

ЛЮДИНА І ЗНАННЯ: на перетині сучасної епістемології, онтології, феноменології, філософської антропології

MAN AND KNOWLEDGE: at the intersection of modern epistemology, ontology, phenomenology, philosophical anthropology

<https://doi.org/10.15407/fd2024.04.007>
УДК 111.32+165.24

Валерій ЗАГОРОДНЮК,

доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу філософської антропології
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
valzag5@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8707-4226>

ЛЮДИНА І РОЗМАЇТТЯ СВІТУ ЗНАННЯ

Стаття присвячена дослідженню взаємозв'язку розмаїття світу знання і світу людини. Показано роль знання у життєдіяльності людини, розкрито механізм його впливу на світ людини, виявлено розмаїття знання у контексті плюралності образів мови, з'ясовано співвідношення таких філософських дисциплін, як гносеологія і філософська антропологія, які переймаються проблемами знання та людини відповідно. Обґрунтовано, що часи класичної раціоналістичної ейфорії від успіхів науки минули й настала пора розпрощатися із просвітницькими ілюзіями стосовно науки як засобу розв'язання всіх соціальних проблем. Сучасні вимоги нової епістемології піддають сумніву дискримінацію до- і позанаукового знання. Виокремлено деякі антропологічні та гуманістичні параметри пізнання, здійснено спробу запропонувати певний антропологічний погляд на світ в цілому. Показано, що поворот від гносеології до онтології, який відбувся у філософській думці ХХ століття, не означає вичерпання потенціалу розвитку епістемології та її історичного значення. Понад те, нині дедалі частіше говорять про когнітивний або епістемологічний поворот у філософії. Місце класичної гносеології заступають різні варіанти сучасної некласичної

Цитування: Загороднюк, В. (2024). Людина і розмаїття світу знання. *Філософська думка*, 3, 7—19. <https://doi.org/10.15407/fd2024.04.007>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

епістемології, такі як: когнітивний підхід, різноманітні версії сучасної філософії та соціології, антропологія пізнання, еволюційна та соціальна епістемології тощо. Провідною рисою, яка визначає і об'єднує ці напрями неklasичних теорій пізнання, є їх антропологізація.

Ключові слова: теорія пізнання, філософська антропологія, знання, світ знання, людина, світ людини, мова.

Мета цієї статті полягає в тому, щоб розкрити складну взаємозумовленість розмаїття світу знання і світу людини. Реалізація цієї мети потребує виконання таких завдань: показати роль, яку відіграє знання у життєдіяльності людини і розкрити механізм його впливу на світ людини; обґрунтувати плюральність форм знання і царин буття людини у їхньому взаємозв'язку і взаємозумовленості; з'ясувати взаємодію таких філософських дисциплін, як гносеологія та філософська антропологія, які переймаються проблемами знання і людини відповідно.

Основною ідеєю наукової розвідки є розкриття зв'язку між розмаїттям світу знання і світом людини. Актуальність теми пов'язана з кризою класичного образу знання і людини, потребою у створенні нової теорії пізнання і пошуку нових неklasичних форм презентації та трансляції знання. Новітня антропологічна парадигма вимагає ґрунтового переосмислення й коригування модерного розуміння людини, що уможлиблюється на засадах полівекторності та множинності образу людини. Досвід сьогодення спростовує образ універсальної людини. Водночас потребує переосмислення та уточнення і класичний образ знання. Дедалі увиразнюється тенденція до антропологізації теорії пізнання. Наразі вчені занепокоєні знанням, яке відповідає всім канонам традиційної раціональності й попри те виявляється глибоко ірраціональним у своїй моральній індиферентності, байдужості до його використання. Нині стає зрозумілим, що часи класичної раціоналістичної ейфорії від успіхів науки минули й настала пора розпрощатися з просвітницькими ілюзіями стосовно науки як «панацеї» від усіх соціальних негараздів. Дискримінація до- і позанаукового знання суперечить сучасним вимогам нової гносеології. Водночас обернені, спотворені форми знання призводять до викривлення дійсності та створення ілюзорних світів буття людини.

Отже, дослідження передбачатиме концептуалізацію образів знання і людини в сучасній світовій філософії, з'ясування ролі знання у життєдіяльності людини та розкриття механізму його впливу на світ людини; виявлення розмаїття знання у контексті плюральності образів мови.

Що відбувається з теорією пізнання сьогодні? Чи вмерла гносеологія після Берклі і Г'юма, Декарта і Ляйбніца, Канта і Гегеля, чи лунає кволий шепіт цієї агонізуючої філософської дисципліни, а чи епістемологія відроджується у численних неklasичних версіях свого існування? — ці та інші дотичні до них питання будуть перебувати у фокусі мого аналізу.

Розвиток філософської думки у ХХ століття супроводжувався низкою поворотів у філософії. Власне суть цих поворотів одна, але залежно від ракурсу аналізу

в поле зору дослідників потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як домінанті модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія класичного аристотелівського стибу, а саме соціальна онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокусі дослідження опиняється людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини недостатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають ще антропологічним поворотом у філософії.

Відношення людини до світу завжди опосередковане відношенням людини до людини. Тому вивчення буття людини у світі неможливе без дослідження комунікації між людьми. З огляду на цю обставину говорять також про комунікативний поворот у філософії.

Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдеггера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштайна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А позаяк сучасне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія — людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії. Отже, від гносеології до онтології буття людини — це магістральний шлях розвитку філософії від модерну до постмодерну.

Ця теза зовсім не означає, що гносеологія вичерпала можливості свого розвитку і має зійти з історичної арени, як вважають деякі сучасні мислителі. У річищі цієї традиції знаходиться концепція «натуралізованої епістемології» У. Квайна, згідно з якою гносеологія розчинилася в таких спеціальних дисциплінах, як нейрофізіологія, теорія інформатики та семіотика. З цим солідаризується і психолог Ж. Піаже, який вважає, що його генетична психологія дає відповіді на всі осмислені проблеми традиційної теорії пізнання. Водночас американський філософ Р. Рорті стверджує, що місце епістемології має посісти герменевтика як наука про витлумачення тексту. Британські соціологи науки Б. Барнс і Д. Блур переконані, що «справжньою теорією пізнання» є саме когнітивна соціологія, яка більш успішно виконує завдання класичної гносеології й, отже, має витіснити останню. На думку англійського вченого і філософа науки М. Поляні, будь-яка рефлексія над неявними передумовами й засновками пізнання приречена на провал, оскільки експлікація цих неявних передумов неможлива, а тому неможлива і епістемологія як метатеорія пізнавального процесу. Цю тезу поділяє і фундатор «анархічної теорії пізнання» П. Фойерабенд, який вважає, що кожна значна наукова теорія повинна напрацювати власну теорію пізнання, що якоїсь «нейтральної епістемології» не існує, а тому теорія пізнання як особлива царина теоретичного дослідження є нонсенс.

Проте нині дедалі частіше говорять про епістемологічний або когнітивний поворот у філософії. Я вважаю, коли мова заходить про ці повороти, то насамперед йдеться про переосмислення класичної теорії пізнання та пошуки нових не-класичних її форм. Інакше кажучи, піддається сумніву саме класична або класичні теорії пізнання і натомість пропонуються нові не-класичні епістемології. Когнітив-

ний поворот у філософії, виникнення когнітивістики як окремої науки і є однією з версій сучасних неklasичних епістемологій. Тому поняття епістемологічного повороту є набагато ширшим за своїм змістом, ніж поняття когнітивного повороту. Останній є лише одним із напрямів сучасного епістемологічного повороту, одним з варіантів пошуку нового образу сучасної неklasичної епістемології.

Когнітивний поворот відбувся у середині ХХ століття під впливом трьох взаємопов'язаних чинників: у філософії — це антропологізація і соціалізація епістемології, яка призвела до становлення її неklasичних форм, у науці — виникнення принципово нових об'єктів пізнання, які зумовили подальшу суб'єктивізацію пізнавального процесу, у соціумі — становлення інформаційного суспільства під впливом комп'ютерної революції. Когнітивний поворот проявляється в тому, що гносеологічна проблематика зміщується з периферії філософських досліджень, куди вона потрапила на початку минулого століття, у фокус сучасного філософського дискурсу. Це з одного боку, а з іншого — в конкретних науках (психології, лінгвістиці, нейрофізіології тощо) з'являються відповідні дисципліни, які вивчають механізми когнітивної діяльності, й відбувається когнітивізація науки. Наслідком когнітивізації науки стало виникнення когнітивних дисциплін, які об'єднані єдиною проблематикою і схожими методологічними принципами. Традиційно до них відносять філософію (насамперед, епістемологію і методологію науки), психологію, лінгвістику, антропологію, нейрофізіологію, теорію інформації тощо. Водночас відбувається експансія когнітивної проблематики і в царини інших наук, таких як когнітивна економіка, когнітивна соціологія пізнання, когнітивний аналіз політичного дискурсу в політології, соціобіологія, нейромаркетинг та ін.

Тісно пов'язана з когнітивним поворотом ще одна перспективна програма неklasичної теорії пізнання. Згідно з цією теорією, філософ пропонує деяку ідеальну модель пізнавальних процесів і за допомоги «ідеальних експериментів» досліджує евристичні можливості цієї моделі. Далі ці моделі порівнюють з даними, отриманими у психології. Водночас такі моделі можуть бути використані для розроблення комп'ютерних програм. Дана версія теоретико-пізнавального дослідження, яка ґрунтується на психології та напрацюваннях у царині штучного інтелекту, дістала назву «експериментальної епістемології» (Dennet, 1992).

Варто згадати і такий напрям сучасної неklasичної теорії пізнання, як еволюційна епістемологія, що переймається дослідженням пізнавальних процесів як моменту еволюції живої природи (К. Лоренц, Г. Фолмер та ін.). У цьому контексті здійснюються спроби розв'язання низки фундаментальних проблем теорії пізнання, а саме: питання відповідності пізнавальних норм і об'єктивної реальності та з'ясування наявності пізнавальних апріорних структур на ґрунті сучасної біології (Lorenz, 1978).

Тенденцію антропологізації сучасної теорії пізнання продовжує ще один з її напрямів — соціальна епістемологія. Головні представники цієї течії Е. Голдман, Д. Блур, С. Фулер, Фр. Шміт та ін. На думку Е. Голдмана, соціальна епістемологія — надто розгалужена дисципліна. Її теоретики застосовують різні підходи й

мають різні погляди на її подальший розвиток. Власний підхід Е. Голдмана полягає в дослідженні впливу соціальних практик на процес отримання знання (Goldman, 1999). Інший відомий теоретик цього напрямку Фр. Шміт вважає, що соціальна епістемологія — це концептуальне і нормативне дослідження релевантності знанню соціальних відносин, ролей, інтересів та інститутів (Schmitt, 2004).

У чому полягає особливість соціальної антропології порівняно з класичною теорією пізнання? По-перше, це онтологічне питання про специфіку соціокультурної ситуації виробництва, функціонування і застосування знання. По-друге, це епістемологічне питання про способи дослідження пізнавальних процесів і категоріального апарату, які враховують реалії культури та соціуму. По-третє, це прикладне завдання використання соціально-гуманітарного знання застосовно до соціальних завдань. У сукупності це і становить предмет соціальної епістемології — філософсько-міждисциплінарного вчення спрямованого на дослідження пізнання у соціокультурному контексті.

Перелік сучасних неklasичних епістемологій буде неповним без згадки про антропологію науки. Початок антропології пізнання, або етнометодології пов'язують з виходом 1967 року книги Г. Гарфінкеля «Дослідження з етнометодології». У цій книзі критичні стріли етнометодологів спрямовані здебільшого проти позитивістського протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання. Головна увага приділяється комунікації між людьми як більш істотній і фундаментальній характеристиці пізнавального процесу в зіставленні з вербальними, логічними структурами пізнання (Garfinkel, 1967).

Ідеї фундатора етнометодології були розвинені відомою американською соціологинею К. Кнор-Цетинною. Вона зосереджується на соціальних умовах отримання наукового знання у межах наукового колективу. В поле зору потрапляють пояснення і розуміння механізмів формування консенсусу, завдяки чому формується база суджень, яким приписують об'єктивно істинний статус. Саме розуміння наукової реальності як певного артефакту, як конструкта, що формується у процесі наукової діяльності є найважливішою примітною особливістю конструктивістської концепції науки. Такий підхід, на думку Кнор-Цетини, відкриває можливість зрозуміти «як об'єкти виробляються у лабораторії» та як ті чи інші твердження вчених набувають статусу «природних фактів». «Дайте мені лабораторію, і я переверну світ» — ось головне гасло етнометодолога.

Зрозуміло, що за такого підходу об'єкт пізнання є лише функцією практичної діяльності певного наукового колективу, що постійно трансформується, і завдяки цій діяльності формується «артефактичний» світ. Світ пізнаваний — тотожний світові, сконструйованому науковим товариством.

Нині первісний радикалізм етнометодології поступово притлумлюється усвідомленням деяких її вад, з'являються більш рафіновані й виважені версії антропології пізнання. Подібні зміни помітні й у концепції Кнор-Цетини. Не випадково вона вводить поняття «трансепістемічні аспекти дослідження», тобто компоненти наукового дослідження, які виходять за межі діяльності конкретного наукового співтовариства. Ці компоненти є також соціально сконструйованими.

ваними, але не в актуальній діяльності конкретної групи вчених; вони зберігаються в соціальній пам'яті людства, тобто є заданими діяльністю попередніх поколінь вчених. Завдяки введенню в науковий обіг цих компонентів етнології змушені фіксувати не лише варіабельні, а й інваріантні параметри діяльності вчених (Knorr-Cetina, 1982: pp. 101—130).

Радикалізм засновків етнології не є прийнятним і для І. Елкани. В його варіанті антропології пізнання наука витлумачується як культурна система. На його думку, теорія розвитку наукового знання має перейматися аналізом трьох важливих чинників: корпусу знання, соціально детермінованих образів знання та ідеології наукового співтовариства. Головним в цьому контексті є поняття «образ знання», який охоплює джерело знання, форми легітимації знання, аудиторію, на яку спрямоване знання, різні рівні свідомості, стосунок до норм і цінностей знання. Ці досить різноманітні компоненти забезпечують певну наступність у розвитку знання, допомагають уникнути крайнього релятивізму, оскільки культура зумовлює не зміст знання, а лише його образи. Незважаючи на те, що цінності, стандарти та норми наукового пізнання не є універсальними, а є релятивними для конкретного наукового співтовариства, І. Елкани все ж таки змушений визнати, що існує найбільш раціональна система цінностей, яка домінує в тій чи іншій культурі (Elkana, 1980: pp. 32—41).

На ґрунті етнології була започаткована серія конкретно-емпіричних досліджень, так званих case-studies, які, своєю чергою, зміцнили теоретичні підвалини антропології пізнання і які також можна розглядати як певний напрямок неklasичної епістемології. Найбільш відомі ситуативні дослідження в цьому руслі були виконані французьким антропологом Б. Латуром та англійським соціологом С. Волгаром (Latur, Woolgar, 1979), а також британськими соціологами Дж. Гілбертом і М. Малкі (Gilbert, Mulka, 1984).

Таким чином, онтологічний поворот, який відбувся у філософії ХХ століття не означає, що теорія пізнання повністю вичерпала свої можливості і має зійти з історичної арени або перебувати на периферії філософського дискурсу. Натомість на місце класичної гносеології приходять різні напрями сучасної неklasичної епістемології. Йдеться про когнітивний підхід, про різноманітні форми сучасної філософії та соціології, про антропологію пізнання, про еволюційну та соціальну епістемологію. Спільною рисою, яка визначає всі ці напрями неklasичних теорій пізнання, є їхня антропологізація.

Ця риса дедалі більш стає властивою і сучасній науці. В історичному розвитку науки, починаючи з ХVІІ століття, маніфестувалися три типи наукової раціональності й, відповідно, три великі етапи еволюції науки: 1) класична наука (у двох її станах: додисциплінарної та дисциплінарно організованої науки); 2) неklasична наука; 3) постнеklasична наука. Класичний тип раціональності центрує увагу лише на об'єкті й виносить за дужки все, що стосується суб'єкта і засобів діяльності. Для неklasичної раціональності характерна ідея відносності об'єкта щодо засобів та операцій діяльності; експлікація цих засобів та операцій виступає умовою отримання істинного знання про об'єкт. Нарешті, постнеklasична

сична раціональність враховує співвіднесеність знань про об'єкт не тільки із засобами, а й із ціннісно-цільовими структурами діяльності.

Примітними особливостями постнекласичної раціональності, на думку її автора, є: по-перше, інтенсивне застосування наукових знань у всіх сферах соціального життя, зміна самого характеру наукової діяльності, пов'язана з революцією в засобах зберігання і одержання знання; по-друге, зміна об'єкта дослідження. Якщо об'єктами класичної науки були прості системи, об'єктом некласичної науки — складні системи, то в сучасну епоху увагу вчених все більше привертають системи, що розвиваються, які з плином часу формують дедалі нові рівні своєї організації, причому виникнення кожного нового рівня впливає на рівні, що раніше сформувалися, змінюючи зв'язки і композицію їхніх елементів. По-третє, трансформація ідеалу «ціннісно-нейтрального дослідження». Об'єктивно істинне пояснення і опис «людиносумірних» об'єктів не лише припускає, але й передбачає включення аксіологічних чинників до складу пояснювальних положень.

Необхідність надання гуманістичного виміру науково-технічного прогресу, потреба у формуванні нового образу науки, що у явному вигляді включає в себе гуманістичні орієнтири та цінності, породжує цілу низку запитань: Як можливо включити в наукове пізнання зовнішні для нього ціннісні орієнтації? Які механізми такого включення? Чи не призведе до деформації істини вимога зіставляти її із соціальними цінностями? Чи є внутрішніми, тобто такими, що виходять з головних презумпцій науки, передумови для переходу науки у принципово новий стан?

Коли сучасна наука на передньому краї свого пошуку поставила в центр дослідження унікальні системи, що історично розвиваються, до яких у вигляді особливого компоненту включена сама людина, то вимога експлікації цінностей у цій ситуації не лише не суперечить традиційній установці на отримання об'єктивно істинних знань про світ, а й стає передумовою реалізації цієї установки.

Плюральність знання, його розмаїття стали аксіомою сучасної філософської парадигми мислення. Як співвідносяться різні форми знання? Чи є вони гетерогенними, несумірними, а чи за певних умов можуть переходити одна в одну? Наскільки є обґрунтованими претензії на зверхність науки щодо інших форм знання? Як проблематизується знання у класичній і некласичній гносеології? Яким чином розмаїття форм знання відображається у різних образах мов — ці питання надалі будуть перебувати у центрі нашої уваги.

Зазначу, що певні труднощі з вираженням знання існували уже в межах класичної гносеології. Чи можна вважати знанням художній образ, моральну норму, релігійний символ? Чи може претендувати на статус знання неусвідомлений зміст людських уявлень, царина так званого неявного знання, «ап'юріорні форми» розуму / розуміння / мислення людини? Узагальнюючи ці питання мовою класичної логіки, можна запитати: чи вміщується поняття знання в прокрустове ложе мови суджень з її бінарною опозицією істина—хиба, а чи мав рацію Аристотель, який вважав за знання не лише наукове знання, але й віру, досвід, думку тощо?

Для того, щоб по-новому осмислити проблему знання, потрібно розпрощатися як із просвітницькими ілюзіями стосовно соціальної ролі науки, так

і з «демаркаційними» протиставленням науки іншим формам пізнання світу. Відзначимо, що класичне розуміння знання як відображення (або творення) об'єктивної реальності, як суб'єктивного образу об'єктивного світу не містить у собі критерію розрізнення знання і незнання.

Ґрунтуючись на діяльнісному підході, класична гносеологія виходить з того, що знання є результатом діяльності свідомості й існує відносно незалежно від пізнавального процесу. За такого підходу не лише наукове знання, а й буденні уявлення та фантазії, емоції та переконання становлять царину знання — аналіз якої дає певну картину світу, в якому живе людина. З точки зору сучасної некласичної епістемології, у знання немає єдино правильної, єдино адекватної форми. Дискримінація до- або ненаукового знання, заперечення його когнітивного змісту не відповідає сучасними потребам розвитку гносеології.

Ситуація ще більш загострюється, якщо врахувати, що й сама наука є досить неоднорідним феноменом. У сучасних історико-наукових, культурологічних дослідженнях розрізняють природничі, гуманітарні та технічні науки, «революційну» науку та «нормальну», науку фундаментальну та прикладну, науку Заходу і науку Сходу тощо. Ба більше, у структурі наукового знання були виявлені елементи, які суперечать традиційному поняттю науковості а саме: філософські, релігійні та магічні уявлення; інтелектуальні та сенсорні навички, що не підлягають вербалізації та рефлексії; соціально-психологічні стереотипи та інтереси; розмаїття метафор, парадоксів, конвенцій; особистих симпатій та антипатій, помилок і свідомої омани. З іншого боку, на Заході, особливо у США, пишним цвітом буяє безліч доволі сумнівних «наук», де цей термін використовують для піднесення престижу тих чи інших форм діяльності людини. Це «науки-кліше», «антрепренерські науки», які ґрунтуються на досвіді, здоровому глузді, імітують структуру та методи наукової діяльності.

До цього варто додати, що зникла і внутрішня єдність поняття ненаукового (позанаукового) знання. Воно розпалося на «паранаукове», «донаукове», «псевдонаукове», «антинаукове», «наднаукове», «девіантне», «езотеричне» знання. Водночас будь-яка форма знання у зв'язку з діяльністю з його виробництва маніфестується як специфічна субкультура, як універсальний (у межах певної спільноти) тип пізнавального і духовного відношення людини до світу. Отже, якщо розглядати різні форми знання як орієнтовані на різні соціальні потреби, то всі вони є певною мірою спеціалізованими. І якщо раніше типологія знання могла ґрунтуватися на дихотомії наука—ненаука, то нині стає дедалі очевиднішим, що використання у якості засади такої типології контрверзи спеціалізованого і неспеціалізованого знання є досить сумнівним.

До- і позанаукове знання не варто оцінювати однозначно негативно. Їх не можна розглядати просто як оману. Роль цих форм знання у розвитку людського пізнання амбівалентна. У них міститься чимало сумнівних, химерних ідей, а то й відвертого шарлатанства. Водночас у цих формах знання зустрічаються цікаві здогадки і припущення, які слугували в минулому і можуть послугувати у майбутньому своєрідними зародками нових напрямів наукового пошуку. Погоджу-

ючись у принципі з такою оцінкою до- і позанаукового знання, відзначу, що ці форми знання розглядаються у суто гносеологічному сенсі, виходячи з категоріальної опозиції «істина—хиба». Мабуть, розцінювати їх лише як істинні або хибні чи як певні шаблі на шляху розвитку науки дещо спрощено. Вони мають свою самодостатню цінність. Виходячи з цього доцільно доповнити їх гносеологічний аналіз культурологічним, тобто розглянути їх як певні феномени культури.

Таким чином, багатоманітності світу відповідає розмаїття форм знання. І як немає привілейованих фрагментів світу, так і не може бути кращих чи гірших форм знання. Те саме стосується і розмаїття образів мов, у яких це знання віддзеркалюється.

Мова виникла у процесі спільної діяльності людей. Мова є такою ж прадавньою, як і свідомість. Вона, зазначав Ж.-П. Сартр не могла бути «винайдена» в універсумі чистих об'єктів, оскільки передбачає відношення до іншого суб'єкта; в інтерсуб'єктивності буття-для-Іншого немає ніякої потреби її винаходити, оскільки вона вже дана у факті визнання Іншого. Уже внаслідок того факту, що мої задуми та проекти мають певний сенс поза мною, який вислизає від мене і який я сприймаю як трансцендентну мені даність — Я є мова. У цьому сенсі не можна не погодитись із Гайдеггером, коли той говорить, що «Я є те, що кажу». Варто також згадати влучні висловлювання Пірса: «Моя мова є сутністю мене самого; оскільки людина є мисленням» і Гадамера: «Людський досвід є істотно лінгвістичним». Спектр подібних афоризмів за бажання можна було б значно розширити. Втім, для нас важливіше зафіксувати той факт, що мова уже в самому своєму зародку містила антропоморфні, людиноsumірні властивості. Проте протягом тривалого часу вони залишалися у затінку, й фахівці з вивчення мови фокусували свою увагу на інших її параметрах.

Зазначмо, що мова є досить складним феноменом. Різні її аспекти вивчають спеціальні науки: лінгвістика, логіка, психолінгвістика, етнолінгвістика, соціолінгвістика, семіотика, літературознавство, теорія масової комунікації тощо. Я зосереджу увагу переважно на висвітленні філософсько-антропологічного аспекту цього феномену. Річ у тому, що нині саме антропологічні чинники розвитку мови посідають чільне місце у теоретичному мовознавстві. Інтерес дослідників зміщується у царину вивчення тих особливостей мови, які забезпечують можливість адаптації людини до постійних змін умов її існування. Така переорієнтація мовознавства, акцент на «людиноsumірних» властивостях мови призвели до відмови від розуміння мови як певної статичної системи знаків. На зміну такому розумінню прийшов динамічно-діяльнісний погляд на вивчення мови.

У 70—80-х роках ХХ століття мовознавство поступово відходило від «формального» вивчення мови і звертаються до її людського виміру. Права людини в лінгвістиці були поновлені завдяки «теорії мовної дії», «теорії мовної компетенції» у межах соціолінгвістичних теорій — зокрема таких, як: конversaційний аналіз і дискурс-аналіз, «наратологія» (дослідження оповіді), «загальна теорія мовної дії» тощо. Останнє розуміння мови було започатковано Дж. Остином. Він виходить з того, що мінімальною одиницею людської комунікації є не ре-

чення, а дія — здійснення таких актів, як: констатація, запитання, наказ, пояснення, вибачення, привітання тощо.

З методологічних позицій герменевтики було розроблено інтерпретаційний образ мови. Згідно з таким герменевтичним розумінням, історія мови є ідеальним об'єктом для її витлумачення. Зрозуміти певну мовну структуру — це значить проінтерпретувати та пояснити сенс того, що втілено у граматичних фактах. З цим розумінням мови тісно пов'язаний і так званий принцип кооперування П. Грайса: ми розуміємо значення висловлювання тільки тому, що воно адресувалося нам.

У цьому зв'язку зазначу, що мовознавці роблять наголос на еволюції теоретичних уявлень у царині лінгвістики в сенсі переходу від семантичної парадигми до синтаксичної парадигми і далі до прагматичної парадигми. Цей поворот є певною конкретизацією відзначеної раніше тенденції від вивчення формальних структур мови до з'ясування ролі людського антропологічного виміру мови.

У межах цієї тенденції цікавої еволюції зазнав і такий образ мови, як функціоналізм, де теж помітний поворот від формального функціоналізму (тобто вивчення формального опису мови) до комунікаційного формалізму, де мову вивчають з огляду на її роль у людській комунікації і розглядають як систему такої комунікації. Розглянутими антропологічними образами мови їх розмаїття не вичерпується. До них можна додати «категорійні граматики», «теорію прототипів», «когнітивну лінгвістику» тощо.

Проте існує ще один образ мови, який має велике філософсько-антропологічне значення, а саме мова як домівка буття. Це метафоричне висловлювання належить М. Гайдеггеру. У «Листі про гуманізм» він писав: «Мова є домівка буття. У домівці мови живе людина. Мислителі й поети — охоронці цієї домівки. Їх варта — здійснення відкритості буття, оскільки вони дають їй (думці. — В.З.) слово у своєму мовленні і тим самим зберігають її у мові» (Heidegger, 2000).

Мова є здійснювана буттям і пронизана його ладом домівка буття. Тому ще потрібно осмислити сутність мови у її відповідності буттю, а саме як цю відповідність, тобто як домівку людини. За Гайдеггером, людина — не лише жива істота, котрій серед інших її властивостей притаманна і мова. Мова є домівкою буття, мешкаючи у якій, людина екзистує, оскільки оберігати істину буття належить їй (?).

Отже, якщо не виривати відому Гайдеггерівську метафору із загального контексту, то неважко помітити, що у його концепції перевертається традиційне для метафізики відношення «думка—мова». Для німецького мислителя не стільки мова є засобом для вираження думки, скільки думка є способом актуалізації первісних смислів, які притаманні мові.

Я розглянув антропологічні виміри пізнання на прикладі сучасного мовознавства. Проте моя мета полягає в тому, щоб не лише виокремити деякі антропологічні та гуманістичні параметри пізнання, а й зробити спробу запропонувати певний антропологічний погляд на світ в цілому. Світ — це все те, що оточує людину, і те, що знаходиться всередині неї; універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з-поміж інших предметів. Завдяки практич-

ній і пізнавальній діяльності, людина усвідомлює себе суб'єктом, що створює свій власний світ (світ людини), який протистоїть зовнішньому світові, що оточує її. Специфіка філософського вивчення світу полягає у теоретичній відповіді на центральне питання відношення людини до світу, до іншої людини і до особистого світу людини (?). Ці відношення можна вивчати у різних аспектах: онтологічному, гносеологічному, логічному, аксіологічному тощо. Ті чи інші філософські течії акцентують увагу на певних моментах світовідношення: комунікативна філософія, персоналізм роблять акцент на відношенні «Я — Інший», неофройдизм, екзистенціалізм — на людському «Я» тощо. Отже, зовнішній світ можливо вивчати не лише за допомоги конкретних наук, але й виокремлюючи власне філософський підхід до нього. Примітна особливість саме філософського погляду на світ полягає у вивченні його крізь призму людини.

Але чи можливий такий єдиний філософський погляд на світ і, врешті-решт, чи можливий єдиний світ взагалі? Позитивна відповідь як на перше, так і на друге питання є вельми проблематичною. Справді, філософія розпадається на мозаїку різноманітних концепцій, течій, напрямів, що актуалізує питання кантівського штибу, як можлива філософія взагалі, і водночас сам світ є розмаїттям субстратно-регіональних, соціогенних, психічних світів та знаково-семантичних форм.

Таким чином, світ — це не купа речей, а спосіб бачення світу, смисл побаченого. Для фундатора феноменології Е. Гусерля «натуралізм» та «об'єктивізм» неприйнятні саме тому, що позбавляють розум інтенціональності й перетворюють «картину світу» на сукупність речей, а не нескінченний смисл. Останній є не предметом, а променем світла, спрямованим людиною назовні. «Навколишній світ, — пише М. Гайдеггер, — це духовне явище нашого особистого та історичного життя» (Heidegger, 1967). Тому світ розпадається на різні горизонти смислів і значень. Не важко помітити, що тут постмодерністські уявлення про світ і людину солідаризуються з феноменологічним баченням світу. Помітні конотації і з аналітичною філософією, для якої світ — це поле різноманітних «мовних ігор», і навіть з марксизмом, для якого світ — це, насамперед, «олюднена природа».

Але якщо існують різні горизонти смислів і значень, то не існує єдиного світу, не існує спільного буття, неможливий єдиний універсальний проект світу. З цього випливає декілька наслідків.

Перший полягає в тому, що коли не існує єдиного світу, а він задається нашим баченням, якщо немає кращого світу чи його фрагментів, то не має існувати й тих чи інших кращих форм пізнання. Єдине універсальне методологічне правило, яке може мати місце, це — «дозволено все» (П. Фюерабанд). У протилежному випадку будемо мати справу з науковим шовінізмом і дискримінацією, але уже не культурних форм, а пізнавальних.

Другий висновок зводиться до того, що досить сумнівними виглядають єдині універсальні надісторичні цінності. Справді, коли капіталізм зруйнував національні розмежування й історія, за словами класика, стала всесвітньою,

з'явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині ж на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур. Інакше кажучи, радикально змінилося соціально-онтологічне тло усвідомлення та маніфестації цінностей. Якщо для філософії епохи модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами «свободи, рівності, братерства» питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації, то для сучасних мислителів така філософія застаріла й потребує заміни.

Таким чином, поворот від гносеології до онтології, який відбувся у філософській думці ХХ століття, не означає, що епістемологія вичерпала можливості свого розвитку і має зійти з історичної арени. Понад те, нині дедалі частіше говорять про когнітивний або епістемологічний поворот у філософії. Натомість класичної гносеології приходять різні варіанти сучасної неklasичної епістемології, такі, як: когнітивний підхід, різноманітні версії сучасної філософії і соціології та антропології пізнання, еволюційна та соціальна епістемології тощо. Провідною рисою, яка визначає і об'єднує ці напрями неklasичних теорій пізнання є їх антропологізація, що засвідчує нерозривний взаємозв'язок епістемології і філософської антропології.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Lorenz, K. (1978). *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gilbert, G.N., Mulkay, M. (1984). *Opening Pandora's Box: A Sociological Analysis of Scientists' Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Bloor, D. (1976). *Science and Social Imagery*. London.
- Dennet, D. (1992). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.
- Elkana, Y. (1980). Of cunning reason. In: *A Festschrift for Robert K. Merton: Science and Social Structure*. Ed. by T. Gieryn (pp. 32-42). New York: The New York Academy of Sciences.
- Fuller, S. (1988). *Social Epistemology*. Bloomington.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood.
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford.
- Knorr-Cetina, K. (1982). Scientific communities or transepistemic arenas of research? *Social Studies in Science*, 12(2), 101-130
- Lator, B., Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt, Fr.F. (Ed.). (2004). *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Rowman & Littlefield.

Одержано / Recieved 13.09.2024

Valerii ZAHORODNIUK,

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophical Anthropology,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
valzag5@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8707-4226>

MAN AND THE DIVERSITY OF THE WORLD OF KNOWLEDGE

The article is dedicated to the study of the relationship between the diversity of the world of knowledge and the world of man. The role of knowledge in human life is shown, the mechanism of its influence on the human world is revealed, the diversity of knowledge in the context of plurality of language images is revealed, the relationship of such philosophical disciplines as epistemology and philosophical anthropology, which deal with the problems of knowledge and man, respectively, is clarified. It is shown that currently, scientists are concerned about knowledge that corresponds to all the canons of classical rationality and yet turns out to be deeply irrational in its moral indifference regarding its use. It is substantiated that the times of classical rationalist euphoria from the success of science are over and it is time to reject the enlightenment illusions about science as a 'panacea' for all social ills. The discrimination of pre- and out-scientific knowledge does not meet the modern requirements of the new epistemology. Some anthropological and humanistic parameters of cognition are highlighted, and an attempt is made to offer a certain anthropological view of the world as a whole. It is shown that the turn from epistemology to ontology, which took place in the philosophical thought of the twentieth century, does not mean that epistemology has exhausted the possibilities of its development and should withdraw from the historical arena or relegated to the periphery of philosophical research. Moreover, nowadays we are increasingly talking about a cognitive or epistemological turn in philosophy. Classical epistemology is being replaced by various variants of modern non-classical epistemology, such as the cognitive approach, various versions of modern philosophy and sociology of science and anthropology of cognition, evolutionary and social epistemology, etc. The leading feature that defines and unites these areas of non-classical epistemologies is their anthropologisation, which testifies to the inextricable connection of such philosophical disciplines as epistemology and philosophical anthropology.

Keywords: *epistemology, philosophical anthropology, knowledge, world of knowledge, man, man's world, language.*