

КОГНІТИВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВІДНОШЕННЯ „Я-ІНШИЙ”

© Даниляк Р.П., 2004

Проаналізовано місце Іншого в когнітивному процесі. Розглянуто такі аспекти Іншого як: межа, джерело, засіб, умова пізнання та критерій його адекватності, система цінностей, що визначає протікання когнітивного акта.

The place of the Other in cognitive process has analyzed. Such aspects of the Other as: a limit, a source, the means, a condition of cognition and a criterion of its adequacy, a value system that determines the run of cognitive act have considered.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з науковими завданнями. Проблема Іншого належить до найфундаментальніших в сучасній філософії – насамперед тому, що *категоріальні визначення іншої особи є необхідною складовою категоріального визначення особи взагалі, ідентифікації та самоідентифікації.*

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. *Новизна проблеми* для вітчизняної філософської думки й, відповідно, *недостатня кількість вітчизняних досліджень*, часто змушують притримуватися *усталених та освячених традицією поглядів на проблему* Іншого, *успадковуючи*, проте, разом із ними *деякі стереотипи, а то й хиби*. Зокрема, *при визначенні відношення Іншого до Я* найчастіше *використовують терміни „суб'єкт-об'єктне” та „суб'єкт-суб'єктне відношення”*, що мало б виражати сутність зв'язку Я та Іншого.

Робота ставить за **мету** проаналізувати *інакші можливі аспекти іншості Іншого* в межах пізнавального „суб'єкт-об'єктного” відношення, *які не зводять Іншого до суб'єкта чи об'єкта пізнання.*

Аналіз джерел, на які опирається автор. При вивченні критичної літератури, в якій описується історія проблеми Іншого (а не рідко й самих першоджерел), кидається у вічі невиправдана стереотипність в оцінці внеску тієї чи іншої традиції до осмислення проблеми. Найпоширенішим стереотипом можна назвати приписування трансценденталістській (згідно з класифікацією німецького дослідника М. Тойніссена) традиції (Е. Гуссерль, Ж.П. Сартр та ін.) такого розуміння Іншого, яке зводить його до рівня лише спостережуваного об'єкта;

натомість діалогічній традиції (М. Бахтін, М. Бубер, О. Розеншток-Хюссі та ін.) приписують розуміння Іншого як співсуб'єкта комунікації. Попри деякі вагомні підстави, що виправдовують такий підхід (і не в останню чергу завдяки самоінтерпретації напрямків), все ж напрошуються кілька заперечень на адресу описаного стереотипу. По-перше, представники як трансценденталізму, так і діалогізму, розуміючи небезпеку зведення фундаментального відношення „Я-Інший” до вузького пізнавального відношення „суб'єкт-об'єкт” (діалогіка підкреслює „суб'єкт-суб'єктність” зв'язку Я і Ти, що теж є, до певної міри, гносеологізацією відношення), намагаються уникнути такого зведення. Спроби спостерігаємо, зокрема, в М. Гайдеггера та Ж.П. Сартра, які намагаються орієнтуватися на те, що „моє відношення з іншим є з самого початку й по суті відношенням буття з буттям, а не пізнання з пізнанням” [1, с. 267], в М. Бубера, який, на відміну від деяких інших представників діалогічної філософії (наприклад, Ф. Ебнер відкидає сферу „об'єктивного мислення” на тій підставі, що „стати цілком об'єктивним дорівнювало б відмові жити й насамперед жити духовно” [2, с. 40]), не заперечує важливості об'єктивації (в тому числі, об'єктивації Ти) для людини. По-друге (і це найважливіше), навіть якщо залишатися в межах гносеологічної інтерпретації відношення „Я-Інший”, то в жодному разі не можна зводити Іншого ні до об'єкта, ні до суб'єкта пізнання та комунікації.

Виклад основного матеріалу дослідження. Теза, яка потребує розгляду в межах цього дослідження: Інший не зводиться ні до суб'єкта, ні до об'єкта пізнання, оскільки саме

суб'єкт-об'єктне протиставлення уможливлено Іншим; він, скоріше, виступає утворенням, що забезпечує пізнання. Робота обмежується когнітивними характеристиками відношення „Я-Інший”, хоча деякі з них можуть бути застосовані до явища взаємодії Я та Іншого через комунікацію.

Звісно, що цілком заперечувати суб'єктність чи об'єктність Іншого неможливо, але річ у тім, що в процесах пізнання роль та місце Іншого значно важливіші, ніж може здатися на перший погляд. Інший дійсно виступає суб'єктом пізнання, що об'єктивує речі світу, власні переживання, свого Іншого, яким може бути Я. Часто він виступає також в образі співсуб'єкта, що пізнає та об'єктивує разом з Я або, як підкреслюють деякі дослідники, разом з „Ми”. Означений момент неодноразово знаходить вираження, наприклад, у феноменологічному проекті Е. Гуссерля. Зокрема, *alter ego* виступає як той, хто співконститує сенс об'єктивного світу. Хоча, як побачимо далі, *alter ego* не обмежується лише функцією співсуб'єкта.

Безперечно, що Інший може виступати і як об'єкт. Щоправда, Інший як спостережуваний об'єкт – це специфічний об'єкт. Він характеризує амбівалентність самого поняття „об'єкт”. З одного боку, поняття відсилає нас до І. Канта з його тезою про розум, який бачить тільки те, що сам створює за власним планом. Тобто, маємо поняття об'єкта як чогось цілком залежного й похідного від суб'єкта. З іншого боку маємо поняття „об'єкт” як його розуміють, коли прагнуть „об'єктивного”, тобто незалежного від суб'єкта знання. Стосовно Іншого амбівалентність поняття знаходить прояв у тому, що хоча Я прагне бачити в Іншому об'єкт (в першому значенні), але Інший сам засвідчує свою об'єктивність (в другому значенні). Парадоксальність буття Іншого полягає в тому, що він навіть як об'єкт не може бути зведеним до рівня лише ментального утворення Я. Його буття об'єктом є абсолютно непередбачуваним. Інший – якийсь недооб'єкт, оскільки не залежить цілком від Я як суб'єкта пізнання, може довільно змінювати себе для Я. Більше того, об'єктивувати суб'єктивність Іншого принципово неможливо, оскільки навіть коли Я виділяє Іншого як об'єкт (тобто фіксує сукупність рис Іншого, які мали б становити його сутність), Я ніколи не може утримувати Іншого

як об'єкт протягом часу, необхідного для об'єктивації, оскільки Інший „не очікує” об'єктивації, а живе, об'єктивуючи саме Я. За висловом Ж.П. Сартра, Інший є об'єктом, що втікає від мене та „краде” у мене світ [1, с. 278–279].

Однак багатий фактичний матеріал (як першоджерела, так і коментаторська література) свідчить, що попри нечіткість та неоднозначність тлумачень, все ж можливо виокремити такі аспекти іншості: Інший як межа пізнання (особливо самопізнання); Інший як засіб пізнання; Інший як умова пізнання та критерій його адекватності (до певної міри, Іншого можна розглядати навіть як джерело нашого пізнання); а також Інший як система цінностей, з огляду на яку здійснюється пізнання.

Мета дослідження напередбачає диференціації пізнавального процесу на види та рівні, а саме пізнання може бути визначене якнайширше: частково чи цілком свідомо діяльність людини, що полягає у взаємодії між нею та довкіллям і спрямована на з'ясування сутності того чи іншого явища заради перетворення самого відношення „людина-довкілля”. Своєю чергою, „довкілля” теж може бути визначене настільки широко, щоб можна було говорити про самопізнання як про процес взаємодії людини й того, що вона в самій собі досліджує. Ще одне уточнення стосується самого поняття „Інший”. Звісно, що в ситуації самопізнання людина не віднаходить в собі реальну іншу особу. В цьому відношенні перспективним видається розрізнення Іншого емпіричного – реальної іншої особи (осіб), з якою щодня відбувається певна взаємодія і в світі якої ми народжуємося, а також ментального утворення, яке можна назвати „Іншим в мені” чи „Іншим внутрішнім” (таке утворення фіксує досвід чужості, переживання чогось не від себе в собі самому; найбільш поширеним випадком переживання „Іншого в мені” є феномен совісті чи, ширше, внутрішнього голосу, що ніби веде діалог з моєю самістю).

Ті аспекти іншості, про які згадувалося вище, є окремими моментами часто описуваного відношення „Я-Інший”, яке може бути виражене так: Інший (Ти) належить до сутності Я. Така загальна установка поділяється представниками як трансценденталізму, так і діалогізму (а також ще одного важливого напрямку проблематизації Іншого – психоаналітичного).

Г. Гегель, Е. Гуссерль, Ж.П. Сартр, А. Шюц та інші визначають Я через Іншого або Іншого через Я. Представники діалогічної філософії єдині в тому, що, за словами М. Бахтіна, „найважливіші акти, які конституують само-свідомість, визначаються відношенням до іншої свідомості (до Ти)” [3, с. 311]. Для Ж. Лакана та Ж. Дельоза актуальною та визначальною є формула А. Рембо „Я – це Інший”.

Перша когнітивна характеристика, яку можна присвоїти Іншому: Інший є межею самопізнання. „Межа” розуміється і як вихідний пункт самопізнання (тобто, як привід та стимул), і як завершальний. В онтогенетичному плані Інший (передусім, як людське тіло) з’являється для людини раніше, ніж Я. Я – це порівняно пізні утворення людської психіки, яке постає внаслідок взаємодії з Іншими, що оточують нас від початку життя. Інший – це першодана реальність і, в цьому відношенні межа, з якої самопізнання (самоідентифікація) починається. Дослідження не ставить за мету розкриття психологічних характеристик та психічних механізмів самоідентифікації, тому сказаним можна обмежитись. Проте, якщо під „межею” розуміти завершення самоідентифікації, певну перепону, що зупиняє рух самоідентифікації, то сказане варто пояснити.

Безперечно, що „питання про ідентифікацію є питанням про те, що протистоїть та, отже, обмежує” [4, с. 97]. Я може бути обмежене не-Я, що має дві форми: не-Я у формі будь-чого іншого (Інше) та не-Я у формі іншого Я (Інший). Тобто потрібно мати на увазі, що межа самопізнання може розглядатися у двох аспектах: по-перше, давно відомий діалектичний принцип власного через його протилежність (Я – це не Інше), який проте недостатній для самоідентифікації, результатом якої стає власна самість, особовість тощо; по-друге, самість відрізняє себе не просто від усього „невласного” (Я – це не Інше), а насамперед від іншої самості (Я – це не Інший). Зрозуміло, що Я – це межа самоідентифікації Іншого. Важливо підкреслити, що Я та Інший мусять бути дані водночас, оскільки Я без Іншого (і навпаки) не існує. Левова частка критики на адресу, наприклад, Е. Гуссерля, зумовлена незгодою опонентів (зокрема, Ж.П. Сартра, А. Шюца) з тим, що Е. Гуссерль, покладає єдиним вихідним пунктом конституювання трансцендентальної інтерсуб’єктивності абсолютне Я. Адже

відмінне від будь-чого іншого Я можливе тільки в межах тієї теорії, яка визнає, що Інший „конститує демаркаційну лінію сфери того, що належить моему власному конкретному трансцендентальному еґо” [5, с.166].

Якщо розширити контекст від самопізнання до пізнання, то твердження про Іншого як межу пізнання, до певної міри зберігає силу. Інший – це той специфічний об’єкт, який принципово неможливо об’єктивувати цілком. В цьому відношенні Я нашоувхується на межу своїх пізнавальних здатностей.

В процесі самоідентифікації Інший, що обмежує завдяки своїй ролі, є також засобом самоідентифікації. Між Я та не-Я неможливо поставити нічого, окрім іншого Я. Для з’ясування сутності самості необхідно з’ясувати сутність іншої самості. Процес з’ясування сутності має два взаємопов’язані моменти: рух диференціації, який можна сформулювати як твердження „Я – це не Інший”; та рух асиміляції (порівняння), формулою якого є твердження „Я – це щось схоже на Іншого”. В контексті життєвої практики людини роль Іншого як засобу самопізнання виявляється у моделюючому впливі Іншого (Інших) на самість. Сприймаючи поведінку Іншого, його образ взагалі, я порівнюю з ними свою власну поведінку та формую свій власний образ. Відштовхуючись від Іншого, я будую свою лінію поведінки так, як хотів би, щоб вона була сприйнята Іншим. В цьому відношенні взаємодія Я та Іншого виходить поза межі пізнання наявного і вступає у сферу формування належного.

Описану когнітивну характеристику можна поширити на весь процес пізнання. Далеко не завжди ми маємо справу з безпосередньо даним матеріалом. Здебільшого між нами та пізнаваним „стоїть” фігура Іншого. В одних випадках пізнавальної діяльності (виховання, навчання) роль Іншого як засобу є засадничою, в інших (для прикладу, дослідження геологом породи) – більш латентною. Амплітуда проявів такого Іншого вкрай широка: від явно присутнього вихователя, вчителя тощо до неявно присутнього носія знань, що, передані геологові, тепер становлять теоретичний базис його дослідження. Можна провести аналогію до міркувань Е. Гуссерля. Редукований світ відрізняється від об’єктивного тим, що речі першого мають презентативний (або експліцитний) та аппрента-

тивний (імпліцитний) шари, тоді як речі другого мають лише презентативний шар, оскільки в об'єктивації аппрезентоване просто зникає [6, с. 94]. Якщо б людина приймала лише те, що сприйняла безпосередньо, було б неможливим постання щонайменше світу культури, а щонайбільше людської свідомості взагалі. Завдяки Іншим, які інформують нас про те, що ми самі не здатні сприймати безпосередньо, ми можемо входити у світ людей, бути суб'єктами й об'єктами суспільних відносин, здобувати освіту тощо. Інші є тим засобом, за допомогою якого, в термінах Е. Гуссерля, спочатку лише аппрезентивно співдане стає презентативно даним.

Іншого можна розглядати як умову пізнання, тобто без присутності (наявності) Іншого пізнання неможливе як таке. Йдеться про те, що наявність емпіричного Іншого, постійні зустрічі з ним впродовж усього життя формують, актуалізують та підтримують ментальне утворення власного Я, яке ми назвали „Іншим в мені”. За своєю природою „Інший в мені” виконує ту саму функцію, що й емпіричний Інший – є співбесідником нашого Я. Щоправда, за своїми якісними характеристиками, „Інший в мені” відрізняється більшою прозорістю, передбачуваністю, контрольованістю та умовністю для Я.

Ж. Дельоз називає „Іншого в мені” „структурою перцептивного поля” (хоча можна говорити і ширше – про „когнітивну” структуру). Завдяки такій структурі „перерозподіляються одне відносно іншого не тільки суб'єкт та об'єкт, але також фігура та фон, околиці й центр, рух та орієнтир, транзитивне та субстанційне, довжина й глибина” [7, с. 29]. Інакше кажучи, емпіричний Інший виступає уособленням певних фундаментальних характеристик сприйняття (або його форм). Як той, хто актуалізує „Іншого в мені”, реальний Інший виступає (поруч з Я) однією з точок опори в розподілі вимірів простору (наприклад, Я – центр, Інший – периферія; Я знаходжуся „тут”, Інший – „там”). Вказана функція Іншого знаходить вираження у часто описуваній в літературі (Е. Гуссерль, Ж. Дельоз) характеристиці взаємодії Я та Іншого: „ту частину об'єкта, яку я не бачу, я вважаю видимою для іншого” [8, с. 400]. Інший також є точкою опори в розподілі вимірів часу. Я – це завжди присутнє абсолютне „тепер”, яке переживається постійно. Інший – це той, хто з'являється

(з'явився вже або ще з'явиться). Інший у своїй живій присутності переживається лише в небагатьох ситуаціях (наприклад, у ситуації розмови), натомість в більшості випадків фіксується мною як минулий об'єкт мого сприйняття або як очікування мною появи чогось іншого в полі мого сприйняття. До сказаного можна також додати, що я сам для себе володію абсолютною актуальністю, тоді як Інший існує для мене лише в модусі потенційності. Завдяки Іншому стає можливим розмежування конструктивного та деструктивного в сприйнятті речей. Я для самого себе є конструктивним моментом, оскільки як центр впорядковує об'єкти „навколо” себе. Рух конструювання протиставляється рухові деструкції, втіленням якої виступає незалежний від моєї волі Інший, що впорядковує речі світу по-своєму, руйнуючи тим самим порядок, заданий мною. До того ж, саме впорядкування ґрунтується на взаємній залежності Я та Іншого: „Те, що для мене є *глибиною*, згідно з якою об'єкти... ховаються один за одним, я також переживаю як те, що є *можливою шириною* для іншого, – шириною, по якій вони стають у стрій та завмирають (з точки зору іншої глибини)” [8, с. 401].

Існування інших людей, що теж пізнають речі світу, а також можливість комунікації з ними у різноманітних формах, дають нам впевненість, що пізнане є саме таким, а не інакшим. Інший – це критерій адекватності нашого пізнання. Те, що не підтверджується Іншим (Іншими), є лише порожньою фікцією; лише завдяки переходу від суб'єктивного „мені здається” до інтерсуб'єктивного „ми впевнені” постає об'єктивне знання про сприйняті речі.

Обидві характеристики Іншого (Інший як умова пізнання та критерій його адекватності) збігаються в тому відношенні, що вихід за межі індивідуальної свідомості за допомогою тільки її ж засобів неможливий. Необхідною є інша рівноправна свідомість, яка своєю незалежною поведінкою засвідчує свою неналежність до „вихідної” свідомості, а також сам факт виходу.

Зі сказаним про Іншого як умову та критерій адекватності пізнання пов'язана й така характеристика. Будь-яке пізнання (до певної міри навіть самопізнання) здійснюється з огляду на потребу, яка постає перед нами. Інший, своєю чергою, справляє значний вплив на формування наших потреб, які стають

генератором пізнавальної діяльності. Окрім суто вітальних найпростіших потреб (втамування спраги та голоду, захист від холоду чи спеки тощо), поштовхом до пізнання дійсності стають конфлікти з тією інтерпретацією дійсності, яка належить іншим особам. Вирішення конфлікту можливе тільки шляхом присвоєння (прийняття) чужої інтерпретації або нав'язування власної, причому перший шлях (з огляду на брак знань, досвіду, можливостей пізнання та, в кінцевому підсумку, через необхідність „економити” життєвий час) обирається значно частіше. Та в будь-якому випадку Інший є джерелом потреби і в такому аспекті – джерелом пізнання.

Нарешті, Інший задає ціннісні параметри засобів, цілей та результатів пізнання, тобто є втіленням та джерелом системи цінностей, з огляду на яку здійснюється пізнання. Інший сам по собі втілює фундаментальну цінність гетерогенності (що, безперечно, тісно пов'язана з гомогенністю, втіленням якої є Я). В будь-якій пізнавальній діяльності суб'єкт мусить обирати ті засоби пізнання, які жодною мірою не посягають на гетерогенність Іншого. В цьому значенні будь-який акт пізнання до якоїсь міри обмежується відповідальністю за засоби (а також за результати й цілі) пізнання перед Іншим. Нарешті, напевно, найбільш важливою цінністю, що визначає пізнання дійсності, є корисність та доцільність. Хоча початково йдеться про корисність результатів пізнання для самого суб'єкта (наприклад, у навчальній діяльності, в буденному пізнанні), в інших видах пізнавальної активності (насамперед у науковому пізнанні) визначальною є корисність результатів для інших осіб. Цілі пізнавальної діяльності та пов'язані з ними результати від самого початку детермінуються ймовірним чи очікуваним відношенням до них з боку Інших. Ширше кажучи, будь-який вид пізнання має свої правила, що стосуються всіх його аспектів та задаються ззовні у більш чи менш легітимізованій формі.

Поза межами розгляду залишаються ще деякі важливі аспекти Іншого в когнітивному процесі. Очевидно, що інші особи, яких ми реально зустрічаємо впродовж життя, є уособленням людської спільноти взагалі, яку безпосередньо ми не можемо сприймати цілком (тому характеристики власного оточення людина схильна поширювати на „всіх”). Інший – це також співучасник конструювання тієї дійсності,

в якій ми живемо (ця тема досліджена, наприклад, на рівні повсякденного життя (П. Бергер, Т. Лукман, А. Шюц), соціального (Ю. Габермас, А. Шюц) та природничо-наукового (радикальний конструктивізм та його попередники) пізнання). Потрібно також згадати про гендерний аспект Іншого – анатомічно-фізіологічна, психологічна та соціальна відмінність між статями як стимул пізнавальної діяльності (особливо яскраво у дитячому віці). Обсяг роботи змушує обмежитись лише згадкою про ці аспекти.

Підсумовуючи все сказане, можемо зробити **висновок**, що описані когнітивні характеристики відношення „Я-Інший” виводять іншу особу поза межі її вузького тлумачення як суб'єкта чи об'єкта пізнання. Роль Іншого є значно важливішою, оскільки він забезпечує можливість пізнання як такого. Ця важливість виявляє себе навіть у тих випадках, де Інший не бере жодної безпосередньої участі у взаємодії суб'єкта й об'єкта, оскільки присутня в кожному акті пізнавальної активності структура „Іншого в мені” неможлива без моделюючого впливу емпіричного Іншого. На думку автора, найбільш **перспективним** у цьому напрямку є дослідження взаємозв'язку між емпіричним Іншим та структурою „Іншого в мені”, що мало б наслідком висвітлення непересічної ролі іншої особи для Я з більшою очевидністю.

1. Сартр Ж.П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии.* – М., 2002.
2. Эбнер Ф. *Слово и духовные реальности // От Я к Другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога.* – Минск, 1997. С.30–44.
3. Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества.* – М., 1979.
4. Соколов Б.Г. *Ничто иное // Метафизические исследования: Альманах. Вып. 14: Статус иного.* – СПб., 2000. С.97–105.
5. Schutz A. *Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego // Schutz A. Collected papers.* – The Hague: Martinus Nijhoff, 1962–1966, Vol. I., P.150–179.
6. Theunissen M. *The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber.* – Cambridge, London: The MIT Press, 1984.
7. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия? // Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина.* – М. – СПб., 1998.
8. Делёз Ж. *Логика смысла // Пер. с фр.; Фуко М. Theatrum philosophicum // Пер. с фр.* – М., 1998.