

ВСТУП

І душа, якщо хоче пізнати себе,
повинна подивитися в душу.
Платон. “Алківіад 1”.

Небачене прискорення науково-технічного прогресу, відкриваючи нові перспективи пізнання і перетворення природи й суспільства, виявляє і наявність тенденцій, що загрожують людству екологічними кризами, соціальною нестабільністю та посиленням самотності людини у велетенських мегаполісах, відчуттям її “закинутості” в бездушному механізованому світі. Як зауважує Е. Фромм, “у наші дні засоби нібито перетворилися в мету, і не тільки “Бог помер”, як наголошував Ніцше, а й людина померла, а живі лише організації і машини” [1, 107]. Чорнобиль переконливо довів планетарний характер загрози існуванню людства, яка не визнає будь-яких обмежень. Причому особливої ваги набирає той факт, що причина катастрофи полягає не в помилці людей (хоча вона й мала місце), а, як зазначає німецький філософ і соціолог У. Бек, у системах, які перетворюють цілком зрозумілу людську помилку у величезну руйнівну силу, за своїми масштабами не порівнювану з самою помилкою. Констатація зумовленого карколомними історичними змінами, які вперше поставили під загрозу саме існування людства, глибоко кризового стану суспільства, людського духу і моральності є визначальною для інтелектуальної ситуації кінця ХХ сторіччя. У такі часи особливо зростає роль філософії, яка, передчуваючи небезпечні повороти історії і попереджаючи про них, шукає шляхи відновлення втраченої цілісності світу і стримування кризових процесів у їх найбільш небезпечних формах.

Однак труднощі полягають у тому, що сама філософія разом з духом, культурою, моральністю перебуває в стані хворобливої кризи. Усталені філософською культурою Нового часу принципи та орієнтири філософування виявили свою неспроможність у намаганні застосувати їх для осмислення карколомних змін у людському бутті і світі кінця ХХ ст. Як завжди у кризовій ситуації, коли не вироблено бодай орієнтувального нового цілісного погляду на світ і людину в ньому, ідейний вакуум заповнюється напівмістичними, ірраціональними концепціями, які ще більше заплутують ситуацію та затуманюють перспективи виходу з неї, стверджуючи, що такий стан є не тимчасовим, а відтворює дійсне відношення філософії з оточуючим світом.

Внаслідок надзвичайної складності проблем, які підлягають осмисленню, шляхи, які часто вибирає філософська думка, стають шляхами, які ведуть в “нікуди”, *Holzwege*, за висловом відомого німецького філософа В. Хьосле, який вважає, що такі відомі філософські напрямки ХХ ст., як сцієнтизм, критичний раціоналізм, структуралізм, екзистенціалізм, герменевтика, попри вироблення ними безперечно глибоких та оригінальних концепцій, поділяють трагічну провину за те, що філософія не знайшла відповіді на виклик свого часу, який полягає у потребі вироблення об’єднуючих людство моральних приписів і раціональних основ індивідуального і соціального пізнання і дії.

Сучасна ситуація змушує шукати зовсім інші підходи до розгляду таких кардинальних філософських проблем, як пошук людиною власного місця у світі, смислоутверджуючих орієнтирів ставлення людини до людини, відношення людини й світу тощо. У цьому напрямку дуже значущі кроки зроблені філософією діалогу. Розвиток філософії діалогу в ХХ сторіччі відбувається передусім у сфері гуманітарних наук. І це цілком закономірно, оскільки діалогічний підхід визначається представниками цього напрямку як засіб дослідження самої сутності людини, її реального призначення у житті як досягнення істинної свободи. До найбільш визначних філософів-діалогістів залучають М. Бубера, М. Бахтіна, Е. Левінаса, П. Рікера, Ф. Розенцвейга. Кожен із цих дослідників

по-різному визначає саму сутність діалогу (саме поняття діалогу починає застосовуватися у різних смислах, набираючи багатозначності та охоплюючи різні сфери перебігу людської думки, означаючи як реальний діалог між реальними співбесідниками, так і уявний або внутрішній діалог, що безперервно відбувається в людській свідомості) та стратегію його дослідження, акцентуючи увагу на різних аспектах проблеми. Але спільною для них є передусім відмова від принципу тотальності, оскільки останній не в змозі відобразити істинну сутність буття людини.

Пошуки “третього шляху” між нездійсненим ідеалом об’єктивності в дослідженнях про людину і картезіанським зведенням власної індивідуальності до певного “Я”, абсолютно не пов’язаного з іншими “Я”, спонукали філософів-діалогістів до висновку: існування людини завжди є “спів-буттям”, співіснуванням з іншими людьми; істини про людину можна досягнути через аналіз зустрічі однієї людини з іншою, де суб’єкт постає у відмінному від інших вимірі – діалогічному. Усвідомлюючи існування “Іншого”, людина усвідомлює буття як таке. Адже закинутій у цей світ, їй доступні лише свідчення її розуму. У людини немає ніяких підстав стверджувати об’єктивне існування космосу. Те, що насправді належить людині і становить її дійсну реальність, – це реальність міжлюдська, оскільки людина пов’язана з іншими людьми і відчуває їх постійний вплив. Тому існувати для неї означає насамперед співіснувати, і це співіснування є нерозривним. Отже, діалог – це, в основному, *подолання монологічності самого буття*.

Філософія діалогу стала теоретичним підґрунтям становлення і розвитку багатьох напрямів сучасного гуманітарного знання. Так, Ю. Кристева створила теорію інтертекстуальності на основі вивчення праць М. Бахтіна і сучасних семіотиків. Для концепцій Ю. Габермаса і К.-О. Апеля характерним є зближення теорії діалогу з соціологією і лінгвістикою. Габермас створив теорію комунікативної поведінки, яка описує “дворівневу” будову сучасного суспільства (“система” і “життєвий світ”), у якій розрізняє два типи поведінки: “комунікативний”, який спричинює виникнення соціальних структур, здатних до саморозгортання та самоздійснення, і “стратегічний”, який має на меті утилітарний інтерес і призводить до обману партнера. К.-О. Апель, поєднуючи трансценденталізм з герменевтикою, заново обґрунтував трансцендентальну філософію через поняття комунікації. О. Ахієзер на матеріалах російської історії обґрунтовує необхідність створення діалогічної моделі управління, яка здатна знайти шляхи вирішення складних соціальних проблем, подолання розколу між владою та народом на основі розвитку відповідних організаційних форм та відношень, спрямованих на обмеження монологізації управління.

Доречно відзначити відмінність між такими близькими між собою поняттями, як “діалог”, “комунікація”, “спілкування”, котрі не розділені між собою в строгому смислі слова і в певних межах і аспектах можуть збігатися, лишаючись при цьому незвідними одне до одного. Близькість цих понять полягає в тому, що кожне з них розкриває процес взаємодії однієї людини з іншою чи з самим світом на основі ідеї міжсуб’єктності або інтерсуб’єктивності як сутнісної ознаки цього процесу, що становить підґрунтя їх єдності. Але кожне з них реалізує різні виміри цієї взаємодії.

Так, у понятті “спілкування” увага акцентується передусім на Бутті з Іншими і заради Інших як на внутрішній інтенції людини. Буття з Іншими потребує від людини не просто сповідування тих чи інших духовних заповідей, а й дотримання їх у своїх повсякчасних вчинках. Як зауважує М. Бахтін, “жодне теоретичне положення не може безпосередньо обґрунтувати вчинок, навіть вчинок-думку... Потрібно ще дещо, що впливає з мене” [2, 99]. Адже людина може скільки завгодно і як завгодно погоджуватися з тією чи іншою концепцією, але при цьому не зробити жодного реального кроку для її утвердження. Тільки вихід за межі власного “Я” як буття у простір Буття як інтерсуб’єктивності виводить її з горизонту спілкування як суто побутової потреби, необхідної для забезпечення утилітарних запитів людини, на рівень глибинно-

буттєвого, онтологічного спілкування як співбуття у світі, Універсумі, коли “бути – означає спілкуватися” [3: а) 612; б) 13 – 51, в) 603 – 604].

Комунікація є таким самим процесом суб'єктно-суб'єктної взаємодії, як і спілкування, але, на відміну від останнього, неможливим без наявності зворотного зв'язку, обміну інформацією, повідомленнями, цінностями, почуттями. Як вважає Б. Парахонський, “комунікація – це завжди діалог” [4, 100]. Погоджуючись з твердженням автора про необхідність зворотного зв'язку як у комунікації, так і в діалозі, я не поділяю його точку зору на тотожність понять комунікації і діалогу. Як на мене, комунікація є одним із видів діалогу, а саме – реального діалогу з реальним співбесідником. Поняття діалогу є ширшим, обіймаючи і певні аспекти комунікації, і поряд з ними такі форми діалогу, як діалог між культурами та внутрішній діалог, котрий означає спілкування з самим собою як з “Іншим”. Внутрішній діалог є складовою частиною діалогу культур, оскільки, щоб спілкуватися з автором тексту, читач повинен роздвоїтися на “Я” – читача і “Я” – автора тексту. Про це докладно йтиметься в одному з розділів книги.

Парадигма діалогічності, започаткована у сфері гуманітарних наук як засіб дослідження самої сутності людини, поступово стає визначальною і у сфері природничих наук. Звернення до неї стимульовано утвердженням еволюційного характеру Всесвіту, нелінійної картини світу, яка включає в себе і нелінійність процесу пізнання. “Природничі науки не можна розглядати лише як проекти панування над природою, – наголошують І. Пригожин і І. Стенгерс. – Вони провадять також з нею діалог, метою якого зовсім не є подолання одного іншим. Науки виявили потребу в діалозі з природою,.. з відкритим світом” [5, 87 – 89], метою якого є усвідомлення загальної відповідальності людства і кожної людини зокрема перед Всесвітом. Співприлученість кожної людини до всіх суб'єктів Всесвіту, заснована на єдності походження всіх можливих суб'єктів Всесвіту і єдності їх творчого призначення, дістає конкретизацію в ціннісному відношенні до світу як співмірного з людиною і рівному їй.

Набуваючи світоглядного значення, парадигма діалогічності вимагає переосмислення вихідних світоглядних принципів наукового пізнання, притаманних парадигмі монологічності, що до останнього часу була панівною в методологічній культурі природознавства. На сучасному етапі розвитку науки опозиція діалогізм/монологізм є фундаментальною. Монологізм несе в собі самовпевненість, фанатизм, нетерпимість до думки іншого. Можна навести багато прикладів, коли стосунки між ученими у межах однієї наукової школи в разі більш-менш серйозної критики поглядів вчителя призводили не тільки до певного конфлікту, але й до припинення будь-яких стосунків. Так, К. Юнг, звертаючись до З. Фрейда, пише, що коли він зробив спробу “публічно перебувати поруч з ним, зберігаючи власні погляди” [6, 407], то відносини поваги і розуміння поступилися місцем взаємним звинуваченням і ворожнечі. На відміну від монологізму, діалогізм – це відкритість щодо всього світу, потреба в опонентіві або в “Іншому”, прагнення зрозуміти мову “Іншого”.

Монологічний підхід визначає мету наукового пізнання як отримання знань в універсально-понятійній формі, абсолютно звільненій від суб'єктивних нашарувань. Такому підходу відповідає започаткований Декартом і Кантом образ суб'єкта пізнання, визначальними рисами якого є:

- 1) абсолютна відмежованість суб'єкта від об'єкта;
- 2) абсолютна відмежованість “Я-суб'єкта” від інших “Я” у процесі пізнання;
- 3) зведення “Я-суб'єкта” до певних форм всезагальності, які забезпечують отримання всезагального, знеособленого знання про дійсність.

Класичний раціоналізм, досліджуючи механізми пізнавальної діяльності, виходив передусім з можливості віднайти в свідомості непорушну точку відліку, з якої починається процес пізнання, та побудувати, згідно з нею, таку проекцію свідомості на зовнішній світ, у якій структуру реальності можна уявити як місце втілення змісту

свідомості, її друге “Я”. Така свідомість – свідомість одиничного суб’єкта – має бути не просто вільною і автономною, а такою самодостатньою, щоб бути в змозі “породити” весь світ природи і соціуму. Адже в різних формах класичного раціоналізму, навіть у Гегеля, який на місце одиничної свідомості ставить свідомість історично зумовлену, об’єкт завжди постає як щось вторинне, підпорядковане саморозгортанню суб’єкта. У цій моделі раціоналізму свідомість ніколи не постає в ролі об’єкта, адже вона сама – умова об’єктивування. Осмислений таким чином образ суб’єкта як чистої, автономної, всемогутньої і самодостатньої свідомості притаманний практично всім головним метафізичним системам, які коливаються між Богом і “Я” як принципами мислення. Одні з цих систем послідовно розвивають принцип “Я” як вихідний пункт своєї філософії (Кант, Фіхте), інші – принцип Бога (Спіноза, Ляйбниц, Гегель).

Що ж до Декарта, з ім’ям якого пов’язане створення образу суб’єкта в науці Нового часу (цей образ є парадигмою, в межах якої має діяти будь-який конкретний дослідник природи), то в його концепції вибір між Богом і “Я” так і не було зроблено. Як зауважує В. Хьосле, “хоча Декарт і має потребу в Богові для обґрунтування існування зовнішнього світу, Бог все ж не є вихідним пунктом його філософії: безпосередня очевидність *cogito ergo sum* визнавалася б, навіть якщо б заперечувалось існування Бога – проте без Бога Я не змогло б знайти зворотного шляху до світу” [7, 25]. Адже суб’єкт у Декарта є тим абсолютним фундаментом, який потрібний для обґрунтування метафізики як науки. Він радикально очищений від усього тілесного і є суто раціональною істотою, єдиною безперечною достовірністю в світі суцільного сумніву, яка протистоїть усім речам і явищам. Суб’єкт Декарта – це “Я”, зміст якого включає лише свідомість (теорія позасвідомого несумісна з ним). Окрім того, “Я” Декарта протиставлено всім іншим суб’єктам, всьому світу і Богові, від яких воно жорстко відмежоване. Інше “Я” не має у філософії Декарта ні методологічного, ні онтологічного значення. Тому в кінцевому підсумку декартівське “Я” – це якась пустотна точка, єдиним визначенням її є достовірність, підґрунтям якої є сумнів: я сумніваюсь, оскільки я мислю; я мислю, отже, існую. Більше про “Я” Декарта нічого не можна сказати. Для такого пустотного “Я” Бог у такій метафізиці потрібен як пов’язуючий, опосередковуючий принцип, що забезпечує перехід від “Я”, від суб’єкта до буття. Отримання достовірного та істинного знання потребує визнання достовірності існування “Я”, але не як конкретної особи, а як певної мислячої позаісторичної речі. Щоб обґрунтувати цю достовірність як абсолютну, Декарт вводить Бога: процес пізнання здійснюється від “Я” до Бога, затим – до математичних сутностей і, зрештою, – до сприйнятих речей. Але так досягнута достовірність *cogito* стає в залежне становище до божественної істинності. Внаслідок цього Бог постає у Декарта тим “Іншим”, який викликає у людини уявлення про себе. Або, іншими словами, “ідея Бога перебуває в людині, неначе знак автора в його творінні, знак, що забезпечує подобу між одним і іншим” [8, 17]. На думку Декарта, ідея Бога строго одночасна ідеї “Я” людини, тобто ідея Бога з’являється у свідомості одночасно з появою ідеї про “мене самого”. Але Бог, вважає мислитель, є великим обманщиком, який живить найбільший сумнів. Тому Бог буде переможений тоді, коли “Інший, що насправді існує, і є достовірним, займе його місце.

Проте, коли у свідомості з’являється ідея “Іншого”, тоді *cogito* втрачає не тільки достовірність власного існування, але й гарантію істинності. За умови, що *cogito* не є першою істиною, воно має позбутися психологічного резонансу, щоб уникнути падіння в суб’єктивний ідеалізм, стати чимось подібним до кантівського “Я мислю”, яке супроводжує всі уявлення. Таким чином можна досягнути цілковитої виокремленості “Я”, але через втрату відношення з “Іншим”. Небезпечна альтернатива, перед якою поставив Декарт сучасну йому філософію, – цілісність і достовірність свідомості чи відношення з “Іншим”, – була подолана саме завдяки відмові від останнього. Надалі кожен із філософів по-різному розумів це “пізнаюче Я”, в якому, залежно від власних устремлінь, віднаходились або конструювались необхідні пізнавальні здібності, котрими

заміщувався вихідний суб'єкт пізнавального процесу. Це означало, що всі змістові визначення суб'єкта формулювались згідно з визначенням мети пізнання та засобів її досягнення.

Образ суб'єкта класичної концепції Декарта набуває завершеності у критичній філософії Канта. Останній відмовляється від Бога як опосередковуючої ланки між суб'єктом і світом; Бога виведено за межі чистого розуму. Для Канта визначальною є суб'єктивність, або "Я", яке, на відміну від "Я" Декарта, має певну внутрішню структуру, єдність якої слугує умовою можливості синтетично-ап'юріорного пізнання. У "Критиці чистого розуму" "Я" постає в трьох іпостасях:

- 1) "Я"-феноменальне, що пізнає світ;
- 2) "Я"-ноуменальне, яке лежить в основі феноменального "Я";
- 3) "Я мислю", що супроводжує всі наші уявлення.

Теоретична схема раціональності у Канта полягає в тому, що чисте споглядання і схематизовані категорії дають змогу претендувати лише на пізнання феноменального світу, тимчасом як пізнання ноуменального світу принципово недосяжне. Це обмеження розуму стосується і власного "Я": ми знаємо лише феноменальне "Я", але в його основі лежить "Я"-ноуменальне, про яке нічого невідомо. Третє "Я" – "Я мислю" принципово відрізняється від "Я"-феноменального і "Я"-ноуменального:

від "Я"-феноменального тим, що "Я мислю" є об'єктивною умовою пізнавальної діяльності ("тільки ця першопочаткова єдність має об'єктивну значущість, тоді як емпірична єдність аперцепції... має лише суб'єктивну значущість") [9, 568];

від "Я"-ноуменального тим, що хоча, на перший погляд, "Я мислю" дуже близьке до нього, але "Я"-ноуменальне принципово непізнаване, а "Я мислю" безпосередньо усвідомлюється.

Кант не вважає можливим вивести категорії безпосередньо з "Я мислю", оскільки воно – хоча і неодмінна, але недостатня умова застосування категорій. У внутрішньому спогляданні, тобто завдяки "Я мислю", ми пізнаємо свій власний суб'єкт тільки як явище, а не так, як він існує в собі. Проте, незважаючи на те, що суб'єкт може споглядати себе лише за допомогою такої чуттєвої форми як час, тобто існування суб'єкта завжди залишається лише чуттєво визначеним, Кант все ж вважає, що суб'єкт має право називати себе "умоосягаючим суб'єктом" саме завдяки спонтанності мислення.

Кант нічого не каже про відповідність між "Я"-феноменальним і "Я"-ноуменальним, оскільки останнє, як ми вже зазначали, є непізнаваним і належить до "речей у собі". Тоді що ж може забезпечити єдність усіх цих зрізів "умоосягаючого суб'єкта" – "Я"-феноменального, "Я"-ноуменального і "Я мислю"? У сфері теоретичного розуму це питання, як вважає Кант, не виникає, оскільки для пізнання світу і свого власного "Я" як явищ досвіду достатньо встановити, що суб'єкт пізнання наділений свідомістю, яка має здатність до приведення різноманітності будь-якого споглядання до єдності аперцепції. Але в сфері практичного розуму питання постає в гострій формі: якщо між "Я"-ноуменальним і "Я"-феноменальним не існує відповідності, як ми можемо судити про істинну сутність "Я"? Якщо ж ця відповідність існує, то в чому вона полягає? Кант вбачає цю відповідність в ідеї Бога, без якої практична філософія не може бути завершеною. Але Бог у Канта – це лише постулат, необхідність якого зумовлена тим, що без нього феноменальний світ і моральний закон можуть назавжди лишитися чужими один одному.

Отже, Кант, на відміну від Декарта, вводить ідею структурованості "Я", але у сфері теоретичного розуму не порушує проблему зв'язку між його різними іпостасями. Проте для нього, як і для Декарта, не існує іншого "Я" у сфері пізнання: "Я" – абсолютна, самодостатня основа пізнавального процесу. Такий суб'єкт здатний пізнавати лише явища, а не буття як таке, яке у філософії Канта представлене поняттям "річ у собі". Труднощі пізнання "речей у собі" полягають у тому, що як тільки ми спробуємо виразити буття через поняття, воно відразу ж зникає в понятті, втрачає реальне

існування. Звідси Кант робить висновок: “речі у собі” реально існують, але сутність їх непізнавана, тобто діалог з буттям неможливий.

Гегель вирішує цю саму проблему за допомогою принципу тотожності мислення й буття: буття тотожне мисленню, не має самостійного логічного статусу і може існувати тільки як інобуття думки, ідеї. Зрештою у Гегеля діалог мислення й буття перетворюється у діалог мислення і мислення, отже, стає монологом: згідно з установками Нового часу, діалог у сфері умогляду з самим собою завжди тотожний монологіві. Адже, звертаючись до самого себе, “Я” звертається не до “alter ego”, а послідовно розвиває власну думку. Звідси – односуб’єктність (всезагальний суб’єкт є одним і незамінним) і однопредметність (пізнання як безконечне занурення в один і той самий незмінний предмет) становлять основу і смисл логічної культури Нового часу.

Саме модель суб’єкта, започаткована Декартом і розвинута Кантом, лежить в основі класичної концепції раціональності, добре узгоджуючись з такими її рисами, як постулат одиничності істинної теорії у системі конкретної науки; постулат універсальності принципів цієї теорії; лінійний характер наукового пізнання та можливість досягнення внаслідок цього абсолютної істини тощо.

Таку ціну філософія платила до ХХ ст. І тільки у ХХ ст. проблематика самого “Я” як “Іншого”, або проблематика “Я – Ти”, набуває нового значення. Сучасне визначення науки як сукупності наукових дискурсів робить мету класичної методології природничонаукового пізнання отримати знання, абсолютно звільнене від суб’єктивного елементу, не просто недосяжною в реальному пізнавальному процесі, але утопічною, більше того, неправильно визначеною. Адже будь-яка спроба елімінувати людську перспективу з картини світу призводить не до об’єктивності, а до абсурду, оскільки сам термін “знеособлене знання” є внутрішньо суперечливим: будь-яке знання завжди належне людині і без неї не існує. На зміну класичному уявленню про пізнання як рух до наукової істини, котра існує незалежно від людини, у новій картині світу процес пізнання постає як породження істини в місці зустрічі людини зі світом.

У сучасному науковому дискурсі місце декартівського суб’єкта посідає відношення “суб’єкт – суб’єкт”, тобто ідея інтерсуб’єктивності, діалогічної раціональності, яка не виводиться з “Я”, з суб’єкта, а стає тим першим атомарним відношенням, з якого має бути виведено, визначено і саме “Я”, сам суб’єкт. Визнання принципової незвідності відношення між науковими теоріями до жорсткої конкуренції, яка примушує теорії вишикуватись у послідовний лінійний ряд, надає ідеї діалогу в природничонауковому пізнанні прав громадянства: діалог як метод пізнання притаманний природничому так само, як і гуманітарному пізнанню, оскільки мислення завжди здійснюється в ситуації діалогу, чи то реального, чи то внутрішнього.

У контексті діалогу особливого значення набуває мова як засіб комунікації: для того, хто говорить, акт мови заново репрезентує дійсність, а для того, хто слухає, він цю дійсність відтворює. Саме в мові і через мову людина й суспільство взаємно детермінують одне одного: оволодіваючи мовою, людина входить у суспільство, стає одним із його членів. Кожний, хто говорить, може виступити у ролі суб’єкта, лише протиставляючи себе іншому, який володіє тією самою мовою і притаманними їй засобами – тим самим набором форм, синтаксисом висловлювання і способом організації змісту. Тобто функціонування мови завжди потребує двосторонньої суб’єктивності, опозиції “Я – Ти”.

Аналіз парадигми діалогічності в природничонауковому пізнанні потребує розгляду цілої низки актуальних обговорюваних у літературі проблем, зокрема, таких, як: структура діалогу; природа в контексті діалогу; мова як засіб ведення діалогу; проблема істини в умовах діалогу тощо. Їх аналіз і є головною метою нашого дослідження.