

## ПОНЯТТЯ ПРЕЗЕНТАЦІЇ І РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

© Петрушенко Віктор, 2013

Здійснено епістемологічний екскурс у співвідношення понять “презентації” та “репрезентації” та окреслено пізнавальний контекст такого співвідношення. Висунуто аргументи на користь розуміння пізнання як репрезентації, тобто певного переконструювання цих органів чуття людини, що працюють у пізнанні у статусі презентації. Зроблено наголос на соціально-культурних чинниках перетворення презентативних форм у репрезентативні.

**Ключові слова:** презентація, репрезентація, пізнання як конструювання, сенси та символи.

**Victor Petrushenko. Notions of Presentation and Representation in Epistemological Discourse.**

In the article is given the epistemological excursions in the study of correlation between notion presentation and representation also the cognitive content. In the article is given reasons for understanding of cognition as representation in means as certain reconstruction of datum, given by sense organs, that acts in cognition in presentation status. The stress is laid on socio-culture factors connected with reconstruction of presentational form in representational.

**Key words:** presentation, representation, cognition as constructing process, senses and symbols.

Механізми “роботи” людського пізнання і свідомості, хоча ними почали цікавитися ще в межах міфологічної свідомості, а потім активно прагнули просунути в їх “нутро” фактично усі видатні філософи, багато в чому залишається таємницею. Тим часом ця проблема, якою б віддаленою і абстрактною вона не видавалася людям з практичною життєвою орієнтацією, фактично потрапляє у сам епіцентр питання про людське начало буття. Йдеться не тільки про те, чи можемо ми покладатися на пізнання (наприклад, на науку) у вирішенні важливих проблем як життя, так і історії, але і про те, в якій реальності ми живемо, що власне ми можемо назвати реальністю. А звідси вже не так далеко і до питань про те, що нам робити з самими собою, на що сподіватися і покладатися. Можливо, найбільшу заковуку в питанні про пізнання становить той факт, що ми здебільшого упевнені в тому, що перебуваємо у деякій дійсності, з якою ми співвідносимось через наші органи чуття, знання і мислення, але при цьому, поміркувавши, готові визнати і те, що ця сама дійсність не дана нам жодними іншими способами, окрім як через наше внутрішнє сприйняття. Варто тільки останньому “замутитися” (через різні причини, наприклад, із-за легкої неприємності), як починає розпливатися і губитися те, що називається дійсністю. Крім того, достатньо переконливо для того, щоб ми втратили невинність у визнанні дійсності такою, “якою вона насправді є”, звучать і тези про те, що людина з часткою упевненості може міркувати лише про те, що знаходиться у полі її сприйняття – не обов’язково індивідуального, а й колективного. Ще

один аргумент на користь складності питання про пізнання: наш життєвий досвід підказує нам, що в нашому сприйнятті будь-яка річ постає перед нами якимись окремими своїми якостями, а зовсім не уся і не в повноті своїх характеристик. Та все ж здебільшого ми схильні ототожнити річ з тією її проекцією, яка виявилася нам доступною або прийнятною. Висновок: те, що нам відкривається у наших контактах з дійсністю, не збігається з її власними якостями. Але що це означає? Чи не означає це, що ми насправді перебуваємо у деякому непорозумінні щодо дійсності, що наша її картина, судячи з усього, є різновидом ілюзії, що відповідно нам не варто так гарячкувати, коли ми дискутуємо “про дійсний стан речей”, оскільки останнє нам якраз і недоступно? В епістемології і когнітивних науках ця проблема часто позначається як проблема співвідношення *презентації і репрезентації*: або свідомість копіює дійсність, *презентує* її (відображає, фіксує, є “дзеркалом природи” тощо), або вона створює, відтворює своїми внутрішніми засобами те, що називається дійсністю; тоді те, що створюється свідомістю, постає у формі *репрезентації* (або у різних формах репрезентації) – деякого варіанта переробленої, відтвореної по своєму презентації. У коментарі до деяких положень М. Гайдеггера з цього приводу В. Малахов зазначає: “Чиста присутність (“презентація”) ніби подає, ре-презентує себе в тих чи інших знаках, створюючи задній план будь-яких репрезентацій” [16, с. 55]. У довідковому енциклопедичному виданні епістемологічний зміст репрезентації подається так: “В епістемології репрезентація – це представлення явища, що пізнається, за допомогою посередників: моделей, символів, взагалі знаків, у тому числі мовних, логічних та математичних систем” [13, с. 827]. Відзначимо, що термін “репрезентація” використовується не лише в епістемології, але й в релігієзнавстві, в культурній антропології, у соціології тощо, де він здебільшого позначає, означає “представлення присутності” чогось, наприклад, репрезентативність певної вибірки для соціологічного дослідження означає адекватне чи повноважне представлення у малому масиві опитуваних певних якостей великого масиву людей.

У той самий час зазначимо, що у вищенаведених цитатах В.С. Малахова та Л.М. Мікешіної недаремно у поясненні терміна репрезентація фігурують знаки та моделі, оскільки сучасну епістемологію значною мірою розвивають представники аналітичної філософії (наприклад, В. Квайн) або близьких до неї напрямів сциєнтистської філософії. Усіх їх об’єднує зачарованість знаково-символічними формами виразу пізнавальних феноменів, а тому й репрезентація для них замикається на знаках чи моделях, також представлених у знаках.

**Мета роботи** – довести репрезентативний характер людського пізнання як такого, безвідносно до того, набули його феномени знаково-символічних форм та фіксацій, чи ні. Таке осмислення пізнання фігурувало вже у міркуваннях Д. Юма, І. Канта, М. Лоського та ін. Останній, наприклад, у своїй праці “Обґрунтування інтуїтивізму” писав: “... Можна стверджувати, що знання складається завжди із об’єкта знання разом із якимсь додатковим процесом, інакше кажучи... знання завжди є дещо більш складне, ніж його об’єкт” [8, с. 73].

Ясно одне, що позиція презентації в епістемології спрощує нам життя: ми з розплющеними очима і так би мовити тверезим станом розуму дивимось на світ, і він відкривається нам в усій своїй істині, хоча, можливо, не відразу, а поступово. Але, окрім такого простого рішення на підтримку позиції презентації, існують інші вагомні аргументи. Наприклад, людина є продуктом природи, вона виникла та існує усередині природи, а не поза нею, тому вона принципово не може суперечити законам ходу природи, а, швидше, приречена на те, щоб бути до неї припасованою (як стверджує, наприклад, Е. фон Глазерсфельд [4, с. 42]). І органи чуття людини усією колосальною еволюцією форм живого пристосовування якраз так, щоб точно “презентувати” реальний, зовнішній щодо людини стан речей. Інші аргументи є, мабуть, складнішими і заплутанішими, але також доволі переконливими. Наприклад, загалом заперечується існування свідомості як деякої більш-менш самостійної сутності. Один з варіантів представлений біхевіоризмом у психології [див.: 2, с. 19–20], інший – радикальним конструктивізмом в епістемології (Е. фон Глазерсфельд, У. Матурана, Ф. Варела [10]), третій – відгалуженнями аналітичної філософії, які поставили перед собою завдання дискредитувати свідомість і довести, що постулювання її існування є чимось на зразок надмірних сутностей, що їх любила вигадувати схоластика [15]. Вихідною тезою майже в

усіх цих варіантах заперечення існування свідомості є факт принципової неспостережуваності свідомості. А. Ейнштейн свого часу вилучив із фізики ефір на підставі того, що він не спостерігається, прихильники названих підходів до свідомості намагаються зробити те саме і по відношенню до сфер гуманітарного знання – філософії, психології, персонології тощо, позначаючи їх предмет як реально не існуючий. Але не підлягає спостереженню не тільки свідомість; якщо ми спробуємо із якогось слова, написаного літерами, – не має значення, якої мови, – витягнути образ або хоч контур якогось предмета, щоб зрозуміти значення цього слова, у нас нічого не вийде. Хоча усі погоджуються з тим, що образ і слово пов'язані, проте це той тип зв'язку, який ще Платон охарактеризував словом “за уподібненням”, а не за спостереженням. В усякому разі образ не витягується із слова ні в його вокальному, ні у вербальному виразах. Якщо ж ми торкнемося деяких неспостережуваних сутностей, але таких, які імперативно визначають життя і поведінку людини, то тези представників вищеназваних напрямів ми справедливо повинні поставити під сумнів. Йдеться, наприклад, про патріотизм, гідність, справедливість, право тощо, які, як відомо, також трактувалися, наприклад, позитивістами як ілюзії або псевдосутності. До неспостережуваних сутностей сміливо можна зарахувати також майже усе, що ми знаємо про історичне минуле, особливо, дуже віддалене; де і як існує минуле? Але воно інколи буває настільки дієвим, що може визначати поведінку людини всупереч тому, що вона у цей момент актуально спостерігає. Багато мислителів у різні часи замислювалися над так званими математичними сутностями [1, с. 163–164]: скажімо, лінії як такі насправді не існують, а із піраміди не можна у варіанті фізичної дії витягнути її висоту [9, с. 24–27]. Проте саме математичне пізнання вважається точним; позитивіст або представник аналітичної філософії повинен здригнутися, прозрівши щодо того, що уся наукова точність “висить” над прірвою, оскільки припускає використання неспостережуваного. Хоча при цьому питання про виправданість або ілюзорність наших уявлень залишається у силі.

У 1970-ті роки в радянській філософській літературі (але і не тільки в ній) жвавий інтерес викликали тези деяких філософів, психологів і культурологів про те, що наші органи чуттів працюють не як реагенти на чинники дійсності, а як специфічні прилади, які “налаштовуються” вихованням, освітою, культурними традиціями тощо (О. Леонтьєв, К. Мегрелідзе [11, гл. 4]). Тому, наприклад, стародавні індуси бачили у веселці усього лише два кольори (чорний і червоний як символи життя і смерті), а поеми Гомера доволі вільно поводяться з колірним спектром, сміливо називаючи одним і тим самим ім'ям різні кольори. Ця ідея дуже імпонувала марксизму, оскільки, як здавалося, вона підтверджувала положення його класиків про винятково соціальну сутність людини. Але саме такі твердження, врешті-решт, ініціювали подальші дослідження механізмів роботи свідомості і пізнання. Зокрема, експерименти Дж. Гібсона засвідчили так звану “екологічну” природу людських відчуттів: було продемонстровано, що органи чуттів людини, як і будь-якої іншої живої істоти, дуже тонко і ефективно пристосовані до забезпечення контактів живого організму з середовищем його виживання [3]. Тому самі по собі вони справді можуть бути уподібнені до “дзеркала” природи або, точніше, певного каналу ототожнення зовнішнього щодо організму та його внутрішнього станів (у разі використання аналогії з дзеркалом треба було б припустити, що воно відображає лише певні параметри дійсності, у край важливі саме для цього виду живих істот). Проте відчуття вже у вищих тварин “працюють” не самі по собі, а лише як елемент психологічного забезпечення поведінки і життєдіяльності [14, гл. 2. Инстинкты и планы]. Тому відчуття вписується у ширшу і ціліснішу сукупність психічних процесів і станів. Ще значущішим таке розведення самого по собі відчуття і діяльності вищих психологічних структур постає у випадку людини: адже тут йдеться про реагування на такі чинники, які не мають нічого спільного з прямими вітальними потребами людської істоти. Йдеться, наприклад, про героїв творів мистецтва, про певні феномени пізнання, про залучення до сфери людської життєдіяльності явищ мікросвіту, палеоісторії, віддалених небесних тіл, про творчі задуми стосовно того, чого немає тощо. Ясно, що в таких випадках відчуття відіграють роль не самі по собі, а тільки як індикатор контролю, що здійснюється вищими сферами психіки, певного роду діями людини як живої істоти. Тому вони спрацьовують вже не в їх біологічному, нейрофізіологічному і навіть в психологічному режимі, а в режимі культурно-історичному. Цей контекст може бути заданий роботі відчуттів

тільки тією особливою інстанцією, яку ми називаємо свідомістю, – тим *віданням*, у *с-півучасті* з яким ми можемо орієнтуватися в процесах історії, соціальності, культури, космосу.

Позначені тут обставини повинні засвідчити те, що свідомість і людське (саме людське!) сприйняття дійсності не можна розглядати як “дзеркало” або копію природи, тобто як *презентацію*; може йтися лише про *репрезентацію*, про своєрідне вибудовування, моделювання, конструювання дійсності у внутрішніх механізмах роботи людської психіки і свідомості на основі початкових *презентацій*, що їх забезпечують органи чуттів. Людська психіка “втручається” в екологічний механізм реагування на дійсність, вбудовуючи зміст, що надається такими презентаціями, в особливий *універсум* суто людського бачення світу, де значною мірою вже панують неспостережувані сутності. Отже, моментом побудови такого універсуму постає і презентація, – адекватна, екологічно зумовлена фіксація певних характеристик дійсності нашими органами чуттів, пристосованими до умов нашого існування як живих істот (або організмів) у певних екологічних, біосферних та геологічних умовах.

Цікавим свідченням на користь необхідності розводити екологічну природу відчуттів та їх роль у формуванні когнітивних утворень слугують новітні експерименти з частковими втратами зорового поля окремими пацієнтами: у свідомо контрольованому зоровому полі вони не фіксують якихось речей, проте безсвідомо можуть на них реагувати [див.: 2, с. 26–28].

Наведені положення та аргументи дають нам змогу говорити про те, що в нашому людському, тобто свідомому сприйнятті дійсності, є дещо таке, що ми можемо змінювати, створювати і модифікувати, але є й дещо таке, що має онтологічну упертість і що ми за усього бажання довільно змінити не можемо. Зрештою це і є саме те, що приходить в наше сприйняття з відчуттів, адже даремно ще Г. Гегель вважав стик рефлексії і відчуттів свідомством буттєвої самодостатності того, що сприймається, а Ф. Шеллінг називав буття “загальмованою свободою” [17, с. 266], маючи на увазі насамперед свободу інтелектуального акту. Із сказаного виходить, що ми не живемо у світі ілюзій, але ми не живемо і “в початковій щільності (або первозданній наготі) буття”: ми з дійсністю, швидше, пореаємося, змагаємося (со-ревнуємося!), намагаємося щось довести і їй, і самим собі, але результат таких змагань, природно, може бути дуже різним. У деякому сенсі таке розуміння найважливіших складових людського становища у світі є логічнішим, ніж варіанти, що розглядалися вище: адже будь-яке явище (а не тільки людина) у своїх взаємодіях піддається якимсь діям, щось сприймає, а щось привносить у цю взаємодію від себе, від своєї сутності. Тобто воно не визначене зовнішніми впливами тотально, але і не виявляється поза взаємодіями і актами.

Міркуючи про те, що в свідомості є щось онтологічно самодостатнє (по відношенню до нашої свідомості), ми вторгаємося у простір проблеми, яку деякі представники позитивізму, емпіризму і аналітичної філософії називають питанням про “привілейовані репрезентації”, тобто про те, чи існують такі форми репрезентації дійсності для свідомості, які останнім прийматимуться як незаперечні. У межах названих щойно напрямів у найближчі до нас роки на це питання даватиметься негативна відповідь, і питання про те, з чим має справу свідомість, повністю занурюється у знаково-символічні процедури і побудови [5, с. 421]. Справа доходить до того, що навіть відчуття болю такими філософами характеризується виключно як результат мовних ігор або комунікацій. Залишається тільки дивуватися, чому їжу і супроводжувані нею власні відчуття вони ще не записали у різновид відносин між знаками! Обсяг і завдання цієї роботи унеможлиблюють звернутися до детальної критики позначених тут позицій, проте лінгвістичні експерименти, що практикуються ними, інколи породжують враження про відродження гірших зразків схоластики з її прагненнями плодити сутності “без потреби”. І взагалі, прагнення шукати відповіді на ключові питання діяльності і пізнання шляхом створення штучних мовних конструкцій з просто страхітливими спрощеннями (типу “жука в коробці” Л. Вітгенштейна або визначення умов істинності суджень А. Тарським) мимоволі змушує підозрювати цих філософів у недостатньому знанні історії філософії, в якій неодноразово і достатньо переконливо демонструвалася неможливість зведення питання про істинність пізнання до аналізу окремих форм думки, а тим більше – окремих суджень. Єдина сфера, де “спрацьовують” ці способи міркування – це відношення між людиною і комп’ютером, оскільки саме комп’ютер може прочитувати окремі

знакові фрагменти безвідносно до цілісної системи пізнання, але виключно лише на підставі вкладених у нього програм.

Можна, принагідно, також зауважити і свого роду безглуздя або безперспективність трактування свідомості як “дзеркала природи”: чи є сенс у тому, щоб давати копію реальності у варіанті, подібному до віддзеркалення на дзеркальній поверхні води? Захисники концепції (зокрема В.І. Ульянов-Ленін) підкреслюють, що йдеться не просто про точне віддзеркалення, “копіювання”, але про таке віддзеркалення, яке вплетене в активні процеси життєдіяльності. Так, але саме для активних процесів життєдіяльності потрібне не дзеркало, а деяка модифікація відбитого, яка міститиме і пам’ять про минуле, вплітаючи його в наочно надане, і проект подальших, ще відсутніх дій, а у разі людини – ще й механізми вписування усього цього в історію культури і соціальності. Тоді прихильникам концепції свідомості як “дзеркала природи” слід запропонувати відразу ж постулювати “дві” свідомості: одну як дзеркало природи, другу – як модифікатор відбитого. Але це було б, по-перше, відмовою від “дзеркала”, а по-друге, і відмовою від свідомості, бо подвійна свідомість є очевидний нонсенс. Та все ж у певному значенні цей варіант ближчий до суті справи: *дійсність і презентується, і репрезентується роботою свідомості*, тільки при цьому працюють не дві свідомості, а одна, але у варіанті репрезентації, тобто у пере-відтворенні.

У змістовому плані та форма, в якій нам представлена і відтворена дійсність, включає фізичну даність (наявне буття) і деякі конструктивні побудови (створені актами інтелекту). Це та інше з’єднуються на підставі деяких фундаментальних структур і механізмів; у загальному плані вони називаються смисловими орієнтирами і продукуються не шляхом їх конструювання, а виявленням у актах та результатах пізнання елемента екзистенціальної ситуації, в якій людина себе знаходить і усвідомлює.

Для того, щоб далі проникнути у потаємну суть процесів людського сприйняття дійсності, необхідно спеціально зупинитися на питанні про те, як “працює” конструктивна активність інтелекту. Уся хитромудрість тут полягає у тому, що інтелект як такий не має своїх особливих “органів сприйняття”, здатних реагувати на чуттєві дані: у нього немає ні очей, ні вух, але саме у цьому полягають його переваги і його майже безмежні можливості. Ще давньогрецький філософ Анаксагор стверджував, що розум повинен бути відособленим від усього саме для того, щоб у ньому могло мати однакове представництво все, що завгодно. Розум, який мав би хоч якесь якісне забарвлення, вже був би нездатним до адекватного освоєння усього, оскільки фарбував би все в свою тональність, тобто все б спотворював (як це часто буває з акцентуйованими особами). Тому універсальність і “дивовижна потужність” людської інтелектуальної роботи забезпечується саме “без-якісністю” розуму, його відрізаністю від усього, а тому його готовністю прийняти в себе все, що завгодно (починаючи від реалій, що фіксуються спостереженням, і закінчуючи маренням хворої людини або гарячкової уяви). Та все ж у певному значенні розум накладає (або, як любив говорити М. Гайдеггер, – накидає) на все, з чим він стикається, деякі свої “природжені” особливості. Розум, як вже стверджувалося, не має своїх особливих органів сприйняття того, що надходить до нього від органів чуття людини, і тоді виникає питання: як же він працює? Як він приймає, асимілює зміст тілесних сприйнятів? – За усієї складності цього питання, воно все ж таки має одне-єдине вирішення: будучи невидимим і в той самий час максимально гомогенним, він може лише викреслювати на умовному просторі внутрішнього людського споглядання (на екрані свідомості) певні акти – схеми (І. Кант називав їх схемами продуктивної здатності уяви). Тобто розум перетворює те, що розцвічене у відчуттях, у деякий актуально-наочний схематизм і саме в такий спосіб він, з одного боку, оформляє фізичний матеріал, і, з іншого, – вперше робить його доступним саме для пізнання, рефлексії. Адже продукуючи, конструюючи наочні схеми, він завдяки рефлексії постає відкритим для власних спостережень, а тому до того, що надане у фізичному сприйнятті, додається його розумове (раціональне, інтелектуальне) освоєння (схематизм інтелектуальних актів), в результаті чого утворюються знання.

Один уважний студент Острозької академії, слухаючи мою лекцію на подібну тему, небезпідставно зауважив: “Ви самі сказали, що у розуму немає органів сприйняття того, що дане у відчуттях. Як же тоді він може реагувати на тілесні подразники й оформляти дані органів чуттів?”

Роз'яснити цю проблему можна було б простим посиланням на дані сучасної нейрофізіології мозку людини, які свідчать: якщо нервовий сигнал, що йде від периферійних органів чуття, не досягає вищих відділів мозку і якщо ці відділи на нього чомусь не реагують (а таке, фактично, неможливо), то про жодне сприйняття не може йтися. Тобто сприйняття – це справа і результат не стільки органів чуття, скільки вищих відділів мозку людини [12, с. 162]. Відповідно студенту можна було б сказати: ось факт сучасної науки – без вищих функцій мозку, пов'язаних зі свідомістю і мисленням, не здійснюється сприйняття, в якому все ніби змішується, що йде від відчуттів, з тим, що продукується розумом та інтелектом. Проте тут потрібно пригадати ще один важливий факт нейрофізіології вищої нервової діяльності, відкритий Сеченовим, що свідчить про те, що в людській чуттєвості сенсорика (відчуття) нерозривно пов'язана з моторикою (психічними і нейрофізіологічними актами) і фактично забезпечується остання. Будь-яке відчуття “здобувається” рухом, актом. Значить, відчуття спочатку існують у формі акту, але такого, який не відокремлений від тілесної, фізичної якості, а тоді, коли ця актуальна складова відчуття, що йде від моторики, досягає вищих відділів мозку людини, відбувається відокремлення акту від суцього, і саме “чисті”, вільні від тілесних якостей акти стають справою (і долею!) розуму. У зв'язку з чим можна попутно пригадати і трактування свідомості як здібності оперувати “чистою інформацією” (Д. Дубровський [7, с. 132]). Зазначимо (а при нагоді повернемося до цього питання ще раз), що відокремлення акту від суцього у людському сприйнятті дійсності є суттєво важливою подією, якою значною мірою визначається взагалі суть того, що ми називаємо людським началом світу, людською присутністю у світі. Адже виключно завдяки такому відокремленню людина вперше починає розглядати дійсність як результат дії, а не як щось наочно дане; можна сказати, чому тільки завдяки цьому у людини з'являється ідея Творця. А, з іншого боку, саме влада над актами, здатність їх продукувати робить саму людину діяльною і творчою істотою.

Але що таке “чисті акти”? Як такі, вони не повинні мати в собі жодного матеріалу, не повинні складатися з жодної, нехай навіть якнайтоншої речовини, тобто це є уявні акти. Інакше кажучи – це акти, які здійснюються в уявному просторі людського інтелектуального споглядання, або, кажучи спеціальною термінологією, на екрані людської свідомості. Саме там, на основі уяви, здійснюються так само уявні акти, результатом яких виявляються деякі ідеальні схеми і конструкції. Про те, що таке відбувається не тільки в нашій уяві, а й в дійсній мозковій діяльності людини, свідчать новітні дані, одержані в результаті досліджень нейрофізіологічних механізмів роботи нашого зору: виявляється, при сприйнятті речей у потиличній частині мозку активізуються нейронні зв'язки (на рівні молекул), які відтворюють геометричні контури і фактуру того, що сприймається [6, с. 117–121, 123–125]).

Зазначимо, що тільки тоді, коли в полі інтелектуального споглядання діями інтелекту, які він сам же продукує і які сам же і сприймає, викреслюються ті схеми, які дають змогу вже в інтелектуальній формі подавати те, що надходить у вищі відділи людського мозку від органів чуттів, вперше з'являється те, що можна назвати знанням або власне людською формою сприйняття будь-якої дійсності. Спочатку така форма припускає з'єднання даних органів чуття з результатами “самодіяльності” інтелекту – з так званим схематизмом інтелектуальної роботи людини. Такого роду схематизм вже не визначається ні речовиною сприйнятого, ні його чуттєвими характеристиками, але виключно просторово-часовими співвідношеннями, що, як відомо, вперше чітко зафіксував І. Кант, правда, помилково представивши це як єдину і універсальну форму чуттєвого сприйняття, а не як результат роботи інтелекту. Насправді це означає, що в основі наших наочних орієнтацій лежить універсальний простір-час, який, як ми знаємо, виявляється імперативно швидше не в роботі тільки інтелекту, а в реальній взаємодії людини (соціуму) з дійсністю (з природою). Звідси вже можна зробити висновок, що усі людські досягнення і завоювання у реальному світі постають у вигляді освоєння суспільством простору-часу як єдиних форм проявів буття. Уся історія – це розширення освоєного і осмисленого простору та інтенсифікація часу.

Зауважимо також, що жодні фізіологічні механізми самі по собі не можуть породити знання і, що ще важливіше, самі по собі вони не можуть подарувати людині здатність наочно визначати види реальності, з якими вона стикається насправді; так, наприклад, нам жодне чуттєве сприйняття

ніколи не подарує того, що ми називаємо, наприклад, меблями, геометричними об'єктами, рослинами тощо, оскільки нічого з названого ми ніколи не маємо в чуттєвих сприйняттях. Але саме тому, що ми здатні відокремити акти від сушого, ми здатні також відокремити структурні і функціональні характеристики даного нам в сприйнятті і перенести відокремлений в такий спосіб наочний схематизм на невизначену кількість реально спостережуваних речей, називаючи потім це “рослиною” тощо. Але звернемо увагу на те, що сприйняття можливе тільки як синтез образної чуттєвої строкатості з названим наочним схематизмом. У так званому “живому сприйнятті” людина, звичайно ж, не фіксує названих особливостей, деталей і складнощів того, як все це відбувається; навпаки, їй здається, що вона дивиться на світ розплющеними очима, і світ сам падає їй в її розум і сприйняття. Правда, інколи усе ж дещо з таких складнощів мимоволі фіксується; наприклад, якщо ми сприймаємо абсолютно незнайому нам річ: чуттєво ми її сприймаємо, добре бачимо і навіть можемо понюхати і лизнути, проте для нашого пізнання вона виявляється закритою, тобто ми не знаємо, куди і до яких предметних видів (родів) дійсності її можна зарахувати.

Отже, репрезентація дійсності у нашій свідомості є своєрідним “перекладом” мови відчуттів на мову інтелектуальної активності і потім відтворення даного у деякій єдності, синтезі чуттєвого та інтелектуального. Справді, діяльна активність інтелекту із творення наочних просторово-часових схематизмів дійсності на екрані свідомості (або в полі інтелектуального споглядання) спирається на активність реальної діяльності людини в світі, як, утім, і навпаки, оскільки без здатності відокремлювати акт від сушого в своєму інтелекті людина не змогла б спочатку виділяти із суцільної “стіни” реальності об'єкти своєї уваги, а потім діяльно перетворювати дійсність і свідомо фіксувати результати таких перетворень у вигляді знання. Швидше це є два види активності – інтелектуальна і матеріально-фізична, – які повинні корелюватися і взаємно засвідчувати один одного. І ось у цьому пункті ми повинні внести в механізми репрезентації дійсності у свідомості людини ще один елемент, надзвичайно важливий, але такий, який майже ніде в епістемологічних і когнітивних дослідженнях у прямій формі не фігурує. Йдеться про вплив соціальності на хід і результати репрезентації. Оскільки елементи сприйняття набувають характеру знання тільки тоді, коли вони оформляються інтелектуальними актами і схемами, то само собою зрозуміло, що власне знання більшою мірою залежить не від того, що фігурує у відчуттях, а від того, як чуттєва даність буде освоєна інтелектом. Схеми такого освоєння, як вже говорилося, співвідносяться як з внутрішніми можливостями самого інтелекту, так і з досвідом діяльності з реальними речами світу. Але саме такий досвід значною мірою є соціально зумовленим. Адже, оскільки соціально-перетворювальна діяльність генетично не надана людині, неодмінною і непорушною умовою її закріплення і подальшої історичної трансляції є соціальність, тобто соціально вироблені і зумовлені форми і способи соціалізації, навчання, введення у суспільні форми життєдіяльності розподілу праці. Ті самі схеми інтелектуального оформлення чуттєвості, без яких неможливі знання і свідомість, зберігаються, узаконюються і передаються історично тільки за умов соціальної організації людської життєдіяльності. Більше того, соціальна організація життя часто буквально нав'язує людям те, як вони повинні діяти, як саме освоювати ту чи іншу дійсність, в яких формах вступати у взаємні зв'язки і обмінюватись діяльністю, зберігати і відтворювати життя та його обов'язкові умови. Усе це, так би мовити, “автоматично” запроваджуються в голови людей у процесі їх соціалізації і адаптації до соціальних умов життя і часто перетворюється на непорушні стереотипи і навіть “істини”. Ті люди, які роблять замах на зміни сталих і нібито виправданих досвідом способів і схем соціальної життєдіяльності, постають новаторами або реформаторами, а їх доля, як відомо, часто буває незавидною: суспільство не бажає так просто розлучатися з тим, що, як здається, забезпечує оптимальні умови життя його членів. У той самий час доволі частою буває ситуація, коли людина у своєму індивідуальному досвіді виразно спостерігає деякий незбіг змісту і результатів такого досвіду з тим, що нав'язує їй суспільство, проте заявити про це багато хто не вважає навіть за необхідне, оскільки, скажімо, сумний досвід соціалізації, що часто супроводжується різними формами примусу і навіть насильства, “виліковує” від прагнення соціальних ініціатив.

З іншого боку, справді не так просто внести зміни у соціальні норми і стереотипи, оскільки такі зміни, по-перше, зачіпають інтереси людей, а, по-друге, здебільшого не мають локального характеру, тобто їх не можна запровадити, не змінюючи чогось. Сукупність соціальних норм і стереотипів працює як система пов'язаних між собою елементів, кожний з яких передбачає а всі інші знаходяться поза зв'язком з ними. Про такий характер роботи соціальних норм здогадується кожний член суспільства, набувши хоч якогось досвіду соціальності. Але у такому разі ми маємо поставити питання про системотворчий чинник соціальних нормативів, тобто про те, що саме і як пов'яже між собою норми, стереотипи і заборони. Загалом на це питання є відповідь: роль своєрідних епіцентрів в сукупності соціальних норм і розпоряджень відіграють сенсотворчі начала, до яких можна зарахувати найважливіші сподівання та ідеали певного суспільства (культури), його цінності, архетипи і навіть забобони та помилкові ідоли. Усе це утворює ті центри тяжіння, навколо яких групуються як культурні явища, так і стереотипи людського орієнтування, і навіть уявлення про те, що є реальністю і що не можна визнати реальним. У результаті в людському співтоваристві виникає парадоксальна і на перший погляд абсолютно незрозуміла ситуація: варто перетнути кордон якоїсь держави, як можна зіткнутися з тим, що усього в кількох кілометрах один від одного люди виявляються різуче відмінними: те, що одним уявляється безперечним і непорушним, для інших постає неістотним і навіть помилковим. Прихильники розуміння пізнання і свідомості як "дзеркала природи" навряд чи зможуть дати виправдане пояснення таким фактам.

Що ж саме формує і модифікує соціальність у формах репрезентації дійсності для людини, на що і як вона впливає? – Думаю, що насамперед повинно йтися про впорядкування, розміреність тих наочних схем і інтелектуальних актів, якими оформляється чуттєва даність і в яких вона здобуває форми цілком певної реальності. Мається на увазі те, що Е. Гуссерль називав "регіонами буття", тобто основними предметними сферами людської життєдіяльності. Наприклад, те, що називається основними різновидами природно-космічного буття, проявами людини, соціального порядку тощо. Але у ще більшому ступені на зміст репрезентації впливають смислові начала культури, на підставі яких представники певного людського співтовариства оцінюють ті чи інші явища дійсності. Свого часу І. Кант виділив чотири сфери дійсності, на основі уявлень про які виникають фундаментальні ідеї людства: Бог, мир, душа людини і свобода волі. Реальне розмаїття культур, які сьогодні створюють простір для проявів людини, навряд чи можна вмістити у ці чотири сфери; до них слід було б додати сакральне – уявлення про начала людини, про вірці (матриці) порядку, про позамежне (зокрема, – про містичне, ірраціональне), про співвідношення життя і смерті, дозволене і гріховне тощо. Усі ці "стратегічні" орієнтири людської свідомості не просто цементують наочні акти і схеми інтелекту, але і входять до їх внутрішніх розмірностей, оскільки сама інтелектуальна активність від самого початку вже вписана у силове поле названих смислових начал. Отже, світ для людини вимальовувався у певних співвідношеннях спостережуваного, інтелектуально освоєного, соціально і культурно узаконеного і схваленого. Саме на перетинах названих складових людського сприйняття дійсності розігрується найважливіша і найпомітніша драматургія людського вписування у світ, людського розуміння світу і самоствердження у ньому.

Я хотів би особливо акцентувати на соціально-культурному компоненті репрезентативних форм свідомості, оскільки він ніби не помічається у дослідженнях когнітивної психології і в епістемології, а звідси виникає відоме нам трактування соціальності, як того, що нібито ззовні закріплює і цементує пізнавальні форми вже тоді, коли вони набули свого статусу, а не входять до їх формування як органічний елемент. Якраз на доведення зворотного і скерована ця робота.

1. Боеций А.М.Т.С. *Комментарий к "Эйсагогэ" Порфирия оратором Викторином переведеному / пер. с лат. и коммент. В.А. Андрушко // Наукові та освітянські методології та практики. – К., 2011. – Вип. 4. – 374 с. – С. 144 – 277.* 2. Волков Д.Б. *Бостонский зомби: Д. Денет и его теория сознания / Д. Волков. – М.: Книжный клуб "ЛИБРОКОМ", 2012. – 320 с.* 3. Гибсон Дж. *Экологический подход к зрительному восприятию / Дж. Гибсон // пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. А.Д. Логвиненко. – М.: Прогресс, 1988. – 464 с.* 4. Глазерсфельд Е. фон. *Вступ до радикального конструктивізму // Філософська думка. – 2001. – № 2. – С. 33–58.* 5. Гутнер Г.Б. *Лингвистический*



поворот / Г.Б. Гутнер // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2009. – 1248 с. – С. 421. 6. Демидов В.Е. Как мы видим то, что видим / В.Е. Демидов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Знание, 1987. – (Наука и прогресс). – 240 с. 7. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д.Е. Дубровский. – М.: Канон+, 2002. – 368 с. 8. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма / Н.О. Лосский // Избранное // вст. ст., подгот. текста и примеч. В.П. Филатова. – М.: Изд-во “Правда”, 1991. – 624 с. (Приложение к журналу “Вопросы философии”. – С. 11 – 336. 9. Макробий А.Т. Коментарі до сновидіння Сціпіона Африканського / Амвросій-Теодосій Макробій // пер. з лат., вступна ст., комент. В. Андрушко. – К.: Тандем, 2000. – 176 с. 10. Матурана У., Варелла Ф. Дерево познания / Матурана Умберто, Варелла Франциско / пер. з англ. Ю.А. Данилова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с. 11. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления / К.Р. Мегрелидзе. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 488 с. – 3-е изд. – (Серия Из наследия отечественной философской мысли: социальная философия). 12. Механизмы деятельности мозга человека. – Ч. I: Нейрофизиология человека / под общ. ред. Н.В. Бехтеревой. – Л.: Наука, 1988. – 676 с. 13. Микешина Л.Н. Репрезентация / Л.Н. Микешина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2009. – 1248 с. 14. Панов Е.П. Знаки, символы, языки: Коммуникация в царстве животных и в мире людей. – 6-е изд., испр. и доп. / Е.П. Панов. – М.: Изд-во ЛКИ, 2011. – 504 с. (Этология и зоопсихология). 15. Райл Г. Понятие сознания / Гилберт Райл / пер. с англ. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллект. книги, 1999. – 408 с. – (Серия “Университетская библиотека”). 16. Современная западная философия: энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова, при участии Т.А. Дмитриева, Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2009. – 392 с. 17. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т.; пер. с нем. – Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – 632 [2] с., 1 л. портр. – (Филос. наследие). – С. 227 – 489.