цих складових виявляється провідною, розглядають дві моделі діалогу — класичну і неklasичну.

У класичній моделі діалогу, яскравим прикладом якої виступають сократівські бесіди, шлях до спільного збагнення смислу пов'язується з раціонально-логічною аргументацією. Тим самим, не відмінюючи інших складових, класичний діалог акцентує раціональну складову в ситуації, коли всі учасники орієнтовані на верховенство раціональної основності.

Неklasичний діалог представлений у філософському досвіді філософів-діалогістів — М. Бахтіна, М. Бубера, Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюссі. Його підґрунтям є уявлення про те, що вихідною необхідністю для реалізації діалогічних відносин є досвід істинної віри в Бога. Бог виступає трансраціональною основою і гарантом діалогічної зустрічі. Отже, неklasичний діалог акцентує екзистенціальну складову, тобто коли всіма учасниками визнається першість трансраціональних основ [107]. Відомий представник діалогічної філософії Е. Левінас запропонував розглянути три типи діалогу. Інтеграціоністський, чи «позитивний», діалог — діалог, у якому точка зору одного діалогіста повністю виключає точку зору іншого. Такий діалог задовольняє лише одного учасника. Ідентифікаціоністський, чи «негативний», діалог — діалог, у якому один повністю заперечує точку зору іншого. У такому діалозі задоволення не отримує ніхто. Синтетичний, чи «символічний», діалог — діалог, в якому народжується істина, що примирює обидві точки зору [71, с. 160].

До основних функцій діалогу, з огляду на широке дослідження проблеми, можна віднести: практичну, методологічну, культурно-історичну, соціальну, комунікативну, смислоутворюючу, освітньо-виховну та ін.

Інтерес до структури, формальних моделей діалогу та їх змістовних можливостей, що відродився у 70-х роках минуло-

го сторіччя, поступово привів до формування такого напрямку логіко-методологічних досліджень, як «формальна діалектика» [131]. Однією з ідей останньої є положення, відповідно до якого структура діалогу або його різновидів (суперечки, диспуту, дискусії) представляє модель найрізноманітніших феноменів — від «внутрішнього» міркування до історії науки. Прихильники даного положення знаходять своє натхнення й ідейну основу в антикартезіанських ідеях. Відповіді на традиційні епістемологічні питання про те, як я можу знати і як мені вдається переконати самого себе, вони знаходять на шляху відповідей на питання, як можна переконати іншого.

Походження, сутність, структура й функції діалогу зумовлені його культурною укоріненістю, він зв'язує людей як суб'єктів на всіх рівнях буття людини у світі. Всі форми діалогу в силу свого культурних засад є, по суті, способом вирішення протиріч, альтернативним насильству, тому що насильство є наслідок відносин до іншого як до об'єкта, а діалог — відношення до іншого як до суб'єкта. Діалог адресований конкретному Іншому, але не з метою йому щось повідомити на відміну від монологу, а щоб реалізувати найважливішу буттєву сутність людини — здатність і потребу спілкування. При цьому діалог має на увазі повноправність співрозмовників, коли не усуваються ні власна, ні інша своєрідність, суверенність, воля, а значить, суб'єктність.

На підсумок треба зазначити, що розвиток філософії діалогу є не що інше, як спроба створення нового методу мислення. Це заклик до відмови від егоцентризму, монологізму, і перехід до відносин, заснованих на рівноправності. Монологічний погляд на світ, спрямований на себе, веде до нерозуміння, що відбувається за його межами, і як правило, знаходить вираження в агресії і прагненні домінування.

Філософські концепції діалогу ХХ сторіччя почасти спираються на сократичне поняття діалогу. Загальним для них є уявлення про діалог як про єдину адекватну форму пізнання, як про такий спосіб мислення, який дозволяє якщо не розкрити істину, то хоча б максимально наблизитися до неї. Важлива відмінність полягає в тому, що істина не розглядається як така, що передує діалогу. Істина є його результат, а діалог розглядається як основний принцип і метод породження смислів.

Розуміння сутності феномена діалогу в дослідницькій літературі є неоднозначним і багатовимірним. Співставлення поняття «діалог» з іншими поняттями та осмислення їх взаємозв'язку уможливорює розкриття сутнісної основи феномена діалогу. Через те, що поняття діалогу у більшості випадків застосовується в широкому значенні, тому в значній частині праць змістовно-сміслове наповнення понять «діалог», «дискусія», «суперечка» не розмежовується. Некоректним є зведення поняття діалогу до спілкування, «діалог» та «діалогові форми спілкування» є взаємоперехідними поняттями. Діалог є найрозвинутішою формою спілкування, яка потребує досягнення певного рівня міжсуб'єктних стосунків. Поняття «діалог» і «дискурс» не є тотожними. Змістовно важливими відмінностями між ними є те, що «діалог» більшою мірою підкреслює інтерактивний характер використання мови, тоді як термін «дискурс» використовується для відображення включення спілкування у соціальний контекст (дискурсом може виступати будь-яке мовленнєве спілкування, якщо воно містить у собі міркування). Оскільки дискурс спрямований на уточнення змістів і вироблення загальної позиції, думки, оцінки, норми, тому діалогічний аспект є домінантною характеристикою дискурсу.

РОЗДІЛ 2

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИТОКИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ДІАЛОГІЗМУ

Концептуалізація проблематики діалогізму як напрямку філософії першої половини ХХ сторіччя позначена працями Франца Розенцвейга, Ойгена Розенштока-Хюссі, Фердінанда Ебнера, Мартіна Бубера, Михайла Бахтіна, Емануеля Левінаса та ін. [99, с.215]. Діалогісти поставили за мету створення нового типу рефлексії на основі діалогу — в якості відносин до Іншого, як до Ти, та почали розглядати діалог як зустріч рівноправних партнерів, відносини яких будуються на основі взаємності, відкритості, зверненості й поваги.

У діалогізмі саме поняття діалогу починає застосовуватися у різних смислах, набуває багатовимірності. Проте, незважаючи на різне визначення сутності діалогу, спільним підґрунтям для представників цього напрямку стала критика монологізму новоєвропейської філософії, відмова від принципу тотальності. На відміну від картезіанського «я мислю» діалогістами вводиться відношення «Я-Ти», у якому здійснюється думка. Якщо для монологічного мислення характерним є відношення суб'єкта до об'єкта, то діалогічний підхід передбачає домінанту суб'єкт-суб'єктних зв'язків.

2.1. Формування засад діалогічності у філософській антропології Л. Фоєрбаха та антропології мови В. Гумбольдта

Вирішення фундаментальних проблем неможливе без теоретичного осмислення суті людини, її комунікативної природи,

реального положення в суспільстві та аналізу умов розвитку особистості, внаслідок чого особливої значущості проблема діалогу набула у філософській антропології. У XIX сторіччі інтерес до проблематики діалогу і діалогічності як універсальної форми зв'язку «Я-Ти» знаходимо у філософській антропології Людвіга Фоєрбаха та антропології мови Вільгельма Гумбольдта. Зазначимо, що це окремі концепції і поодинокі випадки, які не були підтримані сучасниками.

Філософська антропологія Л. Фоєрбаха започаткувала суттєві зміни в дослідженнях сутності людини. Це вчення ґрунтується на такому відношенні «Я — Ти», в якому «Я» мислиться залежним як від спілкування з «Ти», так і від розрізнення з «Ти». За Л. Фоєрбахом, людська сутність розкривається тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, яка спирається на реальність розрізнення між «Я» і «Ти». Критикуючи діалектичний метод Гегеля за його монологічність, він писав: «Істинна діалектика не є монологом самотнього мислителя з самим собою. Це діалог між Я і Ти» [147, с. 203]. Проте, особливістю діалогічного принципу філософії Л. Фоєрбаха є його експлікація в межах натуралістичної антропології. Як зауважив М. Бубер, обожнюючи людину, Л. Фоєрбах замінює трансцендентного Бога його антропологічним ерзацом, водночас майже не приділяючи уваги пошуку «Ти» як дійсної основи людської екзистенції.

Л. Фоєрбах виступив проти спекулятивної філософії своїх учителів, що збільшила, на його думку, непорозуміння людини з життям і природою, і узявся за створення нової філософії. Для цього йому довелося відмовитися від пантеїзму Спінози, від «Я» Канта й Фіхте, від «абсолютної особистості» Шеллінга, від «абсолютного духу» Гегеля й інших подібного роду концепцій людини. «Нова філософія, — писав Л. Фоєрбах у роботі «Основні положення філософії майбутнього» (1843), — перетворює людину, включаючи природу як основу людини, у єдиний, універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи антропологію, в тому числі й фізіологію, в універсальну науку» [147, с. 202]. У згаданому творі він поставив у якості основної проблеми філософування не людське пізнання, а цілісну людину. Заперечуючи релігійний культ, Л. Фоєрбах протиставив йому «обожнювання людини». Однак він мав на увазі не стільки людську індивіду-

альність, скільки специфічне відношення між людьми, між Я і Ти. Філософ виходив з того, що людина одночасно і Я, і Ти, вона може стати на місце іншого саме тому, що об'єктом її свідомості служить не стільки індивідуальність, скільки сутність. Головне відкриття Л. Фюрбаха полягало в тому, що тільки співвідносячи себе з іншим суб'єктом, можна проникнути у світ своєї власної суб'єктивності [91].

Метод Л. Фюрбаха привів його до висновку, що джерело до розуміння релігії слід шукати в природі людини, в її потребах, інтересах, бажаннях, прагненнях. Звідси і випливає його висновок щодо антропології як таємниці та істинного смислу теології. Антропологія, вважав Л. Фюрбах, є прихованим смислом релігії. Адже релігія викликана такими почуттями та переживаннями, як страх, радість, захоплення, любов. Сутність релігії прихована в людському серці, яке відрізняється від тверезого та холодного розсуду і прагне вірити та любити. А об'єкт релігії, її образи створюються фантазією. Без цих гносеологічних засобів людина не змогла б створити уявлення про Бога.

Класична релігія, на думку Л. Фюрбаха, паралізує прагнення людини до кращого життя у реальному світі. І він пропонує людству «нову релігію», засновану на почутті, сердечному ставленні людини до людини, яке досі шукало свою істину у фантастичному відображенні дійсності через посередництво одного чи кількох богів, а тепер знаходить її в любові між Я і Ти.

Л. Фюрбах постійно протиставляє релігійному наперед визначенню (приреченню) та послуху практичну активність людей. Не в релігії, а в практичній діяльності, у матеріальній і духовній творчості, у творенні людина долає ті різноманітні незручності, які стоять на її шляху до справжньої свободи.

Відповідаючи на запитання, у чому ж полягає сутність людини, Л. Фюрбах розглядав її як «специфічну суть природи», що функціонує за законами фізіології й психології, що не зводяться до чисто механістичних закономірностей природного світу. Сутність людини для нього — це, насамперед, життя розуму й серця, різноманіття переживань, страждання, любов, прагнення на щастя. Філософ — послідовний прихильник сенсуалізму. «Не тільки зовнішнє, але й внутрішнє, не тільки тіло, але й дух, не тільки річ, але й Я становлять предмети

почуттів, — стверджував Л. Фюрбах. — Тому все є почуттєво сприйманим, якщо не безпосередньо, то опосередковано, якщо не звичайними, грубими почуттями, то витонченими, якщо не очами анатома або хіміка, то очами філософа, тому зовсім законно емпіризм убачає джерело наших ідей у почуттях» [146, с. 190]. Він вважав, що єдність буття й мислення має сенс тільки тоді, коли суб'єктом цієї єдності є людина, причому мислення, розум визнаються головними засобами порятунку й прогресивного розвитку як окремої людини, так і в цілому всього людського роду.

Коли релігійний дух затвердився і став пануючим духом часу в якості щирої абсолютної сутності, перед якою все інше повинно зникнути як суєтне і незначне, то як неминучий наслідок цього загинули не тільки мистецтво і витончені науки, але взагалі науки, як такі. Особливо це стосувалося природи, що при пануванні такої тенденції повинна була зануритися у забуття і невідомість. Як міг обмежений християнин, що жив лише своїм богом, відверненим від сутності світу, мати смак до природи і до її вивчення? Природа, істотна форма якої є чуттєвість, яка, він вважав, підлягає запереченню, що відволікає від божественного, мала для нього лише значення кінцевого, суєтного, несуттєвого. Але чи може дух зосередитися на тім, що має для нього значення тільки кінцевого і суєтного, зробити його предметом серйозного, тривалого вивчення? Теологічно-телеологічний спосіб розгляду природи є єдино відповідним цій точці зору; але саме цей спосіб розгляду і не об'єктивний, і не фізичний, і не проникає в саму природу.

Вивчення історико-філософських творів Л. Фюрбаха показує, що його шлях до матеріалізму й атеїзму не був, за його словами, «випадковим» і «довільним», але «органічним» і «необхідним». Цю філософську особисту еволюцію можна прослідити навіть у хронологічній послідовності його філософських творів. Кожний з цих творів був щаблем його особистого духовного розвитку і органічно поєднувався з розкриттям основного напрямку власної філософії. Матеріалізм Л. Фюрбаха істотно відрізняється від матеріалізму XVIII століття, оскільки, на відміну від останнього, не зводив будь-яку реальність до механічного руху і розглядав природу не як механізм, а скоріше як організм.

Слід зауважити, що Л. Фоєрбах надав нового змісту традиційному матеріалізмові, що відбувається шляхом протиставлення чуттєвості (як основної властивості людини) абстрактному розуму раціоналістичної традиції. На думку Л. Фоєрбаха, саме чуттєвість (безпосередньо — відчуття і любов), а не розум чи розсуд, є найбільш надійним каналом зв'язку із зовнішнім світом, основним гарантом нашої впевненості в його існуванні та єдиним критерієм істинності людських уявлень про нього.

Окреслюючи специфіку нової філософії (матеріалістичної антропології) Л. Фоєрбах у своїй праці «Сутність християнства» визначає її наступним чином: «Ця філософія спирається не на розум у собі, не на абсолютний, безіменний, невідомо кому належний, а на розум людини, далекої від умоглядності та християнства. Вона говорить людською, а не безіменною, невідомою мовою... Вона виробляє кожну думку з її протилежності, з матерії, з сутності, з чуттів і ставиться до предмета чуттєво, тобто пасивно й рецептивно, перш ніж визначити його мисленево» [148, с. 147].

Найвищим і завершальним етапом попередньої філософії, на думку Л. Фоєрбаха, була філософія Гегеля, в якій властива «старій» філософії теологічність знайшла свій абсолютний вираз. Філософія Гегеля, пише він, є останньою схованкою, останньою опорою теології, тому не можна відмовитися від теології і не відмовитися від філософії Гегеля. Зміст теологічності попередньої філософії полягає у розщепленні людини на дві частини: трансцендентну (нескінчену, божественну) та іманентну (кінцеву), які протиставляються одна одній. У результаті чого «стара» філософія породжує світ привидів. Тобто світ абстрагованих від людини і природи сутностей: «сутність природи покладається поза природою, сутність людини поза людиною», які поступово перетворюють людину на істоту відчужену від самої себе. При цьому філософія повністю втрачає зв'язок із безпосереднім, з «безпосередньою єдністю, безпосередньою достовірністю, безпосередньою істинністю». Більш того, весь процес генези попередньої філософії є процесом експлікації визначально хибної настанови на тлумачення всього кінцевого і одиничного через нескінчене та загальне. Тому началом нової філософії, за Л. Фоєрбахом, має стати не абсолютне (Бог), а саме кінцеве, визна-

чене, реальне, яке окреслюється поняттям «людина» [50, с. 407].

Справжня суть реальності вбачалась Л. Фюрбахом у природі, що виступає як «основа людини». Звідси роль «універсальної» науки, вважав філософ, може відтепер відігравати лише наука, що розкриває «природу людини», тобто антропологія. Тому, якщо нова філософія і є матеріалізмом, то це вже матеріалізм не механістичний (тим більше не вульгарний), а антропологічний.

Звичайно, такий «антропологічний» матеріалізм нагадує ренесансний пантеїзм (адже і той спирався як на свою основу на природну людину). Більше того, як відзначають дослідники, на Фюрбаховій позиції антропологічного матеріалізму відчутно позначилися риси не стільки ренесансного, скільки містично-діалектичного бачення природи на зразок вчення Я. Бюме. Природа, у Фюрбаховому баченні є одухотворено-почуттєва природа. У містицизмі та в пантеїзмі «одухотвореність» природи має божественний характер. Л. Фюрбах заявляє про атеїстичність своєї позиції, якій намагається надати «позитивного» характеру: заперечуючи Бога, він не залишає його місце «порожнім», а розміщує там людину.

Л. Фюрбах виходив з того, що чуттєвість є специфічним пасивним станом, який безпосередньо створюється діянням зовнішніх матеріальних предметів і тому єдиний здатний неспростовно засвідчити їх реальне існування. Саме тому відчуття, чуття, любов, а не розсуд, розум, інтелект є справжнім і єдиним свідченням реальності зовнішнього світу, критерієм істинності наших уявлень про нього. Апелюючи до чуттєвості, що знаходить своє найповніше втілення в любові, матеріалізм, за Л. Фюрбахом, дістає, нарешті, неспростовну аргументацію проти ідеалізму. Існує точка зору, що Л. Фюрбах, який першим серед представників німецької класичної філософії перейшов на позиції філософського матеріалізму, нібито багато в чому втратив у її діалектичній спадщині. Проте існує й інша позиція, за якою Л. Фюрбах зосередив діалектичний аналіз на визначальній, з його точки зору, сфері реальності — сфері людських стосунків. Саме тут він пропонує концепцію так званого «туїзму» — розуміння людини як істотно зв'язаної з іншою людиною. Носієм людської сутності у Л. Фюрбаха виявляється вже не ізольоване Я попередньої філософії, а взаємозв'язок Я і Ти. Саме на виявлен-

ня всієї складності та суперечності цих стосунків і скеровується діалектичний творчий пошук Л. Фієрбаха. Людська сутність у всій своїй складності та розмаїтті становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є любов. Остання набуває у філософії Л. Фієрбаха особливого статусу нової (не теїстичної, а людської) релігії [146, 147].

Антропологічний принцип Л. Фієрбаха в теорії пізнання знайшов вираз у тому, що він по-новому інтерпретував поняття «об'єкт» [147]. На його думку, поняття об'єкта спочатку формується в досвіді людського спілкування. Першим об'єктом для будь-якої людини є завжди інша людина. Л. Фієрбах заперечує існування об'єктів, принципово недосяжних для чуттєвого сприймання, і виступає тим самим проти агностицизму. Вихідним у процесі пізнання Л. Фієрбах вважав відчуття, які дають людині безпосередньо і опосередковано всі відомості про об'єктивний світ. Проте все це здійснюється не без участі мислення. Отже, висуваючи на перший план досвід як першоджерело знання, Л. Фієрбах підкреслював взаємозв'язок чуттєвого споглядання та мислення в процесі пізнання. При цьому завдання мислення він вбачає у тому, щоб збирати, порівнювати, класифікувати дані чуттєвого досвіду, усвідомлювати і розуміти їх прихований, безпосередньо не проявлений зміст. Л. Фієрбах розумів, що мислення має опосередкований характер.

Яким же чином встановлюється істинність понять? На думку Л. Фієрбаха, це здійснюється шляхом порівняння понять з даними чуттєвого досвіду. Таким чином, чуттєве споглядання виявляється критерієм істинності мислення, тобто мислення, має узгоджуватись з чуттєвим сприйманням. Хоча філософ і розумів органічний взаємозв'язок відчуттів та мислення, чуттєвого та раціонального, проте досить часто робив суперечливі висновки, тому «нова філософія» Л. Фієрбаха викликала протилежні оцінки. Однак специфіка подібної оцінки філософії Л. Фієрбаха є легко пояснюваною, оскільки як він сам, так і його філософія можуть бути визначені як етап логічного завершення класичного німецького ідеалізму і формування нових філософських проблем і форм філософського дискурсу.

У антропології мови Вільгельма Фон Гумбольдта людина також посідає центральне місце, але власне дослідження відно-

шення «Я — Ти» підпорядковано більш глобальній проблематиці мови. В. Гумбольдт вважається засновником загального мовознавства і філософії мови, але коло його інтересів було значно ширшим і включало в себе і філософію, і мистецтво, і літературознавство.

У вченні про мову В. Гумбольдт запропонував метод порівняльно-історичного дослідження, у теорії мови йому вдалося відновити потрібну рівновагу між мовою і мисленням. У своїх роботах він намагався визначити такий метод, з допомогою якого можна було підійти до початкової єдності мови і мислення [40]. Вчення про мову створює антропологічний підхід, за яким вивчення самої мови має відбуватися у тісному зв'язку зі свідомістю і мисленням людини, як в її духовному житті, так і культурному. «По відношенню до пізнаваного мова суб'єктивна, по відношенню до людини мова об'єктивна... коли людина суб'єктивно наближається до об'єктивного, вона має прикласти зусилля для того, щоб виокремити суб'єктивне і вичленити з нього об'єкт» [39, с. 51].

В. Гумбольдт убачав сутність мислення в рефлексії, тобто у розрізненні мислячого і предмета думки. Підкреслюючи тісний зв'язок мислення і мови, він дав визначення останньої: чуттєве позначення єдностей, з якими пов'язані визначені фрагменти мислення для протиставлення їх як частин іншим частинам цілого, як об'єктів суб'єктам, називається в широкому сенсі мовою. У трактаті «О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества» підкреслюється творча природа мови: мова — не стільки продукт діяльності, дещо створене, скільки власне діяльність, тобто безперервний процес породження змісту, «орган, що утворює думку», продукт «мовної свідомості нації». У самій структурі мови (її «внутрішній формі») втілено погляди на світ («світобачення») того чи іншого народу [99, с. 186].

На початку XIX століття В. Гумбольдт запровадив поняття «Ти» у філософії, його центральною ідеєю є універсальний розвиток індивідуальності. В. Гумбольдт розглядає діалогічну проблему Я-Ти, підкреслюючи, що подвоєння — це природна форма людської свідомості. За В. Гумбольдтом, «Я і Він — є справді різними об'єктами, і вони, по суті, вичерпують все,

оскільки їх можна позначити як Я і не-Я. Але Ти — це Він, протиставлений Я. Тоді як Я і Він ґрунтуються на внутрішньому і зовнішньому сприйнятті, в Ти міститься спонтанність вибору» [39, с.31]. Для Я важливим є існування Іншого. Наша думка віддзеркалюється від іншої свідомості і повертається до нас. Носієм нашої думки є той, хто нам протистоїть, а для того, щоб ми розвивалися як нормальні істоти, нам потрібен Інший тобто Ти, якого ми обираємо спонтанно. В. Гумбольдта переконаний, що навіть у царині чистої думки людина прагне до Ти, співмірному з її Я.

Дослідники сучасної філософії діалогу звертають увагу, що її проблематика розвивається у межах двох основних напрямків відповідно до того, який аспект діалогу особливо акцентований — інформативний чи особистісний. Інформативні характеристики діалогу досліджуються у теоріях мовних комунікацій, логіці дискурсу тощо. Дослідження особистісного аспекту діалогу зробив об'єктом аналізу та основою філософських роздумів подію зустрічі партнерів по діалогу. Засновником першого підходу був Сократ, а другий підхід бере свій початок від Л. Фойєрбаха. У «Основах філософії майбутнього» Л. Фойєрбах визнав людину початком будь-якого філософування, вважав, що нова філософія розглядає людину разом з природою як її основою, робить її універсальним і єдиним об'єктом філософії. Отже, філософ звернув буття до людського існування, а філософію — до антропології. Причому предметом філософської антропології Л. Фойєрбаха є діалогічний зв'язок людини з людиною, Я з Ти, який водночас є і принципом, і основою філософії.

Отже, філософська антропологія Л. Фейєрбаха започаткувала суттєві зміни в дослідженнях сутності людини. Це вчення ґрунтується на такому відношенні «Я — Ти», в якому «Я» мислиться залежним як від спілкування з «Ти», так і від розрізнення з «Ти». За Л. Фойєрбахом, людська сутність розкривається тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, яка спирається на реальність розрізнення між «Я» і «Ти». Філософську антропологію Л. Фойєрбаха можна розглядати як формування методологічних засад діалогічності у філософії ХХ сторіччя.

У антропології мови В. Гумбольдта людина посідає центральне місце, але власне дослідження відношення «Я — Ти» підпорядковано більш глобальній проблематиці мови. Вчення про мову створює антропологічний підхід, за яким вивчення самої мови має відбуватися у тісному зв'язку зі свідомістю і мисленням людини, як в її духовному, так і культурному житті.

2.2. Екзистенціально-релігійний вимір діалогізму

У ХХ сторіччі розвиток діалогізму тісно пов'язаний з релігійно-біблійною традицією та іменами Франца Розенцвейга, Ойгена Розенштока-Хюссі, Мартіна Бубера, Фердінанда Ебнера, Емануеля Левінаса та ін. Цих філософів об'єднує критичне ставлення до метафізики як філософії суб'єктивізму, а також опозиція у ставленні до філософії Декарта та Гегеля. Результатом стала нова концептуалізація проблематики діалогізму в межах нового напрямку філософії діалогу, або ж філософії зустрічі.

Особливо різко виступив проти суб'єктивізму Франц Розенцвейг. Його праця «Зірка спасіння» принесла йому популярність в усій Європі у 20-ті роки ХХ століття. Сам Ф. Розенцвейг свого часу зізнався, що спонукав його на написання цього твору О. Розеншток-Хюссі. І як він зауважує, ще за півтора роки до написання «Зірки спасіння» йому потрапив до рук чорновий варіант нині опублікованої книги «Прикладное душеведение». На думку Ф. Розенцвейга, ця робота О. Розенштока-Хюссі передбачає «Я і Ти» М. Бубера, у ній уперше було виражено новий погляд на сенс людського мовлення. Зупинимось на концепції Ф. Розенцвейга більш детально. В «Зірці спасіння» буття й час будь-якого досвіду та мислення розкриваються «на шляху мови». Мова є не тільки виразом думки. Якщо в мисленні час — тільки апіорна форма, то в мові, в конкретному актуалізованому мисленні, він стає подією. Чистим виразом мови, за Ф. Розенцвейгом, є діалог. Діалог — це перетворення двох самостей у Я і Ти. Сутність його полягає в тому, що людина починає усвідомлювати

себе, стає собою, при цьому — не перебуває у собі, а виходить поза власні межі [48, с. 34].

Ф. Розенцвейг убачає можливість урятувати достоїнство мислення шляхом розгрому тотальності класичної філософії. Щоб зробити це, треба знову без упереджень розкрити себе щирому досвіду й побачити людину, світ і Бога в їхній оригінальності, реальності й тимчасовості у світлі віри. Там, де філософія разом зі своїм мисленням досягає своєї межі, там може початися «філософія» досвіду. Нова філософія досвіду, на думку філософа, спирається на оповідь, опис. Філософія як опис «поважає» дійсність, розповідає про неї, якою вона є, не зводить до чогось одного щось інше. Те, що є іншим, специфічно іншим, представляє для діалогічної філософії як мета і предмет філософії. Цю інакшість філософія діалогу не шукає в чомусь іншому в порівнянні з тим, що є, тобто робить це не редукцією дійсності, а шляхом її експозиції, конкретизації, через опис, який наставляє у забутому теоретичною філософією вигляді.

Розповідь, опис — це не монолог, а «розмова». Риторика розмови, діалогу часто вважається змістом і сенсом діалогічної філософії. Нове мислення є мисленням, яке говорить, тобто таким, якому потрібен інший. Розенцвейг бачить розходження між старим і новим мисленням не в тому, що перше мовчить, а друге говорить, а в тому, що потрібен інший. Мислення означає тут мислення ні для кого й мову, ні до кого не звернену (при цьому слово «ніхто» можна за бажанням замінити словом «всі», тобто «суспільством»). Мова ж означає мову, звернену до когось, і мислення для когось. І цей хтось завжди є визначеним, нове мислення ґрунтується на «довірі досвіду», у ході якого відбувається зустріч з іншим [49, с. 33].

Ф. Розенцвейг підкреслює, що за тією мірою, за якою ми говоримо, ми довіряємося чомусь, що є трансцендентним нашій доконечності. У мові наша доконечність отримує свою виправданість і смисл у відношенні до трансцендентної реальності, до слова Бога. Мислитель наголошує й на тому, що Божественна любов пов'язує Я та Іншого. Моє Я народжується при зустрічі з Іншим, але вирішальна роль тут належить Богові, тому що його заклик спонукає людину говорити, постати особистістю, або Я у сутнісному значенні, що означає постати голосом, який відповідає на заклик, розмовляє з Богом. Бог — це Інший, який

звертається до Я через наявних Інших і, таким чином, дає можливість виникнути Я у відповідь на це звернення. За певною мірою, такий Інший виступає в ролі Ближнього, робить його таким факт включення до діалогу. Це пов'язано з тим, що коли Я звертається до Іншого, тоді Я звертається й до Бога. Незаперечне існування Бога дозволяє уявити діалог як природний стан людини.

Основною працею для розгляду концепції Ойгена Розенштока-Хюссі було обрано «Мовлення й дійсність», але існує й інший твір, що має назву «Я — не чистий мислитель», яку можна розглядати як продовження першої, де автор переходить від викладу свого методу, що ґрунтується на аналізі мовлення, до безпосереднього виявлення цього методу в людському досвіді.

Розуміння діалогічної природи людського буття О. Розеншток-Хюссі виклав у концепції, яку назвав «граматичним методом». За його висловлюванням, «це шлях, на якому людина усвідомлює своє місце в історії, світі, суспільстві й долі. Граматика — це самосвідомість мови, так само як логіка є самосвідомістю мислення. А граматичний метод доповнює й розвиває саме мовлення, і хоча мовлення задало людині напрямок і зорієнтувало її в тому, що стосується її місця у всесвіті, сьогодні існує потреба у додатковому усвідомленні цієї спрямовуючої й орієнтуючої сили» [125, с. 26]. О. Розеншток-Хюссі вважав, що граматичний метод, на відміну від декартового, стосується всієї реальності й тому є універсальним, а картезіанський метод є лише одним із чотирьох елементів, що становлять метод «граматичний». У О. Розенштока-Хюссі не випадково цей метод називається «граматичним» [125, с. 88], у такий спосіб він підкреслював пріоритет Логосу або Слова, живої мови в житті людини й історії людства. Тому пізнання світу й себе потрібно починати з філології, яка всю свою проблематику бере з життя, з живої мови [90].

Ще один термін, яким О. Розеншток-Хюссі позначав свій діалогічний принцип — метаноміка — «це така наука, котра більше будь-якої приватної спеціальної області, що функціонує в якості громадської установи на основі закону. Справа метаноміки — закони самого законодавства в суспільстві» [125, с. 55]. У О. Розенштока-Хюссі метаноміка і є методологією гуманітарних наук.

Велику увагу він приділив значенню «говоріння», бесіди заради вираження своєї індивідуальності й особистісного Я. «Говорити — значить об'єднувати, спрощувати, інтегрувати життя. Як би не було цього зусилля, нас розірвало б на частини від надмірного внутрішнього, невираженого бажання, або від недостатку вражень, отриманих з оточуючого середовища, від надто численних скам'янілих формул, зв'язуючи нас минулим по руках і ногах, чи від надмірно неспокійної допитливості відносно майбутнього» [125, с. 26]. Мовлення — це основа і живе середовище людини. Мовлення передре мисленню й містить його в собі. Новий метод суспільних наук може бути створений на основі того, як люди говорять і слухають, «наша наука засновується не на критиці чистого розуму, а на теорії чистого навчання. У згоді з нашим предметом — суспільством — ми й самі, як суб'єкти соціального дослідження, діємо як органи соціальних процесів — говоріння, навчання, письма» [125, с. 33].

За О. Розенштоком-Хюссі, існує потрійна природа слів: монолог, у якому людина думає вголос; діалог, з яким вона звертається до своїх слухачів; плеолог, коли вона говорить, щоб майбутнє утримало це у своїй пам'яті, у «вічному користуванні» [125, с. 95]. Терміном «плеолог» О. Розеншток-Хюссі називає таке мовлення, яке адресоване більш ніж одній аудиторії, пояснюючи, що терміни з позначенням «pleo», «pleon» вже використовуються в природничих науках. «Із монологів виділилось в окрему сферу мислення, а з ідеолога виросла література» [125, с. 96].

Як вважає філософ, в умовах війни, революції, занепаду, кризи члени співтовариств чи суспільних класів не прагнуть до згоди. Єдність їх не надихає, їм не під силу вступати між собою в регулярні контакти, щоб в атмосфері щиросердості відновити згуртованість і єдність. Вони розколюють ціле на частини. Кожен наживає собі становище, намагаючись ухватити більше, ніж йому призначено. Анархія викликана відсутністю кооперації й всезагальної наснаги. Єдність — ось те благо, що могло б вилікувати від цієї хвороби «це різні прояви захворювання одного й того ж, а саме — мови» [126, с. 106]. Люди розмовляють, користуючись артикульованою мовою, тому що бояться розпаду, анархії, війни й революції. Завдяки мові люди отримують можливість жити в одному для даного суспільства часі й в одному просторі.

І тільки в єдиному просторі-часі можлива людська спільність, так само як і справжній діалог. Відсутність погодженості дорівнює відсутності можливості спілкування, а власне слухання і є тією умовою виживання людської спільності: «Із смерті й тільки із смерті, бере початок усяке знання» (Франц Розенцвейг «Зірка спасіння»). Це вірно по відношенню до будь-якого знання. У випадку із соціальним знанням граматику суспільства творить доля групи — приречена вона чи збирається вижити... Усяка думка про життя і смерть нашої власної групи примушує нас передавати її іншим людям» [125, с. 31]. Ввихід із кризової ситуації філософ пропонує за допомогою діалогу: «слухайте, що б нам не померти», чи «слухайте, і ми виживемо» — апріорне твердження, яке припускає, що людина достатньо сильна, щоб встановити із сусідом відносини, вищі за власні інтереси. Ця формула, у якій уже міститься припущення, заперечує прагматичну ідею мислення як чисто власної зацікавленості; крім цього, вона переборює ідею «мислення заради мислення» [125, с. 34].

Ознаками діалогу О. Розеншток-Хюссі визначає процес виникнення взаємності при говорінні, що веде до розуміння Іншого. Акцентуючи увагу на інтерпретації діалогу як процесу «говоріння» він розглядає основу цього процесу — мову у її мовленнєвій функції. У мовленні проявляється власне об'єктивне буття мови, її надіндивідуальна трансцендентність. Мова — це спілкування з універсумом, в ній міститься інформація про все, що відбувається у всесвіті «за допомогою говоріння людина може в будь-який момент розширювати межі внутрішнього простору, робити його все більш і більш об'ємним» [125, с. 73].

О. Розеншток-Хюссі акцентує увагу на онтологічній функції самої мови, як вона опосередковує дію між людьми. Саме тому, мова і її перша форма — ім'я, що наділене особливою енергією, яка переходить від одного покоління до іншого, забезпечує їх єдність та зберігає культуру і традиції народу: «говорити — означає вірити в сутнісну єдність минулого досвіду, майбутнього призначення, внутрішнього почуття і зовнішніх відчуттів» [125, с. 86].

Важливою особливістю антропології О. Розенштока-Хюссі є розгляд буття людини як нескінченного діалогу з Богом, у результаті якого людина знаходить здатність говорити, ставати моральною істотою. Тому велике значення він приділяє ідеям ан-

тропологічної ролі освіти й необхідності вибудовувати відносини вчителя й учня на основі діалогу. У його концепції в порівнянні з іншими філософами, зроблений новий акцент на необхідності живого діалогу вченого спеціаліста і неспеціаліста, де вони виступають як рівноправні об'єкти пізнання, які доповнюють один одного. В такій ситуації діалог постає методом розробки й коректування будь-якої наукової теорії, допомагаючи зорієнтувати науку не тільки на отримання істини, а й на сенс існування відносно людини: «це новий напрямок у філософії мови аж ніяк не можна назвати випадковим. Якби його не було, суспільні й гуманітарні науки могли б опинитися в ще більш скрутному положенні. Сумна відсутність метода в суспільних науках бере початок у стерилізуючій установці філософів. Гордіня завжди діє як стерилізатор... Мова матеріальна, думка ідеальна. Думка — у русі, мова — у бутті» [125, с. 90].

Діалогічне розуміння істини О. Розеншток-Хюссі розкриває в аналізі взаємодії її рівнів — божественної, наукової й істини конкретного живого життя. Істина являє собою результат діяльності пізнавальної людини як цілісної істоти, її мови, емоцій, розуму, віри, цінностей, притаманних конкретному Я. Він встановив, що процес збагнення істини — це процес зміни самої людини, істина одухотворяє людей, перетворює на освічених і включає в життя певного соціуму. Це і є її онтологічна сутність, як за виникненням, так і за важливістю в житті конкретної людини й суспільства.

О. Розеншток-Хюссі показує значення простору міжособистісних відносин для виявлення суті людини та пошуку відповіді на питання «хто є ця людина»? Саме хто, а не що, у цьому він бачить різницю діалогічного й об'єктивістського підходів. Бо пізнати, хто ти є насправді, можливо лише в говорінні, в бесіді, тоді, коли інший звертається до тебе по імені, допомагаючи тим самим усвідомити себе особистістю.

«Суспільство потребує нових елементів возз'єднання — ось джерело принципів, запропонованих тут у якості методу суспільних і гуманітарних наук» [125, с. 129]. Для сучасної суспільної свідомості, на думку О. Розенштока-Хюссі, важливо виявити здатність людського співтовариства, усвідомити і реалізувати себе в якості Ми — творчої спільності, що, незважаючи на усі

свої розходження, здатне говорити на одній людській мові. Тому що мова роду людського спрямована на те, щоб укладати мир, створювати довіру, поважати старих і робити вільним наступне покоління, «мовлення укріплює часову і просторову осі, на яких тримається суспільство» [125, с. 50].

У сьогоднішні ми — люди, на думку вченого, вправляємо свій розум читанням чи написанням статей і книг. Ми все рідше використовуємо усні висловлювання своїх думок, тим самим створюючи ілюзію, що ми можемо мислити поза сферою мовлення. Це переконання лежить в основі сучасної епістемології. Але ніяка думка не може потрапити до людського кола бачення іншим способом, як за допомогою слухання: «більшість людей розмірковують тільки слухаючи й відповідаючи. Електрична індукція діалогу робить нас провідниками істини. В момент, коли ситуація спілкування вичерпує себе, ми знову спустошуємося» [125, с. 96]. У дійсності, коли ми говоримо й пишемо, ми відкриваємо про себе, світ і свої переконання стільки ж нового, як і тоді, коли внутрішньо розмірковуємо.

Перехід до методології діалогізму дозволяє представити людське життя, як індивідуальне, так і соціальне, у всій його складності, суперечливості, нескінченності й творчій активності. На протигагу М. Буберу, який показував, що людина відкриває себе за допомогою мовлення в подвійній дійсності, О. Розеншток-Хюссі показує, що людина розкривається в чотирьох аспектах: Я як Ти, звернення до Я ззовні; Я як Я — це світ суб'єктивний, внутрішній; Я як Ми — дуальні відносини, Я як Він — категорія третьої особи, виокремлення Я серед інших. Ці чотири мовні орієнтації в дійсності по відношенню до майбутнього й до минулого в часі, по відношенню до внутрішнього й зовнішнього світу в просторі — у сукупності становлять хрест, який О. Розеншток-Хюссі називає «Хрестом дійсності». У цьому сенсі граматичний метод є хрестоподібно-фундаментальним, оскільки він інтерпретує всю дійсність у якості хреста. Саме мовлення створює внутрішній і зовнішній простір (Я і Він), як воно створює час, націлений назад, і час, націлений вперед (Ми і Ти). «Говорінням ми укріплюємо часову й просторову осі нашої цивілізації, тому що займаємо місце в її центрі, розташовуючись, як і має бути, віч-на-віч с чотирма її аспектами — її майбутнім, її теперішнім,

її внутрішньою солідарністю, її зовнішньою боротьбою» [125, с. 27].

Отже, філософія діалогу виникає саме в той час, коли суспільству, науці потрібно обговорювати нові проблеми, шукати компроміси і виходи із складних ситуацій. Коли існуючі методологічні й парадигмальні установки потребують змін, увага до діалогу значно збільшується. Поняття «діалогу» у філософії, як для О. Розенштока-Хюссі, так і для Ф. Розенцвейга, означає говорити і бути почутим, вони шукають нові підходи до розуміння проблеми людини, яка реалізує себе виключно в діалогічних відносинах із іншими. Мовлення передує мисленню і містить його в собі, воно також є основою і середовищем існування людини. Тільки в діалозі з Богом, на їхню думку, в результаті якого людина знаходить здатність говорити, вона може стати моральною, стати власне людиною.

Діалогічна концепція австрійського філософа і теолога Фердинанда Ебнера розкривається у роботі «Слово і духовні реальності» [170]. На його думку, монологічне Я є оманною, яке повинне було зруйнувати всю філософію, що ґрунтується на Я, а власне Я існує тільки в діалозі. Починаючи з посткласичної європейської філософії формуються передумови для справжнього розуміння категорії Інший. Ф. Ебнер робить висновок про те, що досвід має не монологічну, а діалогічну структуру, пояснюючи це тим, що бачення зовнішнього світу вже передбачає буття чужого Я. Якщо у мене є самосвідомість, то це вже передбачає наявність іншої свідомості. Що стосується самого поняття «монологізму», то Ф. Ебнер вважав, що це принципово втратна форма самого духу. Закрите Я є фактичним наслідком європейського ідеалізму. Я, яке усунулося від Іншого, це вияв тенденції людського духу до самообману і самовідчуження: «дійсне Я існує тільки у відношенні до Ти» [169, с. 115–128].

Ф. Ебнер також розглядав усяке Ти в якості Іншого як відбиток єдиного Ти — Бога, з яким людина веде неспинний діалог, усвідомлення чого в повній мірі є не чим іншим, як поверненням до істинного мислення. Ми маємо образ Іншого, у взаємодії з яким Я виникає, з яким Я конститує змісти, з яким розділяє досвід. Мова йде більшою мірою про інтерсуб'єктивність, ніж про Я та Іншого — вони є тільки елементами сумісного поля

змістів. Цілісний образ Іншого не вичерпується вказаними характеристиками. Інший виникає, навіть, у випадку неконтрольованої суб'єктом зміни. Це положення попередня філософія не спроможна була концептуалізувати. В діалогізмі набувають концептуалізації такі проблеми, як час, смерть Іншого, вони опиняються в центрі уваги і ставлять під сумнів можливість суб'єкта існувати в якості автономного і самостійного.

Звернення Я до Ти, за Ф. Ебнером, можливість існування Я визначаються відношенням до певної зовнішньої духовної реальності, завдяки якій існує Я. Цією духовною реальністю є слово: «Сутність мови — слово — в його духовності, й полягає вона в тому, що здійснюється між Я і Ти... те, що, з одного боку, передбачає відношення Я до Ти, з іншого — призводить до цього відношення» [170, с. 32]. Слово є об'єктивним духовним середовищем, в якому визначається одночасно неподільність і не злистість Я і Ти.

Ф. Ебнер відносить усю діалогічну мову до слова Божого. Він виділяє духовний двигун слова — віру, як таку силу, що примушує людину висловлюватися. Віра, як зв'язок людини з Богом і створює духовні реальності — смисли, те, що Я та Інший мають потребу у джерелі слова, яке залишається у собі й ніколи не входить до самого слова. Слово «Бог» тільки вказує на Бога. Бог виступає між Я і Ти як одне для одного і між самим собою та іншими для нього: «в основах нашого духовного життя Бог — це істинне Ти істинного Я в людині» [170, с. 32]. Основою будь-якої мовної події є діалог, особлива реальність «між», яка і є самим буттям.

Габріель Марсель, французький філософ, представник європейського релігійного екзистенціалізму також у своїх працях звертався до проблематики філософії діалогу. Екзистенцію як таку, на думку Г. Марселя, неможливо охарактеризувати, це зовсім не означає, що їй не можна дати визначення. Це означає лише те, що розум не може, не впадаючи у суперечності, зайняти щодо неї позицію, яка потрібна для того, щоб охарактеризувати щось. Він вважає, що екзистенцію найменш за все можна прирівняти суб'єкту, позбавленому свого предикату; адже по суті такий суб'єкт був би лише абстрактною схемою, він перебуває в певному очікуванні подальших визначень, які можуть сповістити йому якусь реальність [82, с. 61]. Г. Марсель розмежовує

світ об'єктивності, «фізичний світ», і «світ існування». Розглядаючи дуалізм суб'єкта й об'єкта; він вважає, що всі стосунки зі світом слід приймати як особистісні. Дійсність в метафізиці Г. Марселя поділяється на справжній світ буття і несправжній світ володіння.

«Усередині Ми я відділяю елемент не-я й називаю його Ти, автоматично цей елемент здобуває форму Він» [81, с. 513]. Екзистенція є «інтерсуб'єктивною» за своєю структурою. Філософ доводить, що екзистенція перебуває у близькому контакті не лише з іншими людьми та Богом, а і з навколишнім буттям: «Бог не може бути Він для мене, тому що будь-яке дослідження з приводу його дій неможливе» [81, с. 484]. Індивід стає індивідом у справжньому сенсі лише тоді, коли він відкривається «іншому». Розкриваючи взаємовідношення екзистенції з буттям через людей, через Ти, Г. Марсель зауважує, що відбувається це завдяки любові як найчистішій, трансцендентуючій формі інтерсуб'єктивності.

Духовна комунікація — це любов, але існує і чисто механічна, зовнішня комунікація, яка є виключно пародією першої, веде до того, що індивідуальність утворюється відштовхуючись від суцього. Оскільки ця механічна комунікація встановлюється між мислячими індивідами, то за словами Г. Марселя, вони заперечують самі себе, руйнуючись як індивідуальності, вони опускаються у світ байдужий до цінностей, у світ чистого існування. Тільки коли індивідуальність стає внутрішньою, її можна мислити як реально відмінну від іншої, індивідуальність — це акт, за допомогою якого емпіричний зміст стає внутрішнім. Відмінну індивідуальність від інших можливо досягти за допомогою любові [81, с. 115–116]. Справжня любов перетворює людину, яка спочатку сприймається як Він, як об'єкт зовнішнього відношення, на Ти, інше Я, яке переживає, відчуває, любить. Я і Ти утворюють єдність, в якій розчиняється протилежність внутрішнього і зовнішнього. Відкривши іншому доступ до себе, людина стає більш доступною і для самої себе. Абсолютний Ти не може припускатися в Ти емпіричному, тому що про таке припущення можна говорити з приводу ознак, груп ознак, всесвітів, а абсолютний Ти нічим з цього не є. «Я припускаю, що я зустрів когось, хто був вище мене, вище за мій духовний розвиток, значно

вплинув на мене, але раціоналісти вважають, що Бог повинен бути істиною» [81, с. 482–483].

Г. Марсель вважає справжнім буттям не бездушний світ володіння, в якому відносини між людьми уречевлені і фетишизовані, а автентичний світ існування, де дуалізм людини і світу подоланий у самому акті екзистенції, в синтезі духовного і тілесного. Однак таке існування можливо реалізувати лише з допомогою іншого, вірніше через «надання» себе іншому завдяки любові.

Відносини Я і Ти виключають третього із відносин людини з Богом. Ідея доведення Г. Марселем існування Бога є суперечливою. Якщо й існує досвід зустрічі з Богом, то такий досвід має бути тільки відправною точкою і нічим більше, цей досвід має являтися перед розумом як той, що руйнує сам себе [81, с. 64]. Як можливо поступово досягнути Ти? Чи не є абсолютний Ти не більш ніж ідеальною межею, перевищуючи будь-яке питання про існування? Розмежовуючи Ти, який був би лише межею, і Ти, який був би більше, ніж межею, неможливо сказати, що він є лише межею, не протиставивши його реальному Ти, якого мислимо як уявний. Але визнати, що цей Ти не є реальним, бо його не змогли виявити, означає перетворити його на Він [81, с. 486]. Ці складні процеси виявлення Бога становлять основу концепції Марселя щодо діалогічних відносин людини, її віри і можливості або неможливості безпосереднього спілкування з Богом.

Отже, філософія діалогу виникає саме в той час, коли суспільству, науці потрібно обговорювати нові проблеми, шукати компроміси, коли переглядаються світоглядні, загальнокультурні засади, а цим самим визначається новий стиль мислення, особливий і унікальний, притаманний даному історичному періоду. Вочевидь, що за умови, коли методологічні і парадигмальні засади потребують змін, увага до діалогу значно збільшується.

РОЗДІЛ 3

ФІЛОСОФІЯ ДІАЛОГУ ЯК ТЕОРЕТИЧНА ОСНОВА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

На початку ХХ століття розуміння «діалогу» втрачає своє попереднє значення і набуває нового: універсальної форми відношення Я-Ти як способу дослідження сутності людини та визначення її реального призначення у житті. Таке обґрунтування діалогу було вперше запропоновано у працях представників філософії діалогу — діалогістів, а свого найвищого прояву набуло у творчості М. Бубера та М. Бахтіна. На думку діалогістів, людина повністю може розкрити свою сутність лише у спілкуванні з іншою людиною, а вершиною спілкування обидва мислителі розглядали діалог.

Філософія діалогу є протестною до тоталітарних прагнень філософії нового часу, що спирається на суб'єктно-об'єкту логіку мислення. З позиції діалогізму в межах попередньої філософії були відкриті всі можливості й усі обмеження такого мислення. Якщо ж філософія прагнула існувати надалі й залишатися потрібною, то, на думку діалогістів, в її осмисленні світу й людини мав відбутися поворот, існуюча парадигма мала бути замінена новою. Діалогісти не виголошували «кінця філософії», але вказали на те, що її подальший розвиток можливий у межах нової логіки, що виходить із основного принципу: моє відношення до світу визначене моїми зв'язками з іншими в ньому. Акцент був зроблений на діалогічному мисленні як на такому, що не протиставляє світ цінностей світу речей, а навпаки відкриває їх один для іншого, тобто не обтяжене індивідуалістським, редукціоністським, тоталітаристським виміром.

3.1. Концепція діалогу як способу буття людини М. Бахтіна

Концепція діалогу Михайла Михайловича Бахтіна містить в собі не тільки основні теоретико-методологічні положення теорії діалогу, але й становить цілісну та органічну систему уявлень, які розкривають екзистенціальну природу діалогу. До основних положень концепції відносять наступні: єдність цілого зумовлює неповторні ролі всіх учасників буття; неповторні особистісні світи складають єдину подію; між ціннісними картинами світу кожного учасника немає суперечності; існує контекст, що уможливує спілкування; отже, постає проблема визнання іншого як вихідної точки пізнання і дії.

Творчість М. Бахтіна дослідники умовно поділяють на до-діалогічний, діалогічний і після-діалогічний періоди. Праці до-діалогічного періоду — «Мистецтво і відповідальність», «До філософії вчинку», «Автор і герой в естетичній діяльності» — роботи початку 20-х років, у яких М. Бахтін закладає основи філософії діалогу, а остаточно вони оформлюються у праці «Проблеми творчості Достоевського». Зазначена праця в подальшому була істотно перероблена і в 1963 році її було надруковано під назвою «Проблеми поезики Достоевського», яку можна з упевненістю «розцінювати в якості теорії діалогу у власному значенні» [34, с. 45]. Існують й інші тексти, в яких М. Бахтін торкається діалогічної проблематики, прояснюючи ті або інші її аспекти: «До філософських основ гуманітарних наук», «Людина у дзеркалі», «До питань самопізнання і самооцінки», «Робочі записи 60-х — початку 70-х років» тощо.

Діалог, за М. Бахтіним, репрезентований внутрішньою та зовнішньою формами існування, також можна вирізнити його види. Внутрішній діалог — це діалог людини із самою собою, діалог з власною совістю. В цьому діалозі Я реалізується як я-для-себе. Зовнішній діалог — це діалог з Іншим, але Інший водночас виступає й як Я. Виділимо головні характеристики діалогу за М. Бахтіним. В діалозі людина виступає суб'єктом звернення. Самосвідомість людини — суцільно діалогічна, в кожному своєму моменті вона спрямована ззовні, напружено звертається до себе,

до іншого, до третього. Не можна досягнути людину шляхом нейтрального аналізу, також не можна досягнути людину шляхом злиття з нею, вчування в неї. Людина розкривається лише шляхом спілкування з нею діалогічно. Зобразити «внутрішню» людину можливо лише відображаючи звернення її до Іншого. Діалог — не засіб, а самоціль, дія. Бути — означає спілкуватися діалогічно. «Жити — значить брати участь у діалозі: питати, слухати, відповідати, погоджуватися й т. д. У цьому діалозі людина бере участь всією повнотою життя: очима, губами, руками, душею, духом, всім тілом, учинками. Вона вкладає всю себе в слово, і це слово входить у діалогічну тканину людського життя, у світовий симпозиум. Мовні образи для життя й для слова глибоко неадекватні. Мовна модель світу змінюється моделлю діалогічною. Кожна думка й кожне життя вливаються в незавершений діалог. Неприпустимо й уречевлення слова: його природа теж діалогічна. Діалектика — абстрактний продукт діалогу» [14, с. 318]. Все зводиться до діалогу, до діалогічного протистояння як до свого центру.

Діалог є принципово нескінченим і незавершеним; в процесі його відбуваються не наївне змішування свого й чужого об'єктів бачення, а корекція і розширення власного досвіду на основі досвіду історичного. Діалог — завжди діалог різних людей, але таких, котрі шукають взаєморозуміння, виходячи з наявного ладу речей і адекватно уявляючи його. Адже тлумачення діалогу і комунікації як суто мовного досягнутого узгодження, яке спонукає до усунення реального конфлікту, може лише породити ілюзію вирішення тієї чи іншої проблеми.

Сам М. Бахтін протестує проти розуміння діалогізму тільки як спору, полеміки, розцінюючи їх як найбільш очевидні, але водночас і найбільш грубі його форми. А щодо точнішого трактування поняття діалогізму він висловлюється так: «довіра до чужого слова, побожне прийняття (авторитетне слово), навчання, пошуки й змушення глибинного змісту, згода, її нескінченні градації й відтінки, нашаровування змісту на зміст, голосу на голос, посилення шляхом злиття (але не ототожнення), сполучення багатьох голосів, що доповнює розуміння, вихід за межі розуміння тощо» [14, с. 300]. Першопочатковим для нього є переконання в тому, що тільки в спілкуванні, у взаємодії людини з

людиною розкривається і «людина в людині» як для інших, так і для себе самої. М. Бахтін дає антропологічне пояснення діалогу: людина саме формується як людина, тому що має абсолютну потребу в іншій людині. Діалог як протистояння Я та Іншого є об'єктивною умовою осягнення світу як «буття-події». Перебуваючи серед інших людей та спілкуючись з ними діалогічно, Я стає самим собою, тільки розкриваючи себе для Іншого, через Іншого та за допомогою Іншого. Вузьке розуміння діалогу як однієї з композиційних форм мови (діалогічна й монологічна мова). Можна стверджувати, що кожна репліка сама по собі монологічна, а кожний монолог є реплікою великого діалогу. Монолог як мовлення, нікому не адресоване, й не передбачає відповіді. Можливі різні ступені монологічності. Діалогічні відносини — це відносини між усякими висловлюваннями в мовному спілкуванні. Будь-які два висловлювання, якщо ми зіставимо їх у значеннєвій площині, виявляться в діалогічному відношенні. Але це особлива форма ненавмисної діалогічності (наприклад, добірка різних висловлювань різних учених або мудреців різних епох з одного питання) [14, с. 296]. «Що таке монологізм у вищому значенні? Це — заперечення рівноправності свідомостей у відношенні до істини (зрозумілої абстрактно й системно). Бог може обійтися без людини, а людина без нього не зможе» [14, с. 309–310].

Діалогічні відношення, за М. Бахтіним, — це майже універсальне явище, яке пронизує всю людську мову і всі вияви людського життя, все, що має смисл і значення. Інші свідомості не можна споглядати, аналізувати, визначати як речі — з ними можна тільки діалогічно спілкуватися. Де починається свідомість, там починається і діалог, наголошує М. Бахтін. Але хто б не був безпосередньо учасником діалогу, за ним, на думку дослідника, стоїть постать наадресата — третього, віртуального учасника діалогу: «кожний діалог відбувається немов на фоні відповідного розуміння незримо присутнього третього, який стоїть над усіма учасниками діалогу» [14, с. 306]. Цей наадресат не лишається для кожного учасника діалогу лише чимось стороннім або потойбічним. Саме він засвідчує співпричетність конкретних учасників конкретного діалогу до діалогу як універсально-значущого відношення між людьми. Наявність

наадресата дає змогу учасникам діалогу досягти певного розуміння одним одного, не поступаючись при цьому власними переконаннями.

Діалогічні відношення, на думку М. Бахтіна, не можна звести ні до суто логічних, ні до суто предметних відношень: «ці відносини глибоко своєрідні й не можуть бути зведені ні до логічних, ні до лінгвістичних, ні до психологічних, ні до механічних чи будь-яких інших природних відносин. Це особливий тип значенневих відносин, членами яких можуть бути тільки цілі висловлювання, за якими стоять реальні або потенційні мовні суб'єкти, автори даних висловлювань. Реальний діалог це — життєва бесіда, наукова дискусія, політична суперечка, тощо. Відносини між репліками такого діалогу є найбільше наочним і простим видом діалогічних відносин. Але діалогічні відносини, звичайно, аж ніяк не збігаються з відносинами між репліками реального діалогу — вони набагато ширше, різноманітніше й складніше» [14, с. 302].

Слово — це точка перетину позицій як того, хто говорить, так і того, хто слухає, а також і тих, чий голоси приховано звучать у слові, тих, хто раніше користувався ним. Тому слово — це драма, в якій беруть участь три дійові особи: це — не дует, а тріо, наголошує М. Бахтін. А відношення до чужих висловлювань не можна відірвати від відношення до предмета розмови (адже це про нього сперечаються, погоджуються чи зіштовхуються) та від відношення до того, хто говорить. Прояснюючи це положення, М. Бахтін проводить дуже доречну аналогію учасника діалогу з включенням експериментатора в експериментальну систему (як її частину), або спостерігача у спостережуваний світ у фізиці мікросвіту, підкреслюючи відсутність їх позиції поза спостережуваним світом: спостереження входить як складова частина у спостережуваний предмет. Це — жива триєдність, або убудованість акту діалогу в існуючий порядок речей, яка тільки й робить його можливим і продуктивним [102, с. 19].

М. Бахтін приділяє надзвичайно велику увагу ролі слова. Слово, мова є основою діалогу, оскільки саме в слові реалізуються і буття, і особистість. Для М. Бахтіна головним є відношення до чужого слова, як до такого, що має надзвичайно велику вагу в нашому житті. Будь-яка творчість послуговується чужими сло-

вами; всі засоби творчості вже були в користуванні; вони — спадщина минулого, але обійтися без них неможливо. Завдання творчості полягає у викладі власної думки за допомогою чужих слів. Це, за М. Бахтіним, можливо тільки в процесі діалогу, оскільки слова важливі не самі по собі, а з урахуванням того контексту, в якому вони застосовуються.

Слово існує як відповідь, оскільки воно діалогічно відповідає на питання. При цьому той, хто запитує, і той, хто відповідає, уявляють за словами не одне й те саме. Відповідь певним чином немов переливається в запитання, оскільки вона є не тільки певною інформацією, але й спробою викликати нове запитання. Тому діалектика питання і відповіді стає герменевтичним інструментом: потрібно перевершити власний обрій, щоб пізнати обрій іншого і знову почати діалог з текстом, який може відповісти знову, тільки якщо його знову буде запитано [17]. Автор, вступаючи в діалог з текстом, може або прилаштуватися під той контекст, в якому слово звучало, або вбудовувати його у свій контекст. М. Бахтін доцільнішим вважає друге відношення до слова [17].

Але при цьому діалог є не просто переломлюванням чужого слова, чужого голосу власною інтонацією, а, насамперед, вслуховуванням у чуже слово, ідентифікацією себе з тим, хто вимовляє це слово, щоб через відмову від самого себе пізнати Іншого і самого себе в своїй іншості, перш ніж деформувати і перетворити його слово у власне. Тому своє і чуже слово пов'язано відношенням взаємодоповнюваності, не може існувати одне без одного, але не може і злитися одне з одним; кожен голос у діалозі веде свою партію, але без іншого вона є зверненням у пустоту, виродженням у монолог. Ця різнобічність чужого і власного досвіду є значущим внеском М. Бахтіна в теорію діалогу: бути — означає бути для Іншого і через нього — для себе.

Кожний діалог має на меті почути іншого. Це впливає, за словами М. Бахтіна, з самої природи слова, яке завжди хоче бути почутим, завжди шукає розуміння у відповідь і не спиняється на найближчому розумінні, а пробивається все далі й далі (необмежено). Почутість як така уже є діалогічним відношенням: завдяки почутості слово вступає в діалог, який не має смислової завершеності. Розрив діалогу може бути тільки в наперед хиб-

ному слові, такому, яке має на меті обманути Іншого, заплутати його.

«Діалогічні відносини припускають спільність предмета інтенції (спрямованості)» [14, с. 317]. М. Бахтін зазначає особливість монологізму, підкреслюючи його відмінність від діалогу: «монологізм заперечує наявність поза собою іншої рівноправної й відповідної свідомості, іншого рівноправного я (ти). При монологічному підході (у граничному або чистому виді) інший цілком залишається тільки об'єктом свідомості, а не іншою свідомістю. Від нього не чекають такої відповіді, яка могла би змінити все у світі моєї свідомості. Монолог завершений і глухий до чужої відповіді, не чекає її й не визнає за нею вирішальної сили. Монолог обходить без іншого й тому якоюсь мірою опрідметнює всю дійсність. Монолог претендує бути останнім словом. Він закриває зображений світ і зображених людей» [14, с. 317]. Таким чином, бачимо, що у М. Бахтіна складовими діалогу є Я та Інший, а особливість цього Іншого полягає в тому, що він є рівноправним до Я.

За М. Бахтіним, «діалог включає... найменшою мірою висловлювання двох суб'єктів, пов'язаних між собою діалогічними відносинами» [10, с. 209–210]. Діалог, за його розумінням, — це чергування реакцій партнерів на модальні стимули одне одного, тобто реакція на суб'єктивні позиції. Сам предмет розмови є тільки умовою, засобом виявлення особистісного відношення.

У такому розумінні, діалог — це прорив у світ інших відношень, де кожний із учасників діалогу змінює себе й Іншого. Відношення діалогу завжди є відношенням якісно різних особистостей, здатних до сприйняття Іншого як самоцінної особистості. М. Бахтін характеризував точність і глибину гуманітарних наук у порівнянні з природничими наводячи приклад: «межею точності в природничих науках є ідентифікація ($a=a$). У гуманітарних науках точність — подолання відторгненості чужого без перетворення його в чисто своє (підміни всякого роду, модернізація, невпізнання чужого тощо.) [14, с. 371]. Запропоноване М. Бахтіним розуміння гуманітарних наук і мислення формує інший спосіб підходу до різних стилів мислення, гаслом яких є діалог як спосіб буття людини у світі, а разом з тим і як спосіб пізнання гуманістичної, наповненої змістами дійсності.

Крім діалогу в широкому розумінні, М. Бахтін розглядає також явища «мікродіалогу», «прихованої полеміки», «великого діалогу». Мікродіалог — це внутрішній діалог людини, при якому її внутрішній голос «звучить» у співвідношенні з іншими голосами (своїми або засвоєними чужими), перебивається ними, погоджується або бореться з ними. М. Бахтін розглядає це явище на прикладі внутрішніх діалогів героїв творів Достоевського, коли внутрішній монолог героя діалогізується, діалог проникає всередину кожного слова.

Навіть монологічна мова людини нерідко пронизана прихованою полемікою. Слово напружено відчуває поруч із собою чуже слово, що говорить про той самий предмет, і це відчуття визначає його структуру.. Така мова немов корчиться в присутності або передчутті чужого слова, відповіді, заперечення. За прихованої полеміки слово спрямоване на свій предмет (а не проти чужого слова), але будується так, щоб ударяти по чужому слову, не відтвореному, а лише тому, що мається на увазі [14, с. 320].

Терміном «великий діалог» М. Бахтін називає поліфонічне ціле роману Достоевського. У великому діалозі індивіди (герої роману) існують як рівноправні носії своїх «правд» тут немає єдиної привілейованої «правди». Свідомість кожного існує не сама по собі, а на тлі чужих свідомостей. У словах мікродіалогів звучать відлуння великого діалогу. Поняття «великого діалогу» М. Бахтін безпосередньо відносив до романів Достоевського, однак проступають натяки на застосовність цього поняття не тільки в літературознавчому, але й у соціально-філософському плані. Термін «великий діалог» місцями трансформується в «діалог епохи» або в «російський і світовий діалог». Якщо людське співтовариство, «світ», являє собою безліч індивідів, «центрів», носіїв власних «правд», то чим же забезпечена єдність «світу»? Можлива відповідь М. Бахтіна пізнається в контексті його робіт — діалогом. Великий діалог приводить у єдність безліч одиничних центрів — свідомостей, і світ не розпадається на соліпсичні монади. Власне громадське життя є великий діалог [43].

Погляди М. Бахтіна на природу діалогу особливо яскраво розкриваються в його дослідженнях творчості й поетики Ф. Достоевського. Дослідники спадщини М. Бахтіна однак не звернули в тому, що унікальні особливості творчості письменника дозво-

лили філософу (у своєрідному діалозі з Ф. Достоевським) не тільки виявити ідейно-художню своєрідність художника, а й створити парадигмальну концепцію діалогу.

Найважливіша особливість, з якої М. Бахтін починає характеристику діалогу у Ф. Достоевського, полягає в тому, що герої його творів завжди звернені одне до одного, і тому людина в діалозі завжди є суб'єктом звернення. Про нього не можна говорити — можна лише звертатися до нього. Зверненість до суб'єкта М. Бахтін іноді називає інтенційністю, і оскільки суб'єктна інтенційність діалогу є взаємною, взаємооберненою, то, по суті, вона виступає в інтерсуб'єктній формі. Внаслідок фундаментальності діалогічної зверненості самосвідомість героя у Ф. Достоевського суцільно діалогізована: у кожному своєму моменті вона звернена назовні, напружено звертається до себе, іншого, третього. Поза цією живою зверненістю до інших неможливо сформувати й ставлення до самого себе.

Діалог у Ф. Достоевського — М. Бахтіна постає як «жива» подія буття, яка твориться щохвилини, а тому він є потенційно нескінченним, незавершеним, бо коли діалог закінчується, усе закінчується. Тому діалог, по суті, не може й не повинен закінчитися. Із цієї буттєво-часової характеристики діалогу випливає розуміння того, що найважливіша основа людського буття полягає в його відкритості й спрямованості до свободи й творчого розвитку: становлення буття — вільне становлення. До цієї свободи можна прилучитися, але зв'язати її актом пізнання (речового) не можна. Отже, діалог у Ф. Достоевського — М. Бахтіна постає як актуальний процес, як «жива» подія буття, що є потенційно нескінченною й незавершеною. Очевидно, що процесуальність діалогу обумовлена екзистенційною відкритістю людини до буття й спрямованістю до свободи й творчого розвитку [46].

Збираючи своїх героїв і персонажів в осерді напруженої подійності теперішнього моменту часу, Ф. Достоевський різко активізує екзистенційне співвідношення буття й часу в поліфонії й глибині актуальності, у фокусі «тут-і-тепер» і «ось-буття» (як це називатимуть екзистенціалісти ХХ сторіччя) теперішній час убирає в себе істотні моменти минулого й майбутнього з життя героїв. Відтак відкривається можливість поглянути на цю актуальність із точки зору вічності, у якій в одному вічному часі спі-

віснують усі «плани» і «етапи». Іншим стає й значення минулого, оскільки персонажі Ф. Достоевського майже не мають звичного хронологічно-біографічного минулого, але переносять із минулого в тепер тільки те, що для них не перестає бути справжнім і драматично переживається в справжньому (непрощенна образа, злочин, не покаяний гріх) [49]. М. Бахтін указує, що внаслідок цього в романах Ф. Достоевського немає причинності, немає генезису, немає каузальності, немає пояснень із минулого, із впливів середовища, виховання тощо.

Основоположна особливість поетики Ф. Достоевського полягає в тому, що при всій важливості змісту й життя ідей головним для нього є втілення духовного співіснування людей та їх взаємодії, у результаті чого відкривається онтологічно-поліфонічна глибина й екзистенційна повнота життя людської особистості. Тому головним для Ф. Достоевського, на думку М. Бахтіна, було не зображення життя ідей та їх взаємовідношення в самотній свідомості індивідів, а взаємодія самих людей і, як наслідок цього, взаємодія свідомостей осіб у сфері ідей, учинків і життєвих виборів.

Духовне і ціннісно-смісловне співіснування як взаємовідношення, взаємодія, взаємопроникнення особистостей, свідомостей, ідей у художньому світі Ф. Достоевського і у світі діалогічного буття людини дозволяє стверджувати, що найважливішою стороною (іпостассю) людського буття і вихідною онтологічною передумовою діалогічної реальності є сфера міжлюдського спів-буття. М. Бахтін показує, що джерелом геніального новаторства Ф. Достоевського у світовій художній літературі було його діалогічне мислення і світогляд, онтологічно-антропологічна глибина і гуманітарно-культурна широта яких відкрили нові горизонти екзистенційно-онтологічної думки і естетики, що виходять за межі класичної раціонально-монологічної діалектики та утверджують кардинально нові форми екзистенційно-етичного світосприймання й світовідносин [46].

У статті «Діалог Достоевського та діалогізм Бахтіна» Р. Мухамадєв висуває припущення, що теоретична ідея, яка є ядром «системи» Достоевського, полягає у наступному: самосвідомість усякої нації складається із самосвідомостей окремих особистостей, що наповнюють її, тому національній самосвідомості влас-

тивий той самий процес формування, який переживає кожний її представник окремо [92]. І поки нація не знайшла, не вистраждала, не народила свою власну національну ідею, вона ще перебуває у значній залежності від інших ідей, багато в чому далеких, навіть небезпечних і згубних для неї. Однак сформувати власну національну ідею можна через сприйняття, відбір і лише потім — «присвоєння» чужих ідей. Не можна бездумно хапатися за першу, що попалася, «що залетіла в голову» ідею. Не можна віддаватися ідеї сліпо і бездумно, таке «поклоніння» ідеї небезпечно. Ідея, що стала в суспільстві безособово пануючою, перестає бути ідеєю й перетворюється в ідеологію. Ідеологія глуха й не здатна прислухатися до інших ідей, вона їх поглинає, винищує. Де є ідеологія, там немає ідеї. Ідеологія — це монопольне панування одної ідеї, монолог одної ідеї. Де є ідеологія, там немає й не може бути діалогу, діалог далекий від неї за своєю природою. Усі романи Достоевського буквально пронизані цим, вважає Р. Мухамадієв [92].

Підсумовуючи вищезазначене, погодимось із висновками дослідників творчості М. Бахтіна, щодо філософського осмислення і представлення автором нової поліфонічної картини світу, яка є більш адекватною для світогляду ХХ століття, ніж монологічні погляди Новоевропейської філософії. Поліфонічному мисленню, як відзначав М. Бахтін, доступні такі сторони людини, як людська свідомість, яка насамперед мислить, і діалогічна сфера її буття, які не піддаються художньому освоєнню з монологічних позицій. Вирішальну роль у створенні нової художньої моделі світу М. Бахтін відводив Ф. Достоевському й відзначав, що філософсько-художні відкриття цього видатного мислителя все ще недостатньо усвідомлені й оцінені. З цього приводу М. Бахтін писав: «Наукова свідомість сучасної людини навчилася орієнтуватися в складних умовах «імовірнісного всесвіту», не бентежиться ніякими «невизначеностями», а вміє їх урахувувати й розраховувати. Цій свідомості давно вже став звичним Ейнштейнів світ із його множинністю систем відліку. Але в області художнього пізнання продовжують іноді вимагати найгрубішої, найпримітивнішої визначеності, яка свідомо не може бути дійсною» [43, с. 127].

3.2. Божественна природа діалогу в концепції М. Бубера

Не менше уваги, ніж працям М. Бахтіна, сучасні дослідники діалогізму приділяють Мартіну Буберу: Т. Ліфінцева у філософії М. Бубера аналізує ідею діалогу як структури буття; С. Вайман розглядає деякі категорії й поняття філософії М. Бубера: відношення, спрямованість, діалог і диспут, співрозмовник, мовчання, Я-Ти; Антропологічні погляди М. Бубера аналізують В. Губін і Е. Некрасова; американський філософ М. Фрідман назвав його концепцію «життям діалогу», оскільки формою викладу своїх ідей в основній праці «Я і Ти» М. Бубер обирає також діалог [2].

Філософія М. Бубера, хоча досить тісно пов'язана з античною думкою, класичною німецькою філософією і «філософією життя», своїми глибинними інтуїціями занурена в інтелектуальну культуру юдаїзму, зокрема хасидизму, для якої важливу роль відіграє доктрина спасіння від самотності, всіляких бід та страхів, які повсюдно чекають на людину. «Життя у діалозі — не таке, де багато мають справу з людьми, а таке, коли маючи справу з людьми, дійсно з ними мають справу. Монологічним варто називати не життя самотньої людини, а життя того, хто нездатний сприйняти суспільство, у яке він приведений долею, відповідно його сутності. Лише самотність показує найглибшу сутність цієї протилежності. Той, хто живе діалогічно, за звичайного перебігу часу постійно щось говорить, і відчуває необхідність відповісти; навіть у глибокій самотності, мандруючи у горах, він не втрачає відчуття повного метаморфозу перебування віч-на-віч із чимось. Той, хто живе монологічно, ніколи не бачить інше як те, чим він не є, але те, з чим він все ж входить у комунікацію... Діалогічне існування знаходить навіть у крайній самотності щось глибоке, що надає йому сили передчуття взаємності; монологічне — навіть у найніжнішому спілкуванні не виходить за межі своєї самотності» [21, с. 109].

Ідея абсолютної рівнозначності Я і Ти як суб'єкта і об'єкта є, по суті, відкриттям М. Бубера. Звичайно, він — не єдиний мислитель, хто дотримується цієї думки, але саме у нього діалогізм набирає онтологічного забарвлення: обидва учасники діалогу

в місці зустрічі певним чином змінюють один одного. Якщо в німецькій класичній філософії, яка розкрила багатий світ людської суб'єктивності, суб'єктивно-об'єктивне відношення виключає рівноправність сторін, тому що розум спрямований на пізнання світу, залежного від активності суб'єкта, то М. Бубер наголошує на рівноправності обох учасників діалогу. «Діалог не обмежується спілкуванням людей один з одним, він є відношенням людей одне до одного, що виражається в їхньому спілкуванні. Звідси випливає, що, навіть якщо можна обійтися без слів, без повідомлення, одне повинно необхідно бути присутнім у діалозі — взаємна спрямованість внутрішньої дії. Двоє людей, що беруть участь у діалозі, повинні бути звернені один до одного, повинні бути, все одно з якою мірою активності або усвідомлення активності, звернені один до одного» [21, с. 99].

Також варто відмітити, що для М. Бубера відношення як таке відіграє вихідну роль у світі, протиставлене речам і подіям. На початку було відношення, яке приймає характер то події-відносин, то стану-відносин. Вихідний, його від початку духовний характер відносин служить для М. Бубера своєрідною принциповою методологічною настановою, підкріпленою мовними прикладами вітання, які зберігаються в мовах деяких народів, що буквально означає «Я тебе бачу», і що служать для пояснення складних культурних явищ [131, с. 146].

М. Бубер досліджує проблему діалогу в трьох вимірах: діалог між людиною і Богом, діалог між людиною та людиною, діалог між людиною і світом. Безпосереднім поштовхом звернення до Бога, як до Ти, стала для М. Бубера необхідність подолання жаху перед дурною (безглуздою) безмежністю ньютонівського Всесвіту, в якому людина відчувається маленькою, беззахисною і самотньою, бездомною посеред безмежного простору. Як не можна, на думку М. Бубера, зрозуміти Паскаля без його страху перед «вічним мовчанням безмежних просторів», так і власне М. Бубера не можна зрозуміти без урахування його жаху перед байдужим до людини Всесвітом [22]. Цей стан особистості він характеризує як постійну необхідність вибирати одне з-поміж двох однаковою мірою абсурдних тверджень: вважати світ таким, що має початок у просторі й часі, чи увітати собі безкрайність простору і безмежність часу [102, с. 18]. Двоє людей, які беруть

участь у діалозі, повинні бути звернені одне до одного. Зв'язок, що утворився між ними, підтримується завдяки активній позиції Я, яке несе відповідальність за відносини, що виникають між співучасниками діалогу. «Я» людини, що замкнулася в межах свого особливого власного існування, звучить фальшиво, оскільки принижує духовність, але у справжньому діалозі воно є прекрасним і правомочним.

Визнати Іншого означає передусім заговорити з ним. Хоча обмін думками може бути і малозначущим, проте тільки слово є тим, що пов'язує людей, об'єднує їх та розкриває особистість для інших, оскільки зрозуміти Іншого означає стати на його місце. «Діалог нікому не задають, відповідь не обов'язок, а можливість. І він дійсно можливий. Діалогічність — не перевага духовності, як діалектичність. Вона виникає не на вершині людства, вона починається не вище, ніж вона починається. Тут немає обдарованих і убогих, а є лише готові віддатися цьому почуттю й протидіючі йому. І той, хто відчує це завтра, сьогодні цього ніяк не відчує, навіть сам не знає, що воно в ньому є, що воно є в усіх нас, він виявить це, «а виявивши, здивується» [21, с. 121].

Світ ґрунтується на відношенні Я-Воно. У цьому світі людина сприймає навколишні предмети й інших людей як безособові об'єкти і речі, призначені для використання і контролю. М. Бубер акцентує увагу на тому, що таке відношення можливе не тільки до речей і людей, але і до Бога. І саме забуття Бога є причиною відчуження, що панує в сучасному світі. Відновивши втрачений діалог з Богом, світ, на думку М. Бубера, може знайти гармонію. Інший же світ ґрунтується на відношенні Я-Ти, що припускає встановлення невідчужених зв'язків між людиною та її оточенням. Саме ці зв'язки і є справжніми, тому що в основі такого діалогу лежить любов, як відповідальність Я перед Ти, і основа цієї любові — любов Бога до світу. У відношенні Я і Ти не відбувається злиття і кожний залишається собою. Діалог Я і Ти можливий між людиною і світом, людиною і людиною, людиною і Богом.

На думку М. Бубера, сфери монологічного та діалогічного життя не збігаються з діалогом як формою зв'язку Я і Ти, оскільки існують три види діалогу. «Сфери діалогічного й монологічного життя не збігаються зі сферами діалогу й монологу навіть в тому випадку, якщо маються на увазі ті їхні форми, які позбавлені зву-

ків і жестів. Існують не тільки більші сфери діалогічного життя, які у своїй явності не становлять діалог, але існує й діалог, що не є життєво таким, тобто, виступаючи у своєму явленні як діалог, не володіє його сутністю. Часом здається, що тільки такий і існує» [21, с. 108].

М. Бубер виділяє: 1) справжній, у якому кожний учасник справді має мету встановити з іншими живе співвідношення; 2) технічний, зумовлений лише необхідністю об'єктивного взаєморозуміння, або передачі інформації; 3) і, нарешті, лише замаскований під діалог монолог, коли двоє чи більше людей доволі химерним чином розмовляють самі з собою, але при цьому вважають, що вони звільнилися від нестерпного перебування на самоті. «Я знаю три види діалогу: справжній, котрий може бути виражений як у словах, так і в мовчанні, — у цьому діалозі кожний з його учасників дійсно має на увазі іншого або інших у їх наявному й своєрідному бутті й звертається до них, прагнучи, щоб між ним і ними встановилися живі взаємовідношення; технічний, викликаний лише необхідністю об'єктивного взаєморозуміння, і, нарешті, замаскований під діалог монолог, у якому дві людини або кілька присутніх людей дивними звивистими шляхами говорять із самими собою, думаючи при цьому, що вони позбавлені болісного перебування лише із самими собою» [21, с. 108].

Однією з основних умов справжнього діалогу М. Бубер вважає таку, коли людина має пройти спочатку крізь вищі сфери буття, тобто, має відбутися внутрішній діалог людини з Богом, актуалізація третьої сфери Я-Ти відносин. Потім, через призму цього діалогу людини і Бога, відбувається подальше ставлення людини до світу: діалог людини з іншими людьми, істотами, речами. За таких умов, справжній діалог є можливим як в першій, так і в другій сфері Я-Ти відносин. Але коли людина втрачає зв'язок з Богом і не може сказати Богу Ти, тоді справжній діалог не відбувається, а відбувається тільки формальний діалог.

М. Бубер виділяє головні слова Я-Ти та Я-Воно і протиставляє їх для того, щоб людина побачила альтернативу. Ці відношення не існують одночасно, вони можуть з'являтися лише послідовно. Відношення Я-Ти і Я-Воно не є постійними, тобто діалогічне відношення переходить в монологічне і навпаки. Світ Ти охоплює

собою простір і час, Ти вириває людину з просторово-часових координат. Коли людина перебуває в щирих стосунках із Ти, тоді час виступає як засіб спілкування, час знаходиться всередині діалогічної конструкції. Коли час починає існувати як рамка, як певне обмеження, тоді Ти переходить у категорію Воно. На думку М. Бубера, людина фізично не може утримувати у собі постійне налаштування до Ти, тому вона й переходить із світу стосунків Я-Ти до світу Я-Воно [29].

Багато дослідників наголошують на тому, що метафізичний діалог Бубера може стати відмітним для культури ХХ століття. Для європейської ментальності характерне прагнення до розмежування суб'єкта й об'єкта. Суб'єкт представляється активною стороною, а об'єкт — залежною від дій суб'єкта. Замість цього М. Бубер пропонує так звану бісуб'єктну комунікацію, де об'єкт з'являється як співрозмовник і рівноправний партнер. Т. П. Ліфінцева у своїй роботі, присвяченій філософії М. Бубера, відзначає, що в екзистенціалізмі Бубера буття з'являється як діалог, його онтологію можна назвати діалогічною. Центральна ідея філософії й теології — буття як діалог між Богом і людиною, людиною й світом, людиною й людиною. Діалог створований і рятівний, коли він здійснюється за допомогою Бога, його заповідей про моральність і любов. Саме в діалозі з людиною й світом Бог реалізує свою божественну сутність [76].

У працях, присвячених дослідженню філософії М. Бубера підкреслюється, що йому першому вдалося розмежувати сферу і досвід особистого спілкування, здійснюваного за допомогою мови, і сферу та досвід предметного відношення до світу. М. Бубер підкреслює три розходження між сприйняттям світу як збору речей і процесів і сприйняттям його як «буття й становлення». Перше пов'язане з усвідомленням унікальності світу як «буття й становлення», друге підкреслює динаміку буття в становленні, сталість становлення пари Я-Ти, третє підкреслює, що Я сприймає Ти як ініціюючу дію, як самодетерміновану силу, що веде до зустрічі Я і Ти. [131, с. 146]

Діалог між людиною і людиною — це відношення між Я і Ти, яке не є суб'єктивною подією: людина не уявляє Ти у своєму власному мисленні, а зустрічає його. Щоб експлікувати факт зустрічі, М. Бубер вводить поняття Між: місце зустрічі — не в Я і не в Ти,

воно є Між, яке водночас підкреслює розрив між Я і Ти, але і пов'язує їх, встановлюючи в кожній зустрічі можливу єдність між ними. Джерело сфери Між у М. Бубера — це напружена опозиція поміж Я і Ти. При цьому він застерігає, що при зустрічі в процесі діалогу, в атмосфері певної взаємності і відкритості, партнери діалогу не повинні зливатися в одну єдину аморфну масу, не повинні впадати в містичний екстаз, мусить залишатися простір для спілкування. Двоє людей, які беруть участь у діалозі, повинні бути звернені одне до одного. Зв'язок, що утворився між ними, підтримується завдяки активній позиції Я, яке несе відповідальність за відносини, що виникають між співучасниками діалогу. «Я» людини, що замкнулася в межах свого особливого власного існування, звучить фальшиво, оскільки принижує духовність, але в справжньому діалозі воно є прекрасним і правочинним [102, с. 14].

У М. Бубера діалог перетворюється в концепцію всеосяжного характеру. Діалог — єдино вірний спосіб взаємодії з навколишнім світом, оскільки тільки через нього можливо живе міжособистісне відношення. Відношення Я-Ти можливо не тільки між людьми, але й із представниками світу природи. Крім того, діалог як нову форму спілкування зі світом М. Бубер уважав способом припинення розвитку тенденції відчуження в суспільстві. Як релігійний філософ, М. Бубер бачив основу проблематики відчуження на відстані людини від Бога, оскільки діалог з Богом є умовою гармонійних (діалогічних) відносин з усіма складовими навколишньої дійсності.

Зазначене поняття діалогіки М. Бубера «між» буквально означає міжособистісний простір. У ньому відбувається (здійснюється) зустріч. Істинна зустріч характеризується винятковістю. Вона — подія для двох істот. Я і Ти постають один проти одного у своїй інакшості й неповторності. Зустріч — це взаємність; між учасниками зустрічі існує симетрія, оскільки партнери рівні один одному. Крім того, зустріч відбувається тоді, коли я вибираю собі партнера, і одночасно — він вибирає мене. Іншими словами, умовою зустрічі є єдність активності й пасивності. Для того, щоб діалог — при виконанні зазначених вище умов — був щирим, його учасники мають «відкритися» наявності іншого. Тільки тоді, на думку М. Бубера, коли партнери відкрито

висловлюються й вільні від бажання справити враження, має місце і варта уваги, соціальна плідність, що не з'являється ніде більше [149, с. 264].

Отже, умовами діалогу є готовність, відкритість, збереження власного Я, змінюваність партнерів по діалогу. Слід підкреслити те, що однією з головних умов діалогу є відкритість по відношенню до іншої людини, на необхідності якої й наголошується. Відкритість — це певне намагання збагнути інших людей і жити з ними спільним діалогічним життям. Окрім того, відкритість у діалозі відзначається готовністю Я змінитися під впливом зустрічі з Ти. Почуття Ти у людині, у відношеннях з кожним окремим Ти, яке стикається з розчаруванням перетворення у Воно, прагне перерости межі окремих відношень та досягти свого вічного Ти, тобто «світу в Богу». Але світ під час осягнення Бога не відкидається, оскільки Бог осягається через світ: вступити у чисте відношення означає не закрити очі на все, але все бачити в Ти; не відмовитися від світу, а знайти його істинну основу. М. Бубер вважав, що вся історія людства — це діалог між Богом і його творінням.

Говорити про Бога і з Богом людина може тільки в символічній формі. Символи необхідні, тому що спілкування людини з Богом потребує певних пластичних чи теологічних форм. У певні періоди духовної кризи людство не має можливості спілкуватися з Богом. Через це ідея смерті Бога набирає у М. Бубера форми «затемнення Бога». Бог відкривається людям у символічній формі, але часто вони надають символам дуже великого значення. Символи — у нових образах Бога і богів, далі — знову затемнення Бога, доки людина зрештою не зрозуміє, що тільки безпосередня зустріч з живим Богом допоможе їй віднайти себе і світ. «Затемнення Бога», за М. Бубером, — необхідний момент у розвитку релігійності, який завжди передує виникненню нової релігії, у якій Бог з людиною знову вступають у діалог [102, с. 14].

У розумінні ролі мови, імені й мовлення як об'єктивної основи й знаряддя створення людської реальності концепції М. Бахтіна й М. Бубера особливо близькі. Для М. Бубера «бути й говорити — те саме», М. Бахтін характеризує людське буття як таке, що говорить. Ця методологічна думка розвинена діалогістами в дослідженні гносеологічних і антропологічних проблем [29].

3.3. Концепція діалогу культур В. Біблера

Одним із фундаторів концепції міжкультурної комунікації є Володимир Соломонович Біблер. Ключовим поняттям його філософії є поняття діалогу культур. Причому з акцентом на тому, що культура може в конкретному змісті примирити, чи об'єднати окремих своїх представників, тому що кожна культура визначає всі змісти і терміни цілком, до кінця, так що в межах однієї культури не залишається ніякої недовомовленості. Але справа в тім, що тільки в постійному протистоянні, дискусії, суперечці, діалозі з іншою культурою, з іншою сукупністю змістів, кожна культура визначає власні змісти. У «діалозі культур» мова йде про діалогічність істини, краси, добра, про те, що розуміння іншої людини припускає взаєморозуміння Я-Ти як онтологічно різних особистостей, що володіють — актуально чи потенційно — різними культурами, логіками мислення.

У праці «Діалог і діалогіка» В. Біблер виділяє поняття діалогіки — діалогу логік чи «логіки початку мислення», що притаманне саме ХХ століттю. У його розумінні діалог як визначення мислення є предметом діалогіки. «Мислить людина тоді, коли вона начебто, нехай мовчки, розмовляє сама з собою... У тій мірі, в якій я мислю, я мислю діалогічно, тому що мислити — значить розмовляти із самим собою, значить звертатися до самого себе, виявляти якісь труднощі цього процесу і т. п.» [16, с. 933].

Спираючись на ідеї М. Бахтіна, В. Біблер зазначає «... ідея живе на межі, на лінії... двох свідомостей — Я і Ти, — ідея є форма діалогічного сполучення й запитування один одного цих «двох» (як мінімум) свідомостей у житті одного, моєї свідомості». Біблер вважає діалог основою творчого мислення. Намагаючись досягнути таємниці творчого мислення, він виводить основні передумови логічного аналізу творчого мислення як уявного діалогу: «у процесі творчого мислення кожний суб'єкт діяльності інтеріоризує свої зовнішні напруги, напруги соціально розділеної праці, у формі антиномічного діалогу мислителя із самим собою» [18, с. 267].

Для того, щоб зрозуміти інтуїтивний процес винаходу теорій, обґрунтування самих початків теоретичного знання, необхідно, як стверджує В. Біблер, освоїти логічно внутрішню діалогіку те-

оретичного інтелекту, зрозуміти теоретика як «логічне різноманіття» (різноманіття внутрішніх співрозмовників): «логічне обґрунтування логіки (її вихідних положень, начал) вимагає, щоб логік поглянув на своє мислення з боку.

Очевидно, тут може бути лише один раціональний вихід: моя логіка повинна бути освоєна мною як діалогічне зіткнення двох (мінімум) радикально різних культур мислення, сполучених у єдиній логіці — логіці суперечки (діалогу) логік. Логік повинен бути не тотожним своїй логіці, повинен бути «над» нею, «більше» неї, поза нею. Твердження, що в «логіку» необхідно включити критерій її істинності, критерій її самообґрунтування, неминуче веде до припущення, до визначення якоїсь «діалогіки», якоїсь радикальної суперечки із самим собою, такої суперечки, коли кожне з моїх Я (внутрішніх співрозмовників) має свою власну логіку — не гіршу, не кращу, не більш істинну, ніж логіка іншого Я. Але разом з тим тут не потрібно ніякої «металогіки» (яка стояла б десь над моєю суперечкою із самим із собою). Не потрібно, оскільки саме буття моєї логіки у якості діалогіки, визначає її постійний розвиток: у відповідь на репліку внутрішнього співрозмовника Я розвиваю й докорінно трансформую, удосконалюю «свою» аргументацію, але те ж саме відбувається з логікою мого іншого Я (alter ego). Це постійний розвиток «постійно» лише до тієї точки, де відбувається докорінне перетворення всякої діалогіки в цілому, де формується новий діалог, нові «діючі особи» внутрішньої суперечки» [18, с. 42–43].

Тільки через діалог культур, на думку В. Біблера, можливо вийти до вихідних, первісних, питань і відповідей. Для того, щоб відбувся діалог між культурами, необхідно вміти відсторонитися від власної культури й зрозуміти чужу культуру як свою. Тільки за умови виходу за межі життєвих сенсів і цілей, які властиві одній культурі, можливо опинитись на межі різних культур, увійти в інші ціннісні й значеннєві спектри, у той міжкультурний простір, у якому й сенс буття, і певна спрямованість розуміння споконвічні. За М. Бахтіним, «чужа культура тільки в очах іншої культури розкриває себе повніше і глибше (але не у всій повноті, тому що прийдуть і інші культури, які побачать і зрозуміють ще більше). Один сенс розкриває свої глибини, зустрівшись і стикнувшись із іншим, чужим сенсом: між ними починається немов

би діалог, що переборює замкнутість і однобічність цих сенсів, цих культур» [14, с. 333]. Аналізуючи Бахтіна, В. Біблер приходить до висновку, що культура як феномен існує лише в контексті міжкультурного діалогу.

На думку В. Біблера, філософія завжди діалогічна. Історія філософії «є саме виявлення суперечки різних філософських систем між собою. Кожна з них претендує на загальність і виникає в цьому зв'язку можливість знайти діалектичну сутність відносин між різними історичними системами. Так здійснюється діалог логік між собою усередині кожної культури і між культурами у формі історії філософії» [16, с. 936].

У концепціях діалогу сутнісною характеристикою діалогу є рівноправні, симетричні, паритетні відносини суб'єктів діалогу, які одночасно є партнерами. Саме ця сутність діалогу є методологічною засадою діалогу, без наявності якої не йдеться навіть про можливість діалогу. Тобто, основою діалогу виступає єдність суб'єктів діалогу, а вихідними принципами діалогу є визнання рівноправності інших людей, відкритість для діалогу, формування нового сенсу в позиціях суб'єктів діалогу. Монологічний погляд на світ спрямований на себе і врешті-решт веде до нерозуміння, що відбувається за його межами, тому, як правило, знаходить вираження в агресії та прагненні домінувати. Розвиток філософії діалогу спрямований на створення нового методу мислення. Це заклик до відмови від егоцентризму, що обмежує людину, і перехід до відносин, заснованих на рівноправності.

Відзначаючи наявність загальних підходів до проблеми діалогу в розглянутих у розділі концепціях, слід зазначити й існування в них розбіжностей. Так, характерною рисою діалогізму М. Бубера є визнання ним божественної природи діалогу, оскільки Бог даний людині не як об'єкт пізнання, не як річ або сутність, а як абсолютна особистість. Діалог, за М. Бубером, виникає за умови присутності «абсолютного Ти», тобто Бога; через цю присутність можливий подальший діалог між людьми. Головною роллю у його вченні відіграє релігія, де Бог є спільною основою, початком для всього людства. Але особливістю діалогізму є розуміння Бога не як об'єкта споглядання, а як того, з ким людина має з необхідністю вести діалог.

Діалогізм М. Бахтіна носить антропологічний характер. Відповідно до його концепції, буття — це архітектоніка людських учинків і людської творчості, в якій Я та Інший являють собою два принципово різних, але однаково цінних і співвіднесених між собою центри, кожний з яких займає своє особливе місце в житті, перебуваючи в одному й тому часі й просторі. Ціннісний центр діалогізму М. Бахтіна — Інший. І коли діалог відбувся, з'являється нова Іншість, за допомогою якої відбувається єднання тих, веде діалог.

М. Бахтін підкреслював глибоку діалогічну природу ідеї, знання, пізнання. На думку М. Бахтіна, діалог — не тільки шлях пізнання особистості і виразу її внутрішнього світу, її настанов та ідей, але також умова самого існування ідей. Ідея не може жити в ізольованій індивідуальній свідомості людини, так вона вироджується і вмирає. Ідея починає формуватися, розвиватися, знаходити свій словесний вираз, породжувати нові ідеї, тільки вступаючи у діалогічні відносини з іншими чужими ідеями. М. Бахтін надає ідеї інтеріндивідуального, інтерсуб'єктивного виміру. За його словами, ідея є жива подія, яка розігрується в точці діалогічної зустрічі двох чи декількох свідомостей. М. Бахтін полемізує з монологічною ідеологією Нового часу і доводить, що не може бути ідеї, яка б існувала і розвивалася сама по собі і була б істинною зовні конкретного буття індивіда, який живе серед інших конкретних індивідів.

У концепціях М. Бахтіна й М. Бубера розгляд діалогу як способу буття людей дає можливість показати, що буття постійно змінюється, його час і простір наповнюються новим змістом, є результатом соціальної діяльності людей, які будують свої відносини на основі діалогу. У своїх концепціях діалогісти розвивають ідею діалогу як основи буття, де відносини взаємності, спрямованості, рівноправності, живого мовного спілкування, є необхідними ознаками людського існування.

РОЗДІЛ 4

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПРОГРАМ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

У межах герменевтичної та феноменологічної традиції представлений власний спосіб розгляду діалогу. Введення Іншого у філософії Е. Гуссерля пов'язане із конститутивною інтуїцією феноменологічного мислення — інтенціональністю та інтерсуб'єктивністю. Феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів щодо Іншого в свідомості, а також рефлексивного усвідомлення в досвіді Іншого як Чужого, Іншого як минулого, самої можливості рефлексивного оволодіння досвідом Іншого Я в інтерсуб'єктивному відношенні Я-Інший. Відповідно свобода є для людського Я проблемою того, що я можу, а що — ні щодо Іншого. В Е. Гуссерля знаходимо аналіз темпоральної суб'єктивності як кореляції іманентного часу особистості з часом Іншого. А. Шюц, розглядав інтерсуб'єктивність у ракурсі соціального життя, а саме — взаємозамінності точок зору Я та Іншого. У феноменологічній соціології А. Шюца також одним із центральним конструктів є «інтенціональність», вона виступає сутнісною характеристикою спрямованості цільової, мотивованої дії, а також виражає той фундаментальний факт, що об'єкт свідомості є «передбачуваним», завжди «значущим» для свідомості. Також феноменологічна концепція А. Шюца розкриває особливості трансформації внутрішньої тривалості у соціальну, що уможливорює розуміння Іншого.

4.1. Інтерсуб'єктивне усвідомлення Іншого: Е. Гуссерль

Едмунд Гуссерль убачав кризу сучасної науки в забутті життєвого світу. Завдання філософії в цьому сенсі — повернути освічену людину на її ґрунт, тобто в той життєвий світ, який є основою всіх її розумних дій. Криза, про яку писав Е. Гуссерль, означає передусім кризу всієї культури, споконвічно пов'язаної з ідеєю європейської науки, що сприяла формуванню у Давній

Греції нового типу людини, яка живе за принципами розуму. Під наукою Е. Гуссерль в цьому сенсі розумів не ту чи іншу конкретну науку і навіть не їх сукупність, а власне ідею науки, «науковості». Як наука, так і повсякденне життя людини, мають, за Е. Гуссерлем, одне і те саме джерело — життєвий світ. Разом із тим, у процесі історії західноєвропейської культури наука настільки віддаляється від життєвого світу, що стає протилежністю повсякденності. З точки зору феноменології, подолати кризу західноєвропейської культури означає подолати розрив між життям та розумом.

Уведення Іншого в Е. Гуссерля пов'язане із конститутивною інтуїцією феноменологічного мислення — інтенціональністю. Так, Е. Гуссерль пише, що «інше Его» лежить у структурності «переживання чужого», тобто існує певна «матричність» досвіду свідомості, що здатна охоплювати й утримувати «чуже», «інше» [138]. Водночас розгортання іманентної трансценденції в межах трансцендентального Его веде до парадоксальних висновків: «чужий», «інший» виявляється в межах Я. Звичайно, із цієї нагоди можна говорити із захватом про «відкрите Я», однак саме ця відкритість, яка стає формальним конституюванням й емпіричного Я, інсталує Іншого в його середину. В результаті, як висловлюється Е. Гуссерль, «не всі модуси свідомості є модусами моєї самосвідомості». З одного боку, висновок цілком позитивний, що припускає просте виділення у свідомості особливої зони, — самосвідомості, якому недоступні певні структурності свідомості. З іншої сторони — мова йде й про те, що досвід мислення визначений не Я, а кимсь або чимось «чужим», «іншим», ніж Я [138].

Нерідко у дослідженнях порівнюють гегелівську версію Іншого й інтерпретацію Іншого в Е. Гуссерля і тоді стає зрозуміло, що це два розбіжних у своєму векторі сценарії. Гегелівська концепція експлікує ту дійсність, у яку входить досвід свідомості. Це дійсність не тільки й не стільки знання, скільки сполучення прагнення, волі й влади, які переплітаються в дійсність визнання як місце неминучої зустрічі Я та Іншого. За логікою Гегеля, визнання Я Іншим вимагає інвестиції життя, здатності зробити ставкою своє власне життя. У свою чергу Ми, або інтерсуб'єктивність, виявляється ефектом, свого роду резонансом процесу авторитетного ствердження істини свого Я і вод-

ночас істини свого Я в Іншому. Як стверджував Гегель, для розуміння самосвідомості нам потрібна інша самосвідомість: таке зіткнення рівних за потужністю самосвідомостей і створює Ми. За версією Гегеля, в результаті дехто знаходить буття-для-себе, а дехто приречений на буття-для-іншого [41].

В Е. Гуссерля, з одного боку, у відношенні до «емпіричного Я» трансцендентальне Его виконує роль Іншого, що конститує його і дає йому стиль-форму, Я-форму. У такій ситуації Я приречене на перевизначення своєї сутності, притаманності на притаманність трансцендентального Его. У іншому випадку йому загрожує втрата всіх гарантів істинності й змісту мислення й життя. А з другого боку — інші Я через характер інтенціонального мислення виявляються вбудованими один в одного, перетікаючи й заміщуючи одне одного, втрачаючи при цьому відчуття своєї інтенсивності, свого життя [138].

Ще одна точка зору на суть відношення Я та Іншого, коли у моєму Я, яке, здавалося б, є моїм і тільки моїм, раптом з'являється не-Я, інша людина, абсолютно чужа й стороння і мені самому, і всьому моєму, зі своїм власним світом, який аж ніяк не пов'язаний зі мною. Разом з буттям Інших у моєму власному світі виникають чужі та сторонні йому світи як такі, інакше кажучи, як світи чужі, які мені уявляються як не уявлювані, мені доступні як недоступні й мені відкриті як, по суті, від мене приховані. Звідси випливає надзвичайна важливість співприсутності Іншого у моєму власному світі як чогось радикально іншого, недоступного і недосяжного, але такого, яке існує так само реально, як будь-який предмет. Але разом з тим, підкреслює Е. Гуссерль, цей Інший — це також Я, Его, але це деяке Я, відмінне від мого Я, отже, це Я — одночасно і не-Я [102, с. 17].

Е. Гуссерль вирізняє пасивне існування речей та активне існування Я й Іншого Я і в такий спосіб визначає раціональні засади постановки в межах феноменологічного бачення світу активного відношення до Іншого безумовною передумовою свободи. Однак активним є не тільки відношення мого Я до світу як до Іншого — таким є й сприйняття Іншого у власній свідомості.

Безперечно, що феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів щодо Іншого у свідомості, а також рефлексивного усвідомлення в досвіді Іншого як Чу-

жого, Іншого як минулого, та й, власне, самої можливості рефлексивного оволодіння досвідом Іншого Я в інтерсуб'єктивному відношенні Я-Інший. Свобода є для людського Я проблемою того, що я можу, а що — ні щодо Іншого [42]. Не в останню чергу це наближувало феноменологічну рефлексію до усвідомлення, що Я саме у своїй взаємодії з Іншою річчю, з Іншим Я як іншою суб'єктивністю, з Іншим як предметом культурної пам'яті постає в досвіді як цілісний простір свободи.

Теоретичну особливість рефлексії Е. Гуссерль відзначав у «Картезіанських роздумах», де рефлексія лише надає очевидності всім можливим компонентам інтенціонального акту. Ще раніше мислитель писав про «внутрішню свідомість», застосовуючи це поняття і вбачаючи в ньому саму можливість сприймати акти власної свідомості з очевидністю, відрізняючи їх від безпосередніх переживань власного Его. Рефлексія виявляє, але не створює. Саме тому її варто визначити як безпосереднє спостереження за власними актами свідомості. Рефлексія збирає у свідомості світ усвідомленого в єдине ціле. Власне тому в межах феноменологічного досвіду можливим було визначення Его як «ноематичного кореляту актів рефлексії» [79, с. 185].

4.2. Трансформація внутрішньої тривалості у соціальну як перспектива розуміння Іншого: А. Шюц

Засновник феноменологічної соціології Альфред Шюц розглядає інтерсуб'єктивність у ракурсі соціального життя, а саме — взаємозамінності точок зору Я та Іншого. Якщо з погляду природної установки світ об'єктивний, то, з погляду А. Шюца, це конструйований «інтерсуб'єктивний світ». Парадигма «інтерсуб'єктивного світу» відіграє вирішальну роль у феноменологічній соціології А. Шюца. Вона є стрижнем його теорії, що дозволяє розкрити соціальну сутність свідомості й взаємний зв'язок людей.

Основна форма інтерсуб'єктивності описана А. Шюцем за допомогою конструкта «взаємності перспектив», що припус-

кає наявність двох ідеалізацій. Перша з них — «взаємозамінність точок зору». Помінявшись соціальними місцями, суб'єкти виявляться власниками ідентичних способів переживання світу. Другою ідеалізацією є правило «збігу систем релевантностей». За А. Шюцем, і Я, і будь-яка інша людина вірить у той факт, що, незважаючи на унікальність наших біографічних ситуацій, розходження систем критеріїв значимості, яке використовується «несуттєво з погляду наявних цілей». Ми обоє вважаємо, що «Я і він, тобто Ми», інтерпретуємо актуально або потенційно загальні нам об'єкти, факти, події у доволі однаковий спосіб. Важливим компонентом інтерсуб'єктивності А. Шюца є alter ego — «інше Я». Одночасність нашого сприйняття один одним в сьогоденні означає, що Я в деякому сенсі знаю про іншого в цей момент більше, ніж він знає про самого себе.

У феноменологічній соціології А. Шюца, як і в Е. Гуссерля, одним із центральних конструктів є «інтенціональність». Інтенціональність виступає сутнісною характеристикою спрямованості цільової, умотивованої дії, а також свідомості, виражаючи той фундаментальний факт, що останнє завжди є свідомістю чогось, що об'єкт свідомості є «передбачуваним», завжди «значущим» для свідомості. Для позначення взаємо доповнюваних аспектів інтенціональності у феноменологічній соціології використовуються терміни «ноезис» і «ноема»; особливий модус інтенціональної свідомості («я мислю», «я сприймаю») іменується «ноезис», а його об'єктивний корелят («те, що я мислю або сприймаю») — «ноема». Кожний інтенціональний акт являє собою ноєзо-ноематичну структуру, де ноєзис є сама спрямованість свідомості, а ноема тим, на що спрямована свідомість, способом даності свідомості її змісту.

Інтенціональність забезпечує опис модусів мислення, сприйняття, пригадування шляхом дослідження того, що переживається в кожному з даних модусів. Ці терміни мають у теорії А. Шюца методологічне значення, тому що послуговуються опису об'єктів свідомості (ноема) і опису процесу їхнього конструювання (ноєзис).

Незважаючи на приблизність розуміння інших людей, на думку А. Шюца, ми знаємо один про одного все-таки більше, ніж про себе. Бо якщо ми намагаємося розібратися у своїх пе-

реживаннях, то предметом рефлексії можуть бути тільки вже колишні переживання, а не теперішні. Таким чином, акт рефлексії завжди охоплює тільки моє минуле. Проте інша людина з її переживаннями, дана нам у сприйнятті та безпосередньому розумінні прямо Зараз і Тут. Сам інший не бачить себе у своєму Зараз і Тут, так само, як і я не бачу себе Зараз і Тут, зате безпосередньо бачить мене. Виходить, Я і Ти в деякому специфічному змісті одночасні, ми співіснуємо, наші потоки свідомості перетинаються у Зараз.

У своєму теперішньому ми пізнаємо сьогодення один одного, але не можемо разом з тим осягати своє власне сьогодення. Я в кожному Зараз і Тут своєї тривалості досвідним шляхом пізнає переживання інших і тим самим деякі переживання Іншого, що Я має в своєму запасі відповідний досвід чужої плінності тривалості в її безперервності. Власне в її безперервності, але не в повноті її змісту. При самовитлумаченні власна тривалість задана у безперервності й повноті, тоді як при розумінні чужого чужа тривалість — у дискретних сегментах і ніколи — в повноті, а лише у відповідних перспективах сприйняття. Для теорії чужої діяльності дуже важливо розуміти, що пізнавальні дії, предметом яких є чужа психіка, принципово сумнівні, на противагу принциповій безсумнівності іманентних актів, що направлені на власні переживання [167, с. 812].

Як підкреслює А. Шюц, світ існував і до мого народження і коли ми з'являємось на світ, то опиняємось уже у певних сформованих поглядах на нього. У повсякденному житті ми маємо справу лише з деякими об'єктами і обираємо те, що актуально для нас у даний момент. Отже, за словами А. Шюца, він розглядає людину у її наївно-природній установці, у соціальному світі, в якому кожен індивід є безумовною даністю, як і будь-який інший предмет світу природи.

В цьому світі Ти наділене такою самою свідомістю, воно володіє тривалістю (темпоральністю), що його потік переживань формується так, як і мій. Дані Зараз і Так цього Ти співпадають із протіканням моєї свідомості і моїх переживань, тобто Ти, так само як і Я, переживає своє старіння [167, с. 803]. Ми живемо у світі поруч з іншими людьми, спілкуючись, нам потрібні засоби порозуміння, тому світ і знання про нього не є нашим, воно

пронизане інтерсуб'єктивністю. В це поняття А. Шюц включає розуміння не лише того, що людина знає на відміну від знання іншої особи, але й те, що вони обоє знають про одне й те саме. Щоб зрозуміти дії іншого, можливість спілкуватися з ним, ми маємо припустити, що інший також розуміє власну поведінку.

Коли люди беруть участь у житті інших, взаємодіють з ними, виникає «ми-відношення». Це пояснюється тим, що ми розділяємо з іншими простір і час, Тут і Зараз, відносини ми називаємо прямими і міжособистісними, цю спільність простору/часу ми вбачаємо у доступності зовнішнього світу однаково для кожної людини. Інший у цьому випадку сприймається як унікальна індивідуальність, визначаючи роль іншого, я приймаю і свою роль, типізуючи роль іншого, я типізую і свою. Ми розуміємо один одного завдяки механізмам, що забезпечують інтерсуб'єктивність, тобто спільність сприйняття і розуміння світу в безлічі індивідів. Той самий об'єкт має різні значення для мене і для будь-якої іншої людини, але в повсякденному житті ми зазвичай не зважаємо на такі тонкощі, а просто віримо в те, що інша людина бачить світ взагалі так само, як і я.

Збагнення чужого сенсу, який мається на увазі, пояснюється тим, що переживання alter ego повинні бути інтерпретовані для ego так само, як інтерпретує їх alter ego в ході самовитлумачення. Ми сприймаємо переживання інших, коли усвідомлюємо обставини, що деякі речі та процеси мають місце бути [167, с. 806].

У світі повсякденності, в якому і Я, і Ти виступають не як трансцендентні, а як психофізичні суб'єкти, кожному потоку переживання Я відповідає потік переживання Іншого, правда відносно мого тіла. При цьому має місце ще й своєрідна зворотна віднесеність мого власного Я до alter ego в тому сенсі, що мій потік переживання є для Ти потоком переживання alter ego, так само як моє тіло для Ти — тілом alter ego [167, с. 807]. Але мої переживання чужих переживань все ж таки — мої власні переживання. Щоб здивитись своє власне переживання, я маю звернутися до нього в акті рефлексії. Але я не маю звертати свою рефлексію на своє переживання іншого, щоб спіймати в поле зору переживання іншого.

Таким чином, якщо мої власні переживання я можу розглянути як завершені або ті, що відбулися, чужі переживання

доступні моему погляду у їх протіканні. Це означає те, що Я і Ти у специфічному сенсі «синхронні», що вони співіснують, що тривалість Я і тривалість Ти перетинаються, все це образи тому неадекватні, що запозичені із просторової сфери [167, с. 808]. Структура тривалості Ти однорідна зі структурою моєї тривалості. Якщо переді мною той, що говорить, то мені задані для інтерпретації не тільки його слова, а й жести чи інтонація його голосу [167, с. 809].

А. Шюц говорить про неоднозначність і багатозначність терміну «розуміння Чужого». Для розуміння він вводить поняття знак: що взагалі має на увазі Інший, використовуючи цей знак, що він має на увазі, використовуючи цей знак Зараз, Тут і в цьому контексті.

Перше поняття розуміння Чужого співпадає із самовитлумаченням переживань Я відносно оточуючих людей взагалі. Тобто Ти, з яким я стикаюся і яке є одним із тих, хто живе в моему оточенні, а не примара звукового кіно на екрані, встановлюється мною на основі самовитлумачення моїх переживань відносно Ти. По-друге, самовитлумачення своїх переживань відносно процесів і подій. По-третє, переживання іншої свідомості, яке згідно основоположенню *alter ego*, володіє тією самою структурою, що і моє власне. Тоді сприйнята подія, пов'язана з чужим тілом, буде трактуватися не просто як моє переживання цієї події в моему потоці свідомості, а й таке, якому синхронно відповідає твоє переживання у твоєму потоці свідомості.

Наостанок ставиться питання про значеннєвий контекст, який визначає переживання Ти. А. Шюц зауважує, що цей значеннєвий контекст залишається не проясненим. Важливе питання в розумінні Іншого полягає в тому, щоб проникнути в структуру справжнього розуміння Чужого і продемонструвати, як всяке справжнє розуміння переживань *alter ego* спирається на самовитлумачення власних переживань відносно *alter ego*. Адже у своєму природному відношенні до світу людина володіє досвідом відносно її сучасників, з якими вона стикається не лише тілесно. Вона володіє знанням не тільки про своє безпосереднє оточення, але й про більш широкий світ, в якому вона існує. Крім того, вона володіє досвідом відносно попереднього становища світу і про людей цього світу, тобто про попередни-

ків і тих сучасників з якими їй не доводилось зустрічатися [167, с. 815].

У якості прикладу розуміння людської дії, без комунікативної функції, А. Шюц бере діяльність лісоруба і аналізує, на що може бути спрямоване наше спостереження [167, с. 817]. Щодо розуміння чужої комунікативної діяльності А. Шюц наводить приклад розуміння слів людини, яка вимовляє їх німецькою мовою. У такому випадку спостерігач може спрямувати погляд:

- на рухи тіла мовця;
- на акустичне сприйняття одних тільки звуків;
- на специфічну артикуляцію того, що чуємо;
- на слово, як знак словесного значення (здійснює акт самовитлумачення, підводячи знак під знайому знакову систему);
- на словесне значення як симптом процесів свідомості мовця, тобто як передбачуваний сенс [167, с. 819].

Тобто, будь-яке справжнє розуміння Чужого спирається на акти самовитлумачення розуміючого [167, с.820]. Підсумовуючи, можемо сказати, що за А. Шюцем, ми перетворюємо чужі цілі дій, або чужі мотиви-для у власні мотиви-для уявлюваної діяльності і використовуємо в нейтралізуючих положеннях як-би виконання, зорієнтоване на цей мотив-для власної діяльності, в якості інтерпретованої схеми для переживання іншого, діючого відносно його реальної діяльності. Все це є рефлексивний аналіз протікання чужої дії після того, як вона завершилася [167, с. 824].

Важливим компонентом інтерсуб'єктивності А. Шюца є alter ego — «інше Я». Він підкреслює, якщо люди розуміють одне одного, то існують інтерсуб'єктивні механізми, які забезпечують спільність сприйняття і розуміння світу індивідами. Один і той самий об'єкт має різні значення для мене і для іншої людини. Світ сприймають під різними кутами зору: я сприймаю світ «тут», а інший — «там», також моя ситуація, в якій я сприймаю об'єкт відрізняється від ситуації іншої людини. За А. Шюцем, це зумовлено «біографічною детермінацією ситуації»: моє бачення світу обумовлено єдиним і неповторним життєвим досвідом.

А. Шюц вважає, що ми в своїх діях по відношенню до інших людей виходимо з неявного допущення тези про взаємозамін-

ність перспектив [с. 131]. Ця теза, у свою чергу, спирається на два постулати: постулат взаємозамінності точок зору: я вірю, що коли поміняюся місцями з іншою людиною, я побачу речі так само, як і вона; постулат збігу систем релевантностей (смыслова відповідність між деяким запитом і відповіддю на нього) — я вірю, що інша людина у певних обставинах, буде оцінювати їх так само, як і я, більше того, виділятиме і вибиратиме для досягнення мети такі самі засоби. Ці два постулати дозволяють ідеалізувати об'єкти і явища і представляти їх не як унікальні (різні з погляду різних індивідів), а як типові. У такий спосіб повсякденне мислення усереднює і типізує бачення світу, що дозволяє пояснювати дії Іншого як зразки даного типу особи [с. 133–134].

У повсякденному житті людина не може зробити предметом свої переживання «зараз», проте безпосередньо може бачити Іншого, так само, як і Інший безпосередньо бачити себе не може. Така одночасність нашого сприйняття в сьогоденні означає, що Я в деякому сенсі знаю про Іншого в цей момент більше, ніж він знає про самого себе і навпаки. Очевидно, моє розуміння іншого засновано на моїй самоінтерпретації, тлумаченні самого себе. Я приписую діям іншого, перш за все, ті значення і мотиви, якими керувався б я сам при здійсненні подібних дій. Якщо ж я сам подібних дій не вчиняю, то намагаюся пригадати деякий тип особи, якому властиві подібні дії, а потім приписую спостережуваному мною іншому такі мотиви, які, наскільки відомо мені, характерні для даного типу особи. Інший та його дії пояснюється у такий спосіб як типові зразки. Тому А. Шюц підсумовує, оскільки нам не вдається схопити індивідуальність людини в її унікальній біографічній ситуації, то розуміння Іншого завжди приблизне, віднесене до відомого нам типу. Ця «приблизність» розуміння може мати різні ступені. Ми прагнемо уточнити, поглибити своє розуміння іншого доти, поки досягнутий ступінь не буде здаватися нам достатнім. Міра цієї достатності розуміння визначається нашою можливістю досягти при даному рівні розуміння деякої практичної мети іншого.

Не дивлячись на приблизність розуміння інших людей, ми, як вважає А. Шюц, в певному значенні знаємо один про одного все-таки більше, ніж про себе. Він пояснює це так. У повсякденному житті людина не займається поясненнями явищ світу

і себе, а розуміє все це в безпосередній даності. Якщо ж вона намагається розібратися у своїх переживаннях (тобто займається рефлексією), то предметом рефлексії можуть бути тільки вже колишні переживання, минуле, а не переживання зараз. Проте інша людина з її переживаннями та їх проявами дана мені в сприйнятті та безпосередньому розумінні зараз. Сам інший, як і я, не бачить себе у своєму «зараз», натомість безпосередньо бачить мене. Значить, Я і Ти в деякому специфічному значенні, заключає А. Шюц, «одночасні», ми співіснуємо, наші потоки свідомості перетинаються у «зараз». В своєму теперішньому часі ми пізнаємо теперішній час один одного, але не можемо разом з тим осягти свій власний теперішній час. «Цей теперішній час, загальний для нас обох, є чиста сфера Ми..., — відмічає А. Шюц. — Ми беремо участь без жодної рефлексії в живій одночасності Ми, тоді як Я з'являється лише в рефлексивному повороті до самого себе... Ми не можемо схопити нашу власну дію в його актуальному теперішньому часі, а осягаємо лише ті його моменти, які вже пройшли. Але дії іншого ми переживаємо в їх живому звершенні» [178, с. 123–124].

У такий спосіб, посилаючись на перетин в одночасності потоків свідомості декількох індивідів, А. Шюц дає пояснення природи інтерсуб'єктивності. Розуміння індивідом інших людей залежить від характеру його відносин з ними. А. Шюц виділяє два типи відносин: «ми — відносини» і «вони — відносини». «Ми — відносини» зв'язують існуючих в одному просторі співучасників, які спостерігають життя одне одного, їм також більш-менш знайомі біографічні ситуації одне одного. Тому в такій групі можливо збагнути іншу людину в її унікальності, у неповторній біографічній ситуації. «Вони — відносини» властиві сучасникам, яких ми не знаємо в їх унікальних біографічних ситуаціях, а тому при зустрічі з ними тлумачимо їх поведінку, виходячи з типових моделей. Отже, у відносинах сучасників партнер сприймається як ідеальний тип, а у відносинах співучасників він може виступати й особою. Такі два типи відносин не ізольовані, а є, начебто, двома полюсами, між якими шикується множина варіацій. На підставі своїх досліджень феномена комунікації А. Шюц стверджував, що світ людського індивіда — це спочатку інтерсуб'єктивний світ культури, що мої уявлення про світ — «не тільки моя осо-

биста справа; вони спочатку інтерсуб'єктивні, соціалізовані» [178, с. 130–131].

4.3. П. Рікер як філософ діалогу

Таке висловлювання є беззаперечним твердженням, таку назву має колективна праця, присвячена творчості відомого філософа сучасності. Дійсно, вся творчість Поля Рікера насичена діалогом, він констатував у стилі філософування готовність і прагнення мислителів до діалогу. Цим пояснюється висловлювання П. Рікера щодо майбутнього філософії через безпосередній діалог з науками про людину. Він вважав, що філософія була б приречена, якби розірвала багатовіковий зв'язок з науками — чи науками про природу, чи про людину, — тому що перетворилася б у «музей понять» [110, с.46].

За П. Рікером, питання полягає в тому, чи є науки — науки про природу і науки про людину — деякою сталою, гомогенною й у підсумку єдиною сукупністю, чи між ними існує розрив. У цій розбіжності термін «пояснення» означає ідею нерозрізнення епістемологічної єдності між науками про природу і науками про людину, в той час як термін «розуміння» говорить про специфіку наук про людину. Цей епістемологічний дуалізм у кінцевому рахунку може обґрунтувати філософія, передбачаючи плюралізм методів і епістемологічний розрив між науками про природу і науками про людину, що у підсумку є способом буття природи і способом буття духу [110, с. 46–47].

У праці «Історія та істина» П. Рікер говорить про історію філософії як про діалог і відмічає, що в такому спілкуванні стикаються як попередні, так і нині існуючі філософські позиції, близькі чи кардинально конфронтуючі одна з одною. Саме діалог мислителів складає історію філософії. Власне і філософія, наскільки б індивідуальними не були її творці, є діалогом. Філософія з моменту її зародження веде діалог з іншими, не філософськими типами знання, існують мислителі, які змогли проникнути у таємниці інших дисциплін: математики, біології, психології, етнографії [110, с. 24].

Відношення Я-Інший, за П. Рікером, полягає в тому, що Я повинно спочатку самоствердитись, щоб визнати Іншого і взаємодіяти з ним. Замінюючи Я на Сам, людина намагається передбачити поряд Іншого, щоб можна було сказати, що він цінує себе як Іншого, який у свою чергу здатен виступати особою, відповідальною за власні дії. Сам водночас подібний до Іншого, але і для самого себе виступає як Інший.

П. Рікер акцентує увагу на необхідності розрізнення понять Сам і Я: тільки поняття Сам пов'язане з турботою про ближнього і справедливістю для кожного. Якщо постать Іншого завжди уособлює опозицію до власної культури, то погляд на Себе, як на Іншого, розкриває конфліктність, розірваність існування людини у світі. Адже коли ми говоримо про Іншого, ми так чи інакше говоримо про панування над ним, з якого виростає ворожнеча. Проблема «Себе як Іншого» у погляді на Себе, як на Іншого розкриває конфліктність, розірваність існування людини у світі. Такий ракурс дозволяє людині співвіднести себе з існуванням інших людей і з повагою поставитися до цієї інакшості. П. Рікер намагається вирішити проблему Я-Інший за допомогою етичних законів, пов'язаних з турботою про ближнього і справедливістю для кожної людини. Ця теорія справедливості бере свій початок у твердженні, згідно з яким Сам конститує «свою ідентичність в такій структурі відносин, де діалогічний вимір переважає над виміром монологічним, що з погляду рефлексивної філософії мав би вважатися пріоритетним» [123, с. 15].

Прагнучи вибороти собі те буття, яким, власне, Я і є, Я не можу чинити інакше, як привласнювати свободу Іншого. Але водночас Я повинне залишити недоторканною природу Іншого. Адже, якщо Інший розчиниться в мені, тоді моє власне буття як буття для Іншого зникне. Тому завдання полягає в тому, щоб увібрати в себе інакшість Іншого як реальність. Інший, який живе у Я, об'єднує нас з іншими, створюючи передумови для спілкування з ними. Зв'язок між Я і Ти, між Я і Іншими лишається однією з нагальних потреб і основ нашого життя [102, с. 16].

П. Рікер намагався окреслити значимі сфери людських можливостей: «Я можу говорити» — здатність говорити, вступати у спілкування з іншими через мову. «Я можу діяти.» — здатність

втручатися в перебіг подій через дії, зусилля, якщо можна, так би мовити, торувати свій шлях у фізичному світі. «Я можу розповідати про себе» — здатність розповідати про своє життя і, відповідно, формувати свою власну ідентичність через оповідь, спираючись на свої спогади [120, с. 15–16].

Ідентичність Я невіддільна від ідентичності Іншого, тому що вони перебувають у неперервному інтерпретаційному відношенні, людина не конститує власну ідентичність на самоті, власна оповідь завжди вже переплетена з оповідями Інших про себе. Ця інтерсуб'єктивність є основою переходу від Я до Сам. Щодо поняття інтерсуб'єктивності, П. Рікер розуміє так: «в акті читання читач отримує естафету від письменника, очікування автора і надії читача переплітаються: відбувається акт інтерсуб'єктивного спілкування, де ані суб'єктивність автора, ані суб'єктивність читача не є первинними» [110, с. 53].

Етапом у становленні ідентичності є, за П. Рікером, уявлена ідентифікація Я з Іншим. На цьому етапі відбувається перехід від оповіді про Іншого через ототожнення з його образом до оповіді про себе. «Завдяки наявності наративної ідентичності можна розглядати нації, народи, класи, різного роду співтовариства як утворення, що взаємно визнають одне одного, які визнають кожного тотожним собі й одним — іншим» [122, с. 45].

Мову П. Рікер вважає первинною умовою людського буття. Перед нею навіть діяльність (дія) відходить на другий план: щоб віднайти значення і стати знаком людського, ця дія має бути вимовлена. Мова побудована так, що вона з допомогою специфічних операцій індивідуалізації здатна ідентифікувати особистість, виокремивши її серед інших. Під прагматикою мови П. Рікер розуміє мову в ситуації вимовляння [110, с. 32]. На цій стадії, залучені в процес словесного спілкування Я і Ти, можуть бути тематизовані. Наступна дія — залучення: особистість позначає себе як Я відповідно до того, як мовний суб'єкт сам говорить про себе.

4.4. Е. Левінас: етичний вимір інтенціональності

Французький філософ Емануель Левінас у своїй концепції діалогу акцентує увагу на неповторності Іншого, якого він називає Близнім. Інша людина є іншою і має право бути іншою. Е. Левінас вважає, що Я та інший не є частинами якогось цілого, тому при зустрічі не слід припускати й очікувати взаємності. У щирій зустрічі саме Інший має вирішальний голос: Я вносить елемент відповідальності в наші відносини, Інший окреслює кордони можливих наслідків її стосовно себе. Не можливо вимагати, щоб на відповідальність Інший відповідав так само. Основою філософії діалогу Е. Левінаса є відносини відповідальності, які сам він назвав етикою.

На думку Е. Левінаса, Я — це не те буття, яке завжди залишається тим самим, Я — це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, у набутті своєї ідентифікації за будь-яких обставин. «Я — це, по суті своїй, самоідентичність» [70, с. 76]. Поняття «Інший як Інакший» говорить нам про ще більше віддалення Іншого від Я, про те, що Інший — це зовсім інший, це Чужий. Інший стає єдиною можливістю існування Я як свободи. Інший звільняє Я від обтяженості собою. І хоча відношення з Іншим, певною мірою, характеризується Е. Левінасом як інтерсуб'єктивне, втім, саме спрямованість на інакшість та обличчя Іншого утворює можливість не-зустрічі з Іншим, і тим самим, взаємного співіснування власної свободи і свободи Іншого. За його словами, Я несе відповідальність за відношення, що виникає між співучасниками діалогу. Діалог між людиною і людиною — це відношення між Я і Ти, оскільки людина зустрічає своє Ти і саме «через Ти людина стає Я».

Е. Левінас передає відповідальність людини через Іншого, через її «інакшість» власне у діалозі. Коли людина співчуває, залучається до долі Іншого, це означає, що вона має на одну відповідальність більше. На початку зустрічі для Я неважливо, ким є Інший для нього, для Я Інший є той, за кого Я відчуває відповідальність. Усвідомлюючи Іншого, а через нього і буття як таке,

людина «покликана існувати-для-іншого і цим самим визнавати себе відповідальним за буття іншого» [70, с. 416].

Для Е. Левінаса етичний вимір є істинною основою людської екзистенції, «першою філософією». Зосередженість на Іншому, почуття відповідальності за нього — це той моральний імператив, який, пронизуючи інтерсуб'єктивний простір, дає змогу особистості прилучитися до трансценденції, а, отже, й до Бога, внаслідок чого діалог зі способу передачі смислу трансформується у спосіб смислоутворення, а пізнання як таке можливе саме завдяки ідеї Іншого. Визначальне відношення Я-Ти передує будь-яким відношенням людини, тобто передує будь-якій онтології: людина спочатку усвідомлює Іншого, а через нього — і буття як таке, буття-тут, де буття є в самій своїй автентичності буттям-для-іншого. Екзистенційне є буттям-разом-з-буттям-інших у взаємності взаємин. У цьому світі Бог постає передусім співрозмовником або вимогливим посередником між людиною і людиною. Трансценденція Бога не означає ні того, що інша людина є Богом, ні того, що Бог є великим Іншим. Але в Іншому промовляє Бог, тобто це — той спосіб, яким лунає слово Бога. Бог Е. Левінаса — це передусім не творець світу, не абсолютна досконалість поза людським буттям, а відблиск божественного в Іншому [102, с. 22].

Чи може мислення й істина примусити Іншого заговорити? Е. Левінас говорить про двозначність близькості в істині, тобто трансценденцію поза інтенціональність. Він зауважував, що близькість не є інтенціональність, знаходиться біля чогось не означає відкритися, бути направленим, відкритим і навіть інтуїтивно наповнювати направлене на нього мислення, надаючи йому той сенс, що несе в собі суб'єкт. «Наблизитись означає доторкнутися до ближнього поза даними, що сприйняті пізнанням на відстані, означає наблизитись до Іншого» [70, с. 346]. Контакт, що наближує мене до ближнього — це не прояв і не знання, а передбачуване будь-якою передачею послання, етична подія комунікації, що засновує ту універсальність, де будуть висловлені слова і речення. «Близькість сама по собі — це значення. Суб'єкт увійшов у прорив інтенціональності й бачення. Орієнтація суб'єкта на об'єкт стала близькістю, інтенціональне стало етичним» [70, с. 338].

Важливий момент у розумінні концепції темпоральності полягає в інтерпретації ситуації обличчям-до-обличчя не як теперішньому моменту, приналежному суб'єктові, або моменту, у якому Я і Інший зустрічаються в той самий час. Час інтерсуб'єктивності не синхронний. Тільки перед обличчям інакшості інтерсуб'єктивного контакту Я зіштовхується з необоротним зламуванням реальності. Час Іншого й мій час не відбуваються одночасно. Інтерсуб'єктивний час або, дотримуючись визначення Е. Левінаса, справжній час, являє собою ефект або подію роз'єданого з'єднання двох різних темпоральностей: час Іншого розриває мій час. Однак час Іншого й мій час є лише виразами для визначення поняття темпоральності, час не є в повному змісті моїм, або часом Іншого. Це певне дивне з'єднання, не інтегративне введення часу Іншого в мій час. У цьому одночасно присутньому розриві й неінтегративному з'єднанні Е. Левінас бачить справжній час — інтерсуб'єктивний [71, с. 35–36].

Дослідники творчості Е. Левінаса однак стають висновку, що філософ, як один із творців філософії діалогу, сформулював у новому вигляді загальну моральну максиму, або імператив, збагативши її новим сенсом, що відповідає викликам сучасності. Протягом півстоліття, критикуючи неоплатонізм і кантіанство, розвиваючи ідеї Гуссерля й Хайдегера, полемізуючи з Мерло-Понті, Сартром, Бубером, він детально розробляв етичну концепцію автентичних відносин між людьми й культурами, і на основі її морально-метафізичних принципів піддав всебічному діагностичному аналізу сучасний стан західноєвропейської культури [71]. Високо оцінивши творчість Е. Гуссерля, який показав що криза сучасної науки й цивілізації в цілому полягає в кризі людяності й гуманності в нас самих, Е. Левінас визнав плідність розроблених ним методів інтуїтивного розсуду сутності, феноменологічної редукції, інтенціонального аналізу для розвитку етичних дисциплін. Е. Левінас стверджував, що чуттєво-значеннєвий зміст інтенціонального життя виявляє себе повною мірою не стільки відносно людини до «нейтрального буття», скільки в міжлюдському відношенні з Іншим, як з неповторною індивідуальністю та носієм унікальних культурних цінностей.

РОЗДІЛ 5

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

До історії сучасної філософії Юрген Габермас, автор теорії комунікативної дії, та Карл-Отто Апель, автор теорії комунікативного співтовариства, увійшли як творці нового критичного вчення про суспільство — вчення, яке повинно подолати відчуття невизначеної ситуації, в якій опинилися традиційні течії соціальної філософії в 70-х роках ХХ століття. Загальна основа, на яку спираються обидві концепції — поняття комунікативної раціональності, що конститує соціальне. Якщо Ю. Габермас пішов шляхом обґрунтування теорії суспільства на універсальних принципах мовної практики, притаманних будь-якому історичному суспільству, то К.-О. Апель намагався відшукати трансцендентальне обґрунтування соціальних норм.

І формально-прагматична теорія Ю. Габермаса, і трансцендентально-прагматична теорія комунікативного співтовариства К.-О. Апеля у багатьох аспектах є схожими, оскільки обидва філософи є спадкоємцями герменевтично-лінгвістично-прагматичного повороту в сучасній філософії, а їхні філософські позиції багато в чому мають спільні корені — ідеї Вітгенштайна, Гайдегера, Гусерля, Гадамера, Сьорля. Ю. Габермас прагнув розглянути соціальну філософію, яка є привабливою для аналізу усіх основних інститутів суспільства, а спрямованість теорії К.-О. Апеля інша, в ній акценти зміщені, передовсім, у сферу етичного. Світоглядно-філософські концепції Ю. Габермаса та К.-О. Апеля стали спробами віднаходження нових варіантів розв'язання проблеми людського спілкування і побудови відповідних філософських теорій у німецькій філософії другої половини ХХ сторіччя. Мислителі спрямували зусилля на реконструкцію сучасної філософії на засадах інтерсуб'єктивності, розробці комунікативної етики та теорії ідеальної комунікативної спільноти.

5.1. Ю. Габермас: діалогічні засади концепції комунікативної раціональності

Комунікативна парадигма соціального пізнання розрознена у працях Ю. Габермаса «Теорія комунікативної дії», «Моральна свідомість і комунікативна дія», «Етика дискурсу» та ін. Комунікація осмислюється філософом у контексті соціальної дії й проєктивно-конструктивного відношення до соціальної реальності, яке спирається на синтетичне знання, що усебічно охоплює життєдіяльність людини.

Слід зазначити, що комунікаційний підхід припускає більш розширене розуміння й уживання поняття «комунікація», що стало розглядатися не стільки як механізм функціонування системи поширення інформації за допомогою технічних засобів і наймогутніше знаряддя маніпуляції суспільною свідомістю, широко використовуване різного роду ідеологіями, скільки як спосіб здійснення зв'язку й взаємодії людей у соціальній сфері, відмінною рисою якого є продуктивний, конструктивний діалог [144, с. 239].

Комунікативна дія, за Ю. Габермасом, обов'язково неоднозначна, вона потребує взаєморозуміння хоча б у двох її учасників, вона діалогічна, дає змогу людині мислити, ставити запитання, стверджувати свій погляд. Взаєморозуміння, як зазначає Ю. Габермас, має на меті подолати ситуацію, що виникла через проблематичність претензій на значення, що його наївно припускають у процесі комунікативної дії: взаєморозуміння веде до дискурсивно спричиненої, обґрунтованої згоди. З методологічної точки зору комунікативна раціональність на відміну від класичної не обмежується дотриманням таких обов'язкових правил діалогу, як логічно коректна постановка питань, переконлива аргументація, неупередженість суджень, наукова вірогідність тощо, але вимагає від учасників дискусії націленості на досягнення загального розуміння будь-якого питання або загального погляду на речі.

Це не означає, що учасники повинні відмовитися від власної точки зору, але зобов'язує їх урахувати інші думки, шукати способи конструктивної взаємодії різних позицій, удосконалю-

вання комунікативних відносин [144, с.239]. Комунікативний діалог не обмежується лише обов'язковими правилами логічності, аргументованості, достовірності та незацікавленості, а й вимагає від учасників високого рівня критичної рефлексії, здатності до раціонального прогнозування і націленості на досягнення спільного розуміння певного питання, єдиної думки — раціонального консенсусу. Що не означає відмови від своєї точки зору, проте зобов'язує враховувати інші позиції, шукати способи конструктивної взаємодії різних позицій.

Раціональний консенсус виявляється шляхом дискурсу, міжсуб'єктного обговорення, в якому учасники перемагають свої власні суб'єктивні погляди на користь раціонально вмотивованої згоди. Для консенсусу найважливішим є «сила кращого аргументу», який має загальне значення [30]. Умови досягнення консенсусу, процесуальні вимоги етики дискурсу наступні: всебічне обговорення предмету, виходячи з принципу раціонального аргументування; рівні можливості критики претензій на загальну значимість для всіх учасників; готовність зрозуміти інших; нейтралізація різниці між учасниками з доступу до влади, з метою не впливати на вироблення консенсусу; прозорість мети і намірів у ході дискурсу.

Раціональний консенсус означає, що кожна особистість визнає за іншою її автономію і поводить себе відповідно до системи нормативних приписів, які мають всезагальне значення і за передбаченням всіх сторін мають забезпечити найбільш раціональне з усіх можливих рішень у даний час, у даному контексті. Раціональний консенсус націлений не просто на розуміння, а на комунікативно досягнуте розуміння в результаті подолання розбіжностей. При цьому акцентується активна роль суб'єкта як діючої особи (актора). Показником продуктивності комунікації є узгоджені цілераціональні практичні дії.

Комунікативна раціональність націлена на створення нових підходів до соціальної реальності, пошук методів раціонального прогнозування, нових норм, цінностей та культурних смислів, які вони несуть, і які могли стати орієнтирами для розвитку суспільства і конкретної людини. Так комунікативна раціональність розуміється як творчий процес, в якому створюються соціокультурні моделі і проекти, які перевіряються у практичному дис-

курсі, а в соціальному вимірі відкривати можливості не лише модернізації, а й гуманізації суспільства. Значення комунікативної раціональності в методології соціального пізнання полягає в тому, що вона розглядається як спосіб діяльності не лише в сфері пізнання, а й у сфері цінностей, як засіб соціалізації та гармонізації людських відносин [47]. Прикінцевою метою комунікативної раціональності є здійснення скоординованих конкретних соціальних і комунікативних дій.

В дискурс комунікативної раціональності входять важливі сучасні соціальні проекти, серед яких зняття напруги між нормативним і реальним, ефективність соціальних інститутів. З раціональним консенсусом пов'язують можливості взаєморозуміння між реальними культурами і народами: від можливості реалізації загальнолюдських цінностей та уникнення конфліктів та воєн, до пошуків демократичних форм суспільного життя у всесвітньому масштабі, спільного ідеалу і встановлення нового історичного консенсусу [158].

Комунікативна раціональність як нова діалогова концепція раціональності співвідноситься з етичними та гуманістичними принципами людської діяльності [47]. У її завдання входить не лише правомірність дій та норм, але й їх правильності у моральному вимірі. Моральна відповідальність і толерантність, визнання та повага Іншого, дотримання етики дискурсу — необхідні умови раціональної комунікації та раціонального консенсусу.

Дискурс визнає за особою здатність обґрунтувати спонуки своїх дій та вчинків, виправдати їх шляхом пояснення (аргументацією) чи інтерпретацією (осмисленістю). У процесі дискурсу з'ясовується відповідь на питання про те, що саме стоїть на заваді взаємодії. Оскільки дискурс має мету відновити взаєморозуміння для здійснення взаємодії, то згоди досягають тільки у сфері інтерсуб'єктивності.

На думку Ю. Габермаса, кожна людина зі здоровим глуздом може вийти з проблемних ситуацій за допомогою дискурсу. Його результативність залежать як від умов, так і від інтуїтивних очікувань. Водночас успішність дискурсу вимагає від його учасників оволодіння «комунікативною компетентністю», яка є передумовою того, що, завдяки умінням особистості, комунікація не буде викривленою. Комунікативні дії на основі згоди

не дозволяють маніпулювати особистістю. Річ у тім, що дискурс ведеться стосовно стану справ, який може бути кращим або гіршим, а також рекомендацій і застережень, які можуть бути як слухними, так і помилковими. Тому комунікативні дії завжди опосередковані моральною метою. На думку автора теорії комунікації, діалог повинен здійснюватися через відкриті раціональні структури комунікацій як процес критико-рефлексивного обговорення актуальних соціальних проблем і способів їх вирішення. У якості його найважливіших передумов і основних принципів передбачається не тільки високий рівень критичної рефлексії, але також і розуміння ситуації, правильна світоорієнтація, здатність до раціонального соціального прогнозування. Ці принципи лягли в основу поняття комунікативної раціональності, яке позначає процедури раціонально-критичного обговорення соціальних проблем.

Як об'єкт філософського й методологічного аналізу комунікативна раціональність відноситься до типу неklasичної раціональності, є однією з її конкретних сучасних форм. Її основною метою виявляється не відтворення соціальних зразків і механізмів, а створення нових підходів до соціальної реальності, а також виявлення нових норм, цінностей і культурних смислів, які містяться в них і які могли б послужити орієнтирами як для розвитку суспільства, так і для самої людини [144, с. 239].

Комунікативними Ю. Габермас називає такі інтеракції, у яких учасники погоджують і координують плани своїх дій; при цьому досягнута в тому чи іншому випадку згода вимірюється інтерсуб'єктивним визнанням домагань на значимість, тобто на істинність, правильність і правдивість. Якщо стратегічна дія має своєю метою досягнення успіху, коли один впливає на іншого, застосовуючи різного роду тиск і примус, то в комунікативних відносинах один пропонує іншому раціональні мотиви приєднання до його думки, і «актори йдуть на те, щоб внутрішньо погоджувати між собою плани своїх дій і переслідувати свої цілі тільки за умови згоди щодо даної ситуації й очікуваних наслідків, що або вже є між ними, або ще тільки має бути домовлено» [144, с. 240].

Як правило, раціональними вважають способи комунікації, засновані на загальноприйнятих нормах і правилах у контексті

конвенцій тієї або іншої культури. Слідувати принципам комунікативної раціональності означає не просто визнавати їх, але підкоряти свою інтелектуальну й практичну діяльність системі критеріїв, які вироблені й виправдані в реально існуючому дискурсі, тобто моральних дискусіях, у яких приймали б участь всі зацікавлені особи, а домагання на нормативну значимість були б вираженням загальної волі. Припускається, що в процесі дискусії буде проводитися дискурсивна перевірка аргументів, особливо якщо мова йде про домагання запропонованої максими на істинність і універсальність [144, с. 240].

Нове значення комунікації в методологічному вимірі проявляється в тому, що вона набула характеру творчого процесу, у якому активно використовуються інтелектуальна інтуїція, творча уява, створюються соціокультурні моделі й інші проекти. Результатом цього процесу мають стати погоджені цілераціональні практичні дії, які Ю. Габермас позначає через поняття комунікативної дії, що представляє собою єдність мети, засобів і результату. В аспекті продукування нового знання комунікативна раціональність розглядається як евристичний соціально-психологічний прийом, заснований на продуктивному діалозі, як такий, що має широке методологічне значення як в області пізнання, так і в сфері цінностей, виступаючи засобом соціалізації й гармонізації людських відносин.

Найважливішою характерною рисою комунікативної раціональності є вимога перевірки проєктивних концепцій у практичному дискурсі. Здійснення скоординованих конкретних дій у заданому напрямі є її кінцевою метою. Такий багатий понятійний зміст дає підставу розглядати комунікативну раціональність не тільки як ідеальну теоретичну конструкцію, що ставить своєю метою виробництво теоретичного знання, але й як соціокультурну модель. Маючи лише гіпотетичний статус, вона проте являє собою форму конкретної соціальної орієнтації. Зокрема, Ю. Габермас пов'язує з комунікативною раціональністю подальший розвиток сучасного громадянського суспільства, процесів демократизації, активізації громадськості, ефективності соціальних інститутів тощо [144, с. 241–242].

Наразі комунікативна раціональність розглядається як методологічна модель комунікації, як процедура вироблення тео-

ретичного й практичного знання взагалі, заснована на дискурсі раціональності, консенсусу і розуміння.

Дослідники акцентують увагу на двох моментах. Перший момент. Виступаючи не у формі будь-якого результату, а тільки в самому процесі комунікації як вільному обговоренні прийнятих рішень і способів їхнього обґрунтування, комунікативна раціональність, відповідно до концепції автора, не тотожна звичайній комунікації й спілкуванню, які також є раціональними. Справа в тому, що вона пропонує нові стандарти як самої раціональності, так і розуміння, що лежить в основі комунікативних відносин. У Ю. Габермаса використовується трактування раціональності, що асоціюється вже не стільки з розумом у його класичному розумінні, скільки з раціоналізацією, а також з доцільною, ефективною дією. При цьому комунікативна раціональність не зводиться до доцільності, а критично загострена проти сваволі цільових настанов і вимагає пропрацьованості, раціоналізації самих цілей на основі цілісного людського досвіду, а також засобів їх досягнення з урахуванням наслідків у самих різних галузях.

Гостра суспільна потреба в попередньому пошуку й аналізі нових цілей, а також їх масштабному обговоренні розглядається Ю. Габермасом як одне з найважливіших завдань комунікативних відносин. Очевидно, що в Ю. Габермаса мова йде про більш широке вживання поняття раціональності, у якому на передній план висувається продуктивна, творча здатність людини, зокрема її активне прагнення до вдосконалювання відносин між людьми, а також до створення різного роду зразків людських взаємодій і програм соціальних і культурних перетворень.

Другий момент. Про культуру раціонального обговорення можна говорити й у тому випадку, коли комунікація заснована на нормах критичної дискусії й етиці дискурсу, відповідно до яких учасники дискусії враховують різні думки, отримують певний досвід, а якщо їхні інтереси суперечать один одному, то знаходять деякі форми взаєморозуміння й компромісу. Тому, цілком припустимо й розширене вживання поняття комунікативної раціональності, яким воно входить у наш науковий побут. Відповідно «раціональна дискусія не зводиться до тих випадків, коли за допомогою певних прийомів просто спростовується думка опонента», а має місце й у більш складних обговореннях, що

припускають «насамперед уміння зрозуміти точку зору іншого й подивитися на себе й власну позицію із цього погляду й вступити у плідний діалог з іншими поглядами, не відмовляючись від власних». Така раціональність є певним ідеалом, що далеко не збігається із сучасними практичними реаліями, але культивування якого життєво важливо для долі сучасної культури [144, с. 242–243]. У Ю. Габермаса гостро ставиться питання про розуміння. Комунікативна раціональність націлена на досягнення розуміння й взаєморозуміючої дії. Відштовхуючись від герменевтичного розуміння тлумачення, Ю. Габермас аналізує взаєморозуміння, метою якого є досягнення згоди у відношенні справи, практичного вміння тощо. Розуміння припускає, що висловлення відрефлексовані відносно фактів.

Комунікативна теорія Ю. Габермаса припускає встановлення формальної процедурної рівності для учасників комунікації як необхідної умови раціональної автономії особистості, але наголошує на активній ролі суб'єкта як діючої особи (актора) у суб'єктно-суб'єктних відносинах. Теорія комунікації орієнтує не просто на розуміння, а на комунікативно досягнуте розуміння й взаємодію, незважаючи на розходження світоглядних, пізнавальних та інших позицій. Вона ставить за мету подолання розбіжностей за допомогою раціонально вмотивованого вибору й досягнення можливого консенсусу на основі спільно вироблених рішень [144, с.244].

За Ю. Габермасом, ідеальна комунікація, або ідеальний дискурс, характеризується такими чинниками: усі учасники комунікації є в принципі рівноправними, жоден аргумент не треба виключати, і ніхто не повинен зазнавати перешкод чи якихось інших відвертих або прихованих утисків влади використовувати свої мовленнєві акти, останньою інстанцією має бути лише своєрідний невимущений примус вагомішого аргументу [47, с. 38].

Монологічний суб'єктивний раціоналізм кантівського вчення і Ю. Габермас, і К.-О. Апель прагнули трансформувати в раціоналізм інтерсуб'єктивний, діалогічний, комунікативний, що втілюється в обґрунтуванні моральних норм через спілкування людей. На їхню думку, етичні норми мають формуватись у неспотвореному умовами панування дискурсі, тобто у вільному обговоренні норм і цінностей, що спираються на раціональну ар-

гументацію. Моральної цінності для них набувають самі умови, які уможлиблюють таке вільне спілкування, а, отже, загально-людський консенсус і розв'язання місцевих проблем і конфліктів, — демократія та громадянське суспільство [35].

Джерелом нормативності для Ю. Габермаса є універсально-прагматичні вимоги до мовного висловлювання комунікативній дії, без яких неможливий процес комунікації: це вимоги зрозумілості, істинності, правдивості та нормативної правильності. Філософ вважає, що символічно структуровану дійсність, з якою мають справу соціальні науки, неможливо зрозуміти, не беручи до уваги зазначені вимоги. Процесу розуміння в ході комунікації, а отже, й пов'язаним з ним соціальним наукам, притаманна динаміка, змістовною характеристикою якої є раціоналізація розуміння в життєвому світі, точніше — сукупність процесів раціоналізації у відповідності з вищевказаними формально-прагматичними вимогами. При цьому довгостроковою метою процесу раціоналізації в аспекті нормативної правильності дій (норм дій та зв'язаних з ними мовних актів) є наближення до структурних вимог так званої ідеальної ситуації розмови.

Тим самим конституюється поняття «ідеальна ситуація розмови», яке за багатьма своїми параметрами, виступаючи у якості регулятива процесів навчання та раціоналізації, є функціональним аналогом поняття ідеального комунікативного співтовариства у К.-О. Апеля [5]. Відповідно до думок Ю. Габермаса, комунікація в життєвому світі на основі ресурсів розуміння, що існують в ньому, містить в собі потенціал раціональності, завдяки якому можливий процес раціоналізації. У зв'язку з цим відмова від цілей раціоналізації життєвого світу означає саморуйнування. На основі вищевказаного Ю. Габермас робить висновок про те, що так звана слабка версія трансцендентально-прагматичного обґрунтування принципів моралі досягається у випадку, коли встановлені необхідні нормативні умови комунікації в життєвому світі, тобто необхідні умови моральності.

Ю. Габермас упевнений в тому, що у комунікативній практиці соціокультурних життєвих світів міститься все, що необхідно. Більш того, будь-яка спроба втручання в життєвий світ передумов, привнесених ззовні (а саме на такому статусі пропозицій, що обґрунтовуються у ході кінцевого обґрунтування, наполягає

К.-О. Апель) призвело б до руйнівних наслідків для самого життєвого світу. Тому Ю. Габермас скептично відносить до спроби кінцевого обґрунтування дискурсивної комунікативної етики та вважає за краще довіряти «моральним інтуїціям повсякденності». Моральні інтуїції повсякденності не мають потреби в просвітництві філософа. Філософська етика має просвітницьку функцію по відношенню до заблуджень, які виникають у свідомості людей освічених — тобто в тій мірі, в якій ціннісний скептицизм і правовий позитивізм утвердилися як професійні ідеології й проникли у свідомість повсякденності крізь призму освіти [30].

Життєвий світ у розумінні Ю. Габермаса — це «нетематизований обрій значень, що складає основу життєвого досвіду індивіда» [145]. Він володіє не тільки функцією формування контексту (комунікативної дії), одночасно це і резервуар, із якого учасники комунікації беруть переконання, для того, щоб в ситуації виникнення потреби у взаєморозумінні запропонувати інтерпретації, придатні для досягнення консенсусу. А тому, розглядаючи суспільство як символічно структурований життєвий світ, Ю. Габермас визначає, що воно відтворюється тільки через комунікативну дію.

Філософія спілкування Ю. Габермаса виходить з передумови щодо двох найважливіших типів людської діяльності: праці та спілкування. Праця — це цілеспрямоване, раціональне використання засобів для задоволення людських потреб; спілкування — це взаємодія, завдяки якій суб'єкт, який спрямовує пізнання на самого себе, дізнається про себе з перспективи іншої особи. Розмежування цих аспектів є дуже важливим: відомо, що можна звільнитися від тиску матеріальних інтересів, але залишатися в ідеологічній мовній залежності, нав'язаної суспільними інституціями.

Внесок Ю. Габермаса у царині герменевтики оцінюють у контексті його дискусій з Г.-Г. Гадамером [47; 60]. Ю. Габермас вважає, що для того, щоб започаткувати діалог, сторони мусять звільнитись від інституційної ідеології у сфері спілкування [60]. Щоб відповісти на виклик герменевтики Г.-Г. Гадамера, Ю. Габермас розвинув програму критики ідеології — універсальну прагматику. До цієї програми входять п'ять основних позицій: кожен акт діалогу імпліцитно претендує на правду; усі комуні-

кативно компетентні опоненти діють керуючись універсальними прагматичними настановами; для вивчення спілкування філософу слід сконструювати ідеальну мовну ситуацію, хоча ця конструкція побутує у щоденному мовленні як прагматичне припущення; правда — це таке висловлювання, істинність якого може бути раціонально доведеною в ідеальній мовленнєвій ситуації; завдяки процесу інституалізації приховані людські інтереси стають суспільними системами вірувань або ідеологіями, які ускладнюють соціальну взаємодію.

Першу позицію, що стосується неявних правдотверджень у розмові з іншою людиною, можна розкрити так: дві особи успішно здійснюють мовний взаємообмін тому, що їм вдалось нав'язати відносини, через які вони дійшли до визначеного рівня порозуміння. Цей зв'язок можна пояснити лише через визнання факту, що дві сторони висловились про будь-які речі як правдиві й визнали їх як такі. Основним поняттям у даному випадку є розуміння як головна мета спілкування. Другою позицією програми Ю. Габермаса є універсальні прагматичні настанови діалогу. Філософ стверджує, що для того, щоб дві особи вступили у діалог, вони мусять, по-перше, сприймати одне одного як суб'єкти, по-друге, визнати світ навколо себе і, по-третє, бути в стані розрізнити перше й друге. Два опоненти вдаються до лінгвістичних засобів, здатних забезпечити це визнання та розрізнення.

Ю. Габермас вважає, що універсальними настановами спілкування є ті, що мають прагматичне підґрунтя. Третя позиція — створити ідеальну мовну ситуацію. У діалозі закладена можливість і бажання досягти згоди. Досягти згоди не можна тим, що один із опонентів перемагає (в суперечці) чи залякує іншого, адже згода має ґрунтуватися на розумних засадах. Ідеальна ситуація неможлива при внутрішніх чи зовнішніх затримках, особливо таких, як, наприклад, страх, приниження чи незнання. Завдання ідеальної ситуації — служити метою, на яку могла б орієнтуватися систематична філософська критика. Четверта позиція — закладення принципів правдивості. Претензія на правдивість твердження, імпліцитно чи експліцитно, мусить бути визначеною на основі розумного консенсусу між усіма опонентами. Цієї згоди можна досягнути тільки у вільному діалозі. П'ята позиція — встановити систематичну критику ідеології, яка

підсилила б можливості опонентів вирішувати людські проблеми за допомогою діалогу.

5.2. Етика дискурсу як умова раціонального консенсусу: К.-О. Апель

Процес комунікації для філософії Ю. Габермаса і К.-О. Апеля є парадигмальним, але отримує різну інтерпретацію: у Ю. Габермаса — формально-прагматичну, у К.-О. Апеля — трансценденталістську. З відмінності методологічних установок, концептуальних підходів витікають наслідки для змістовної інтерпретації соціального процесу в межах цих концепцій [161].

Поняття мовленнєво-комунікативної інтерсуб'єктивності розроблено К.-О. Апелем у праці «Трансформація філософії». Згідно з його комунікативною концепцією розробка ціннісних нормативів має здійснюватись на основі комунікації, яка є останньою авторитетною інстанцією [5]. Відповідно, раціонально-комунікативне обґрунтування цінностей може бути здійснено лише тоді, коли не існуюватиме жодних авторитетів, здатних санкціонувати результати діяльності. Тільки комунікативна спільнота має бути зобов'язуючою інстанцією для всіх її членів. Тобто, лише на основі досягнення порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути розроблені морально-практичні нормативи [47, с. 30].

Комунікативність виявляється суспільною природною сутністю мови. Слово є не тільки продуктом індивідуальної свідомості. Комунікативний процес діалогічний, розуміння завжди припускає непорозуміння, оскільки кожний речовий вираз є суто творчим актом, який несе відбиток неповторності. К.-О. Апель вважає, що в межах сучасної теорії комунікації — мова, дискурс — це соціальний вимір розуму. Комунікація, яка спрямована на порозуміння, здійснюється на основі суб'єкт-об'єктних відносин і тому потребує уваги та поваги до інших, спирається на розвинуту здатність слухати та говорити.

У трансцендентальній філософії інтерсуб'єктивності К.-О. Апеля поняття ідеального комунікативного співтовариства

виконує певні функції: функцію трансцендентальної умови істинності висловлювань у реальному комунікативному співтоваристві, а також функцію ідеалу, який має бути реалізований у соціальній практиці [5]. У прийнятті К.-О. Апелем положення про кінцеве обґрунтування й неприйнятті його Ю. Габермасом лежить основна спрямованість суперечливостей між формально-прагматичною й трансцендентально-прагматичною теоріями.

У центрі філософських роздумів К.-О. Апеля вирізняють три основні проблемні поля: проблеми теорії пізнання, які філософ іноді об'єднує під рубрикою «першої філософії»; теорія трансцендентальної прагматики, чільне місце в якій займають проблеми філософії мови; дискурсивна етика [3; 4; 5]. За допомогою метода трансцендентальної прагматики К.-О. Апель намагається створити сучасну філософію, яка б, сформувавши умови можливості комунікації, була би спроможною дати адекватні відповіді викликам часу [5]. Використання прагматики в якості методологічної основи філософії дозволяє, на думку К.-О. Апеля, вирішити багато проблем, що стоять перед сучасною філософією. Перш за все, воно дозволяє подолати традиційний соліпсизм трансцендентальної філософії свідомості та знайти адекватне обґрунтування принципу інтерсуб'єктивності. Шляхом рефлексії умов можливості комунікації К.-О. Апель доходить до обґрунтування поняття ідеального комунікативного співтовариства, яка за своєю природою має інтерсуб'єктивний характер. Правила та умови комунікації, які мають значення в межах комунікативного співтовариства, утворюють нормативну та евристичну структуру, вивчення якої складає основний предмет філософської прагматики. Саме у відкритті цього виміру рефлексії філософ вбачав свою заслугу. Послідовне вивчення прагматичного виміру дозволяє, на думку вченого, по-новому подивитися на велику кількість філософських проблем. Особливо це стосується таких проблем як проблема обґрунтування, соціальної дії та етики. Прагматика стає ядром, що дозволяє зробити об'єктом філософського аналізу всі конкретні сфери людської комунікації, і, перш за все, соціальні та етичні відносини.

За К.-О. Апелем, спілкування суб'єктів позначається терміном «інтерсуб'єктивність». Це полегшений варіант розуміння спілкування, тут мається на увазі спілкування в найширшо-

му розумінні слова, в тому числі і на побутовому рівні. За його словами, чим більше суб'єкти схожі один на одного, тим більше у них спільного, як наприклад, одна мова, одна логіка, один світ. К.-О. Апелъ вважає, що формальна логіка унеможливорює діалог, з неї виключаються такі поняття, як Я, Ти, Ми. Повсякденна мова, яка дуже далека по своїй структурі від ідеальної мови науки, є тією основою, в якій міститься можливість конструювання цієї мови [4; 5].

Цікаві його припущення щодо формування нової логіки інтерсуб'єктивного спілкування в межах філософії, природознавства, соціології. З одного боку, він пропонує орієнтуватися на безмежне комунікативне співтовариство, яке вносить деякий загальний елемент в правила гри усіх можливих життєвих ситуацій. З іншого, вважає необхідним для дослідника самому взяти участь у тій грі, правила поводження в якій він вивчає.

У першому випадку, чим більшу схожість мають учасники розмови, тим успішнішою і плідною буде ця розмова. Друга пропозиція К.-О. Апеля направлена на заміну суб'єкт-предметного відношення відношенням суб'єкт-суб'єкт, єдино прийнятного для інтерсуб'єктивного спілкування [47]. У логічному позитивізмі наявність одного суб'єкта означає, що інші суб'єкти сприймаються як об'єкти спостереження і вивчення. Щоб змінити цю ситуацію, К.-О. Апелъ пропонує досліднику включитися в гру, яку він спостерігає на базі тих правил, які в ній домінують. У результаті дослідник отримує можливість спілкуватися мовою, зрозумілою обом сторонам [80, с. 122].

Важливим постулатом теоретичних побудов К.-О. Апеля є положення про два образи комунікативного співтовариства — реальне та ідеальне співтовариство [5], які не тотожні. Реальне співтовариство те, членом якого індивід стає в процесі соціалізації. Ідеальне комунікативне співтовариство є уявний конструкт такого співтовариства, в якому був би адекватно зрозумілим смисл будь-якого аргументу й могла бути визначена його правильність. Антиципація ідеального комунікативного співтовариства в ході аргументації є апіорі комунікації.

У К.-О. Апеля проблематичність опосередкування реальної та ідеальної комунікації полягає в тому, що комунікативний ідеалізм будується на припущенні про категорії комунікації як

категорії світу, проте не світу як такого, а світу, що дається в комунікації. Таке припущення плідне в методологічному розумінні, але має свої межі, які виявляються під час розгляду зв'язку суб'єктивної (як інтерсуб'єктивної) і об'єктивної діалектик.

К.-О. Апелъ не заперечує, що цілераціональна діяльність опосередковує свідомість. Однак він виходить з того, що першоджерелом діалектики є діалог. Тому мовленнєво-комунікативна діяльність є конститутивною і щодо цілераціональної діяльності, і щодо пізнання об'єктивного світу, а тому можливим стає шлях до абсолютизації «чистої комунікативності», або «чистої інтерсуб'єктивності». Тим самим об'єктивна діалектика, яка віддзеркалює взаємозв'язок у об'єктивному світі, може бути похідною від суб'єктивної (інтерсуб'єктивної) діалектики. Носієм останньої постає вже не «свідомість взагалі», а комунікативно витлумачені соціальні відносини (мовленнєво-комунікативна, опосередкована символами інтеракція), де опосередкуючі ланки відношення до реального (в тому числі й соціального) світу втрачені.

Із співвідношення реального та ідеального комунікативних співтовариств К.-О. Апелъ виводить два регулятивних принципи етики. Перший стосується того, що у кожному вчинку й припущенні повинен братися до уваги імператив виживання людського роду як реального комунікативного співтовариства. Другий проголошує, що потрібно прагнути втілення в реальному комунікативному співтоваристві рис ідеального комунікативного співтовариства. Перша мета є необхідною умовою другої, а друга робить першу усвідомленою, надає їй сенсу. Такими є основні апріорні принципи дискурсивної етики К.-О. Апелъя [47]. Як апріорні, вони носять характер процедурних норм. Матеріальні норми, на думку К.-О. Апелъя, повинні бути розроблені в реальній дискусії з урахуванням вищевказаних процедурних норм і соціокультурної специфіки того чи іншого конкретного товариства як реального комунікативного співтовариства.

Ідеальне комунікативне співтовариство розглядається К.-О. Апелем як мета, але мета особлива — вона вже присутня у реальному комунікативному співтоваристві як реальна можливість. У ході процесу аргументації, її учасники реалізують структури цього співтовариства в реальному комунікативному

співтоваристві. Однак нетотожність реального та ідеального комунікативних співтовариств визначає існуюче між ними відношення напруги. Історичний процес розуміється К.-О. Апелем як прогрес у зближенні реального та ідеального комунікативних співтовариств, тобто прогрес у міжлюдському розумінні та саморозумінні.

У процесі аналізу концепцій Ю. Габермаса та К.-О. Апеля можна дійти висновку, що центральним пунктом розбіжностей між філософами є їх відношення до питання про можливість кінцевого обґрунтування. З точки зору Ю. Габермаса, кінцеве обґрунтування неможливе, а дискурсивна комунікативна етика, утвердити яку намагаються обидва філософи, може відбутися лише шляхом звернення до ресурсів життєвого світу, які не можуть бути поставлені під сумнів його учасниками.

У Ю. Габермаса процес раціоналізації комунікативної дії в життєвому світі мислиться як двигун історичного процесу. При цьому критерієм раціональності є дотримання нормативних вимог, що пред'являються до учасників комунікації з точки зору принципів дискурсивної комунікативної етики (вимоги істинності, правдивості та нормативної правильності висловлювань), а те суспільство, в якому ці вимоги могли виконуватись усіма учасниками, було б праобразом ідеального комунікативного співтовариства. Отже, і в К.-О. Апеля, і в Ю. Габермаса двигуном історичного процесу є продуктивна сила комунікації. І в першому, і в другому випадку ця сила втілюється в дискурсивній комунікативній етиці, однак характерними є наслідки різних підходів авторів до її обґрунтування.

У Ю. Габермаса, який пропонує обґрунтування дискурсивної комунікативної етики шляхом звернення до реальних життєвих світів з характерним для них семантичним потенціалом, інтерпретація філософії історії побудована так, що її утвердження не претендує на те, щоб мати статус аподиктичності. У філософії К.-О. Апеля вектор розгляду задає постулат існування трансцендентальних умов будь-якої аргументації та ідея ідеального комунікативного співтовариства. Звідси різне розуміння Ю. Габермасом та К.-О. Апелем змістовної сторони суспільного прогресу, ідею якого обидва автори поділяють. Можливо, К.-О. Апель погодився б із твердженням Ю. Габермаса, що критерієм про-

гресу є втілення в реальному комунікативному співтоваристві нормативних вимог, які пред'являються до предметної дії (істинності, правдивості й нормативної правильності).

К.-О. Апель намагається переформулювати таку вимогу в трансценденталістській манері, у вигляді регулятивної вимоги ідеального комунікативного співтовариства, реалізація якого в реальному комунікативному співтоваристві була б рисою прогресу [5]. Ю. Габермас визнав би подібну інтерпретацію історичного прогресу некоректною, оскільки розуміння змістовних інтерпретацій нормативних вимог до предметної дії у різних соціокультурних життєвих світах різняться в залежності від конкретного набору зразків інтерпретації того чи іншого життєвого світу.

У свою чергу, особливість цього світу залежить від співвідношення мовної реальності з реальністю не мовною, зі структурними компонентами життєвого світу — культурою, суспільством й особистістю, закономірності змін яких Ю. Габермас описує в термінах співвідношення ступенів системної диференціації та форм соціальної інтеграції. Трансценденталістське розуміння світу призводить до формулювання критеріїв прогресу, недостатніх з точки зору Ю. Габермаса.

Ю. Габермас і К.-О. Апель розглядають свої соціально-філософські концепції як реконструктивну соціальну науку, виходячи з розуміння того, що соціальна теорія нерозривно пов'язана з теорією пізнання [60]. Обидва філософи вважають, що для соціальної теорії важливим є аналіз прагматичних умов комунікації. Ю. Габермас виходить з того, що облаштування суспільних систем не може бути правильно описаним без теоретико-пізнавального аналізу «когнітивних успіхів» учасників життєвих світів того чи іншого соціуму. З іншого боку, теоретико-пізнавальна комунікативна компетентність потребує перевірки шляхом її використання в якості конструктивного засобу в теорії соціальної еволюції. Тим самим формується особливий характер соціальної теорії: радикальна критика пізнання будується як теорія суспільства. Теорія суспільства, що розуміється як критика, повинна створити критерії такої критики: претендуючи на достовірне пізнання, вона повинна вказати на умови можливості такого пізнання.

Ю. Габермас, намагаючись сформулювати такі умови, обґрунтовує їх як задані для певного людського суспільства на тому чи іншому рівні його розвитку. Він виконує поставлену задачу шляхом раціональної реконструкції пізнавальної компетентності, що розуміється не як вроджена компетентність, а як така, що розвивається в ході еволюції [30]. Мова йде про апріорі, яке на відміну від розуміння апріорі в трансцендентальній філософії І.Канта та в модифікованому вигляді у трансцендентально-прагматичній філософії К.-О. Апеля розглядається не як суворе трансцендентальне апріорі, встановити яке можливо в ході трансцендентальної рефлексії, а як завжди існуюче, проте таке, що піддається історичній зміні. Тому теорія суспільного розвитку, що розуміється як матеріалістична теорія еволюції, є для Ю. Габермаса засобом опису закономірностей зміни пізнавальних можливостей.

К.-О. Апель будує власну теорію суспільства, виходячи з іншої понятійної стратегії — як теорію реалізації принципів ідеального комунікативного співтовариства в реальному комунікативному співтоваристві. У межах «трансцендентального дискурсу» (ідеальної чи трансцендентальної комунікації) виробляються норми для будь-якого «реального співтовариства інтерпретаторів», тобто, зрештою, здійснюється легітимна комунікація [5].

Незважаючи на відмінності формально-прагматичної та трансцендентально-прагматичної методології в підходах до побудови критичної теорії суспільства, необхідно зазначити, що загальною основою, на яку вони спираються є поняття комунікативної раціональності, в якому кантівський постулат про умови можливості об'єктивного пізнання, що пов'язані з умовами можливості раціонального обґрунтування норм, був пересмислений шляхом лінгвістичної трансформації теоретичного та практичного розуму в кантівському розумінні [60]. Відповідно до такої трансформації умови можливості та значимості об'єктивного пізнання, з одного боку, і питання про можливість належної поведінки — з іншого, зводяться до умов можливості інтерсуб'єктивного розуміння.

Ще одним важливим постулатом і формальної, і трансцендентальної прагматики є твердження, що саме в мові, в ко-

мунікації закладені прагматичні основи інтерсуб'єктивності, що нормативні умови комунікації є підґрунтям соціальної та моральної нормативності в найширшому розумінні. Соціальний простір спільно освоюваного життєвого світу, що відкривається в розмові, дає підстави комунікативно-теоретичного поняття суспільства. Таке лінгвістичне розуміння нормативності задає новий масштаб для критики, критерієм якого стає не «об'єктивне пізнання», а процедурні норми процесу комунікації в його соціальному вимірі [60]. У такий спосіб Ю. Габермас і К.-О. Апель претендують на те, щоб універсальна та трансцендентальна прагматика розглядалися як сучасні версії критичної теорії, вільні від антиномічності класичної критичної теорії, джерелом якої є суб'єкт-об'єктна парадигма філософії з притаманним їй інструменталістським розумінням розуму.

На комунікативний вимір діалогу вказував соціальний психолог і філософ Еріх Фром. Він розглядав діалог як найважливіший спосіб регуляції міжособистісних відносин, що відкриває широкі можливості: він необхідний для прояснення як ситуації, у якій перебуває людина, так і її власної позиції, усвідомлення своїх внутрішніх потенціалів. Діалог сприяє активізації людини й вивільненню її енергії, що досить важливо в умовах нинішньої «патології нормальності», яка, на думку Е. Фрома, виражається у внутрішній пасивності, «синдромі відчуження», що, у свою чергу, є наслідком деструкції соціальних відносин. Діалог як розумна комунікація виконує регулюючу функцію стосовно деформованих прагнень і потягів людини, сприяє їх нормалізації й «духовній терапії» в цілому [144, с. 249].

Е. Фром упевнений, що діалог у соціальному вимірі необхідний для досягнення домовленості, згоди й гармонії, також як форма дипломатії й стратегії, а, можливо, — в умовах конфліктної ситуації — і компромісу, коли потрібно чимось поступитися заради одержання конкретного результату. Діалог, відкритий або завуальований, затягнений і навіть, якщо таке єдине рішення, завершений капітуляцією, все одно виявляє можливості вибору, серед яких при діалоговій формі спілкування завжди більше шансів у гуманних альтернатив. У соціальному пізнанні

діалог, на думку Е. Фрома, дає можливість виявити домінуючу орієнтацію й визначити можливості її реалізації [144, с. 249]. Також діалог повинен задовольняти зацікавленість людини у найприйнятніших для неї рішеннях у сфері соціальної організації.

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 «науки 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, виголошували 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 досягнути задум іншого. Він обстоював позиції приналежності дослідника та його об'єкта до одної реальності, сполучення в гуманітарному пізнанні інтуїтивного досягнення 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 неподоланої 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 ХХІ 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 пізніє [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 сьогоднішньої 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, 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'ясняється 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 (згоду) 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 конститує 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 конститує 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 увійшла до природознавства, обстоює історичний характер власне природних законів, а екологічна ситуація, що склалося 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 точно 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 поводження, 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 представлене 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 опредметненими 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 особливу 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, здійснюються 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 установленням 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 некласичної 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'єкту 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 пересмислення 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 новоєвропейської 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 ціле героя» як найважливіший елемент архітектоники [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 хронотопу 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 індивідуальних рис, які дозволяють вирізнити певні епохи

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 вченого 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.

ПІСЛЯМОВА

У межах філософії діалогу або філософії зустрічі як напрямку філософії першої половини ХХ сторіччя сформувався новий тип рефлексії — діалогічний, в основі якого є відношення до Іншого, як до Ти. У ХХ сторіччі концептуалізація проблематики діалогізму відбувалася на основі ідей екзистенційної антропології. У працях діалогістів розуміння діалогу втрачає своє попереднє значення і набуває нового: універсальної форми відношення Я-Ти як способу дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті.

Філософія діалогу формується у період перегляду світоглядних, загальнокультурних засад суспільного розвитку, що визначає новий особливий і унікальний стиль мислення, притаманний даному історичному періоду. Діалогісти розвивають ідею діалогу як основи буття, де відносини взаємності, спрямованості, рівноправності, живого мовного спілкування, є необхідними ознаками людського існування. Представники філософії діалогу М. Бахтін і М. Бубер вперше обґрунтували діалогічність як основу самоідентифікації Я, в процесі якої людина приходить до розуміння власного Я завдяки діалогу з Іншим, причому становлення Я та становлення Іншого відбуваються водночас.

Уведення Іншого пов'язане із конститутивною інтуїцією феноменологічного мислення — інтенціональністю та інтерсуб'єктивністю. Феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів щодо Іншого в свідомості, а також рефлексивного усвідомлення в досвіді Іншого як Чужого, Іншого як минулого, самої можливості рефлексивного оволодіння досвідом Іншого Я в інтерсуб'єктивному відношенні Я-Інший.

Комунікативна раціональність як нова діалогова концепція раціональності співвідноситься з етичними та гуманістичними принципами людської діяльності. Моральна відповідальність і толерантність, визнання та повага Іншого, дотримання етики дискурсу — необхідні умови раціональної комунікації та раціонального консенсусу. Комунікативний діалог не обмежується лише обов'язковими правилами логічності, аргументованості, достовірності та незацікавленості, а й вимагає від учасників

високого рівня критичної рефлексії, здатності до раціонального прогнозування і націленості на досягнення спільного розуміння певного питання. Раціональний консенсус виявляється шляхом дискурсу, міжсуб'єктного обговорення, в якому учасники долають свої власні суб'єктивні погляди на користь раціонально вмотивованої згоди.

Діалогічність розглядається як основа розуміння сутності гуманітарного пізнання, його всезагальна характеристика. Гуманітарне пізнання орієнтоване передовсім на смисл, який дослідник розуміє як відповіді на питання. Об'єкти гуманітарного пізнання не дані дослідникові прямо й безпосередньо, а створюються ним, конститууються. Гуманітарне пізнання має справу не з упредметненими результатами людських дій, а спрямоване на виявлення й вивчення тих культурних смислів, що стимулювали процес створення результатів.

У класичній епістемології ідеал знання й пізнавальної діяльності задавали природничі науки, тоді як досвід наук про культуру й дух, що містить людський сенс, етичні й естетичні цінності, залишався за межами епістемології. При її зверненні до аналізу гуманітарного знання виникла необхідність у раціональних формах урахувати цілісну людину що пізнає, її буття серед інших у спілкуванні й комунікації, усвідомити способи введення в епістемологію гуманітарних наук просторових і темпоральних, історичних і соціокультурних вимірів.

Діалогічність виступає конструктором неklasичної епістемології. У неklasичній епістемології умовою можливості пізнання стає цілісна людина, нова антропологічна традиція потребує переосмислення епістемологічних категорій (знання, суб'єкта, істини, теорії тощо) та опрацювання нової мови філософського дискурсу. Розбудові нової проблематики сприяють ідеї антропологічної епістемології М. Бахтіна, особливо у розгляді проблеми «когнітивне — ціннісне» в епістемології, де необхідність «боротьби за істину», причетність, виявляється сутнісною ознакою її отримання. Замість «світу теоретизму» М. Бахтін вибудовує новий світ історично дійсної частної свідомості, в який з необхідністю включені також нові — ціннісні відносини цілісної людини. Для подолання «дуалізму пізнання і життя» М. Бахтін запропонував як основоположне поняття-образ «вчинок», що

привело до переосмислення традиційних категорії пізнання. Пізнання перетворюється на вчинок відповідально мислячої участної свідомості, і зовнішня соціальна обумовленість предстає як «внутрішня соціальність», буттєва, а не когнітивна характеристика. Отже, діалогічність стає характерною рисою епістемології, яка спирається на некласичне бачення архітекτονіки людського пізнання, що не вичерпується абстрактним суб'єктно-об'єктним відношенням, але вбирає його лише як частину фундаментальної цілісності, де синтезуються не тільки когнітивні, але й ціннісні та просторово-часові (хронотопічні) відносини. Центральною у пізнанні стає сама людина — історично дійсна, учасна, яка відповідально вчиняє думкою й дією. На таких засадах формується некласична епістемологія, яка ґрунтується на досвіді пізнання гуманітарних наук.

Сучасному стану знання властивий і багатосторонній діалог, і концептуальні інновації. У таких умовах поступ гуманітарного знання оцінюється інтенсивністю, повнотою і глибиною діалогу, критикою прийнятих методів дослідження, конкуренцією реалізованих дослідницьких програм. Отже, діалог є актуальною епістемологічною проблемою. Урахування ціннісного виміру пізнання виявляє можливість діалогу переважно між представниками одної й тої самої культурної парадигми. Тому настанови некласичної епістемології, яка спрямована передовсім на виявлення культурно-ціннісних смислів, орієнтовані на розширення діалогу з Іншим, який пізнається (людина, народ, етнос, культура, цивілізація), причому те, в який спосіб це відбувається має бути обов'язково зрозумілим Іншому, на кого спрямоване пізнання. Новими пізнавальними установками некласичної епістемології, що формується є 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 власного Я тощо. Що в свою чергу зумовлено урахуванням багатоманітності типів пізнавального відношення.

У межах некласичної епістемології наукове знання розуміється не лише як результат наукової діяльності, в його структуру включений процес виробництва, а суб'єктність знання представляється як його історія в контексті соціуму і культури. По-іншому

починає розумітися й теорія: акцент робиться не на логічній системі знання, а дослідника цікавить або можливість переходу в майбутню теорію, або можливість співіснування та взаємовідношення теорії з іншими, тобто в діалозі. Тому діалогічний вимір науки актуалізується в періоди зміни її методологічних і парадигмальних настанов. Діалогічною наука представлена у періоди фундаментальних наукових революцій, коли переглядаються засади науки і 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 науки. У період зміни засад науки з ними в дискусію вступають інші засади інших можливих суб'єктів наукової діяльності, тоді й стає реальним діалогічне спілкування. 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.

Методологічна специфіка гуманітарних наук визначається специфікою гуманітарного пізнання. Об'єктом останнього є текст як первинна даність, з якою мають справу науки гуманітарної сфери. Водночас текст є універсальною формою проголошення себе людиною і в такому розумінні він виходить за межі себе як лінгвістичної даності, а представляє будь-який феномен культури, який потребує контекстуального і полідисциплінарного аналізу. Розгортання поняття «текст» до поняття культурного об'єкта взагалі, здійснене М. Бахтіним, дозволяє перейти на загальнометодологічний рівень наукового аналізу. Підвищується дослідницька увага до суб'єкта і суб'єктивності не лише як сутнісного виміру гуманітарного знання, але й суттєвого чинника, який сприяє постнекласичному переосмисленню природи і природничо-наукового знання. Будь-який культурний об'єкт за своєю природою діалогічний і ця діалогічність має відкритий характер: вона не передбачає обмеження смислу ні замкненим на собі об'єктом, ні дихотомією «суб'єкт-об'єкт», але передбачає урахування попередніх і наступних суб'єктів.

Протиставлення гуманітарного і природничого знання в дусі неокантіанства заперечується сучасним розвитком гуманітар-

ної сфери. Зближенню теоретико-методологічних засад науки у постнекласичний період сприяють зміни в розумінні науковості знання під впливом окреслення його ціннісно-аксіологічного виміру. М. Бахтін вивів гуманітарне знання на інший рівень розуміння науковості: розвинути нову соціологію як в широкому розумінні культурологію, яку потрібно прищепити до строгості, доказовості, конкретності й адекватності знання про людину. Контекст, в якому живе гуманітарний об'єкт (текст) визначає його соціальний вимір, характеристиками якого є об'єктивність, стійкість, структурність. Водночас текст утворений унікальним смислом висловлювання, який виражає творчий акт, зміст якого може бути не пояснений, а зрозумілий іншим суб'єктам комунікації. Таким чином, з одного боку, соціально-культурна визначеність підлягає науковому поясненню, зумовлює завершеність дослідження, а з іншого боку, осягнення неповторності смислу тексту суб'єктивно і ближче до художнього, морального пізнання. Одночасність наукового вивчення і художнього переживання неможливо розірвати, хоча вони проходять різні стадії та ступені й не завжди це відбувається водночас. На підставі вище означеного можна стверджувати, що методологічний індивідуалізм (ідеографізм) гуманітарного знання, зумовлений його антропологічною специфікою, сполучається з номотетизмом генералізуючого підходу до розуміння цього знання, який у свою чергу забезпечує наукову строгість і доведеність процесу дослідження та представлення результатів гуманітарного пізнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность /Н. С. Автономова. — М.: Наука, 1988. — 288 с.
2. Аверкиева Л. Отражение духовного кризиса XX века в философии диалога Мартина Бубера/Л. Аверкиева//Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 6. Мова, текст, культура. — Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004. — 384 с.
3. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу/К.-О. Апель//Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 395–412.
4. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема/К.-О. Апель//Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 231–255.
5. Апель К.-О. Трансформація філософії/К.-О. Апель //Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. — М.: Логос, 2001. — 339 с. — (Университетская библиотека Сер. Сигма)
6. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1./Аристотель [Ред. В. Ф. Асмус]. — М.: Мысль, 1976. — 550 с. — (АН СССР, Ин-т философии Филос. наследие).
7. Арутюнова Н. Д. Дискурс//Лингвистический энциклопедический словарь. — М.: Прогресс, 1990. — С. 136–137.
8. Бак Д. М. Границы интерпретации в гуманитарном и естественнонаучном знании/Д. М. Бак, Н. И. Кузнецова, В. П. Филатов//Вопросы философии. — 1998. — № 5. — С. 144–158.

9. *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного мышления/Л. М. Баткин. — М.: Искусство, 1990. — 415 с.
10. *Бахтин М. М.* Из архивных записей к «Проблеме речевых жанров»//Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. — М.: Русские словари, 1997. — Т. 5: Работы 1940-х — начала 1960-х годов. — С. 207–286.
11. *Бахтин М. М.* К методологии гуманитарных наук /М. М. Бахтин//Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986. — 444 с.
12. *Бахтин М. М.* К философии поступка//Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.
13. *Бахтин М. М.* К философским основам гуманитарных наук/М. М. Бахтин//Собр. соч. в 7 т. Институт мировой литературы имени М. Горького РАН. — Т. 5. — М.: Русские словари, 1996. — 732 с.
14. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества /М. М. Бахтин. — [Примеч. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова]. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
15. *Белов В. А.* Ценностное измерение науки/В. А. Белов. — М.: Идея-Пресс, 2001. — 284 с.
16. *Библер В. С.* Диалог и диалогика//В. С. Библер Замыслы: В 2 кн. — М., 2002. — Кн.2. — С. 879–1113.
17. *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры (На путях к гуманитарному разуму). Очерк третий. Диалог и культура (Общаясь с Бахтиным)/В. С. Библер. — http://philologos.narod.ru/bakhtin/bibler_dial.htm
18. *Библер В. С.* Мышление как творчество/В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1975. — 400 с.

19. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век/В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1990. — 413 с.
20. Большой толковый социологический словарь –Том 1 (А-О): Пер. с англ.– М., Вече, АСТ, 1999. — 544 с.
21. Бубер М. Два образа веры/М. Бубер. — М.: Республика, 1995. 464 с.
22. Бубер М. Проблема человека/М. Бубер//Философские науки. — 1992. — № 3. — С. 65–82.
23. Буруковська Н. В. Аксиологічний потенціал методології гуманітарного знання: філософські засади і тенденції розвитку/Н. В. Буруковська//Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. — Чернівці, 2008. — № 411. — С. 131–137.
24. Буруковська Н. В. Особливості методологічних концепцій гуманітарного пізнання/Н. В. Буруковська//Філософські проблеми гуманітарних наук. Альманах. — Київ, 2008–2009. — № 14. — С. 11–15.
25. Буруковська Н. В. Теорія суспільства крізь призму комунікативної етики (Ю. Габермас, К.-О. Апель)/Н. В. Буруковська//Вісник Академії адвокатури України. — 2009.– № 1 (14). — С-26–31.
26. Вальденфельс Бернхард. Вступ до феноменології /Б. Вальденфельс. — К.: «Альгерпрес», 2002. — 176 с.
27. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания/М. Вебер//Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 348–415.
28. Вебер М. Наука как призвание и как профессия/М. Вебер//Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 707–735.
29. Владиченко Л. Д. Філософські та релігійні аспекти проблеми діалогу: компаративний аналіз творчості

- Мартіна Бубера та Михайла Бахтіна: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11/КНУ імені Тараса Шевченка. — Київ, 2007.
30. *Габермас Ю.* Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ/Ю. Габермас//Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 287–324.
31. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики/Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
32. *Гайденок П. П.* Проблема рациональности на исходе XX века/П. П. Гайденок//Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 3–14.
33. *Гайденок П. П.* У истоков новоевропейской науки /П. П. Гайденок//Философия науки. Методология и история конкретных наук. — М.: Канон + РООН Реабилитация, 2007. — 640 с. — С. 450–479.
34. *Гильдина А. М.* Бубер и М. Бахтин: творческий диалог /А. Гильдина//Материалы Девятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике в 2 ч. — М.: Пробел-2000, 2003. — Ч. 2. — С. 43–48.
35. *Гнатишчак Г. Т.* Проблема комунікативного виміру буття людини у німецькій філософії ХХ століття: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05/ЛНУ імені Івана Франка. — Львів, 2008.
36. *Губерський Л. В.* Сучасна філософія гуманітарного знання: парадигми і дискурси/Л. В. Губерський//Філософські проблеми гуманітарних наук. — 2006. — № 8. — С. 5–11.
37. *Губерський Л.* Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз/Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. — К.: Знання України, 2002. — 580 с.

38. Гуманітарне знання в сучасному науковому просторі/Губерський Л. В., Бойченко І. В., Зелінський М. Ю., Приятельчук А. О., Шашкова Л. О.//Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть. — К.: ВПЦ Київський університет, 2007. — 279 с. — С. 56–90.
39. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры/В. фон Гумбольдт. — М.: Прогресс, 1985. — 451 с.
40. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию /В. фон Гумбольдт. Пер. с нем. под ред. Г. В. Рамишвили. — М.: Прогресс, 1984. — 397 с.
41. Гуссерль Э. Амстердамские доклады/Гуссерль Э. Пер. А. В. Денежкина//Логос. — 1992. — № 3. — С. 62–81.
42. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии /Э. Гуссерль//Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. — СПб., 2004. — 367 с.
43. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия: Учеб. пособие/А. Б. Демидов. — Минск: ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. — 180 с.
44. Добронравова І. С. Філософські засади постнекласичної науки і методологічний вимір її етосу/І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко//Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть. — К.: ВПЦ Київський університет, 2007. — 279 с.
45. Добронравова І. С. Філософія та методологія науки: підручник/І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. — 223 с.
46. Дяконов Г. В. Концепція діалогу М. Бахтіна — основа екзистенційно-онтологічної психології/Дяконов Г. В//Соціальна психологія. — 2006. — № 5 (19) — С. 45–55.

47. *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія /А. М.Єрмоленко. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
48. *Злочевська М. В.* Філософія діалогу М. Бахтіна: теоретико-методологічні засади/М. В. Злочевська//Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. — Чернівці, 2008. — № 410. — С. 24–29.
49. *Злочевська М. В.* Концептуальний вимір філософії діалогу/М. В. Злочевська//Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка. — К.: ІВЦ «Політехніка», 2009. — № 1 (25) — С. 32–35.
50. История и методология науки: Феномен специализированного познания: Учебное пособие/Под ред. Б. И. Липского. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004–438 с.
51. *Ішмуратов А. Т.* Конфлікт і згода. Основи когнітивної теорії конфліктів: Навчальний посібник/А. Т. Ішмуратов. — К.: Наукова думка, 1996. — 191 с.
52. *Ішмуратов А. Т.* Логіка соціального дискурсу/А. Т. Ішмуратов//Філософська думка. — 2000. — № 2. — С. 8–16.
53. *Касавин І. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания/И. Т. Касавин. — СПб.: РХГИ, 1998. — 408 с.
54. *Касавин І. Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии/И. Т. Касавин. — Москва–СПб.: Издательство РХГИ, 2000. — 320 с.
55. *Касавин І. Т.* Знання//Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 2001.
56. *Касавин І. Т.* Наука и иные типы мышления//Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный

- подход. Научные труды/[Под ред И. Т. Касавина]. — М.: Канон РООИ «Реабилитация», 2006. — 472 с. — С. 460–470.
57. Колесникова И. А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе/И. А. Колесникова//Социально-гуманитарные знания. — 2001. — № 3. — С. 31–43.
58. Колотілова Н. А. Діалог: логіко-філософський аналіз: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.06/КНУ імені Тараса Шевченка — К., 1999.
59. Колотілова Н. А. Діалог та дискурс (Логіко-когнітивний аналіз)/Н.А Колотілова//Філософська думка.— 2000.— № 2.— С. 16–24.
60. Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход: сборник/А. Ю. Антоновский; отв. ред.: И. Т. Касавин, Ю. С. Моркина, В. Н. Порус; Институт философии РАН. — М.: ИФ РАН, 2009. — 215 с.
61. Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке/Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 368 с.
62. Кримський С. Б. Запити філософських смислів /С. Б. Кримський. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. — 240 с.
63. Кришнамурти Д. О самом важном (Беседы с Дэвидом Бомом)/Д. Кришнамурти: Пер. с англ. — М.: Либрис, 1996. — 171 с.
64. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды/С. Б. Крымский. — К.: Курс, 2000. — 308 с.
65. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. — М., 1991 <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia3/kuznetsov12.htm>
66. Культурний контекст соціальної самоорганізації: Збірник наукових праць. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2006. — 312 с.

67. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции /И. Лакатос//Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). — [Сборник переводов]. — М., 1978. — 487 с. — С. 203–269. — (Серия «Логика и методология науки»).
68. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ/И. Лакатос. — М.: Медиум, 1995. — 236 с.
69. *Лаудан Л.* Наука и ценности/Л. Лаудан//Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. — 400 с. — С. 295–342.
70. *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное /Э. Левинас. — М.: СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
71. *Левинас Э.* Путь к Другому//Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — С.-Пб., 2006. — 239 с.
72. *Левин Г. Д.* Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция/Г. Д. Левин//Наука глазами гуманитария/Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция. 2005. — 688 с. — С. 262–285.
73. *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая /В. А. Лекторский. — М.: УРСС, 2001. — 256 с.
74. *Лекторский В. А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке?/В. А. Лекторский//Наука глазами гуманитария/[Отв. ред. В. А. Лекторский]. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с. — С. 13–22.
75. *Лингвистический энциклопедический словарь.* — М.: Наука, 1990. — 784 с.

76. *Лифинцева Т. П.* Философия диалога Мартина Бубера // <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/lifinceva.html>
77. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений/А. Ф. Лосев. — М.: Издательство «Правда», 1990. — 655 с. — (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
78. *Лук'янець В. С.* Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури/В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. — К.: ІЗМН, 2000. — 304 с.
79. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи /В. Г. Табаковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий та ін. — К.: Наукова думка, 2005. — 273 с.
80. *Маркова Л. А.* О возможности диалога в науке /Л. А. Маркова//Наука глазами гуманитария/[Отв. ред. В. А. Лекторский]. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с. — С. 287–326.
81. *Марсель Г.* Метафизический дневник/Г. Марсель. Пер. с франц. В. Ю. Быстрова. — СПб.: Наука, 2005. — 587 с.
82. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии/Г. Марсель. Избранные работы. — М., 1995. — 187 с.
83. *Марчук М. Г.* Філософія науки і проблеми гуманітарного дискурсу: історичний аспект/М. Г. Марчук//Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. — Чернівці, 2005. — № 264.— С. 11–15.
84. *Марчук М. Г.* Ціннісні потенції знання/М. Г. Марчук. Монографія. — Чернівці, «Рута», 2001. — 319 с.
85. *Махлин В. Л.* «Систематическое понятие» (заметки к истории Невельской школы)//Невельский сб. Статьи и воспоминания. Вып. 1. К столетию Бахтина. СПб., 1996.

86. *Махлин В. Л.* Философия гуманитарных наук /В.Л. Махлин//Философия науки. Методология и история конкретных наук. — М.: Канон РООН Реабилитация, 2007. — 640 с. — С. 194–220.
87. *Махлин В. Л.* Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в./В.Л. Махлин. — М., 1997. — С. 32–33.
88. *Микешина Л. А.* Значение идей Бахтина для современной эпистемологии <http://www.phylosophy.ru/iphras/library/phnauk5/mic.htm>
89. *Микешина Л. А.* Философия науки. Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования/Л. А. Микешина. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 464 с.
90. *Монастырская И. А.* «Грамматический метод» О. Розенштока-Хюсси как методология гуманитарных наук/И. А. Монастырская//Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — № 12. — С. 87–92.
91. *Мунтян М. А.* Людвиг Фюрбах и проблема познания человека постиндустриально-информационной эры <http://viperson.ru/wind.php?ID=276116&soch=1>
92. *Мухамадиев Р.* Диалог Достоевского и диалогизм Бахтина/Р. Мухамадиев//Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1996. — № 4. — С. 28–40.
93. Наука глазами гуманитария/отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с.
94. Наука и культура. Круглый стол «Вопросов философии»//Вопросы философии. — 1998. — № 10. — С. 3–25.

95. *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология (учебное пособие)/А. Л. Никифоров. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. — 280 с.
96. *Николаев Н. И.* Оригинальный мыслитель/Николаев Н. И. //Филос. науки. 1995. № 1.
97. Новая философская энциклопедия: В 4 т./[Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин]. — Т. 1. — М.: Мысль, 2000. — 721 с.
98. Новейший философский словарь. — Минск: Книжный дом, 1999. — 1280 с.
99. Новейший философский словарь/Сост. А. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. — 896 с.
100. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. — М., 1973.— 846 с.
101. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка./Российская академия наук Институт русского языка им. В. В. Виноградова. — 4-е изд., дополненное. — М.: Азбуковник, 1998. — 944 с.
102. *Озадовська Л. В.* Парадигма діалогічності в сучасному мисленні/Л. В. Озадовська. Монографія — К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. — 164 с.
103. Основы теории познания. Под ред. Б. И. Липского. — СПб.: Изд-во С.-петерб. ун-та, 2000. — 332 с.
104. *Патнем Х.* Введение к книге «Реализм и наука» /Х. Патнем//Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. — 400 с. — С. 209–221.
105. *Патнем Х.* Реализм с человеческим лицом/Х. Патнем//Аналитическая философия науки: становление

- и развитие (антология). — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — 528 с.
106. Патнем Х. Философы и человеческое понимание /Х. Патнем// Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. — 400 с. — С. 221–246.
107. Перепелицина О. А. Діалог у контексті без/основності: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03/Харк. нац. ін-т ім. В. Н. Каразіна — Х., 2004., — 21 с.
108. Платон. Федон//Платон. Собрание сочинений: В 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2/Общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Loseва и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. — С. 7–81.
109. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии/М. Полани. — [Пер. с англ.: Предисл. и общ. ред. В. А. Лекторского]. — М.: Прогресс, 1985. — 344 с.
110. Поль Рикёр — философ диалога/П. Рикёр. Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И. И. Блауберг. — М.: ИФРАН, 2008. — 143 с.
111. Понятие истины в социогуманитарном познании /Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А. Л. Никифоров. — М.: ИФ РАН, 2008. — 212 с.
112. Поппер К. Открытое общество и его враги: Чары Платона. Т. 1./К. Поппер. — [Пер. с англ.]. — К.: Ника-Центр, 2005.
113. Поппер К. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Т. 2./К. Поппер. — [Пер. с англ.]. — К.: Ника-Центр, 2005.
114. Порус В. Н. Наука как культура и как цивилизация /В. Н. Порус//Философия науки. Методология и ис-

- тория конкретных наук. — М.: Канон РООН Реабилитация, 2007. — 640 с. — С. 480–501.
115. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой/И. Пригожин, И. Стенгерс М. Прогресс, 1986. — 432 с.
116. *Пригожин И.* Философия нестабильности/И. Пригожин//Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 45–53.
117. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы /Б. Рассел. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. — 560 с.
118. *Рижко В. А.* Гуманітарна експертиза: круглий стіл (ч. 1)/В. А. Рижко//Філософська думка. — 2004. — № 6. — С. 134–156.
119. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике /П. Рикер. М.: Academia-Центр, Медиум, 1995. — 414 с.
120. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре/Г. Риккерт//Культурология. XX век. Антология. — М.: Наука, 1995. — С. 69–103.
121. *Рикер Поль* История и истина/П. Рикер. Пер. с фр.; — СПб.: Алетейя, 2002. — 400 с.
122. *Рікер П.* Сам як інший/П. Рікер. Пер. з фр. — К.: Дух і Літера, 2000. — 458 с.
123. *Рікьор П.* Право і справедливість/Рікьор П. — К.: Дух і літера, 2002. — 216 с.
124. *Рождественский Ю. В.* Теория риторики/Рождественский Ю. В. — М.: Добросвет, 1997. — 600 с.
125. *Розеншток-Хюсси Ойген.* Речь и действительность /О. Розеншток-Хюсси. — М., Лабиринт, 2008. — 270 с.

126. *Розеншток-Хюсси Ойген*. Язык рода человеческого /О. Розеншток-Хюсси. — М.-СПб.: Университетская книга, 2000. — 608 с.
127. *Розин В. М.* Природа и особенности гуманитарного познания и науки/В. М. Розин//Наука глазами гуманитария/Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с. — С. 59-93.
128. *Розин В. М.* Типы и дискурсы научного мышления /В. М. Розин. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 248 с.
129. *Розов М. А.* О соотношении естественнонаучного и гуманитарного познания (Проблема методологического изоморфизма)/М. А. Розов//Наука глазами гуманитария/Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с. — С. 23-58.
130. *Середкина Е. В.* Расширенное понятие диалога в рамках постнеклассической науки <http://anthropology.ru/ru/texts/seredkina/dialogue.html>
131. *Скрипник К. Д.* Философия. Логика. Диалог /К. Д. Скрипник. — Ростов н/Д.: Изд-во Рост. Ун-та, 1996. — 146 с.
132. Словарь иностранных слов. — М.: Русский язык, 1980. — 624 с.
133. Современный словарь иностранных слов. — М.: Русский язык, 2001. — 742 с.
134. *Степин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации/В. С. Степин//Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 3-18.
135. *Степин В. С.* Теоретическое знание/В. С. Степин. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 744 с.
136. *Степин В. С.* Философия науки и техники. Учеб. пособие/В. С. Степин, В. Г. Горохов, М. А. Розов. — М.: Гардарики, 1996. — 400 с.

137. Структура и развитие науки: Из Бостонских исследований по философии науки. Сборник переводов. — М.: Прогресс, 1978. — 487 с.
138. *Сухачев В. Ю.* Опыт сознания и действительность Другого/В. Ю. Сухачев//Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 6. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. — Выпуск 3 (№ 20) — С. 14–18.
139. Сучасне природознавство: когнітивний, світоглядний, культурно-історичний виміри. — К.: Наукова думка, 1995. — 271 с.
140. *Торкут Н. М., Гутарук О. В.* Типи діалогічності від античності до Ренесансу//Вісник Запорізького державного університету № 2, 2002. <http://web.znu.edu.ua/herald/issues/archive/articles/2176.pdf>
141. *Труфанова Е. О.* «Я» как конструкция/Е. О. Труфанова//Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке/Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 368 с.
142. *Тулмин С.* Концептуальные революции в науке /С. Тулмин//Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). — [Сборник переводов]. — М., 1978. — 487 с. — С. 170–189. — (Серия «Логика и методология науки»).
143. *Тулмин Стефан.* Человеческое понимание/С. Тулмин. — [Пер. с англ. З. В. Кагановой]. — (Общ. ред. и вступ. ст. П. Е. Сивоконя). — М.: Прогресс, 1984. — 327 с.
144. *Фарман И. П.* Коммуникативная парадигма в социальном познании/И. П. Фарман//Наука глазами гуманитария/Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 229–261
145. *Фарман И. П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса/И. П. Фарман. Монография. РАН. Ин-т философии. — М., 1999. — 244 с.

146. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения /Л. Фейербах. Изд. в 2 т. Т. 1. — М.: Политлит-ра, 1955. — 674 с.
147. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения /Л. Фейербах. Изд. в 2 т. Т. 2. — М.: Политлит-ра, 1955. — 942 с.
148. *Фейербах Л.* Сущность христианства/Л. Фейербах — М; 1965. — 414 с.
149. *Фейербенд П.* Избранные труды по методологии науки/Фейербенд П. Перевод с англ. и нем./Общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. — М.: Прогресс, 1986. — 542 с.
150. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы «круглого стола»)/Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 3–21.
151. Философия науки. Методология и история конкретных наук. — М.: Канон РООН Реабилитация, 2007. — 640 с.
152. Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук: сборник статей Международной научной конференции в 2-х т./Под ред. Е. В. Дегтярева. — Магнитогорск: МаГУ, 2006. — Т. 1. — 327 с.
153. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1989.
154. Філософія гуманітарного знання: соціокультурні виміри//Матеріали міжнародної наукової конференції [Філософія гуманітарного знання: соціокультурні виміри]. — (Чернівці, 26–27 жовтня 2007 р.). — Чернівці: Рута, 2007. — 271 с.
155. Філософський енциклопедичний словник. — К.: «Абрис», 2002. — 742 с.
156. *Фуко М.* Археология знания/М. Фуко. — [Пер. з фр. В. Шовкун]. — К.: Основи, 2003. — 325 с.

157. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/М. Фуко. — [Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой]. — СПб.: А-сад, 1994. — 408 с.
158. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие/Ю. Хабермас. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2000. — 389 с.
159. Холтон Дж. Тематический анализ науки/Дж. Холтон. — [Перевод с английского]. — (Серия «Логика и методология науки»). — М.: Прогресс, 1981. — 384 с.
160. Черткова Е. Л. Наука и научность как аксиологическая проблема/Е. Л. Черткова//Наука глазами гуманитария/Отв. ред. В. А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с. — С. 113–136.
161. Чорба О. П. Діалог: соціокомунікативні та дискурсивні аспекти: автореф. дис... канд. филос. наук 09.00.03/ОНУ імені І. І. Мечнікова — Одеса, 2006.
162. Шашкова Л. О. Гуманітарне пізнання: єдність історії та методології/Л. О. Шашкова//Філософські проблеми гуманітарних наук: Альманах. — 2005. — № 6. — С. 34–41.
163. Шашкова Л. О. Гуманітарне пізнання: нові виклики епістемології/Л. О. Шашкова//Вісник Національного авіаційного університету: Філософія. Культурологія. — 2006. — № 1 (3). — С. 57–63.
164. Шашкова Л. О. Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті. Монографія/Л. О. Шашкова. — К.: Грамота, 2008. — 328 с. збірник наукових праць. — 2007. — Вип. 353. — С. 125–130.
165. Шашкова Л. О. Методологічні аспекти проблеми інтеграції природничо-наукового та соціально-гуманітарного знання/Л. О. Шашкова//Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія: збірник наукових праць. — 2006. — Вип. 309–310. — С. 9–13.

166. *Шашкова Л. О.* Методологічні тенденції єдності природничих та гуманітарних наук / Л. О. Шашкова // Політологічний вісник. — 2009. — № 38. — С. 8–19.
167. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. Пер. с нем. и англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 1056 с.
168. *Шюц А.* Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. 1988. № 2.
169. *Эбнер Ф.* Из записных книжек / Ф. Эбнер // В. Л. Махлин Я и Другой: истоки философии диалога XX века. — СПб., 1995. 148 с.
170. *Эбнер Ф.* Слово и духовная реальность / Ф. Эбнер // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. — Минск, 1997. — С. 30–43.
171. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — Издательство Канон+, М., 2009. — 1248 с.
172. *Ярошовець В. І.* Людина в системі пізнання / В. І. Ярошовець. Монографія. — К., 1996.
173. *Bernard-Donals M. F.* Mikhail Bakhtin: between Phenomenology and Marxism / M. F. Bernard-Donals. — Cambridge univ. Press., 1992
174. *Holquist M.* Dialogism. Bakhtin and his world / M. Holquist. — L.; N. Y., 1990.
175. *Morson G. S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics / G. S. Morson, C. Emerson. — Stanford Univ. Press. Californ., 1990.
176. New Webster's Dictionary of English Language. — Delhi, 1989.
177. *Rescher N.* Methodological Pragmatism / N. Rescher. — Oxford, 1976.
178. *Schutz A.* Collected papers. Hague, 1962. Vol. 1. P.147.

НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ

ШАШКОВА Людмила Олексіївна
ЗЛОЧЕВСЬКА Марина Володимирівна

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

МОНОГРАФІЯ

Підписано до друку 28.04.2011. Формат 60x84^{1/16}
Друк офсетний. Папір офсетний. Гарнітура PetersburgCTT.
Умовн. друк. арк. 9,9.
Наклад – 300 прим.

ТОВ «Видавничий дім «Професіонал»

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготовлювачів
і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 1533