

Марія КУЛТАЄВА

**ПРАЦЯ М. ГОРКГАЙМЕРА
«КРИТИКА ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО
РОЗУМУ» ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ
ДЛЯ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ**



Серед засадничих понять філософії освіти, мабуть, одним із найважливіших є педагогічний розум. Щоправда, в останні роки вітчизняні теоретики намагаються не звертатись до проблем розумності педагогічних стратегій і практик, вважаючи їх домодерними і ранньомодерними. Але як свідчить сучасний західноєвропейський філософсько-педагогічний дискурс, поняття розуму повертає собі втрачені позиції в предметному полі суспільства ризику. Культурно-освітня сфера такого суспільства вже не є тією затишною «педагогічною провінцією», про яку мріяли науковці й учителі за покликанням у минулих століттях. Сучасна освіта дає молоді шанси, але й примножує ризики. Відповідно актуалізується питання розуму в освіті та взагалі – у життєтворчості сучасної людини.

Таке питання не належить до очевидних і потребує додаткової аргументації як щодо його постановки, так і щодо практичних наслідків застосування педагогічного розуму. Усе це у свою чергу змушує звернутися до визначення розуму в новітніх історико-філософських, культурних і соціальних контекстах. Спробу такого визначення в скрутний час посттоталітарних трансформацій, що відбувалися в Західній Європі, дав М. Горкгаймер.

Зауважимо, що вітчизняному читачеві відомо не дуже багато про творчість Макса Горкгаймера в період між 1947 і 1969 рр. Але саме він був плідним для цього видатного філософа й соціолога, який увійшов до історії суспільствознавства як автор критичної теорії суспільства й далекоглядний аналітик трансформацій індустріального соціуму. Спостереження й висновки, зроблені Горкгаймером у ті часи, посилили свою значущість на початку

XXI ст. у зв'язку із прискоренням інноваційних процесів у культурі й освіті. Зупинимось детальніше на їх характеристичі.

Розум, його соціокультурне покликання й функціональне призначення, зміна типів раціональності є тими темами, якими Горкгаймер займався протягом усього життя. Сьогодні соціальний універсум внаслідок трансформацій постіндустріального характеру, глобалізаційних процесів перетворюється, як уже зазначалось вище, швидкими темпами на світове суспільство ризику, яке гостро відчуває, що задля самозбереження необхідно повернути розуму ті позиції, які він втратив протягом новітньої історії. Розум і право, розум і політика, критика різних проявів розуму й нерозумності стають сьогодні предметом критичної саморефлексії філософської думки [2, 3, 5, 6].

Дослідження Горкгаймера «Критика інструментального розуму» та нотатки, зроблені філософом у різні роки, є корисним теоретичним досвідом розробки таких проблемних ліній. Ця праця тісно пов'язана із спільним дослідженням Т. Адорно й М. Горкгаймера «Діалектика Просвітництва», де в ідеологізації розуму досліджується прихована утопія, розкриваються причини й наслідки процесу деміфологізації, а також історія теоретичної думки як органу панування. У горкгаймерівській критиці також робиться акцент на діалектиці ідеології Просвітництва, тобто на метаморфозах ідеологізованої версії розуму. Але, на відміну від «Діалектики Просвітництва», Горкгаймер у своїй праці, що вперше була видана англійською мовою в США під назвою «Затьмарення розуму», значно більше уваги приділяє філософському аналізу генези інструментального розуму та його саморепрезентаціям у сучасних соціокультурних контекстах. Адже для того, щоб розкрити справжні причини потаємної сили утопій, що несуть загрозу людству, слід дещо розширити рамки теоретичної рефлексії й перейти від ідеології Просвітництва до проблем теоретичної філософії, тобто до прояснення й уточнення понять розуму й супутніх категорій, щоб потім застосувати їх у дослідженнях суспільного життя. Теоретична реконструкція генези інструментального розуму та виявлення його функціонального діапазону в поєднанні з антропологічною інтерпретацією можна охарактеризувати як одну з перших спроб постмодерної трансформації сучасної соціальної філософії [9]. Ця спроба є вагомим внеском у критичну теорію суспільства, основні положення якої постійно розвивали всі франкфуртці. Горкгаймерівська критика інструментального розуму спрямована проти раціоналізації відносин панування, у тому числі — над природою, проти героїзації війн та тероризму.

Характеризуючи значення спроби Горкгаймера реабілітувати теоретичний розум, слід звернути увагу на таку обставину. Сучасна філософія освіти, а також соціальна філософія й соціологія вже протягом кількох десятиліть переживають ситуацію теоретичного дефіциту. У «Критиці інструментального розуму» Горкгаймер намагався якщо не подолати, то принаймні зменшити цю хронічну недостатність сучасного філософського мислення.

Показово, що Горкгаймер у своїй критиці звертає особливу увагу на якісний бік філософських рефлексій, на культуру філософування, яку можна втратити, якщо не піклуватися про спосіб самовиявлення філософської думки, про її адекватне вираження й точність висловлення.

У зв'язку із цим слід зазначити, що теоретична філософія, незалежно від уподобань і напрямків, з якими позиціонують себе ті чи інші філософи, постійно вимагає роботи з категоріально-понятійним апаратом. Без цього вона не може рухатися вперед, еволюціонувати, зрештою, оновлюватися, навіть якщо суспільство висловлює палке бажання щодо цього або видає суворі накази прискорити духовне оновлення. Намагаючись виявити суттєві риси суспільної свідомості розвинутого індустріального суспільства та соціокультурні чинники, що обумовлюють його наявний стан, Горкгаймер починає своє дослідження з аналізу спроможності свідомості встановлювати мету й цілі, а також добирати до їх здійснення відповідні засоби. Саме через це, на його думку, визначається розумність як якісна характеристика свідомості. Такий підхід він пояснює пізніше, у нотатках періоду 1949–52 рр. «Рациональність, – наголошує він, – це не формальна, а змістовна категорія. Розум – це назва того, що є розумним» [8, 202]. Горкгаймер пропонує своєрідний тест на виявлення якісної характеристики розумності впливових течій сучасної філософської думки – неотомізму й широкого спектру позитивістськи орієнтованої філософії. Це розкриття діалектики цілей і засобів.

Старша генерація франкфуртців, насамперед Адорно й Горкгаймер, перебільшували можливості діалектичного методу, зловживання яким робило теоретичний аналіз популярно-поверховим. Інтуїтивно відчуваючи це, Горкгаймер зосереджується на тому, що залишалось за межами гегельянського мислення – на проясненні й уточненні засадничих понять філософії, за допомогою яких потім він має намір здійснити діагностику суспільства.

Дослідження Горкгаймера ґрунтується на американському і європейському матеріалі. Американська і європейська версії формалізації розуму мають певні відмінності, обумовлені специфікою попереднього історичного розвитку, але спільні моменти тут явно переважають. Як і в Європі, так само й в Америці формалізації розуму сприяє позитивістська орієнтація, різновидом якої Горкгаймер вважає, окрім класичного позитивізму, прагматизм, дарвінізм і психоаналіз. Світоглядним і методологічним парадоксом горкгаймерівської позиції можна назвати наближення до них релігійної філософії, зокрема неотомізму, який попри есенціалістські декларації, схиляється, як показує Горкгаймер, до інструментального застосування навіть ідеї бога.

Предметом жвавих дискусій свого часу були приголомшливі висновки Горкгаймера про те, що людство як у суспільстві добробуту, так і в соціумах злиденності втрачає розум і може впадати в безумство, що не існує панaceaї, щоб вилікувати його раз і назавжди. Отже, ще задовго до свого оприлюднення ця праця пройшла солідну апробацію серед студентської молоді в США. В її основу покладено цикл лекцій, прочитаних Горкгаймером навесні

1944 р. у Колумбійському університеті, що ввійшли до курсу «Суспільство й розум» (Society and Reason). Вони були надруковані окремою книгою під назвою «Затьмарення розуму» (Eclipse of Reason). Німецькою ж мовою (архіви Горкгаймера свідчать, що первісним текстом цієї праці був саме німецькомовний варіант [14, 434]) вони вийшли під таким багатообіцяльним заголовком, як «Критика інструментального розуму».

Ця виразна назва говорить європейському читачеві (зі Сходу й Заходу) за себе, бо містить декілька вказівок щодо відвертих та прихованих намірів автора. Чи є тут натяк на кантівські критики? Безсумнівно, так. Горкгаймера, і це дуже помітно, непокоять непрості питання в дусі Канта: як можлива соціальна філософія і як можлива соціологія, чи потребує соціологія теорії або ж вже пристосувалася виживати в умовах хронічного теоретичного дефіциту і є суто емпіричною наукою. У «Нотатках» більш пізнього періоду ми знаходимо спробу реконструкції кантівської соціології [8, 191]. Але він пов'язує інтерес до кантівських трансформацій із філософсько-антропологічними розвідками, намагаючись визначити соціальне призначення розуму: «Сфера розуму, – пише він, – це пристосування суспільства до більш високих ступенів» [8, 192]. Саме про метаморфози цього розуму й трансформації кантівської традиції йдеться в горкгаймерівській критиці. Слово-сполучення «інструментальний розум» також містить у собі приховані вказівки, які торкаються філософських та соціологічних напрямів, що домінують у західноєвропейській та американській філософській і соціологічній думці – позитивізму, прагматизму, психоаналізу, а також, далеко не в останню чергу, – соціології розуміння М. Вебера та функціоналістського напрямку в соціології, поширеного в США. Слід зазначити, що для всіх без винятку франкфуртців (навіть для їхньої молодшої генерації, представником якої є Ю. Габермас) характерна відсутність чіткої межі між соціологією та соціальною філософією. За це їм часто дорікають у сидінні одразу на двох стільцях [1, 38]. Але така позиція має не тільки вади, а й певні переваги, бо посилює теоретичну обґрунтованість соціологічного аналізу, що відчувається в нотатках Горкгаймера.

Робота над лекціями й відповідно над текстом «Критики інструментального розуму», як уже зазначалось, почалася ще в Німеччині, але здійснювалася переважно в еміграції. Особисто для Горкгаймера це були важкі часи роздумів над власним життям, над долею людства, цивілізації, демократії, які він пов'язує з визначенням перспективи еволюції філософського мислення. Причому йдеться не про окремі школи чи напрямки, а про здатність людства філософувати й про те, що трапляється або може трапитися, якщо зникне здібність до теоретичної рефлексії. Ці лекції майже збігаються в часі з роботою над «Традиційною й критичною теорією» та вже згаданою вище «Діалектикою Просвітництва». Але лекції нетотожні цим працям, вони мають відмінності в розстановці акцентів, тут основна увага зосереджена на методологічних і філософсько-антропологічних аспектах, хоча в них також зберігається основна соціально-філософська інтенція

Франкфуртської школи – діагностика часу й аналіз кризи культури в західному суспільстві. Одним із проявів такої кризи є занепад філософської культури, насамперед, культури філософування, що відбивається на якісних характеристиках методологічних і світоглядних стратегій і взагалі на мисленні суспільства.

Саме на цій характеристиці та на її антропологічних передумовах та наслідках зосереджує свою увагу Горкгаймер. Кризу західної цивілізації він розглядає крізь призму однієї з основних філософських категорій, а саме через історію розуму, який занепадає й тим спричиняє кінець індивіда. Оригінальний задум дослідження вимагав чіткої продуманої дослідницької стратегії, яка обумовила архітектоніку праці, що складається з п'яти глав.

Сповнені ризику авантюри мандрівки західноєвропейського розуму та його вимушені блукання чужими теренами Горкгаймер спочатку розглядає в рамках категоріальної пари «ціль-засіб», щоб через них потім перейти до визначення спільного ґрунту суперечливих панацей зі скарбниці досвіду людського духу, а потім на підставі постійного уточнення фундаментальних філософських понять і категорій, які відображають основні тенденції суспільної свідомості людства індустріального суспільства, здійснити діагноз культури свого часу на підставі аналізу повстання природи, історії піднесення й занепаду індивіда. У свою чергу все це послуговує визначенню долі й призначення філософії. Спіралеподібна архітектоніка лекцій і книги, мабуть, не випадкова й навіть у такий спосіб посилює діалектичну заангажованість філософа.

Стрілки на годиннику Горкгаймера, прихильника діалектики постгегельянського зразка, завжди були переведені вперед – дається взнаки марксистський вишкіл раннього періоду Франкфуртської школи – а тому, незважаючи на деяку розмитість і побіжність, його діагностика ще й досі не втратила своєї актуальності. Адже логіка постіндустріальних трансформацій також визначається ускладненням взаємозв'язків між цілями та засобами, об'єктивним і суб'єктивним розумом. Горкгаймер передбачив ситуацію постмодерну в духовному житті суспільства, що переживає комунікативну революцію. Безперечно, дигітальна культура глобальної інформаційної мережі, багатовимірні лабіринти кіберпростору залишилися за горизонтом горкгаймерівських рефлексій, бо тоді ще не було цих реалій. Але виклик множинності у світоглядній культурі суспільства, що переживає фазу становлення або оновлення демократії в умовах комунікативної революції, пронизує всі його праці.

Плюралізм світоглядних орієнтацій, можливість вибору ще не означають легітимації всеїдності. Вихідна ситуація, з якої Горкгаймер починав свою діагностику часу, дуже нагадує ту, що склалася в Україні, а також у тій чи іншій формі наявна в Західній та Східній Європі, у США. Отже, світоглядний плюралізм із 40-х рр. минулого століття майже не змінив своєї зовнішності: «Поруч із псевдорелігійними або напівнауковими зціленнями душі, спіритизмом, астрологією, дешевими сортами стародавніх філософій, та-

ких, як йога, буддизм або містика й популярними обробками класичних об'єктивістських філософій, до сучасного вжитку пропонуються середньовічні онтології» [14, 78].

Примушування вибирати, неможливість уникнути ситуації, пов'язаної з такою процедурою (бо навіть у випадку, коли за тебе обирають інші, слід для цього принаймні надати їм певні повноваження), є надзвичайним посиленням тиску на особистість. Відтак не випадково постсучасні теоретики характеризують людину, приголомшену лавиною плюральності, як сироту, позбавлену орієнтирів. Щоб їй допомогти, на їх думку, слід навіть цілковито змінити зміст освіти і виховання, зосереджуючи останні на вмінні обирати [10, 198]. Але теоретичні роздуми Горкгаймера, прогножуючи виникнення такої ситуації на підставі ще поодиноких симптомів, торкаються не її проявів, а підвалин, фундаментальних основ і, насамперед, розуму.

Оскільки в Горкгаймера постійно йдеться про уточнення поняття розуму, слід нагадати, що саме німецька традиція сприяла постійному зростанню його обсягу. До речі, завдяки Франкфуртській школі й, не в останню чергу, Горкгаймеру, філософське поняття розуму стало відігравати значну роль у соціології [2, 12]. Щоб краще описати й зрозуміти ситуацію на роздоріжжі розуму, зробимо відступ у царину інтерсуб'єктивного теоретичного досвіду. Адже звернення до лексиконів може засвідчити широкий діапазон поняття розум, а прояснення семантики дає змогу через додатковий коментар усунути складності перекладу. У німецькомовних довідкових виданнях дається таке визначення розуму: «1. Розум (Vernunft, reason) виступає загальною назвою для позначення духу та інтелекту. 2. На відміну від розсудку розум означає широку й охоплювальну діяльність духу. 3. Розум може визначатися як світовий принцип» [9, 716]. Наведені визначення й пов'язані з ними термінологічні розбіжності можуть посилюватися внаслідок звернення до більш складних історико-філософських контекстів. Наведемо довідку з «Філософського словника»: «Розум – це ... духовна діяльність людини, спрямована на осягнення об'єктивної реальності в її тотальності. У німецькому слововживанні «розум» був спочатку перекладом латинського *intellectus*, а розсудок – *ratio*. Це тривало до XVII ст. (Майстер Екхарт, Лютер). У філософії Просвітництва, насамперед завдяки Канту, ці терміни міняються своїми змістами, отже, змістом розуму стає *ratio*, а розсудку – *intellectus*» [13, 1262].

Горкгаймер, термінологічно дотримуючись кантівської традиції, намагається здійснити функціональний аналіз розуму через антропологічну інтерпретацію цілей, які обирає й покладає людина. «Із давніх часів, – зауважує він, – розумом називається вміння слухати й вбирати в себе вічні ідеї, які повинні служити людині цілями» [8, 21]. Отже, слід звернутися до цілей, щоб зрозуміти корисність і шкідливість інструментального розуму для життя людини, – саме таке завдання ставить горкгаймерівська критика, змушуючи на рівні підтексту пригадувати те, що свого часу стосовно історії писав Ніцше.

Звернення до цілей також вимагає лексикологічного коментарю. Як і в українській мові слова «мета» і «ціль» можуть вживатися синонімічно, але дають певні семантичні розбіжності, так і в німецькій їхніми еквівалентами відповідно виступають Ziel та Zweck. Ціль у її інструментальному значенні здебільшого виражається словом Zweck. Його етимологія прояснює ті нюанси, які розрізняв не тільки Горкгаймер, а й М. Вебер, коли говорив про «цілераціональну дію» (zweckrationale Handlung), маючи на увазі її інструментальний характер. Спочатку цим словом називали гострий цвях, яким швець прибивав підшву до чобіт. У XVI-XVII ст. цим словом називали гвіздок у середині мішені, яким вона прибивалася до стовбура дерева. Той, хто влучав у середину, потрапляв і в гвіздок, тобто в ціль, у те, на що прицілювався. «У філософському слововживанні поняття Zweck (ціль) та Ziel (мета) тісно зв'язані між собою, але не ідентичні. Ziel (мета) – це ідеальне передбачення реальних можливих або бажаних станів матеріальних або духовних систем, або відносно завершеного етапу розвитку ідеальний образ майбутнього. Zweck (ціль) на відміну від цього означає намір людини застосувати певний засіб або інструмент, щоб здійснити певні дії для досягнення тієї чи іншої мети» [13, 1334].

Також доцільність (zweckmaessigkeit) пов'язана з функцією інструментального розуму. Вона означає властивість або здатність речей, процесів, дій, способів поведінки тощо виступати засобами для здійснення певних цілей [13, 1334]. Телеономічна функція людської свідомості включає в себе покладання як цілей, так і мети. І перше, і друге, як слушно зауважує Горкгаймер, обумовлено діалектикою розуму, яка в нього, на відміну від гегелівської, має антропологічне підґрунтя. Бути розумним у парадигмі модерної філософії означає «дотримуватися правил, без яких не може існувати ані ціле, ані одичне, мислити не тільки задля миттєвості. Розум повертається до самого себе, коли він заперечує свою власну абсолютність, розум у емпатичному сенсі, і розуміє себе як простий інструмент» [8, 21].

Але й у такому необхідному самозапереченні криється небезпека зловживання цим потужним інструментом, що покладає цілі, визначає стратегії суспільного й особистісного розвитку, контролює дії та вчинки, до того ж ще й здійснює самоспостереження. Запобіганню численних можливих і дійсних спотворень у застосуванні розуму має служити його філософська критика. Щоб краще виявити діапазон інструментального застосування розуму, Горкгаймер пропонує розрізнати суб'єктивний і об'єктивний розум.

Суб'єктивний розум слугує досягненню вже встановлених цілей, не замислюючись над тим, наскільки вони розумні або ж безумні. Він може послуговувати цілковито ірраціонально обґрунтованим цілям, наприклад, раціоналізувати процес безглузлого витрачання часу (наприклад, через індустрію дозвілля) або знищення людей у концтаборах. Але без включення суб'єктивного розуму неможлива жодна дія й, насамперед, соціальна. Адже він є «силою, яка уможливорює розумні дії, тобто здатність до класифікації,

умовиводу, незалежно від будь-якого змісту», забезпечуючи таким чином абстрактне функціонування механізму мислення [8, 27].

Об'єктивний розум, на відміну від суб'єктивного, є принципом, що діє в об'єктивному світі. Основним моментом теорії об'єктивного розуму ще з часів Платона і Аристотеля є «не узгодження поведінки і цілі, а поняття ..., які торкаються ідеї вищого блага. проблем людської призначеності й способу здійснення найвищих цілей» [8, 28]. Отже, мета розвитку людства, суспільства, на думку Горкгаймера, обґрунтовується й ставиться об'єктивним розумом, безперечно, якщо така мета є розумною. Він також займається своєрідною перевіркою на розумність усіх без винятку цілей, що проходять випробування на відповідність вищими загальнолюдськими цінностями. Таке розрізнення нагадує вихідний момент гегелівської діалектики об'єктивного й суб'єктивного духу, але з тією відмінністю, що Горкгаймер намагається через наведене розрізнення розкрити процес формалізації розуму як прояву соціального, культурного й навіть екологічного відчуження сучасної людини на завершальній фазі індустріального суспільства.

У духовній еволюції людства об'єктивний розум є генетично первинним. Він, як показує Горкгаймер, ніколи не виключав суб'єктивного моменту. Суб'єктивний розум протягом довгої історії людства підпорядковувався об'єктивному й через нього обмежував свої вузько утилітарні домагання ідеями об'єктивної істини й добра. Автономізація суб'єктивного розуму, його формалізація, перетворення на інструмент розглядаються Горкгаймером у історико-філософській площині та в соціокультурній сфері. Автономізація суб'єктивного розуму, на його думку, була обумовлена не стільки силою ініціативи теоретичних рефлексій, орієнтованих на корисність, успішність тощо, скільки ослабленням позицій об'єктивного розуму, що, зрештою, обірвало симбіотичні зв'язки між ними, з відтворенням яких на новому рівні пов'язується оновлення філософії й духовне зцілення людства. Але повернемося до історії. «У Новий час, – підкреслює Горкгаймер, – розум виявив тенденцію до розчиняння свого власного об'єктивного змісту» [8, 35]. Ця тенденція була обумовлена процесом секуляризації, внаслідок чого відбулося відокремлення розуму від релігії. В ідеології Просвітництва розум заступає на її місце й стає найвищим духовним авторитетом. Але за здобуття своєї незалежності об'єктивний розум заплатив високу ціну: його істини, цінності й навіть саме поняття без трансцендентного підкріплення почали швидко втрачати силу: «Чим більше сили втрачало поняття розуму, тим легше воно піддавалося ідеологічним маніпуляціям і пропаганді найзухвалішої неправди» [8, 45]. Для аргументації цієї тези Горкгаймер звертається не тільки до історико-філософського матеріалу, а й широко застосовує філософсько-антропологічний аналіз. Формалізація розуму тут розглядається як втрата ним людяності, як дегуманізація мислення: «Основні ідеали й поняття раціоналістичної метафізики були вкорінені в понятті загальнолюдського, у понятті людства, а їхня формалізація свідчить про те, що вони відірвалися від свого людського змісту» [8, 46].

Показово, що опис метаморфоз об'єктивного розуму, його інструменталізації й, зрештою, перетворення на суб'єктивний, Горкгаймер поєднує з аналізом засадничих принципів демократії. На його думку, основний принцип демократії – принцип більшості, зберігає свій гуманістичний потенціал лише за умов визнання загальнолюдських цінностей і інтересів усього людства.

Дослідники творчості Горкгаймера сходяться на тому, що центральне місце в «Критиці інструментального розуму» займає розділ «Повстання природи», де розглядаються наслідки редукції природи до простого інструменту [15, 388; 7, 82-83]. У цій главі Горкгаймеру вдалося уникнути натур-філософських спрощень та популяризаторських версій екологічної соціології, а також імперативності сучасного екологічного матеріалізму, де також ідеться про стратегію виживання людства. «Людина, – зауважує вчений, – у процесі своєї емансипації поділяє долю всього іншого світу. Підкорення природи включає в себе підкорення людини» [8, 106]. Формалізація розуму призводить до таких соціальних практик, як «панування задля панування». Останнє має руйнівні наслідки як для самої людини, так і для природи. Процес самознищення людини, її екологічне відчуження мають парадоксальний характер: суб'єктивізація й формалізація процесу самозбереження перетворює його на процес самознищення. Горкгаймер підкреслює: «Тотальна трансформація насправді кожної сфери буття в сферу засобів веде до ліквідації суб'єкта, який мав ними послуговуватися. Це надає сучасному індустріальному суспільству нігілістичного аспекту. Суб'єктивізація, яка підносить суб'єкт, одночасно прирікає його» [8, 106]. Людина в ході такого процесу позбавляється залишків міфу, «благоговіння перед природою», вона стає нездатною любити природу, одержувати насолоду від споглядання людини, функціоналізуючи свої взаємини з нею. Природо-захисні стратегії й акції, якщо в їх основі лежить формальний суб'єктивний розум, перетворюються на свою протилежність – на більш удосконалену експлуатацію природи. Така діагностика Горкгаймера повністю справдилася в добу глобалізації й становлення постіндустріального суспільства, коли під гаслами й практиками екологічно чистого виробництва здійснюється більш приховане забруднення довкілля» [11, 30].

До хитрощів суб'єктивного розуму належить позірне повернення до визнання первісності природи, її суб'єктивна міфологізація. У соціально-політичній сфері такий поворот має дуже небезпечні наслідки. Розуміння національного буття як природного, зведення його до суто етнічного моменту, протиставляння суспільству спільноти як буття, більш наближеного до природи, може служити виправданням злочинам, спрямованим проти людства. Так, Горкгаймер описує фашизм як «сатанинський синтез розуму й природи» [8, 131].

У «Критиці інструментального розуму» повторюється одна із сюжетних ліній «Діалектики Просвітництва», а саме: помста природи, її повстання. Показово, що природа, за Горкгаймером, може здійснювати такі повстання

як сама по собі (у вигляді природних катаклізмів тощо), так і через людину та в людині. Придушення природних потягів, як і спроби їх суспільної легітимації, загрожують цивілізації. Адже коли «людина робить своїм принципом переважно природу, вона деградує до примітивних потягів. ... Відмова політиків та філософів від розуму внаслідок їхньої капітуляції перед дійсністю прикриває набагато гіршу форму регресії й неминуче завершується сплутуванням філософської істини з нещадним самозбереженням та війною» [8, 135].

Повстання природи в різних його проявах посилює процес занепаду індивіда в індустріальному суспільстві. У главі «Піднесення й занепад індивіда» Горкгаймер здійснює соціологічний аналіз становища індивіда в індустріальному суспільстві крізь призму проблематики формалізації суб'єктивного розуму.

Проблемні лінії «Критики інструментального розуму» уточнюються й доповнюються в «Нотатках 1949-1969 рр.». У них містяться історико-філософські розвідки й спостереження. Серед персоналій, з якими внутрішньо полемізує Горкгаймер, реконструюючи їхні погляди й ведучи з ними полемічний діалог, слід насамперед назвати Канта, Гегеля, Шопенгауера, Маркса. Багато уваги, як свідчать нотатки різних років, Горкгаймер приділяв критиці психоаналізу, прагматизму й позитивізму, у яких він вбачав найбільш чітко виражені прояви інструментального розуму, що непомітно для себе перетворювався на засіб.

У «Нотатках» містяться також цікаві макро- і мікросоціологічні спостереження, які сприяють поглибленню розуміння основних тенденцій еволюції індустріального суспільства, розвитку й ствердження демократії, а також і небезпек, що трапляються на її шляху.

Отже, теоретичні пошуки Горкгаймера спонукають до критики численних проявів сучасного педагогічного розуму, до осмислення тих синтезів, які за його безпосередньої участі утворюються в культурі й політиці. Гуманізація суспільства й освіти не здійснюються автоматично, вони є наслідком активного втручання відповідального й самокритичного розуму до суспільного життя.

Література:

1. *Апель К.-О.* Киевские лекции. — К., 2001.
2. *Гюффе О.* Розум і право. — К., 2003.
3. *Слотердайк П.* Критика цинічного розуму. — К., 2002.
4. *Ваєккер Д.* Wozu Soziologie? Berlin, 2004.
5. *Бухгейм Н.* Die Rationalitaet der politischen Vernunft. Ueber unlogische Vernunft und unvernueftige Logik. Berlin, 2004.
6. *Fues W.M.* Rationalpark. Zur Lage der Vernunft Koenighausen, Berlin, 2001.
7. *Gumnior H., Ringuth.* Horkheimer. Hamburg, 1973.

8. *Horkheimer M.* Gesammelte Schriften Bd. 6. «Zur Kritik der instrumentellen Vernunft» und «Notizen 1949-1969». Frankfurt am Main, 1991.
9. Lexikon zur Soziologie / Hrsg. W. Fuchs-Heinritz. Opladen, 1994.
- 10 *Luhmann N.* Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2002.
11. *Luhmann N.* Soziologie des Risikos. Berlin, 1991.
12. *Nassehi A., Nollmann G.* Wozu ein Theorienvergleich? // Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich. Frankfurt am Main, 2004.
13. Philosophisches Woerterbuch. Bd. 2/ Hrsg. G. Klaus und M. Buhr. Leipzig, 1974.
14. *Schmidt A.* Nachwort des Herausgebers. Dokumente des Horkheimerischen Spaetwerks // Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main, 1991. S. 434- 443.
15. *Wiggerhaus R.* Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. Munchen, 1986.