

Критика традиционного понимания онтологии и ее возможная реформа¹

Проблема и ее актуальность

Проблема, рассматриваемая в этом докладе, состоит в тяготении известных современной философии представлений о бытии к субстанционально-солипсическому пониманию мира и, как следствие, отрыве онтологии от человеческого опыта повседневного личного бытия. Актуальность этой проблемы состоит в том, что нерешенность этого онтологического вопроса обуславливает ошибочное строение основ и ограниченность человеческой познавательно-практической деятельности.

Цель, объект и предмет исследования

Мы предлагаем исследовать пределы указанной проблемы, полагая целью нашего исследования поиск онтологической конструкции, которая бы не имела признаков солипсичности и соответствовала человеческому опыту личного повседневного бытия. Объектом нашего исследования будут разрабатываемые онтологией конструкции концепции бытия и человеческий опыт личного повседневного бытия. Предметом нашего исследования будут наличие в известных философии конструкциях концепции бытия и личном опыте повседневного бытия человека: во-первых, признаков солипсичности; во-вторых, соответствия исследованных нами онтологических конструкций человеческому опыту бытия. Для достижения цели нашего исследования и выявления указанных признаков и соответствий в исследуемых нами онтологических конструкциях мы воспользуемся методами индукции, дедукции, анализа, синтеза и сравнения.

Соглашение о терминах

¹ Доклад на секционном заседании итоговой научной конференции преподавателей кафедры философии Криворожского государственного педагогического университета 25.03.2010 г.

Приступая непосредственно к нашему исследованию, определимся сначала в ключевых терминах. Под категорией **бытия** мы будем понимать общую категорию, фиксирующую основу *существования*, свойственную всем сущим, и которая, выступая в структуре философского знания предметом онтологии, является базисной для любой возможной картины мира и всех прочих категорий [6, с. 140; 11, с. 36].

Под категорией **субъекта** мы будем понимать то, что лежит в основе осуществления любого изменения, его действительную причину, источник активности как таковой [6, с. 1051].

Под термином «солипсизм» принято понимать теоретическую установку, сквозь призму которой весь мир видится порождением сознания *Я*, которая считается единственной, что дана несомненно, во всякое время здесь [6, с. 1013]. Однако такое определение солипсизма в контексте актуальности и степени разработанности в современной философии проблемы понятия *Другого* и взаимопонимания с ним, на наш взгляд, следует считать узким. Традиционное определение солипсизма не учитывает порождение мира сознанием *Другого* (Бога, Природы и т.п.), которое в таком случае понимается как *его* самоосознание [10, с. 229, 696]. Поэтому мы предлагаем определить категорию **солипсизма** более широко, а именно – понимать под солипсизмом некую систему отношений между субстанциональными *субъектами* (*Я*, Единое, Бог, Природа, материя и т.п.) и порождаемыми ими мирами, в которой порождение каждого отдельного мира происходит только одним субстанциональным субъектом.

Под категорией **опыта** мы будем понимать единство чувственно-эмпирической деятельности субъекта, содержание его феноменального поля, или так называемого внутреннего мира [5, с. 35; 6, с. 742].

Исследуя известные истории философии конструкции концепции бытия, мы можем утверждать, что все они имеют признаки солипсизма. При этом, в зависимости от понятия, взятого за субстанциональную основу, солипсические концепции бытия можно классифицировать как:

- 1) субъективистские, в которых субстанцией и источником порождения мира выступает *Я*, и
- 2) объективистские, в которых субстанцией и источником порождения мира выступает *не-Я*, или *Другой*.

К солипсично-объективистским онтологическим конструкциям мы можем отнести универсалие-центрические онтологические конструкции,

присущие всем мировым культурам мышления и представленные не только в мифологических и религиозных, но также в философских и научных доктринах о происхождении и существовании мира [6, с. 42-49, 394, 458, 740]. Названным конструкциям, на наш взгляд, соответствуют идеи *Демииурга* и различных *архе* (апейрон, атом, Логос, Единое и т.п.) в античной культуре [6, с. 42-49, 51, 781], *Неба* и *дао* в китайской культуре [6, с. 286, 458], *Брахмана* и *Атмана* в индуистской культуре [6, с. 394], единого *Бога* в семитской и христианской культурах [6, с. 10-12; 13], *Природы* и *Вселенной* в европейской культуре, *материи* и *энергии* в современной науке. При этом перечень известных истории философии и религии универсалие-центрических конструкций указанными идеями не исчерпывается.

Обобщенно универсалие-центрическую онтологическую конструкцию мира можно выразить в формуле: мир и все в нем порождены универсальной объективной причиной. Солипсичность этой конструкции состоит в том, что всякий субъект действия (живое существо), порождаемый любой из *объективных универсальных причин*, по определению есть объект действия этой порождающей причины [2, с. 10, 12]. В результате универсалие-центрическая конструкция предполагает, что всякое действие живого существа в таком мире не является самостоятельным, но обусловленным действием объективной универсальной причины.

Одной из попыток преодоления солипсичности указанных моносубстанциональных объективистских представлений о мире можно считать *полисубстанциональное* учение о монадах Г.Лейбница [6, с. 638-640]. Тем не менее, субстанциональный плюрализм Г.Лейбница не решил проблему солипсичности указанных онтологических конструкций. На наш взгляд, его учение о монадах (монадология) представляет собой обратный предыдущему *полисубстанциональный* отдельный солипсизм гармонизирующей высшей монады (Бога) и множества отдельных гармонизируемых монад (субстанций) [6, с. 639; 4, с. 414, 421-422]. Поэтому мы также можем отнести к группе солипсично-объективистских онтологических конструкций и монадологию Г.Лейбница.

К солипсично-субъективистским онтологическим конструкциям, как ключевым, мы можем отнести:

1) рационалистическую конструкцию концепции бытия Р.Декарта, основанную на методологическом принципе критического мышления и выходном положении «мыслю, значит, существую» [6, с. 1051; 10, с. 289-293];

2) феноменологическую конструкцию концепции бытия Э.Гуссерля, основанную на методологическом принципе эвиденции (очевидности) и выходном положении отсутствия чего-либо трансцендентного относительно сознания [10, с. 276-278].

Доведенная до предела картезианская критика, отсекая все обусловленности и внешние отсылки, в результате оказывается самореферентной, упирающейся в несомненность, во-первых, самой себя и, во-вторых, существования того, кто эту критику осуществляет. Отсюда возникает субстанциональная основа следующего движения мысли – «тот, кто сомневается (мыслит), в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать» [10, с. 290]. Именно из исследования свойств непосредственно данного человека в акте сознания «мыслящей субстанции» Р.Декарт доказывает реальность существования «протяженной субстанции», «материальных вещей». В связи с этим Р.Декарт допускает существование «врожденных идей», то есть наличие в сознании содержания и свойств, не выводимых из внешнего опыта [10, с. 291]. Таким образом, декартовская онтологическая картина мира является лишь формально дуалистической, а по сути изначально солипсической.

Согласно Р.Декарту, человеческие состояния и мир существуют лишь в присутствии сознания их свидетеля. То, что говорится о мире (или воспринимается в нем), отсылается к тому, кто говорит (или воспринимает). Позже на этой позиции начали настаивать феноменология, экзистенциализм и другие [6, с. 291].

Солипсичность феноменологической конструкции концепции бытия Э.Гуссерля состоит в его попытке обосновать рефлексию через саму рефлексию. Несмотря на утверждение интенциональности сознания, Э.Гуссерль определял, что специфично выстроенный рефлексирующим субъектом мир является опытом субъекта и зависит только от его познания. Гуссерлевская концепция объективно сущего мира как интересубъективной общности *гипотетических Других* субъектов, построенных самим Я, имеет очевидный солипсический характер [6, с. 399], на что указывал еще Ж.П.Сартр [11, с. 10].

Наиболее близким к преодолению солипсичности представлений о бытии, на наш взгляд, можно считать такое направление в философии начала 20-го века, как *диалогизм*. Его целью было создание нового типа рефлексии «на основе диалога – в качестве отношения к Другому как к "Ты"» [6, с. 317]. Считается, что диалогизм сильно повлиял на экзистенциализм,

феноменологию и герменевтику и много в чем обусловил современный образ философской мысли [10, с. 229]. На базе синтеза идей диалогизма была оформлена коммуникационная (современная) версия постмодернистской философии и коммуникативная концепция бытия текста (мира) [6, с. 335; 10, с. 90, 600, 936].

Однако диалогизм, на наш взгляд, так и не решил проблему солипсичности представлений о бытии. Это обусловлено тем, что родоначальником «диалогической онтологии» М.Бубером была заложена традиция определять *Ты* лишь как процесс обращения *Я* к миру. Согласно М.Буберу, «мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения» [3, с. 19]. В связи с этим *Ты* артикулируется как то, что, во-первых, существует между *Я* и *миром* и, во-вторых, не является субстанциональным источником совместного (социального) мира с *Я* [там же]. Эта конструкция нашла свое отражение в высказываниях Мерло-Понти, согласно с которыми, феномены являются тем жизненным опытом, «через который нам впервые даются Другой и вещи, вся система "Я – Другой – вещи"», или иначе «система "Я – Другой – мир"» [7, с. 90, 94]. Таким образом, Мерло-Понти, зафиксировал диалогическую онтологическую конструкцию, используемую в современной постмодернистской философии и коммуникативной концепции бытия человека.

Отсюда очевидно, что изобретенное постмодернизмом *Ты* (Другой) остается замкнутым в порождаемом *Я* мире. Поэтому мы можем сделать вывод, что современная онтология в ее последних диалогично-постмодернистских достижениях также не преодолела солипсичности представлений о бытии.

Исследуя личный опыт повседневного бытия человека, мы провели анализ результатов изучения этого вопроса в философии и психологии, сопоставляя их с собственными наблюдениями своих ежедневных внутренних переживаний. Обобщение проведенного нами анализа позволяет говорить о следующих фактах опыта человеческого бытия.

1. Человек воспринимает окружающий и внутренний его мир лично, – исключительно в своих ощущениях и лишь своими органами чувств [5, с. 12; 6, с. 277, 1007; 9, с. 181, 655, 669-670, 675].

2. Человек влияет лишь на тот окружающий и внутренний его мир, который воспринимается им в ощущениях [6, с. 1007; 9, с. 166, 181, 675].

3. Воспринимаемый человеком мир, не смотря на его противоречивость и нарушения в нем причинно-следственных связей, никуда не исчезает, а остается миром этого человека, пребывая в его сознании, постоянно в течение всей его жизни [5, с. 41-42; 6, с. 282, 1007; 9, с. 166].

4. Во всех изменениях воспринимаемого человеком мира единственной неизменной стороной отношений «человек – мир» является воспринимающий этот мир человек [5, с. 10, 46-48; 6, с. 280, 1006].

5. Некоторые изменения воспринимаемого человеком мира происходят не по его воле, а иногда и вопреки его воле – объективно [6, с. 879; 9, с. 181, 669-670; 11, с. 22; 12, с. 314].

Из первых четырех приведенных фактов человеческого опыта выходит, что человек не существует за пределами своего сенсуального опыта – так называемого «феноменального поля» человеческих переживаний, которое содержит всю субъективную сферу человека [5, с. 10]. Кроме того, мир для человека существует лишь в пределах его ощущений, принадлежащих только ему – воспринимающему мир человеку, и потому не передаваемый никому ни в целом, ни фрагментарно. Из этого мы делаем вывод, что мир, в котором живет человек, неотъемлем от него и принципиально невозможен без него. Поэтому каждый человек имеет право считать лично ним воспринимаемый мир своим миром и ничьим больше, – созданным с его участием и принадлежащим ему.

Однако, учитывая пятый факт опыта, мы делаем вывод, что в мире, который человек имеет право считать таким, что принадлежит только ему, существует еще чья-то, то есть *чужая*, воля. Последнее дает нам основание утверждать, что *вне пределов* воспринимаемого человеком мира существует нечто, что вызывает указанные объективные изменения. Иначе, этот источник изменений в мире был бы не только воспринимаемым, но и управляемым человеком, то есть лишенным атрибута объективности.

В аналогичной ситуации находится и сам воспринимающий и влияющий на свой мир человек. Как субъект, он также находится вне пределов мира, испытывающего его влияние и воспринимаемого ним, как объект. Очевидно, что и мир также находится вне источника изменений в нем, а именно: и человека, и источника объективных изменений в мире.

Подводя предварительный итог проведенного нами исследования человеческого опыта бытия, мы можем сгруппировать наши выводы и

обозначить, что объекты мира человека соотносятся и изменяются так, словно:

1) воспринимаемое и устанавливаемое человеком бытие – мир, в котором он живет, его феноменальное поле – принадлежит только этому человеку;

2) человек воспринимает и устанавливает (формирует) бытие, которое ему принадлежит, извне этого бытия;

3) вне бытия, воспринимаемого и устанавливаемого человеком, существует еще «нечто», что влияет на это бытие.

Последнее («нечто»), согласно с принятым нами определением источника активности, направленной на объект (в нашем случае бытие), мы можем признать субъектом, собственно, как и самого человека [6, с. 1051]. Таким образом, мы можем определить конструкцию личного бытия человека как социальную систему из трех элементов: «человек – мир – некто», «Я – не-Я – Ты (Другой)» или «субъект – бытие – *другой* субъект». При этом, если человек (Я, субъект), выступает относительно своего бытия (мир, не-Я) в единственном числе, то есть единым целым и неизменным субъектом, то *другой* субъект (некто, Ты, Другой) может выступать относительно того же бытия как в единственном, так и во множественном числе.

Как видно, определенная нами социальная трехэлементная концепция личного бытия человека отличается от исследованных нами известных истории философии конструкций концепции бытия: классических двухэлементных (субстанция – мир) и диалого-постмодернистских трехэлементных (Я – Другой – мир). Отличие определенной нами конструкции концепции личного бытия человека состоит в том, что бытие в ней определяется как порождаемое субъектом (Я) совместно с другим субъектом (Ты), которые никак и ничем не обусловлены: ни друг другом, ни порождаемым ими бытием. Любая обусловленность в ней возможна только в пределах порождаемого субъектами совместного бытия. Творение бытия субъектом зависит от совместного с ним согласия на это других субъектов [8, с. 162]. Поэтому в пределах предлагаемой нами конструкции невозможно осуществление насилия без согласия всех порождающих бытие субъектов. Отсюда выходит, что социальная трехэлементная конструкция личного бытия человека лишена, как признаков солипсичности, поскольку «другой субъект» артикулируется за пределами мира рефлексивного субъекта, так и насилиегенерирующих составляющих [2, с. 17], поскольку любая безграничность, абсолютизация и объективация воли субъекта возможны

лишь в пределах совместного бытия при его совместном согласии об этом с другими субъектами, то есть исключительно как «игра в насилие».

Предложение

Таким образом, мы можем сделать вывод, что опыт повседневного личного бытия человека не нашел своего полного и адекватного отображения в современной онтологии, что обуславливает не только ошибочное строение основ человеческой познавательно-практической деятельности, но также ее насильственный характер и методологическую ограниченность. В связи с этим мы предлагаем дать новое определение категории бытия [8, с. 161], согласно с которым:

бытие – это предел самоопределения не менее чем двух равных самостоятельных субстанциональных субъектов, совместно установленный их волей.

При условии такого определения бытие человека выступает динамичной системой *согласованных* и *совместно* установленных с другими субъектами пределов их взаимного влияния. Мир человека теряет основания совершения в нем насилия – мира над человеком и человека над миром и собой. Как следствие, согласованность отношений «субъект – бытие – другой субъект» дает возможность сформировать основы *ненасильственной* физики, биологии, этики, права, экономики, политики и религии.

Таким образом, предложенное нами определение категории бытия, как основа реформирования современной онтологии, на наш взгляд, может решить широкий спектр актуальных проблем человеческой познавательно-практической деятельности.

Список использованных источников

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [Уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел]. – К.; Ірпінь: ВТ «Перун», 2004 – 1440 с.
2. Вісник Міжнародного дослідницького центру: «Людина: мова, культура, пізнання»: Щокварт. науков. журнал. – [гол. ред. О.М.Холод] – 2009. – Том 22 (3). – 163 с.
3. Бубер Мартин. Два образа веры / [Пер. с нем. В.В.Рынкевича; под ред. П.С.Гуревича, С.Я.Левит, С.В.Лезова]. – М.: Республика, 1995.

4. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Том 1/ [Перевод Е.Н. Боброва]. – М.: «Мысль», 1982, с. 413 – 429.
5. Иванов Е.М. Онтология субъективного. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2007. – 200 с.
6. История философии: Энциклопедия / [Составит. и гл. научн. ред. А.А.Грицанов]. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий).
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. / Под ред. И.С.Вдовиной. – СПб: "Ювента", "Наука" РАН, 1999. – 607 с. – (Слово о сущем).
8. Наука 2009: зб. праць за матеріалами звітної наук.-практ. конф., 28-29 квіт. 2009 р. / М-во освіти і науки України / наук. ред. О.М.Холод. – Кривий Ріг: РВВ ПНЗ «ІДА», 2009. – 180 с.: іл., табл. – Текст: укр., рос., англ. – Бібліогр. в кінці ст.
9. Немов Р.С. Психология: Учеб. для студ. высш. пед. учеб. заведений: В 3 кн. – 4-е изд. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – Кн. 1: Общие основы психологии. – 688 с.
10. Постмодернизм. Энциклопедия.— Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001.— 1040 с.— (Мир энциклопедий).
11. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX ве-ка).
12. Философский энциклопедический словарь / [ред. состав.: Е.Ф.Губский, Г.В.Кораблева, В.А.Лутченко]. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 576 с.

Критика традиційного розуміння онтології та її можлива реформа²

Проблема та її актуальність

Проблема, вирішення якої представлено в цій доповіді, полягає у тяжінні відомих сучасній філософії уявлень про буття до субстанціонально-соліпсичного розуміння світу і, як наслідок, відриву онтології від людського досвіду щоденного особистого буття. Актуальність цієї проблеми полягає у тому, що невирішеність цього онтологічного питання зумовлює хибну будову підвалин і обмеженість людської пізнавально-практичної діяльності.

Мета, об'єкт і предмет дослідження

Ми пропонуємо дослідити межі зазначеної проблеми, вважаючи метою нашого дослідження пошук онтологічної конструкції, яка б не мала ознак соліпсичності та відповідала людському досвіду особистого повсякденного буття. Об'єктом нашого дослідження буде розроблювані онтологією конструкції концепції буття і людський досвід особистого повсякденного буття. Предметом нашого дослідження будуть наявність у відомих філософії конструкціях концепції буття і особистому досвіді повсякденного буття людини: по-перше, ознак соліпсичності; по-друге, відповідності досліджених нами онтологічних конструкцій людському досвіду буття. Для досягнення мети нашого дослідження та виявлення зазначених ознак і відповідностей в досліджуваних нами онтологічних конструкціях ми скористаємося методами індукції, дедукції, аналізу, синтезу та порівняння.

Угода про терміни

Приступаючи безпосередньо до нашого дослідження, спочатку визначимося у ключових термінах. Під категорією **буття** ми будемо розуміти загальну категорію, що фіксує основу *існування*, притаманну всім сущим, і яка,

² Доповідь на секційному засіданні підсумкової наукової конференції викладачів кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету 25.03.2010 р.

виступаючи у структурі філософського знання предметом онтології, є базисною для будь-якої можливої картини світу і всіх інших категорій [6, с. 140; 11, с. 36].

Під категорією **суб'єкта** ми будемо розуміти те, що лежить в основі здійснення будь-якої зміни, її дієву причину, джерело активності як такої [5, с. 1051].

Під терміном «соліпсизм» прийнято розуміти теоретичну установку, крізь призму якої весь світ бачиться породженням свідомості *Я*, яка вважається єдиною, що дана безсумнівно, у всяк час тут [6, с. 1013]. Проте таке визначення соліпсизму в контексті актуальності та ступеню розробленості в сучасній філософії проблеми поняття *Іншого* і взаєморозуміння з ним, на наш погляд, є вузьким. Традиційне визначення соліпсизму не враховує породження світу свідомістю *Іншого* (Бога, Природи тощо), яка у такому разі розуміється як *його* самоусвідомлення [10, с. 229, 696]. Тому ми пропонуємо визначити категорію **соліпсизму** більш широко, а саме – розуміти під соліпсизмом певну систему відношень між субстанціональними *суб'єктами* (*Я*, *Єдине*, *Бог*, *Природа*, *матерія* тощо) і породжуваними ними світами, в якій породження кожного окремого світу відбувається лише одним субстанціональним суб'єктом.

Під категорією **досвіду** ми будемо розуміти єдність чуттєво-емпіричної діяльності суб'єкта, зміст його феноменального поля, або так званого внутрішнього світу [5, с. 35; 6, с. 742].

Досліджуючи відомі історії філософії конструкції концепції буття, ми можемо стверджувати, що всі вони мають ознаки соліпсизму. При цьому, залежно від поняття, взятого за субстанціональну основу, соліпсичні концепції буття можна класифікувати як:

1) суб'єктивістські, в яких субстанцією і джерелом породження світу виступає *Я*, та

2) об'єктивістські, в яких субстанцією і джерелом породження світу виступає *не-Я*, або *Інший*.

До соліпсично-об'єктивістської онтологічної конструкції ми можемо віднести універсальні-центричні онтологічні конструкції, що властиві всім світовим культурам мислення і представлені не тільки у міфологічних і релігійних, але також у філософських і наукових доктринах про походження і існування світу [6, с. 42-49, 394, 458, 740]. Названим конструкціям, на наш погляд, відповідають ідеї *Деміурга* та різних *архе* (апейрон, атом, Логос, Єдиний і т.п.) в античній культурі [6, с. 42-49, 51, 781], *Неба* і *дао* в китайській

культури [6, с. 286, 458], *Брахмана* і *Атмана* в індуїстській культурі [6, с. 394], єдиного *Бога* в семітській та християнській культурах [6, с. 10-12; 13], *Природи* і *Всесвіту* в європейській культурі, *матерії* та *енергії* в сучасній науці. При цьому перелік відомих історії філософії та релігії універсаліє-центричних конструкцій зазначеними ідеями не вичерпується.

Узагальнено універсаліє-центричну онтологічну конструкцію світу можна виразити у формулі: світ і все в ньому породжуються універсальною об'єктивною причиною. Соліпсичність цієї конструкції полягає в тому, що всякий суб'єкт дії (жива істота), що породжується будь-якою з *об'єктивних універсальних причин*, за визначенням є об'єкт дії цієї породжуючої причини [2, с. 10, 12]. У результаті універсаліє-центрична конструкція передбачає, що будь-яка дія живої істоти в такому світі не є самоїстою, але обумовленою дією об'єктивної універсальної причини.

Однією зі спроб подолання соліпсичності зазначених моноубстанціональних об'єктивістських уявлень про світ можна вважати *поліубстанціональне* вчення про монади Г.Ляйбніца [6, с. 638-640]. Проте, субстанціональний плюралізм Г.Ляйбніца не розв'язав проблему соліпсичності зазначених онтологічних конструкцій. На наш погляд, його вчення про монади (монадологія) являє собою зворотній попередньому *поліубстанціональний* роздільний соліпсизм гармонізуючої вищої монади (Бога) і безлічі окремих гармонізованих монад (субстанцій) [6, с. 639; 4, с. 414, 421-422]. Тому ми також можемо віднести до групи соліпсично-об'єктивістських онтологічних конструкцій і монадологію Г.Ляйбніца.

До соліпсично-суб'єктивістських онтологічних концепцій, як ключових, ми можемо віднести:

1) раціоналістичну конструкцію концепції буття Р.Декарта, засновану на методологічному принципі критичного мислення і вихідному положенні «мислю, значить, існую» [6, с. 1051; 10, с. 289-293];

2) феноменологічну конструкцію концепції буття Е.Гуссерля, засновану на методологічному принципі евіденції (очевидності) та вихідному положенні відсутності будь-чого трансцендентного щодо свідомості [9, с. 276-278].

Доведена до межі картезіанська критика, вісікаючи усі обумовлення і зовнішні відсилки, у результаті виявляється самореферентною, впираючись у безсумнівність, по-перше, самої себе і, по-друге, існування того, хто цю критику здійснює. Звідси з'являється субстанціональна основа наступного руху думки – «той, хто сумнівається (мислить), в той час, коли він сумнівається

(мислить), не може не існувати» [10, с. 290]. Саме з дослідження властивостей безпосередньо даної людині в акті свідомості «мислячої субстанції» Р.Декарт доводить реальність існування «протяженої субстанції», «матеріальних речей». У зв'язку з цим Р.Декарт допускає існування «вроджених ідей», тобто наявність у свідомості змісту и властивостей, що не виводяться з зовнішнього досвіду [10, с. 291]. Таким чином, декартівська онтологічна картина світу є лише формально дуалістичною, а за суттю від початку соліпсичною.

За Р.Декартом, людські стани і світ існують лише у присутності свідомості їх свідка. Те, що говориться про світ (або сприймається у ньому), відсилається до того, хто говорить (або сприймає). Пізніше на цій позиції почали наполягати феноменологія, екзистенціалізм та інші [6, с. 291].

Соліпсичність феноменологічної конструкції концепції буття Е.Гуссерля полягає у його намаганні обґрунтувати рефлексію через саму рефлексію. Не дивлячись на ствердження інтенціональності свідомості, Е.Гуссерль визначав, що специфічно вибудований рефлексуючим суб'єктом світ є досвідом суб'єкта і залежить тільки від його пізнання. Гуссерлівська концепція об'єктивно суцього світу як інтерсуб'єктивної спільності *гіпотетичних Інших* суб'єктів, побудованих самим Я, має очевидний соліпсичний характер [6, с. 399]. Про загрозу соліпсизму у Е.Гуссерля наголошував, також і Сартр [11, с. 10].

Найбільш близьким до подолання соліпсичності уявлень про буття, на наш погляд, можна вважати такий напрям у філософії початку 20-го ст., як *діалогізм*. Його метою було створення нового типу рефлексії «на основі діалогу – у якості відношення до Іншого як до "Ти"» [6, с. 317]. Вважається, що діалогізм сильно вплинув на екзистенціалізм, феноменологію і герменевтику та багато у чому обумовив сучасний образ філософської думки [10, с. 229]. На базі синтезу ідей діалогізму була оформлена комунікаційна (сучасна) версія постмодерністської філософії і комунікативна концепція буття тексту (світу) [6, с. 335; 10, с. 90, 600, 936].

Проте діалогізм, на наш погляд, так і не вирішив проблему соліпсичності уявлень про буття. Це зумовлено тим, що родоначальником «діалогічної онтології» М.Бубером була закладена традиція визначати *Ти* лише як процес звернення *Я* до світу. Згідно з М.Бубером, «світ як досвід належить основному слову Я-Воно. Основне слово Я-Ти творить світ стосунку» [3, с. 19]. У зв'язку з цим *Ти* артикулюється як те, що, по-перше, існує між *Я* і *світом* і, по-друге, не є субстанціональним джерелом спільного (соціального) світу з *Я* [там же]. Ця конструкція знайшла своє відображення у висловлюваннях Мерло-Понті, згідно з якими, феномени є тим життєвим досвідом, «через який нам вперше

даються Інший та речі, вся система "Я – Інший – речі", або інакше «система "Я – Інший – світ"» [7, с. 90, 94]. Таким чином, Мерло-Понті, зафіксував діалогічну онтологічну конструкцію, що використовується у сучасній постмодерністській філософії та комунікативній концепції буття людини.

Звідси є очевидним, що винайдене постмодернізмом *Tu* (Інший) залишилося замкненим у породжуваному *Я* світі. Тому ми можемо зробити висновок, що сучасна онтологія в її останніх діалогічно-постмодерністських досягненнях теж не здолала соліпсичності уявлень про буття.

Досліджуючи особистий досвід повсякденного буття людини, ми провели аналіз результатів вивчення цього питання у філософії та психології, зіставляючи їх з власними спостереженнями своїх щоденних внутрішніх переживань. Узагальнення проведеного нами аналізу дозволяють говорити про наступні факти досвіду людського буття.

1. Людина сприймає оточуючий і внутрішній її світ особисто, – виключно у своїх відчуттях і лише своїми органами чуття [5, с. 12; 6, с. 277, 1007; 9, с. 181, 655, 669-670, 675].

2. Людина впливає лише на той оточуючий і внутрішній її світ, який сприймається нею у відчуттях [6, с. 1007; 9, с. 166, 181, 675].

3. Сприйманий людиною світ, не дивлячись на його суперечність і порушення в ньому причинно-наслідкових зв'язків, нікуди не зникає, а залишається світом цієї людини, перебуваючи у її свідомості, постійно протягом усього її життя [5, с. 41-42; 6, с. 282, 1007; 9, с. 166].

4. У всіх змінах сприйманого людиною світу єдиною незмінною стороною відносин «людина – світ» є сприймаюча цей світ людина [5, с. 10, 46-48; 6, с. 280, 1006].

5. Деякі зміни сприйманого людиною світу відбуваються не з її волі, а іноді і всупереч її волі – об'єктивно [6, с. 879; 9, с. 181, 669-670; 11, с. 22; 12, с. 314].

З перших чотирьох наведених фактів людського досвіду виходить, що людина не існує за межами свого сенсуального досвіду – так званого «феноменального поля» людських переживань, яке вміщує всю суб'єктивну сферу людини [5, с. 10]. Крім того, світ для людини існує лише в межах її відчуттів, що належать тільки їй – сприймаючій світ людині, і тому не передаваний нікому ані в цілому, ані фрагментарно. З цього ми робимо висновок, що світ, в якому живе людина, невід'ємний від неї і принципово неможливий без неї. Тому кожна людина має право вважати особисто нею

сприйманий світ своїм світом і нічим більше, – створеним з її участю, що належить їй.

Але, враховуючи п'ятий факт досвіду, ми робимо висновок, що у світі, який людина має право вважати таким, що належить тільки їй, існує ще чиясь, тобто *чужа*, воля. Останнє дає нам підставу стверджувати, що *поза межами* сприйманого людиною світу існує щось, що викликає вказані об'єктивні зміни. Інакше, це джерело змін в світі було б не тільки сприйманим, але і керованим людиною, тобто позбавленим атрибуту об'єктивності.

У аналогічній ситуації знаходиться і сама сприймаюча та впливаюча на свій світ людина. Як суб'єкт, вона також знаходиться поза межами світу, що зазнає її впливу і який сприймається нею, як об'єкт. Очевидно, що і світ також знаходиться поза джерелом змін у ньому, а саме: і людини, і джерела об'єктивних змін у світі.

Підводячи попередній підсумок проведеного нами дослідження людського досвіду буття, ми можемо згрупувати наші висновки і означити, що об'єкти світу людини співвідносяться і змінюються так, ніби:

1) сприймане і встановлюване людиною буття – світ, в якому вона живе, її феноменальне поле – належить тільки цій людині;

2) людина сприймає і встановлює (формує) буття, що їй належить, з поза цього буття;

3) поза буттям, що сприймається і встановлюється людиною, існує ще «щось», що впливає на це буття.

Останнє («щось»), згідно з прийнятим нами визначенням джерела активності, спрямованої на об'єкт (у нашому випадку буття), ми можемо визнати суб'єктом, власне, як і саму людину [6, с. 1051]. Таким чином, ми можемо визначити конструкцію особистого буття людини як соціальну систему з трьох елементів: «людина – світ – хтось», «Я – не-Я – Ти (Інший)» або «суб'єкт – буття – *інший* суб'єкт». При цьому, якщо людина (Я, суб'єкт), виступає відносно свого буття (світ, не-Я) в однині, тобто єдиним цілим і незамінним суб'єктом, то *інший* суб'єкт (хтось, Ти, Інший) може виступати відносно того ж буття як в однині, так і в множині.

Як видно, визначена нами соціальна трьохелементна концепція особистого буття людини відрізняється від досліджених нами відомих історії філософії конструкцій концепції буття: класичних двохелементних (субстанція – світ) та діалого-постмодерністських трьохелементних (Я – Інший – світ). Відмінність визначеної нами конструкції концепції особистого буття людини

полягає у тому, що буття в ній визначається як породжуване суб'єктом (Я) спільно з іншим суб'єктом (Ти), які ніяк і нічим не обумовлені: ні один одним, ні породжуваним ними буттям. Будь-яка обумовленість в ній можлива лише в межах породжуваного суб'єктами спільного буття. Творення буття суб'єктом залежить від спільної з ним згоди на це інших суб'єктів [8, с. 162]. Тому в межах цієї концепції неможливе здійснення насилля без згоди всіх породжуючих буття суб'єктів. Звідси виходить, що соціальна трьохелементна конструкція особистого буття людини позбавлена, як ознак соліпсичності, оскільки «інший суб'єкт» артикулюється за межами світу рефлексуючого суб'єкта, так і насиллягенеруючих складових [2, с. 17], оскільки будь-яка безмежність, абсолютизація та об'єктивація волі суб'єкта можливі лише в межах спільного буття за його спільною згодою про це з іншими суб'єктами, тобто виключно як «гра у насилля».

Пропозиція

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що досвід повсякденного особистого буття людини не знайшов свого повного й адекватного відображення у сучасній онтології, що зумовлює не тільки хибну будову підвалин людської пізнавально-практичної діяльності, але також її насильницький характер та методологічну обмеженість. У зв'язку з цим ми пропонуємо дати нове визначення категорії буття [8, с. 161], згідно з яким:

буття – це межа самовизначення не менше ніж двох рівних самостійних субстанціональних суб'єктів, що спільно встановлена їх волею.

За умови такого визначення буття людини виступає динамічною системою *узгоджених* та *спільно* встановлених з іншими суб'єктами меж їх взаємного впливу. Світ людини втрачає підстави здійснення в ньому насилля – світу над людиною та людини над світом і собою. Як наслідок, узгодженість відносин «суб'єкт – буття – *інший* суб'єкт» дає можливість сформулювати засади *ненасильницької* фізики, біології, етики, права, економіки, політики та релігії.

Таким чином, запропоноване нами визначення категорії буття, як основа реформування сучасної онтології, на наш погляд, може вирішити широкий спектр актуальних проблем людської пізнавально-практичної діяльності.

Список використаних джерел

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [Уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел]. – К.; Ірпінь: ВТ «Перун», 2004 – 1440 с.
2. Вісник Міжнародного дослідницького центру: «Людина: мова, культура, пізнання»: Щокварт. науков. журнал. – [гол. ред. О.М.Холод] – 2009. – Том 22 (3). – 163 с.
3. Бубер Мартин. Два образа веры / [Пер. с нем. В.В.Рынкевича; под ред. П.С.Гуревича, С.Я.Левит, С.В.Лезова]. – М.: Республика, 1995.
4. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Том 1/ [Перевод Е.Н. Боброва]. – М.: «Мысль», 1982, с. 413 – 429.
5. Иванов Е.М. Онтология субъективного. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2007. – 200 с.
6. История философии: Энциклопедия / [Составит. и гл. научн. ред. А.А.Грицанов]. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий).
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. / Под ред. И.С.Вдовиной. – СПб: "Ювента", "Наука" РАН, 1999. – 607 с. – (Слово о сущем).
8. Наука 2009: зб. праць за матеріалами звітної наук.-практ. конф., 28-29 квіт. 2009 р. / М-во освіти і науки України / наук. ред. О.М.Холод. – Кривий Ріг: РВВ ПНЗ «ІДА», 2009. – 180 с.: іл., табл. – Текст: укр., рос., англ. – Бібліогр. в кінці ст.
9. Немов Р.С. Психология: Учеб. для студ. высш. пед. учеб. заведений: В 3 кн. – 4-е изд. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – Кн. 1: Общие основы психологии. – 688 с.
10. Постмодернизм. Энциклопедия.— Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001.— 1040 с.— (Мир энциклопедий).
11. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX ве-ка).
12. Философский энциклопедический словарь / [ред. состав.: Е.Ф.Губский, Г.В.Кораблева, В.А.Лутченко]. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 576 с.