



**Макс ГОРКГАЙМЕР**

## **КРИТИКА ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО РОЗУМУ\***

### **Передмова до німецького першодруку**

З давніх часів розумом називали прислуховування й вбирання у себе вічних ідей, які мають служити людству цілями. Сьогодні ж не тільки єдиною справою, а й власною сутністю розуму є пошук засобів, які відповідали б уже встановленим цілям. Цілі, яким свого часу поталанило не перетворитися на засоби, постають у вигляді забобон. Якщо Богослухняність завжди була засобом отримати заступництво Бога, то, з іншого боку, вона дозволяла раціоналізувати всякого виду панування, загарбницькі походи й тероризм. Тому теїстичні та атеїстичні просвітники, починаючи з Гобса, інтерпретували заповіді як суспільно корисні моральні принципи, які мали сприяти якомога спокійнішому життю, мирному спілкуванню між рівними, шануванню існуючого ладу. Бути розумним, якщо зняти з цієї вимоги теологічну оболонку, означало: поважати правила, без яких не можуть жити ні ціле, ні індивід, а також не думати тільки про цю мить. Розум повертається до самого себе тоді, коли заперечує свою власну абсолютність, розум в емпатичному сенсі, й трактує себе як простий інструмент. Не можна сказати, що бракувало серйозних спроб теоретично підтвердити правду про розум. Починаючи з Декарта, велика філософія Нового часу прагнула знайти компроміс між теологією та наукою. Посередником тут була «спроможність інтелектуальних ідей» (розум) [1]. «Божественним у нашій душі, — як стверджує Кант, — є те, що вона здатна творити ідеї» [2]. Таку віру в автономне Ratio (мислення) Ніцше викривав як симптом відсталості, адже, «як на німецькі ціннісні інстинкти», Лок та

\* © М. Култаєва, переклад з німецької мови  
© Український філософський фонд

Юм «у собі були занадто ясними, занадто прозорими» [3]. Кант йому здавався «зволікачем» [4]. «Розум — це тільки знаряддя, а Декарт був поверховим» [5]. Як і все інше, розпад відповідного культурного феномена був повторений в історичному процесі ХХ ст. В 1900 р., у рік смерті Ніцше, надруковано «Логічні дослідження» Гусерля, які мали ще раз науково точно обґрунтувати прислуховування до духовного буття, споглядання сутності. Якщо Гусерль мав на увазі виключно логічні категорії, то Макс Шелер та інші поширили його вчення на моральні структури. Із самого початку ці зусилля були знаком реставрації. Саморозчинення розуму як духовної субстанції ґрунтується на внутрішній необхідності. Сьогодні теорія повинна стати рефлексією та висловлюванням процесу, який має суспільно обумовлену тенденцію до неопозитивізму, до інструменталізації думки, а також марних спроб порятунку від нього.

Коли мені повідомили про намір надрукувати зібрання моїх праць, я спочатку вирішив підготувати добірку з 40-х рр. Вони були на периферії моєї практичної діяльності, організації Studies in Prejudice, академічного управління, відбудови Інституту соціальних досліджень, зусиль, спрямованих на реформу виховання. Безперечно, я знав, що цей намір передбачав період, коли виникла критична теорія, і, насамперед, ті есеї, що вийшли у Парижі (в *Alcan*), у часописі, котрий я видавав. Також малися на увазі невидані дослідження, а передовсім — опублікована разом із моїм другом Адорно давно розпродана книга «Діалектика Просвітництва». Я тоді думав, що з кінцем націонал-соціалізму — через реформи або революції — розпочнеться новий день, справжня людська історія. Разом із засновниками наукового соціалізму я вважав, що у світі повинні поширитися культурні досягнення буржуазної епохи, вільний розвиток сил, духовне виробництво, які більше не характеризуватимуться насиллям та експлуатацією.

Те, свідком чого я став потім, не змінило мого мислення. Держави, які називають себе комуністичними й застосовують ті самі марксистські категорії, яким я так багато завдячую в моїй теоретичній роботі, не просунулися ближче до того нового дня, ніж країни, де — принаймні у цей час — ще не згасла свобода одиничного. У такій ситуації спочатку необхідно оприлюднити мої деякі інші праці і, в першу чергу, рефлексії щодо розуму. Вони іманентні попереднім дослідженням і намагаються теоретично обґрунтувати також сьогодні дуже вагомий сумнів щодо того, чи не виявиться царство свободи, якщо воно колись здійсниться, необхідною його протилежністю — автоматизацією суспільства, а також людської поведінки. Запропоновані тут фрагменти, об'єднані у ціле, є спробами здійснити у свідомості рефлексію такого роздвоєння, не відмовляючись від роздумів про інше.

Я вдячний доктору Альфредові Шмідту за добірку та перегляд. «Eclipse of Reason», «Критику інструментального розуму» – цю працю, що вперше з'являється як документація німецькою мовою, переклав він. Без його розуміння і відданості цей том ніколи б не з'явився.

*Травень, 1967 р.*

*Макс Горкгаймер*

**Посилання:**

1. *Kant I. Kritik der Urteilskraft. Ak. Ausg. V. S. 315.*
2. Там само, XVIII, с. 130.
3. *Nietzsche Nachlass. Werke. Kroener Ausg. XV. S. 217.*
4. Там само.
5. *Nietzsche F. Jenseits von Gut und Boese. III. S. 191.*

## Вступ

Роздуми, подані у наступних главах, є спробою пов'язати сучасну ситуацію філософського мислення із похмурою перспективою реальності.

Економічні та суспільні проблеми сучасності вже детально розглянуті компетентними науковцями. Натомість це дослідження обирає інший шлях. Його метою є аналіз поняття раціональності, що лежить в основі нашої сучасної індустріальної культури.

В той час, коли пишуться ці рядки, перед народами демократичних націй постає проблема, як зробити остаточною перемогу їхньої зброї. Вони повинні розробити і застосувати на практиці принципи гуманності, в ім'я якої принесено жертви війни. Сучасні можливості удосконалення суспільства перевершують очікування всіх філософів та державних діячів, які будь-коли описували в утопічних програмах ідею справжнього людського суспільства. А проте панує загальне відчуття жаху і втрачання ілюзій. Сьогодні сподівання людей, мабуть, ще більше віддалені від свого здійснення, ніж в епохи, що робили це невпевнено, напомуцки, бо тоді їх було вперше сформульовано гуманістами. Стає помітним, що саме з розширенням горизонту мислення та дії через технічні знання, починає зникати автономія одиничного суб'єкта, зменшуються його здатність протистояти зростанню апарату масового маніпулювання, сила його фантазії, його незалежне судження. Поступальний розвиток технічних засобів супроводжується процесом дегуманізації. Поступ загрожує знищити ту мету, яку він мав здійснити – ідею людини. Чим є цей стан – необхідною фазою загального поступального розвитку суспільства чи шляхом до тріумфального відродження нового варварства, що його ми нещодавно перемогли на полях битв, – усе це, принаймні частково, залежить від теоретичної спроможності інтерпретувати глибокі зміни, котрі відбулися в суспільній свідомості та в людській природі.

Ці сторінки є спробами пролити трохи світла на філософські імплікації змін. Відтак, напевне, необхідно розглянути деякі з домінуючих напрямів мислення як розлами певних аспектів цивілізації. При цьому автор не намагається запропонувати щось на зразок програми дій. Навпаки, він вважає одним із симптомів сучасної кризи культури модерну схильність втілювати кожну думку в дію, або – активно утримуватися від дії: дія задля дії у жодному разі не вища, а навіть нижча за мислення задля мислення. Поступальна раціоналізація, як її розуміють і практикують у нашій цивілізації, має тенденцію знищувати саме ту субстанцію розуму, в ім'я якої виступають за прогрес.

В основу тексту покладено низку публічних лекцій, прочитаних навесні 1944 р. у Колумбійському університеті. Тут здебільшого оприявилася первинна побудова лекцій, що переважає над чіткою організацією матеріалу. Книжка має намір охарактеризувати деякі аспекти широкої філософської теорії, яку автор в останні воєнні роки розробив разом з Теодором В. Адорно.

Важко сказати, котрі ідеї належали йому, а котрі – мені; наша філософія є спільною. Цінним внеском до цього була невтомна співпраця Лео Левенталя.

Насамкінець слід сказати, що завжди з вдячністю пам'ятатиму, що вся моя робота була б неможливою без матеріальної підтримки та духовної солідарності, наданих мені протягом двох останніх десятиліть Інститутом соціальних досліджень.

*Березень, 1946*

*Інститут соціальних досліджень*

*Колумбійський університет М. Горкгаймер*

## 1. Засоби та цілі

Якщо пересічну людину попросити пояснити, що вона вкладає в поняття «розум», то вона майже завжди zvolікатиме з відповіддю й бентежитиметься. Було б помилкою вважати, що це начебто вказує на занадто глибоку мудрість або на занадто плутане мислення, аби передати його словами. Насправді ж за цим криється відчуття, що нема чого досліджувати, що поняття розуму пояснює саме себе, і навіть питання про нього є зайвим. Якщо ж наполягати на відповіді, то пересічна людина скаже, що розумні речі, безсумнівно, є корисними й що кожна розумна людина має бути спроможною визначити, що для неї корисно. Безперечно, слід брати до уваги обставини кожної ситуації, а також закони, звичаї та традиції. Однак силою, яка, зрештою, уможлиблює розумні дії, є здатність до класифікації, висновків та дедукції, цілком незалежно від особливостей змісту, — тобто, абстрактне функціонування механізму мислення. Цей різновид розуму можна назвати *суб'єктивним розумом*. По суті, він має справу з засобами та цілями, з відповідністю способів дії цілям, чого всі більш-менш дотримуються, вважаючи самозрозумілим. Його мало турбує питання про розумність цілей як таких. А якщо він і переймається ними, то визнає їх розумними в суб'єктивному сенсі, тобто такими, що слугують інтересам самозбереження суб'єкта — чи то окремого індивіда, чи спільноти, від якої залежить подальше існування індивіда. Думка, що ціль може бути розумною сама по собі — на підставі переваг, які містяться в ній і відкриваються пізнанню — поза посиланнями на будь-який суб'єктивний зиск або переваги, — глибоко чужа суб'єктивному розумові навіть тоді, коли він підноситься над озиранням на безпосередньо корисні цілі й зосереджується на рефлексіях стосовно суспільного ладу як цілого.

Попри наївність і поверховість такої дефініції розуму, вона є важливим симптомом глибокої зміни у способах споглядання, що відбулися за останні десятиліття у західноєвропейському мисленні. Довший час домінував діаметрально протилежний погляд на розум. Цей погляд стверджував існування розуму як сили, притаманної не тільки індивідуальній свідомості, а й об'єктивному світові, тобто міжособистісним стосункам та відносинам між соціальними класами, суспільним інституціям, природі та її маніфестаціям. Великі філософські системи, наприклад, платонівська та аристотелівська, схоластика та німецький ідеалізм, ґрунтувалися на об'єктивній теорії розуму. Метою останньої була розробка всеохопної системи або ж ієрархії усього суцього, включно з людиною та її цілями. Рівень розумності життя людини можна було визначити через її гармонію з цією тотальністю. Їхня об'єктивна структура, а не просто людина з її цілями, мали слугувати мірилом індивідуального мислення і дій.

Це поняття розуму ніколи не виключало суб'єктивного розуму, але розглядало його як поодинокі обмежені вираження всеохопної розумності, з якої виводяться критерії для усіх речей і живих істот. Наголошувалися більше цілі, ніж засоби. Найвищим прагненням цього виду мислення було

примирення об'єктивного порядку «розумного» – так, як його розуміє філософія, – з людським буттям, включаючи власний інтерес і самозбереження останнього. Так, Платон у своїй «Державі» намагається показати, що того, хто живе у світлі об'єктивного розуму, супроводжує успіх та щастя. У центрі уваги теорії *об'єктивного розуму* стояло не те, як узгодити поведінку й цілі, а поняття – хоч би якими міфологічними вони нам сьогодні здавались, – стосовні ідеї вищого добра, проблеми людського призначення і способу досягнення найвищих цілей.

Існує принципова відмінність між цією теорією, за якою розум є внутрішнім принципом дійсності, й ученням про те, що він є суб'єктивною здатністю духу. Згідно з останнім, розум може мати тільки суб'єкт у його первісному сенсі: тобто, коли ми говоримо, що інституцію чи будь-яку іншу дійсність зорганізовано розумно, то зазвичай розуміємо під цим, що люди змогли її розумно побудувати, застосовуючи свої логічні, калькуляторські здібності. Зрештою, суб'єктивний розум – не що інше, як здатність прораховувати ймовірності, а отже – обирати для певної цілі відповідні засоби. Це визначення, напевне, збігається з ідеями багатьох видатних філософів, передовсім англійських, починаючи з Лока. Безперечно, Лок не оминув також інші духовні функції, що їх можна було б зарахувати до цієї категорії, наприклад, здатність до розрізнювання та рефлексію. А проте і ці функції, вочевидь, допомагають упорядковувати засоби та цілі, що зрештою становить суспільний інтерес науки й, у певному сенсі, *raison d'être* (розумну підставу – *франц.*) кожної теорії у процесі суспільного виробництва.

Із суб'єктивістської позиції, де «розум» застосовується переважно для позначення акту, а вже потім – предмета або думки, він вказує виключно на відношення такого предмету чи поняття до цілі, а не на сам предмет або поняття. Це означає, що предмет або думка здатні на щось інше. Розумної мети самої по собі не існує, і нема сенсу, посилаючись на розум, дискутувати про переваги однієї цілі над іншими. За суб'єктивного підходу така дискусія можлива лише тоді, коли обидві цілі служать третій, вищій, тобто коли вони є засобами, а не цілями [1].

Відношення між цими двома поняттями розуму є не лише відношеннями протилежностей. Історично обидва аспекти розуму, суб'єктивний та об'єктивний, існували від самого початку, а домінування останнього над першим – наслідок тривалого процесу. Розум у справжньому смислі, тобто як *logos*, чи *ratio*, завжди суттєво стосувався суб'єкта, його здатності мислення. Всі терміни, які його позначають, були колись суб'єктивними виразами; так, грецький термін походить від *legein* – «казати» й означає суб'єктивну здатність до мови. Суб'єктивна здатність мислення була критичною силою, що нейтралізувала забобони. Проте, викриваючи міфологію як спотворену об'єктивність, тобто як витвір суб'єкта, вона мусила застосовувати поняття, що їх вважала адекватними. Так вона постійно розвивала свою об'єктивність. Зокрема, у платонізмі піфагорійське вчення про числа, яке походило із астральної міфології, трансформувалося у вчення

про ідеї, що намагається визначити вищий зміст мислення як його абсолютну об'єктивність. Ця остання хоч і пов'язана з ним, однак перебуває по той бік здатності мислення. Сучасна криза розуму передовсім криється у факті, що мислення на певному етапі або взагалі втратило здатність концептуалізувати таку об'єктивність, або почало заперечувати її як безумство. Цей процес поступово поширився на об'єктивний зміст усякого раціонального поняття. Врешті-решт, ніяка особлива раціональність не може сама по собі виступати розумною; її зміст спустошується, а всі поняття стають просто формальними оболонками. Коли розум суб'єктивується, він також формалізується [2].

Формалізація розуму має далекосяжні теоретичні наслідки. Якщо суб'єктивістська позиція виражена, мислення не може допомогти визначити, чи є будь-яка мета бажаною сама по собі. Прийнятність ідеалів, критерії наших дій та наші переконання, засадничі принципи етики та політики, наші остаточні рішення обумовлюються не розумом, а іншими інстанціями. Вони доконечно стають справою вибору або випадку, і немає сенсу говорити про істину, коли ми вирішуємо практичні, моральні або естетичні питання. Як стверджує Расел, один з найбільш об'єктивістських мислителів серед суб'єктивістів, «судження на підставі фактів здатні до властивості, яка має назву «істини», вони наділяються нею або ні, незалежно від того, що хтось про це думає. <...> Але я не бачу жодної властивості, аналогічної «істині», яка належала б або не належала до етичного судження. Отже, слід визнати, що етика підпорядковується категорії, що відрізняється від науки» [3]. Однак Расел знає краще за інших про ті труднощі, у вир яких неминуче потрапляє така теорія. «Непоследовна система може містити в собі набагато більше невірного, ніж последовна» [4]. Всупереч власній філософії, яка стверджує, що «вищі моральні цінності суб'єктивні» [5], він, здається, розрізняє об'єктивні моральні якості людських дій та наш спосіб їх сприйняття: «Те, що жахливе, я хочу бачити жахливим». Він має мужність бути непослідовним і, нехтуючи певні аспекти своєї антидіалектичної логіки, насправді зостається одночасно і філософом, і гуманістом. Якби він забажав бути последовним у своїй сцієнтистській теорії, то мав би визнати, що не існує жахливих дій або нелюдських умов, а зло, яке він бачить, є лише уявленням.

Згідно з такими теоріями, мислення слугує будь-якому партикулярному прагненню, доброму чи злому. Воно є інструментом для будь-яких починань у суспільстві, але не може претендувати на визначення структури суспільного та індивідуального життя, позаяк це повинні робити інші сили. Як серед громадськості, так і в наукових дискусіях доходить до того, що розум зазвичай розглядають як інтелектуальну здатність до упорядкування, дієвість якої може посилюватися методичним використанням не-інтелектуальних чинників, як-от усвідомлені чи неусвідомлені емоції. Насправді, розум ніколи не керував суспільною реальністю, але сьогодні його так ґрунтовно очистили від усіляких специфічних тенденцій та нахилів, що він, зрештою, відмовляється навіть від завдання висловлювати судження щодо

дій та способів життя людей. Розум, мабуть, передав це завдання остаточній санкції інтересів, що криються в суперечці, їм, напевно, і віддано на відкуп наш світ.

Надання розумові такої підлеглої позиції різко суперечить ідеям тих, хто стояв біля витоків боротьби за буржуазну цивілізацію, ідеям духовних і політичних представників зростаючого середнього класу, які одностайно проголосили, що розум відіграє провідну, а можливо, й домінуючу, роль у людській поведінці. Вони визначили, що закони мудрого законодавства не суперечать розумові; а національну та міжнародну політику оцінюють за тим, наскільки вони дотримуються курсу розуму. Розум повинен упорядковувати наші стосунки з іншими людьми та ставлення до природи. Він мислився як сутність, як духовна сила, присутня у кожній людині. Ця сила проголошувалася вищою інстанцією – навіть більше: творчою силою, що стоїть за ідеями та речами, що їм ми повинні присвятити своє життя.

Якщо сьогодні, порушивши правила дорожнього руху, ми станемо перед судом і суддя запитає, чи розумно ми їхали, то він матиме на увазі таке: чи зробили Ви все, що у Ваших силах, щоб зберегти своє і чуже життя, а також власність, і бути законслухняним? Він мовчки припускає, що ці цінності слід поважати. В нього викликає сумнів лише те, чи достатньою мірою поведінка відповідала загально визнаним міркам. У більшості випадків бути розумним означає не бути свавільним, що знову-таки вказує на узгодженість із дійсністю, такою, як вона є. Принцип пристосування приймають за самозрозумілий. Коли відбувалася концептуалізація ідеї розуму, вона мала здійснювати більше, ніж просто упорядковувати відносини між засобами та цілями; її почали розглядати як інструмент для розуміння цілей, для їх визначення. Сократ помер тому, що хотів, аби найсвятіші й найрідніші ідеї його спільноти та країни підлягали критиці *daimonion* (демона – *грец.*), або діалектичного мислення, як його називав Платон. Тож він виступав як проти ідеологічного консерватизму, так і проти релятивізму, який маскувався під прогрес, хоча насправді відстоював приватні та станові інтереси. Інакше кажучи, він виступав проти суб'єктивного, формалізованого розуму, який захищали інші софісти. Він підважив священну традицію Греції, афінський спосіб життя, і тим самим підготував ґрунт для радикально інших форм індивідуального та суспільного життя. Сократ вважав, що розум, якщо його розглядати як універсальну розважність, має формувати переконання і регулювати стосунки між людиною та природою.

Хоча його вчення про філософське походження поняття суб'єкта можна розглядати як обґрунтування вищого судді, котрий судить про добро і зло, він говорив про розум і його судження не як про прості назви та конвенції, а вважав його здатним відображати справжню природу речей. Хоч би якими негативістськими здавалися його вчення, вони містили у собі ідею абсолютної істини і викладалися як об'єктивна проникливість, майже як Одкровення. Його *daimonion* був спіритуальним Богом, однак не менш дійсним за інших богів. Його ім'я мало означати живу силу. У філософії Платона сокра-

тівська сила безпосереднього пізнання або совісті – новий бог в індивідуальному суб'єкті – скинула своїх суперників щодо грецької міфології або принаймні трансформувала їх. Вони стали ідеями. Не могло бути й мови про те, що вони протолюдські творіння, продукти чи змісти, як-от чуттєві враження суб'єкта, за теорією суб'єктивного ідеалізму. Навпаки, вони ще зберігають деякі привілеї старих богів: перебувають у вищій і шляхетнішій сфері, ніж людські істоти, є зразками, безсмертними. Знову-таки *daimonion* перетворився на душу, а душа – це око, яке може сприймати ідеї. Вона відкривається як споглядання істини або як здатність індивідуального суб'єкта проникати до вічного порядку речей і тим самим слугувати вказівкою для дії, яка повинна дотримуватися часової послідовності.

Отже, поняття об'єктивного розуму виявляє свою сутність, з одного боку, як внутрішня структура дійсності, що у кожному конкретному випадку від самої себе висуває вимоги певної практичної або теоретичної поведінки. Ця структура доступна тому, хто бере на себе зусилля діалектичного мислення, або, що ідентично, Еросу. З іншого боку, поняття об'єктивного розуму характеризує саме ці зусилля і здатності, що відображають такий об'єктивний порядок. Кожному знайомі ситуації, які за своєю сутністю й цілком незалежно від інтересів суб'єкта приписують певну керівну лінію дії – це, наприклад, дитина або тварина, загрожені небезпекою втопитися, голодуюче населення чи індивідуальна хвороба. Кожна з цих ситуацій, можна сказати, промовляє своєю мовою. А позаяк вони є лише уривками дійсності, цілком можливо, що кожній з них приділятиметься недостатньо уваги, бо існують більші структури, які вимагають інших орієнтирів поведінки, що так само незалежні від особистих бажань та інтересів.

Філософські системи об'єктивного розуму містять у собі переконання в тому, що відкрили всеохопну або фундаментальну структуру буття, з якої можна вивести концепцію людського призначення. Науку, якщо вона заслуговує на цю назву, вони розуміють як здійснення такої рефлексії, або спекуляції. Вони виступають опонентами всякої теорії пізнання, яка редукує об'єктивний базис нашого розуміння до хаосу некоординованих даних, а нашу наукову роботу визначили б як просту організацію, класифікацію або урахування таких даних. Ці види діяльності, в яких суб'єктивний розум намагається побачити основну функцію науки у світлі класичних систем, підпорядковано об'єктивному розумові спекуляції. Об'єктивний розум прагне замінити традиційну релігію методичним філософським мисленням і розмірковуваннями, отже, стати самому джерелом традиції. Його наступ на міфологію є, мабуть, більш серйозним, ніж суб'єктивного розуму, який, розуміючи себе абстрактним та формалістським, схиляється до того, щоб припинити боротьбу з релігією, створюючи і визнаючи дві різні рубрики: одну – для науки та філософії, іншу – для інституалізованої міфології. У філософії об'єктивного розуму не має такого виходу. Оскільки вона прив'язана до поняття об'єктивної істини, то змушена посідати стосовно релігії або позитивну, або негативну позицію. Тому критика громадської думки з

позиції об'єктивного розуму є проникливішою – хоча інколи вона є не менш прямою чи агресивною, ніж та, що здійснюється в ім'я суб'єктивного розуму. В Новий час розум має тенденцію до розчинення свого об'єктивного змісту. Щоправда, у Франції у XVI ст. знову намітився поступ у розумінні поняття розуму як вищої діяльності опанованого життя. Монтень пристосував його до індивідуального життя, Боден – до народів, а де л'Опіталь (De l'Hopital) – до політики. Незважаючи на висловлювання ними певних скептичних заяв, їхня праця сприяла зреченню релігії на користь розуму як вищої духовної інстанції. Окрім того, тоді розум набув нового значення, яке найвиразніше проявилось у французькій літературі й, певною мірою, збереглося у сучасній повсякденній мові. Поступово він став означати позицію примирення. Релігійні суперечки, які із занепадом середньовічної церкви стали сприятливим ґрунтом для появи суперечливих політичних тенденцій, уже не сприймалися серйозно, вважалося, що жодна віра і жодна ідеологія не варті того, щоб віддати за них життя. Це поняття розуму, безсумнівно, було гуманнішим, але, водночас, і слабшим, ніж релігійне поняття істини, воно більше поступалося правлячим інтересам, краще пристосовувалося до дійсності, й тому вже з самого початку виникла небезпека капітуляції перед «іраціональним». Тепер розум характеризував позицію вчених, державних діячів, гуманістів, які певною мірою вважали незначними конфлікти в релігійній догматиці, розглядаючи їх як паролі або пропагандистські засоби різних політичних партій. Гуманістів не бентежило те, що народ, який живе в державі, в рамках наявних кордонів може сповідувати різні релігії. Така держава мала суто світські цілі. Вона не повинна була, як вважав Лютер, дисциплінувати й приборкувати людську бестію, а мала створювати сприятливі умови для торгівлі та промисловості, зміцнювати закон і порядок, а також забезпечувати своїм громадянам мир усередині країни та захист за її межами. Стосовно індивіда розум відіграє ту ж саму роль, що суверенна держава в політиці, яка піклується про добробут народу і виступає проти фанатизму та громадянської війни.

Відокремлення розуму від релігії позначило наступний крок у послабленні його об'єктивного аспекту і досягненні більш високого ступеня формалізації, як це пізніше чітко виявиться в період Просвітництва. Однак у XVII ст. ще домінував об'єктивний аспект розуму, оскільки основним завданням раціоналістичної філософії була розробка такого вчення про людину і природу, яке могло б виконувати духовну функцію, принаймні у привілейованому секторі суспільства, раніше наповненого релігією. З часів Ренесансу люди намагалися цілковито на власному фундаменті розробити таке ж саме всеохопне вчення, як і теологія, щоб не протиставляти свої вищі цілі та цінності духовному авторитетові. Філософія пишалася тим, що є інструментом виведення, пояснення, відкриття змісту розуму, а також відображення справжньої природи речей і правильного трибу життя. Наприклад, Спіноза вважав, що проникнення до сутності дійсності, до гармонійної структури вічного Універсуму необхідно пробуджує любов

до цього Універсуму. Для нього моральна поведінка цілком визначається саме таким проникненням до природи, так само, як і наша відданість певній особі може визначатися проникненням до її величі чи генія. Страхи та маленькі пристрасті, яких не знає велика любов до Універсуму, що сам є Логосом, за Спінозою, зникнуть, щойно наше розуміння природи сягне достатньої глибини.

Інші великі раціоналістичні системи минулого теж наголошують на тому, що розум розпізнає себе у природі речей і на цьому ґрунтується правильна людська позиція. Щодо кожного окремого індивіда ця позиція не обов'язково однакова, бо вони відрізняються за станом. Існують географічні та історичні відмінності, а також вікові, статеві, різні навички, соціальний статус тощо. Незважаючи на це, таке розуміння є загальним, оскільки в ньому розкривається логічний зв'язок з моральною позицією кожного уявного суб'єкта, наділеного розумністю. Філософія розуму, наприклад, сприяючи розумінню злиденного стану поневоленого народу, може спрямувати молоду людину на боротьбу за визволення, але вона дозволила б її батькові залишатися вдома і обробляти землю. Попри такі відмінності у висновках, логічну природу цієї позиції людина сприймає як цілком зрозумілу.

Хоча ці раціоналістичні філософські системи не вимагають такої далекосяжної покірності, як релігія, вони визнаються зусиллями, спрямованими на реєстрацію значення і вимог реальності, а також на викладення істин, зрозумілих кожному. Їхні автори вірили, що *lumen naturale* (природне світло – *лат.*), природна проникливість, або світло розуму, в змозі також настільки глибоко проникнути до творіння, щоб отримати розгадку того, як досягти гармонії людського життя з природою. Вони зберегли Бога, але не його милість, вважаючи, що людина у будь-яких цілях теоретичного пізнання і практичного рішення може цілком обійтися без усякого *lumen supranaturale* (світло надприродне – *лат.*). Їхні спекулятивні зображення Універсуму, а це не сенсуалістські теорії пізнання – це Джордано Бруно, а не Телезій, Спіноза, а не Лок – мають безпосереднє зіткнення із традиційною релігією, оскільки інтелектуальні зусилля метафізиків набагато більше, ніж теорії емпіристів, стосуються вчень про Бога, творіння і сенс життя.

У філософських і політичних системах раціоналізму секуляризується християнська етика. Цілі, що переслідуються в індивідуальній та суспільній діяльності, виводяться із припущення існування певних вроджених ідей або із безпосередньо проясненого пізнання і, отже, пов'язуються із об'єктивною істиною, хоча істина вже не розглядається як щось таке, що обумовлюється будь-якою зовнішньою догмою у вигляді вимог до мислення. Ані церква, ані філософські системи, що виникали, не відокремлювали мудрість, етику, релігію та політику. Однак фундаментальна єдність усіх людських переконань, укорінена в спільній християнській онтології, поступово розламується, а релятивістські тенденції, що вже чітко простежуються в таких провісників буржуазної ідеології, як Монтень, – хоча потім тимчасово

й відтісняються на задній план, — переможно пробиваються в усіх культурних діяннях.

Безперечно, філософія, заступаючи релігію, як вже було показано вище, не мала наміру скасувати об'єктивну істину, а тільки намагалася надати їй нової раціональної основи. Її твердження щодо природи абсолютного були не основною причиною, через яку переслідували й катували метафізиків. Насправді йшлося про те, хто ж буде як медіум визначати й проголошувати вищу істину — Одкровення чи розум, теологія чи філософія. Так само, як церква захищала надбання, право й обов'язок релігії напучувати народ щодо створення світу, мети цього світу та правильної поведінки в ньому, філософія теж відстоювала надбання, право й обов'язок духу розкривати природу речей і виводити із такого проникнення до цієї природи способи правильних дій. Католицизм і європейська раціоналістична філософія повністю збігаються в тому, що стосується існування реальності, яку можна збагнути в такий спосіб; отже, припущення цієї реальності було спільним ґрунтом, на якому виникли їхні конфлікти.

Проте існувало дві духовні сили, котрі не погоджувалися з цією особливою передумовою: кальвінізм із його вченням про *deus absconditus* (прихований Бог — *лат.*), та емпіризм, з його попервах імпліцитною, а потім експліцитною позицією щодо метафізики, яка начебто займається псевдопроблемами. Однак католицька церква протистояла філософії саме тому, що нові метафізичні системи гарантували можливість розуміння, яке самостійно мало визначати моральний і релігійний вибір людини.

Зрештою, активна контроверза релігії та філософії зайшла в глухий кут, оскільки обидві розглядалися як відокремлені культурні сфери. Люди поступово примирилися з думкою, що обидві провадять власне життя за стінами своєї культурної комірки і поважають одна одну. Нейтралізація релігії, сьогодні зведеної до статусу культурного надбання, поряд з усім іншим, суперечила її «тотальному» домаганню на втілення істини й одночасно знесила її. Хоча, якщо розглядати це поверхово, релігію поважали й далі, але згадана нейтралізація проторувала шлях для її вилучення як медіума духовної об'єктивності, а потім усунула також поняття об'єктивності, яке саме було копією ідеї абсолютності релігійного Одкровення.

Насправді, зміст як філософії, так і релігії був глибоко уражений через таке позірне мирне урегулювання їхнього первісного конфлікту. Філософи Просвітництва напали на релігію в ім'я розуму; насамкінець вони переслідували вже не церкву, а метафізику і саме об'єктивне поняття розуму — джерело сили їхніх власних намагань. Зрештою, розум як орган розуміння справжньої природи речей і встановлення засадничих принципів нашого життя почали вважати застарілим. Спекуляція стала синонімом метафізики, а метафізика — синонімом міфології та забобонів. Можна сказати, що історія розуму, або Просвітництва, від часів Греції і до наших днів призвела до такого стану, коли підозрілим стає саме слово «розум», оскільки вважається, що воно одночасно позначає якусь міфологічну істоту. Розум самоліквідувався

як медіум етичного, морального та релігійного розуміння. Єпископ Берклі, законний син номіналізму, протестантський прихильник і позитивістський просвітник в одній особі, двісті років тому виступав проти таких загальних понять, включаючи поняття загального поняття. Його войовничий наступ справді здобув перемогу на всій лінії. Берклі почасти суперечив власній теорії, зберігаючи кілька загальних понять, за які він міцно тримався, це — дух, душа і причина. Однак їх ґрунтовно усунув Юм, батько сучасного позитивізму.

Релігія одержала через такий розвиток позірний зиск. Формалізація розуму захищала її від усякого серйозного нападу з боку метафізики або філософської теорії, і це забезпечення, здається, зробило її надзвичайно практичним суспільним інструментом. Однак її нейтральність одночасно означає, що через неї зникає її справжній дух, її зв'язок з істиною, про яку колись думали, що вона є єдиною в науці, мистецтві й політиці, а також — для всього людства. Смерть спекулятивного розуму, що колись служив релігії, а потім став їй суперечити, може стати фатальною для самої релігії.

Всі ці наслідки в зародковому стані вже були присутні в буржуазній ідеї толерантності, яка є амбівалентною. З одного боку, толерантність означає свободу від панування догматичних авторитетів, а з іншого — вона сприяє нейтральному ставленню до будь-якого духовного змісту, що відповідає релятивізму. Кожна культурна сфера щодо загальної істини зберігає свою «суверенність». Схема суспільного розподілу праці автоматично переноситься на життя духу, і цей розподіл культурної сфери виникає тому, що загальна, об'єктивна істина замінюється формалізованим, глибоко релятивістським розумом.

Політичні імплікації раціоналістської метафізики даються взнаки у XVIII ст., коли завдяки американській і французькій революціям поняття нації стає провідним принципом. У сучасній історії це поняття має тенденцію до витіснення релігії як вищого, надіндивідуального мотиву людського життя. Нація обґрунтовує свій авторитет, посиляючись більше на розум, ніж на Одкровення, причому розум виступає агрегатом засадничих ідей, вроджених чи спекулятивно розроблених, а не здатністю, що змушена мати справу тільки із засобами, аби його задіяти.

Егоїстичний інтерес, на який покладалися, насамперед, певні теорії природного права та гедоністичні філософії, мав бути *одним* з таких розумінь і розглядався як щось укорінене в об'єктивній структурі Універсуму, отже, виступав частиною системи категорій у цілому. В індустріальну добу ідея егоїстичного інтересу поступово ставала панівною і, зрештою, витіснила інші мотиви, які вважалися засадничими для функціонування суспільства; ця позиція домінувала у провідних школах мислення та у свідомості громадськості протягом лібералістського періоду. Проте цей самий процес виявив суперечності між теорією самодостатнього інтересу та ідеєю нації. Тоді філософія стояла перед альтернативою: прийняти анархістські наслідки цієї теорії або стати жертвою ірраціонального націоналізму, який набагато

більше був заражений романтикою, ніж теорії вроджених ідей, котрі домінували у період меркантилізму.

Духовний імперіалізм абстрактного принципу егоїстичного інтересу – серцевина офіційної ідеології лібералізму – вказував на зростання розриву між цією ідеологією та суспільними відносинами в індустріалізованих націях. Якщо цей розрив хоча б раз залишить свій відбиток у громадській свідомості, то вже не залишиться ефективного раціонального принципу для суспільного об'єднання. Ідея «народної спільноти», яка спочатку подається як ідол, насамкінець може підтримуватися тільки за допомогою терору. Це пояснює тенденцію перетворення лібералізму на фашизм і те, що духовні й політичні представники лібералізму встановлюють перемир'я зі своїми ворогами. Якщо абстрагуватися від економічних причин, цю тенденцію, яка так часто знаходила прояв у новітній європейській історії, можна вивести із суперечності між суб'єктивістським принципом егоїстичного інтересу та ідеєю розуму, яка начебто є його вираженням. Попервах політична конституція була задумана як відображення конкретних принципів, укорінених в об'єктивному розумі; ідеї справедливості, рівності, щастя, демократії, власності, – всі вони мали відповідати розуму, походити з нього.

Пізніше зміст розуму свавільно редукується тільки до його частини, до рамок лише одного з його принципів; особливе посідає місце загального. Цей *tour de force* (фокус – *франц.*) у сфері духовного готує ґрунт для панування насилля в політичній сфері. Поступившись своєю автономією, розум перетворився на інструмент. Суб'єктивний розум у своєму формалістичному аспекті наголошує на відсутності зв'язків із об'єктивним змістом, як це виділяє позитивізм; а в своєму інструментальному аспекті, як це підкреслює прагматизм, він акцентує власну капітуляцію перед гетеронічними змістами. Розум цілковито впряжений у суспільний процес. Його оперативна цінність, його роль у підкоренні людини і природи стають одним-єдиним критерієм. Поняття редукуються до підсумків ознак, спільних для декількох екземплярів. Позначаючи схожість, вони не переймаються тим, щоб перелічити якості, і служать лише для того, щоб краще зорганізувати матеріал дослідження. В них вбачають прості аббревіатури одиничних предметів, до яких вони належать. Кожне застосування, що виходить за межі допоміжних, технічних підсумків фактичних даних, таврується як рештки забобонів. Поняття перетворюються на раціоналізовані працезбережні засоби, нездатні до опору. Здається, ніби саме мислення редукується до рівня індустріальних процесів, підпорядковується точному плану – коротко кажучи, стає невіддільним складником виробництва. Тойнбі виявив деякі наслідки цього процесу для історіографії [6]. Він говорить про «тенденцію гончаря ставати рабом своєї глини. <...> У світі дії ми знаємо, як згубно ставитись до тварин і людських істот так, начебто вони цурки та каміння. Чому ж ми повинні вважати менш хибним таке ставлення у світі ідей?»

Чим більш автоматичними й інструменталізованими стають ідеї, тим менш можна побачити в них думки з власним смислом. Вони розглядаються як речі, як машини. У гігантському виробничому апараті сучасного суспільства мова редукується до інструмента – одного серед багатьох інших. Кожне речення, яке не має еквівалента операції у цьому апараті, здається дилетантові так само позбавленим значення, як і сучасним семантикам, котрі вважають, що смисл має суто символічне й операціональне значення, тобто він присутній у повністю беззмістовному реченні. Значення витісняється функцією або ефектом у світі речей і подій. Оскільки слова не явно призначені для того, щоб виявляти технічно релевантні імовірності або служити іншим практичним цілям, до яких належить навіть відпочинок, їм загрожує небезпека набути репутації пустої балаканини; адже істина вже не є самоціллю.

В епоху релятивізму, коли навіть діти вважають ідеї анонсами або раціоналізаціями, слід побоюватися того, що мова зможе забезпечити притулок міфологічним залишкам, надаючи словам нового міфологічного характеру. Щоправда, ідеї радикально функціоналізуються, а мова розглядається як просте знаряддя, чи то складання до купи інтелектуальних елементів виробництва, комунікація, а чи маніпулювання масами. Одночасно мова здійснює щось на зразок помсти, повертаючись до свого магічного ступеня. Як у часи магії, в кожному слові додають небезпечну силу, котра може зруйнувати суспільство, за що несе відповідальність кожний промовець. Відповідно під тиском соціального контролю зменшується потяг до істини. Відмінність між мисленням та дією проголошується неіснуючою. Відтак кожна думка розглядається як дія; кожна рефлексія є тезою, а кожна теза – паролем. Кожний мусить ручатися за те, що він каже або не каже. Класифікується все й усі та одержує свою етикетку. Якість людяного, що виключає ідентифікацію індивіда з класом, є «метафізичною», отже, їй немає місця в емпіристській теорії пізнання. Шухляда, до якої засувається людина, унаочнює її долю. Оскільки думка або слово стають знаряддям, уже можна відмовитись від дійсного «мислення» про щось, тобто від того, щоб здійснювати логічні акти, які містяться у їхньому вербальному формулюванні. Як часто і слушно зауважується, перевага математики – модель усякого неопозитивістського мислення – криється саме в такій «економії мислення». Тут здійснюються складні логічні операції, але без справжніх духовних актів, на яких ґрунтуються математичні і логічні символи. Насправді така механізація є суттєвою для експансії промисловості; проте коли вона стає характерною рисою духу, коли розум сам себе інструменталізує, він перетворюється на різновид матеріальності, стає сліпим, стає фетишем, магічною сутністю, котра радше визнається, ніж духовно пізнається.

Які ж наслідки має формалізація розуму? Справедливість, рівність, щастя, толерантність – усі ці поняття, що в попередніх століттях, як уже згадувалося, були притаманні розуму або ним санкціонувались, втратили своє духовне коріння. Вони все ще залишаються метою і цілями, але вже не існують

раціональної інстанції, яка мала б право встановлювати їх цінність та зводити їх із об'єктивною реальністю. Завдяки апробації в різних важливих історичних документах вони ще можуть насолоджуватися певним престижем, а деякі з них навіть увійшли до Основного закону найбільших країн. А проте, їм бракує ствердження розумом у його сучасному сенсі... Хто може запевнити, що будь-який із цих ідеалів ближчий до істини, ніж його антипод? З точки зору філософії пересічного сучасного інтелектуала, існує лише один авторитет, а саме: наука, що її розуміють як класифікацію фактів та прорахування ймовірностей. Ствердження, що справедливість і свобода самі по собі кращі за несправедливість та пригноблення, науково не верифікуються, а отже, є непотрібними. Втім, це звучить так само беззмістовно, як і ствердження, що червоний гарніший, ніж синій, або, що яйце краще, ніж молоко.

Чим більше сили втрачає поняття розуму, тим воно легше переходить до ідеологічної маніпуляції і навіть до найнахабнішої брехні. Поступальний рух Просвітництва усуває ідею об'єктивного розуму, догматизм і забобони; але такий розвиток часто призводить до переважання реакції та обскурантизму. Привнесені інтереси, що протиставляються традиційним гуманітарним цінностям, мають звичку апелювати в ім'я «здорового людського глузду» до нейтралізованого, знесиленого розуму. Цю десубстанціалізацію основних понять можна чітко простежити у політичній історії. В американській Конституційній конвенції від 1787 р. Джон Дікінсон від Пенсильванії протиставив розум досвідові, коли заявив: «Досвід мусить бути нашим єдиним дороговказом. Розум може збити нас на манівці» [7]. Він хотів застерегти проти радикального ідеалізму. Пізніше ці поняття були настільки позбавлені всякої субстанції, що їх могли одночасно вживати і для збереження пригноблення. Чарльз О'Конор, відомий адвокат періоду Громадянської війни, який свого часу висувався кандидатом у президенти від фракції Демократичної партії, наводив такі аргументи (після опису добродійності примусового рабства): «Я стверджую, що рабство стосовно негрів не є несправедливим; воно є справедливим, мудрим і благодійним <...> Я стверджую, що для негрів рабство <...> встановлено природою <...> Вклоняючись перед ясним декретом природи та перед велінням здорової філософії, ми повинні визнати цю інституцію справедливою, благодійною, законною і доречною» [8]. Хоча О'Конор і вживає такі слова, як природа, філософія, справедливість, вони цілком формальні й не можуть висуватися проти того, що він вважає фактами і досвідом. Суб'єктивний розум слугує всьому — і цілям ворогів традиційних гуманітарних цінностей, і їхнім захисникам. Він, як у випадку з О'Конором, обслуговує ідеологію зиску та реакції так само, як ідеологію поступу та революції.

Інший захисник рабства, Фітцг'ю (Fitzhugh), автор «Соціології для Півдня», здається, пригадує, що філософія колись обстоювала конкретні ідеї та принципи, тому він робить їй закиди з огляду здорового людського глузду. Він, хай і у спотвореній формі, висловлює суперечку між суб'єктивним

і об'єктивним поняттями розуму: «Люди, що мають здорові судження, зазвичай неправильно обґрунтовують свої думки, оскільки вони не абстрактні мислителі. <...> Філософія, коли йдеться про аргументацію, розбиває їх дощенту; а проте, правда на боці інстинкту та здорового людського глузду, а не на боці філософії. Філософія, на відміну від інстинкту та здорового людського глузду, не має рації, бо вона неспостережлива і робить висновки на підставі вузьких і недостатніх засновків» [9]. Побоюючись ідеалістичних принципів, мислення як такого, інтелектуалів і утопістів, автор пишається своїм здоровим людським глуздом, який не вважає рабство беззаконням.

Засадничі ідеали, а також поняття раціоналістичної метафізики були укоріненими в понятті загальнолюдського, в понятті людства, а їх формалізація показує, що вони відокремились від свого людського змісту. Наскільки ця дегуманізація мислення руйнівна для найглибших підвалин нашої цивілізації, чітко видно на прикладі аналізу принципу більшості, який нерозривно пов'язаний із принципом демократії. Пересічна людина часто добачає у принципі більшості не тільки ерзац об'єктивного розуму, а навіть поступ щодо нього: оскільки люди найкраще можуть самі судити про свої інтереси, то для громадськості рішення більшості, здається, цінніші, ніж інституції так званого вищого розуму. Однак суперечності між інституцією та демократичним принципом, вираженим у таких жалюгідних поняттях, є просто вигаданими. Бо як це зрозуміти, що «людина сама краще знає свої власні інтереси»? звідки вона бере те знання? що доводить правильність цього знання? Твердження «людина знає ... найкраще» імпліцитно містить у собі посилання на інстанцію, яка не є тотально свавільною, а належить до різновиду розуму, що існує не тільки як засіб, а також як мета. Якщо, знову-таки, ця інстанція виявиться лише більшістю, тоді вся аргументація перетвориться на тавтологію.

Велика філософська традиція, яка сприяла становленню сучасної демократії, нічим не завдячує цій тавтології; адже вона обґрунтовувала принципи правління на більш-менш спекулятивних припущеннях – як приклад тут можна навести припущення, що кожна людська істота має однакову духовну субстанцію, або однакову моральну свідомість. Іншими словами, шанобливе ставлення до більшості ґрунтувалося на переконанні, яке саме не залежало від рішень більшості. Ще Лок говорив про те, що природний розум стосовно прав людини збігається з Одкровенням [10]. Його теорія правління посиляється на висловлювання як розуму, так і Одкровення. Вони мають напучувати, що люди «від природи всі вільні, рівні й незалежні» [11].

Теорія пізнання Лока – приклад тієї оманливої прозорості стилю, яка поєднує суперечності через просте усунення нюансів. Він не переймався розрізненням чуттєвого й раціонального, атомістичного й структурованого досвіду, а також тим, чи є природний стан, з якого виводиться природне право, побудовою на підставі логічних процесів чи інтуїтивного сприйняття. Проте цілком зрозуміло, що свобода «від природи» не ідентична з фактич-

ною свободою. Його політичне вчення ґрунтується більше на раціональному розумінні й дедукції, ніж на емпіричному дослідженні.

Те саме можна сказати про Русо, учня Лока. Коли він заявив, що відмова від свободи є протиприродною, оскільки тим самим «її дії позбавлялися б усякої моральності», а «воля – всякої свободи» [12], то дуже добре знав, що відмова від свободи не суперечить емпіричній природі людини; він сам різко критикував індивідів, групи і народи за відмову від свободи. Однак він більше посилався на духовну субстанцію людини, ніж на психологічний спосіб її поведінки. Його вчення про суспільний договір походить з філософського вчення про людину, за яким людській природі, як її описує спекулятивне мислення, радше відповідає принцип більшості, ніж принцип влади. В історії соціальної філософії вже сам термін «здоровий людський глузд» нерозривно поєднується з ідеєю самоочевидної істини. Томас Рід (Th. Reid) – ось хто за дванадцять років до відомої листівки Пейна і проголошення незалежності ідентифікував принципи здорового людського глузду із самоочевидними істинами і, таким чином, примирив емпіризм із раціоналістською метафізикою.

Демократичний принцип, позбавлений своєї раціональної основи, врешті-решт узалежнюється від так званих інтересів народу, тобто від функцій економічних сил, сліпих або таких, що ще потребують усвідомлення. Вони не пропонують будь-яких гарантій проти тиранії [13]. Наприклад, у період системи вільного ринку багато людей мали за добро здійснення контролю за урядом і підтримання миру інституцій, що ґрунтуються на ідеї прав людини. Однак якщо це становище зміниться, якщо могутні економічні групи вважатимуть за корисне встановити диктатуру й відмінити панування більшості, їхнім діям не протистоятиме заперечення, ґрунтоване на розумі. Якщо вони матимуть реальний шанс на успіх, то не скористатися з нього просто безглуздо. Єдиною перешкодою для них виступатиме можливість порушення їхніх власних інтересів, а не турбота про непорушність істини чи розуму. Якщо вже зруйновано філософські підвалини демократії, то твердження, що диктатура – це зло, має раціональну значущість тільки для тих людей, які не мають з неї зиску, а отже, не існує ніякої теоретичної перепони, щоб замінити це твердження на протилежне.

Люди, що створили Конституцію Сполучених Штатів, вважали «*lex maioris partis* (закон більшості – *лат.*) основним законом усякого суспільства» [14], але вони були далекі від того, щоб замінити розум рішеннями більшості. Закріплюючи у структурі уряду продуману систему контролю та взаємоурівноважуючих сил, вони, за висловом Ноя Вебстера, обстоювали точку зору, за якою «влада, що має конгрес, є достатньо широкою, причому припускали, що вона є не надмірно широкою» [15]. Сам Вебстер називав принцип більшості «вченням, яке є настільки загально визнаним, як усяка інтуїтивна істина» [16]. Для цих людей не існувало жодного принципу, котрий не завдячував би своїм авторитетом метафізичному або релігійному джерелу. Дікенсон розглядав уряд і його завдання як такі, що «ґрунтуються

на природі людини, тобто на волі творця, <...> і тому є священними. Порушення цього призначення було б повстанням проти неба» [17].

Властиво принцип більшості, напевно, не розглядався як гарантія справедливості. «Більшість, – зауважує Джон Адамс [18] – навіки і без будь-яких винятків здобула панування над правами меншості». Ці права й усі інші основні принципи, мабуть, є інтуїтивними істинами. Прямо чи опосередковано, вони походять з філософської традиції, яка в ті часи була ще живою. Їхній родовід можна простежити в історії західної думки аж до релігійних і міфологічних коренів, і саме завдяки цим витокам вони, як нагадує Дікінсон, зберігають «гідність».

Суб'єктивний розум не вміє користуватися такою спадщиною. Він зводить істину до звички і тим самим позбавляє її духовного авторитету. Сьогодні ідея більшості, відірвана від своїх раціональних основ, постає в цілковито ірраціональному аспекті. Усяка філософська, етична й політична ідея має тенденцію ставати ядром нової міфології, – бо обірвано нитку, що зв'язувала її з власними історичними витоками, – і саме це є однією з причин того, що Просвітництво на певних етапах своєї еволюції демонструє тенденцію перетворюватися на забобони і безумство. Принцип більшості у формі загального судження про все і всіх, як це починає переважати в усіх видах голосування та в усіх сучасних техніках комунікації, став суверенною силою, перед якою змушене схилитися мислення. Це новий Бог, але не в тому сенсі, як його розуміли провісники великих революцій, а у вигляді нової сили, щоб чинити опір усьому, що не є конформним. Чим частіше судженнями людей маніпулюють усякого роду інтереси, тим частіше більшість стає третейським суддею в культурному житті. Вона має виправдовувати культурні сурогати в усіх сферах, навіть опускаючись до тих продуктів народного мистецтва і літератури, що вводять маси в оману. Чим масштабнішим стає перетворення громадської думки засобами наукової пропаганди на просте знаряддя темних сил, тим більше громадська думка виступає ерзацом розуму. Цей позірний тріумф демократичного поступу роз'їдає духовну субстанцію, якою живиться демократія.

Не тільки такі засадничі поняття морального вчення й політики, як свобода, рівність чи справедливість, а й усі специфічні цілі й різновиди мети в усіх сферах життя потерпають через цей відрив людських прагнень і спроможностей від ідеї об'єктивної істини. За загальновизнаними мірками, добрі митці істини служать їй не краще, ніж добрі тюремні наглядачі, банкіри чи прибиральниці. Тільки-но ми зауважили б, що, мовляв, професія митця шляхетніша, то нам вказали б на беззмістовність такого твердження, – адже можна порівнювати старанність двох прибиральниць з огляду на чистоту, чесність, вправність кожної тощо, але не існує можливості порівняти прибиральницю й митця. Проте ґрунтовний аналіз все ж таки покаже, що в сучасному суспільстві існують імпліцитні масштаби для мистецтва і некваліфікованої праці, а саме – час; адже визначення доброякісності у значенні специфічного розподілу праці є функцією часу.

Так само позбавленим сенсу може бути твердження, що особливий спосіб життя, релігія або філософія є кращими, чи більш високими, а чи істинними, ніж інші. Оскільки цілі вже не визначаються у світлі розуму, стає неможливим стверджувати, що певна економічна або політична система, навіть жорстока і деспотична, є менш розумною за будь-яку іншу. З точки зору формалізованого розуму, деспотизм, жорстокість, поневолення самі по собі не є поганими; не існує розумної інстанції, яка могла б винести вирок диктатурі, якщо її прихильники побажають скористатися з неї. Такі вирази, як «людська гідність», вказують або на діалектичний поступ, у якому зберігається і трансцендується ідея божественного права, або ж стають заявленими пароллями, спустошеність яких виявляється щоразу, коли хтось запитує про їх специфічне значення. Їхнє життя залежить, так би мовити, від несвідомих пригадувань. Навіть якщо група просвічених людей матиме намір подолати найбільше зло, яке тільки можна собі уявити, то цього не допустить суб'єктивний розум, вказуючи на природу зла і природу людини, котрі настирливо вимагають боротьби. Багато людей одразу ж запитують про справжні мотиви. Слід запевнити, що причини є реалістичними, тобто відповідають приватним інтересам, хоча народним масам це важче збагнути, ніж німий заклик самої ситуації.

Той факт, що пересічна людина, здається, ще тримається за старі ідеали, можна висунути як аргумент проти нашого аналізу. В загальному формулюванні можна зауважити, що існує сила, яка урівноважує руйнівні дії формалізованого розуму, а саме: конформність стосовно загальноновизнаних цінностей і способів поведінки. Зрештою, є дуже багато ідей, які нас привчали глибоко шанувати ще з раннього дитинства. Оскільки ці ідеї та пов'язані з ними теоретичні позиції легітимуються не через розум, а майже через універсальне схвалення, може скластися враження, що їх не торкається трансформація розуму до простого інструмента. Вони черпають свої сили з нашого благоговіння перед спільнотою, в якій ми живемо, від людей, що віддають за неї своє життя, з поваги, з якою ми повинні ставитися до засновників небагатьох просвічених націй нашого часу. Проте, фактично цей закид виражає слабкість легітимації начебто об'єктивного змісту через авторитет у минулому і сучасному. Якщо традиція, котру так часто звинувачували у сучасній історії науки та політики, тепер виступатиме мірою будь-якої етичної або релігійної істини, то ця істина вже зазнала спотворень і страждає на гострий дефіцит правдоподібності не менше, ніж принцип, який вона має виправдовувати. У ті століття, коли традиція ще могла виступати засобом доказу, віра в неї саму виводилася з віри в об'єктивну істину. Однак тепер посилення на традицію, напевно, є тільки функцією, що залишилася від старих часів: воно вказує на те, що стосовно принципу, який намагається знову утвердитися, існує стійкий економічний або політичний консенсус. Отже, той, хто побажає його порушити, попереджається заздалегідь.

У XVIII ст. переконання, що людина наділена певними правами, не було повторенням тих принципів віри, яких дотримувалася спільнота, і, напевне, вже не було повторенням принципів віри, успадкованих від предків. Воно відображало ситуацію людей, які проголошували ці права; воно відбивало критику умов, котрі рішуче вимагали змін, і ця вимога знайшла розуміння у філософському мисленні та в історичних діях і увійшла до них. Першопрохідці сучасного мислення виводять те, що є добрим, не із закону — закон тут навіть порушено, — але вони намагаються примирити закон з добром. Їхня роль в історії полягає не в тому, щоб узгодити свої слова та дії з текстами старих документів або із загальноновизнаними вченнями: вони самі створили документи і досягли того, щоб на їхнє вчення зважали. Сьогодні ті, хто глибоко шанує ці вчення, але не має відповідної до них філософії, можуть розглядати їх або як вираз суб'єктивних бажань, або як взірць, що завдячує своїм авторитетом численним людям, котрі вірять у нього та в довговічність його існування. Той факт, що сьогодні традиція вимагає заклинання, свідчить про те, що вона втратила свою владу над людьми. Не дивно, що цілі народи (Німеччина тут не є поодиноким випадком) колись прокинулись і відкривють, що їхні найшанованіші ідеали були простими мильними бульбашками.

Правда, цивілізоване суспільство ще й досі живиться рештками цих ідей, хоча поступ суб'єктивного розуму зруйнував теоретичний базис міфологічних, релігійних та раціоналістських ідей. Однак вони мають тенденцію більше, ніж будь-коли, перетворюватися на простий залишок, поступово втрачаючи, таким чином, свою силу переконання. Коли ще жили великі релігійні та філософські концепції, мислячі люди глибоко шанували смиренність та братерську любов, справедливість та гуманність не тому, що було реалістичним підтримувати такі принципи, а відходити від них — небезпечним і загрожувало схибленням, а чи тому, що ці максими краще відповідали їхньому нібито вільному смаку, — вони міцно трималися за ці ідеї, бо вбачали в них елементи розуму, співвідносили їх з ідеєю логосу, чи то у формі Бога, чи трансцендентного духу, або ж вбачали цю ідею в самій природі як вічному принципі. Вищі цілі розумілися такими не тільки тому, що вони наділені об'єктивним смислом, іманентним значенням, а й через те, що навіть найневибагливіші заняття та нахили залежали від віри в загальну бажаність їхніх предметів та у внутрішньо притаманну їм цінність.

Руйнація міфологічних, об'єктивних витоків суб'єктивним розумом відбувається не тільки у великих загальних поняттях, вона помітна також в основі особистих, цілковито психологічних способах поведінки і дій. Усі вони — аж до дна, до почуттів, — вивітрюються, втрачаючи цей об'єктивний зміст, цей зв'язок із об'єктивно визнаною істиною. Так само, як ігри дітей і чудацтва дорослих походять з міфології, колись усяка радість була пов'язана з вірою у вищу істину.

Торстайн Веблен показав спотворені середньовічні мотиви в архітектурі XIX ст. [19]. У прагненні до помпезності та орнаменталізації він вбачав

релікт феодальних позицій. Однак аналіз так званого «*honorific waste*» (почесного спустошення – *англ.*) розкриває не тільки певні аспекти варварського придушення, які зберігаються у сучасному суспільному житті та в індивідуальній психології, а також аспекти тривкого впливу давно забутих способів поведінки, як-от поклоніння, страх і заботи. Вони знаходять прояв у «природних» перевагах та відразах і сприймаються цивілізацією як щось самозрозуміле. Внаслідок очевидного браку раціональної мотивації вони раціоналізуються з позицій суб'єктивного розуму. Той факт, що в кожній сучасній культурі «піднесене» має вищий ранг, ніж «низьке», що чисте є привабливим, а брудне відштовхує, що певні запахи вважають приємними, а інші – ні, що високо цінують певні страви, а інші визнають гидкими, – все це більше вказує на старі табу, міфи, поклоніння та їх історичну долю, ніж на гігієнічні або інші прагматичні причини, котрі намагаються навести просвічені індивіди або ліберальні релігії.

Ці старі життєві форми, які набрякають під поверхнею сучасної цивілізації, в багатьох випадках ще дають тепло, присутнє у кожному захопленні, у кожній любові до речі, воно існує радше само задля себе, ніж задля іншої речі. Задоволення від роботи в саду походить іще з тих часів, коли сади належали богам і оброблялися для них. Почуття прекрасного в природі, як і в мистецтві, пов'язано тисячею тонких ниток з цими марновірними уявленнями [20]. Якщо сучасна людина обірве ці нитки, насміхаючися з них або насолоджуючися їхнім полиском, задоволення триватиме ще протягом певного часу, але його внутрішнє життя згасне.

Те, що ми радіємо квітці або атмосфері у кімнаті, не можна приписати автономному естетичному інстинкту. Естетична сприйнятливість людини у її передісторії пов'язана з різними формами ідолатрії; вірі в добро або святість речі завжди передує радість від її краси. Не меншою мірою це стосується таких понять, як свобода та гуманність. Те, що було сказано про поняття людської гідності, напевне, можна застосувати і до понять справедливості та рівності. Ці ідеї повинні зберігати негативний елемент як заперечення старого ступеню несправедливості й нерівності, одночасно консервуючи достеменно, абсолютне значення, яке коріниться в їх жахливих витоках. Інакше вони були б не тільки байдужими, але й неправдивими.

Ще існують усі ці піднесені ідеї, усі ті сили, які, стаючи фізичним насиллям та матеріальним інтересом, утримують цілісність суспільства, але вони спустошені через формалізацію розуму. Цей процес, як ми вже бачили, пов'язаний із переконанням, що наші цілі, такі, як вони завжди є, залежать від переваг і відраз, а отже, самі по собі не мають смислу. Припустімо, що це переконання насправді проникає в деталі повсякденного життя – а воно проникло вже набагато глибше, ніж це усвідомлює більшість з нас. Дедалі рідше щось робиться задля самого себе. Прогулянка пішки з міста до берега річки або на вершину гори, якщо оцінювати її мірками зиску, безглузда й ідіотична; людина марно й банально витрачає час. З точки зору формалізованого розуму, діяльність лише тоді є розумною, коли вона служить іншій

меті, наприклад, здоров'ю або відпочинку, який допомагає відновити працездатність. Іншими словами, діяльність є просто знаряддям; адже вона набуває смислу лише у поєднанні з іншими цілями.

Ми не можемо стверджувати, що, скажімо, задоволення людини від краєвиду триватиме довше, якщо вона аргіогі буде переконана, що форми й фарби, які вона бачить, є тільки формами й фарбами; що всі структури, де вони відіграють певну роль, є суто суб'єктивними і не мають жодного відношення до будь-якого смислового порядку чи цілісності; що вони просто й безумовно нічого не виражають. Якщо таке задоволення стає звичкою, людина може відчувати його проявом подальшого життя, отже, ніколи цілком не усвідомлюючи беззмістовність речей, які їй подобаються. Наші уподобання формуються в ранньому дитинстві; те, чого ми навчаємося пізніше, менше впливає на нас. Діти бажають наслідувати батька, який полюбляв тривалі прогулянки пішки, але якщо формалізація розуму зайшла надто далеко, вони вважатимуть обов'язком для свого тіла виконувати гімнастичні вправи за радіокомандами. Прогулянка пішки за околиці міста вже не є необхідною, а відтак, саме поняття краєвиду, знайоме мандрівцям, стає беззмістовним і довільним. Краєвид цілковито вироджується до переживання туру.

Французькі символісти мали спеціальне поняття, щоб висловити свою любов до речей, які втратили об'єктивне значення, а саме: «spleen» (сплін). Свідомо, зухвала сваволя вибору об'єктів, їх «абсурдність», «збоченість» розкриває одночасно з німим жестом також ірраціональність утилітаристської логіки, яка дає нам ляпасу, щоб довести свою непридатність для людського досвіду. Оскільки у цьому жесті через шок усвідомлюється факт, що та логіка забуває про суб'єкт, він одночасно виражає біль суб'єкта, викликаний власною нездатністю досягти об'єктивного ладу.

Суспільство ХХ ст. вже не хвилюють такі неадаптивності. Воно може набути смислу лише в один спосіб – через служіння меті. Переваги й відрази, що за умов масової культури втратили значення, або упорядковуються під такими рубриками, як розвага, організація дозвілля, суспільні контакти тощо, або приречені на поступове вимирання. Сплін, протест нонконформізму, індивіда сам стає регламентованим: одержимість денді переходить в обивательське хобі. Смысл хобі криється у тому, що комусь «ведеться добре», що хтось відчуває «задоволення», тобто не висловлює аніякого жалю з приводу зникнення об'єктивного розуму й позбавлення дійсності всякого внутрішнього «смыслу». Особа, заповнена хобі, більше не хоче вірити в існування будь-якого зв'язку з вищою істиною. Якщо комусь, заповнюючи анкету, необхідно назвати своє хобі, то він, не замислюючись, записує гольф, книжки, фотографію тощо, начебто це надає йому значущості. Хобі стали інституцією як визнані, раціоналізовані переваги, необхідні для підтримання в людей доброго настрою. Навіть стереотипізований добрий настрій, що є не чим іншим, як психологічною передумовою працьовитості, може зникнути разом з іншими душевними порухами, якщо ми втратимо

рештки спогадів про те, що колись він був зв'язаний із ідеєю божественності. Люди, що дотримуються гасла «keep smiling» (посміхайся – *англ.*), стають сумними і навіть не приховують відчаю.

Сказане стосовно маленьких радощів, торкається також високих прагнень досягти доброго та прекрасного. Швидке досягнення фактів замінює духовне проникнення до феноменів досвіду. Дитина, котра знає святого Миколая як службовця з універмагу і розуміє зв'язок між цифрами продажу та різдвяними святами, може вважати самозрозумілим, що взагалі існує взаємодія між релігією та бізнесом. Свого часу Емерсон спостерігав за цим з великим смутком: «Релігійні інституції <...> вже мають ринкову цінність як охоронці власності; якщо пастори та парафіяни будуть не в змозі зберігати її, тоді збирати пожертвування на це охоче почнуть корчмарі та поміщики» [21]. Сьогодні такі взаємозв'язки, так само, як і відмінність між істиною та релігією, сприймаються як щось самозрозуміле. Дитина рано привчається не виходити з гри; і далі граючи свою роль наївної дитинки, вона водночас наодинці з іншими хлопчиками, напевно, показує своє кмітливе розуміння. Цей різновид плюралізму, який виводиться із ставлення сучасного виховання до всіх демократичних чи релігійних ідеальних принципів, надає сучасному життю шизоїдної риси через той факт, що вони, хоч би яким загальним було їх значення, обмежуються винятково специфічними ситуаціями.

Колись твір мистецтва намагався показати світові, яким той є, винести останній вирок. Сьогодні він повністю нейтралізований. Як приклад тут можна навести твір Бетховена «Егоїса». Пересічний відвідувач концертів сьогодні неспроможний розкрити його об'єктивного значення. Він слухає цей твір так, начебто він був створений як ілюстрація до зауважень програмного коментатора, в якого все чорним по білому розписано: напруження між моральним постулатом та суспільною дійсністю, факт, що, на відміну від Франції, духовне життя у Німеччині не могло мати політичного вираження і шукало виходу в музиці та мистецтві. Композиція опредметнюється, перетворюється на музейний експонат, а її виконання стає заповненням вільного часу, подією, а в сприятливішому випадку – виступом зірки або товариських зібраннями, якщо хтось належить до певної групи. Однак це не живий зв'язок з твором, не пряме, спонтанне розуміння його функції як виразу ще більшого, не пізнання його цілісності як образу того, що колись називалося істиною. Це опредмечення є типовим для суб'єктивізації та формалізації розуму. Він переводить твори мистецтва до рангу культурних товарів, а їх споживання стає низкою випадкових відчуттів, відокремлених від наших дійсних інтенцій та прагнень. Мистецтво так само є відірваним від істини, як політика чи релігія.

Опредметнення – це процес, який можна простежити, починаючи від самого зародження організованого суспільства і застосування знарядь. Але перетворення всіх продуктів людської діяльності на товар відбувається лише з появою індустріального суспільства. Функції, колись виконували за допомогою об'єктивного розуму, авторитарної релігії або метафізики, беруть

на себе механізми опредметнення анонімного економічного апарату. Саме він встановлює на ринку продажну ціну, яка визначає можливість збуту товару і тим самим — продуктивність специфічного виду праці. Заняття, котрі не приносять користі або, як у часи війни, не сприяють підтриманню і забезпеченню тих загальних умов, у яких може зростати промисловість, вважаються беззмістовними й зайвими, тавруються як розкіш. Продуктивна праця, і фізична, і розумова, стають почесними, але вшановують їх тільки в один спосіб — за рахунок життя, а всяку зайнятість називають продуктивною тільки тоді, коли вона відкидає всі інші цілі, окрім прибутку.

Великі теоретики буржуазного суспільства — Мак'явелі, Гобс та інші — називали паразитами феодальних баронів та середньовічних клерикалів, бо їхній життєвий устрій залежав від виробництва, де вони не були безпосередньо зайнятими. Клерикали та аристократи мали присвячувати своє життя Богові, лицарству або амурам. Самим своїм існуванням та заняттями вони створювали символи, які викликали захоплення у мас і глибоко шанувалися. Мак'явелі та його учні визнавали, що часи змінилися, і показували, наскільки ілюзорною була цінність тих речей, яким старі господарі в минулому присвячували свій час. Усі поділяють погляди Мак'явелі, як і надалі — вчення Веблена. Сьогодні розкіш не зневажається, принаймні виробниками люксових товарів. Проте вона знаходить своє виправдання не в самій собі, а в можливостях, що їх створює для торгівлі та промисловості. Товари розкошу для мас не є ані необхідністю, ані способом відпочинку. Ніщо не є самоцінним, ніяка власне мета не є кращою за іншу, навіть матеріальний добробут, котрий начебто замінює таку найвищу мету, як спасіння душі.

Сучасне мислення намагалося зробити із цієї точки зору філософію, що проявилася у прагматизмі [22]. Ядром цієї філософії є думка, що ідея, поняття чи теорія є не чим іншим, як схемою або планом дії, а відтак, істина — не що інше, як успіх ідеї. Аналізуючи працю Вільяма Джеймса «Прагматизм», Джон Д'юї роз'яснює поняття істини й значення. Він цитує Джеймса і стверджує: «Істинні ідеї ведуть нас у корисних вербальних та понятійних напрямках, а також безпосередньо приводять до корисних, проникливих термінів. Вони провадять до наслідків, до стабільності й поточного руху». Ідея, пояснює Д'юї, є «проектом існуючої речі й наміром діяти так, щоб аранжувати її у певний спосіб. З цього випливає, що ідея тоді є істинною, коли ушановується її проект, коли реальності, що виникають унаслідок дій, по-новому аранжуються або упорядковуються за задумом, що містився в ідеї» [23]. Але хіба ж не Чарльз С. Пірс, засновник цієї школи, заявив, що «навчався філософії у Канта» [24], отже, можна спробувати відмовити у філософському походженні вченню, яке стверджує, що наші очікування здійснюються, а дії мають успіх не через істинність наших ідей, радше наші ідеї є настільки істинними, наскільки здійснюються наші очікування й успішно завершуються наші дії. Насправді це означає несправедливість щодо Канта, перекладаючи на нього відповідальність за такий розвиток. Однак він узалежнив наукове пізнання від трансцендентальних, а не від ем-

піричних функцій. Він не усував істини, коли ототожнював її з практичними діями верифікації, а також, коли стверджував, що значення й ефект є тотожними. Зрештою, він намагався встановити абсолютну значущість ідей *per se*, самих по собі. Прагматичне звуження поля зору редукує значення кожної ідеї до плану або проекту.

Прагматизм із самого початку імпліцитно виправдовує поширену заміну логіки істини ймовірністю, що відтепер домінує майже всюди. Якщо поняття або ідея значущі тільки на підставі своїх наслідків, то кожне висловлювання виражає очікування з більшим або меншим ступенем імовірності. У висловлюваннях, що торкаються минулого, очікувані події криються у підтвердженні, у знаходженні доказу на підставі людських свідчень або будь-яких документів. У понятті верифікації зникає відмінність між підтвердженням судження, з одного боку, на основі фактів, які його передбачають, а з іншого — на основі досліджень, що крок за кроком його обумовлюють. Вимір минулого, абсорбованого майбутнім, усувається з логіки. «Пізнання, — стверджує Д'юї [25], — завжди є справою застосування на основі досвідного знання про природні події, застосування, в якому наявні речі розглядаються як натяки на те, про що ми дізнаємося за інших умов» [26].

Передбачення для такої філософії є не тільки сутністю розрахунку, але й загальною усякого мислення. Вона недостатньо розрізняє судження, які фактично виражають прогноз, — наприклад, «завтра буде дощ», — і такі, що їх можна верифікувати лише після того, як вони були сформульовані, що безперечно має значення для кожного судження. Сьогочасне значення і майбутня верифікація положення — це не одне і те ж. Судження, що людина є хворою або що людство живе у смертельних страхах, не є прогнозом, навіть якщо його можна зверифікувати у процесі, що слідує за формулюванням. Воно не прагматичне, навіть якщо може сприяти одужанню.

Прагматизм віддзеркалює суспільство, яке не має часу пригадувати та розмірковувати.

The world is weary of the past,  
Oh, might it die or rest at last.  
(Від тягара минулого світ гине,  
Нехай він вмере або нарешті відпочине.)

Так само, як наука, філософія теж не може бути «контемплативним спогляданням наявного буття або аналізом того, що пройшло і відкинуто, а повинна розкривати перспективу подальших можливостей, націлену на досягнення кращого і запобігання гіршому» [27]. Ймовірність, чи, радше, прорахування, замінює істину, а історичний процес, який у суспільстві демонструє тенденцію обертати істину на пусті фрази, отримує від прагматизму, так би мовити, благословення на те, щоб перетворити її на пусту фразу у філософії.

Д'юї пояснює: те, що, за Джеймсом, є «сміслом об'єкта» — це значення, поміщене у його сприйнятті або дефініції. «Аби досягти повної ясності у наших думках стосовно об'єкта, нам необхідно тільки з'ясувати, які ймо-

вірні наслідки практичного характеру може викликати цей об'єкт, які сприйняття ми очікуємо від нього і до яких реакцій нам слід підготуватися, або, коротко кажучи, повторимо Вільгельма Оствальда: «Усі реальності впливають на нашу практику, і саме у цьому впливі полягає їх значення для нас». Д'юї не припускає, що хтось може мати сумнів щодо далекоглядності цієї теорії або «може <...> звинуватити її у суб'єктивізмі та ідеалізмі», «оскільки об'єкт наділяється силою викликати ефекти» [28]. Але суб'єктивізм цієї школи криється у тій ролі, яку в її теорії пізнання відіграють «наші» практики, дії та інтереси, а не в тому, що вона приймає феноменалістське вчення [с. 29]. Якщо істинні судження про об'єкти, а відтак і поняття об'єкта, складаються лише з «ефектів», викликаних дією суб'єкта, важко зрозуміти, яке ще значення може надаватися поняттю «об'єкт». З точки зору прагматизму, істина бажана не сама задля себе, а тому що вона найкраще функціонує, приводячи нас до чогось такого, що є чужим самій істині або принаймні відрізняється від неї.

Коли Джеймс скаржився на те, що критики прагматизму «просто припускають, що жодний прагматист не може мати справжнього теоретичного інтересу» [30], напевно, він мав рацію щодо психологічного існування такого інтересу, але якщо дотримуватися його поради – «слідувати більше духу, а не букві» [с. 31] – стане ясно, що прагматизм, як і технократія, безперечно, найбільшою мірою сприяли закріпленню недоброї слави за «стаціонарною контемпляцією» [32], котра колись була найвищим прагненням людини. Кожну ідею істини, навіть діалектичне ціле думок, яке здійснює живий дух, можна назвати «стаціонарною контемпляцією», оскільки вона намагається сама задля себе, а не як засіб забезпечення «наслідків, стабільності та невпинного руху». Як нападки на контемпляцію, так і звеличчування ремісника виражають тріумф засобів над ціллю.

Після часів Платона поняття ідей ще довго означало сферу закритості, незалежності, а у певному сенсі – навіть і свободи, об'єктивності, яка не підкорялася «нашим» інтересам. Оскільки філософія дотримувалася ідеї об'єктивної істини під назвою абсолютного або в будь-якій іншій спіритуалізованій формі, їй вдавалося релятивізувати суб'єктивність. Філософія наполягала на принциповому розрізненні між *mundus sensibilis* (чуттєвий світ – *лат.*) *mundus intelligibiles* (інтелігібельний світ – *лат.*), між образом дійсності, такої, як вона структурується духовними і фізичними інструментами панування людини, її інтересами та діями, або будь-яким технічним приладдям, і поняттям порядку, або ієрархії статичних чи динамічних структур, що вимагають від речей і природи повної справедливості. У прагматизмі, хоч би яким плюралістичним він був, усе перетворюється на простий предмет, а тому на один і той самий елемент у ланцюгу засобів та ефектів. «Кожне поняття слід випробувати питанням: «що може для будь-кого відчутно змінити його істинність?», з позиції, найкращої з усіх можливих, слід зрозуміти, що воно означає і пояснити його важливість» [33]. Цілком незалежно від проблем, які містить у собі вираз «будь-кого», з цього правила

виходить, що людська поведінка визначає зміст поняття. Смысл Бога, причини, числа, субстанції або душі, як запевняє Джеймс, полягає не в чому іншому, як у тенденції даного поняття спонукати нас до дії або до мислення. Якщо світ досягне такого щабля, на якому він не тільки перестане перейматися метафізичними сутностями, а також вбивствами, скоєними у замкнених межах або взагалі у темряві, тоді можна буде зробити висновок, що поняття таких вбивств не мають значення, бо не відображають жодних «певних ідей або істин», бо «не змінюють відчутно ніщо й нікому». Як же зможе будь-хто відчутно реагувати на такі поняття, якщо вважатиме, що їх єдиним значенням є його реакція?

Те, що прагматист розуміє під реакцією, є практично перенесенням із сфери природничих наук до філософії. Він пишається тим, що «мислить усе так, як воно мислиться в лабораторії, тобто, як питання експериментування» [34]. Пірс, якому школа завдячує своїм ім'ям, сказав, що процедури прагматистів є не чим іншим, як «тим експериментальним методом, з чією допомогою всі успішні науки (куди, на його думку, ніхто не зарахує метафізику. — *М.Г.*) досягли такого ступеня достовірності, який кожна з них має сьогодні; при цьому цей експериментальний метод є не що інше, як спеціальне застосування давнього логічного правила — «їх ви повинні пізнати за їхніми плодами» [35].

Це пояснення стає ще заплутанішим, коли він стверджує, що «концепція, тобто раціональний смысл слова або іншого виразу, врешті-решт полягає в його мислимому впливі на ведення життя (*Lebensfuehrung*)» і що «ніщо поза наслідками експерименту не може впливати на поведінку, оскільки можна точно визначити всі мислимі експериментальні феномени, які імплікують підтвердження або заперечення поняття». Запропонований ним метод забезпечить «повну дефініцію поняття», вже перебуваючи «абсолютно поза ним» [36]. Він намагається усунути парадокс нібито очевидного запевнення, що безпосередній вплив на людську поведінку здатні чинити тільки можливі результати експериментування, розчинені в умовному положенні, яке робить цю точку зору в кожному особливому випадку залежною від точної дефініції «всіх мислимих експериментальних феноменів». Але оскільки тут питання про те, з чого можуть складатися всі мислимі феномени, знову змушує шукати відповідь в експерименті, нам здається, що такі громіздкі настанови щодо методології можуть викликати значні логічні труднощі. Як можливо підпорядкувати експериментування критерію «бути мислимим», якщо кожне поняття — тобто усе, що може бути мислимим — суттєво залежить від експериментування?

Якщо філософія на своєму об'єктивістському ступені намагалася бути інстанцією, що орієнтувала людську поведінку, а також наукове виробництво, на найвище розуміння своїх власних основ і свого виправдання, то прагматизм прагне перетворити всяке розуміння просто на поведінку. В своєму честолюбстві він намагається бути суто практичною діяльністю, яка відрізняється від теоретичного розуміння, що, за прагматичними вченнями,

означає або назву фізичних явищ, або ж узагалі нічого. Однак вчення, яке має серйозний намір розчинити у практичних способах поведінки духовні категорії — як-от істина, смисл або концепції, — саме не може сподіватися на розуміння у духовному значенні слова; воно може тільки спробувати функціонувати як механізм, що надає дії певній низці подій. Для Д'юї, чия філософія є найрадикальнішою і найпослідовнішою формою прагматизму, його власна теорія означає, що «знання буквально є чимось, що ми робимо; що аналіз, зрештою, є фізикалістським та активним; що значення його логічної якості протистоїть фактам за настановами, позиціями і методами поведінки, що суттєвим для верифікації є дієве експериментування» [37]. Це принаймні послідовно, але тут усувається філософське мислення, оскільки воно все ще є філософським мисленням. Ідеальним прагматистським філософом, як стверджує латинське прислів'я, був би той, хто мовчить.

Для прагматистів як шанувальників природничих наук існує тільки один вид досвіду, що заслуговує на увагу, — експеримент. Процес, що має тенденцію замінювати різні теоретичні шляхи, котрі ведуть до об'єктивної істини, потужним механізмом організованої дослідницької роботи санкціонується філософією або, радше, дорівнюється філософії. Всі речі у природі ідентичні феноменам, що їх відображають, за умови їх підпорядкування практикам наших лабораторій, чії проблеми не менш, ніж їхні апарати, знову-таки виражають проблеми та інтереси суспільства, такого, як воно є. Цю точку зору можна порівняти з позицією кримінолога, котрий стверджує, що надійне знання людини можна забезпечити лише апробованими й сучасними методами дослідження, які слід застосовувати до підозрюваного, що перебуває в руках міської поліції. Френсіс Бекон, великий предтеча експерименталізму, описав цей метод з юнацькою ширістю: «*Quemadmodum enim ingenium alicuius haud bene noris aut probaris, nisi eum irritaveris; neque Proteus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam Natura arte irritata et vexata se clarius prodat, quam cum sibi permittitur*» [38] (Так само, як неможливо добре пізнати або випробувати спосіб реагування будь-кого, не збуджуючи його, — Протей завжди прибирав різні образи тоді, коли його міцно тримали в обіймах, — штучно збуджувана і згвалтована природа відкривається більше, ніж тоді, коли вона віддається вільно» — *лат.*).

«Діюче експериментування» насправді дає конкретні відповіді на конкретні питання, обумовлені інтересами індивідів, груп чи спільнот. Фізик не завжди може домагатися істини як такої, адже він є прихильником цієї суб'єктивістської ідентифікації, через яку його відповіді стають обумовленими суспільним розподілом праці. Визнана роль фізика в сучасному суспільстві полягає у ставленні до всього як до предмета. Але не він визначає значення цієї ролі. Він не зобов'язаний ні інтерпретувати так звані духовні поняття як суто фізикалістські події, ні возвеличувати свій власний метод як єдину осмислену духовну позицію. Він може навіть плекати надію, що його власні відкриття є частиною такої істини, яку не встановлюють у лабораторії. Далі, він може сумніватися, що експериментування становить суттєву

частину його прагнень. Однак не він, а радше професор філософії, що наслідує фізику в намаганні віднести поле своєї діяльності до «всіх успішних наук», поводить із думками так, начебто вони є речами, усуваючи всяку іншу ідею істини, окрім тієї, що є абстракцією сучасного підкорення природи.

Оскільки прагматизм намагається зробити експериментальну фізику прототипом усякої науки, а всі сфери духовного життя моделювати за лабораторними техніками, він є додатком сучасного індустріалізму, для якого фабрика – прототип людського існування, який усі культурні сфери моделює на зразок конвеєрного виробництва або раціоналізованої праці у бюро. Щоб довести свою правоту, кожна думка мусить мати алібі, ручатися за свою доцільність. Навіть якщо її безпосереднє застосування є «теоретичним», то, зрештою, теорія перевіряється її практичним впровадженням, де функціонує таке застосування. Мислення слід міряти за допомогою чогось, що не є мисленням, тобто його впливом на виробництво або на суспільну поведінку, – так само, як мистецтво в усіх його деталях сьогодні врешті вимірюється тим, що не є мистецтвом, – чи то театральна каса, чи пропагандистська цінність. Проте існує помітна відмінність між поведженням, з одного боку, діяча мистецтва і науковця, а з іншого – філософа. Перші самі інколи відкидають відчужені «плоди» своїх прагнень, за якими їх оцінюють в індустріальному суспільстві, й вириваються з-під контролю конформності. Останній, натомість, зробив своєю справою виправдання фактичних критеріїв у статусі вищих. Особисто як політичний і соціальний реформатор, як людина зі смаком, він може виступати опонентом практичних наслідків наукових, художньо-мистецьких або релігійних заходів у наявному суспільстві; але його філософія руйнує всякий інший принцип, до якого він міг би апелювати.

Про це свідчить багато етичних та релігійних дискусій у прагматистських публікаціях. Вони ліберальні, толерантні, оптимістичні, але цілковито нездатні до того, щоб займатися культурною кризою сьогодення. Джеймс, розглядаючи модерну секту свого часу, яку він назвав «рухом зцілення духу» (нім: *Geistesheilung*, англ.: *mind-cure movement*), зауважує: «Це безсумнівний результат усього нашого досвіду, що до світу можна ставитись з позицій різних ідейних систем, саме так з ним поводяться різні люди; і вони щоразу приписуватимуть характерну корисність тому, хто з ними спілкується, щоб мати з ним справу, але водночас втрачається або відкладається інший вид корисності. Наука дає нам усім телеграф, електричне світло та діагнози, і їй теж вдається певною мірою запобігати та лікувати хвороби. Релігія у вигляді зцілення духу надає деяким з нас веселості, моральної рівноваги та щастя, вона так само, як наука, або навіть краще, служить запобіганню певних форм хвороб. Отже, без сумніву, обидві, наука і релігія, для тих, хто вміє ними практично користуватися, є справжнім ключем, щоб відкрити скарбницю світу» [39].

З огляду на те, що істина може бути протилежністю задоволення, – а в даний історичний момент вона може стати для людства цілковито шоковою, – отже, хтось захоче відкинути її; батьки прагматизму зробили

критерієм істини задоволення суб'єкта. Для такого вчення не існує жодної можливості відкинути або навіть критикувати будь-який різновид віри, який приносить радість його прихильникам. Прагматизм з повним правом сам дозволяє використовувати себе як захист такими сектами, бо вони – і наука, і релігія – буквально за уявленням Джеймса, намагаються відшукати «справжній ключ, щоб відкрити скарбницю світу».

І Пірс, і Джеймс писали у той період, коли, здавалось, існували добробут і гармонія між соціальними групами та між народами, і ніхто не чекав на великі катастрофи. Їхня філософія відображає майже непідробну щирість духу наявної ділової культури, а також ту позицію «практичного буття», яка видавалася протиположною філософській медитації як такій. З висоти успіхів сучасної науки вони могли сміятися над Платоном, який після викладу свого вчення про фарби веде далі: «Але якщо хтось побажав би підтвердити все це практичними дослідженнями, він тим самим показав би, що не помітив відмінності між людською та божественною природою: адже бог має розуміння і силу, як поєднати в єдине множинне і як знову розчинити єдине в множинному, людина ж не має ані першого, ані другого і ніколи не буде спроможною це зробити» [40].

Не можна навіть уявити собі разючішого спростування передбачення історією, ніж те, що його зазнав Платон. Однак триумф експерименту є тільки одним аспектом процесу. Прагматизм, який відводить усьому і всім роль інструмента – не в ім'я Бога або об'єктивної істини, а в ім'я того, що практично досягається цим інструментом, – зневажливо запитує про те, що власне можуть означати такі вирази, як «істина сама по собі» або добро, яке Платон та його об'єктивістські послідовники залишили невизначеним. На це можна було б відповісти, що вони принаймні зберігають усвідомлення відмінностей, які задумав відкинути прагматизм – відмінності між мисленням у лабораторії та у філософії, а відтак – відмінність між призначенням людства і його сучасним шляхом.

Д'юї ідентифікує здійснення людських бажань, таких, як вони є, з найвищими прагненнями людства: «Віра в могутність розуму, що дозволяє уявляти майбутнє, яке є проекцією бажаного сьогодні, і засіб для його здійснення, – це наше благо. І це віра, яку слід жити та чітко проголошувати; безсумнівно, це завдання, яке під силу нашій філософії» [41].

«Проекція бажаного сьогодні» не є розв'язанням. Можливі дві інтерпретації поняття. По-перше, його можна зрозуміти так, що воно торкається бажань людей у їх дійсності, обумовлених усією суспільною системою, де вони живуть, – системою, яка ставить під великий сумнів те, що їх бажання є насправді їхніми. Якщо ці бажання беруться до уваги в некритичний спосіб, не сягаючи далі за їх безпосередні суб'єктивні межі, тоді дослідження ринку та опитування Центру Гелапа є більш адекватними для їх визначення, ніж філософія. По-друге, Д'юї у певному сенсі погодився прийняти вид розрізнення між суб'єктивним бажанням і об'єктивною бажаністю. Таке визнання можна охарактеризувати лише як початок критичного філософсь-

кого аналізу – оскільки прагматизм не захоче капітулювати і повертатися до об'єктивного розуму і міфології, якщо опиниться перед такою кризою.

Редукція розуму до простого інструменту врешті негативно впливає навіть на його інструментальний характер. Антифілософський дух, який неможливо відокремити від суб'єктивного поняття розуму і який у Європі досяг кульмінації у тоталітарних переслідуваннях інтелігенції, незалежно від того, чи були її представники його піонерами, чи ні, є симптоматичним для приниження розуму. Традиціоналістські, консервативні критики цивілізації роблять принципову помилку, виступаючи проти сучасної інтелектуалізації, одночасно не борючись проти одурювання, яке є лише іншим аспектом того ж самого процесу. Людський інтелект, що має біологічне і суспільне походження, не є абсолютною сутністю, ізольованою та незалежною. Таким його проголошували лише внаслідок суспільного розподілу праці, щоб виправдати його на основі природної конституції людини. Управлінські функції виробництва – командування, планування, організація – як чистий інтелект протиставляються ручним функціям виробництва як низькій, брудній формі праці, як рабській праці. Невипадково, що так звана платонівська психологія, де інтелект уперше було протиставлено іншим людським «здібностям», особливо інстинктивному життю, була покладена на зразок розподілу влад в основу строго ієрархічної держави. Д'юї [42] цілком усвідомлював це сумнівне походження поняття чистого інтелекту, але він бере до уваги його наслідок, що дозволяє по-новому інтерпретувати розумову працю як практичну, тим самим підвищуючи статус фізичної праці та реабілітуючи потяги. Проте поза увагою він залишає всяку спекулятивну здатність розуму як таку, що відрізняється від існуючої науки. Насправді ж емансипація інтелекту від інстинктивного життя нічого не змінила в тому факті, що його багатство та сила все ще залежать від його конкретного змісту, який, напевне, відіре і скрючиться, якщо обірвуться ці зв'язки. Розумна людина – це не той, хто вміє правильно робити умовиводи, а той, чий дух є відкритим для сприйняття об'єктивних змістів, який здатний зробити так, щоб їхні структури стали дієвими і заговорили людською мовою; це також стосується природи мислення як такого та його істинного змісту. Нейтралізація розуму позбавляє його будь-якого об'єктивного змісту й сили, щоб судити про цей зміст, він деградує до виконавчої здібності, котру радше непокоїть «як», ніж «що», котра дедалі більше перетворює розум на бездушний апарат для реєстрації фактів. Суб'єктивний розум втрачає усю свою спонтанність, продуктивність, силу, аби відкривати нові види змістів і надавати їм значущості – він втрачає те, з чого складається його суб'єктивність. Так само, як лезо для гоління, яке занадто часто загострюють, цей «інструмент» теж стає занадто тонким і наприкінці нездатним виконувати навіть ті суто формалістичні завдання, якими він обмежується. Це відбувається паралельно із загальною суспільною тенденцією руйнації продуктивних сил саме в період їх стрімкого зростання.

У негативній утопії Олдоса Гакслі розкривається цей аспект формалізації розуму, тобто його перетворення на глупоту. Тут дуже витончено зображено техніки «прекрасного нового світу» (натяк на відомий роман Олдоса Гакслі «Прекрасний новий світ», опублікований у 1932 р. — *перекл.*) «та пов'язані з ними інтелектуальні процеси». Але цілі, яким вони служать, — це тупе «чуттєве кіно», котре дозволяє відчутти на дотик хутро на екрані, «гіпнопедія», що прищеплює сплячим дітям всемогутні паролі системи, штучні методи розмноження, які ще до народження стандартизують і класифікують людські істоти, — все це відображає процес, який відбувається у самому мисленні і веде до системи, де забороняється мислення, зрештою, він має завершитися суб'єктивною глупотою, як вона показана в об'єктивному ідіотизмі всього змісту життя. Мислення має тенденцію замінюватися стереотипізованими ідеями. Вони, з одного боку, виступають простими доцільними інструментами, які по-опортуністськи відкидають або приймають, а з іншого — перетворюються на предмети фанатичного поклоніння.

Гакслі критикує монополістську, державно-капіталістичну всесвітню організацію під егідою суб'єктивного розуму, що саморозчиняється і розуміється як абсолют... Водночас цей роман, здається, протиставляє ідеалові такої системи отупіння героїчний метафізичний ідеалізм, який поза всяким розрізненням проклинає фашизм і Просвітництво, психоаналіз і художні фільми, деміфологізацію та бруталність міфології й ушановує насамперед культивовану людину, незаплямовану тотальною цивілізацією, впевнену в своїх потягах, мабуть, скептика. Цим Гакслі, сам того не бажаючи, стає союзником реакційного культурного консерватизму, який усюди — а надто в Німеччині — торує шлях тому ж самому монополістському колективізму, який він критикував з позицій душі, протиставленої інтелектові. Іншими словами, якщо наївне дотримання суб'єктивного розуму насправді викликало симптоми [43], схожі на описані у Гакслі, то наївне заперечення цього розуму в ім'я історично застарілого та позірного поняття культури й індивідуальності веде до зневажання мас, цинізму, віри у сліпу силу; все це, знову-таки, служить згубній тенденції. Філософія сьогодні має бути відкритою щодо питання, чи залишиться мислення у цій дилемі хазяїном самого себе, чи погодиться на роль пустої методології, апологетики, що перебуває у полоні ілюзій, або на те, щоб стати гарантованим рецептом, таким, яким є, за Гакслі, найновіша популярна музика, що так само добре пасує до «прекрасного нового світу», як і кожна готова до вжитку ідеологія.

(далі буде)

#### Посилання:

1. Відмінність між цим значенням розуму та його об'єктивістською концепцією певною мірою скидається на розрізнення між функціональною та субстанціональною раціональностями у тому значенні цих слів, у якому їх застосовує школа Макса

Вебера. Однак Макс Вебер так рішуче дотримувався суб'єктивістської тенденції, що не міг собі уявити жодної раціональності – навіть «субстанціональної», за допомогою якої людина була б здатною відрізнити одну ціль від іншої. Якщо наші потяги, наміри й, зрештою, наші останні рішення мають бути апріорно ірраціональними, то субстанціональний розум стає місцем простої взаємодії, отже – суттєво «функціональним». Хоча описи бюрократизації та монополізації, що їх зробив сам Вебер та його учні, дуже прояснили пізнання соціального аспекту переходу від об'єктивного до суб'єктивного розуму (див., насамперед, аналіз К. Мангайма у працях: *Man and Society*. London; *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter der Umbaus*. Darmstadt, 1958), песимізм Макса Вебера стосовно раціонального пізнання і раціональної дії, як він це висловлює у своїй філософії (див. *Wissenschaft als Beruf // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tuebingen, 1922), стали віхою на шляху відречення філософії та науки від домагання визначити мету людини.

2. Хоча терміни «суб'єктивізація» і «формалізація» з багатьох оглядів мають не однакове значення, тут вони у цілому застосовуються як практично тотожні за змістом.
3. *Replay to Criticism // The Philosophy of Bertrand Russel*. Chicago, 1944, p. 723.
4. Там само, с. 720.
5. Там само.
6. *A Study of History*. Bd. 1, 2 Aufl. London, 1935. S. 7.
7. Див.: Morrison and Commager. *The Growth of the American Republik*. New York, 1942. Bd. 1. S. 281.
8. *A Speech at the Union Meeting – at the Academy of Music, New York City, 19 Dezember 1859*, під назвою «*Negro Slavery Not Unjust*» передруковано у: *New York Herald Tribune*.
9. Fitzhugh George. *Sociology for the South or the Failure of Free Society*. Richmond. Va, 1954. S. 118
10. *Lock On Civil Government*. Second Treatise. Kap V. Everyman's library. S. 129.
11. *Ibid*. Kap. VIII. S. 164.
12. *Contrat social*. Bd. 1. S.4, нім перекл.: Rousseau Jean-Jacque. *Staat und Gesellschaft*. Muenchen, 1959. S.14.
13. Страх видавця Токвіля висловлюватися про негативні аспекти принципу більшості був безпідставним (див.: *Democracy in America*. New York, 1898, Bd. 1. S. 334, посилання). Видавець вважає «фігуративним висловлюванням, коли говорять, що закони створює більшість народу» і, між іншим, нагадує нам, що фактично це здійснюється через його посланців. Він міг би додати, якщо Токвіль казав про тиранію більшості, то Джеферсон у цитованому Токвілем листі говорив про «тиранію законодавчих зібрань» – Див.: *The Writing of Thomas Jefferson*. Definitive Edition. Washington. D.C. 1905. Bd. E11. S. 312. Джеферсон настільки не довіряв усякійправлячій владі у демократії, «будь то законодавча чи виконавча», що виступав проти утримання постійного війська. – Див.: там само, с. 323.
14. Там само, с. 324.
15. *An Examination into Leading Principles of Federal Constitution...*, in: *Pamphlets on the Constitution of the United States*, hrsg, v. Paul L. Ford, Broklyn, N.Y. 1988. S. 45.
16. Там само, с. 30.
17. Там само, *Letters of Fabius*. S. 181.
18. Beard Charles. *Economic Origin of Jeffersonian Democracy*. New York, 1915. S. 305.

19. Порівн.: Adorno Theodor W. *Veblens Angriff auf die Kultur* // Prismem. Frankfurt am Main, 1955. S. 82-111.
20. Навіть прихильність до чистоти, що найбільшою мірою відповідає сучасному смаку, здається, має свої корені у магії Сер Джеймс Фрейзер (Frazer J. *The Golden Bough*, Bd. 1, Teil 1. S. 175) цитує звіт про тубільців Нової Британії, який закінчується так: «Чистота, яка дотримується у помешканнях і знаходить прояв у тому, що кожного дня ретельно підмітається підлога, жодною мірою не ґрунтується на бажанні чистоти й порядку, а в намаганні усунути зі шляху все те, що може принести зло або служити чародійством».
21. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Editon. Boston and New York, 1903. Bd. 1, p. 321.
22. Прагматизм критично аналізували у багатьох філософських школах, наприклад, Гуго Мюнстерберг, з позицій волюнтаризму, в своїй книзі «Філософія цінностей» (Muensterberg H. *Philosophie der Werte*. Leipzig, 1921); Макс Шелер, з позицій об'єктивної феноменології, в детальному дослідженні «Пізнання і праця» (Scheleer M. *Erkenntnis und Arbeit* // *Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926. Див., на-самперед, с. 259-324); Макс Горкгаймер – з позицій діалектичної філософії (Horkheimer M. *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* // *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Zeitschrift fuer Sozialforschung*. 1937, Bd. VI. S. 4-53, також: *Gesammelte Schriften* Bd. 4. Frankfurt am. Main, 1988. S. 108, 162. Зауваження в тексті мають описувати тільки роль прагматизму в процесі суб'єктивізації розуму.
23. *Essey in Experimental Logik*. Chikago, 1916. S. 310, 317.
24. *Collected Papers of Charles Sander Peirce*. Cambridge. Mass, 1934. Bd. 274.
25. *The Need for a Recovery of Philosophy* // *Creative Intellegence: Esseys in the Pragmatic Attitude*. New York, 1917, p. 47.
26. Я, принаймні, сказав би за тих самих чи бодай схожих умов.
27. Там само, с. 53.
28. Там само, с. 308.
29. Позитивізм і прагматизм ідентифікують філософію зі сцієнтизмом. На цій підставі прагматизм у даному контексті розглядається як автентичний вираз позитивістського підходу. Обидві філософії відрізняються лише тим, що більш ранній позитивізм відстоював феноменалізм, тобто сенсуалістський ідеалізм.
30. *The Meaning of Truth*. New York, 1910, p. 208.
31. Там само, с. 180.
32. James W. *Some Problems of Philosophy*. New York, 1924, p. 59.
33. Там само, с. 82.
34. Peirce, там само, с. 272.
35. Там само, с. 317.
36. Там само, с. 273.
37. *Essays in Experimental Logic*, p. 330.
38. «De augmentis scientiarum», lib. 11, cap. 11 in: *The Works of Francis Bacon*, ed. by Basil Montague. London, 1827, Bd. VIII, p. 96.
39. *The Varieties of Religious Experience*. New York, 1902, p. 120.
40. Timaios, 68. Diederichs. Jena, 1925. S.90.
41. *The Need for a Recovery of Philosophy*, in: *ibid.*, p. 68.

42. Human Nature or Cunduct. New York, 1938, p. 58.
43. Тут слід навести екстремальний приклад. Гакслі вигадав «удосконалення підготовки до смерті». Дітей приводять до вмираючих людей, де їм дають солодощі, бавляться з ними, а вони одночасно спостерігають процес вмирання. Так вони поступово привчаються поєднувати зі смертю приємні думки і втрачають страх перед нею. В жовтневому номері «Parent's Magazine» від 1944 р. міститься стаття «Інтерв'ю зі скелетом». Там описано, як п'ятирічні діти бавляться зі скелетом, «щоб вперше ознайомитися з внутрішнім функціонуванням людського тіла». Джонні, обстежуючи скелет, сказав: «Кістки необхідні для утримання шкіри». А Мартуді сказала: «Він не знає, що є мертвим».