

ФОРМУВАННЯ НОВОГО МИСЛЕННЯ В ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ПІЗНАВАЛЬНИХ СИТУАЦІЙ

Необхідність подальшої розробки проблем сучасного мислення вимагає перегляду традиційної теорії мислення і пізнання, їх природи, статусу, понятійного апарата й можливостей модифікації. Здійснення цих процесів відбувається в нинішньому філософському й науковому контекстах із застосуванням нових ідей, образів і понять, із пропозицією інших інтерпретацій і тлумачень пізнавальної діяльності й знання. Продуктивним для розуміння природи мислення у філософії, що має вікові традиції, є застосування сучасних уявлень про буття ідеальних сутностей і віртуальної реальності. У певному значенні це не прийнятно для традиційної епістемологічної проблематики, але в той же час тісно пов'язано з антропологічним й інтерсуб'єктивним баченням мислення і пізнання, з давніми дискусіями про буття й реальність ідей. Як саме мислення, так і вчення про нього наповнені незвичними феноменами — «віртуальними об'єктами», які продукуються не тільки електронними системами, що найчастіше стають предметом уваги, а й також взаємодією людини з іншими людьми в комунікації, у різних формах текстових та інших діалогів [6, с. 22]. Уявляється, що певного роду цілісні, відносно самостійні структури філософського знання про мислення, існування й функціонування яких зафіксовано й перевірено часом, можуть розглядатися як свого роду віртуальні об'єкти, реальність яких має особливу природу. Це ідеальні конструкти, створені філософуючим розумом, прийняті науковим співтовариством. Набувши самостійного легітимного статусу нормативних й інструментальних сутностей, вони пропонують напрямки й форми пізнавальної активності в різних формах мисленнєвої діяльності. Саме таким об'єктом постає класична загальна теорія пізнання, або гносеологія, що сформувалася в історії філософії як певний абстрактно-понятійний, і в цьому значенні віртуальний конструкт, що пропонує бачити й інтерпретувати діяльність людей у суб'єктно-об'єктному аспекті, спираючись на метафори розуму, виходячи з ідей відображення й репрезентації. Впродовж століть у європейській культурі мислення явно або неявно панує суб'єктно-об'єктна гносеологія, що робить

визначальний вплив не тільки на різні філософські, наукові, взагалі на теоретичні конструкції, але й на різноманітні методики в сфері навчання й освіти. Саме опозиція суб'єкта й об'єкта, яка в її різноманітних іпостасях персоніфікувала раціональність, була базовою для систематичної філософії, основою її «науковості». Усе, що виходило за межі цієї опозиції або мало відношення до сфери до суб'єктно-об'єктних відмінностей, розглядалося як ірраціональне, що випадає із предметного поля теорії пізнання, взагалі з раціональної філософії та раціонального мислення [6, с. 23].

Неповнота, нереальність, невідповідність цієї теорії як віртуального конструкта дійсним подіям і процесам у мисленнєвій діяльності людини, неприкладність її принципів і категорій безпосередньо до конкретного пізнання й до його історії, існують давно. Це породило безліч різних спроб пояснити природу мислення, удосконалити її, або просто відкинути й запропонувати нові способи розуміння й бачення пізнання, тобто розробити інші за природою вчення про мислення. У першому випадку до уявлень, понять і принципів, що прийшли із природничих наук, прагнули додати методологічні принципи й категорії «наук про дух» (культуру), як це намагалися зробити представники екзистенціально-герменевтичної традиції в цілому. У другому випадку, як правило, розроблялася нова онтологія пізнання й знання, на основі чого пропонувалися нові принципи й категорії розуміючої й пояснюючої мислення структури. Найбільш радикальними для нашого століття були *Л. Вітгенштейн*, *М. Гайдеггер*, *Дж. Дьюї*, які просто відкинули традиційну теорію пізнання і мислення, не вважаючи за розумне піддавати її критиці, оскільки вона являє собою «змішання соціальних практик і постульовані психологічні процеси», де «домінували візуальні метафори греків»; а поняття істини як «точної репрезентації» реальності «є автоматичним і пустим компліментом, що відпускають тим вірам, які допомагають нам робити те, що ми хочемо» [7, с. 6].

Значимо, що традиційна гносеологія не виникла як загальна й не була вченням про пізнання в цілому, на відміну від вчення про спеціалізоване наукове пізнання. Дослідження з історії науки й філософії показують, що в попередні епохи почали формуватися вчення про принципи, методи, способи наукового пізнання, які потім були поширені на пізнання в цілому. Так, *Платон* розповсюдив піфагорійський теоретизм на оцінку людської мисленнєвої діяльності загалом й тим самим перетворив його в загальногносеологічну концепцію раціоналізму. На початку XVII століття *Ф. Бекон* розробляв гносеологію «емпіричної» науки, а *Дж. Локк* пізніше порадив за можливе поширити принципи беконівського емпіризму на людське пізнання в цілому. Тим самим була побудована перша загальногносеологічна концепція мислення

сенсуалістичного типу. При цьому за межами загальної теорії пізнання залишилася величезна область позараціонального, позанаукового знання, тобто всього того, що повинно бути предметом уваги гносеології, але випадало з її поля зору, оскільки «не відповідало критеріям об'єктивності природничонаукового знання, на яких базувалася теорія пізнання і наукового мислення».

Традиційна теорія пізнання не має своїм об'єктом реальний природничо-історичний процес пізнавальної діяльності людини; її класифікації, поняття, основні розділи, сам її спосіб мислення не можуть бути застосовані для відтворення реального розвитку й історії людського пізнання. У цьому *М. Мамардашвілі*, вбачає причину виникнення дилеми еволюціонізму, кумуляції й інших як би несумісних (у рамках даної теорії пізнання) процесів. Ми «не маємо ніяких понять, які б дозволяли нам фіксувати саме реальність пізнавальних змістів, відмінну від самих цих змістів, які ми, чисто менталістським чином розуміючи, розуміємо, перебуваючи усередині них...» [5, с.17]. І він ставить завдання зміни самого «описового апарата» теорії пізнання, оскільки ми не маємо необхідних засобів для опису акту пізнання як реальної події, природного життя або історії науки. Необхідний інший погляд на пізнання, інший спосіб його осмислення, оскільки «справжня теорія пізнання все-таки можлива. Але лише за умови, що вона описує й формулює не норми, у яких повинен виконуватися пізнавальний акт..., а є органічною в тому розумінні, що виявляє й потім описує утворення, що мають власне, природне життя, продуктом якого є наші думки, і спостереження якого дозволяє формулювати закони як необхідні відносини, що витікають з природи речей, а не правила, які мають вселенський або універсальний характер» [5, с. 19].

Сьогодні існує прагнення побудувати нову онтологію пізнання без категорій суб'єкта й об'єкта, без відображення й діяльності свідомості, шляхом виходу за межі «мисленнєвого поняття знання як продукту особливої пізнавальної діяльності», шляхом визнання того, що суб'єктно-об'єктний розподіл — лише окрема форма або рефлексія пізнавальної установки, а саме знання — це «епіфеномен непізнавальних процесів», що відтворюється «повсюдно й повсякчас» [4, с. 19—20]. Знання розглядається як атрибут людського буття, культурно-історичний феномен, обумовлений факторами часу й простору, різними формами практик, теоретичної і мисленнєвої діяльності. Включаються всі форми поза- і донаукового знання (зокрема, магія розглядається як граничний досвід, де також здійснюється рішення практично-пізнавальних завдань), виявляється типологія соціокультурних контекстів пізнання, досліджується «сукупний пізнавальний процес». Тим самим

предметне поле неklasичної теорії пізнання гранично розширюється, вона стає історично й гуманітарно орієнтованим синтетичним знанням і способом мислення, яке переборює «голий теоретизм», обмежену автономність із її внутрішніми законами, що не мають відношення до реальної пізнавальної та мисленнєвої діяльності й, відповідно, переборюється віртуальне існування того, що називалося «теорією пізнання». Зрозуміло, це не вичерпне вирішення проблеми. Але, переборовши істинно зовнішнє співвіднесення когнітивного й соціокультурного, можливою концепцією пізнання є та, що тісно пов'язана з реальним процесом, умовами й стимулами цього найважливішого виду людської діяльності [6, с. 32].

Отже, цілком реально сьогодні усвідомлюється недостатність і свого роду «позазнахідність» (термін *М. Бахтіна*) традиційної теорії пізнання стосовно реальної пізнавальної діяльності людини, до форм і особливостей одержуваного нею знання, до самих видів цієї реальності. Відповідно, з одного боку, іде пошук реального предметного поля й об'єкта філософського вчення про пізнання, про його онтологію. З іншого боку — понятійного апарата, шляхів і принципів синтезування різних когнітивних практик і типів досвіду для створення не штучного віртуального «теоретизму», а сучасної концепції реального пізнання і мислення, укоріненої у всіх видах діяльності людини, де існує можливість виникнення знання.

По суті і сьогодні багатьма вченими не усвідомлюється, що будь-яке наукове дослідження перебуває під пресом анонімного віртуального суб'єкта в тій мірі, у якій дослідження здійснюється в рамках конкретної парадигми, напрямку, школи, із застосуванням певного понятійного апарата, системи неявно або явно прийнятих конвенцій, способів репрезентації, моделювання, а також принципів інтерпретації, розуміння й пояснення. Парадоксально, але існування цього «віртуального суб'єкта» як свідомості, яка спостерігає, взагалі тісно пов'язане з позицією наївного реалізму ряду дослідників. Наївний реалізм, що опирається на уявлення про пізнання як про відображення й копіювання, усе ще присутній в якості однієї з світоглядних передумов наукових досліджень, що також говорить про вплив буденної свідомості, глибинної інтуїції й здорового глузду на уявлення рядового дослідника. У цьому випадку проявляється вплив наступних принципів наївного реалізму: людина бачить світ таким, який він є, тобто «природно»; інші мають такий же суб'єктивний досвід, і це «нормативно»; відмінність моєї думки від думок інших суб'єктів заснована на чомусь іншому, побічному (ідеологія, цінності), не пов'язаному з «природною» безпосередньою «реєстрацією об'єктивної реальності» [8, с. 35—36].

У цілому можна відзначити, що суб'єктно-об'єктне й «картинне» бачення світу має, по суті, віртуальну природу й онтологізується, реїфікується не тільки тому, що вкорінено в науковому мисленні, але й у силу того, що одержало в культурі статус соціально запропонованих типізацій, проектування власне людських смислів на реальність здійснюваного в процесі конструювання світу. Під поняттям «реїфікація» розуміється один із способів створення віртуальних об'єктів особливого типу, які «об'єктивуються» за допомогою їх «опредметнення» і розуміються по аналогії з предметами «позалюдського» (трансцендентного) світу в різних видах дискурсу. В якості реїфікації також можуть розглядатися теоретичні системи різних видів складності, що справедливо стосовно традиційної теорії пізнання, котра, з її ідеями і метафорою відображення, а також суб'єктно-об'єктними відносинами, давно онтологізована в європейській філософії і культурі [6, с. 35]. Сьогодні повинно бути усвідомлено, що введення суб'єктно-об'єктного віртуального світу у філософію й наукове пізнання стало високопродуктивним прийомом абстракції, раціоналістичного ідеального осмислення пізнавальної діяльності й самого знання. Разом з тим очевидна неповнота суб'єктно-об'єктних відносин, і також зрозуміло, що створення цих граничних абстракцій несе на собі відбиток ідеалів, критеріїв, уявлень класичного мислення. Необхідно брати до уваги й не менш фундаментальне суб'єктно-об'єктне відношення в пізнанні, у діяльності взагалі, у якому втілюється ідея цілісності людини, відбувається подолання того окремого гносеологічного суб'єкта, який представлений у суб'єктно-об'єктному відношенні, мисленні і пізнанні

Постає питання: чи піде філософія пізнання в наступному столітті шляхом побудови філософії пізнання як «строкої науки», прагнучи представити суб'єктно-об'єктні відносини в усе більш міцних абстракціях? І тоді дійсно наступить «смерть суб'єкта», про що писали структуралісти та їхні послідовники; тобто з філософії пізнання людина зовсім зникне, за виразом *М. Фуко*, «як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску» [9, с. 44—43]. Однак сьогодні вже цілком виразно проявилася й протилежна тенденція: не тільки зберегти суб'єкт, але представити його в теорії пізнання як цілісність, у єдності відчуття, мислення й діяльності, що відповідає іншій традиції європейської філософії — «екзистенціально-антропологічній, не менш важливій, ніж абстрактно-гносеологічна, розумова-раціональна, але наявна в її тіні й до пори пригнічувана нею» [6, с. 42].

Необхідно враховувати подальший розвиток систематичної філософії пізнання на основі синтезу когнітивних практик, а також діалогу двох традицій — мисленнево-раціональної у її сучасному виді й екзистенціально-

антропологічної. Зрозуміло, при цьому необхідно визнати, по-перше, історичний характер суб'єктно-об'єктної парадигми пізнання й, по-друге, визнати право створювати когнітивні практики поза цією парадигмою. Головні принципи такого синтезу й діалогу — це, насамперед, ті, що йдуть від класичних традицій, — такі, як укорінення пізнання в бутті, єдність і категоріальна опозиція суб'єкта й об'єкта, розрізнення емпіричного, трансцендентального й екзистенціального суб'єкта, а також раціональність і наступність у мисленнєвій діяльності й низка інших. Як підкреслює *В. Лекторський*, проблематика знання стає центральною для розуміння сучасного суспільства й людини. При цьому серйозно змінюється розуміння знання, розширюється, у порівнянні із класичною епістемологією, «поле вивчення знання й пізнання». Складна неklasична епістемологія сьогодні відмовляється від скептицизму, фундаменталізму й суб'єктоцентризму, звертаючись до «нового розуміння «внутрішніх» станів свідомості, ментальних репрезентацій і самого Я», що породжує безліч нових проблем, які були відсутні в традиційній теорії пізнання. Необхідно також осмислити й застосувати нові інтелектуальні принципи, частина з яких сформульована постмодернізмом. При здійсненні діалогу або синтезу когнітивних практик може бути врахований значний і успішний досвід різного роду «інтерференції» і сполучень, як у випадку класичних прикладів: «щеплення» герменевтичної проблематики до феноменологічного методу *П. Рікером*; з'єднання ідей феноменології, герменевтики, аналітичної філософії й філософії мови *К.-О. Апелем* [2, с. 34]; здійснений *Г. Г. Шнетом* синтез феноменологічних, герменевтичних ідей та ідей концепції свідомості. Відповідно до екзистенціально-антропологічної традиції й, по суті, на основі принципів постмодернізму дослідники звертаються до досвіду гуманітарного знання й до філософських теорій, що враховують цей досвід. Один з позитивних наслідків принципів постмодернізму, істотних для синтезу когнітивних практик, — це розуміння необхідності «розхитати» звичне бінарне мислення в опозиціях, зняти спрощену редукцію до протилежних, взаємовиключних моментів за принципом диз'юнкції (або/або). Можливі для цього шляху більш складні відносини (наприклад, суб'єктно-об'єктна взаємодія в контексті суб'єктно-суб'єктних відносин); доповнювальність, гармонізація, одночасність «замість» або «поряд» з опозицією; «герменевтичне коло» (кругова структура розуміння); визнання правомірності не однієї, а декількох парадигм (мультипарадигмальність); інші прийоми, які вимагають змістовної рефлексії й аналітичної роботи, що не зводиться до виявлення протилежностей [6, с. 44].

Необхідно врахувати один із провідних принципів постмодернізму, висунутий ще *П. Фейсрабеном*, — *anything goes!* — все піде! Зрозуміло, це принцип екстремальний і не може бути прийнятий у такій категоричній формі, якщо синтез здійснюється в рамках *систематичної* філософії пізнання. Однак у певному аспекті він також важливий, оскільки ставить у гострій формі проблеми релятивізму й еkleктики, небезпека яких обов'язково присутня при реалізації стратегії синтезу й діалогу. Сьогодні стає усе більш очевидною необхідність «повернутися обличчям» до цих проблем, зрозуміти, що вони відбивають не просто методологічні й інші помилки людини, що пізнає, але часто саме «людський вимір» пізнання. Очевидно, що ця небезпека породжена не тільки застосуванням принципів постмодернізму, але й прагненням гуманізувати філософію пізнання, замінити абстрактного, «окремого» суб'єкта цілісною людиною, що пізнає, із включенням всіх тих властивостей, від яких відволікалися, — від емпіричної конкретності, мінливості, історичності й інших. У цілому для прагнення до діалогу, «вслуховування» у багатоголосся різних мисленневих практик пізнання з метою подолання доктринального ізоляціонізму потрібен не стільки критичний аналіз, скільки «синтез когнітивних практик, принципове визнання й розвиток поліпарадигмальності, — це позиції, які є методологічно продуктивними» [6, с. 45].

Вказані проблеми можуть бути вирішені, якщо прийняти, що головна основа синтезу — сама пізнаюча людина, філософське мислення якої повинно бути вибудоване немовби заново. Така абстракція може стати основою й передумовою синтезу не тільки вказаних раніше когнітивних практик, але також об'єднання ідей і досвіду феноменології, герменевтики, екзистенціалізму, персоналізму при подальшому розвитку філософії пізнання і мислення. Тому в основі діалогу й синтезу, як головні, повинні лежати два фундаментальних принципи. Це, насамперед, *принцип довіри суб'єктові*, правомірність прийняття якого знаходить підтвердження не тільки в історії філософії й науки, але й у принципах еволюційної епістемології, яка розглядає життя як процес пізнання, а пізнавальний апарат — як результат коеволуції природних і соціокультурних факторів. Інший принцип: *цілісна людина, що пізнає* — *цілісна філософія пізнання*: він виражає необхідність визнати фундаментальну й продуктивно-евристичну роль цілісної людини в епістемології й філософії науки, що знаходить підтвердження безпосередньо в досвіді сучасного мислення, особливо в практиці екзистенціально-антропологічної традиції.

Необхідно врахувати також інше коло проблем, до вирішення яких повинні бути залучені різні когнітивні практики, — це вплив соціокультурних

факторів на зміст знання, на способи й результати пізнавальної діяльності; перетворення зовнішніх ціннісних факторів у внутрішні когнітивні й логіко-методологічні детермінанти. Ситуація панування в традиційній теорії пізнання ідеалів класичного раціоналізму, виключення з області гносеологічних інтересів практичного й духовно-практичного, «позанаукового» типів знання вимагають «подолання цих традицій, ставлять завдання епістемологічного переосмислення ціннісних орієнтацій суб'єкта й проблеми релятивізму в пізнанні, а також раціонального й ірраціонального, їхнього співвідношення й типів» [6, с. 46].

Розвиток епістемології допускає сьогодні осмислення різних форм взаємодії суб'єктів пізнання, які виходять на передній план при сучасному розумінні пізнання як комунікативного процесу, здійснюваного, згідно з *К.-О. Апеля*, «необмеженим комунікативним співтовариством» [2, с. 34—36]. Внаслідок цього виникають нові форми трансактивної дії, або трансакції, а в епістемології формується «консенсусна теорія істини» [2, с. 37]. Діалог і взаємодія різних видів наукового знання і мислення, у тому або іншому аспекті завжди присутні в науці, сьогодні стають провідним прийомом її розвитку. Дана проблема часто досліджується як міждисциплінарність, взаємодія наукових дисциплін; при цьому процеси усередині знання, їх вплив на розуміння істини, суб'єкт-суб'єктні відносини, тобто власне епістемологічні аспекти, залишаються за межами такого підходу. Формується особливий тип ученого, котрий переборює вузьку спеціалізацію і обмеженість мислення, вписуючи конкретну проблему у великий контекст багатьох і різних наук.

Сьогодні для науки і культури мислення в цілому широко поширений діалог і взаємодія когнітивних практик на основі глобальних метафор. Один з феноменів європейської культури — засновані в ній глобальні метафори, що сприяють створенню універсального образу світу, який дотичний і взаємодіє з науковими картинами світу. Насамперед, це метафора відображення, дзеркала, або візуальна, оптична метафора, а також образи «Книги природи», світошкола, природа-годинник, як передумова й основа для розуміння й формування буденно-емпіричних і наукових уявлень про світ у цілому, про процеси природи й суспільства. Із середини ХХ століття вивчення природи, структури, особливої ролі метафор вийшло за межі філології, де вивчається поетична метафора, її місце в риторичі, стилістиці, композиції художніх текстів у цілому. Сьогодні метафорична мова всюди, в гуманітарних, соціально-політичних і ділових текстах. Відбулася «явна експансія метафори в різних видах дискурса, свій аспект проблеми виявили логіки, методологи й філософи, у тому числі в аналітичній філософії й у постмодерністській філософії історії» [1, с. 76—78].

Список використаних джерел

1. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит. — Москва : Ad Marginem, 2003. — 496 с.
2. Apel K.-O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico / K.-O. Apel. — Bown, 1963. — 245 p.
3. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. — Москва : Наука, 2000. — 256 с.
4. Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. — 408 с.
5. Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии / М. К. Мамардашвили. — Москва : Аграф, 1995. — 293 с.
6. Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. — Изд. 2-е, дополн. — Москва : «Канон+» ; РООИ «Реабилитация», 2009. — 560 с.
7. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. — Новосибирск, 1997. — 320 с.
8. Росс Л. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии / Л. Росс, Р. Нисбетт. — Москва : Добросвет, 1999. — 429 с.
9. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. — Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. — 576 с.