Макс
ГОРКГАЙМЕР

Критика інструментального розуму

Kritik der instrumentalen Vernunft



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА

Max
HORKHEIMER

Kritik der instrumentalen Vernunft

Frankfurt am Main
Fischer-Taschenbucher Verlag
1991

Макс
ГОРКГАЙМЕР

Критика інструментального розуму

Переклад з німецької

Рекомендовано як посібник з філософських дисциплін
Центром гуманітарної освіти
Національної академії наук України

Київ
ППС–2002
2006

УДК 130.1
ББК 87
Г 86

Видання цієї книги здійснено за фінансової підтримки
Goethe-Instituts Inter Nationes
Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts Inter Nationes gefördert

Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека" заснована Українським філософським фондом у 2001 році

Редколегія серії:
д.ф.н. О.В. Білий, к.ф.н. А.Л. Богачов, д.ф.н. В.С. Горський, к.ф.н. О.Є. Гомілко, д.ф.н. А.М. Єрмоленко, д.ф.н. М.Д. Култаєва д.ф.н. А.М. Лой, д.ф.н. В.В. Лях, к.ф.н. С. В. Пролеєв (голова), к.ф.н. Л.А. Ситниченко (вчений секретар), д.ф.н. О.І. Хома

Переклад з німецької д.ф.н. М.Д. Култаєвої

Переклад виконано за виданням:
Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969. – Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbucher Verlag, 1991.

Відповідальний редактор к.ф.н. Л.А. Сітніченко

Макс Горкгаймер
Г 86 Критика інструментального розуму. – Київ: ППС-2002, 2006. – 282 с. – ("Сучасна гуманітарна бібліотека").
ISBN 966-96471-4-2

В книзі досліджується занепад основних понять західної цивілазації та пов'язані з ними антропологічні зміни. Центральне місце у роботі займає ідея розуму та її функціональний потенціал, досліджуються можливості комплементарності об'єктивного і суб'єктивного розуму. Автор розкриває роль філософії у діагностиці часу і соціальних патологій, а також у запобіганні культурної деградації людства. Лейтмотивом нотаток різних років, що також містяться у книзі, є суспільні та культурні парадокси, обумовлені затьмаренням розуму у індустріальному суспільстві західного зразка, які знаходять прояв також у постіндустріальну добу.

Для науковців, викладачів і студентів і всіх, хто цікавиться проблемами соціальної філософії та філософської антропології.

ISBN 966-96471-4-2

© Fischer-Taschenbucher Verlag, 1991
© Український філософський фонд, 2006
© М. Култаєва, переклад, передмова та післямова, 2006

ЗМІСТ

Передмова перекладача 5

Передмова до німецького першодруку 18
Вступ 21
1. Засоби та цілі 23
2. Протилежні панацеї 64
3. Повстання природи 89
4. Піднесення і занепад індивіда 115
5. До поняття філософії 140
Нотатки 1949–1969 років 160
Основні дати життя Макса Горкгаймера 248

Марія Култаєва. Макс Горкгаймер – патріарх Франкфуртської школи 250

Передмова перекладача

Про період творчості Макса Горкгаймера між 1947-м і 1969 роками вітчизняному читачеві відомо не дуже багато. Але саме він був плідним для цього видатного філософа і соціолога, який увійшов до історії суспільствознавства як автор критичної теорії суспільства і далекоглядний аналітик індустріального соціуму, чиї спостереження і висновки не втратили своєї актуальності на початку XXI століття.

Розум, його соціокультурне призначення і функціональне визначення, зміна типів раціональності є тими темами, якими Горкгаймер займався протягом усього життя. Він одним з перших в історії західноєвропейської філософської думки простежив за метаморфозами розуму у нових посткласичних контекстах. Філософська самокритика і можливості самореабілітації розуму, виявлені Горкгаймером, мають інтерес не тільки для істориків філософії. Чим більш ускладнюється соціальне життя, тим сильніше відчувається потреба у розумній координації його сфер, у розумній орієнтації його як цілого. Сьогодні соціальний універсум внаслідок трансформацій постіндустріального характеру, розгортання глобалізаційних процесів стає світовим суспільством ризику, яке гостро відчуває, що задля самозбереження необхідно повернути розуму ті позиції, які він втратив протягом новітньої історії через самоусунення від соціального життя. Розум і право, розум і політика, критика різних проявів розуму і нерозумності знову стають пріоритетними проблемами сучасної соціально-філософської думки [див.: 2, 3, 5, 6].

Отже, праця Горкгаймера «Критика інструментального розуму», а також нотатки до цієї теми, зроблені філософом у різні роки, є корисним теоретичним досвідом розробки таких проблемних ліній. Вони тісно пов'язані зі спільним дослідженням Т. Адорно і М. Горкгаймера «Діалектика просвітництва» (1947), де роз-

кривається ідеологізація розуму у вигляді прихованої утопії, встановлюються причини і простежуються наслідки процесів міфологізації і деміфологізації різних проявів суспільного життя, а також критично аналізується історія мислення як органу панування. У горкгаймерівському аналізі небезпеки зловживання інструментальним розумом також основний акцент зроблено на діалектиці ідеології Просвітництва, тобто на метаморфозах ідеологізованої версії розуму. Але, на відміну від «Діалектики просвітництва», Горкгаймер у своїй праці, що вперше була видана англійською мовою в США під назвою «Затьмарення розуму», значно більше уваги приділяє філософському аналізові ґенези інструментального розуму та його саморепрезентації у сучасних соціокультурних контекстах. Адже для того, щоб розкрити дійсні причини потаємної сили утопій, що несуть загрозу людству, слід дещо розширити рамки теоретичної рефлексії і перейти від ідеології Просвітництва до проблем теоретичної філософії з метою прояснення й уточнення понять розуму і супутніх категорій, щоб потім застосувати їх у дослідженнях різних аспектів суспільного життя.

Здійснення Горкгаймером теоретичної реконструкції ґенези та виявлення функціонального діапазону інструментального розуму в поєднанні з його антропологічною інтерпретацією можна охарактеризувати як одну із перших спроб постмодерної трансформації сучасної соціальної філософії [9]. Ця спроба є вагомим внеском до критичної теорії суспільства, чиї основні положення постійно розвивали всі франкфуртці. Горкгаймерівська критика інструментального розуму спрямована проти раціоналізації відносин панування, в тому числі – над природою, проти героїзації війн та тероризму.

У Горкгаймера викликає занепоєння не тільки криза суспільного і людського буття у суспільстві добробуту з домінуванням споживацьких інтересів, а й стан філософського мислення, яке адаптується до запитів масової культури і починає зневажливо ставитися до теоретичних пошуків. Сучасна соціальна філософія та соціологія, так само, як і у часи Горкгаймера, також певною мірою переживають ситуацію теоретичного дефіциту. «Критика інструментального розуму» намагалася якщо не подолати, то принаймні зменшити такий дефіцит. Показово, що Горкгаймер у своїй критиці звертає особливу увагу на якісний бік філософського мислення, на культуру філософування, що цілком може втра-

титися, якщо не піклуватися про спосіб самовиявлення філософської думки, про її адекватний вираз і точність висловлювання.

У цьому зв'язку слід зазначити, що теоретична філософія, незалежно від уподобань і напрямків, з якими позиціонують себе ті чи інші філософи, постійно вимагає роботи з категоріально-понятійним апаратом. Без цього вона не може рухатися уперед, еволюціонувати, зрештою, оновлюватися, навіть якщо суспільство висловлює палке бажання щодо цього або віддає суворі накази прискорити духовне оновлення. Намагаючись виявити суттєві риси суспільної свідомості розвинутого індустріального суспільства та соціокультурні чинники, що обумовлюють його наявний стан, Горкгаймер починає своє дослідження з аналізу її спроможності встановлювати мету і цілі, а також добирати для їх здійснення відповідні засоби. Саме через це, на його думку, визначається розумність як якісна характеристика свідомості. Такий підхід він пояснює пізніше, у нотатках періоду 1949–1952 рр. «Раціональність, – наголошує він, – це не формальна, а змістовна категорія. Розум – це назва того, що є розумним» [8, с. 202]. Горкгаймер пропонує своєрідний тест на виявлення якісної характеристики розумності впливових течій сучасної філософської думки – неотомізму й широкого спектра позитивістськи зорієнтованої філософії. Це розкриття діалектики цілей і засобів. Старша ґенерація франкфуртців, насамперед Адорно і Горкгаймер, перебільшували можливості діалектичного методу, зловживання яким робило теоретичних аналіз популярно-поверховим. Інтуїтивно відчуваючи це, Горкгаймер зосереджується на тому, що залишалося за межами по-геґельянському налаштованого мислення – на проясненні й уточненні засадничих понять філософії, за допомогою яких потім він має намір здійснити діагностику суспільства.

Дослідження Горкгаймера ґрунтується на американському і європейському матеріалі. Американська та європейська версії формалізації розуму мають певні відмінності, обумовлені специфікою попереднього історичного розвитку, але спільні моменти тут явно переважають. Так само, як у Європі, формалізації розуму в Америці сприяє позитивістська орієнтація, різновидом якої Горкгаймер вважає, окрім класичного позитивізму, прагматизм, дарвінізм і психоаналіз. Світоглядним і методологічним парадоксом горкгаймерівської позиції можна назвати наближення до них релігійної філософії, зокрема неотомізму, який попри есенціалі-

стські декларації, схиляється, як показує Горкгаймер, до інструментального застосування навіть ідеї Бога.

Приголомшливі висновки Горкгаймера про те, що людство як у суспільстві добробуту, так і у соціумах злиденності втрачає розум і може впадати у безумство, що не існує панацеї, аби вилікувати його раз і назавжди, були свого часу предметом жвавих дискусій. Отже, ще задовго до свого оприлюднення ця праця пройшла солідну апробацію серед студентської молоді в США. В її основу покладено цикл лекцій, прочитаних Горкгаймером навесні 1944 р. у Колумбійському університеті, що увійшли до курсу «Суспільство і розум» (Society and Reason). Вони були видрукувані окремою книгою під назвою «Затьмарення розуму» (Eclipse of Reason). А німецькою мовою (архіви Горкгаймера свідчать, що первісним текстом цієї праці був саме німецькомовний варіант – див. 14, с. 434) вони вийшли під багатообіцяльним заголовком «Критика інструментального розуму».

Ця виразна назва говорить європейському читачеві (зі Сходу і Заходу) сама за себе, бо містить декілька вказівок щодо відвертих та прихованих намірів автора. Чи є тут натяк на кантівські критики? Безсумнівно, так. Горкгаймера, і це дуже помітно, непокоять непрості питання у дусі Канта: як можлива соціальна філософія і як можлива соціологія, чи потребує вона теорії, або ж уже пристосувалася виживати в умовах хронічного теоретичного дефіциту і є суто емпіричною наукою. У «Нотатках» більш пізнього періоду ми бачимо спробу реконструкції кантівської соціології [8, с. 191]. Але він пов'язує інтерес до кантіанських трансформацій з філософсько-антропологічними розвідками, намагаючись визначити соціальне призначення розуму: «Сфера розуму, – пише він, – це пристосування суспільства до дедалі вищих ступенів» [8, с. 192]. Саме про метаморфози цього розуму й трансформації кантівської традиції йдеться у горкгаймерівській критиці. Словосполучення «інструментальний розум» також містить у собі приховані вказівки, які торкаються філософських та соціологічних напрямів, домінуючих у західноєвропейській та американській філософській і соціологічній думці, – позитивізму, прагматизму, психоаналізу, а також, далеко не в останню чергу, – розуміючої соціології М. Вебера та функціоналістського напряму в соціології, поширеного в США. Слід зазначити, що для усіх без винятку франкфуртців (навіть для їхньої молодшої генерації, представни-

ком якої є Ю. Габермас) характерна відсутність чіткої межі між соціологією та соціальною філософією. За це їм часто дорікають у сидінні одразу на двох стільцях [див. 1, с. 38]. Проте така позиція має не тільки вади, а й певні переваги, бо посилює теоретичну обґрунтованість соціологічного аналізу, що відчувається у нотатках Горкгаймера.

Робота над лекціями й, відповідно, над текстом «Критики інструментального розуму», як уже було сказано вище, почалася ще у Німеччині, але здійснювалася переважно в еміґрації. Особисто для Горкгаймера це були важкі часи роздумів над власним життям, над долею людства, цивілізації, демократії, що їх він пов'язує із визначенням перспективи еволюції філософського мислення. Причому йдеться не про окремі школи чи напрями, а про здатність людства філософувати і про те, що трапляється або може трапитися, якщо зникне здібність до теоретичної рефлексії. Ці лекції майже збігаються у часі з роботою над «Традиційною і критичною теорією» та вже згаданою вище «Діалектикою просвітництва». Але лекції не тотожні цим працям, вони мають відмінності у розстановці акцентів, тут основну увагу зосереджено на методологічних і філософсько-антропологічних аспектах, хоча в них також зберігається основна соціально-філософська інтенція Франкфуртської школи – діагностика часу й аналіз кризи культури у західному суспільстві. Одним із проявів такої кризи є занепад філософської культури, насамперед культури філософування, що відбивається на якісних характеристиках методологічних і світоглядних стратегій і взагалі на мисленні суспільства.

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

Сповнені ризику авантюрні мандрівки західноєвропейського розуму та його змушені блукання чужими теренами Горкгаймер спочатку розглядає у рамках категоріальної пари ціль–засіб, щоб через них потім перейти до визначення спільного ґрунту суперечливої панацеї зі скарбниці досвіду людського духу, а потім на підставі постійного уточнення фундаментальних філософських

понять і категорій, які відображають основні тенденції суспільної свідомості людства індустріального суспільства, здійснити діагноз культури свого часу на підставі аналізу повстання природи, історії піднесення й занепаду індивіда. Своєю чергою, все це послуговує визначенню долі й призначення філософії. Спіралевидна архітектоніка лекцій і книги, мабуть, невипадкова і навіть у такий спосіб посилює діалектичну заанґажованість філософа.

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

Плюралізм світоглядних орієнтацій, можливість вибору ще не означає леґітимації всеїдності. Ситуація, з якої Горкгаймер починав свою діагностику часу, дуже нагадує ту, що склалася в Україні, а також у тій чи іншій формі наявна у Західній та Східній Європі й США. Отже, світоглядний плюралізм із 40-х рр. минулого століття майже не змінив своєї зовнішності: «Поруч із псевдорелігійними або напівнауковими зціленнями душі, спіритизмом, астрологією, дешевими ґатунками стародавніх філософій, як-от йога, буддизм або містика, та популярними обробками класичних об'єктивістських філософій, до сучасного вжитку пропонуються середньовічні онтології» [цит. за 14, с. 78].

Примус чинити вибір, неможливість уникнути ситуації, пов'язаної з такої процедурою (бо навіть у випадку, якщо за тебе обирають інші, слід для цього принаймні надати їм певні уповноваження), є надзвичайним посиленням тиску на особистість. Відтак не випадково постсучасні теоретики характеризують людину,

приголомшену лавиною плюральності, як сироту, позбавлену орієнтирів. Щоб їй допомогти, на їх думку, слід навіть цілковито змінити зміст освіти і виховання, зосереджуючи останні на вміння обирати [10, с. 198]. Однак теоретичні роздуми Горкгаймера, прогнозуючи виникнення такої ситуації на підставі ще поодиноких симптомів, торкаються не її проявів, а підвалин, фундаментальних основ і, насамперед, розуму.

Оскільки у Горкгаймера постійно йдеться про уточнення поняття розуму, слід нагадати, що саме німецька традиція сприяла безперервному зростанню його обсягу. До речі, завдяки Франкфуртській школі і, не в останню чергу, Горкгаймерові філософське поняття розуму стало відігравати значну роль у соціології [див. 2, 12]. Щоб краще описати й зрозуміти ситуацію на роздоріжжі розуму, зробимо відступ у царину інтерсуб'єктивного теоретичного досвіду. Адже звернення до лексиконів може засвідчити широкий діапазон поняття «розум», а прояснення семантики дає змогу через додатковий коментар усунути труднощі перекладу. В німецькомовних довідкових виданнях дано таке означення розуму: «1. Розум (Vernuft, reason) виступає загальною назвою для позначення духу та інтелекту. 2. На відміну від розсудку, розум означає широку і охоплюючу діяльність духу. 3. Розум може визначатися як світовий принцип» [9, с. 716]. Наведені означення й пов'язані з ними термінологічні розбіжності можуть посилюватися внаслідок звернення до більш складних історико-філософських контекстів. Наведемо довідку з «Філософського словника»: «Розум – це <...> духовна діяльність людини, спрямована на осягнення об'єктивної реальності у її тотальності. У німецькому слововжитку "розум" був спочатку перекладом латинського intellectus, а розсудок – ratio, це тривало до 17 століття (Майстер Екхарт, Лютер). У філософії Просвітництва, насамперед завдяки Кантові, ці терміни міняються своїми змістами, отже, змістом розуму стає ratio, а розсудку – інтелект» [13, с. 1262].

Горкгаймер, термінологічно дотримуючись кантівської традиції, намагається здійснити функціональний аналіз розуму через антропологічну інтерпретацію цілей, які обирає і покладає людина. «З давніх часів, – зауважує він, – розумом називається вміння слухати і вбирати в себе вічні ідеї, які повинні служити людині цілями» [8, с. 21]. Отже, слід звернутися до цілей, щоб зрозуміти корисність і шкідливість інструментального розуму для життя

людини, – саме таке завдання переслідує горкгаймерівська критика, змушуючи на рівні підтексту пригадувати те, що свого часу стосовно історії писав Ніцше.

Звернення до цілей також вимагає лексикологічного коментарю. Так само, як в українській мові слова «мета» і «ціль» можуть вживатися як синоніми, але мають певні семантичні розбіжності, – у німецькій мові їхніми еквівалентами виступають, відповідно, Ziel та Zweck. Ціль у її інструментальному значенні здебільшого виражається словом Zweck. Його етимологія прояснює ті нюанси, які розрізняв не тільки Горкгаймер, а й М. Вебер, коли говорив про «цілераціональну дію» (zweckrationale Handlung), маючи на увазі її інструментальний характер. Первісно це слово означало гострий цвях, яким швець прибивав підошву до чобіт. У 15–16 століттях цим словом називали гвіздок у середині мішені, яким вона прибивалася до стовбура дерева. Той, хто влучав у середину, потрапляв і у гвіздок, тобто у ціль, у те, у що прицілювався. «У філософському слововжитку поняття Zweck (ціль) та Ziel (мета) тісно зв'язані між собою, але не ідентичні. Ziel (мета) – це ідеальне передбачення реальних можливих або бажаних станів розвитку матеріальних чи духовних систем або ж – відносно завершений етап розвитку. Ідеальний образ майбутнього має мету (Ziel) На відміну від цього інструментальна ціль (Zweck) означає намір людини застосувати певний засіб або інструмент, щоб здійснити певні дії для досягнення тієї чи іншої мети» [13, с. 1334].

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

Однак також і в такому необхідному самозаперечені криється небезпека зловживання цим потужним інструментом, що по-

кладає цілі, визначає стратегії суспільного й особистісного розвитку, контролює дії та вчинки, до того ж здійснює самоспостереження. Запобіганню численним можливим і дійсним спотворенням у застосуванні розуму має служити його філософська критика. Щоб краще виявити діапазон інструментального застосування розуму, Горкгаймер пропонує розрізнення між суб'єктивним і об'єктивним розумом.

Суб'єктивний розум застосовується для досягнення вже встановлених цілей, не замислюючись над тим, наскільки вони розумні або ж – безумні. Він може послуговувати цілковито ірраціонально обґрунтованим цілям, наприклад, раціоналізувати процес безглуздого витрачання часу (приміром, через індустрію дозвілля) або знищення людей у концтаборах. Але без включення суб'єктивного розуму неможлива жодна дія, і, насамперед, соціальна. Адже він є «силою, яка уможливлює розумні дії, тобто здатність до класифікації, умовиводу, незалежно від будь-якого змісту», забезпечуючи, таким чином, абстрактне функціонування механізмові мислення [див. 8, с. 27] .

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

У духовній еволюції людства об'єктивний розум є генетично первинним. Він, як показує Горкгаймер, ніколи не виключав суб'єктивного моменту. Суб'єктивний розум протягом довгої історії людства підпорядковувався об'єктивному і через нього обмежу-

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

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

Дослідники творчості Горкгаймера сходяться на тому, що центральне місце у «Критиці інструментального розуму» займає глава «Повстання природи», де розглянуто наслідки редукції природи до простого інструменту [15, с. 388, також див. 7, с. 82–83].

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

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

У «Критиці інструментального розуму» повторюється одна із сюжетних ліній «Діалектики просвітництва», а саме: помста природи, її повстання. Показово, що природа, за Горкгаймером, мо-

же здійснювати такі повстання як сама собою (у вигляді природних катаклізмів тощо), так і через людину та у людині. Придушення природних потягів, так само як спроби їх суспільної леґітимації, загрожують цивілізації. Адже коли «людина робить своїм принципом переважно природу, вона деґрадує до примітивних потягів. <...> Відмова політиків та філософів від розуму внаслідок їхньої капітуляції перед дійсністю прикриває набагато гіршу форму реґресу й неминуче завершується переплутуванням філософської істини з нещадним самозбереженням та війною» [8, с. 135].

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

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

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

Посилання

1. Апель К.-О. Киевские лекции. – К., 2001.
2. Гьофе О. Розум і право. – К., 2003.
3. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. – К., 2002.
4. Baecker D. Wozu Soziologie? – Berlin, 2004.

5. Buchheim H. Die Rationalitaet der politischen Vernuft. Ueber unlogische Vernuft und unvernueftige Logik. – Berlin, 2004.
6. Fues W.M. Rationalpark. Zur Lage der Vernuft Koenighausen, 2001.
7. Gumnior H., Ringguth. Horkheimer. – Hamburg, 1973.
8. Horkheimer M. Gesammelte Schriften Bd. 6. «Zur Kritik der instrumentellen Vernuft» und «Notizen 1949–1969. – Frankfurt am Main, 1991.
9. Lexikon zur Soziologie / Hrsg. W. Fuchs-Heinritz. Opladen, 1994.
10. Luhmann N. Das Erziehungssystem der Gesellschaft. – Frankfurt am Main, 2002.
11. Luhmann N. Soziologie des Risikos. – Berlin, 1991.
12. Nassehi A., Nollmann G. Wozu ein Theorienvergleich? // Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich. – Frankfurt am Main, 2004.
13. Philosophisches Woerterbuch. Bd. 2 / Hrsg. G. Klaus und M. Buhr. – Leipzig, 1974.
14. Schmidt A. Nachwort des Herausgebers. Dokumente des Horkheimerischen Spaetwerks // Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Bd. 6. – Frankfurt am Main, 1991. S. 434–443.
15. Wiggerhaus R. Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. – Muenchen, 1986.

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 емфатичному 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 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 XX століття. 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 категорія, 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. В 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, необхідно його протилежністю – автоматизацією суспільства, а

також людської поведінки. Запропоновані тут фраґменти, 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, c. 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, напомацки, 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 глибо-

кі 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 оприявнилася 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 зволікатиме 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 само 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, уможливлює 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 сущого, 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 поодиноке обмежене 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'etre [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 немає 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 виважена, 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. «Непослідовна система може містити в собі набагато більше невірного, ніж послідовна» [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 послідовним 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 позицію 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 оцінюються 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 законослухняним? Він мовчки припускає, що ці цінності слід поважати. В нього викликає сумнів лише те, чи достатньою мірою поведінка відповідала загальновизнаним 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 відносин 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 реґулювати 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 неґативістськими 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 сократівська 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 небезпе-

кою 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 аґресивною, 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 проявилося 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 «ірраціональним». Тепер розум характеризував позицію вчених, державних діячів, гуманістів, які певною мірою вважали незначними конфлікти в релігійній догматиці, розглядаючи їх як паролі або пропаґандистські 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 столітті 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 відображенням 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 існу-

вання 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 поперва імпліцитною, а потім експліцитною позицією щодо метафізики, яка начебто займається псевдопроблемами. Однак католицька церква протистояла філософії саме тому, що нові метафізичні системи ґарантували можливість розуміння, яке самостійно мало визначати моральний і релігійний вибір людини.

Зрештою, активна контроверза релігії та філософії завершилася глухим кутом, оскільки обидві розглядалися як відокремлені культурні сфери. Люди поступово примирилися з думкою, що обидві провадять власне життя за стінами своєї культурної комір-

ки 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 знесилила 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 само було копією ідеї абсолютності релігійного Одкровення.

Насправді, зміст як філософії, так і релігії був глибоко уражений через таке позірне мирне ureґулювання їхнього первісного конфлікту. Філософи Просвітництва нападали 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 убезпечення, 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 вісімнадцятому столітті, коли завдяки американській і французькій революціям поняття нації стає провідним принципом. У сучасній історії це поняття має тенденцію до витіснення релігії як вищого, наднндивідуального мотиву людського життя. Нація обґрунтовує свій авторитет, посилаючись більше на розумі, ніж на Одкровення, причому розум виступає аґреґатом 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 ліберальстського 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 націй. Якщо цей розрив хоча б раз залишить свій відбиток у громадській свідомості, то вже не зали-

шиться 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 абстраґуватися 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 гетерономними 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 абревіатури 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 добачають 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 існує 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 арґументи (після опису доброчинності 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, Фітцґю (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 арґументацію, 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 посилається 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 розрізнюванням 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 фактичною 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 ґарантій 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 конґрес, є достатньо широкою, причому припускали, що вона є не надмірно широкою» [15]. Сам Вебстер називав принцип більшості «вченням, яке є настільки загальновизнаним, 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 ґарантія 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 схилятися 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, на-

віть опускаючись до тих продуктів народного мистецтва і літератури, що вводять маси в оману. Чим масштабнішим стає перетворення громадської думки засобами наукової пропаґанди 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 не 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 заяложеними паролями, 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 бо-

ротьби. Багато людей одразу ж запитає 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 арґумент проти нашого аналізу. В загальному формулюванні можна зауважити, що існує сила, яка урівноважує руйнівні дії формалізованого розуму, а саме: конформність стосовно загальновизнаних 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 леґітимуються не через розум, а майже через універсальне схвалення, може скластися враження, що їх не торкається трансформація розуму до простого інструменту. 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 леґітимації 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 посилання 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 вісімнадцятому столітті 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 доб-

рим, 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 загальновизнаними 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 взірець, 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 прокинуться і відкриють, що їхні найшановаиіші ідеали були простими мильними бульбашками.

Правда, цивілізоване суспільство ще й досі живиться решками 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 дорос-

лих походять з міфології, колись усяка радість була пов'язана з вірою у вищу істину.

Торстайн Веблен показав спотворені середньовічні мотиви в архітектурі дев'ятнадцятого століття [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 забобони. 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 ранґ, 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 насолоджуючись їхнім полиском, задоволення триватиме ще протягом певного часу, але його внутрішнє життя згасне.

Те, що ми радіємо квітці або атмосфері у кімнаті, неможна 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 неґативний еле-

мент як заперечення старого ступеню несправедливості й нерівності, одночасно консервуючи достеменне, абсолютне значення, яке корініться 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 з 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 a priori 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). Свідома, 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 XX століття вже не хвилюють такі недоладності. 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 реґламентованим: одержимість денді переходить в обивательське хобі. Смисл 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 «смислу». Особа, заполонена 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 осягнення 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 «Eroica». 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 товариськими зібранням, 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 політики 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 виконувані 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 люксусових 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 проявилося 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, про-

никливих 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 емпіричних 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 загалом 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 тягаря минулого світ гине,
Нехай він вмре або нарешті відпочине).

Так само, як наука, філософія теж не може бути «контемплятивним 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 «смислом 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 ймовірні 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 [29]. Якщо істинні судження про об'єкти, а відтак і поняття об'єкта, складаються лише з «ефектів», викликаних дією суб'єкта, важко зрозу-

міти, 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» [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 звеличування 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 intelligibeles [інтеліґібельний 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. Смисл Бога, причини, числа, суб-

станції 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 замкнутих 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 реаґувати 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 чиєю 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 смисл 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 екс-

периментування 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, – само 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 чимсь, що ми робимо; що аналіз, зрештою, є фізикалістським та активним; що значення його логічної якості протистоїть фактам за настановами, позиціями і методами поводження, 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, чиї проблеми не менш, ніж їхні апарати, знову-таки виражають проблеми та інтереси суспільства, такого, як воно є. Цю точку зору можна порівняти з позицією криміналога, 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 експери-

менталізму, описав цей метод з юнацькою щирістю: «Quemadmodum enim ingenium alicuisus 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 prodit, quam cum sibi permittitur» [38] [Так само, як неможливо добре пізнати або випробувати спосіб реаґування будь-кого, не збуджуючи його, – Протей завжди прибирав різні образи тоді, коли його міцно тримали в обіймах, –штучно збуджувана і зґвалтована 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», поводиться 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 придатком 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 пропаґандистська цінність. Проте існує помітна відмінність між поводженням, 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 вико-

ристовувати 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 противагою 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 дослідами, 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].

Неможна навіть уявити собі разючішого спростування передбачення історією, ніж те, що його зазнав Платон. Однак тріумф 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 живити 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 Ґелапа 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 філософського 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 неґативно 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 інтеліґенції, 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, відімре 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 деґрадує 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 неґативній 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 відчути 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 брутальні міфології й ушановує насамперед культивовану людину, незаплямовану тотальною цивілізацію, 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 ґарантованим рецептом, таким, яким є, за Гакслі, найновіша популярна музики, що так само добре пасує до «прекрасного нового світу», як і кожна готова до вжитку ідеологія.

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 відрізняти 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 Aufsaetze zur Wissenschaftslehre. Tuebingen, 1922), стали віхою на шляху відречення філософії та науки від домагання визначати 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 смислом.
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 OnCivil Goverment. Second Treatise. Kap V. Everyman's library. S. 129.
11. Там само, 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 Джефферсон 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. Дже-

ферсон настільки не довіряв усякій правлячій 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, Broklin, 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. Franfurt 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, Гуґо Мюнстерберґ, 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» (Scheler M. Erkenntnis und Arbeit // Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926. Див., насамперед, 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 Varietes 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».

2. Протилежні панацеї

Сьогодні існує майже загальна згода стосовно того, що суспільство нічого не втратило через занепад філософського мислення, оскільки його місце посів більш потужний пізнавальний інструмент – сучасне наукове мислення. Часто кажуть, що всі проблеми, які намагається розв'язати філософія, або не мають значення, або їх можливо вирішити за допомогою сучасних експериментальних методів. Справді, домінуючою тенденцією сучасної філософії стає повернення науці того, на що нездатне традиційне спекулятивне мислення. Така тенденція піднесення науки притаманна всім тим школам, що їх сьогодні називають позитивістськими. В наступних розмірковуваннях не буде детального викладу цієї філософії; а переслідується одна-єдина мета – показати її зв'язок із сучасною культурною кризою.

Позитивісти приписують цю кризу «нервовій слабкості». На їхню думку, існує багато знесилених інтеліґентів, котрі недовіряють науковому методу роз'яснення і знаходять порятунок в інших методах, як-от інтуїція та Одкровення. На думку позитивістів, нам бракує тільки достатньої довіри до науки. Безперечно, вони знають про руйнівні практики, до яких була причетна наука, але вважають таке застосування науки схибленням. Чи насправді це так? Об'єктивний поступ науки та її застосування, техніки, не виправдовують поширеної точки зору, що наука тільки тоді стає руйнівною, коли її розуміють хибно, а взагалі є необхідно конструктивною за умов правильного розуміння.

Безперечно, науці можна знайти краще застосування. Однак також не виключено, що шлях здійснення всіх добрих можливостей науки взагалі перебуває в її сучасній орбіті. Позитивісти, здається, забувають, що природознавство, як вони його розуміють, є насамперед додатковим засобом виробництва, одним з багатьох інших елементів соціального процесу, а відтак – неможливо

ливо визначити a priori, яку роль відіграє наука у фактичному поступі або в реґресі суспільства. При цьому міра її позитивного або неґативного впливу залежить від тієї функції, котру вона виконує в загальній тенденції економічного процесу.

Сьогодні науку, на відміну від інших духовних сил та діяльностей, а також її поділ на специфічні сфери, її зміст й організацію можна зрозуміти тільки через суспільство, для якого вона функціонує. Позитивістська філософія, вбачаючи в інструменті під назвою «наука» автоматичного поборника проґресу, так само помиляється, як і інші звеличування техніки. Економічна технократія очікує всього від емансипації матеріальних засобів виробництва. Платон хотів зробити правителями філософів; а технократи бажають, щоб інженери стали наглядовою радою суспільства. Позитивізм – це філософська технократія. Для нього передумовою входження до органів управління суспільства є виключно віра в математику. Платон, шанувальник математики, вважав тих, хто має владу, експертами з управління, інженерами абстрактного. Схожим чином і позитивісти розглядають інженерів як філософів конкретного, оскільки вони застосовують науку, стосовно якої філософія – якщо її взагалі ще терплять – є просто похідною. За всіх відмінностей, і Платон, і позитивісти дотримуються думки, що шлях спасіння людства полягає в тому, щоб воно підкорилося правилам і методам наукового розуму. Проте позитивісти пристосовують філософію до науки, тобто до вимог практики, замість того, щоб пристосовувати практику до філософії. Для них мислення, що функціонує як ancilla administrationis [служниця управління – *лат.*], стає rector mundi [правителем світу – *лат.*].

Кілька років тому позитивістську оцінку сучасної культурної кризи було представлено у трьох статтях, де дуже ретельно проаналізовано суперечливі питання [1]. Сідні Гук стверджує, що сучасна криза у культурі обумовлена «втратою довіри до наукових методів» [2]. Він скаржиться на численних інтелектуалів, які прагнуть до пізнання й істини, не ідентичних науці. Він зауважує, що ті посилаються на самоочевидність, інтуїцію, сутнісне споглядання, Одкровення та інші сумнівні джерела інформації, замість того, щоб займатися справжнім дослідженням, експериментувати й науково обґрунтовувати здобуті висновки. Він звинувачує прихильників усякого роду метафізики, засуджує протестантську й католицьку філософію та їх навмисний чи мимовільний зв'язок з

реакційними силами. Хоч він і займає критичну позицію щодо ліберальної економіки, але захищає «традицію вільного ринку в світі ідей» [3].

Джон Д'юї виступає проти антинатуралізму, який «стримує науку, не дає їй завершити свій шлях і здійснити свої конструктивні можливості». Ернест Нагель, розкриваючи «злоякісні філософії», спростовує багато специфічних арґументів, упроваджених метафізиками, які заперечують, що логіка природознавства може бути достатнім духовним базисом моральних переконань. Ці три полемічні статті, як і інші заяви авторів, заслуговують на велику повагу через свою безкомпромісну позицію щодо різних провісників авторитарних ідеологій. Але наші критичні роздуми торкаються виключно об'єктивних теоретичних відмінностей. Перш ніж аналізувати позитивістську панацею, розглянемо лікування, запропоноване супротивниками позитивізму.

Позитивістські напади, спрямовані проти певних добре прорахованих і штучно оживлених застарілих онтологій, безперечно, мають рацію. Прихильники цього оживлення, хоч би якими високоосвіченими вони були, зраджують залишкам західноєвропейської культури, намагаючись зробити їх порятунок своєю філософською справою. Фашизм знову підхопив старі методи панування, які за сучасних умов стали набагато брутальнішими за свої первісні форми; ці філософи знову оживлюють авторитарні системи мислення, які зараз виявляються значно наївнішими, свавільнішими та неймовірнішими, ніж будь-коли. Доброзичливі метафізики знищують своїми напівосвіченими провіщаннями добра, блага і краси як вічних цінностей схоластики рештки смислу, який такі ідеї стверджує через незалежних мислителів, що намагаються протистояти наявним силам. Ці ідеї тепер пропонуються як щось на зразок товарів, хоча раніше вони служили боротьбі проти впливу комерційної культури.

Сьогодні існує загальна тенденція оживлювати старі теорії об'єктивного розуму, аби надати філософського обґрунтування ієрархії загальновизнаних цінностей. Разом із псевдорелігійними або напівнауковими зціленнями душі, спіритизму, астрології, дешевих сортів старих філософій, як-от йога, буддизм чи містика, і популярними обробками класичних об'єктивістських філософій, для сучасного вжитку рекомендуються середньовічні онтології. Однак перехід від об'єктивного до суб'єктивного розуму не є ви-

падковим, а процес розвитку ідей неможливо свавільно припинити в будь-який момент. Якщо суб'єктивний розум у постаті Просвітництва розчинив філософський базис переконань віри, які були суттєвим складником західноєвропейської культури, то лише тому, що цей базис виявився занадто слабким. Тож їх оживлення цілком і повністю є штучним: воно виконує лишень одну мету: заповнити порожнє місце. Філософії абсолюту пропонуються як чудовий інструмент, який урятує нас від хаосу. Поділяючи долю всіх доктрин, добрих чи поганих, що проходять випробування сучасними суспільними механізмами селекції, об'єктивістські філософії підлягають стандартизації, щоб виконувати специфічні цілі. Філософські ідеї обслуговують потреби груп – релігійних чи просвічених, прогресивних чи консервативних. Абсолютне само стає засобом, а об'єктивний розум – проектом для суб'єктивних цілей.

Сучасні томісти [4] описують при нагоді свою метафізику як додаткове або корисне доповнення до прагматизму, і, напевне, мають рацію. Фактично філософські зусилля офіційних релігій виконують функцію, яка служить існуючим силам: вони трансформують живі залишки міфологічного мислення у придатні для застосування засоби масової культури. Чим більше це штучне відродження прагне зберегти недоторканою букву первісних вчень, тим більше спотворюється їхній первісний смисл; адже істина виявляється у розвитку ідей, які змінюються і заперечують одна одну. Думка є повністю збереженою, коли вона готова суперечити собі, утримуючи при цьому – як іманентний момент істини – спогад про процес, якому завдячує своїм існуванням. Консерватизм сучасних філософських спроб оживлення, що торкаються культурних елементів, є самообманом. Так само, як сучасні релігії, неотомісти теж не можуть обійтися без сприяння прагматизації життя та формалізації мислення. Вони роблять свій внесок до розчинення ґрунтовних переконань віри й перетворення її на справу доцільності.

Прагматизація релігії, що може здаватися блюзнірством у багатьох аспектах – наприклад, у поєднанні релігії та гігієни – є не просто результатом її пристосування до умов сучасної цивілізації, а має коріння у внутрішній сутності всіх видів систематичної теології. Експлуатація природи може бути виправданою посиланням на першу главу Біблії. Всі створіння повинні служити людині. Змінилися тільки методи й маніфестації такого служіння. Але якщо

первісний томізм зміг досягти своєї мети у пристосуванні християнства до сучасних наукових і політичних форм, то неотомізм перебуває у тяжкому становищі. Оскільки в середньовіччі експлуатація природи залежала від відносно статичного господарства, то й тогочасна наука була статичною та догматичною. Її стосунки із догматичною теологією могли залишатися відносно гармонійними, а аристотелізм легко прижився в томізмі. Однак сьогодні така гармонія неможлива, отже, застосування неотомістами таких категорій, як причина, ціль, сила, суще, є необхідно некритичними. Якщо для Томи ці метафізичні ідеї були найвищим науковим пізнанням, то в сучасній культурі їх функції повністю змінилися.

На біду томістів, поняття, виведені, як вони стверджують, з їхніх теологічних вчень, уже не є хребтом наукового мислення. Вони не можуть об'єднати теологію із сучасним природознавством в ієрархічну систему на зразок Томи, Аристотеля та Боеція, оскільки відкриття сучасної науки відверто суперечать схоластичному ordo (порядку – *лат.*) та аристотелівській метафізиці. Сьогодні жодна система освіти, навіть найреакційніша, не може дозволити собі розглядати квантову механіку та теорію відносності як випадки, що не мають нічого спільного із основними принципами мислення. Щоб узгодити свою позицію із сучасним природознавством, неотомісти змушені створювати різні інтелектуальні винаходи. Їх вимушене становище нагадує дилему тих астрономів, які на початку сучасної астрономії намагалися утримати систему Птолемея, доповнюючи її найскладнішими допоміжними конструкціями і стверджуючи, що це, попри всі зміни, урятує систему.

На відміну від свого родоначальника, неотомісти навіть і не намагаються дедуктивно вивести зміст сучасної фізики із біблійної космології. Тонкощі електронної структури матерії, не говорячи вже про теорію вибухаючого простору, насправді значно ускладнюють такі намагання. Якби Тома жив сьогодні, він, напевне, подивився б у вічі фактам, чи на філософській підставі прокляв би науку, або ж став єретиком; але не намагався б здійснити поверховий синтез несумісних елементів. Проте його епігони не можуть задовольнитися такою позицією: останні догматики змушені балансувати між небесним та земним, онтологічною та логічно-емпіристичною фізикою. Їхній метод полягає в тому, щоб погодитися in abstracto [в абстракції – *лат.*], що також неонтологічні описи можуть мати певну долю істини, отже, визнати

за наукою ту міру раціональності, якою вона є математичною, або ж укласти схожі сумнівні союзи на філософському терені. Через цей процес церковна філософія справляє враження, ніби сучасна фізикалістська наука інтеґрована до її вічної системи, хоча ця система є лише застарілою формою саме тієї теорії, яку вона домагається інтеґрувати. Щоправда, ця система структурована за тим самим ідеалом панування, що і наукова теорія. В її основі лежить та ж таки мета – опанувати реальність, а не здійснити її критику.

Соціальна функція цих спроб оживлення систем об'єктивістської філософії, релігії чи забобонів полягає в тому, щоб примирити індивідуальне мислення із сучасними формами маніпуляції масами. З цієї точки зору, прояви філософського оживлення християнства не дуже відрізняються від оживлення язичницької міфології в Німеччині. Залишки німецької міфології були силою, що спричинила таємне повстання проти буржуазної цивілізації. Під поверхнею свідомо визнаних догм та порядку набрякали старі язичницькі спогади у вигляді народної віри. Вони надихали німецьку поезію, музику й філософію. Коли їх знову відкрили і зробили елементами маніпулятивного виховання мас, відпав їхній антагонізм із панівними формами реальності, й вони перетворилися на знаряддя сучасної політики.

Щось аналогічне відбувається у католицькій традиції через неотомістську кампанію. Так само, як німецькі неоязичники, неотомісти теж модернізують старі ідеології і намагаються пристосувати їх до сучасних цілей. Здійснюючи це, вони йдуть на компроміс із існуючим злом, що постійно робили офіційно визнані церкви. Одночасно мимоволі вони розмивають залишки того духу щиросердної віри, який намагалися оживити. Вони формалізують свої власні релігійні ідеї, щоб пристосувати їх до дійсності. Їхній інтерес, і це є необхідністю, криється в акцентуванні абстрактного виправдання цих вчень, а не у виявленні специфічного змісту останніх. Це чітко показує ті небезпеки, які загрожують релігії через формалізацію розуму. Як антипод місіонерської роботи у традиційному сенсі неотомістські вчення містять не стільки християнські історії та догми, скільки арґументи, спрямовані на те, щоб довести корисність релігійної віри та релігійного способу життя в сучасній ситуації. Такий прагматичний виступ насправді завдає шкоди релігійним поняттям, хоча вони, напевне, залишаються недоторканими. Неотомістська онтологія, призначена за-

безпечувати порядок, дозволяє занепадати серцевині тих ідей, що їх вона проголошує. Релігійна ціль перетворюється на світський засіб. Неотомізм має мало спільного із вірою в Mater dolorosa [скорботну матір – *лат.*] задля неї самої – з тим релігійним поняттям, що надихнуло на створення багатьох великих творів європейського мистецтва та поезії. Він концентрується на вірі у віру, яку вважає добрим засобом проти соціальних і психологічних труднощів сьогодення.

Щоправда, тут не бракує екзегетичних зусиль, присвячених, наприклад, «мудрості, якою є Марія». Але ці зусилля є чимось штучним. Їхня підбурлива наївність суперечить загальному процесові формалізації, який тут сприймається як даність і, зрештою, є укоріненим у релігійній філософії. Твори середньовічного християнства, починаючи з ранньої патристики, демонструють також сильне тяжіння до формалізації основних елементів християнської віри, особливо це помітно у Томи Аквінського. Цю тенденцію можна простежити на такому високому прикладі, як ідентифікація Христа з Логосом на початку четвертого Євангелія. Первісний досвід ранніх християн протягом історії церкви був підпорядкований раціональним цілям. Творчість Томи Аквінського позначила вирішальну фазу в її розвитку. Аристотелівська філософія з притаманним їй емпіризмом ставала більш сучасною, ніж платонівська спекулятивність.

Від самого початку історії церкви її просвітництво аж ніяк не було зовнішнім і не виганялося до пекла єресі, воно значною мірою рухалося із самою церквою. Тома допоміг церкві увібрати в себе новий науковий рух, але він укріплював змісти християнської релігії за допомогою ліберальних методів аналогії, індукції, понятійного аналізу, дедукції з нібито очевидних аксіом та застосування аристотелівських категорій, які натоді ще відповідали рівню, досягнутому емпіричною наукою. Його величезний понятійний апарат, його філософське підваження християнства надають релігії видимість автономії, що протягом тривалого часу забезпечувала її незалежність від духовного поступу в урбанізованому суспільстві, що була сумісною з ним. Він зробив католицьке вчення надзвичайно цінним інструментом для князів та класу бюрґерів. Тома мав справжній успіх. Упродовж наступних століть суспільство охоче уповноважувало церковників управляти цим надзвичайно розвинутим інструментом.

Але середньовічна схоластика, незважаючи на ідеологічне поширення її релігії, не перетворилася просто на ідеологію. Хоча, за Томою Аквінським, предмети релігійної віри, як-от трійця, не можуть одночасно бути предметами науки, цьому суперечили його твори, де аристотелізм виступав проти платонізму, намагаючись розуміти обидві сфери цілком гомогенно. Для нього істини релігії були так само конкретними, як і будь-яка наукова істина. Непорушну довіру до реалізму раціонального схоластичного апарату похитнуло Просвітництво. Відтоді томізм стає теологією з поганим сумлінням, риси якої помітно виступають з кутів його сучасних філософських версій. Сьогодні його прихильники змушені розважливо обмірковувати, скільки ще науково сумнівних тверджень люди здатні проковтнути. Вони, напевно, усвідомили те, що в аристотелівській ортодоксії ще мають залишатися важливі методи умовиводів виключно для світських досліджень, аби пильно тримати теологію на відстані від незручних досліджень. Якщо томізм штучно утримується від конфлікту і навіть від взаємодії із сучасною наукою, то як тоді інтелектуали, а також неосвічені мають сприймати релігію такою, як її обстоює томізм?

Чим більше неотомізм повертається до сфери спіритуальних понять, тим більше він прислуговує світським цілям. У політиці він може санкціонувати всі види підприємництва, а в повсякденному житті –перетворюватися на готові ліки. Гук та його друзі мають рацію, стверджуючи, що його двозначні теоретичні основи роблять лише справою часу й географічного положення їхнє застосування як виправдання демократичних чи авторитарних політичних практик.

Як усяка інша догматична філософія, неотомізм у певній точці намагається припинити мислення, щоб створити особливу сферу для вищого буття або вищої цінності, політичної чи релігійної. Чим сумнівнішими здаються ці абсолюти – а в добу формалізованого розуму вони справді сумнівні, – тим упертіше їх захищають їхні прибічники, які стають дедалі винахідливішими у підтримці своїх культів уже іншими, а не суто духовними засобами – коли виникне потреба, вони хапатимуться за меч так само, як за перо. Якщо абсолюти самі по собі діють непереконливо, їх слід підтримувати за допомогою різновиду сучасної теорії. Пошуки такого захисту відображаються у майже гарячковому бажанні вилучити кожну двозначну рису, кожний елемент зла в понятті,

піднесеному так високо. Згадане бажання в томізмі важко примирити з неґативним пророцьким видінням проклятих, які змушені зносити катування, «ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iustitiam contemplantur, et dum se evaisse eas cognoscunt» [«адже обрані радіють цьому, бо бачать тут справедливість Бога і пізнають, що вони уникнули цієї долі» – *лат.*] [2]. Сьогодні й далі живуть прагнення замінити абсолютний принцип реальною силою або надати реальній силі статус абсолюту; мабуть, вища цінність може вважатися по-справжньому абсолютною тільки тоді, коли вона одночасно є вищою силою.

Ця ідентичність блага, досконалості, сили й реальності внутрішньо притаманна традиційній європейській філософії. В аристотелізмі чітко висловлюється філософія владних груп або тих, що прагнули до влади, вона утворює хребет томізму, попри його направду глибоке вчення, що буття абсолютного можна назвати буттям тільки per analogiam (за аналогією). Якщо Бог, за Євангелієм, страждав та помер, то, за філософією Томи [6], він нездатний до страждання або змінювання. За допомогою цього вчення офіційна католицька філософія намагалася уникнути суперечності між Богом як найвищою істиною і як реальністю. Воно створило реальність, у якій немає неґативного елементу і яка не підлягає зміні. Тим самим церква могла дотримуватися ідеї вічного природного права, що ґрунтується на основній структурі буття, ідеї, дуже суттєвої для європейської культури. Однак відмова від неґативного елементу в абсолютному й дуалізм, що звідси випливає, – на одному боці Бог, а на іншому – грішний світ, – свідомо включала в себе пожертву інтелекту. Тому церква запобігала занепаду релігії та її заміни на пантеїстичне обожнення історичного процесу. Вона уникнула небезпек з боку німецької та італійської містики, запровадженої Майстром Екхартом, Миколою Кузанським і Джордано Бруно, що намагалися подолати дуалізм через розкутість мислення.

Визнання нею земного елементу в Богові послужило поштовхом для природознавства – завдяки прийняттю до абсолютного його предмет став повноправним і здавався навіть священним, – але воно було нищівним щодо релігії та духовної рівноваги. Містика почала з того, що визнала Бога так само залежним від людини, як людину – від Бога, і логічно завершилася звісткою про смерть Бога. Однак томізм підпорядкував розум суворій дисцип-

ліні. В мисленні він зупинився на ізольованих і тому суперечливих поняттях – це Бог і людина, що механічно зв'язувалися статичною і, зрештою, ірраціонально ієрархічною системою. Ідея Бога сама ставала чимсь самосуперечливим: сутністю, що має бути абсолютною, але не припускатиме жодних змін.

Противники неотомізму слушно вказують на те, що догматизм, рано чи пізно, зупиняє мислення. Але хіба неопозитивістське вчення не є так само догматичним, як і возвеличення всякого абсолюту? Вони хочуть схилити нас до прийняття «наукової, або експериментальної філософії життя», де «всі цінності аналізуються через їх причини й наслідки» [7]. На їхню думку, відповідальність за сучасну духовну кризу несе «обмеження авторитету науки і застосування, окрім контрольованого експериментування, також й інших методів з метою розкриття сутності й цінностей речей» [8]. Читаючи Гука, неможливо навіть уявити, що такі вороги людства, як Гітлер, насправді дуже вірили в наукові методи, а німецьке Міністерство пропаґанди послідовно застосовувало контрольоване експериментування, аналізуючи всі цінності за «їх причинами й наслідками». Так само, як усяку існуючу віру, науку теж можна використовувати, прислуговуючи сатанинським суспільним силам, а сцієнтизм є не менш вузьколобим, ніж войовнича релігія. Стверджуючи, що усяка спроба обмежити авторитет науки, є відверто зловорожою, Наґель тільки виказує нетолерантність свого вчення.

Наука обирає сумнівний шлях, коли висуває домагання на цензурну владу, за здійснення якої вона у своєму революційному минулому звинувачувала інші інституції. Піклування про підважения наукового авторитету занепокоїло науковців саме у той час, коли наука є загальновизнаною і навіть має тенденцію до репресивності. Позитивісти намагаються дискримінувати всякий спосіб мислення, що не цілком задовольняє постулат організованої науки. Вони переносять принцип примусового членства на світ ідей. Сучасна монополістська тенденція заходить так далеко, що усуває теоретичне поняття істини. Ця тенденція і поняття «вільного ринку у світі ідей», яке відстоює Гук, не антагоністичні, як він вважає. Обидва відображають ділову настанову щодо духовних речей, орієнтацію на успіх. Індустріалістська культура дослідження, далека від того, щоб усувати конкуренцію, завжди зорганізовувала дослідження на основі змагання. Одночасно таке

дослідження контролюється і змушене бути конформним щодо визнаних зразків. Тут, як бачимо, пліч-о-пліч працюють змагальний та авторитарний контроль. Втім, така співпраця корисна лише для обмеженої мети – наприклад, у виробництві найкращого харчування для немовлят, надпотужних вибухових матеріалів та методів пропаґанди; але навряд чи можна стверджувати, що вона є внеском до поступу справжнього мислення. В сучасній науці не існує чіткого розрізнення між лібералізмом та авторитаризмом. Фактично лібералізм та авторитаризм мають тенденцію по черзі впливати один на одного в такий спосіб, який допомагає передавати дедалі суворіший контроль інституціям ірраціонального світу.

Незважаючи на протест проти звинувачення у догматизмі, науковий абсолютизм, так само, як і «обскурантизм», супроти якого він виступає, ґрунтується на самоочевидних принципах. Однак з однією відмінністю: неотомізм усвідомлює такі передумови, тоді як позитивізм залишається цілковито наївним щодо них. Тут ідеться не стільки про те, чи може теорія ґрунтуватися на самоочевидних принципах – це одна із найскладніших логічних проблем, – скільки про те, що неопозитивізм практикує це, нападаючи на своїх противників. Здійснюючи ці напади, він змушений захищати свої власні засадничі принципи, найважливішим з яких є ідентичність істини й науки. Він змушений прояснювати, чому визнає науковими певні методологічні засоби. Це філософський момент полеміки, від якого залежить, чи буде «довіра до філософського методу», запропонована Гуком як розв'язання сучасного загрозливого становища, сліпою вірою чи раціональним принципом.

Три статті, про які тут ідеться, не порушують цієї проблеми. Проте в них є деякі натяки на те, як їх розв'язали б позитивісти. Гук вказує на відмінність між науковими і ненауковими висловлюваннями. Значущість останніх, зауважує він, визначається особистими почуттями, тоді як наукові судження «встановлюються завдяки методам прилюдної верифікації, котрі доступні всім і підпорядковуються власній дисципліні» [9]. Вираз «дисципліна» означає правила, кодифікація яких наведена в найпередовіших довідниках і які успішно застосовуються науковцями в лабораторіях. Напевно, ці методичні способи є типовими для сучасних ідей наукової об'єктивності. Однак позитивісти, мабуть, плутають такі методичні способи із самою істиною. Наука має очікувати від

філософського мислення, яке походить або від філософів, або від науковців, що воно звітуватиме про природу істини, а не просто підноситиме наукову методологію як найвище визначення істини. Позитивізм оминає наслідки, стверджуючи, що філософія є не чим іншим, як класифікацією та формалізацією наукових методів. Постулати семантичної критики, приміром, постулат зв'язаності або принцип редукції складних висловлювань до елементарних речень подано саме як таку формалізацію. Позитивізм, заперечуючи автономну філософію та філософське поняття істини, кидає науку напризволяще в історичних розвитках. Оскільки наука є елементом соціального процесу, її призначення бути arbiter veritates [арбітром істинності – *лат.*] зробить саму істину залежною від змінюваних суспільних масштабів. У суспільства, таким чином, буде відібрано один з тих духовних засобів опору проти рабства, на яке постійно вказує соціальна критика.

Слід зазначити, що в Німеччині поняття «нордичної» математики, фізики та іншого безглуздя відігравало більшу роль у політичній пропаґанді, ніж в університетах; але це пояснюється здебільшого розстановкою акцентів у самій науці та потребами німецького озброєння, ніж позицією позитивістської філософії, яка врешті віддзеркалює характер науки на певному історичному етапі. Якби організована наука повністю зрадила «нордичним потребами» і розробила відповідно до цього послідовну методологію, тобі ми були б змушені нарешті поважати позитивізм так, як він ушановується у певних моделях емпіричної соціології, що відповідають адміністративним потребам та конвенційним упередженням. Коли позитивізм поступливо робить науку теорією філософії, він заперечує дух самої науки.

Гук стверджує, що його філософія «виключає існування надприродних сутностей та сил не на апріорних підставах» [10]. Якщо приймати це визнання серйозно, то за певних обставин можна сподіватися на воскресіння тих сутностей або, радше, духів, вигнання яких узагалі становить ядро наукового мислення. Позитивізм мусить погодитися на таке повернення до міфології.

Д'юї вказує на інший шлях, котрий має відрізняти науку, що заслуговує на схвалення, від тієї, яку слід проклинати: «Натураліст (вираз "натуралізм" застосовується з метою відокремлення різних позитивістських шкіл від прихильників супранатуралізму. – *М.Г.*) – це той, хто поважає висновки природознавства як необ-

хідність» [11]. Сучасні позитивісти, мабуть, схиляються до того, щоб вважати природничі науки, насамперед фізику, моделлю правильних методів мислення. Напевно, Д'юї викриває основний мотив надання такої ірраціональної переваги, коли пише: «Сучасні методи експериментального спостереження сприяли глибокій зміні предметів астрономії, фізики, хімії та біології», а «зміна, що відбулася з ними, мала найглибший вплив на людські стосунки» [12]. Слід зазначити, що наука, як і тисячі інших чинників, відіграє свою роль у впровадженні добрих або поганих змін, але це ще не доводить, що наука є єдиною силою, яка може врятувати людство. Коли Д'юї стверджує, що наукові зміни зазвичай спричинюють зміни суспільного ладу на краще, він неправильно розуміє взаємодію економічних, технічних, політичних та ідеологічних сил. Фабрики смерті в Європі так само проливають світло на відносини між наукою та технічним поступом, як і виготовлення панчіх з повітря.

Позитивісти редукують науку до фізики та до методів, що застосовуються в її галузі; в ім'я науки вони відмовляються від усіх теоретичних зусиль, якщо ті не збігаються з методами, які були леґітимно абстраговані з фізики. Тут слід зауважити, що розподіл усякої людської істини на природознавчу й гуманітарну сам є суспільним продуктом, що виник внаслідок організації університетів і, зрештою, був закріплений деякими філософськими школами, особливо Рікерта та Макса Вебера. Так званий практичний світ не має місця для істини і тому розщеплює її, щоб пристосувати до своєї картини: природничі науки наділяються так званою об'єктивністю, але позбавляються людського змісту; гуманітарні науки зберігають людський зміст, але як ідеологію, за рахунок істини.

Догматизм позитивістів розкривається через випробування найвищої леґітимації їхнього принципу, хоча вони вважають таку спробу перевірки позбавленою всякого сенсу. Позитивісти зауважують, що томісти та всі інші не-позитивістські філософи застосовують ірраціональні засоби, особливо інтуїцію, які неможливо перевірити експериментально. І навпаки, вони стверджують, що їх власне розуміння є науковим, оскільки їхнє знання науки ґрунтується на спостереженні за нею; це означає, що вони розглядають науку в той самий спосіб, як і вона – свої предмети, тобто за допомогою експериментально верифікованого спостереження. Але основним тут є таке питання: як можливо правильно визна-

чити, що може називатися наукою та істиною, якщо це визначення само передбачає застосування методів, завдяки яким одержується наукова істина? Цей самий circulus vitiosus [замкнуте коло – *лат.*] міститься в усякому виправданні наукового методу через спостереження науки: як можна виправдати сам принцип спостереження? Навіть у тому випадку, коли виправдання вимагається через питання, чому спостереження є ґарантією істини, позитивісти знову-таки апелюють до спостереження. Однак їхні очі заплющені. Замість того, щоб припинити машиноподібні функції дослідження, відмовитися від механізмів пошуку фактів, верифікації, класифікації тощо і зайнятися рефлексією їхнього значення та відношення до істини, позитивісти повторюють, що наука здійснюється через спостереження і детально описують, як вона функціонує. Безперечно, вони скажуть, що це не їхнє завдання виправдовувати чи обґрунтовувати принцип верифікації – вони хочуть тільки розумно розмовляти. Іншими словами, коли вони відмовляються верифікувати свій власний принцип, що жодне висловлювання не є осмисленим, якщо воно не верифіковане, – то самі звинувачують себе у petitio pricipi [натяжка початку – *лат.*], припускаючи те, що слід довести.

Безперечно, логічний хибний умовивід, що коріниться у позитивістській позиції, просто виказує її благоговіння перед інституалізованою наукою. Але його все ж таки не слід ігнорувати, бо позитивісти постійно вихваляються бездоганністю і логічною чистотою своїх висловлювань. Глухий кут, до якого веде виправдання позитивістського принципу емпіричної верифікації, є тільки тому арґументом проти позитивістів, що вони вважають усякий інший філософський принцип догматичним та ірраціональним. На відміну від інших догматиків, які намагаються обґрунтувати свої принципи принаймні на базисі того, що вони називають Одкровенням, інтуїцією або елементарною очевидністю, прагматисти намагаються уникнути хибного умовиводу, наївно застосовуючи такі ж самі методи і звинувачуючи тих, хто застосовує їх свідомо.

Певні методологи природознавства стверджують, що основні аксіоми науки можуть і мають бути довільними. Проте це неможливо, якщо йдеться про значення самої науки і самої істини, за допомогою яких має бути виправданим це твердження. Самі позитивісти не можуть вважати за самозрозуміле те, що вони хочуть довести, навіть якщо припиняють усяку дискусію, поясню-

ючи, що ті, хто цього не розуміють, не мають на те хисту, на їхній мові це звучить так: ідеї, які не вписуються до символічної логіки, не мають смислу. Якщо наука повинна бути авторитетом, що виступає проти обскурантизму, – вимагаючи це, позитивісти продовжують велику традицію гуманізму і Просвітництва, – то філософи мають встановити критерій істинної природи науки. Філософія мусить сформулювати поняття науки так, щоб воно висловлювало опір проти загрози повернення до міфології та впадання у безумство, а не полегшувати собі завдання, формалізуючи науку й пристосовуючи її до вимог існуючої практики. Щоб бути абсолютним авторитетом, наука повинна мати виправдання як духовний принцип, а не просто виводитися з емпіричних методів, аби потім на основі догматичних критеріїв наукового успіху її абсолютизували як істину.

На певному щаблі наука може значною мірою виходити за межі експериментального методу. Відтак цінність усіх витончених сучасних позитивістських томів, присвячених логічній структурі науки, можна поставити під сумнів, бо її значення строго емпіричне. Позитивісти покладаються на успіхи науки як на виправдання власних методів. Їм байдуже, що вони обґрунтовують своє власне визнання наукових методів, наприклад, експериментування, покладаючись на інтуїцію або на будь-який принцип, який може обернутися проти науки, як це вже робилося ними та суспільно визнавалося. Тут неможливо посилатися на логічний апарат як такий, на що вказують деякі позитивісти як на принцип; адже провідні логічні принципи ніяк не можуть розглядатися як самоочевидні. Вони означають, як стверджує Д'юї, підтримуючи Пірса, що «умови, створювані протягом постійного дослідження, забезпечують власне успішне проведення» [13]. Ці принципи «виводяться шляхом перевірки методів, застосованих раніше» [14]. Не можна зрозуміти, як філософія виправдає думку, що ці принципи «є операціонально апріорними щодо подальшого дослідження» [15] або визначить, якою мірою можуть дані, виведені із спостережень, застосовуватися для боротьби з ілюзіями, що висувають домагання бути істиною. В позитивізмі логіка, хоч би якою формалістичною вона була, виводиться з емпіричних процедур, а школи, котрі називають себе емпіріокритицизмом або логічним емпіризмом, виявляються чистим різновидом старого сенсуалістичного емпіризму. Те, що позиція стосовно емпіризму в таких

різних мислителів, як Платон і Ляйбніц, Де Местр, Емерсон і Ленін, явно збігається, не зважаючи на протилежність їхніх думок стосовно один одного, зберігає своє значення і щодо його сучасних прихильників.

Емпіризм усуває принципи, за якими наука і сам емпіризм могли б здобути виправдання. Спостереження саме по собі не є принципом, а способом поведінки modus procedenti [спосіб протікання – *лат.*], який в усяку мить може спричинити самоусунення. Якщо наука колись буде змушена змінити свої методи і нічого буде робити спостереженню і тій формі, в якій воно сьогодні практикується, тоді виникне необхідність модифікації «філософського» принципу спостереження й відповідної перевірки філософії або збереження цього принципу як ірраціональної догми. Ця слабкість позитивізму приховується за імпліцитним припущенням позитивістів, що загальні емпіричні методи, застосовувані в науці, за своєю природою відповідають розумові та істині. Ця оптимістична віра є цілком леґітимною для кожного науковця, який займається фактичним, нефілософським дослідженням, але філософ вбачає в ній самооману наївного абсолютизму. В певному сенсі навіть ірраціональний догматизм церкви є більш раціональним, ніж той завзятий раціоналізм, який своєю раціональністю вистрілює понад ціллю. Офіційне представництво науковців, за позитивістською теорією, є більш незалежним від розуму, ніж колеґія кардиналів, оскільки вона принаймні мусить посилатися на Євангелії.

З одного боку, позитивісти стверджують, що наука повинна говорити сама за себе, а з іншого – що вона є простим інструментом, а інструменти не вміють говорити, навіть якщо мають вражаючі досягнення. Подобається це позитивістам, чи ні, але філософія, яку вони відстоюють, складається з ідей і є чимсь більшим, ніж інструмент. За їхньою філософією, слова замість смислу мають лише функцію. Той парадокс, що філософія робить своїм смислом беззмістовність, насправді міг би стати чудовим підходом до діалектичного мислення. Однак саме в цій точці закінчується їхня філософія. Д'юї, напевне, відчуває цю слабкість, коли стверджує: «Поки натуралісти не застосують своїх принципів і методів до формулювання таких тем, як дух, свідомість, самість тощо, вони серйозно програватимуть» [16]. Те, що позитивізм колись розв'яже суттєві проблеми, які він досі не вирішив внаслідок перенавантаження, є пустою обіцянкою. Невипадково, що

позитивізм після деяких відкритих свідчень Карнапа та інших, котрі відійшли від нього в напрямі примітивного матеріалізму, демонструє певне небажання наближатися до таких делікатних речей. Уся методологічна і теоретична структура позитивізму виключає здійснення справедливості щодо проблем, які задаються «такими темами, як дух, свідомість, самість тощо». Позитивісти не мають права зверху дивитися на інтуїтивізм. Ці обидві антагоністичні школи мають спільну ваду: в певний момент обидві гальмують критичне мислення авторитарними ствердженнями про найвищу розумність або про науку як її сурогат.

Позитивізм і неотомізм – це обмежені істини, які ігнорують суперечності, внутрішньо притаманні їхнім принципам. Внаслідок цього обидва намагаються відігравати деспотичну роль у сфері мислення. Позитивісти не звертають уваги на той факт, що їхня вада є фундаментальною, і списують свою неефективність в умовах сучасної духовної кризи на певні незначні упущення – наприклад, на ту обставину, що їм не вдалося розробити прийнятну теорію цінностей. Гук відстоює «компетентність наукового дослідження в оцінюванні» домагань інтересів, що походять із суспільного життя, несправедливих привілеїв, усього того, що зображається як «національний клас або расистська істина» [17]. Він хоче, щоб перевірялися всі цінності. Те ж саме проголошує Наґель, вимагаючи, аби «застосовувалися всі елементи наукового аналізу – спостереження, реконструкція у фантазії, діалектична розробка гіпотез та експериментальна верифікація» [18]. Напевне, він має на увазі дослідження «причин та наслідків» цінностей, на які вказує Гук, і вважає, що ми повинні точно знати, чому чогось хочемо і що станеться, коли ми здійснимо це бажання, – отже, слід ретельно перевіряти ідеали та релігійні переконання, аби побачити, що відбудеться, коли їх перевести у площину практики. Це було б, за дефініцією надпозитивіста Макса Вебера, функцією науки стосовно цінностей. Щоправда, Вебер чітко розрізнював наукове пізнання і цінності, він також не вірив, що експериментальна наука сама по собі зможе подолати суспільні та політичні антагонізми. Але цілком у дусі позитивізму редукувати як «цінності» все те, що вислизає від нього, до фактів і зображати духовне як упредметнене, як товар особливого роду – культурний товар. Незалежне філософське мислення мало піднестися над поняттям цінностей і над ідеєю абсолютної значущості фактів.

Позитивісти тільки зовні долають «слабкість нервів». Вони проголошують довіру. Те, що Д'юї називає організованою розумністю, в них залишається єдиною інстанцією, здатною розв'язати проблему соціальної стабільності або революції. А насправді, цей оптимізм є ще більшою політичною похмурістю, ніж песимізм Вебера, який, мабуть, не вірив, що наука зможе примирити інтереси суспільних класів.

Сучасна наука, як її розуміють позитивісти, передовсім концентрується на висловлюваннях про факти, а відтак ґрунтується на опредметненні життя взагалі й сприйняття зокрема. Вбачаючи у світі лише світ фактів і речей, вона забуває пов'язати трансформацію світу у факти і речі із суспільним процесом. Саме поняття факту є продуктом – продуктом суспільного відчуження; в ньому абстрактний предмет обміну мислиться як модель для всіх предметів досвіду в даній категорії. Завдання критичної рефлексії полягає не тільки в тому, щоб зрозуміти різні факти в їхньому історичному розвитку – навіть це імплікує значно більше, ніж може мріяти позитивістська схоластика, – а також у тому, аби розкрити поняття самого факту в його розвитку, а значить – і в його відносності. Так звані факти, отримані кількісними методами, що їх позитивісти зазвичай вважають лише єдино науковими, нерідко є тільки поверховими феноменами, які більше затьмарюють, ніж розкривають реальність, що лежить в їх основі. Поняття не можна вважати мірою істини, якщо ідеал істини, якому воно служить, має своєю передумовою такі суспільні процеси, в яких мислення не може вважатися останніми даностями. Механічний розрив між ґенезою та річчю є однією із сліпих плям догматичного мислення, а її усунення – одним з найважливіших завдань філософії, яка не плутає згорнуту форму реальності із законом істини.

Через ідентифікацію пізнання й науки позитивізм обмежує розумність функціями, необхідними для організації матеріалу, вже перекроєного комерційною культурою, критикувати яку покликана розумність. Таке обмеження робить розумність прислужницею апарату виробництва, замість того, щоб панувати над ним, як того бажалося Гукові та його позитивістським друзям. Зміст, методи та категорії науки не підносяться над соціальними конфліктами; побудова цих конфліктів також не дозволяє, щоб люди їх усунули шляхом необмеженого експериментування із засадничими цінностями. Авторитет науки може спричинити прогресивні

історичні зміни лише в ідеальних гармонічних умовах. Навіть якщо позитивісти цілком усвідомлюють цей факт, вони не бачать його наслідку, який полягає в тому, що наука має відносну функцію, котру встановлює філософська теорія. Судження позитивістів щодо суспільної практики є так само перебільшено ідеалістичним, як перебільшено реалістичною є їхня зневага до теорії. Якщо теорія редукується до простого інструменту, тоді всі теоретичні засоби, що виходять за межі дійсності, стають метафізичним безглуздям. Саме через це перекручення так високо ушанована дійсність набуває суто об'єктивного характеру, внутрішня логіка якого може привести до кращої дійсності.

Доки суспільство залишається тим, чим воно є, було б більш корисним і щирим звернути увагу на антагонізм між теорією та практикою, ніж затьмарювати його поняттям діючого, організованого розуму. Ця ідеалістична та ірраціональна іпостась ближча геґелівському світовому духові, ніж думають його лукаві критики. Їхня власна абсолютна наука скроєна так, щоб набути вигляду істини, хоча насправді наука є лише елементом істини. В позитивістській філософії наука має більше рис святого духа, ніж світового, який цілком у дусі традиції німецької містики виразно включає у себе всі неґативні елементи історії. Неясно, чи імплікує в Гука поняття розумності певний прогноз встановлення соціальної гармонії через експериментування; але, напевно, довіра до соціальних досліджень у питанні про так звані цінності залежить від інтелектуалістської теорії суспільних змін.

Позитивісти, епігони Просвітництва вісімнадцятого століття, у своїй моральній філософії виявляються учнями Сократа, який вчив, що знання необхідно породжує доброчесність, а незнання криє в собі зло. Сократ спробував здійснити емансипацію доброчесності від релігії. Пізніше цю теорію відстоював англійський чернець Пелагій, який ставив під сумнів, що милість є умовою моральної досконалості й стверджував, що її основами є вчення і закон. Позитивісти, напевне, не визнали б цього шляхетного родоводу. На дофілософському рівні вони, безумовно, приєдналися б до загального досвіду стосовно того, що добре проінформовані люди часто роблять помилки. Але якщо це так, то навіщо чекати духовного спасіння у філософії просто через ґрунтовнішу інформацію? Сподівання лише тоді матиме сенс, коли позитивісти дотримуватимуться сократівського рівняння знання й доброче-

сності або схожого раціоналістського принципу. Сучасна контроверза між пророками спостереження та пророками самоочевидності є слабшою формою суперечки про gratia inspirationis [благодать, котра надихає – *лат.*], що відбулася 1500 років тому. Сучасні пелагіанці протистоять неотомістам, так само, як їх прототип протистояв Святому Авґустинові.

Позитивізм у жодному разі не стає неспроможною філософією через сумнівність натуралістської антропології, таким його робить, радше, відсутність саморефлексії, нездатність зрозуміти свої власні філософські імплікації як в етиці, так і в теорії пізнання. Саме це робить його твердження наступним засобом спасіння, яке мужньо захищається, хоча і не має користі через свою абстрактність і примітивність. Неопозитивізм твердо наполягає на ущільненому, без прогалин, взаємозв'язку між реченнями, на повному підпорядкуванню кожного елемента мислення абстрактним правилам наукової теорії. Проте основи його власної філософії покладаються в надзвичайно розшарпаний спосіб. Дивлячись із зневагою на більшість значних філософських систем минулого, він, напевне, думає, що безконечне нанизування думок у цих теоріях, які не можуть бути емпірично верифікованими, є більш недостовірними, беззмістовнішими, словом, більш «метафізичними», ніж його власні відносно ізольовані припущення, котрі просто подаються як виявлені, стаючи основою його духовного ставлення до світу. Надання переваги примітивним словам і реченням, котрі можуть складатися як заманеться, є однією з антиінтелектуальних, антигуманістичних тенденцій, що знаходять прояв у розвитку сучасної мови, а також у культурному житті загалом. Ця тенденція є симптомом нервової слабкості, проти якої намагається боротися позитивізм.

Твердження, що позитивістський принцип ближчий ідеям свободи та справедливості, ніж інші філософії, є заблудженням, причому так само глибоким, як і схоже домагання томістів. Багато представників сучасного позитивізму працюють задля здійснення цих ідей. Але саме їхня любов до свободи, здається, посилює ворожнечу до її ґенератора – теоретичного мислення. Вони ідентифікують сцієнтизм з інтересом людства. Однак поверхове явище або навіть сама теза доктрини рідко коли дають вказівку щодо своєї ролі у суспільстві. Книга Драконових законів, що справляє враження суворості, жадання крові, була однією з потужних сил,

що слугували цивілізації. І навпаки, вчення Христа – заперечуючи його власний смисл та значення – від хрестових походів до сучасної колонізації було пов'язано з кривавою жорстокістю. Позитивісти насправді були б кращими філософами, якби усвідомлювали суперечності між кожною філософською думкою та суспільною дійсністю, тим самим наголошуючи антиморалістські наслідки свого власного принципу, як це робили найпослідовніші просвітники, наприклад, Мандевіль та Ніцше, котрі не прагнули, щоб їхня філософія була достатньо сумісною з офіційними ідеологіями, прогресивними чи реакційними. Отже, серцевиною їхньої справи було також заперечення ось такої гармонії.

Провина деяких науковців-фахівців криється не стільки у недостатньому політичному інтересі, скільки в тому, що вони приносять у жертву вимогам здорового людського глузду суперечності й складнощі мислення. Рафіновано вимуштрувана ментальність народів зберігає ворожість печерної людини до чужого. Це проявляється не тільки у ненависті до тих, хто має шкіру іншого кольору або по-іншому одягається, а також у ненависті до чужого і незвичайного мислення, що спрямовується навіть проти самого мислення, яке, слідуючи істині, виходить за межі, встановлені вимогами існуючого суспільного ладу. Мислення сьогодні змушене занадто швидко виправдовувати себе більше своєю корисністю для групи істеблішменту, ніж своєю істинністю. Навіть якщо обурення через злиденність і безталання можна вважати елементом усякої послідовної розумової роботи, то участь у реформі не є критерієм істини.

Заслуга позитивізму полягає у тому, що він переніс боротьбу Просвітництва проти міфологій до священної сфери традиційної логіки. Але позитивістів так само, як і сучасних міфологів, можна звинуватити у тому, що вони служать меті, замість того, щоб служити істині. Ідеалісти возвеличують комерційну культуру, приписуючи їй вищий смисл. Позитивісти, натомість, прославляють її, роблячи принцип цієї культури мірою істини саме в такий спосіб, як це здійснюється у сучасній масовій культурі, де возвеличується звичайне життя – не через ідеалізацію або шанобливу інтерпретацію, а через його просте повторення на полотні художника, на сцені й у кіно. Неотомізмові бракує демократії, але не тому – як це арґументували б позитивісти, – що його ідеї та цінності не пройшли достатньої перевірки в панівних умовах. Спра-

ва також зовсім не в тому, що неотомізм зволікає із застосуванням методів, через які єдино «можна зрозуміти суспільні відносини й найпослідовніше розвинути здібність управляти ними» [19]; адже католицизм славиться такими методами. Томізм стає неспроможним тому, що є напівістиною. Замість того, щоб розвивати свої вчення, не піклуючись про їх корисність, його досвідчені пропаґандисти завжди пристосовували ці вчення до змінюваних вимог панівних суспільних сил, а в останні роки – також до цілей сучасного авторитаризму, який, не зважаючи на свою теперішню поразку, все ще залишається загрозою майбутньому. Неспроможність томізму криється радше у його поспішному прийнятті прагматичних намірів, ніж у відсутності практичності. Якщо вчення роздуває ізольований принцип, який виключає заперечення, то в парадоксальний спосіб воно вже наперед стає схильним до конформізму.

Як і всі ідеї та системи з чітко окресленими означеннями істини та провідних принципів, що мають тенденцію лише протягом певного часу домінувати на культурній сцені, неотомізм разом і з неопозитивізмом звинувачують в усіх гріхах ті вчення, які їм протистоять. Звинувачення варіюються відповідно до панівних політичних форм. У дев'ятнадцятому столітті, коли такі натуралісти, як Ернст Гекель, звинувачували християнську філософію в ослабленні національної моралі супранатуралістичною отрутою, християнські філософи у відповідь робили їм закид щодо натуралізму. Сьогодні школи, що протиборствують, звинувачують одна одну в підважуванні демократичного духу. Вони намагаються знайти відповідні арґументи в сумнівних мандрівках до царини історії. Звичайно, дуже важко бути безсторонніми щодо томізму, який видає себе за піонера свободи, але рідко коли не скористається з можливості стати на бік пригноблення, де це пригноблення приймає до себе церкву.

Натяк Д'юї на реакційну позицію церкви щодо дарвінізму не розкриває всього справжнього стану речей. Поняття поступу, яке висловлюється в таких біологізаторських теоріях, потребує подальшої розробки, і вже недовго чекати, коли позитивісти у своїй критиці приєднаються до томістів. Часто в історії західноєвропейської культури католицька церква та її великі вчителі допомагали науці звільнитися від забобонів та шарлатанства. Д'юї, напевне, думає, що релігійно переконані люди протистоять науковому духові. Це дуже заплутана проблема, але коли Д'юї в цьому зв'язку

цитує «історика ідей» [20], то останній мав би нагадати йому, що піднесення європейської науки, зрештою, було б неможливим без церкви. Церковники рішуче боролися з усіма проявами «нервової слабкості», в тому числі й проти астрології, окультизму та спіритизму, проти яких деякі сьогочасні позитивістські філософи мають слабший імунітет, ніж Тертуліан, Іполіт або Авґустин Блаженний.

Ставлення католицької церкви до науки змінюється залежно від того, союзником чиїх сил виступає церква – проґресивних чи реакційних. Якщо іспанська інквізиція допомагала скорумпованому двору придушити всі розумні економічні та соціальні реформи, то деякі папи підтримували стосунки із всесвітнім гуманістичним рухом. Ворогам Ґалілея було важко розірвати його дружбу з Урбаном VIII, а зробили вони це, врешті-решт, на підставі розвідок Ґалілея у сфері теології та теорії пізнання, а не через змушене звернення до його наукових поглядів. Вінсент де Бове, найвидатніший енциклопедист середньовіччя, вважав Землю точкою у Всесвіті. Сам Урбан, напевне, розглядав теорію Коперніка як плідну гіпотезу. Церква побоювалася не природознавства як такого, вона була цілком спроможною приборкати науку. В процесі над Ґалілеєм вона вважала сумнівними докази, висунуті Коперніком та Ґалілеєм; тому могла принаймні створювати враження, нібито її процес є захистом раціональності від поспішних висновків. Напевне, у засудженні Ґалілея велику роль відігравали інтриґи. Однак advocatus diaboli [адвокат диявола – *лат.*] міг би слушно зауважити, що зволікання певних кардиналів із визнанням вчення Ґалілея пояснюється тим, що вони вважали його псевдонауковим, на зразок астрології або сучасної расової теорії. Вчені-католики, більше, ніж усякий різновид емпіризму чи скептицизму, обстоювали вчення про людину і природу таким, як воно постає у Старому та Новому Заповіті. Виступаючи проти забобонів у науковому або іншому вбранні, це вчення могло б зупинити жадаючих крові переслідувачів, що видавали себе за свідків чаклунства. Воно не повинно було підкорятися більшості, як це роблять демагоги, стверджуючи, що «народ завжди правий», але при цьому часто застосовуючи даний принцип для підваження демократичних інституцій. Проте участь у спалюванні відьом залишила кров на його гербі, а не засвідчила вороже ставлення до науки. Зрештою, якщо Вільям Джеймс та Фрідріх Шилер могли помилятися стосовно духів, то і церква може теж помилятися

стосовно відьом. Те, що насправді розкривають спалювання – це імпліцитний сумнів щодо власної віри. Церковні кати часто залишають докази поганого сумління, наприклад, у жалюгідних виправданнях, що, мовляв, не проливається кров, коли людину спалюють на списі.

Найбільша вада томізму не є характерною для його сучасної версії. Вона походить від Томи Аквінського, навіть від Аристотеля. Ця вада криється у тому, що він ставить в один ряд з дійсністю істину й благо. Томісти, як і позитивісти, також, мабуть, вважають, що пристосування людини до того, що вони називають дійсністю, спроможне вивести нас із сучасного глухого кута. Критичний аналіз такого конформізму, напевно, пролив би світло на спільні основи обох напрямів мислення: обидва визнають зразками поведінки порядок, за якого невдача або успіх – у часово визначеному або майбутньому житті – відіграватимуть суттєву роль. Можна сказати, що цей сумнівний принцип пристосування людства до того, що теорія визнає за дійсність, є основною причиною сучасного духовного занепаду. В наш час метушливе вимагання, щоб люди пристосовувались до чогось, що має силу, чи то факт, чи ens rationale (раціональна сутність – *лат.*), спричинило ірраціональну раціональність. У цю добу формалізованого розуму доктрини так швидко змінюють одна одну, що кожна з них розглядається лише як наступна ідеологія, але, попри все, стає тимчасовою основою пригноблення.

Гуманізм колись мріяв про об'єднання людства через спільне розуміння свого призначення. Він вірив, що добре суспільство можна створити завдяки теоретичній критиці його сучасної практики, яка потім зможе перетворитися на правильну політичну діяльність. Це, напевно, було ілюзією. Сьогодні слова мають бути пропозиціями до дії. Люди вважають, що вимоги існуючого повинні підкріплюватися філософією – прислужницею цього існуючого. Це́ теж велика ілюзія, яку поділяють позитивізм з неотомізмом. Позитивістська вимога дотримуватися фактів та здорового людського глузду, а не утопічних ідей, не так уже й відрізняється від вимоги коритися дійсності, як її інтерпретують релігійні інституції, що, зрештою, є також фактами. Безперечно, кожний табір висловлює істину, викривляючи її у домаганнях на виняткову значущість. Позитивізм так далеко заходить у своїй критиці догматизму, що проголошує скасування принципу істини, в ім'я якої

тільки й має сенс така критика. Неотомізм, натомість, так суворо дотримується цього принципу, що істина фактично переходить у свою протилежність. Обидві школи мають гетерономний характер. Одна має тенденцію замінювати автономний розум автоматизмом ультрамодної методології, інша – авторитетом догми.

Посилання

1. Hook Sidney. The New Failure of Nerve; Dewey John. Anti-naturalism in Extremis; Nagel E. Malicious Philosophies of Science; Partisan Review. Jan.– Febr. 1943, XI, p. 2–57. Уривки з цієї статті поміщено у: Naturalism and the Human Spirit. Krikorian Y.H. Columbia University Press, 1944.
2. Там само, Hook S., p. 3–4.
3. Там само, Dewey J., p. 26.
4. До цієї важливої метафізичної школи належать деякі відповідальні історики та письменники нашого часу. Наведені тут критичні зауваження торкаються виключно тенденції витіснення догматизмом незалежного філософського мислення.
5. Summa theologica, 36. Bd., Supplement 87–99, Heidelberg-Graz-Wien-Koeln 1961. S. 341.
6. Summa contra gentiles. 1. S. 16.
7. Hook S., Там само [див: 1], p. 10.
8. Nagel E. Malicious Philosophies of Science, Там само [див: 1], p. 41.
9. Hook S., Там само [див: 1], p. 6.
10. Там само, с. 7.
11. Dewey J., Там само [див: 1], p. 26.
12. Там само.
13. Logic, p. 11.
14. Там само, с. 13.
15. Там само, с. 14, 16. Anti-Naturalisn in Extremis, ibid., p. 28.
17. Там само, с. 5.
18. Там само, с. 57.
19. Там само, с. 27.
20. Там само, с. 31.

3. Повстання природи

Якщо розум проголошується нездатним визначати найвищі цілі життя і мусить вдовольнятися перетворенням на простий інструмент усього на своєму шляху, в нього залишається лише одна незмінна мета: просте підтримання безперервного увімкнення своєї діяльності. Колись цю діяльність приписували автономному «суб'єктові». Але процес суб'єктивізації спотворив усі філософські категорії: він не перетворив їх на відносні й не запропонував їм збереження у краще структурованій одиниці мислення, а звів до статусу фактів, які слід каталогізувати. Це стосується також категорії суб'єкта. Діалектична філософія з часів Канта намагається дотримуватися спадщини критично-трансцендентального мислення, насамперед принципу, за яким основні риси та категорії нашого світорозуміння залежать від суб'єктивних чинників. На кожному кроці визначення об'єкта слід усвідомлювати завдання, пов'язане з визначенням суб'єктивних витоків понять. Це стосується також таких засадничих ідей, як факт, подія, річ, об'єкт, природа не меншою мірою, ніж психологічних або соціологічних обставин. З часів Канта ідеалізм ніколи не забував цієї вимоги критичної філософії. Навіть неогеґельянці спіритуалістської школи вбачали у самості «найвищу форму досвіду, яку ми маємо, але <...> не істинну» [1]; адже ідея суб'єкта є ізольованим поняттям, за допомогою якого повинно релятивізуватися філософське мислення. Але Д'юї, – тут його погляди, мабуть, збігаються з поглядами Бредлі, в яких досвідові надається найвищий ранґ у метафізиці, – стверджує, що «самість, або суб'єкт досвіду, є суттєвим складником перебігу подій» [2]. На його думку, «організм – самість, "суб'єкт" дії – є чинником *усередині* досвіду» [3]. Він опредмечує суб'єкт. Однак, чим більше всяку природу розглядають як «суцільну мішанину різнорідних речовин» [4] (напевно, це «мішанина» тільки тому, що структура природи не відповідає людській практиці. – *М.Г.*), як сукупність

простих об'єктів, пов'язаних з людськими суб'єктами, тим більше позбавляється будь-якого смислу суб'єкт, що його колись визнавали автономним, зрештою, він стає просто назвою, яка нічого не означає. Тотальна трансформація дійсно всякої сфери буття у сферу засобів веде до ліквідації суб'єкта, котрий повинен застосовувати ці засоби. Це надає сучасному індустріальному суспільству нігілістичного характеру. Суб'єктивізація, яка підносить суб'єкт, одночасно виносить йому вирок.

У процесі емансипації людина поділяє долю всього світу. Підкорення природи означає теж підкорення людини. Кожний суб'єкт не тільки повинен брати участь у приборканні зовнішньої природи, людської та нелюдської, а також, аби це здійснити, мусить приборкати природу в собі. Панування „стає внутрішнім" задля панування. Те, що зазвичай визнають як ціль – щастя індивіда, здоров'я, багатство, – набуває значення виключно через можливість ставати функціональним. Ці поняття характеризують сприятливі умови для духовного й матеріального виробництва. Тому самозречення індивідуалізму в індустріальному суспільстві не має такої мети, яка виходила б за межі індустріального суспільства. Ця відмова породжує ірраціональність щодо засобів раціональності й людського існування. Суспільство та його інституції не менше, ніж сам індивід, позначені цією суперечністю. Оскільки приборкання природи всередині та ззовні людини здійснюється без осмисленого мотиву, природа насправді не трансцендується, з нею не примирюються – її тільки підкорюють.

Непокора й жадання, що виросли з цього підкорення природи, від самого початку загрожували цивілізації у вигляді суспільних заколотів – як-от спонтанні селянські повстання у шістнадцятому столітті або добре інсценовані расові заворушення наших днів, – та індивідуальних злочинств і безумств. Типовою для нашої сучасної доби є маніпуляція цим повстанням з боку панівних сил самої цивілізації, використання його для увічнення саме тих умов, які його викликали і проти яких воно спрямовується. Цивілізація як раціоналізована ірраціональність інтеґрує повстання природи як ще один засіб, або інструмент.

Тут можна трохи подискутувати щодо деяких аспектів цього механізму, наприклад, щодо ситуації людини у культурі, яка здійснює самозбереження задля самої себе; щодо інтеріоризації панування через розвиток абстрактного суб'єкта, «Я»; щодо діалектич-

ного обернення принципу панування, через який людина стає інструментом саме тієї природи, котру він підкорює; щодо придушеного міметичного імпульсу як деструктивної сили, що її експлуатують найрадикальніші системи суспільного панування. Серед духовних напрямів, де розглянуто взаємозв'язок між пануванням і повстанням, показовим є дарвінізм, але не тому, що відсутні типовіші філософські ілюстрації ідентичності панування людини над природою та її підкорення останньою, а через те, що дарвінізм – один із дороговказів популярного просвітництва, яке з неухильною логікою визначило шлях, що призвів до сучасної культурної ситуації.

Чинник цивілізації можна описати як поступову заміну природної селекції раціональною дією. Виживання – або, скажімо, успіх – залежить від здатності індивіда адаптуватися до примусів, які йому нав'язує суспільство. Аби вижити, людина перетворюється на апарат, що у кожну мить відповідає точною адекватною реакцією на заплутані і складні ситуації, що складають її життя. Вона повинна бути готовою до всякої ситуації. Безсумнівно, це характерна риса не тільки сучасного періоду; вона була ефективною протягом усієї історії людства. Але із засобами матеріального виробництва змінилися духовні і психологічні ресурси індивіда. Життя голландського селянина чи ремісника у сімнадцятому столітті або власника крамниці у вісімнадцятому – були, безперечно, набагато нестабільнішими, ніж життя сучасного робітника. Проте розвиток індустріалізму обумовив появу якісно нових феноменів. Процес пристосування тепер стає головним, а тому – тотальним. Так само, як життя в цілому дедалі більше підпорядковується раціоналізації та плануванню, життя кожного окремого індивіда, включно з його найпотаємнішими імпульсами, які колись становили його приватну сферу, підлягає вимогам раціоналізації та планування; самозбереження індивіда передбачає його пристосування до вимог системи. Більше не існує простору, щоб обійти систему. Позаяк процес раціоналізації вже не є результатом дії анонімних сил ринку, а перебуває над ним у свідомості плануючої меншості, велика кількість суб'єктів змушена пристосовуватися заздалегідь: суб'єкт мусить, так би мовити, використати всю свою енергію, щоб у дусі прагматистської дефініції «бути у русі речей і належати до нього» [5]. Раніше реальність протиставлялася ідеалові, розробленого з позицій автономно мислимого індивіда, і вона вступала з ним у конфронтацію; реаль-

ність слід було будувати відповідно до цього ідеалу. Сьогодні такі ідеології скомпроментовано й витіснено проґресивним мисленням, що мимоволі полегшує піднесення реальності до ранґу ідеалу. Тому пристосування стає мірилом для кожного мислимого типу суб'єктивної поведінки. Тріумф суб'єктивного, формалізованого розуму є також тріумфом реальності, котра протистоїть суб'єктові як абсолютна, пересилюючи його.

Сучасний спосіб виробництва вимагає значно більшої гнучкості, ніж будь-коли раніше. Зростання ініціативи, що стає необхідною практично в усіх життєвих становищах, вимагає ще більшої здатності пристосовуватися до змінюваних обставин. Якби середньовічному ремісникові довелося змінювати ремесло, це було б радикальнішою зміною, ніж та, якої зазнає сучасна людина, змінюючи одна за одною посади механіка, продавця та директора страхової компанії. Дедалі більша схожість технічних процесів полегшує людині зміну занять. Проте чимраз легший перехід від однієї діяльності до іншої не означає, що залишається більше часу для роздумів або для відхилення від встановлених зразків. Чим більше ми винаходимо апаратів для підкорення природи, тим більше мусимо їм прислуговувати, якщо хочемо вижити.

Людина поступово стає менш залежною від абсолютних масштабів поведінки, від загально визнаних ідеалів. Вона вважає себе настільки вільною, що не потребує ніяких масштабів, окрім своїх власних. У парадоксальний спосіб це зростання незалежності привело до відповідного зростання пасивності. Наскільки виваженими стають розрахунки людини, коли йдеться про її засоби, настільки примітивним є вибір цілей, що раніше взаємопов'язувалися з вірою в об'єктивну істину: людина, очищена від усіх залишків міфологій, включаючи міфологію об'єктивного розуму, реаґує автоматично, за загальними зразками пристосування. Економічні й суспільні сили набувають характеру сліпих сил природи, а людина, щоб зберегти себе, мусить їх підкоряти, пристосовуючись до них. Кінцевий результат процесу зводиться, з одного боку, до того, що ми маємо самість, абстрактне «Я», позбавлене всякої субстанції, окрім спроби перетворити все на небі й землі на засіб свого збереження; а з другого – спустошену природу, деґрадовану до простого матеріалу, до простої речовини, якою слід оволодівати, не переслідуючи при цьому жодної мети, окрім самого оволодіння.

Для пересічної людини самозбереження узалежнилося від швидкості її рефлексів. Сам розум ідентифікується з цією здатністю пристосовуватися. Сучасна людина, мабуть, має більшу можливість вибору, ніж її батьки, і вона її фактично має, але у певному сенсі. Її свобода значно зросла разом із нарощенням продуктивних можливостей. У кількісному аспекті сучасний робітник має набагато більший вибір товарів споживання, ніж аристократ Ancien regime [Старого режиму – *франц.*]. Значущість цього історичного розвитку не можна недооцінювати; але перш ніж, слідом за ентузіастами поточного виробництва, інтерпретувати збільшення запропонованого до вибору як зростання свободи, нам варто подумати про посилення неминучого тиску та якісну зміну, викликану цим новим видом вибору. Тиск криється у невпинному примусі, що його чинять на кожного сучасні суспільні відносини; а зміну можна проілюструвати на прикладі відмінності між ремісником, котрий добирав правильний інструмент для виконання витонченої роботи, й сучасним робітником, котрий має швидко вирішити, яким з багатьох важелів і вимикачів слід скористатися. Цілковито різні ступені свободи виявляються в управлінні конем і автомобілем. Окрім того факту, що автомобіль доступний значно більшому відсотку населення, ніж карета, він швидший і потужніший, потребує менше нагляду і, напевне, зручніший. Однак зростання свободи обумовило також зміну в її характері. Коли ми керуємо автомобілем, дотримуючись численних законів, приписів та розпоряджень, складається враження, що то вже не ми самі. Існують обмеження швидкості, правило їхати повільно, зупинятися, дотримуватися певної смуги, і навіть знаки, які показують наступний поворот. Ми маємо постійно стежити за дорогою і бути напоготові кожної миті відреаґувати правильним рухом. Нашу спонтанність заступила така конституція духу, яка змушує нас уникати всякого відчуття чи думки, котрі можуть зменшити нашу спритність у відповідях на анонімні виклики, що звалюються на нас.

Зміна, показана на цьому прикладі, поширюється майже на всі сфери культури. Достатньо порівняти методи нав'язування товару, що його застосовували старомодні бізнесмени, із сучасною рекламою – сліпучі неонові вогні, гігантські плакати, приголомшливі гучномовці. За дитячим белькотом гасла, яке не має нічого святого, знаходиться невидимий текст, що проголошує владу індустріальних концернів, спроможних оплатити цю розкішну тупість. Наспра-

вді ж вступний внесок до цього братства й подальші внески настільки великі, що маленький новачок приречений на поразку ще до свого вступу до нього. Невидимий текст проголошує зв'язки й домовленості між правлячими суспільствами, включно з концентрованою владою економічного апарату в цілому.

Хоча, так би мовити, вибір залишається за споживачем, він не заощаджує ані копійки, віддаючи перевагу тій чи іншій марці. Якісна відмінність між двома поширеними товарами, що мають однакову ціну, зазвичай нівелюється, як, наприклад, відмінність у концентрації нікотину у двох марках цигарок. Утім, ця відмінність підкріплюється «науковими тестами», вкарбовується у свідомість споживача рекламними поверхнями, з яких випромінюють тисячі електричних лампочок, а також через радіо та численні сторінки у газетах і часописах, начебто це Одкровення, яке змінить увесь хід світу, а не ілюзорна величина, що нічого не значить навіть для затятого курця. Люди якось можуть читати між рядками цю мову сили. Вони розуміють її і пристосовуються до неї.

У Німеччині за часів націонал-соціалізму багато конкуруючих економічних сил під замаскованою назвою «народна спільнота» створили спільний фронт проти народу й відмовилися від своїх поверхових відмінностей. А позаяк народ під впливом масової пропаґанди навчився пасивно пристосовуватися до нового розподілу сил, змінюючи тільки тип реакції, він був готовий поставити себе у ці економічні, соціальні та політичні рамки. Перш ніж німці навчилися жити без політичної незалежності, вони навчилися розглядати форми правління як додаткові зразки, до котрих вони мусили пристосовуватися так само, як пристосовували свої реакції до механізмів у майстерні чи до правил дорожнього руху. Вже було сказано, що необхідність пристосування існувала також і в минулому; відмінність криється лише у поспішній згоді на підпорядкування, у мірі проникнення цієї позиції в людське буття й у змінах природи досягнутої свободи. Але насамперед вона розкривається через той факт, що сучасне людство у цьому процесі поводиться не як дитина, що має природну довіру до авторитету, а як дорослий, який відмовляється від своєї здобутої індивідуальності. Перемога цивілізації є занадто повною, щоб бути істинною. Тому у наш час пристосування містить у собі елемент ресентименту та подавленого гніву.

У духовній сфері сучасна людина не настільки облудна, як її прабатьки у дев'ятнадцятому столітті, які приховували матеріалістичні практики суспільства набожними фразами про ідеалізм. Сьогодні нікого не ошукаєш цим різновидом лицемірства. І не тому, що усунуто суперечність між високопарними фразами та дійсністю. Ця суперечність лише перетворилася на інституалізовану. Лицемірство стало цинічним; воно вже не очікує, щоб йому вірили. Той самий голос, що провіщав про такі високі речі, як мистецтво, дружба чи релігія, тепер дає слухачам поради, яку марку мила слід вибрати. Брошури, присвячені тому, як поліпшити своє ораторське мистецтво, розуміти музику чи знайти спасіння пишуть у тому самому стилі, який використовують для опису переваг проносного. Вправний автор текстів насправді може написати кожну з них. За умов високо розвинутого розподілу праці вираз стає інструментом, який техніки застосовують на благо промисловості. Письменник з амбіціями, але без хисту, може піти до школи і вивчити багато комбінацій, що спираються на перелік сюжетів, які можна використати. Ця схема у певному обсягу координується з вимогами інших аґентур масової культури, насамперед з тими, що належать кіноіндустрії. Роман пишуть уже з огляду на подальшу екранізацію, симфонію або вірш створюють з урахуванням їхньої пропаґандистської цінності. Колись мистецтво, література й філософія прагнули виразити смисл речей і життя, бути голосом того, що є німим, бути для природи органом, через який вона могла би висловити свої страждання або, скажімо, називати дійсність її справжнім ім'ям. Сьогодні природа позбавлена мови. Колись вірили, що кожне висловлювання, кожне слово, кожний крик або кожний жест мають внутрішнє значення; сьогодні йдеться лише про простий процес.

Історія хлопчика, який, дивлячись на небо, запитує: «Тато, а що рекламує місяць?», є алегорією на стосунки між людиною та природою у добу формалізованого розуму. З одного боку, природа втратила всяку внутрішню цінність, або смисл. А з іншого – у людини відібрано всі цілі, окрім самозбереження. Вона намагається перетворити все доступне на засіб для цієї мети. Підозрілим стає кожне слово чи речення, що вказує на будь-який інший зв'язок, окрім прагматичного. Якщо людині пропонують милуватися річчю, поважати почуття або погляди, любити особу саму по собі, вона вчуває у цьому сентиментальність і має підозру, що хтось

хоче її ошукати або намагається їй щось продати. Хоча люди, мабуть, не запитують, що рекламує місяць, вони схильні мислити його за допомогою уявлень балістики або у відстанях до неба.

Суцільна трансформація світу в такий, де більшого значення набувають засоби, а не цілі, сама є наслідком історичного розвитку методів виробництва. Оскільки матеріальне виробництво й соціальна організація постійно ускладнюються і все більш опредмечуються, стає чимраз важче упізнавати засоби як такі, адже їх прояв набуває вигляду автономних сутностей. Доки засоби виробництва залишаються примітивними, доти примітивними є і форми їхньої соціальної організації. Інституції полінезійських племен відображають безпосередній і величезний тиск природи. Їхня соціальна організація сформована їхніми матеріальними потребами. Старі люди, слабші за молодших, планують полювання, будівництво мостів, обирають місце для розташування міста тощо; молоді повинні їх слухатися. Жінки, слабші за чоловіків, не йдуть полювати, вони не беруть участі у приготуванні та поїданні великої здобичі; їхній обов'язок – збирати рослини та ловити камбалу. Криваві магічні ритуали служать почасти ініціації молоді, а почасти посиленню великої поваги до влади жерців та старих.

Те, що має значення для примітивних племен, зберігає свою значущість і для цивілізованих спільнот: види зброї або машин, які людина застосовує протягом свого розвитку на різних його етапах, вимагають відповідних форм наказу і слухняності, співробітництва та підлеглості, й тим самим стають ефективними також у створенні певних правових, художніх або релігійних форм. Протягом своєї довгої історії людина інколи досягала такої свободи від безпосереднього тиску природи, що могла розмірковувати про природу й дійсність, не плануючи прямо чи опосередковано застосувати це для свого самозбереження. Ці відносно незалежні форми мислення, що їх Аристотель описує як теоретичне споглядання, з'являлися насамперед у філософії. Філософія прагнула досягти проникливості, щоб служити не користолюбним розрахункам, а сприяти розумінню природи у собі й для себе.

З економічної точки зору, спекулятивне мислення було, безперечно, розкішшю, яку в суспільстві, що трималося на груповому пануванні, міг собі дозволити лише клас людей, вільних від тяжкої праці. Інтеліґенти, першими великими європейськими провісниками яких були Платон і Аристотель, завдячують системі панування

усім своїм існуванням, а також тим, що мали вільний час для занять споглядання, хоча вони намагалися духовно це подолати. Залишки цієї парадоксальної ситуації можна знайти у багатьох системах мислення. Сьогодні – і це, безперечно, поступ – маси знають, що така свобода для споглядання виникає лише час від часу. Вона завжди була привілеєм певних груп, які автоматично створювали ідеологію, де їхній привілей стає людською доброчинністю; остання ж насправді служила ідеологічним цілям і прославляла тих, хто не займався фізичною працею. Тому така група викликала недовіру до себе. У нашу добу інтеліґенція жодною мірою не позбавлена тиску з боку економіки, який виникає внаслідок постійно змінюваних вимог реальності. У результаті медитація, спрямована на вічне, замінюється на прагматичну розсудливість, націлену на наступну мить. Замість того, щоб позбавити спекулятивне мислення характеру привілею, його взагалі ліквідують – а́ це вже важко назвати поступом. Щоправда, природа втратила у цьому процесі свою страшну постать, свої qualitas occultae [таємні якості – *лат.*], але вона також повністю втратила можливість висловлюватися через свідомість людини навіть спотвореною мовою цих привілейованих груп; це, мабуть, помста природи.

Сучасна байдужість щодо природи насправді є лише варіантом прагматистської настанови, загалом типової для західноєвропейської цивілізації, різними є тільки форми. Колишній трапер [північноамериканський мисливець – *перекл.*] добачав у преріях та горах лише умову для доброго полювання; сучасний бізнесмен помічає у краєвиді лише добру можливість розташувати рекламу для цигарок. Доля тварин у нашому світі символізується нотаткою, що обійшла газети кілька років тому. В ній повідомлялося, що здійснити посадку в Африці літакам часто заважають табуни слонів та інших тварин. Тварин тут мають просто за перешкоду для руху. Це уявлення про людину як про господаря подибуємо вже у першій главі ґенези. Декілька заповідей, які можна відшукати у Біблії на захист тварин, інтерпретовано найвидатнішими релігійними мислителями, як-от апостол Павло, Тома Аквінський і Лютер, у дусі настанов щодо морального виховання людини, а не розглянуто як зобов'язання щодо інших створінь. Спасти можна тільки душу людини; натомість тварини були приречені на страждання. «Деякі чоловіки й жінки, – писав кілька років тому англійський пастор, – страждають і вмирають за життя,

добробуту та щастя інших. Цей закон залишається і надалі дієвим. Його найвищий зразок був показаний людству на Голгофі. Чому ж цей закон або принцип не повинен поширюватися і на тварин?» [6]. Папа Пій IX не дозволив, щоб у Римі було створено об'єднання захисту тварин від знущань, оскільки, як він пояснив, теологія вчить, що людина не має зобов'язань перед тваринами [7]. Правда, націонал-соціалізм пишався своєю охороною тварин, проте це передбачало ще більше принизити ту «найнижчу расу», що її він розглядав просто як природу.

Ці приклади наведено тільки для того, аби показати, що прагматичний розум не є чимось новим. Однак філософію, яка стоїть за ним, а також уявлення, що розум, найвища духовна здатність людини, має справи лише з інструментами, і навіть сам є інструментом, – сьогодні артикулюють чіткіше й визнають більше, ніж будь-коли. Принцип панування є ідолом, кому в жертву приносять геть усе.

Історія зусиль людства підкорити природу є також історією підкорення людини людиною. Розвиток поняття «Я» відображає цю подвійну історію.

Дуже важко точно описати, що хотіли означити за допомогою поняття «Я» мови західноєвропейського світу в якийсь певний час – це поняття пов'язано із сміливими асоціаціями. «Я» як принцип самості, що намагається здобути перемогу в боротьбі проти природи у цілому, проти інших людей і особливо проти своїх власних потягів, сприймається як щось пов'язане з функціями панування, командування та організації. Принцип «Я», мабуть, маніфестується у простягнутій руці володаря, який наказує своїм людям крокувати або виносить засудженому смертний вирок. Духовно він має якість променя світла. Пронизуючи темряву, він сполохує духів віри та почуття, які полюбляють ховатися у тіні. Історично він суттєво належить до доби кастового привілею, що характеризується суперечністю між духовною та фізичною працею, антагонізмом переможців та переможених. Його домінування у патріархальну епоху є очевидним. За часів матріархату, коли поклонялися хтонічним божествам, він, напевне, не міг відігравати вирішальної ролі – згадаємо Бахофена і Морґана. Так само важко приписати «Я» або самість у їхньому справжньому значенні рабам стародавнього світу, аморфній масі біля підніжжя соціальної піраміди.

Принцип панування, який колись покоївся на брутальній силі, набув з часом більш духовного характеру. Місце хазяїна заступив внутрішній голос, котрий почав давати накази. Історію європейської цивілізації, пов'язану з розвитком «Я», можна описати, дослідивши те, як підлеглий сублімує, тобто робить внутрішніми, накази свого хазяїна, котрий випереджає його у самодисципліні. З цієї точки зору можна описати вождя та еліту як таких, що сприяють узгодженості та логічному взаємозв'язку між різними влаштуваннями у повсякденному житті. Вони забезпечують послідовність, закономірність і навіть однорідність процесу виробництва, хоч би яким примітивним він був. «Я» у кожному суб'єкті стало втіленням вождя. Воно забезпечувало раціональний зв'язок між різними досвідами різних осіб. Так само, як вождь поділяє своїх чоловіків на піхоту та кінноту, як він бачить майбутнє, «Я» поділяє досвід за категоріями або видами і планує життя індивіда. Французька соціологія вчила [8], що ієрархічне упорядкування примітивних загальних понять відображає організацію племені та її владу над індивідом. Ця соціологія показала, що логічний порядок у цілому, розподіл понять на пріоритетні й другорядні, головні й підпорядковані, маркування їхніх відповідних сфер і меж відображає суспільні відносини та розподіл праці.

Поняттю «Я» ніколи не вдавалося приховати таку ваду, як походження із системи суспільного панування. Навіть в ідеалізованих версіях, як-от вчення Декарта про «Я», відчувається примус; зауваження Ґасенді щодо «Медитацій» висміюють уявлення маленького духу, тобто «Я», яке зі своєї добре прихованої фортеці у мозку – arcem in cerebro tenes [ув'язнений у темниці мозку – *лат.*] [9] – або, як сказали б психологи, через станцію прийняття і трансляції у мозку, опрацьовує повідомлення відчуттів і дає свої накази різним частинам тіла.

Повчально простежити за намаганнями Декарта знайти місце для цього «Я», якого не існує у природі, але яке перебуває досить близько від природи, оскільки робить її помітною у нас. «Я» схильне до приємних і здорових емоцій, але нещадне до всього, що приносить сум. Напевне, його основне намагання – стримувати емоції, які заважають судженням. Криштalево ясна, непорушна і самодостатня математика, класичний інструмент формалізованого розуму, найбільше пасує для показу роботи цієї суворої інстанції. «Я» опановує природу. Якби ми спробували

описувати цілі «Я» по-іншому, а не у дусі його власної невизначеної упертості, то це призвело б до контамінації поняття «Я».

У філософії Декарта через його традиційний католицизм дещо послаблюється дуалізм «Я» і природи. У подальшому розвитку раціоналізм, а згодом суб'єктивний ідеалізм, дедалі більше схилявся до тенденції подолати дуалізм у спробі розчинити поняття природи – а зрештою, й увесь зміст досвіду – в «Я», що розумілося як трансцендентальне. Але чим більш радикальною ставала ця тенденція, тим сильніше відчувався вплив старого, наївнішого, а тому не такого непримиренного дуалізму картезіанського вчення про субстанцію у сфері самого «Я». Найвиразнішим прикладом тому є радикально суб'єктивістська трансцендентальна філософія Фіхте. Відносини між «Я» і природою постають тиранією у його ранньому вченні, за яким єдина raison d'etre [причина існування – *франц.*] світу криється у тому, щоб забезпечити поле діяльності владній трансцендентальній самості. Увесь універсум стає інструментом «Я», хоча «Я» не має субстанції або значення, окрім своєї власної необмеженої діяльності. Хоча сучасна ідеологія ближча до Фіхте, ніж це загально визнано, вона звільнилася від таких метафізичних укорінень, а антагонізм між абстрактним «Я» як безперечним володарем і природою, позбавленою всякого притаманного їй значення, затьмарюється небезпечними абсолютами, як-от ідеї поступу, успіху, щастя або досвіду.

А проте природу сьогодні більш, ніж будь-коли, сприймають як простий інструмент людини. Вона є об'єктом тотальної експлуатації, що не має цілі, встановленої розумом, а відтак не знає меж. Безмежний імперіалізм людини ніколи не може бути вдоволеним. Панування людського роду над землею не має паралелей у тих епохах природної історії, де вищими формами органічного розвитку вважалися інші види тварин. Його жадання обмежувалося необхідністю власного фізичного існування. Щоправда, ненажерливість людини, яка намагається поширити свою владу на дві нескінченності – мікрокосмос і всесвіт, – походить не з її власної природи, а зі структури суспільства. Так само, як напади імперіалістських народів на інший світ пояснюються передовсім їх внутрішньою боротьбою, ніж їх так званим національним характером, – тоталітарний напад людського роду на усе, що не входить до нього, обумовлений насамперед стосунками між людьми, ніж вродженими людськими якостями. Воєнний стан між людьми

під час війни і миру є ключем для розуміння ненаситності та обумовлених цим практичних способів поведінки; він також є ключем до категорій і методів наукового розуму, де природа постає в аспекті її найефективнішої експлуатації. Форма сприйняття виражає також і спосіб, у який люди у своїх економічних і політичних умовах створюють образи один одного. Зразки, що визначають погляд людини на природу, зрештою мають також зворотний вплив на відображення людини у людському дусі, вони детермінують його та усувають останню об'єктивну ціль, яка ще могла б мотивувати процес. Пригнічення бажань, що його суспільство досягає за допомогою «Я», стає дедалі нерозумнішим не тільки для населення, але й для кожного індивіда. Чим гучніше проголошується й визнається ідея раціональності, тим більше у духовній конституції людини зростає свідомий або несвідомий ресентимент проти цивілізації та її інстанції в індивіді, тобто у «Я».

Як же реаґує на цей антагонізм природа – у людині та поза нею – на всіх фазах свого пригноблення? Чим є психологічні, політичні та філософські маніфестації її повстання? Чи можливо розв'язати цей конфлікт через гасло «Назад до природи», через оживлення старих доктрин або через створення нових міфів?

Усяка людська істота від самого свого народження знайома з тиранічним аспектом цивілізації. Дитині здається сила батька гнітючою, надприродною, у прямому значенні слова. Наказ батька – це розум, позбавлений природи, це невблаганна духовна сила. Дитина страждає, підкоряючись цій силі. Дорослому майже неможливо пригадати всі ті тортури, що їх він зносив дитиною, дотримуючись численних батьківських умовлянь не висовувати язика, не наслідувати інших, не бути неохайним і не забувати митися за вухами. У цих вимогах дитині протистоять засадничі постулати цивілізації. Вона змушена протистояти безпосередньому тиску своїх імпульсів, розрізнювати себе і довкілля – коротко кажучи, за фройдистською термінологією, формувати «Над-Я», яке об'єднує у собі всі ті так звані принципи, котрі висуває перед ним його батько та батьківські постаті. Дитина не знає мотиву всіх цих вимог. Вона слухається, щоб її не картали і не карали, щоб це не впливало на любов батьків, якої вона глибоко жадає. Але разом із цією покорою зберігається також небажання, з якого розвивається глибока ворожнеча до свого батька, котра зрештою переростає у ресентимент щодо самої цивілізації.

Цей процес особливо загострюється, якщо вимога слухняності походить передовсім від групи, ніж від індивіда, – від інших дітей на майданчику для гри або у школі. Вони не арґументують, вони б'ють. Оскільки індустріальне суспільство переходить на такий ступінь, на якому дитина безпосередньо конфронтує із суспільними силами, де мова і, відповідно, мислення відіграють дедалі меншу роль у його психологічному забезпеченні. Тим самим розпадається сумління, або «Над-Я». Сюди додається також зміна у поведінці матері, спричинена переходом до формальної раціональності. Велика користь психоаналітичного просвітництва певним міським групам є одночасно наступним кроком у більшій раціоналізації та усвідомленні способів поведінки з боку матері, від інстинктивної любові якої залежить розвиток дитини. Вона перетворюється на наглядачку за дитиною, її приязнь та умовляння поступово стають складником техніки. Хоч би яким був зиск суспільства від здійсненого ним перетворення материнства на науку, воно позбавляє індивіда певних впливів, які раніше виступали об'єднавчою силою суспільного життя.

Ненависть до цивілізації – це не тільки ірраціональна проекція на світ особистісних психологічних труднощів (як це інтерпретується у деяких психоаналітичних працях). Молода людина дізнається, що вона отримує недостатньо відшкодувань за очікувану від неї відмову від своїх інстинктивних бажань: наприклад, вимагання цивілізації сублімувати сексуальні цілі не приносить їй матеріальної впевненості, в ім'я якої це провіщується. Дедалі більше посилюється тенденція індустріалізму підкоряти сексуальні стосунки суспільному пануванню. Церква була посередником між природою та цивілізацією, сакралізуючи шлюб і толеруючи при цьому сатурналії, незначні еротичні ексцеси й навіть проституцію. В сучасну добу шлюб щораз більше набуває рис суспільної санкції, сплати внесків за членство у клубі чоловічих привілеїв, статут якого укладають жінки. Для жінок шлюб має характер бажаної ціни, ціни за санкціоновану безпеку. Дівчина, яка порушує умови, вже не викликає співчуття або прокляття внаслідок втрати визнання у цьому та іншому житті; вона просто не розуміє своїх можливостей. Це безглуздо, а не трагічно. Центр ваги зміщується вбік доцільності шлюбу як інструмента досягнення конформності у суспільній машині. Деякі інстанції наглядають за її функціонуванням, а розважальна індустрія працює її рекламним аґентом.

Якщо суспільство наполегливо намагається зліквідувати малий рекет проституції, яка робить із кохання бізнес, то інстинктивне життя в усіх його проявах все більше пристосовується до духу комерційної культури. Поразки, обумовлені цією тенденцією, укорінені глибоко у цивілізаційному процесі; їх слід розуміти філогенетично, а не онтогенетично; адже психологічні комплекси певною мірою відтворюють праісторію цивілізації. Щоправда, ці примітивні процеси живі й у сучасній фазі цивілізації. На цьому вищому рівні конфлікт концентрується на ідеалах, через які дається взнаки неспроможність. Молоду людину найбільше засмучує її неясне та плутане усвідомлення зв'язку або майже ідентичності розуму, самості, панування й природи. Вона відчуває розрив між ідеалами, які їй пропонують разом із очікуваннями, що в ній пробуджуються, та принципом реальності, якому вона змушена підкорятися. Її заколот, спричинений цим, спрямовується проти приховування панування сильного або влізливого за маскою набожності, віддаленості від природи, та недосяжної переваги.

Це відкриття може додати до характеру індивіда, відповідно, один чи два важливі елементи: опір або покора. Індивід, що чинить опір, протистоятиме будь-якому прагматичному намаганню примирити вимоги істини з ірраціональностями людського буття. Замість приносити у жертву істину, щоб бути конформним відповідно до існуючих масштабів, він наполягатиме на тому, щоб висловити у своєму житті стільки правди, скільки зможе, як у теорії, так і на практиці. Його життя ряснітиме конфліктами; він мусить бути готовим до ризику крайньої самотності. Ірраціональну ворожнечу, яка провокуватиме його до перенесення власних труднощів на світ, буде подолано одержимістю здійснити те, чим був батько у його дитячій фантазії, а саме: істину. Цей тип молодої людини – якщо тут ідеться про тип – серйозно сприймає те, чого її навчили. У процесі інтеріоризації вона принаймні настільки успішна, що виступає проти зовнішнього авторитету та сліпого культу так званої дійсності. Вона не лякається постійної конфронтації дійсності з істиною, не боїться розкриття антагонізму між ідеалами та реальностями. Навіть її критика, теоретична і практична, неґативно знову робить значущою позитивну віру її дитинства.

Інший елемент, покора, – це те, що обирає загал. Хоча більшість людей ніколи не позбудеться звички звинувачувати світ у власних проблемах, вони занадто слабкі, щоб протистояти реа-

льності, отже, не мають іншого вибору, окрім самоусунення через ідентифікацію з нею. Раціонально вони ніколи не примирювалися з цивілізацією. Однак вони схиляються перед нею, бо потаємно поважають ідентичність розуму та панування, цивілізації та ідеалу, навіть якщо часто знизують плечима. Добре проінформований цинізм є лише іншим видом конформності. Ці люди із задоволенням сприймають панування сильнішого за вічну норму або змушують себе її поважати. Все їхнє життя є постійним зусиллям, спрямованим на придушення природи, є її внутрішнім та зовнішнім приниженням, щоб ідентифікувати себе з її могутніми сурогатами – расою, батьківщиною, кліками та традицією. Для них усі ці слова означають одне й теж – нездоланну реальність, яку слід шанувати і слухатися. Проте їхні власні природні імпульси, антагоністичні різним вимогам цивілізації, живуть у них у деформованому підпільному вигляді. Застосовуючи психоаналітичні поняття, можна сказати, що підкорений індивід – це той, чиє несвідоме фіксується на ступені подавленого опору біологічним батькам. Цей опір, залежно від відповідних суспільних чи індивідуальних умов, маніфестується у перебільшеній конформності або у злочинах. Індивід, що чинить опір, залишається вірним своєму «Над-Я» і, у певному сенсі, своєму символічному образові батька. Але повстання людини проти світу не можна так просто вивести з її нерозв'язаного конфлікту з батьками. Навпаки, тільки той, хто здатний повстати, виходить за межі цього конфлікту. Справжньою причиною його позиції є усвідомлення, що дійсність – «несправжня», він досягає такої свідомості, порівнюючи своїх батьків з ідеалами, які вони намагаються відстоювати.

Зміна у ролі батьків через перенесення їх виховних функцій на школу та соціальні групи, що спричинено сучасним економічним життям, здебільшого пояснює поступове зникнення індивідуального опору проти панівних суспільних тенденцій. Але щоб зрозуміти певні феномени суспільної психології, які відігравали суттєву роль у найновітнішій історії, заслуговує на особливу увагу специфічний психологічний механізм.

Сучасні автори зазначають, що міметичний імпульс дитини, її наполегливість наслідувати все і кожного, включаючи власні почуття, є одним із засобів навчання, особливо на ранніх і майже несвідомих етапах розвитку особистості, які зрештою визначають характер індивіда, його способи реагування та загальні зразки

поведінки. Все тіло є органом міметичного вираження. Поза цим надбанням, людина набуває свого особливого способу сміятися і плакати, розмовляти і судити. Тільки на пізніших фазах дитинства несвідоме наслідування змінюється на свідоме і підпорядковується раціональним методам навчання. Це пояснює, наприклад, те, що, напевне, успадковуються жести, інтонація, міра і вид збудженості, хода, словом, усі ті нібито природні характеристики так званої раси навіть тоді, коли зникли їхні причини в оточенні. Реакції та жести успішного єврейського підприємця відображають страх, у якому жили його предки; адже властивості індивіда є не стільки результатом раціонального виховання, скільки атавістичними залишками, які походять з міметичної традиції.

У сучасній кризі проблема мімезису є особливо нагальною. Цивілізація починається із вроджених міметичних імпульсів людини, що їх вона, зрештою, повинна полишити й переоцінити. Культурний поступ, як і індивідуальне виховання – тобто, філогенетичні й онтогенетичні процеси цивілізації, – криється більшою мірою в тому, що міметичне переводиться у раціональний спосіб поведінки. Так само, як примітивні люди навчилися, що можна зібрати кращі врожаї не через магію, а через кращу обробку ґрунту, сучасна дитина навчається стримувати свої міметичні імпульси і спрямовувати їх на певну мету. Свідоме пристосування і, зрештою, панування замінюють різні форми мімезису. Поступ науки є теоретичною маніфестацією цієї зміни: формула витісняє картину, калькулятор – ритуальні танці. Пристосуватися означає зробити об'єктами себе і світ задля власного самозбереження. Це випереджальне (на відміну від рефлектуючого) роблення-себе-як-довкілля (Sich-wie die Umwelt-Machen) є загальним принципом цивілізації.

Іудаїзм та християнство були намаганнями надати сенс цьому приборканню примітивних інстинктів, перетворити сліпий відчай на розуміння й надію. Вони досягли цього за допомогою месіанських вчень про спасіння і блаженство. Європейські філософські школи спробували продовжити цю успадковану релігійну традицію за допомогою раціонального, радше раціоналістичного мислення; і навіть ті з них, що мали неґативну або атеїстичну тенденцію, зберігали ці ідеї живими, відмовляючись ушановувати як особливу сферу повернення нейтралізованої релігії. Великі революції, спадкоємниці філософії, перенесли абсолютні релігій-

ні погляди мас у політичну сферу. Націоналізм сучасної ери, напевне, був неспроможний пробудити у масах живу віру, яку їм давала релігія. Хоча французи знову були готові вмерти за свою батьківщину і свого короля, їх славетна соціальна реформа давала їм мало надії. Повернення Наполеона до католицизму вказує на те, що маси не могли зносити без утіхи з боку трансцендентного те болісне придушення природних інстинктів, яке накладалося на них їхньою політичною та соціальною програмою. Сучасна Росія також спонукає до таких роздумів.

Якщо остаточне зречення міметичного імпульсу не обіцятиме здійснити можливості людини, то цей імпульс завжди сидітиме у засідці, готовий виступити руйнівною силою. Це означає, що міметичний імпульс насправді ніколи не буде подолано, якщо не буде ніякої іншої норми, котра забезпечувала б status quo, якщо усе сподівання на щастя, яке може запропонувати розум, полягає у тому, що він оберігає існуюче і навіть посилює його тиск.

Люди повертаються до цього імпульсу в реґресивній та спотвореній формі. Як святенницькі цензори порнографії, вони виказують ненависть та зневагу до заборонених інстинктів. Підкорені маси мають нахил ідентифікувати себе з репресивними силами. І насправді, лише це єдине, що є у їхньому розпорядженні, дає їм свободу дій, щоб потурати натискові своїх міметичних імпульсів, їхній потребі вираження. Реакцією на тиск є наслідування – нездоланне бажання переслідувати. Це бажання знову-таки використовується для збереження системи, яка його продукує. У цьому сучасна людина не дуже відрізняється від своїх середньовічних предків, окрім вибору своїх жертв. Політично переслідувані, ексцентричні релігійні секти, наприклад, німецькі біблійні товариства, а також виклично вбрані заступили місце відьом, чаклунів та єретиків; до того ж, ще існують євреї. Той, хто хоч би раз відвідав націонал-соціалістські збори у Німеччині, знає, що доповідачі і слухачі головну насолоду отримували від того, що давали волю своїм придушеним міметичним інстинктам; навіть висміюючи і звинувачуючи своїх приречених «расистських ворогів», вони безсоромно виставляли на показ свої міметичні звички. Кульмінацією таких зборів була пародія на єврея, показувана доповідачем. Він наслідував тих, кого хотів бачити знищеними. Цей показ викликав погрозливу веселість, оскільки було дозволено безкарно виявляти заборонений природний потяг. Ніхто потерпіше не

описував спорідненість веселості, люті та наслідування, ніж Віктор Гюґо у романі «Людина, яка сміється». Сцена у британському парламенті, де сміх тріумфує над правдою, є блискучою лекцією із соціальної психології. Уривок розпочинається заголовком: «Людські бурі небезпечніші, ніж шторми на морі». За Гюґо, сміх завжди містить у собі елемент жорстокості, а сміх натовпу є веселістю безумства. У наші дні, коли проголошують «силу через радість» [гасло націонал-соціалізму – *перекл.*], існують письменники, котрі залишать далеко позаду тих лордів з парламенту. Макс Істмен (Max Eastman) захищає веселість як принцип. Говорячи про поняття абсолютного, він пояснює: «Однією з наших основних чеснот є те, що нам стає смішно, коли ми чуємо, що люди говорять про такі речі (про "абсолют"). У нас фактично сміх відіграє ту ж саму роль, яку це «абсолютне» відігравало у Німеччині». У вісімнадцятому столітті сміх філософії над великими словами мав підбадьорюючу та мужню тональність, за якою упізнавалася сила емансипації. Такі слова були символами справжньої тиранії; їх висміювання було ризикованою справою, загрожувало тортурами і смертю. У двадцятому столітті об'єктом висміювання стає не конформно крокуюча маса, а радше дивак, який усе ще наважується мислити автономно [10]. Це інтелектуальне зближення з антиінтелектуалізмом стає сьогодні літературною тенденцією, про що свідчить і те, що Чарльз Берд (Charles Beard) цитує Істмена, схвалюючи його погляди [11]. Проте ця тенденція далека від того, щоб бути типовою для народного духу, як, напевно, вважають ці автори. Якщо розкрити перший том творів Емерсона, то можна знайти дещо, що Істмен назвав би «проникненням абсолютного»: «Якби ми побачили природу справедливості й істини такими, як вони є, то дізналися б про відмінність абсолютного й умовного, або релятивного. Ми осягаємо абсолютне. Ми, можна сказати, уперше *існуємо*» [12]. Цей мотив залишається провідною ідеєю всієї творчості Емерсона.

Злоякісним застосуванням міметичного імпульсу пояснюються певні риси сучасних демагогів. Їх часто описують як поганих акторів. Можна пригадати Ґебельса. Той виглядав як карикатура на єврейського торговця, що його він узявся зліквідувати. Мусоліні скидався на провінційну примадонну або опереткового стражника. Валізка фокусника у Гітлера, напевно, вкрадена у Чарлі Чапліна. Його різкі та гіперболізовані жести нагадують карикатури Чапліна на великих людей у ранніх скандальних комедіях. Сучасні демаго-

ги поводяться як невгамовні баламути, котрих, мабуть, довго приборкували батьки, вчителі або якась інша цивілізуюча інстанція. Їхній успіх у публіки почасти обумовлений тим, що вони, даючи ляпаса цивілізації, нібито сприяють повстанню природи, даруючи свободу придушеним інстинктам. Але їхній протест у жодному разі не є справжнім чи наївним. Вони ніколи не забувають про ціль свого блюзнірства. Їхньою незмінною метою є провокація природи, щоб та приєдналася до репресивних сил, покликаних її підкорювати.

Західноєвропейська цивілізація ніколи не мала сильного впливу на принижені маси. Справді, новітні події свідчать про те, що у часи кризи культура може розраховувати лише на тих небагатьох своїх самолеґітимованих захисників, що виступатимуть на захист її ідеалів. На одну людину, котра може відрізняти істину від дійсності, як це завжди робили великі релігії та філософські системи, припадає тисячі тих, хто ніколи не був спроможним подолати тенденцію реґресії до своїх міметичних та інших атавістичних інстинктів. І винні у тому не тільки маси: для більшості людей цивілізація означає тиск, що змушує ставати дорослим, брати на себе відповідальність, вона також часто означає бідність. Навіть ті, хто панує, не уникнули її нищівних наслідків, якими людство розплачується за свої технократичні тріумфи. Іншими словами, переважна більшість людей не має «особистості». Заклики до внутрішньої гідності або до прихованих здібностей пробудили б у них недовіру; і небезпідставно, бо такі слова стали пустими фразами, за допомогою яких цих людей слід утримувати у покорі. Але їхній виправданий скепсис супроводжує глибоко укорінена тенденція ставитися брутально й озлоблено до своєї власної «внутрішньої природи», придушувати її, оскільки їх самих пригнічують безпощадні хазяї. Якщо вони дадуть волю природі, то їхні дії будуть настільки спотвореними і жахливими, як ексцеси рабів, що перетворилися на тиранів. Сила – це єдине, що вони насправді поважають і тому намагаються її здобути.

Цим пояснюється невиправне безсилля демократичних арґументів, присутнє завжди, коли вони змушені конкурувати із тоталітарними методами. Наприклад, у часи Ваймарської республіки, здавалося, німецький народ ретельно дотримувався конституції та правил демократичного життя, але доти, доки вірив, що за ними стоїть реальна сила. Як тільки ідеали і принципи цієї республіки вступили у конфлікт з інтересами економічних сил, які демонстру-

вали ще більшу силу, тоталітарним аґітаторам була забезпечена перемога. Гітлер апелював до несвідомого у публіки, натякаючи, що він хоче створити ту силу, в чиє ім'я буде піднято прапор, під яким згуртується пригноблена природа. Раціональне переконання ніколи не може бути дієвим, оскільки воно не відповідає витісненим примітивним інстинктам поверхово цивілізованого народу. Так само мало шансів має демократія у змаганні із тоталітарною пропаґандою, адже остання, щоб скомпрометувати демократичний спосіб життя, дає свободу руйнівним силам несвідомого.

Якби пропаґанда демократичних народів зобразила нещодавній світовий конфлікт як суперечливе питання між двома расами, а не так, що нібито здебільшого йдеться про ідеали та політичні інтереси, то у багатьох випадках було б легше пробудити у свого населення потужні войовничі імпульси. Але існує небезпека, що саме ці імпульси зрештою можуть стати фатальними для західної цивілізації. У таких випадках вираз «нижча раса» означатиме «вид, нижчий за людину, а відтак – просто природу». Дехто з маси користає з нагоди, щоб ідентифікувати себе з офіційним «Я», і здійснює з такою лютістю те, на що неспроможне офіційне суспільне «Я», а саме: дисциплінування природи, опанування інстинктів. Вони борються проти зовнішньої природи, замість того, щоб боротися з нею у собі. «Над-Я», безсильне у власному домі, стає катом суспільства. Ці індивіди відчувають задоволення, вважаючи себе захисниками цивілізації та одночасно даючи волю витісненим бажанням.

Ставлення націонал-соціалізму до заколоту природи було складним. Позаяк такий заколот є настільки «справжнім», наскільки сам того хоче, і постійно містить у собі реґресивний елемент, його від самого початку можна застосовувати як інструмент для реакційних цілей. Однак сьогодні реакційні цілі мають більш чітку організацію та супроводжуються нещадною раціоналізацією, у певному сенсі це є «прогресом». Тому «природне» повстання було б не більш спонтанним, ніж нацистські погроми, що їх у потрібний момент розпочинають за наказом або гасять зверху. Але не тільки правлячі кліки несуть відповідальність за скоєне – більша частина населення давала їм на це згоду, навіть якщо і не брала активної участі. Проте цю жорстокість, – хоч би якою «природною» вона була, – чинили і дириґували за надзвичайно раціональним планом. У сучасному фашизмі раціональність досягла ступеню, на якому вона вже не вдовольнялася простим приду-

шенням природи; тепер раціональність експлуатує природу, втілюючи у власній системі бунтівні потенціали природи. Нацисти маніпулювали прихованими бажаннями німецького народу. Коли вони та їхні індустріальні й військові спільники починали свій рух, вони повинні були здобути підтримку мас, які мали інші матеріальні інтереси. Вони зверталися до відсталих верств і знедолених внаслідок індустріального розвитку, тобто – до виснажених технікою масового виробництва. Тут, серед селян, ремісників середнього класу, дрібних торгівців, домогосподарок, маленьких підприємців слід було шукати перших борців проти придушення природи. Це були жертви інструментального розуму. Без активної підтримки з боку цих груп нацисти ніколи не змогли б захопити владу.

Придушені природні інстинкти було використано для потреб нацистського раціоналізму. І одразу ж після перемоги вони стали непотрібними. Маленькі фабриканти й торгівці, які згуртувалися навколо нацистів, втратили всі залишки своєї незалежності й опустилися до рівня простих функціонерів режиму. Було відкинуто не тільки їхню специфічну «природу», у процесі їхнього раціонального одночасного підключення постраждали також їхні матеріальні інтереси; знизився рівень їхнього життя. Так само повстання, спрямоване проти інституалізованого закону, визволило брутальну силу, яку потім було поставлено на службу чинній владі. Мораль проста: апофеоз «Я» і принцип самозбереження як такий кульмінують у надзвичайній небезпеці індивіда, у його повному запереченні. Безсумнівно, нацистське повстання, повстання природи проти цивілізації було чимось більшим, ніж ідеологічним фасадом. Індивідуальність розбилася під тиском нацистської системи, яка створила щось на зразок атомізованої анархічної людини – Шпенґлер колись це назвав «новою дикою людиною». Повстання природної людини – тобто, відсталих верств населення, – проти зростання раціональності вимагало у дійсності формалізації розуму і сприяло більше поневоленню природи, ніж її визволенню. У цьому світлі ми можемо описати фашизм як сатанинський синтез розуму та природи – повну протилежність тому примиренню обох полюсів, про яке постійно мріяла філософія.

Такою є схема кожного так званого повстання природи протягом усієї історії. Завжди, коли природа проголошується вищим принципом і стає зброєю мислення проти мислення, проти цивілізації, мислення перетворюється на різновид облуди і спричинює

недобре сумління. Адже воно всюди стверджує саме той принцип, проти якого поверхово виступає. У цьому зв'язку возвеличення переваг сільського життя римським придворним поетом принципово не відрізняється від балаканини німецьких представників важкої промисловості про те, що саме здоровим селянам народ завдячує своєю кров'ю, землею та благодаттю. І перше, і друге служить імперіалістичній пропаґанді. Насправді нацистський режим як повстання природи перетворився на неправду в ту мить, коли усвідомив себе повстанням. Стаючи прислужником саме тієї механізованої цивілізації, яку він присягався усунути, він переймає її репресивні заходи.

В Америці проблема повстання природи суттєво відрізняється від Європи, оскільки там слабшою, ніж на старому континенті, є традиція метафізичної спекуляції, що розглядає природу як простий продукт духу. Однак тенденція реального підкорення природи є так само сильною, внаслідок чого структура американського мислення теж демонструє фатальний тісний зв'язок між підкоренням природи та її повстанням. Цей зв'язок, мабуть, найпомітніший у дарвінізмі, котрий, напевно, вплинув на американське мислення більше, ніж будь-яка інша духовна сила, за винятком теологічної спадщини. Прагматизм своєю появою завдячує теорії розвитку та пристосування, як безпосередньо дарвінівської, так і її філософських різновидів, особливо Спенсера.

Дарвінізм, внаслідок притаманного йому внутрішнього благоговіння перед природою, міг би сприяти її примиренню з людиною. Якщо ця теорія завжди посилювала дух упокорення і робила це у багатьох випадках, то у протилежно спрямованих вченнях природа радикально бере верх і стосовно «Я» відповідає вищезгаданому елементові повстання. Але популярний дарвінізм, який пронизує чимало аспектів масової культури та суспільної моральності нашого часу, не демонструє такого упокорення. Вчення про «виживання пристосованих» перестає бути лише теорією органічної еволюції, яка не висуває домагань встановлювати суспільству моральні імперативи. Не має значення, як ця ідея виражається, але вона стала найважливішою аксіомою поведінки та етики.

Може здивувати, що дарвінізм згадується серед філософій, які відображають повстання природи проти розуму, оскільки це повстання звичайно пов'язане з романтикою, із сентиментальним незадоволенням цивілізацією та з бажанням повернутися на примітивні

ступені суспільства або людської природи. Напевно, вчення Дарвіна позбавлено такої сентиментальності. Воно аж ніяк не романтичне і належить до головних досягнень Просвітництва. Дарвін поривається із засадничою догмою християнської віри, а саме з тим, що Бог створив людину за своїм образом і подобою. Одночасно він розбив метафізичні поняття розвитку, які панували від Аристотеля до Геґеля. Він розглядав розвиток як сліпу низку подій, у якій виживання більше залежить від пристосування до життєвих умов, ніж від розгортання органічних сутностей за їхніми ентелехіями.

Дарвін був, по суті, природознавцем, а не філософом. Всупереч своїм особистим релігійним почуттям, філософія, що лежала в основі його уявлень, була суто позитивістською. Ось чому його ім'я стало виражати ідею панування людини над природою у дусі здорового людського глузду. Можна піти ще далі й сказати, що виживання найбільш пристосованих є нічим іншим, ніж перекладом понять формалізованого розуму на мову історії природи. Для популярного дарвінізму розум є не що інше, як орган, це дух або душа природної речі. За поширеною інтерпретацією Дарвіна, боротьба за існування повинна була необхідно, крок за кроком, шляхом природного добору вивести розумне з нерозумного. Іншими словами, якщо розум служить функції підкорення природи, він зводиться до частини природи; отже, він є не незалежною здатністю, а чимось органічним, як щупальця чи пазурі, й розвивається через пристосування до природних умов. А виживає він тому, що виявляє себе дієвим засобом її приборкання, особливо у забезпеченні харчами й у запобіганні небезпеці. Як частина природи розум одночасно протиставляється їй, бо є конкурентом і ворогом усякого життя, окрім свого власного.

Ідея, внутрішньо притаманна всякій метафізиці – що світ у будь-якому сенсі є продуктом духу, – перетворюється на свою протилежність: дух є продуктом світу, продуктом природних процесів. Тому природа не потребує філософії для свого захисту: вона радше господиня, ніж підкорена. Зрештою, дарвінізм допомагає повсталій природі тим, що підважує усяке вчення, теологічне або філософське, де саму природу розглянуто як щось, що виражає істину, яку повинен шукати і пізнавати розум. Прирівнювання природи й розуму, яке принижує розум і підносить дику природу, є типовим хибним висновком доби раціоналізації. Інструментальний суб'єктивний розум або підносить природу як

чисту вітальність або понижує її до брутальної сили, замість розглядати її як текст, котрий має інтерпретувати філософія і котрий, якщо його правильно прочитати, відкриє історію нескінченних страждань. Уникаючи помилки прирівнювати природу й розум, людство повинно спробувати примирити їх між собою.

У традиційній теології та метафізиці природу розглядали здебільшого як зло, а духовне й надприродне – як добро. У популярному дарвінізмі добром є добре пристосоване, а цінність того, до чого пристосовується організм, є безперечною або вимірюється подальшим пристосуванням. Однак бути добре пристосованим до свого довкілля рівнозначно тому, що хтось може упоратися з ним, приборкати ті сили, що його обступили. Ось так теоретичне усунення антагонізму між духом і природою – як це імплікує саме вчення про взаємозв'язок різних форм органічного життя, включаючи людину, – в практичній площині часто стає рекомендацією дотримуватися принципу радикального панування людини над природою. Якщо розглядати розум як природний орган, то він не розкривається через тенденцію до панування і не має більших можливостей для примирення. Навпаки, повалення духу в популярному дарвінізмі веде до відмови від тих елементів мислення, які виходять за межі функції пристосування, а відтак, не є інструментами самозбереження. Розум відвертається від свого власного примату і визнає себе простим слугою природного добору. На поверхні цей новий емпіричний розум стосовно природи справляє враження більш скромного, ніж розум метафізичної традиції. Однак насправді це зухвалий практичний розум, який невблаганно виступає проти «непотрібного духовного» і відкидає усяке розуміння природи, де вона визнається за більше, ніж простий стимул для людської діяльності. Впливовість такої позиції не обмежується філософією.

Вчення, які підносять природу або примітивізм за рахунок духу, не сприяють примиренню з природою, навпаки, вони емпатично виражають холодність і сліпоту щодо неї. Завжди, коли людина робить своїм принципом насамперед природу, вона повертається до примітивних потягів. Діти є дуже жорстокими у своїх міметичних реакціях, бо не розуміють примусових ситуацій природи. Як і тварини, вони часто ставляться один до одного холодно і бездумно, адже ми знаємо, що стадні тварини ізольовані, навіть коли вони разом. Очевидно, що індивідуальна ізоля-

ція серед тварин, що живуть не у стаді або групах тварин різних видів, зустрічається ще частіше. Але це, мабуть, певною мірою, ще є невинним. Тварини – а почасти і діти – мислять нерозумно. Відмова філософів і політиків від розуму через їхню капітуляцію перед дійсністю сприяє набагато гіршій формі реґресії та неминуче завершується у переплутуванні філософської істини з нещадним самозбереженням і війною.

Коротко кажучи, добре це чи погано, але ми спадкоємці Просвітництва і технічного поступу. Якщо чинити їм опір через реґресію до примітивних ступенів, це не пом'якшить викликаної ними перманентної кризи. Навпаки, такі виходи ведуть від історично розумних форм суспільного панування до надзвичайно варварських.

Щоб допомогти природі, залишається один шлях – звільнити її позірну протилежність – незалежне мислення.

Посилання

1. Bradley F.H. Appearance and Reality. Oxford. 1930, p. 103.
2. Dewey J u.a. Creative Intelligence, New York. 1917, p. 59.
3. The Philosophy of John Dewey. Edit. Paul Arthur Schlipp. Evanton and Chikago 1939; The Library of Living Philosophers. Bd. 1, p. 532.
4. Costello Harry Todd. The Naturalism of Frederick Woodbridge // Naturalism and Human Spirit, p. 299.
5. Dewey J. u.a. Creative Intelligence, ibid.
6. Westermark E. Christianity and Morals. New York. 1939, p. 388.
7. Там само, с. 389.
8. Durkheim E. De quelque formes primitives de classification // L'Annee sociologique. 1. Bd. 6. 1903, p. 1–72.
9. Euvres de Descartes. Paris. 1904. VII, p. 269.
10. Щодо різних функцій скептицизму в історії див.: Horkheimer Max. Montaigne und die Funktion der Skepsis // Zeitschrift fuer Sozialforschung, VII, 1938. S. 1 (auch in: ders. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main. 1988. S. 236).
11. The American Spirit. New York. 1942, p. 644.
12. Там само, с. 57.

4. Піднесення і занепад індивіда

Криза розуму знаходить прояв у кризі індивіда, бо розум розвивався як аґент останнього. Ось-ось зникне ілюзія, що традиційна філософія піклувалася про індивіда і розум – ілюзія стосовно їхньої вічності. Індивід колись означив розум як інструмент самості. Зараз він пізнає зворотний бік свого самообожнення. Машина скинула пілота; вона сліпо несеться у просторі. У мить досягнення її досконалості розум став сліпим і безглуздим. Темою цього часу є самозбереження поза існуванням того, що зберігається – самості. Ця ситуація спонукає до рефлексії над поняттям індивіда.

Коли ми говоримо про індивіда як про історичну категорію, то маємо на увазі не тільки просторово-часове і чуттєве існування особливого члена людського роду, а щось більше, те, що внутрішньо притаманне його власній індивідуальності як свідомій людській істоті, а це включає у себе також пізнання своєї ідентичності. У примітивних людей це виражено слабше, ніж у цивілізованих; тубілець, який лише нещодавно залучився до динаміки західної цивілізації, насправді, мабуть, дуже часто не усвідомлює своєї ідентичності. Він живе миттєвими насолодами і неприємностями й, напевне, не усвідомлює чітко, що йому як індивідові слід з цим робити. Така відсталість – на цьому, мабуть, не варто зупинятися – почасти дає підстави, щоб зрозуміти загальну точку зору, за якою ці люди є ледачими або брехунами – згадане дорікання передбачає у звинувачуваних існування розуміння ідентичності, але воно вислизає від них. У екстремальній формі це знаходить прояв у пригноблених народів, наприклад, у негрів, але названі властивості виявляються як тенденція також у особистостей пригноблених соціальних класів, у котрих відсутня економічна основа у вигляді успадкованого майна. Так, серед бідного білого населення американського півдня занепадає індивідуальність. Якби ці найбідніші люди не займались наслідуванням вищих

класів, тоді гучні реклами або виховні заклики до культивації своєї «особистості» здавалися б їм неминуче принизливими, щоб не сказати облудними, – бо сприймалися б як намагання ввести їх у стан оманливого задоволення.

Індивідуальність передбачає пожертвувати безпосереднім задоволенням на користь забезпечення – матеріального й духовного збереження власного існування. Якщо ж шляхи до такого життя закриті, то не має стимулу відмовлятися від миттєвих радощів. Саме тому індивідуальність значно менш інтеґрована і стабільна у мас, ніж у так званих еліт. Щоправда, еліта вже більшою мірою підпорядкована стратегії одержання і збереження влади. Суспільна влада сьогодні більш, ніж будь-коли, опосередковується владою над речами. Чим інтенсивнішим є інтерес індивіда до влади над речами, тим більше речі підкорюють його, тим більше йому бракує насправді індивідуальних рис, тим більше його дух перетворюється на автомат формалізованого розуму.

Навіть у Стародавній Греції, якій ми завдячуємо не тільки поняттям індивідуальності, а й зразком західноєвропейської культури, майже не написано історію індивіда. Моделлю зростаючого індивіда є грецький герой. Відважний і сповнений віри у себе, він тріумфує у боротьбі за виживання і визволяється від традиції так само, як і від племені. Для такого історика, як Якоб Буркгардт, описаний герой є втіленням нестримного й наївного егоїзму. Але коли його безмежне «Я» випромінює дух панування й загострює антагонізм між спільнотою і його моральністю, він сам не має чітких уявлень щодо природи конфлікту між своїм «Я» та світом і тому стає жертвою всяких можливих інтриґ. Його дії, що викликають жах, обумовлені не його особисто мотивованою рисою, наприклад, злостивістю або жорстокістю, а радше бажанням помститися за злочин або зняти прокляття. Поняття геройства невіддільне від поняття жертви. Трагічний герой походить із конфлікту між плем'ям та його членами, де індивід завжди зазнає поразки. Можна сказати, що життя героя – не стільки маніфестація індивідуальності, скільки прелюдія до її народження через заручини самозбереження й самопожертвування. Єдиним героєм Гомера, що має помітну індивідуальність і силу приймати власні рішення, є Одисей, але він занадто хитрий, аби здаватися насправді героїчним.

Типово грецький індивід досягає свого розквіту в часи полісу, або міста-держави: з розвитком класу громадян. В афінській ідеології держава була первинною і вищою, ніж її громадяни. Однак це домінування полісу радше полегшувало, ніж гальмувало піднесення індивіда: воно сприяло урівноваженню між державою та її підданцями, між індивідуальною свободою та спільним добробутом, а також ніде не зображається так красномовно, як у надмогильній промові Перікла[1].

У відомому уривку «Політики» [1] Аристотель описує грецького громадянина як індивіда такого типу, котрий разом із мужністю європейця має розумність азіата, тобто поєднує здатність самозбереження із рефлексією, яка розвила здібність підкоряти інших, не втрачаючи своєї свободи. Еллінський народ, зауважує він, «міг би підкорити усі нації, якби був поєднаним в одну державу» [2]. Така рівновага психологічних сил присутніла завжди, коли міська культура досягала найвищої точки розвитку. Наприклад, у Флоренції п'ятнадцятого століття. Долі індивідів завжди були пов'язані із розвитком міського суспільства. Міський мешканець є індивідом par excellence [передусім, переважно – *франц.*]. Великі індивідуалісти, котрі були критиками міського життя, як-от Русо і Толстой, мали духовне коріння у міських традиціях; втеча Торо до лісів була радше ідеєю аматора грецького полісу, ніж селянина. У цих людей індивідуалістичний страх перед цивілізацією живиться її плодами. Антагонізм між індивідуальністю та її економічними і соціальними умовами існування – в тому значенні, якого йому надають ці автори, – є суттєвим елементом самої цивілізації. Сьогодні цей антагонізм у свідомості індивідів витіснено бажанням пристосуватися до реальності. Цей процес є симптоматичним для сучасної кризи індивіда, що знову-таки відображає занепад традиційної ідеї міста, яка домінувала у західноєвропейській історії протягом двадцяти п'яти століть.

Платон зробив першу систематичну спробу концептуально узгодити філософію індивідуальності з ідеалами полісу. Він розумів людину і державу як гармонійно пов'язані й узаємозалежні структури розуму, жадання й мужності, найкраще зорганізовані тоді, коли розподіл праці здійснювався в аспектах, відповідних

[1] Йдеться про промову Перікла на похороні афінських воїнів, загиблих під час Пелопоннеської війни (*прим. перекл*).

трьом частинам душі. Його «Держава» вбачає в інтересі суспільного цілого рівновагу між індивідуальною свободою та груповим контролем. За всякої нагоди Платон намагається показати гармонію усередині практичної та теоретичної сфер, а також між ними. У практичній сфері гармонія досягається завдяки тому, що кожний стан наділяється своїми правами і функціями, а структура суспільства й сутність його членів взаємоузгоджуються. У теоретичній сфері гармонія досягається через систему, де всеохопна ієрархія забезпечує всякій «формі» достатньо простору для самовираження і ґарантує «причетність» кожного індивіда до ідеальних праобразів. Оскільки цей великий ланцюг буття є вічним, індивід є напередвизначеним. Цінність усякого сущого встановлюється у світлі телеології передіснування.

Багато чого у платонівській онтології ще має рису архаїчних космогоній, де всяке життя і буття підкоряються нездоланним і невблаганним силам; тому для людини немає сенсу протистояти долі, так само, як і всім іншим організмам у природі беззмістовно чинити опір ритмові пір року чи кругообігу життя та смерті. Коли ми захоплюємося широкою перспективою платонівського універсуму, не слід забувати, що вона своєю передумовою має суспільство, побудоване на рабській праці. З іншого ж боку, Платон вказує шлях до індивідуалізму, стверджуючи, що людина створює сама себе, реалізуючи свої вроджені нахили. З іншого ж боку, Аристотель не відходив від платонівської теорії, коли вчив, що одні народжуються рабами, а інші – вільними і що доброчинність раба, а також жінок і дітей, полягає у слухняності. За цією філософією, гармонії, що походить із суперництва та згоди, можуть прагнути тільки вільні люди.

Система Платона більше відповідає ідеї об'єктивного розуму, ніж суб'єктивного та формалізованого. Ця орієнтація допомагає пояснити його конкретність і водночас дистанцію стосовно людської природи. Елемент холодності присутній у багатьох онтологіях, що наголошують цінність гармонійної особистості, – це відчутно навіть у нібито лагідній веселості Ґете, не говорячи вже про картину гармонійного космосу у середньовічній філософії. Особистість – це мікрокосмос, що відповідає незмінній соціальній та природній ієрархії. Наполягання на незмінному порядку універсуму, з якого випливає статичне розуміння історії, виключає сподівання на поступальну емансипацію суб'єкта від вічного

дитинства у суспільстві й природі. Перехід від об'єктивного до суб'єктивного розуму був необхідним історичним процесом.

Однак слід згадати – бодай побіжно, – що поняття поступу є не менш проблематичним і холодним. Якщо онтології опосередковано за допомогою об'єктивних понять перебільшували природні сили та панування людини над природою, то вчення про поступ перебільшує безпосередньо ідеал підкорення природи і зрештою само деґрадує до статичної вторинної міфології. Рух як такий, відокремлений від свого суспільного зв'язку і своєї людської цілі, стає лише простою видимістю руху, поганою нескінченністю механічного повторення. Піднесення проґресу до ранґу найвищого ідеалу залишає поза увагою суперечливий характер кожного поступу, навіть якщо він сприяє розвиткові динамічного суспільства. Невипадково, що в основному тексті західноєвропейської філософії, у «Метафізиці» Аристотеля, ідея загального динамізму могла безпосередньо пов'язуватися з нерухомим першодвигуном. Та обставина, що сліпий розвиток техніки загострює суспільне пригноблення й експлуатацію, загрожує на кожному ступені поступу перетворитися на його протилежність – суцільне варварство. Як статична онтологія, так і вчення про поступ – й об'єктивістські, й суб'єктивістські форми філософії – забувають про людину.

Сократ – менш формальний, менш «неґативний», ніж його учні Платон і Аристотель, – був справжнім провісником абстрактної ідеї індивідуальності, першим, хто виразно наголосив на автономії індивіда. Сократівське ствердження сумління піднесло на новий рівень відносини між індивідом і загальним. Рівновага вже не виводилася з установленої у полісі гармонії; навпаки, загальне тепер сприймалося як істина, що пересвідчує сама себе і має своє місце у людському дусі. Для Сократа, котрий приєднався до спекуляцій великих софістів, виявилося недостатнім бажати бути правим поза рефлексією або взагалі робити таке. Свідомий вибір був передумовою морального життя. Звідси стає неминучим його зіткнення з афінськими суддями, які відстоювали священну мораль та культ. Процес над ним [3], напевно, позначає віху в історії, коли щось на зразок безодні починає розділяти індивідуальну свідомість і державу, ідеальне і реальне. Суб'єкт – протиставлений зовнішній дійсності – починає мислити себе як ідею, найвищу за всі інші ідеї. Поступово, з подальшим зростанням його значен-

ня в античному світі, за всім цим зникає інтерес до існуючого. Філософія завжди більше схилялася до того, щоб набути характеру жадання утіхи через внутрішню гармонію. Еллінське суспільство пронизується постсократівськими філософіями відчаю, як-от стоїцизм, котрий запевняє людину, що її вище благо криється у самозадоволеності (автаркія), якої можна досягти лише тоді, коли нічого не жадаєш, а не через володіння всім суттєво необхідним для незалежного життя. Така порада досягати апатії та уникати болю вела до відділення людини від суспільного цілого, й тим самим – до розриву між ідеальним і реальним, що випливає з цього. Але відмовляючись від свого привілею формувати дійсність за образом істини, індивід підкоряється тиранії.

Мораль тут така: індивідуальність занепадає, коли хтось вирішує сам собі допомогти. Якщо пересічна людина ухиляється від участі у політичних справах, то суспільство повертається до закону джунґлів і витравлює усі сліди індивідуальності. Абсолютно ізольований індивід завжди був тільки ілюзією. Найбільш високо шановані якості особистості, як-от незалежність, воля до свободи, почуття справедливості є так само суспільними, як і індивідуальними чеснотами. Індивід, що досяг повноти свого розвитку, є здійсненням повноти розвитку суспільства. Емансипація індивіда – це не емансипація від суспільства, а визволення суспільства від атомізації, котра може досягти своєї кульмінації у періоди колективізації та масової культури.

Християнський індивід з'являється на руїнах еллінського суспільства. Можна припустити, що перед лицем нескінченного і трансцендентного Бога християнський індивід насправді нескінченно малий і безпорадний – а це вже було б самозаперечennям, адже він платить своїм повним самозреченням за своє вічне блаженство. Але насправді прагнення індивідуальності тут незмірно посилюється через вчення, що життя на землі є просто проміжком у вічній історії душі. Цінність душі підвищилася через ідею рівності, яка містилася у положеннях про те, що людина є творінням Божим за його образом і подобою і що Христос приніс жертву за спасіння усього людства. Саме поняття душі як внутрішнього світла, місця Бога, виникла тільки разом із християнством. Порівняно з ним уся античність мала елемент порожнечі й самотності. Поряд із деякими вченнями та історіями Євангелій – про простих рибалок та ремісників з Галілеї – наймайстерніші грецькі

твори справляють враження німих та бездушних, бо їм бракує саме такого «внутрішнього світла», а провідні образи античності виглядають незавершеними й варварськими.

У християнстві людське «Я» і кінцева природа не протистоять відокремлено один одному, як у суворому єврейському монотеїзмі. Оскільки Христос є посередником між нескінченною істиною та кінцевим людським буттям, традиційний авґустинізм, який підносить душу і проклинає природу, був змушений зрештою поступитися перед томістським аристотелізмом –великим проектом примирення ідеального й емпіричного світів. Різко відрізняючись у цьому від конкуруючих всесвітніх релігій та еллінської філософії моралі, християнство поєднує зречення, приборкання природних потягів з всеохопною любов'ю, яка пронизує кожну заповідь. Ідея самозбереження тут перетворюється на метафізичний принцип, що ґарантує душі вічне життя; саме через зниження цінності свого емпіричного «Я» індивід досягає нової глибини та складності.

Так само, як дух не є елементом природи, доки він наполягає на своїй відмінності від неї, – індивід є просто біологічним екземпляром, доки він залишається простим втіленням «Я», яке, здійснюючи координацію своїх функцій, покликано служити самозбереженню. Людина виявила себе як індивіда тоді, коли суспільство почало втрачати свою цементуючу силу, тим самим вона зберегла розрізнення між своїм життям і нібито вічною колективністю. Смерть набула тотального і невблаганного аспекту, а життя індивіда – нічим не замінюваної абсолютної цінності. Гамлет, якого часто називають насправді першою сучасною людиною, є втіленням ідеї індивідуальності саме тому, що він боїться скінченності, смерті, має жах перед безоднею. Глибина його метафізичних рефлексій, прекрасні відтінки його духу обумовлені християнством. Хоча Гамлет, добрий учень Монтеня, втратив християнську віру, він зберіг свою християнську душу і зробив це так, що позначив фактичне народження сучасного індивіда. Християнство висунуло принцип індивідуальності у вченні про безсмертну душу, яка є образом і подобою Бога. Але водночас християнство релятивізувало конкретну, смертну індивідуальність. Гуманізм Відродження відстоював погляд на нескінченну цінність індивіда, як це було у християнстві, але абсолютизував це, що сприяло повноті його прояву, проте також підготувало його руйнацію. Для Гамлета індивід – одночасно абсолютна сутність і повне ніщо.

Саме через заперечення волі до самозбереження на землі на користь збереження вічної душі християнство відстоює нескінченну цінність кожної людини, тобто ідею, яка наповнювала навіть не християнські чи антихристиянські системи західноєвропейського світу. Безперечно, це здійснювалося ціною придушення вітальних інстинктів та – оскільки таке придушення ніколи не було вдалим – нещирістю, яка пронизує нашу культуру. Але посилилася інтеріоризація індивідуальності. У самозапереченні, у наслідуванні жертовності Христа, індивід одночасно набуває нового виміру й одержує новий ідеал, за яким він будує своє життя на землі.

Можна показати, як християнське вчення про любов, caritas, що його спочатку схвалювали ті, хто мав владу, пізніше розвинуло власну силу і що християнська душа зрештою змогла протистояти саме тій силі, яка її виплекала і пропаґувала ідеї її переваги, а саме: церкві. Церква поширила своє панування на внутрішнє життя, на сферу, куди не проникали суспільні інституції класичної античності. Наприкінці середньовіччя чимраз більше поширювався контроль з боку церкви як за світським, так і за духовним життям. Через ідею індивіда дуже помітна паралель між реформацією та філософським просвітництвом.

У добу вільного підприємництва, в еру так званого індивідуалізму, індивідуальність була майже цілком підпорядкована розумові, зорієнтованому на самозбереження. В цю добу ідея індивідуальності, здається, відкинула метафізичні прикраси і стала просто синтезом матеріальних інтересів індивіда. Не потребує доказу, що це не захистило її від зловживання ідеологами. Індивідуалізм – це найглибша серцевина теорії та практики буржуазного лібералізму, який вбачає поступальний рух суспільства в автоматичній взаємодії різноспрямованих інтересів з вільним ринком. Індивід міг зберегти себе як суспільну істоту тільки переслідуючи свої довгострокові інтереси за рахунок ефемерних безпосередніх задоволень. Тим самим посилювалися якості індивідуальності, сформовані аскетичною дисципліною християнства. Буржуазний індивід не обов'язково бачив себе протилежністю колективу, а вірив – або його навчили вірити, – що він належить до суспільства, у якому можна досягти вищого ступеня гармонії лише через необмежену конкуренцію індивідуальних інтересів.

Можна стверджувати, що лібералізм розумів себе продовжувачем утопії, яка здійснилася і вимагала лишень згладжування деяких коструватостей, що створювали перешкоди. Відповідальність за тягар цих коструватостей перепокладалася не на ліберальстський принцип, а на прикрі нелібералістські перешкоди, які нібито стримували його повний успіх. Принцип лібералізму приводив до конформності через нівелюючий принцип торгівлі та обміну, що на них трималося ліберальстське суспільство. Соціальним типом стала монада, яка у сімнадцятому столітті була символом атомізованого економічного індивіда у буржуазному суспільстві. Усі монади, хоч би як вони відокремлювалися канавами користолюбства, дедалі більше згуртовувалися, коли йшлося про переслідування цього користолюбства. У нашу добу великих економічних об'єднань і масової культури принцип конформності відкидає свою індивідуалістичну завісу, його відкрито проголошують і підносять до рангу ідеалу per se [само собою – *лат.*]. На самому початку лібералізм характеризував позицію багатьох незалежних підприємців, які піклувалися про свою власність і захищали її від антагоністичних соціальних сил. Ринкові рухи та тенденція розвитку виробництва ґрунтувалися на вимогах своїх підприємств. Купець і фабрикант мусили бути однаково підготовленими до економічних і політичних несподіванок. Ця необхідність підштовхувала їх засвоювати уроки минулого настільки, наскільки вони були здатні, й кувати плани на майбутнє. Вони мали мислити самостійно, і хоча занадто прославлена самостійність їхнього мислення становила певною мірою лише видимість, воно було достатньо об'єктивним, щоб служити інтересам суспільства у даній формі й на даний період. Буржуазне суспільство власників, особливо посередників у торгівлі, а також певні типи фабрикантів, були змушені сприяти незалежному мисленню, навіть якщо це не збігалося з їхніми особливими інтересами. Само підприємництво, від якого очікували подальшого успадкування у родині, відкривало роздумам бізнесмена такий горизонт, який сягав далеко за межі його власного життя. Його індивідуальність була індивідуальністю далекоглядної людини, яка пишалася собою та своїм родоводом і була переконана у тому, що на ній і на таких, як вона, натхненних певною мірою усвідомленим імпульсом матеріального зиску, тримаються спільнота й держава. Розуміння того, що слід задовольняти вимоги

свого підприємницького світу, виразилося у його сильному й одночасно розважливому «Я», яке відстоювало інтереси, що виходили за його безпосередні потреби.

У сучасну добу великої промисловості незалежний підприємець все більше стає нетиповим. Пересічній людині дедалі складніше планувати щось стосовно своїх нащадків чи навіть власного майбутнього. Напевне, сучасний індивід має більше можливостей, ніж його предки, але його конкретні перспективи стають чимраз більш невіддаленими. Майбутнє вже не постає таким визначеним у його трансакціях. Він почувається не цілком втраченим, коли зберігає старанність і тримається своєї фірми, чи об'єднання, а чи профспілки. Отже, індивідуальний суб'єкт розуму демонструє тенденцію перетворюватися на скрючене «Я», на в'язня сучасності, що вислизає, забуваючи застосовувати інтелектуальні функції, які йому колись дозволяли переступати через своє місце у дійсності. Ці функції перейшли до потужних економічних та суспільних цілей епохи. Майбутнє індивіда дедалі менше залежить від його власної розважливості й дедалі більше – від національних та інтернаціональних битв між силовими колосами. Індивідуальність втрачає свою економічну основу.

Людина ще має трохи сили для опору. Проти соціального песимізму свідчить той факт, що попри продовження натиску колективістських схем, ще живий дух гуманності, але не там, де індивід виступає членом суспільних груп, а в індивіді, що залишається на самоті. Проте вплив існуючих обставин на життя пересічної людини є таким, що вищезгаданий підкорений тип стає здебільшого домінуючим. Ще у дитинстві індивіда переконують, що існує тільки один шлях вижити у цьому світі, а саме: відкинути надію на вище самоздійснення. Він може досягти цього лише через наслідування. Він безперервно пристосовується до всього, що сприймає навколо себе, тільки не свідомо, а всім своїм буттям, намагаючись набути рис і способів поведінки, що їх репрезентують усі колективи, куди він входить, – це група, де він грається, його однокласники, його спортивна команда й усі інші групи, які – про це вже йшлося вище – вимагають суворішої конформності, радикальнішого підкорення через повну асиміляцію, ніж цього міг би вимагати будь-який батько або вчитель у дев'ятнадцятому столітті. Оскільки він є відлунням свого оточення, то і далі його наслідує, пристосовуючись до усіх сильних груп, до

яких зрештою належить, перетворюючись із людської істоти на члена організацій, приносячи у жертву свої можливості задля бажання увійти до таких організацій та досягти в них впливу, що дозволяє йому вижити. Це виживання забезпечується найстарішим біологічним засобом – мімікрією.

Так само, як дитина повторює слова своєї матері, а юнак – брутальну поведінку старших за віком, від чиїх рук він потерпає, гігантський гучномовець культурної індустрії нескінченно подвоює поверхню реальності, проголошуючи комерціалізовані розважальні програми і популярну рекламу, які завжди повторюють одна одну. Всі ці винахідливі апарати розважальної індустрії постійно, знову і знову відтворюють банальні сцени повсякденності, які одночасно є неправдивими, бо технічна точність відтворення приховує фальшивість ідеологічного змісту або сваволі у демонстрації такого змісту. Це відтворення не має нічого спільного з великим реалістичним мистецтвом, яке портретує дійсність, щоб винести їй свій вирок. Сучасна масова культура возвеличує світ таким, як він є, хоча і орієнтується на дуже застійні культурні цінності. Фільми, радіо, популярні біографії та романи мають спільний рефрен: це наша знайома колія, це сліди великого й того, що прагнуло бути великим, – це дійсність, якою вона є, має бути і буде.

Вичавлюються навіть слова, через які могла б висловлюватися надія, – про те, що існує дещо по той бік плодів успіху, якому вони служать. Ідея вічного блаженства й усе, що було пов'язано із абсолютом, знизилося до функції релігійного задоволення, яку зараховують до різновиду дозвілля; все це зараз є частиною жарґону недільної школи. Подібним чином до такої банальності зведено ідею щастя, яке тепер збігається з тим нормальним трибом життя, що часто критикувалося поважним релігійним мисленням. Навіть ідею істини звужено до цілі корисного інструменту, котрий застосовується для контролю над природою, а здійснення нескінченних можливостей, закладених у людині, набуло ранґу предмета розкоші. Мислення, яке не служить інтересам правлячої групи або не стосується справ промисловості, не має місця, вважається зайвим. Парадоксально, що суспільство, незважаючи на голодну смерть у багатьох реґіонах світу, не застосовує більшої частини своєї техніки, відсуває у бік чимало важливих винаходів і присвячує нечисленні години праці тупій рекламі й

виробництву інструментів деструкції, – суспільство, яке дозволяє собі таку розкіш, зробило своїм євангелієм корисність.

Оскільки сучасне суспільство є цілісністю, занепад індивідуальності вражає як нижчі, так і вищі соціальні групи, робітник потерпає не менше, ніж бізнесмен. Один з найважливіших атрибутів індивідуальності, спонтанна дія, яка за капіталізму почала зазнавати занепаду через часткове виключення конкуренції, відігравала важливу роль у соціалістичній теорії. Але сьогодні спонтанність робітничого класу знижується через загальне розчинення індивідуальності. Робітники дедалі більше відходять від критичної теорії у тому вигляді, як її сформулювали видатні політичні й соціальні мислителя дев'ятнадцятого століття. Впливові захисники поступу не бояться пояснювати перемогу фашизму в Німеччині тим, що німецький робітничий клас приділяв особливе значення теоретичному мисленню. Насправді ж не теорія, а її занепад сприяє підкоренню існуючим силам, незалежно від того, чиїм представником вони є – контролюючих аґентур капіталу чи праці. Але маси за всієї їхньої покірності ще не повністю капітулювали перед колективом. Хоча під примусом прагматичного сьогодення самосвідомість людини, вкупі з її функцією, стала ідентичною правлячій системі; хоча людина відчайдушно придушує усякий інший імпульс у собі та навколо себе, знаком набрякаючого ресентименту стає лютість, що її охоплює, коли вона відчуває неінтеґроване прагнення, яке не вписується до наявних зразків. Якби було можливо усунути придушення, то цей ресентимент обернувся би проти суспільного ладу в цілому, внутрішньою тенденцією якого є те, що його членам не дозволено збагнути механізми власної репресії. Протягом усієї історії психічні, організаційні та культурні примуси постійно відігравали свою роль в інтеґрації індивіда до справедливого чи несправедливого порядку. Сьогодні організації робітничого класу, прагнучи поліпшити становище робітників, неминуче роблять свій внесок до того тиску.

Існує вирішальна відмінність між соціальними єдностями сучасної індустріальної доби та попередніх епох. Єдності старіших суспільств є тотальностями у тому сенсі, що вони були ієрархічно побудованими структурами. Життя тотемного племені, роду, середньовічної церкви, нації в епохи буржуазних революцій тривало за ідеологічними зразками, сформованими упродовж певно-

го історичного розвитку. Такі зразки – магічні, релігійні чи філософські – відображали відповідні форми соціального панування. Вони творили культурний цемент навіть і після того, як застаріла їхня роль у виробництві; вони живили також ідею спільної істини через той факт, що самі були об'єктивованими. Кожна система ідей, релігійних, мистецьких чи логічних, якщо вона артикулюється мовою, що має смисл, набуває загального значення й необхідно претендує бути істиною в загальному сенсі.

Об'єктивна й загальна значущість, якої добиваються ідеології старіших колективних єдностей, була суттєвою умовою їхнього існування у тілі суспільства. Проте моделі організації, як-от середньовічна церква, не збігалися у кожній точці з формами матеріального життя. Суворо реґламентованими були лише ієрархічна структура та ритуальні функції духовенства, а також профанного стану. Поза цим, повністю не інтеґровано ані саме життя, ані його духовний зріз. Основні духовні поняття не були цілковито сплавленими з прагматичними міркуваннями; вони зберігали певний автономний характер. Ще існував розрив між культурою та виробництвом. Цей розрив відкривав більше можливостей виходу, ніж сучасна суперорганізація, яка загалом перетворює індивіда на просту клітину функціонального реаґування. Сучасні організаційні єдності, як-от тотальність праці, є органічними складниками соціально-економічної системи.

Попередні тотальності, що мали відповідати абстрактній духовній моделі, містили у собі елемент, якого бракує суто прагматистським тотальностям індустріалізму. Останні теж мають ієрархічну структуру, однак вони ґрунтовно і деспотично інтеґровані. Наприклад, просування їхніх функціонерів на вищі ступені не залежить від кваліфікацій, пов'язаних з будь-якими духовними ідеалами. Воно, майже без винятку, є питанням здібності маніпулювати людьми; тут у доборі керівного персоналу все вирішують суто адміністративні та технічні навички. Таких здібностей вимагало також ієрархічне управління у давніших суспільствах; але сучасним тотальностям специфічного характеру надає розрив стосунків між властивостями лідерства та об'єктивованою структурою духовних ідеалів. Сучасна церква переймає давніші форми; але таке виживання ґрунтується на далекосяжному пристосуванні до суто механістичної концепції, – яка, до речі, допомогла пропаґувати прагматизм, властивий християнській теології.

Теорія суспільства – чи то реакційна, демократична, а чи революційна – була спадкоємицею давніших систем мислення, стосовно яких можна припустити, що вони дали свої моделі тотальностям минулого. Ці старі системи розпалися, бо форми солідарності, яких вони вимагали, виявилися хибними, а пов'язані з ними ідеології – порожніми й апологетичними. Критика суспільства новітнього часу відмовилася від апологетики й уже не возвеличує свій предмет; навіть Маркс не підносив пролетаріату. Він вбачав у капіталізмі останню форму суспільної несправедливості; він відкинув домінуючі ідеї та забобони пригнобленого класу, кому мала служити його теорія. На відміну від тенденцій масової культури жодне із цих вчень не намагалося «продати» людям той спосіб життя, який вони змушені прийняти, несвідомо ненавидячи його і схвалюючи публічно. Теорія суспільства запропонувала критичний аналіз дійсності, включаючи перекручене мислення самих робітників. Але за умов сучасного індустріалізму апологетичною рисою тотальної культури інфіковано навіть політичну теорію.

Це не значить, що бажано повернутися до старіших форм. Годинник неможливо перевести назад, так само, як неможливим є повернення до відправної позиції організаційного розвитку або навіть тільки теоретичне його усунення. Сьогодні завдання мас полягає не у тому, щоб чіплятися за традиційні партійні моделі, а радше у тому, щоб пізнати монополістичну структуру, яка входить до їхньої власної організації та індивідуально перекриває їхню свідомість, щоб протистояти їй. В уявленнях дев'ятнадцятого століття про майбутнє розумне суспільство увагу більше зосереджували на плануванні, організації та централізації системи, ніж на примусовому становищі індивіда. Парламентарські робітничі партії, самі будучи продуктом лібералізму, звинувачують ліберальстську ірраціональність і виступають за планове соціалістичне господарство на відміну від анархічного капіталізму. Вони обстоюють суспільну організацію та централізацію як постулати розуму в добу нерозумності. Однак у сучасній формі індустріалізму існує інший бік раціональності, який відкривається, не зважаючи на зростання тиску на нього, – це роль неконформістського, критичного мислення в організації суспільного життя, у забезпеченні спонтанності індивідуального суб'єкта, що є антиподом готових до вжитку моделей поведінки. Зрештою, світ все ще залиша-

ється поділеним на ворожі групи, на економічні й політичні блоки. Це становище вимагає організації та централізації, які з позицій розуму відстоюють елемент загального. З іншого ж боку, людина вже з раннього дитинства так міцно впрягається до спілок, груп та організацій, що повністю придушується або абсорбується її індивідуальність, тобто елемент особливого з позицій розуму. Це стосується як робітників, так і підприємців. У дев'ятнадцятому столітті пролетаріат був досить аморфним. Тому його інтереси, попри існування національних груп, розподіл на кваліфікованих і некваліфікованих робітників, тих, хто працює, і безробітних, змогли викристалізуватися у спільних економічних і суспільних уявленнях. Неоформленість залежного населення та історично пов'язана з нею тенденція теоретичного мислення були протилежністю прагматичних тотальностей управління підприємництвом. Зростання ролі робітника від пасивної до активної у капіталістичному процесі сплачено ціною інтеґрації до загальної системи.

Той самий процес, який у дійсності та ідеології підніс працю до рівня економічного суб'єкта, зробив робітника, що вже і так був об'єктом промисловості, ще й об'єктом організації праці. З перетворенням ідеології на більш реалістичну, більш тверезу посилилася її внутрішня суперечність з дійсністю, увиразнилась її абсурдність. Хоча маси і вважають себе творцями власної долі, вони залишаються об'єктами для своїх лідерів. Щоправда, все те, чого досягають лідери робітників, приносить останнім певні переваги, принаймні тимчасові. Неоліберали, виступаючи проти політики профспілок, вдаються до застарілого романтизму, а їхні нападки на економічну науку є ще небезпечнішими, ніж потуги у філософській сфері. Той факт, що профспілки зорганізовано монополістично, не означає, що їхні члени – крім робітничої аристократії – є монополістами. Він означає лише те, що лідери контролюють пропозицію праці так само, як директори великих об'єднань – сировину, машини чи інші чинники виробництва. Лідери робітників є їхніми менеджерами, вони маніпулюють ними, роблять їм рекламу й намагаються утримувати ціну на них якомога вищою. Водночас їхня власна суспільна й економічна сила, їхні позиції та прибутки, що перевершують будь-яку силу, позицію та прибуток окремого робітника, залежать від системи промисловості.

Той факт, що бізнес визнає організацію праці, як усяке націлене на зиск підприємництво, завершує процес перетворення

людини на річ. Робоча сила не тільки купується фабрикою і підпорядковується вимогам техніки, але ще й керується профспілками.

Коли зникають релігійні та моральні ідеології, а політична теорія усувається ходом економічних й політичних подій, мислення робітників виявляє тенденцію формуватися за діловою ідеологією своїх вождів [4]. Ідея внутрішнього конфлікту між трудящими масами світу та існуванням соціальної несправедливості замінюється поняттями, які торкаються конфліктів між кількома владними групами. Щоправда, у минулому робітники не мали понятійно закріплених уявлень про механізми, виявлені теорією суспільства, і несли на своєму тілі й душі тавро пригноблення; однак їхня злиденність була злиденністю індивідуальної людини, а відтак, зв'язувала її з кожним народом, що живе у нужді, у кожній країні й у кожному секторі суспільства. Її нерозвинута свідомість ще не зазнавала безперервного бомбардування техніками масової культури, котрі мозолили очі, вуха та мускули індустріалістськими моделями поведінки й на дозвіллі, й під час праці. Сьогодні робітники, так само, як й інше населення, духовно краще освічені, інформовані й не такі наївні. Вони знають особливості національних відносин та хитрощі політичних рухів, зокрема тих, які живляться антикорупційною пропаґандою. Робітники, принаймні ті, хто не пройшли крізь пекло фашизму, приєднуватимуться до кожного переслідування капіталіста або політика, якого ганьблять за порушення правил гри; але не сумніватимуться у самих цих правилах. Вони навчилися сприймати суспільну несправедливість – навіть нерівність у своїй групі – як вагомий факт і розглядати вагомі факти як те єдине, що слід поважати. Їхня свідомість закрита для мрій про принципово інший світ, а також для понять, які замість простої класифікації фактів, орієнтують на реальне здійснення цих мрій. Сучасні економічні відносини обумовлюють позитивістську позицію як у членів, так і у керівництва профспілок, що робить їх дедалі більш схожими один на одного. Хоча цю тенденцію постійно провокують протилежні тенденції, вона зміцнює робітників як нову силу в суспільному житті.

Однак це не значить, що зменшилася нерівність. До старого розриву між суспільною владою окремих членів соціальних груп додалися інші відмінності. Навіть якщо профспілкам, які виступають за інтереси певних верств робітників, і вдавалося піднімати

їхню ціну, вага суспільної влади припадала на інші групи, як організовані, так і неорганізовані. До того ж, ще існує розрив між членами профспілок і тими, хто з певних причин вийшли з них, між людьми привілейованих націй і тими, ким у цьому стягнутому світі керують не тільки власна традиційна еліта, а також і правлячі групи індустріально розвинутих країн. Цей принцип не змінився.

За сучасних умов наймана праця та капітал однаково зацікавлені у тому, аби утримувати та поширювати свій контроль. Лідери в обох групах дедалі частіше стверджують, що теоретична критика суспільства стала зайвою внаслідок гігантського технічного прогресу, який обіцяє революціонувати умови людського буття. Технократи відстоюють точку зору, що багатство товарів, вироблених на суперконвеєрах, автоматично усуне всіляку економічну злиденність. Потужність, ефективність та розумне планування проголошено богами сучасної людини; так звані «невиробничі групи» та «хижий капітал» охрещено ворогами суспільства.

Щоправда, інженер, котрий, мабуть, є символом цієї доби, не так націлений на зиск, як промисловець чи торгівець. Оскільки його функція безпосередньо пов'язана з вимогами виробничої діяльності, його настанови містять більшу об'єктивність. Адже підлеглі визнають, що деякі з його наказів відповідають природі речей, а тому – раціональні у загальному сенсі. Однак у своїй основі ця раціональність теж належить до панування, а не до розуму. Інженер зацікавлений не у тому, щоб зрозуміти речі задля них самих чи для їх пізнання, а у тому, щоб виявити їхню здатність пристосуватися до схеми незалежно від того, чи відповідатиме це їхній внутрішній структурі; це стосується живих істот так само, як і неживих речей. Свідомість інженера є індустріалізмом у його високомодерній формі. Її планомірне панування перетворило б людей на сукупність інструментів без власної мети.

Обожнення індустріальної діяльності не має меж. Уже відпочинок вважається пороком, оскільки він не був необхідним для подальшої діяльності. Мозес Ф. Аронсон зауважує: «Американська філософія постулює дійсність відкритого й динамічного всесвіту. Універсум, що тече, не має місця для відпочинку і не викликає бажання отримати естетичну насолоду через пасивне споглядання. Світ, який перебуває у постійному процесі розгортання, збуджує активну фантазію, потребує тренування мускулистого розуму і спонукає до цього» [5]. Він дотримується погляду, що праг-

матизм «відображає характерні риси атлетичної ментальності, яка живиться "межею", сприймаючи серйозно мішанину, викликану зростаючим потоком індустріалізму, який насувається на тили селянського господарства» [6].

Проте не можна не помітити відмінності між «ментальністю, що живиться межею», у справжніх американських піонерів та у їх сучасних пропаґандистів. Піонери самі не перетворювали засобів на мету. Вони тяжко працювали, борючись за виживання, мріючи, мабуть, про радощі менш динамічного та спокійнішого універсуму. Напевне, у своїх уявленнях про блаженство чи у своєму ідеалі культури, якої слід досягти, вони вважали цінністю «естетичне задоволення від пасивного споглядання».

Якщо їхні останні епігони обирають інтелектуальну професію у сучасному розподілі праці, то вони звеличують протилежні цінності. Говорячи про теоретичні зусилля як про «м'язисті» та «атлетичні», а також про їх, у певному сенсі, «спонтанне природне зростання», вони намагаються – нехай навіть із поганим сумлінням – дотримуватися спадщини «невтомного життя», залишеної їхніми «флаґманами», і пристосовувати свою мову до активістського вокабуляра професій, що пов'язані із ручною працею, як у сільському господарстві, так і у промисловості. Вони возвеличують уніфікацію та уніформізм навіть у царині ідей. Щоправда, як пише Аронсон, до синтезу американської філософії «увійшли деякі європейські складники. Але ці чужі компоненти лише взяли і переплавили в автохтонну єдність» [7]. Чим ближче підходять ці уніфікатори до можливостей, через які земля могла б стати місцем споглядання і радощів, тим більше вони як свідомі або несвідомі прихильники Йогана Готліба Фіхте наполягають на тому, щоб підносити ідею нації та прославляти вічну діяльність.

Але занепад індивіда не слід зводити до техніки або до мотиву самозбереження як таких; це не виробництво per se [саме собою – *лат.*], а форми, у яких воно відбувається, отже, взаємовідносини людей у специфічних рамках індустріалізму. Людські зусилля, дослідження і винаходи є відповіддю на виклик необхідності. Ця структура стає лише тоді абсурдною, коли люди роблять ідолами зусилля, дослідження й винаходи. Така ідеологія має тенденцію замінювати гуманістичну основу саме тієї культури, яку вона намагається возвеличувати. Якщо уявлення про повне здійснення й необмежену насолоду живлять надію, яка

визволяє сили поступу, то поклоніння поступу веде до його протилежності. Наполеглива праця задля мети, що має сенс, може приносити радість і навіть бути улюбленою. Однак філософія, яка робить працю самоціллю, зрештою викликає обурення стосовно праці. У занепаді індивіда не можна звинувачувати технічні досягнення людини або саму людину – люди зазвичай набагато кращі, ніж те, що вони думають, говорять і роблять, – бо відповідальні за це радше сучасна структура і зміст «об'єктивного духу», того духу, що панує в усіх сферах суспільного життя. Моделі мислення та дії, які люди одержують готовими до вжитку від аґентур масової культури, знову-таки діють так, що впливають на масову культуру, нібито вони є ідеями самих людей. У нашу добу об'єктивний дух схиляється перед індустрією, технікою і націоналістю, але не вказує на принцип, який міг би надати смисл цим категоріям; він відображає тиск системи господарювання, яка не дозволяє перевести подих або втекти.

Стосовно ідеалу продуктивності слід зауважити, що сьогодні економічне значення вимірюється корисністю для владної структури, а не за її відповідністю потребам усіх. Індивід змушений доводити свою цінність тій чи іншій групі, вплутаній у боротьбу за більшу частину контролю над національною та інтернаціональною економікою. Окрім того, кількість і якість товарів та послуг, які він постачає суспільству, є лише одним із чинників, що визначають його успіх.

Так само не слід плутати працездатність, сучасний критерій і єдине виправдання чистого існування кожного окремого індивіда, із справжньою технічною майстерністю або придатністю до керівної посади. Працездатність скоріше пов'язана із здатністю «бути одним із молодих», самоствердж уватися, справляти враження на інших, «продавати» себе, підтримувати корисні зв'язки, отже, мати таланти, які сьогодні, мабуть, передаються зародковими клітинами багатьох людей. Помилкою технократичного мислення від Сен-Сімона до Веблена та його прихильників є недооцінка схожості рис, які приводять до успіху у багатьох галузях виробництва та ділового життя, і переплутування їх з розумними нахилами певних аґентів виробництва.

Якщо сучасне суспільство має тенденцію заперечувати всі атрибути індивідуальності, то не зайве запитати, чи усі його члени одержать компенсацію через раціональність своєї організації?

Технократи часто стверджують, що якби їхні теорії були здійснені на практиці, то депресії канули б у минуле і зникли засадничі економічні диспропорції; увесь механізм виробництва рухався б чітко за планами. Справді, суспільне життя вже не таке далеке від реалізації технократичної мрії. Потреби споживачів і виробників, які у ліберальній ринковій системі прокладають собі шлях у спотворених та ірраціональних формах, у процесі, що завершується економічними кризами, тепер можуть дедалі більшою мірою задовольнятися або відхилятися залежно від політики економічних та політичних лідерів. Прояв людських потреб уже не спотворюється сумнівними економічними індикаторами ринку; замість того ці потреби визначаються статистично, а всілякі інженери – промислові, технічні, політичні – змагаються за те, щоб тримати їх під контролем. Якщо з одного боку ця нова раціональність просувається ближче до ідеї розуму, ніж ринкова система, то з іншого –відсувається на ще більшу відстань від цієї ідеї.

Стосунки між членами різних соціальних груп у давніших системах насправді визначалися не ринком, а нерівним розподілом економічної влади; але переведення людських відносин в об'єктивні економічні механізми забезпечувало індивідові, принаймні як принцип, певну незалежність. Якщо за умов лібералістської економіки розчавлювали неуспішних конкурентів або прирікали на злиденність відсталі групи, то ті, незважаючи на економічне знищення, все ж таки могли зберігати відчуття людської гідності, оскільки відповідальність за їх змушений стан переносилася на анонімні економічні процеси. Нещодавно індивідів або ж цілі групи могли знищувати сліпі економічні сили; проте зараз ці сили замінюються на краще зорганізовані сильніші еліти. Хоча взаємовідносини між цими правлячими групами є мінливими, вони добре розуміють одна одну в багатьох аспектах. Якщо концентрація і централізація промислових сил загасять політичний лібералізм у його кризі, то прокляття чекає на всіх жертв разом. Якщо за тоталітаризму еліта виділяє як дискримінованих певного індивіда чи певну групу, то позбавляє їх не тільки засобів для існування, а й зачіпає глибини їхньої людської сутності. В усякому разі, занепад індивідуального мислення й опір, викликаний економічними та культурними механізмами сучасного індустріалізму, дедалі більшою мірою заважає розвиткові у напрямку гуманного. Перетворюючи гасло виробництва на різновид релігійної віри, проголо-

шуючи технократичні ідеї і тавруючи як «непродуктивні» групи, що не мають допуску до великих промислових бастіонів, індустрія змушує саму себе і суспільство забути про те, що виробництво дедалі більше і більше стає засобом у боротьбі за владу. Політичні практики економічних лідерів, безпосередньо від яких чимраз більше залежить суспільство на його сучасній стадії, є запеклими та партикуляристськими, і саме тому вони, мабуть, є більшими сліпцями стосовно справжніх потреб суспільства – тих автоматичних тенденцій, що колись визначали ринок. Ірраціональність усе ще формує долю людей.

Усуваючи перспективи стабільного минулого й майбутнього, які походять з начебто вічних відносин власності, доба страшенної індустріальної сили збирається зліквідувати індивіда. Про погіршення його становища, мабуть, найкраще свідчить незахищеність приватного майна. Через інфляцію воно може бути зменшено і навіть втрачено. За лібералізму, напевно, купівельна спроможність грошей ґарантується золотим еквівалентом. Захищеність майна, що символізується довірою до золота, була моментом буржуазного існування, існування буржуа як спадкоємця аристократа. До його незалежності не в останню чергу належав інтерес до самоокультурення – не так, як тепер: задля кар'єри або з іншої професійної причини, а задля власного існування. Такі зусилля мали сенс, бо матеріальний базис індивідуальності не був цілковито незахищеним. Хоча маси не могли досягнути становища буржуа, але наявність відносно численного класу індивідів, насправді зацікавлених гуманістичними цінностями, була тилом як для різновидів теоретичного мислення, так і для художніх маніфестацій, які внаслідок своєї іманентної істини виражали потреби суспільства у цілому.

Усунення золотої валюти і перманентна інфляція є символами постійних змін. Навіть представники середнього класу змушені миритися з незахищеністю. Індивід тішить себе думкою, що його уряд, фірма, об'єднання, профспілка чи страхове товариство піклуватимуться про нього у випадку хвороби або старості. За лібералізму жебрак був зажди як сіль на око рантьє. В добу великої індустрії зникають і жебрак, і рантьє. Вже не існує безпечних зон на торованих шляхах суспільства. Кожний мусить рухатися. Підприємець став функціонером, науковець – професійним експертом. Максима філософа: Bene qui latuit, bene vixit [Хто добре

розмірковував, той жив добре – *лат.*] несумісна із сучасними економічними кризами. Кожний перебуває під батогом вищої інстанції. Ті, що зайняли командні висоти, дозволяють своїм підлеглим лише трохи автономії, стримуючи їх своєю владою.

Кожний засіб масової культури служить посиленню соціальних примусів, які накладаються на індивідуальність, при цьому виключається усяка можливість будь-якого збереження індивіда в атомізуючій машині сучасного суспільства. Акцентування індивідуального героїзму і «self-made man» [людини, що сама себе зробила – *англ.*] у популярних біографіях, псевдоромантичних романах та фільмах не спростовує цього твердження [8]. Цей вироблений машиною імпульс до самозбереження насправді лише прискорює розчинення індивідуальності. Так само, як великі трести політично використовують гасла необмеженого індивідуалізму, щоб уникнути соціального контролю, – масова культура заперечує риторику індивідуалізму й насамперед принцип, якому вона на словах служить, пропонуючи людям взірці колективного наслідування. Якщо, як каже Г'ю Лонґ, кожний чоловік може стати королем, то чому не може стати королевою кожна дівчина з фільму, неповторність якої полягає у тому, щоб бути типовою?

Індивід уже не має особистої історії. Хоча усе змінюється, ніщо не рухається. Не треба ні Зенона, ні Русо, ні елеатського діалектика, ні паризького сюрреаліста, який пояснює, що має на увазі королева у Through the Looking Glass (у задзеркаллі – *англ.*), коли вона каже: «Слід бігти щосили, щоб залишатися на тому ж самому місці» або те, що висловлює божевільний у Ломброзо в своєму чудовому вірші:

Noi confitti nostro orgorglio
Come ruote in ferrei perni,
Ci stanchiamo in giri eterni,
Sempre eranti e sempre qui! [9]

Закид, що індивід, попри все, не зникає повністю у нових безособистісних інституціях, що індивідуалізм у сучасному суспільстві є так само нестримним і неприборканим, як і раніше, мабуть, не помічає суттєвого моменту. Цей закид містить у собі дещицю істини, а саме: визнання, що людина все ще залишається кращою, ніж світ, у якому вона живе. А проте її життя, напевне, відповідатиме схемі кожної анкети, яку вона змушена заповнювати. Її духовне існування вичерпується опитуванням думки. Її [illegible]

жніми індивідами є насамперед так звані великі сьогодення, ідоли мас; вони є просто витворами власної реклами, збільшеннями власних фотографій, функціями суспільних процесів. Завершена надлюдина, про яку ніхто не попереджав з більшим занепокоєнням, ніж сам Ніцше, є проекцією пригноблених мас, це радше Кінґ Конґ, ніж Цезар Борджіа [10].

Гіпнотичне захоплення, яке викликали такі несправжні надлюди, як Гітлер, обумовлено значною мірою не тим, що вони думають, кажуть або роблять, а їхньою жестикуляцією. Людей, які через індустріальну обробку втратили свою спонтанність, необхідно напучувати і повчати, «як здобути друзів і впливати на людей»[1], пропонуючи їм певний вид поведінки. Описані тенденції вже призводили до найбільшої катастрофи за всю європейську історію. Деякі з її причин були специфічно європейськими. Інші – обумовлені глибокими змінами у характері людини під впливом міжнародних тенденцій розвитку. Ніхто не може з упевненістю проґнозувати припинення цих тенденцій у близькому майбутньому. Але у свідомості зростає розуміння, що нестерпний тиск, якого зазнає індивід, не є неминучим. Слід сподіватися: люди зрозуміють, що його причиною є не суто технічні вимоги виробництва, а суспільна структура. Справді, вже посилення визиску в багатьох частинах світу, власне кажучи, свідчить про страх перед загрозливою можливістю зміни на основі сучасного розвитку виробничих сил. Індустріальна дисципліна, технічний поступ і наукове просвітництво – саме ті економічні й культурні процеси, які спричинюють загасання індивідуальності, – обіцяють, хоча ознаки цього зараз занадто невиразні, початок нової епохи, де знову може виникнути індивідуальність як елемент менш ідеологізованої та більш гуманної форми людського буття.

Фашизм застосовував терористичні методи, намагаючись зредукувати людську сутність до соціальних атомів, оскільки побоювався, що зростаюча дезілюзіонізація, яка торкається всіх ідеологій, може проторувати людям шлях до здійснення найвищих можливостей їх самих і суспільства; і справді, соціальний тиск і політичний терор ослабили глибинний людський опір проти

[1] Натяк на популярну книгу Дейла Карнеґі «Як здобувати друзів та впливати на людей» («How to Win Friends and Influence People»), що вийшла у 1936 р. (*прим. перекл.*).

ірраціональності у деяких її проявах – а такий опір завжди є ядром справжньої індивідуальності.

Справжні індивіди нашого часу є мучениками, які пройшли крізь пекло страждання та приниження і у своєму опорі проти підкорення й пригноблення не стали умовно пошанованими, роздутими особистостями масової культури. Ці неоспівані герої свідомо обирають для себе існування індивідів, що підлягають терористичному знищенню, коли інші несвідомо страждають через суспільний процес. Безіменні мученики концентраційних таборів є символами людства, яке прагне народитися. Завдання філософії полягає у тому, аби все зроблене ними перекласти на мову, що її слухатимуть, навіть якщо тиранія змусить замовкнути і їхні скоромінущі голоси.

Посилання

1. Аристотель «Політика». VII, 7. 1327 b.
2. У перекладі Е. Рольфеса. Leipzig, 1948.
3. Див. аналіз процесу над Сократом, наведений у геґелівській «Історії філософії».
4. Занепад теорії та її заміна емпіричним дослідженням у позитивістському сенсі відображається не тільки у політичному мисленні, а й в академічній соціології. Поняття класу в його загальному аспекті відігравало суттєву роль на самому початку американської соціології. Пізніше було перенесено акцент на дослідження, у світлі яких це поняття стає дедалі більш метафізичним. Теоретичні поняття, які могли б поєднувати соціологічну теорію з філософським мисленням, замінювалися знаком, що позначає групи конвенціонально сприйнятих фактів. Причину цього розвитку слід шукати в описаному тут соціальному процесі, а не у поступі соціологічної науки. Період, у якому соціологія вірила у своє «ширше завдання», що полягало у тому, щоб «конструювати теоретичні системи суспільної структури та суспільного розвитку»; епоха перед Першою світовою війною визначилася «загальною вірою» в те, що «теоретична соціологія колись відіграватиме більш конструктивну

роль у поступальному розвитку суспільства; соціологія мала величезні амбіції юності» (Charls H.Page. Class and American Sociology. New York. 1940, p. 249). Її сучасні амбіції, напевно, вже не такі великі.

5. Див.: Beard Charles. The American Spirit, p. 666.
6. Там само, с. 665.
7. Там само.
8. Див.: Loewenthal Leo. Biographies in Popular Magazines // Radio Research, 1942–43. New York. 1944, p. 507–548.
9. The Man of Genius. London. 1891, p. 366; німецький переклад:

Wir, an unseren Stolz genagelt,
Wie Raeder an eiserne Achsen
Wir erschoepfen uns in ewigen Kreisen,
Stets umherirrend und immer hier!
(*Ми прибиті до нашої гордості,*
Наче колеса до залізних бігунів,
Нас знесилює вічне кружляння,
Ми постійно десь і завжди тут!)

10. Едґар Алан По зауважує щодо величі: «Те, що індивіди так піднеслися над своїм родом, майже не викликає сумніву; але якщо ми шукатимемо в історії залишки їхнього буття, то слід відійти від біографій "добрих і великих", а старанно аналізувати мізерні повідомлення про бідолах, які померли у в'язницях, у Бедламі або на ґалерах» [Цит за: The Portable Poe, ed. by Philip van Doren Stern, Viking Press. New York. 1945, p. 660].

5. До поняття філософії

Формалізація розуму веде до парадоксальної ситуації в культурі. З одного боку, в цю добу досягає своєї вершини руйнівний антагонізм самості й природи – антагонізм, який охоплює всю історію буржуазної цивілізації. Тоталітарна спроба підкорення природи редукує «Я», людський суб'єкт, до простого інструменту пригноблення. Дискредитовані всі інші функції самості, так, як вони виражаються у загальних поняттях та ідеях. З іншого ж боку, само філософське мислення – позитивістське і так зване онтологічне, – що нібито шукало примирення, переходить до заперечення антагонізму або забуває про нього. Воно зверхньо, разом із іншими галузями культури, перекриває розрив між «Я» та природою, замість того, щоб бути у нього всередині. Основним припущенням нашої дискусії щодо цього було те, що філософська свідомість може допомогти цим процесам, спрямовуючи їх в іншому напрямі.

Вірність філософії означає заборону побоювання, що вона комусь зіпсує здатність мислення. Донедавна у західноєвропейській історії суспільству бракувало достатніх культурних та технічних ресурсів, щоб досягти порозуміння між індивідами, групами та народами. Тепер для цього створені матеріальні умови. Бракує лише людей, які знають, що вони самі є суб'єктами і поплічниками свого пригноблення. Це не має нічого спільного з уявленням про «незрілість мас», адже воно само належить до апарату в цілому. Спостерігач, який стежить за процесом тільки у відсталих частинах Європи, мусить визнати, що ті, кого ведуть, є принаймні такими ж зрілими, як і їхні роздуті маленькі «керманичі», за якими слід крокувати з благоговінням. Усвідомлення того, що саме у цю мить усе залежить від правильного застосування автономії людини, змогло б захистити культуру від безчестя, що їй загрожує з

боку конформістських ненадійних друзів, або від її знищення внутрішніми варварами.

Цей процес неможна зупинити. Метафізичні терапії, що намагаються повернути колесо історії назад, як це було показано вище на прикладі неотомізму, розпадаються саме через прагматизм, який вони проголошують огидним.

«Боротьба <...> ведеться запізно, а кожний засіб лише погіршує стан хвороби, бо вона охопила серцевину духовного життя, а саме: свідомість у її поняттях або у самій її чистій сутності; саме тому в ній вже немає сили, яка би була над нею, <...> відтак лише пам'ять, невідомо як, зберігає минулу історію, мертвий образ колишньої постаті духу; а нова змія мудрості, що піднеслася для поклоніння, у такий спосіб тільки безболісно зняла стару шкіру» [1].

Через знову оживлені онтології хвороба тільки загострюється. Консервативні мислителі, які описали негативні аспекти Просвітництва, механізації та масової культури, намагалися пом'якшити наслідки поступу, знову проголошуючи старі ідеали або вказуючи нові цілі, які мали відвернути ризик революції. Філософія французької контрреволюції та німецький префашизм є прикладами першої позиції. Їхня критика сучасної людини – романтична та антиінтелектуалістська. Інші вороги колективізму висловлюють більш прогресивні думки, наприклад, ідею об'єднаної Європи або політичної єдності всього цивілізованого світу, як це робив Ґабріель Тард наприкінці дев'ятнадцятого століття, а сьогодні – Ортеґа-і-Ґасет. Хоча їхній аналіз об'єктивного духу нашої ери дуже переконливий, але одним з його елементів є, напевне, їхній власний освічений консерватизм. Ортеґа-і-Ґасет порівнює маси з розбещеними дітьми [4]; це порівняння відповідає саме тим частинам маси, які найбільше позбавлені індивідуальності. Його докір, що вони начебто невдячні щодо минулого, є одним з елементів масової пропаґанди й ідеології. Той простий факт, що його філософія придатна для широкого застосування, тобто має педагогічний характер, знищує її як філософію. Теорії, що претендують на критичне розуміння історичних процесів, часто перетворювалися на репресивні вчення, якщо виявляли спорідненість із панацеями. Як свідчить новітня історія, це торкається і радикальних, і консервативних учень. Філософія – це не інструмент і не рецепт. Тільки вона одна спроможна окреслити передбачуваний хід поступу так, як він визначається логічними та фактичними

закономірностями, демонструючи при цьому здатність відкинути реакцію жаху й опору, які обумовили тріумфальний рух сучасної людини.

Не існує визначення філософії. Її визначення ідентичне з експліцитним зображенням того, що вона хоче сказати. Але наведемо стислі зауваження щодо ролі, яку можуть відіграти ці дефініції та філософія. Вони сприятимуть також подальшому проясненню нашого вжитку таких абстрактних термінів, як дух, суб'єкт та об'єкт.

Дефініції розгортають своє повне значення протягом історичного процесу. Їх можна лише тоді застосовувати розумно, якщо ми скромно визнаємо, що мовні скорочення не доконечно виявляють свої нюанси. Якщо ми, побоюючись можливих непорозумінь, домовилися б про вилучення історичних дефініцій, то втратили б духовну спадщину, заповідану філософії на самому початку мислення й досвіду. Про неможливість такого повного відкидання свідчить антиісторична, «фізикалістська» філософія нашого часу – логічний емпіризм. Навіть його прихильники миряться з деякими поняттями повсякденного слововжитку у своєму лексиконі суворо формалізованої науки й тим самим віддають данину історичній сутності мови. Філософія мусить бути чутливішою до німих свідчень мови і занурюватися у зняті нею шари досвіду. Кожна мова утворює духовну субстанцію, у якій виражено форми мислення і структури віри, чиї корені зберігаються у народі, що на ній розмовляє. Вона є сховищем змінюваних перспектив князя й бідняка, поета й селянина. Її форми та змісти збагачуються або збіднюються у наївному мовному вжитку кожної людини. Однак було б помилкою припускати, що ми зможемо відкрити суттєве значення слова, просто опитуючи людей, які його вживають. Опитування громадської думки принесе небагато користі у цих пошуках. В епоху формалізованого розуму самі маси надають поштовх розпаду понять та ідей. Людина з вулиці, або, як сьогодні кажуть, людина з ланів і фабрик, навчається вживати слова так само схематично й неісторично, як і експерти. Філософ повинен уникати цього прикладу. Він не може говорити про суспільство, світ, дух і мислення так, як природознавець говорить про хімічну субстанцію: у філософа немає формул.

Формул не існує. Адекватний опис, розгортання знання кожного з цих понять з усіма їх відтінками та зв'язками з іншими по-

няттями, все ще залишається основним завданням. Провідним принципом тут є слово з його напівзабутими шарами значень та асоціацій. Ці імплікації слід знову відкривати й зберігати, так би мовити, у більш просвітлених і більш загальних ідеях. Сьогодні, намагаючись уникнути комплексності, можна дуже легко потрапити під вплив ілюзії, що основні поняття прояснюються у наступі фізики й техніки. Індустріалізм здійснює тиск навіть на філософів, щоб ті розуміли свою роботу в дусі стандартизованого процесу виготовлення столового набору. Декому з них здається, що поняття і категорії мають сходити з конвеєра нагостреними й новісінькими.

«Відтак встановлення дефініцій включає також справжнє визначення понять, щоб ті були б суттєво принципами предметів, навіть до самого зречення і задовольняється ознаками, тобто визначеннями, у яких *суттєвість* байдужа самому предметові, їхня мета – радше бути *позначкою* для зовнішньої рефлексії. – Така одинична, зовнішня визначеність перебуває у дуже великій неспівмірності із конкретною тотальністю і з природою її поняття, може здатися, нібито вона сама обирає її для себе, і сприймається так, наче конкретне ціле знаходить в ній свій справжній прояв і визначення» [5].

Кожне поняття слід розглядати як фраґмент всеохопної істини, у якій воно досягає свого значення. Саме конструювання істини з таких фраґментів є найважливішою справою філософії.

Для дефініції не існує «via regia» [царського шляху – *лат.*]. Точка зору, за якою філософські поняття мають бути міцно прибитими, ідентифікованими й можуть застосовуватися лише тоді, коли чітко виконують диктат логіки ідентичності, є симптомом вимоги безпеки, занадто людського імпульсу, спрямованого на те, щоб звести духовні потреби до кишенькового формату. Внаслідок цього неможливо здійснювати перехід від одного поняття до іншого, не зачіпаючи при цьому його ідентичності, як це відбувається, наприклад, коли ми говоримо про людину, народ чи про соціальний клас як про щось таке, що залишається ідентичним, хоча його якості й усі аспекти матеріального існування підлягають змінам. Вимоги політичних партій, які борються за свободу, можуть бути суперечливими навіть у тій самій ґенерації, але все ж таки існує ідентична ідея, яка одна у світі визначає усю відмінність, з одного боку, між цими партіями або індивідами, а з іншого – між

ворогами свободи. Якщо істинним є необхідність знання, що таке свобода, аби визначати, які партії протягом історії боролися за неї, то не менш істинним є те, що ми маємо знати характер цих партій, аби визначити, що таке свобода. Відповідь – у конкретних контурах історичних епох. Дефініція свободи є теорією історії, і навпаки.

Стратегія непорушного закріплення є типовою для природознавства, вона там виправдана, як і всюди, де йдеться про практичне застосування, але така стратегія маніпулює поняттями, наче інтелектуальними атомами. Поняття поєднуються у судження та положення, з комбінацій яких, своєю чергою, утворюються системи. Однак упродовж цього вони залишаються незмінними атомістичними складниками системи. Припустімо, що вони всюди механічно притягуються один до одного і відштовхуються за відомими принципами механістичної логіки, за законами тотожності, суперечності, Tertium non datur [третього не дано – *лат.*, мається на увазі закон виключеного третього] тощо, які ми майже інстинктивно застосовуємо у кожному акті мислення. Філософія ж дотримується іншого методу. Вона також застосовує ці поважні принципи, але переступає при цьому їхній схематизм, однак це здійснюється не довільно, а у актах пізнання, де логічна структура збігається із суттєвими рисами об'єкта. Логіка у філософії є так само логікою об'єкта, як і логікою суб'єкта; вона є всеохопною теорією фундаментальних категорій і зв'язків суспільства, природи й історії.

Формалістський метод дефініції виявляється особливо непридатним, коли він застосовується до поняття природи. Адже визначити природу та її доповнення, дух, неминуче означатиме покладання як останнього, як факту або їх дуалізму, або їх єдності, або ж – першого чи другого, хоча ці обидві фундаментальні філософські категорії нерозривно взаємозв'язані. Поняття саме як поняття «факту» можна зрозуміти лише як наслідок відчуження людської свідомості від позалюдської та людської природи, що, своєю чергою, є наслідком цивілізації. Щоправда, цей наслідок є суцільно реальним: дуалізм природи й духу так само неможливо відкинути на користь їхньої нібито достеменної єдності, як і повернути назад реальні історичні тенденції, котрі відображаються у цьому дуалізмі. Наполягання на єдності природи й духу означатиме прориватися із сучасної ситуації, покладаючись на

знесилене військо, замість того, щоб духовно вийти з неї на підставі притаманних їй можливостей і тенденцій.

Проте фактично всяка філософія, що завершується ствердженням єдності природи та духу як нібито вищої даності, тобто всякий різновид філософського монізму, служить укріпленню ідеї панування людини над природою, амбівалентний характер якої ми хотіли показати. Сама тенденція сприяти єдності є спробою підтримати домагання духу щодо тотального панування, навіть якщо така єдність покладається в ім'я абсолютної протилежності духу – природи, бо ніщо не повинно залишатися поза всеохопним поняттям. Так, навіть ствердження примату природи приховує у собі ствердження абсолютної суверенності духу, оскільки дух встановлює цей примат природи й усе йому підпорядковує. Щодо цього факту, не має значення, через яку з обох крайностей буде зніматися напруження між природою і духом – чи ця єдність обстоюватиметься в ім'я духу, як у ідеалізмі, чи в ім'я природи, як у натуралізмі.

Історично ці обидва типи мислення, що суперечать один одному, служать спільним цілям. Ідеалізм прославляв тільки існуюче, хоча він все ж таки зображав його лише як суттєво духовне; він приховував засадничі конфлікти суспільства за гармонією своїх понятійних конструкцій і сприяв в усіх своїх формах неправді, яка підносила існуюче до ранґу Бога, приписуючи йому «смисл», втрачений в антагоністичному світі. Натуралізм має тенденцію – як ми показали на прикладі дарвінізму – до звеличування тієї сліпої влади над природою, яка сама повинна стати її моделлю у сліпій грі природних сил; він майже постійно містить у собі елемент зневаги до людства – дещо послаблений, правда, у скептичній м'якості позиції лікаря, коли той хитає головою – це зневага, що лежить в основі багатьох форм напівпросвітницького мислення. Коли людину запевняють у тому, що вона є природою, нічим більшим за природу, їй, власне кажучи, можна тільки співчувати. Як усе у природі, вона має стати лише об'єктом «обробки», зрештою – сутністю, яка залежить від більш-менш сприятливого керівництва.

Теорії, які не звертають уваги на розрізнення між духом та об'єктивною природою і визначають дух псевдонауково як природу, забувають, що дух також став не-природою, що він навіть залишаючись лише відображенням природи, трансцендує за

межі hic et nunc [тут і тепер – *лат.*]. Виключення цієї якості духа – того, що він одночасно тотожний природі й відмінний від неї – веде прямо до визнання, що людина суттєво є ні чим іншим, ніж елементом і об'єктом сліпих природних процесів. Як елемент природи вона є однаковою із землею, з якої виникла; як земля вона, за мірками її власної цивілізації, не має ніякого значення – адже складні, найсучасніші артефакти цієї цивілізації, автомати й хмарочоси певною мірою оцінюються з огляду на те, що людина не має більше вартості, ніж сировина його непотрібних метрополій.

Справжні труднощі у проблемі відношення між духом і природою полягають у тому, що неприпустиме перебільшення поляризації обох сутностей так само, як і їх редукція одна до одної. Ці труднощі виражають несприятливе становище всього філософського мислення. Воно неминуче змушено вдаватися до таких абстракцій, як «природа» і «дух», хоча кожна така абстракція імплікує неправильне зображення конкретного існування, що зрештою завдає збитку самій абстракції. Саме тому філософські поняття стають неспівмірними, пустими, неправильними, бо абстраґуються від процесу, завдяки якому набули сили. Припущення останньої дуальності неприпустимо – не тільки тому, що традиційна і занадто сумнівна потреба у найвищому принципі логічно несумісна із дуалістичною конструкцією, а й через зміст понять, про які тут ідеться. Обидва полюси неможливо редукувати до моністичного принципу, але і їхню дуальність слід розуміти як цілком інтелектуальний продукт.

З часів Геґеля багато філософських вчень намагається збагнути діалектичні відношення між природою і духом. Тут ми наведемо лише деякі приклади спекуляцій щодо цієї теми. Праця Ф.Г. Бредлі «Про досвід» мала сповістити про гармонію протилежних понятійних елементів. Ідея досвіду Джона Д'юї глибоко споріднена теорії Бредлі. Д'юї, безсумнівно, завдячує у багатьох позиціях натуралізмові, зокрема, коли він робить суб'єкт частиною природи, то називає досвід «чимсь, що не є ані виключно та ізольовано суб'єктом або об'єктом, матерією або духом, ані таким, що можна приблизно визначити, як перше плюс друге» [6]. Тим самим він свідчить, що належить до ґенерації, яка створила філософію життя. Берґсон, усе вчення якого, здавалося, було спрямовано на подолання цієї антиномії, наполягав на єдності таких понять, як duree та elan vital [тривалість та життєвий порив – *франц.*] і на їх

розподілі, оскільки він постулював дуалізм науки та метафізики й, відповідно, – не-життя і життя. Ґеорґ Зімель [7] розробив вчення про здатність життя до самотрансценденції. І все ж таки поняття життя, що лежить в основі всіх цих філософій, позначає царину природи. Навіть коли дух, як у метафізичній теорії Зімеля, проголошується найвищим ступенем життя, філософська проблема вирішується на користь витонченого натуралізму, проти якого Зімель постійно спрямовує свою філософію.

Натуралізм помиляється не в усьому. Дух нерозривно пов'язаний зі своїм об'єктом, з природою. Це торкається не тільки його походження, мети самозбереження, що становить принцип природного життя; і не тільки логіки у тому сенсі, що кожний духовний акт у той чи інший спосіб пов'язаний із матерією або «природою», а йдеться насамперед про те, що чим безоглядніше покладається дух як абсолютне, тим більше йому загрожує небезпека перетворитися на чистий міф і взяти за взірець ту голу природу, яку він домагався увібрати у себе або взагалі – породити. Отже, радикально ідеалістичні спекуляції ведуть до філософій природи й до міфології; чим більше такий дух, вільний від усяких обмежень, прагне вважати своїм витвором не тільки форми природи, як у кантіанстві, а й також її субстанцію, тим більше він втрачає свій специфічний зміст і тим більше його категорії перетворюються на метафори вічного повернення природних процесів. В усіх формах ідеалізму можна помітити проблеми духу, що не підлягають теоретико-пізнавальному розв'язанню. Хоча духу приписується домагання бути виправданням або навіть бути джерелом людського буття й природи, у його змісті постійно вказується на щось, що перебуває поза автономним розумом, нехай навіть у цілковито абстрактній формі даного – цю неминучу апорію всякої теорії пізнання доводить факт, що дуалізм природи і духу не може покладатися у дусі дефініції, як це намагалося зробити класичне картезіанське вчення про дві субстанції. На одному боці, кожний з полюсів змушений через абстракцію відриватися один від одного, а на іншому – не вдається обґрунтувати і показати їх єдність як наявний факт. Засадничий фактичний стан речей – а у цьому дослідженні дискутований, – тобто зв'язок між суб'єктивним та об'єктивним поняттям розуму, слід розглядати у світлі наведених вище рефлексій про дух і природу, суб'єкт і об'єкт. Те, що у першій частині розглядалося як суб'єктивний розум,

є такою позицією свідомості, яка беззастережно пристосовується до відчуження суб'єкта й об'єкта в суспільному процесі опредмечення, побоюючись впасти у безвідповідальність, сваволю, перетворюється на просту розумову гру. З іншого боку, сучасні системи об'єктивного розуму демонструють спроби уникнути кидати людське буття напризволяще й сліпої невизначеності. Але захисникам об'єктивного розуму загрожує небезпека залишитися позаду індустріального й наукового розвитку, стверджуючи смисл, який виявляється ілюзією, і створюючи реакційні ідеології. Так само, як суб'єктивний розум має тенденцію перетворюватися на вульґарний матеріалізм, – об'єктивний розум розгортає свою схильність до романтики, а найзначніша філософська спроба конструювання об'єктивного розуму, що належить Геґелю, завдячує своєю незрівнянною силою власному критичному розумінню цієї небезпеки. Стаючи вульґарним матеріалізмом, суб'єктивний розум не може запобігти впливові цинічного нігілізму; традиційні афірмативні вчення об'єктивного розуму мають спорідненість з ідеологією і неправдою. Обидва поняття розуму – це не два відокремлені незалежні способи виявлення духу, хоча їх протилежність і є виразом реальної антиномії.

Завдання філософії полягає не в тому, щоб уперто змушувати одного виступати проти іншого, а у сприянні їм через взаємокритику, а отже, якщо це можливо, – у підготовці дійсного примирення обох у духовній сфері. Кантівська максима: «відкритим ще залишається тільки критичний шлях», яка стосується конфлікту між об'єктивним розумом раціоналістичного догматизму та суб'єктивним мисленням англійського емпіризму, ще більше пасує до сучасної ситуації. Оскільки у наш час усюди із фатальними наслідками тріумфує ізольований розум, то через цю обставину критикувати слід так, щоб акцентувати об'єктивний розум, а не залишки суб'єктивної філософії, чиї первісні традиції тепер навіть справляють враження об'єктивістських і романтичних.

Однак цей наголос на об'єктивному розумі не означатиме, що філософський вибір здійснюватиметься у термінології штучних теологій сьогодення. Адже так само, як дуалізм духу та природи, дуалізм суб'єктивного й об'єктивного розуму є тільки видимістю, хоча й необхідною. Обидва поняття взаємопереплетені у тому сенсі, що наслідки одного не тільки усувають наслідки іншого, але й відсилають до нього. Елемент неістинності не просто

криється у сутності кожного з обох понять, а й знаходить прояв у перебільшенні одного за рахунок іншого. Таке перебільшення спричинено основною суперечністю конституції людини. З одного боку, суспільна потреба у контролі за природою постійно обумовлює структуру та форми людського мислення і таким чином встановлює примат суб'єктивного розуму. З іншого ж боку, суспільство не може цілком придушити думку, що виходить за межі суб'єктивності, самозацікавлення, яке самість не може безпосередньо здійснювати. Навіть розділення і формальна реконструкція обох принципів як розділених ґрунтуються на елементі необхідності та історичної істини. Через власну самокритику розум повинен визнати обмеженість обох протилежних понять, що позначають його; він мусить проаналізувати виникнення прірви між ними, увічненої в усіх вченнях, що тяжіють до ідеологічного тріумфування над філософською антиномією в антиномічному світі.

Слід зрозуміти як відірваність, так і взаємозв'язок обох понять. Ідея самозбереження, принцип, що провадить суб'єктивний розум до безумства, є одночасно ідеєю, яку об'єктивний розум має уберегти від такої долі. Стосовно конкретної дійсності це означатиме, що тільки дефініція об'єктивних цілей суспільства, яка міститиме мету самозбереження суб'єкта, повагу до індивідуального життя, заслуговує називатися об'єктивною. Усвідомлення безсилля суб'єктивного розуму щодо його власної цілі – самозбереження – було свідомим і несвідомим мотивом зупинення формулювання систем об'єктивного розуму. Ці метафізичні системи, почасти у міфологічній формі, висловлювали розуміння того, що самозбереження можна забезпечити лише за умов наднндивідуального ладу, тобто через суспільну солідарність.

Якщо ж говорити про хворобу розуму, то не слід розуміти це так, нібито вона охопила розум у певну історичну мить, бо ця хвороба нерозривно пов'язана із сутністю розуму в цивілізації, такої, як вона збереглася до наших часів. Хвороба розуму криється у його походженні, у бажанні людини панувати над природою, а «одужання» залежить від проникнення до сутності первісного захворювання, а не від лікування його пізніших симптомів. Справжня критика розуму має необхідно спиратися на аналіз глибинних шарів цивілізації та її найдавнішої історії. Відколи розум став інструментом для підкорення людської і позалюдської природи, тобто від найдавніших часів, відтоді нехтують його вла-

сною інтенцією – відкривати істину. Це пояснюється саме тим фактом, що він перетворив природу на простий об'єкт, але йому самому не вдалося знайти власних слідів у такій об'єктивації, у поняттях матерії та речей, так само, як і у поняттях богів та духу. Можна сказати, що колективне безумство, поширюване сьогодні від концентраційних таборів до нібито невинного впливу масової культури, у зародку вже було у примітивній об'єктивації, коли первісна людина споглядала світ як здобич. Параноя, безумство, котре розробляє логічно сконструйовані теорії з метою переслідування, є не тільки пародією на розум, а й присутні у будь-який спосіб в усякій формі розуму, перейнятого лише переслідуванням цілей.

Отже, збоченість розуму виходить далеко за межі очевидних спотворень, які сьогодні його характеризують. Розум може здійснити свою розумність тільки через рефлексію хвороби світу, що його створює і відтворює людина; у такій самокритиці розум одночасно залишається вірним самому собі, оскільки дотримуватиметься проголошеного лише ним самим принципу істини, не звертаючись до жодних інших. Пригноблення природи відгукнеться пригнобленням людини і, навпаки, це триватиме доти, доки людина не зрозуміє свого власного розуму й процесу, що лежить в його основі, через який вона створила й підтримує антагонізм, котрий намагається її знищити. Розум може стати більшим за природу тільки через конкретне усвідомлення своєї «природності», яка міститься у його тенденції до панування, тобто у тенденції, котра у парадоксальний спосіб відчужує його від природи. Стаючи інструментом примирення, розум одночасно перетворюється на щось більше, ніж інструмент. Зміна напряму, поступи й регреси під час здійснення цього відображають розвиток дефініції філософії.

Передумовою можливості самокритики розуму є, по-перше, те що антагонізм між розумом і природою увійшов у гостру й доленосну фазу, а по-друге – що на цьому ступені завершеного відчуження ще залишається доступною ідея істини.

Скутість думок і дій людини формами надзвичайно розвинутого індустріалізму, занепад ідеї індивіда під впливом всеохопного механізму масової культури створюють передумови для емансипації розуму. В усі часи добро мало на собі відбитки пригноблення, з якого воно вийшло. Скажімо, ідея людської гідності виросла з досвіду варварських форм панування. В найжорстокіші

фази феодалізму гідність була атрибутом влади. Кайзер та королі мали німб святих. Вони вимагали й одержували благоговіння. Кожного, хто недбало ставився до їх шанування, карали, а тому, хто скривдив його велич, виносили смертний вирок. Поняття гідності індивіда, позбавлене кривавого походження, стало сьогодні однією з ідей, які характеризують гуманну організацію суспільства.

Поняття «закон», «порядок», «справедливість» та «індивідуальність» мали схожий розвиток. Середньовічна людина шукала захисту від справедливості, коли вона благала милосердя. Сьогодні ми боремося за справедливість, узагальнену й переоцінену, що включає в себе рівність і милосердя. Від азіатських деспотів, фараонів, грецьких олігархів до торговельних князів та condottieri [кондотьєрів – *італ.*] Ренесансу, а також фашистських фюрерів нашої доби, – всі ті, хто мав нагоду розвивати свою індивідуальність за рахунок інших, високо підносили цінність індивіда.

В історії знову і знову ідеї відкидали свої оболонки й поверталися проти соціальних систем, що її породжували. Це обумовлено більшою мірою тим, що мислення, мова й усі сфери духу необхідно висувають загальне домагання. Навіть правлячі групи, які прагнуть насамперед захищати свої партикулярні інтереси, змушені підкреслювати загальні мотиви у релігії, моралі й науці. Так виникає суперечність між існуючим та ідеологією, суперечність, яка прискорює увесь історичний поступ. Якщо конформізм ґрунтується на первісній гармонії їх обох і навіть погоджується із незначними неузгодженостями в ідеології, то філософія усвідомлює суперечності між ними. З одного боку, вона судить про суспільство саме на підставі ідей, які воно визнає за вищі цінності, а з іншого – знає, що ці ідеї відображають вади дійсності.

Цінності й ідеї невіддільні від слів, що їх вони висловлюють, а ставлення філософії до мови, як уже зазначалося вище, є одним із її вирішальних аспектів. Змінювані змісти та акценти слів розповідають про історію нашої цивілізації. Мова відбиває мрії пригноблених та змушений стан природи; вона визволяє міметичний імпульс (див. про це вище). Трансформація цього імпульсу з руйнівної дії до загального медіуму мови означатиме, що потенційно руйнівні енергії стають на службу примирення. У цьому криється фундаментальний і суттєвий антагонізм між філософією та фашизмом. Фашизм ставиться до мови як до інструменту

влади, як до засобу накопичення знань для застосування у виробництві та деструкції, на війні та у мирний час. Придушені міметичні тенденції відриваються від сумірного їм мовного виразу й застосовуються як засіб усунення опозиції. Філософія, натомість, допомагає людині подолати свої страхи, сприяючи мові, щоб та виконувала свої справжні міметичні функції і здійснювала своє призначення відображати природні тенденції. Філософія збігається з мистецтвом у тому, що вона рефлексує страждання за допомогою мови й тим самим переводить його у сферу досвіду й пригадування. Якщо природі надається можливість відображатися у царині духу, вона набуває певного спокою, споглядаючи власний образ. Цей процес є серцем усієї культури, особливо музики та образотворчого мистецтва. Філософія є свідомою спробою поєднати все наше пізнання й розуміння у такій мовній структурі, де речі називаються своїми справжніми іменами. Проте вона не сподівається знайти ці імена в ізольованих словах та реченнях – цей метод поширений у вченнях східних сект, і можна довести його застосування ще у біблійних історіях про хрещення людей та речей, – а безперервно докладає теоретичних зусиль, щоб розвивати філософську істину.

Це поняття істини – збіг імені й предмета, притаманний кожній первісній філософії – робить мислення здатним протистояти деморалізуючим і спотвореним впливам формалізованого розуму, хоча й не може цілком його подолати. Класичні системи об'єктивного розуму, як-от платонізм, мабуть, непридатні для цього, оскільки прославляють нещадний світовий лад, а відтак є міфологічними. Але цим системам ми завдячуємо більше, ніж позитивізму, оскільки вони зберегли ідею, що істина є збіжністю мови і дійсності. Але їхні представники помиляються, припускаючи, що можуть досягти цієї збіжності у вічних системах, оскільки упускають той простий факт, що самі живуть у суспільній несправедливості, яка стояла на перешкоді формулюванню справжньої онтології. Історія виявила ілюзорність усяких спроб такого роду.

Онтологія – серце традиційної філософії – намагається цілковито в інший спосіб, ніж наука, виводити есенції, субстанції та форми речей із деяких загальних ідей, які здаються розумові його власними. Але структуру універсуму неможливо вивести з будь-яких перших принципів, які ми відкриваємо у нашому дусі. Не існує підстав, щоб розглядати більш абстрактні якості речі як

первинні, або суттєві. Ніцше, мабуть, більше, ніж будь-який інший філософ, осучаснює цю фундаментальну ваду онтології: «Інша ідіосинкразія філософів є не менш загрозливою: вона полягає у переплутуванні останнього й першого. Вони покладають те, що приходить наприкінці <...> – "найвищі поняття", тобто найзагальніші, найпорожніші поняття, останній залишок випарювання реальності, й це на початку як начало... І знову-таки це лише вираз їхнього способу ушановування: більш високе *не може* виростати з більш низького, взагалі *не може виростати*. <...> Тим самим вони покладають як перше своє жахливе поняття "Бог" <...> Останнє, найрозрідженіше, найпорожніше покладається як перше, як причина у собі як ens realissimum [найреальніша сутність – *лат.*] <...> Отже, людство повинно сприймати серйозно захворювання мозку тих, хто плете павутиння! – І воно дорого за це сплатило» [8]!

Чому слід віддавати онтологічний пріоритет логічно первинному або більш загальній якості? Ґрадація понять за порядком їх загальності здебільшого відображує пригноблення природи людиною, ніж структуру самої природи. Коли Платон або Аристотель упорядковували поняття за їх логічними пріоритетами, то вони виводили їх не на підставі прихованої схожості речей, а несвідомо керуючись владними відносинами. Платонівське зображення «великого ланцюга буття» майже не приховує свою залежність від традиційних ідеологій держави-поліса. Логічно первинне знаходиться не ближче до серцевини речі, ніж первинне у часі; взагалі ототожнення первісного із сутністю людини або природи означає зведення людини до варварського стану – до якого і так має тенденцію редукуватися мотив влади у дійсності – до статусу просто «існуючого». Основним арґументом проти онтології є те, що принципи, які людина відкриває у собі через медитацію, емансипаторські істини, які вона намагається відшукати, не можуть бути принципами суспільства або універсуму, оскільки ці принципи не створені за образом і подобою людини Філософська онтологія є неминуче ідеологічною, оскільки вона намагається затьмарити розрив між людиною та природою, прагне дотримуватися теоретичної гармонії, за що карається криками знедолених і кривдами позбавлених спадщини.

Якими би спотвореними не були великі ідеї цивілізації – справедливість, рівність, свобода, – вони є протестами природи проти

її змушеного становища, єдиними сформульованими свідоцтвами, які ми маємо. У ставленні до них філософія повинна займати подвійну позицію. По-перше, вона має заперечувати їхнє домагання вважатися найвищою і безкінечною істиною. Завжди, коли метафізична система зображує такі свідоцтва як абсолютні або вічні принципи, вона розкриває їх історичну відносність. Філософія відмовляється від ушанування кінцевого, йдеться не тільки про жорстокі політичні ідоли, такі, як нація, вождь, успіх або гроші, а й також про такі етичні та естетичні цінності, як особистість, щастя, краса, навіть свобода, якщо та висуває домагання бути незалежною вищою даністю. По-друге, слід визнати, що у фундаментальних культурних ідеях міститься частка істини, отже, філософія повинна розглядати їх на тому суспільному тлі, з якого вони вийшли. Вона виступає проти розриву між ідеєю та дійсністю. Філософія зіштовхує існуюче у його історичному взаємозв'язку із домаганням своїх понятійних принципів, щоб критикувати відносини між ними обома і, таким чином, вийти за їхні межі. Позитивний характер філософії криється саме у взаємодії цих обох негативних процедур.

Заперечення відіграє у філософії вирішальну роль; воно є двосічним – це заперечення абсолютних домагань існуючої ідеології та найзухваліших домагань дійсності. Філософію, яка містить у собі елемент заперечення, неможна ототожнювати зі скептицизмом. Останній застосовує заперечення формалістично й абстрактно. Філософія серйозно приймає наявні цінності, але спрямовує свої зусилля на те, щоб зробити їх частинами теоретичного цілого, яке виявляє їх відносність. Оскільки суб'єкт і об'єкт, слово і річ за сучасних умов не можуть поєднатися, слід урятувати з-під завалищ фальшивих абсолютів відносні істини, до чого нас спонукає принцип заперечення. Скептичні й позитивістські школи філософії не відчувають, що є цінного та гідного порятунку у загальних поняттях. Забуваючи про свою власну партійність, вони впадають у не розв'язувані суперечності. З іншого ж боку, об'єктивний ідеалізм і раціоналізм наполягають насамперед на вічному значенні загальних понять і норм, залишаючи поза увагою їхнє історичне походження. Кожна школа однаково впевнена у своїй власній теорії і однаково підлягає методу заперечення, який нерозривно зв'язаний з усякою філософською теорією, якщо та на будь-якому етапі свого розгортання не припинить свавільно мислити.

Тут слід зробити певне застереження щодо можливого непорозуміння. Коли стверджується, що сутність або позитивний бік філософського мислення містяться у розумінні заперечувальності й відносності наявної культури, це не значить, що набуття такого знання вже сприяє подоланню такої історичної ситуації. Припущення цього означатиме переплутування справжньої філософії з ідеалістичною інтерпретацією історії і втрати з поля зору серцевини діалектичної теорії, а саме: фундаментального розрізнення між ідеальним і реальним, між теорією і практикою. Ідеалістична ідентифікація знання зі здійсненням, якою би глибокою вона не була, – мається на увазі примирення духу і природи – тільки піднесить «Я», щоб відібрати у нього зміст через ізоляцію від зовнішнього світу. Філософії, і спрямовані виключно на внутрішній процес остаточного визволення, завершуються чистими ідеологіями. Як вже зазначалося вище, еллініcтична концентрація на чисто внутрішньому дозволила суспільству перетворитися на джунґлі владних інтересів, що підірвало всякі матеріальні умови, необхідні для внутрішньої самовпевненості.

Отже, чи є активізм особливо політичний, єдиним засобом здійснення, як це було тільки що визначено? Я вагаюся дати позитивну відповідь на це питання. Це століття вимагає додаткового поштовху до дії. Філософія не повинна перетворюватися на пропаґанду, навіть задля якомога кращої мети. У світі й без того забагато пропаґанди: мова повинна нічого не означати і висловлювати те, що подається через пропаґанду. Деякі читачі цієї праці подумають, що вона є пропаґандою проти пропаґанди і сприйматимуть кожне слово як натяк, пароль або рецепт. Але філософія не зацікавлена у тому, щоб проголошувати заповіді. Духовна ситуація настільки заплутана, що також і це висловлювання можна інтерпретувати так, що нібито воно є чимось на зразок безглуздої поради, щоб не прислуховуватися до ніякої заповіді, навіть якщо та здатна урятувати наше життя; його насправді можна витлумачити як заповідь, що спрямована проти заповідей. Але якщо філософія прагне чогось досягти, то її першим завданням має бути піднесення над цією ситуацією. Сконцентровані енергії, необхідні для рефлексії, не повинні передчасно витікати через канали активістських і не активістських програм.

Сьогодні навіть у видатних науковців перемішані мислення і планування. Шоковані суспільною несправедливістю й лицемірством у традиційних релігійних шатах, вони пропонують поєднати ідеологію з дійсністю, або, як їм більш подобається говорити, наблизити дійсність до прагнень нашого серця, застосовуючи у релігії мудрість інженера. У дусі Оґюста Конта вони хочуть створити новий соціальний катехізис.

«Якщо американська культура, – пише Роберт Лінд, – у постаті тих, хто перетворює її на реальність, має бути творчою, вона мусить відкрити ядро вищою мірою прояснених спільних цілей і у зручному місці розташуватися у їхній структури – це цілі, що мають значення для великої маси народу як глибинні особистісні потреби. Зрозуміло, що у такій оперативній системі не знайдеться місця теології, есхатології та іншим відомим аспектам традиційного християнства. Відповідальність науки, яка визнає людські цінності частиною свого фактологічного матеріалу, полягає у тому, щоб допомагати дослідженню змісту переконань, що загально поділяються, і видів їхнього прояву. Якщо наука ухиляється від цього, вона стає спільником тих людей, які хапаються за віджиті релігійні форми, бо не бачать нічого іншого» [9].

Лінд, напевне, розглядає релігію приблизно так само, як він це робить із суспільствознавством, – вона, на його думку, «вистоїть або відпаде разом із базисом її доцільності для людей у їхній життєвій боротьбі» [10]. Релігія стає прагматичною.

Попри первісно проґресивне переконання таких мислителів, вони не бачать серцевини проблеми. Нові соціальні катехізиси є навіть ще більш неспроможними, ніж оживлення релігійних рухів. Якщо не самі великі маси, то принаймні їхні авторизовані ідеологи розглядають релігію як інструмент, при цьому не має значення, чи має вона традиційну форму або приймає вигляд більш проґресивного соціального культу. Вона не може знову набути авторитету через пропаґанду нових культів сучасної або майбутньої спільноти, держави або вождя. Істина, яку вона намагається передати, скомпрометована її метою. Якщо люди колись зможуть говорити про релігійну надію та відчай як про «глибинні потреби особистості», як про емоційно насичені, загальні почуття або науково обґрунтовані й перевірені людські цінності, то релігія втратить для них значення. Тоді не допоможе навіть рецепт Гоб-

са ковтати релігійні вчення як таблетки. Мова поради відхиляє те, що вона намагається порадити.

Філософська теорія сама по собі не може забезпечити перемоги у майбутньому ані тенденції варваризації, ані гуманістичній позиції. Але все ж таки, якщо вона буде вести суперечку з образами й ідеями справедливості, які у певні часи домінували у дійсності як абсолюти – як, наприклад, ідея індивіда у буржуазну еру, – а потім витіснялися у ході історії, тоді філософія зможе, так би мовити, вносити корективи до історії. Ідеологічні ступені минулого відтак вже не здавалися б безглуздям і неправдою – адже саме такий вирок винесла філософія французького Просвітництва середньовічному мисленню. Соціологічне та психологічне пояснення переконань минулого відрізнялося б від їх філософського таврування й придушення. Позбавлені влади, яку вони мали свого часу, сьогодні такі переконання могли б служити ліхтарем на шляху людства. Виконуючи цю функцію, філософія була б своєрідним мисленням і сумлінням людства і допомагала б стежити за його шляхом, щоб той не перетворився на беззмістовні кружляння мешканців притулку для божевільних під час їх прогулянки .

Сьогодні поступ стримується утопією насамперед через повну диспропорцію між вагою потужної машини суспільної влади й атомізованими масами. Все інше – поширене ліцемірство, віра у неспроможні теорії, малодушність спекулятивних теорій, слабкість волі або передчасне її спрямування на нескінченні діяльності під тиском страху, – це лише симптом такого непорозуміння. Коли філософія зможе допомогти людині пізнати ці чинники, вона надасть велику послугу людству. Метод заперечення, викриття всього того, що калічить людство й заважає його вільному розвитку, ґрунтується на довірі до людини. Так звані конструктивні філософії показують, що їм насправді бракує такого переконання, і саме тому вони нездатні протистояти культурному занепаду. З їхньої точки зору, дія є здійсненням нашого вічного призначення. Зараз, оскільки наука допомогла нам подолати страх перед невідомим у природі, ми є рабами суспільних примусів, які ми самі створили. Якщо ми змушені діяти незалежно, ми звертаємося до взірців, систем й авторитетів. Якщо ми розуміємо під Просвітництвом і духовним поступом визволення людини від забобонів і віри у зли сили, демонів і фей, у сліпу долю – коротко кажучи, визво-

лення від страху, – тоді викриття того, що сьогодні називається розумом, зробить нам найбільшу послугу, на яку тільки здатний розум.

Посилання

1. Hegel G.W.F. Phaenomenologie des Geistes // Saemtliche Werke. Bd.2. Stuttgart: Glockner, 1932. S. 418.
2. Див.: Tard G. Les lois de l'imitation. – Paris, 1904. p. 198–204, 416–424.
3. Див.: Ortega-y-Gasset. Der Aufstand der Massen. – Hamburg, 1956. S. 133–135.
4. Там само, с. 41.
5. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik // Saemtliche Werke Bd. 5. Stuttgart: Glockner, 1936. S. 293.
6. Dewey J. Experience and Nature. Chicago, 1925. p. 28.
7. Див.: Simmel G. Lebensanschauung, а також Der Konflikt der modernen Kultur. Muenchen-Leipzig, 1918.
8. Nietzsche F. Goetzendaemmerung // Gesammelte Werke. Musarionausgabe. Bd.V11. Muenchen, 1926. S. 71.
9. Lynd R. Knowledge for What. Princeton, 1939. S. 239.
10. Там само, с. 177

Нотатки 1949—1969 років

1949–1952

Радикали

Слабкість власної дружини у них знаходить порозуміння, але ж коли йдеться про людство, то воно вже завтра має створювати дива. А чи не є причиною цього те, що вони замало або забагато люблять людство?

Складність злого

Це насправді так: англійська філософія поверхова, бо виходить з того, що людина, альтруїстична чи егоїстична, у доброму сенсі, покладається просто як така, що намагається просунутися уперед. А проте, якщо підкреслювати позитивність злого або лише глибину людської сутності, то безпосередньо наштовхнемося на смислову суперечність. Усяке мовлення є виразом, визнанням, свідоцтвом, але не можна *визнавати* зле. Істинним є те, що наша віра в усякій своїй фазі необхідно містить у собі непросвітлений момент, рису ідолопоклонства. Оскільки наше мовлення залишається всередині такого притаманного йому марнославства, не зіштовхуючи при цьому наївність віри з відповідно досягнутого ступеня, оскільки, іншими словами, воно без цинізму визнає своє природне безсилля, з усією безпосередністю вважаючи це істинним, воно відповідно зізнається у необхідності злого. Ствердження про добрість злого може бути метафоричним, як у християнстві, де на увазі, власне, мається те, що зле *служить* добру. Тоді це ствердження, на

жаль, не є істинним. Або ж воно веде до гностичного дуалізму, що вимагає зупинитися біля нерозв'язаної суперечності, та ще й радіти з цього.

Вираз та біль

Писати – може означати те, що хтось щось констатує, позначає факти, отже, сприяє оволодінню – або ж те, що хтось виражає себе. Оскільки вираз не може бути безмовним, він є необхідно рефлектованим, бо біль – це біль того, хто скаржиться собі, адже від цього неможливо відірвати нарцисично-болісний момент, присутній навіть у жалобі за іншими. Саме тому нарцисичний момент присутній майже в усій поезії. А чи є взагалі вираз без болю? Ненауковій літературі залишається обирати між міфом, або неправдивим, і плачем, або безсиллям. Із цієї дилеми черпає свої сили позитивізм. Таке співвідношення відчутне навіть і в цьому роздумі, у його змісті є якесь мерехтіння.

Кантівська соціологія

Слід писати критику розуму так, як Кант, тобто зосереджуючися на допоміжних чинниках, на механізмах, які роблять з матеріалу «однорідний» досвід, але замість чистих форм споглядання і розсудку звернутися до *соціального* схематизму. Навіть можна зберегти розподіл. Трансцендентальна естетика могла б розглядати матеріальне виробництво, що безпосередньо структурує людський світ: з нього взагалі й зокрема походять способи сприйняття, притаманні пануванню, а далі – все те, що Маркс називає необхідною видимістю. Трансцендентальна аналітика охоплювала б засоби суспільної інтелектуальності від школи до кіно. А сферою розуму є тенденція пристосування суспільства до чимраз вищих ступенів – те, що Геґель називає хитрістю розуму.

По той бік статевого принципу

У теорії едипового комплексу Фройд пояснює ідентифікацію із батьком любов'ю до матері. Вона належить дорослому, більш сильному чоловікові, отже, необхідно бути рівним з ним. Він може

чинити опір конкурентові, дитині, щоб володіти матір'ю, відтак слід бути таким, як він. Але існує набагато простіше, зрозуміліше пояснення: про що думаєш, тим і стаєш. Батько – як реальність – вимагає, забороняє, повчає. Незмінюване, відмова від того, що попри все так хочеться змінити, змушує нас ідентифікуватися з ним, аби його витримати – це принцип мислення, а мабуть, і всієї культури. Звідси походить також наше оволодіння (природою); ідентифікація є передумовою оволодіння. Щоправда, коли таке вдається, зникає ідентифікація: опановане стає річчю, тільки опанованим. (Те, що Маркс називає недостатністю планомірного реґулювання економічних відносин за капіталізму «оречевленням» людських стосунків, термінологічно вводить в оману. Адже це, навпаки, є міфологізацією, піднесенням до ранґу природних божеств; закони ринку – це не тільки звичайне життя і небезпеки вікторіанської доби, а й просто сама мойра, доля. Лише у 20 столітті вони стають – внаслідок ідентифікації – речами для опанування, предметом маніпуляцій.) Із страху виникає любов, із любові – панування. Ми навчаємося любити те, чого боїмося, а те, що любимо, ми пізнаємо. А те, що знаємо, перестаємо любити та боятися. Це історія цивілізації. Кожний з термінів містить у собі інші, а також усі у цілому; те ж, що знаходиться посередині, а саме: любити, є ідентифікацією, мисленням. – Бахофен, посилаючись на фраґмент з Плутарха, повідомляє, що лікійські чоловіки під час жалоби мали вбиратися у жіночій одяг, він інтерпретує цей звичай як ідентифікацію з матір'ю, що народила і знову забрала тих, хто нас покинув. Цей процес стосується тільки матері. Власне кажучи, тільки вона задіяна у ньому. Відтак, думати про смерть означатиме тут думати про матір, а *думати* про матір означатиме *робити* з себе матір. Буржуазна дитина робить з себе *батька*. Цей процес є більш примітивним, ніж його описує Фройд, але не таким зрозумілим і передбачуваним. Він не вимагає обходу через сексуальне жадання матері (виведене з аналогії зі статевими стосунками дорослих), щоб пояснити своє прагнення стати таким, як батько. Страх перед ним є прафактом цивілізації. Він є окупантом у стосунках між матір'ю та дитиною: зовнішнім, холодом дійсності. Фройд все правильно помітив, зокрема, і зв'язок між матір'ю, вітчизною та смертю. Його упередженість (насамперед, у ранніх працях) обумовлена догматичним підходом до чоловічого й жіночого як до розділених прасил, тоді як

сексуальна любов дитини чоловічої статі до матері, мабуть, спочатку була наслідком рівняння на загарбника. Фройд після праці «По той бік принципу жадання» здогадувався про ці стосунки. Мабуть, її краще було б назвати «По той бік статевого принципу». Тоді класичний міф про виникнення любові із розділення цілого містив би у собі істину щодо туги поза лібідо (інстинкт смерті), яку можна задовольнити тільки через жадання лібідо. Фройдівське ж вихідне контрастування самозбереження і чоловічого еросу утворювали єдність творчого принципу (натяк на це є вже у «Жахливому»), завдяки чому мала здійснитися утопія примирення (яка, щоправда, виключається у безпосередньому протиставленні еросу й інстинкту смерті). Втім, слід стерегтися оптимістичної гармонізації суб'єктивного задоволення, яке ґрунтується на прагненні самозбереження, з об'єктивним, а також занадто поспішного ототожнення першого з чоловічим принципом, а повернення – з материнським. Смерть, яка виводить нас за діяльнісне життя цивілізації, – це не батьківщина, а кидання напризволяще, не мир, а розпад, не спокій, а ніщо. Тому фройдівське просте протиставлення чоловічого й жіночого (батьківське й материнське, як зазначає Бахофен, не є справжніми протилежними та взаємодоповнювальними поняттями) не є також і опосередкуванням. Геґелівська історія філософії, де суб'єктивне, інстинкти, більш суттєві, ніж хитрість розуму, тобто як творець ідентичності, як посередник абсолютного у значенні знову здобутої безпосередності, навпаки, перестрибує у своєму фантастичному оптимізмі можливість помилок, дійсно пізнаючи себе як дух, котрий уже тримає успіх у кишені. Однак можливість невдачі, особливо у сучасності, якщо розглядати це з позицій Євроамерики, мабуть, закладена в природу самого духовного процесу. Тенденція пізнання знищувати ідентифікації, що зростають зі страху, не влучає у мішень. Замість опосередкування безпосередності взаємопроникнення суб'єкта та об'єкта, зберігаючи у пам'яті саме опосередковане опосередкування, ця тенденція, у хибному забутті, бере як достеменне опосередкування, мислення, або радше його результат, отже, знання, так звані факти. Наївність стосовно продукту, а з іншого боку, просвітленість, що передує непросвітленому, позитивність сучасного духу, є лише іншою формою догматичного, доведеного до крайності розриву суб'єкта й об'єкта; нібито безпроблемне мислення єдності у науці є старим дуалізмом буржуа-

зної метафізики. Карнап імплікує Декарта, логічний емпіризм – вчення про дві субстанції. «Існують тільки факти» – означає, що або «все є об'єктом» або «все є суб'єктом». Сферу нічийності зліквідовано, а відтак – і думку про істину. Цей процес схожий на той, що відбувається у мистецтві: коли воно зробило видимість самого себе (нібито) такою прозорою, що стало сприймати себе вже тільки як видимість, а не реальність, внаслідок чого зникає без винятку все магічне у мистецтві, все насправді ілюзійне, зникає воно само. Застосовуючи це до науки, зауважимо: якщо ми розглядатимемо річ тільки більш об'єктивно, замість того, щоб бути нею, то втратимо об'єктивність.

Уперед

Дивитися уперед ідентичне свободі міфології, забобонам – з думкою про мертвих. У цьому також може знаходити прояв свобода від жалю до себе, нарцисизм, задубілість. Усяка вірність тому, що залишилося позаду, – це вже, напевне, любов до себе.

Євреї, істина, безумство

У збереженні євреями своєї старої віри криється момент закостенілості «Я», страх втратити його – марнославство. Вони за це страхітливо заплатили – напевно, переважно за істину, пов'язану з цією упертістю, ніж за безумство.

Дух і час

Кожне положення, яке домагається бути істинним – отже, всяке положення – абстраґується від часу. Адже положення, істинність якого підточує час, не є істинним. З цього виходить Геґель у своїй «Феноменології» [мається на увазі «Феноменологія духу» – *перекл.*] діалектика чуттєвості ґрунтується на тому, що твердження «зараз ніч» буде спростовано вранці наступного дня. Воно, тобто твердження, не включає час до своєї істини. Питання полягає у тому, чи існують положення, не залежні від часу. Спочатку тут мали на увазі математичну фізику – адже чиста математика була занадто ефемерною, аби репрезентувати істину. Айнштайн не позбавив фізику роздумів стосовно цього, на що

вказує його критика традиційної математики і механіки. Проте загальна теорія відносності все ж таки цілковито не абсолютна. Навпаки, рух «Феноменології» робить, як і належить, стрибок у найвирішальнішому місці. Час долається у розумі не у розумний спосіб, а (безпосередньо) об'єктивується. Саме це – що повторюється в усіх інших переходах «Феноменології» – є таємницею «стрибка» у методі. Абсолютний дух покладає себе попри окремі розрізнені кроки, що видають себе за опосередкування, абсолютним знову і знову ірраціонально. Але на переходах це не вдається. Це побачив уже жахливий Фойєрбах. Дух не перебуває поза часом, він не може розгадати дієслова, приховуючи це за метафорою. Смерть не тільки, як він каже, у ньому, а й понад ним. Отже, він, за своєю власною думкою, не істинний – hic Phodus [тут Родос – *лат.*]!

Після Вольтера

У дев'ятнадцятому столітті відомість письменника була для нього різновидом імунітету. На нього переносилося щось від надзаконності абсолютного монарха. Свободу, отриману через це, він одночасно здійснював як репрезентант людства – він міг цілком бути людиною, – у ньому суспільство ушановувало само себе і долало, нехай несвідомо й ідеологічно, духовне каліцтво своїх членів. У перемозі Вольтера над абсолютизмом – на відміну від липневих убивств – зберігається велич. Це позитивний бік буржуазного поняття величі, яка сьогодні деґрадує. – У XX столітті усувається представництво – парламентаризм перебуває в агонії. Відносини є настільки різноманітними, що їх подальше існування можна уявити собі тільки як безпосередню залежність між людьми. У росіян одночасно з парламентаризмом ліквідується велич. Жива людина, за винятком жахливої постаті диктатора, не може бути великою, оскільки нове панування не толерує імунітету. Тільки думка людини, що вийшла з-під примусу і може сказати «ні» цьому пануванню, заперечує його, маючи ідею критерію по той бік його таємного кола. Великою є лише його товарна марка: фельдмаршал, що пожирає народи. Письменник деґрадує до соціального стану лакея. Слава Вольтера є протилежним процесом.

Вульґарність філософії

Безсумнівно: усна і, навіть, написана філософія, хоч би якою глибокою та дотепною вона здавалася, звучить трохи вульґарно. Навіть Ніцше не є винятком. Те, що він вважав підозрілим у системі, дається взнаки також у його власних думках. Гострота афоризму, елеґантна витримка, все ж таки не вберігають його від показу такої надмірної нестриманості, коли йдеться про Бога, світ та його страждання. Світська людина переймається ґольфом, вона рідко говорить про справи, а філософія – це тільки коментар до витлумачення світу, що пропонується вже на шляху до середнього стану, аби врешті, як астрологія, опинитися у приміщеннях, де справляються народні свята. Коли йдеться про істину, стриманим є тільки мовчання, а всяке слово – балакуча скарга – є постійно недоречним.

Питання філософії

«Якщо не існує Бога, для мене вже ніщо не є серйозним», – так арґументує теолог. Жахлива дія, яку я роблю, страждання, яке я викликаю, після митті, у яку вони відбуваються, живуть лише у спогадах людської свідомості й згасають разом з нею. Не має ніякого сенсу стверджувати, що вони, до того ж, є істинними. Їх немає, і вони більше не істинні – це те ж саме. Адже зберегти їх можна тільки через одне – через Бога. Чи можна визнати це і все-таки серйозно вести безбожне життя? Ось це питання філософії.

Спокушання філософа

Спокушання філософа: він відмовляється від мислення, оскільки воно – цього не можна довести – завжди є тільки думкою – і віддається науці. Нарешті залишена сфера, де говорять, як воно «є», якщо це також ще «бути» іншим. Нарешті можна перейти від мови до формули, як це робить фізик. Навіть *монтаж* фактів ні до чого не зобов'язує, є зрозумілим, він є просто виразом; як добре уникнути постійних тортур, визначаючи на кожному кроці ціль та метод, тему та стиль, предмет і спрямованість інтересу із самого себе, але у чіткій відповідності до «речі». Що можна протиставити цьому безперервному примусу до точності, який

виводить на надійний шлях зовнішнього критерію __наукового пізнання? Якщо це правда, що наука теж у вирішальну мить слідує іншим філософським примусам, то все ж таки заняття нею, де діють чіткі масштаби, пристосовані до мети опанування, має стільки привабливої ґарантованості, що філософ час від часу із заздрістю зазирає до цього світу, де успіх приносять проста наївність, старанність та здоров'я, а турбота про правильність цієї справи постійно перекладається на «інших».

[Філантропічне об'єднання]

Всі ці «інтеркультурні» та «добросусідські» заходи є тим, що за браком релігії стримує нас, людей сьогодення, від взаємної різанини. Вони – заміна релігії і, навіть, – принаймні, у довгостроковій перспективі – є менш кривавими, ніж ті релігії, що в них справді вірять. Організація філантропічного об'єднання існує на кошти зацікавлених. Це є таким анонімно-прикрим, бо також і ті, кому сплачують, у всій цій мішанині «професійних» спілок від прибиральниці до адвоката, який робить собі рекламу тим, що знаходить гроші, просто вірить у свої сподівання, оскільки це приносить їм гроші. Вже нічого не казатимемо про осілих євреїв, які небезпідставно вбачають свою релігію у тому, що зберігають мир для інших. – Таке виховання у цілому має свої заслуги, але неґативні. Воно необхідно, оскільки вже сама ідентифікація, безпосередність не приносять щастя. Люди стали ізольованими, а їх почуття – скутими. Це все настільки безнадійно, що хтось страждає навіть від відсутності ненависті. О, ці «сповнені гумором» промови про те, що об'єднання потребує «любих нам грошей». Оскільки вони ні з ким і ні з чим не здатні відчувати єдності, їм вдається досягти такого різновиду миролюбності, що майже не відрізняється від смерті та її запаху.

До онтології

Буття – це найзагальніша категорія. Але чи є загальне більш буттєвим, ніж особливе? Чи насправді те, у що вірили філософи, торкається нас *більше*, ніж найближче, одиничне? – Аналогічним є питання щодо суспільного: чи є більш суттєвими функції на верхівці піраміди, функції міністрів, аніж ті, що виконує той, хто

оберігає порядок по закутках вулиці. Чи є всеохопні економічні декрети значущішими чи порожнішими, ніж примирення сторін, що сперечаються у пивниці? Чи не є віра у загальне лише раціоналізацією найвищої влади, відповідаючи розподілові наказу і виконання? В основному, зняття цієї логічної суперечності було темою геґелівської філософії, діалектики. У нього, врешті, це здійснюється – мабуть, занадто гладко. На практиці тут ідеться про питання ротації державних функцій, про те, що служниця може певний час бути поліцейським або міністром – і навпаки. Безсумнівно, служниця могла б домагатися цього, а міністр?

Психоаналіз як причина своєї необхідності

Терапія психоаналізу криється у тому, щоб надати «скутим» афектам можливості виразитись. Він хоче усунути загрозу, так би мовити, відкрити двері та заслони, за якими тісняться афекти. Тоді – на його думку – повітря буде чистим. Але чи не тому двері мають ефект здавлювання, що виготовлені не з того матеріалу, а саме: із заборон, у які більше не вірять? Хіба не свідчить наївна впевненість, з якою терапевт відчуває себе покликаним усувати перепони, саме про беззмістовність заборони, яка – так само, як і її сила (хіба сила і беззмістовність, зрештою, не одне й те ж?) обумовлює невроз? Раціональність – це не формальна, а змістовна категорія. Розум – це назва того, що є розумним. Коли аналітик, здійснюючи аналіз краху болісної любові, дитячої чи подружньої, керується бажаннями суб'єкта, то заперечує табу, вже підточене зростаючим розпадом буржуазності; він, маленький Ніцше, у небезпечній безтурботності підштовхує те, що падає – та ще й встромлює кинджал у серце партнера свого пацієнта. Лікуванням він називає підбадьорювання до нагальної нещадності на боці тієї сторони у сімейному конфлікті, якій він може видати рахунок. Однак зберігається солідніше табу, ще не урізана заборона інцесту і збочення, бо «аналізується» лише бажання його порушення. Розум аналітика рефлектує стосунки панування у суспільстві; він заперечує як забобони все те, що могло б виступити проти можновладців, навіть докір, що вони – оскільки ще не всі лікувалися – іноді можуть мати погане сумління. У тих, кого вже побило життя, він відбирає надію на існування найвищого судді, оскільки таким проголошується життя. А вмираючому, кот-

рий переживає душевні муки, він не може нічого сказати, окрім того, що той своєчасно не пройшов аналізу.

Після кіно

Ми відхиляємо фільм – у думках про мистецтво – спочатку як спектакль. Але коли ми повертаємося з перегляду фільму, що брутально не порушив цю вимогу, нас легко охоплює знайома туга. Ми можемо ставитися до змісту тільки історично – адже те, що було істинним для Іфігенії, що мало значення для Нори, як ситуація має сенс, розбіжний з нашим існуванням, – або ми можемо ставитися до змісту безпосередньо – тоді ми відчуваємо, що наше існування не збігається із нормальним життям. Так чи інакше, принижується абсолютна надія, яка є непорушним символом мистецтва, що нас підсилює, ми пізнаємо не її, а її віддалене буття, отже, почуття покинутості пронизує нас ще більше.

Прагматизм релігій

Затхлість світових релігій і навіть визнаних філософій криється в тому, що вони, у цілому й зокрема, у потаємному й не дуже потаємному розумі функціонують не лише як засіб управління народами – адже це відомо – а в тому, що вони вже первісно були поміччю. Принаймні, це слушно щодо найбідніших та найнаївніших віруючих і, мабуть, щодо Ісуса з Назарету. В Будди й Магомета це вже по-іншому, в усякому разі неупередженого спостерігача здивує глибокий прагматизм всесвітніх релігій, відсутність в них ілюзій, що – за всієї відмінності леґенд та культових апаратур – робить всесвітні релігії структурами, які можна переплутати через їхню схожість. Здебільшого, всі вони вже такі синтетичні, штучні, маніпуляторські, як секти a la Christian science [християнська наука – *англ.*; назва вчення М. Бейкер-Еді – *перекл.*]. – Мабуть, до заслуг нашого часу слід зарахувати те, що сьогодні навіть віруючі щось здогадуються про це і що навіть найщиріший прихильник релігії сприймає її прагматично. Правда, не можна відкинути підозру, що навіть мученики йшли на смерть з почуттям, що без релігії неможливо управляти людьми. Чи не були вони, зрештою, мучениками проґресу?

Нотатка до діалектики

У діалектиці власне всі протилежності зводяться до однієї фундаментальної суперечності, адже всяка певна суперечність у ході розвитку сама є виразом тієї-таки вирішальної суперечності. Філософські проблеми, пов'язані із поняттям діалектики як цілого, приміром, питання про примирення всередині та по той бік історії, відносини між історією та розумом, логікою, природою та духом, завершеною і незавершеною діалектикою тощо в останній інстанції посилаються на таку суперечність, з якою їх тільки і можливо зрозуміти. Це суперечність між істиною та здійсненням. Чи абсолютне збігається з метою мрій усіх сутностей, добро – з утопією, це є настільки глибоко невизначеним, що визначення збігається із здійсненням системи у цілому. В геґелівській логіці це питання вирішено наперед – у дусі християнської культури; геґелівська система засновується на гіпотезі, що примирення, напевне, відбудеться, що буття є одночасно добром, отже, виводиться з християнського поняття Бога. І навіть у Маркса, який його заперечує, зберігається теологічний характер історії, єдність теоретичного розуміння та його політичного застосування – або, радше, впевненість у застосуванні апріорі його мислення. – Але ми не проходимо із самовпевненим жестом повз умирання створінь, які були незначними для таких великих мислителів, діалектика для нас – це не гра, у завершенні якої ми впевнені. Вона є серйозною. Якщо суперечності не примиряться, то ми знаємо, що всі зусилля мислення були марними. Тим самим ми підозріло близько підійшли до поняття горезвісного «безкінечного завдання». Чи може Геґель заплатив за свою послідовність ціною насилля тієї «гіпотези», отже, чесний «постулат» і реґулятивна ідея, напевне, більше відповідали б нашому становищу, ніж поняття, що примирюється саме із собою?

Спадна лінія

Шлях Просвітництва відображено у скороченні прізвищ. Від великої прикраси у вигляді низки славетних прізвищ предків він іде до їх обивательських скорочень, зрештою залишається лише ім'я, де задля стислості Роберта змушують перетворюватися на

Боба. Просвітництво через надання імені загалом здійснює права величі: те, що колись дозволялось лише Луї та кільком кардиналам, тепер доступне кожному – стрибок від якості до простої кількості продовжує у громадян лінію монарха. Між ними та ув'язненими, яких називають за номером, існує схожість марґінальних фігур буржуазного порядку.

Міф та Просвітництво

Ми завжди думаємо, що міфологія – стосовно духовного Бога – є фальшивою релігією. Але стосовно тотально темного світу, що загрожує мовчки примітивному, вона містить у собі позитивне – те, що надає значення, принаймні, є початком релятивізації, початком заперечення.

Державний резон

Мабуть, значення етатизації у нашу добу полягає в тому, що люди тільки тоді можуть піднестись над державою, коли візьмуть на себе той тиск, який вона здійснює. Вільний громадянин виник тоді, коли середньовіччя завдяки суворій дисципліні об'єднаних церковних та світських сил настільки зломало племена через переселення народів, що одиничний увібрав у себе як людську гідність ту гідність, що його підкорила. Чи не має відбутися зараз, у цю жахливу добу, схожий процес, але на більш високому рівні, охоплюючи цілу людину і ціле людство? Це виправдало б посилення страждань у цілому і зокрема, відчай тих, що вже цивілізувалися і змушені знову пройти через жорна.

Відносність

Щоб охопити всіма ідеями «відносність» нашого духовного існування, насамперед його часову обумовленість, необхідно тільки протягом кількох місяців уникати слухати музику, щоб потім послухати її знову вперше чужими вухами. Вона може звучати як цілковито замкнутий у собі чужий світ, який знову – без усякого сенсу – може зникнути.

Спокуса

Спокуса, спрямована жінкою на чоловіка і vice versa (навпаки – *лат.*), завжди полягає у питанні, чи не зміниться у цих обіймах світ і чи не здійсниться абсолютне. Ніхто ніколи не знає, чи відбудеться у цьому об'єднанні щось цілковито нове. – Отже, любов завжди є святотатством.

Сприяння науці

Варто подивитися на розпорядників наукою, аґентів фондів – на їхній тверезий гіркий погляд, і за ними можна побачити замовників, що сидять у них на шиї. Суперечлива єдність їхньої об'єктивної повноти влади і суб'єктивна невпевненість у сучасному суспільстві відбиваються на розпорядниках, котрі як чуми бояться нового й авантюрного, покладаючись і в науці на великі конґреси. Туди течуть гроші фондів, і саме тому наука має такий вигляд.

Дуже зайнятий

Іноді я дивуюся, як легко сприймають люди відмову прохання, запрошення, ділової пропозиції, якщо це обґрунтовано надмірною зайнятістю. Причина цього явища криється у почутті, що брак часу є показником високої професійної кваліфікації або ж – навіть заможності. Той, хто так від усіх відмовляється, показує, що він не потребує інших, а це викликає повагу й любов. Я знаю людей, які це відчувають інстинктивно і відмовляються навіть тоді, коли мають час. Тим самим вони створюють собі ауру поважності й принаймні добиваються того, аби їх запрошували ще раз з більшим старанням. Навіть якщо цього не стається, вони дістають насолоду від суспільної цінності своєї особи. – Щоправда, я знаю також людей, які, незважаючи на зайнятість, настільки звикли ідентифікувати себе з іншими, що їм нелегко сказати «ні», навіть коли прохання є умовним. (Подана вище рефлексія не поширюється на матеріальний інтерес, який переважно упорядковує стосунки).

Позиція

Як усе ж таки необхідно враховувати позицію! Нарікання на симпатію до Америки у сучасній Німеччині означає те ж саме, що у 1923 р. означало симпатію до комуністів або у 1940 р. – у середньозахідному реґіоні – до Рузвельта.

Критика Геґеля

Критика Геґеля не повинна починатися з того місця, де він визначає дух як таке, що так само не є духом. Саме це не є чимось більшим за теорію, тим, що осягається мисленням (а відтак, і таким, чого неможливо осягнути мисленням), так званий момент практики, активне, вольове належить до духу, якщо він не мислиться абстрактно, як галузь у розподілі праці. Справжня критика Геґеля радше стосується того, що він готовий виправдати апріорно дію та її результат, лише тому, що вони відбуваються у світі. Саме через це у нього практичне знову з'являється у теоретичному, а відмінність не знімається, як у дії, – причому не тільки розумовій, – а розмивається, чи, точніше: імпліцитно знову закреслюється. Між суто теоретичним і дитячим, з одного боку, та практичним, з іншого, існує така сама схожість, як і між практичним та батьківсько-материнським; теоретичне відповідає потребі бути захищеним, практичне – охороняти. До того ж, слід урятувати і саму охорону, бо без цього розум вбачатиме у світі тільки репресію і стане фальшивим розумом. – Це звучить дивно у світі, де й без того обожнюються вожді й маґнати, дорослість і протекція. Саме тому нам загрожує небезпека перебільшити інше. Дух як рефлексія, спрямована на «Я», має завжди момент нарцисизму, інфантилізму – так є усюди, де він зупиняється на собі; навіть там, де він каже: я соромлюся бути людиною. Якщо ти соромишся самого себе – то принаймні міг би утриматися від констатації цього!

Воєнне повідомлення

Непрозорість сучасних війн. Чим є Корея – бажанням позбутися застарілої зброї, чи експериментуванням із новою, випробуванням стратегічних та інших методів, як в Іспанії – або ж просто тим, аби показати себе народам? Існує підозра, що на нарадах

найвищих посадовців це розглядається так само примітивно, як і їх оприлюдненнях – в усякому разі відмінність майже непомітна.

[Майновий індивідуалізм]

Прийде час, коли вже не будуть розуміти, одиничний не може робити із своїм майном, що йому заманеться. Адже ius usus abususque [право тимчасового користування для зловживання – *лат.*], яке надавала й підтримувала сама держава, показуючи байдужість саме до неї, знаходить прояв у безглуздій суперечності. – Але вже важко й згадати також ті часи, коли саме це право робило одиничного королем – і було передумовою, без якої суспільство ніколи не стало б людяним. Адже бути людиною – значить бути королем.

Особлива ексклюзивність любові

Єдність загального й особливого відкривається у любові. Коли ти кохаєш цю особливу людину, то любиш те, що люблять у всіх людях, у всіх створіннях, оскільки любити людство або ще більше – життя – бо любити виключно людство є самосуперечністю – можна тільки як конкретного одиничного. При цьому стає також очевидним, що відокремлення душі від тіла є актом абстракції, від якої слід знову повертатися назад, адже кохають не тіло або душу, чи те плюс інше, а це чоло і ці вуста, цю ходу, що належать окремій людині. Однак у цій обмеженості, якщо її одночасно усвідомити як таку, криється любов до цілого – так би мовити, у порушеній ексклюзивності. – Спіноза, чіткіше й, водночас, м'якше, ніж Бруно, наближається до такого знання, але як стоїк він хоче звертати увагу на одиничне лише тому, *оскільки* у ньому відображується ціле, і саме це «оскільки» – так би мовити, рефлексія, як умова, як апріорне виправдання ідентифікації з особливим – відбирає в особливого, в скороминущого, його вагу. Адже тоді любов знову належить загальному, що втратило свій зміст саме через інтелектуалізацію особливого. У християнстві це відбувається майже так само. Вимога любові до ближнього «задля Бога» лише тоді не стає тією самою поганою суперечністю, коли – як це, щоправда, завжди робила велика теологія – Бог настільки ґрунтовно визволяється від свого творіння, що наповнюється

усім багатством живого світу, навіть за умов відсутності самого світу. Оскільки Бог, щоб бути цілком Богом, потребує також вдячного погляду смертної істоти, так само і велика любов «задля Бога» не є любов'ю до абсолюту. Цей прояв обмеженості Бога, який патристика слушно таврувала як вплив язичництва – боги, котрі потребують жертв! – в іудаїзмі визнається через афекти Бога, гнів і скорботу, а в християнстві – через вчення Бога як людського сина. В них обох покладається страждання, залежність Бога, тільки у християнстві це робиться через воскресіння, яке вже здійснилося, ціле тут уже наперед визначено і – можна сказати – теоретично має невинніший вигляд. (Звідси обхідний шлях Екхарта.) Ми самі пізнаємо суперечність, де любов до загального тільки тоді може здійснитися у любові до особливого, коли ми будемо спроможними відмовитися від загального – а з іншого боку, любов до особливого буде тільки тоді врятована, коли ми пізнаємо як випадкове обмеженість, ексклюзивність, які відривають її від загального й любитимемо життя так і тут. В іншому ж випадку, винятковість є примітивною. Прикладом тому можуть служити саме це чоло, саме ці вуста. Якщо я сам в них не впізнаю цього, тоді моя любов залишиться – помилкою.

1953–1955

[Вільнодумство]

У полеміці проти сторожової держави (наприклад, у Сен-Сімона) щось має рацію, а проте, Левіафан вже став такою страхітливою потворою, що навіть там, де він видає себе за охоронця, який забезпечує громадянам спокій, вже не можна розмовляти, писати і мислити; бо він – чудовисько. Але це дозволяється мислити лише взагалі, коли, наприклад, дається зрозуміти, що йдеться про порушення соціального захисту Бажати бути окремою людиною, бажати мати час, щоб спокійно думати, і навіть свободу, щоб це висловити, – навіть якщо це не суперечить вимогам часу, відбувається не з нами, – це зараз сприймається майже таким самим схибленням, як сто років тому проміскуїтет. Безперечно, до цього стану належить серйозне сприйняття тво-

дження, що сама заява про відсутність вільнодумства спричинить беззаконня або ще більше зло. Адже лише повне зловживання вільнодумством, тобто відповідальна виваженість щодо того, що відповідно забороняє чудовисько, можуть привести до відверто схиблених тверджень, що лишень та малість, котра нині заборонена, тільки і заслуговує на захист думкою. Начебто вільнодумство не криється саме у тому, щоб осмислювати заборонене – замість того, щоб його витісняти, проекціонувати тощо. Держава повинна оберігати саме мислення забороненого, якщо вона займається ні чим іншим, як охороною людей. Хто ж наважиться це продовжити! Хто ти такий, щоб говорити таким тоном. Зле, хамське тут є неважливим. Не тому, що ти безсильний, а тому, що тон влади у вустах сильних так само є фальшивим, як і у безсильних. Фальшиве криється у тому, що через участь у придушенні свободи, яку ти здійснюєш у повсякденному житті, не можна нікого звинувачувати у зловмисному згортанні вільнодумства, бо стаєш учасником цього, роблячи все, що для цього потрібно – приєднання до справи, возвеличення, поїдання плоті. Ти занадто придушений, щоб бути в змозі звинувачувати. Ти у відчаї, бо не можеш так легко сказати правду, як того хочеться – критична інтонація все дуже спрощує, – і тому змішуєш свою власну злість із захистом усього, що не може говорити.

Кінець мовлення

Ми скаржимося, що сьогодні вже більше не можуть говорити. Люди є німими, навіть якщо хочуть розмовляти. Але ми занадто легко забуваємо те, що мова тому мертва, що одиничний, звертаючись до іншого як одиничний, скажімо, як мислячий суб'єкт, не може нічого сказати – у тому сенсі, коли стверджують: «Йому нічого сказати» – це означає, що він безсильний, не може нічого зробити, а після його слова нічого не відбудеться. Те, що нічого сказати, означає, що це не має наслідків, нічого не значить, не діє, нічого не *робить*. Коли сьогодні дві особи говорять між собою, то їхнє мовлення є опосередкованою ланкою у наперед визначеному, міцному ланцюгу проявів влади, як-от промова маріонеток зі Сходу на зборах Об'єднаних націй, але у бесіді між двома громадянами не створюється ланцюг причин і наслідків у світі, де, як колись, арґумент і контрарґумент висту-

пають не просто договором обміну, який є характерним фундаментом економічного руху (тут можна згадати також суспільний договір, який ретроспективно, з точки зору ринкового господарства, просто здавався творчим актом), а виводять на нове в усьому, навіть у владно-політичному аспекті, не говорячи вже про релігійний. Сьогодні мовлення видихається, отже, ті, що не бажають слухати, мабуть, мають рацію. З одного боку, слово є керуючим інструментом жалюгідних постатей вождів масового суспільства, їхнім гіпнотичним молотком, який з глотки радіоприймачів та у самотності слідчих ізоляторів, разом з іншими методами катування, змушує до покірності; з іншого ж боку, як привід освіти, воно веде мімікрійне існування на межі буржуазної цивілізації, що наближається до свого кінця. Однак безпорадні нащадки освічених звертаються до нього лише тому, що відчувають свіжий вітер, у якому місце психоаналітика заступає великий брат. Вони шукають настанови, оскільки не можуть знайти свого власного шляху в розмовах з іншими. Тому сьогодні марно прислуховуватися. Мовлення вже залишилося у минулому. Щоправда, разом з ним також і дія, оскільки вона була пов'язана із мовленням.

Реформа освіти

У *моїй* платонівській академії молодші класи мали б слухати критику політичної економії та вчитись робити висновки. Вони мали б виховуватися активними діалектиками і знайомитися з практикою. Правда, у старших класах – не забуваючи попереднього – вони мали б зрозуміти Маларме.

Психоаналіз як суддя

Психологічний роман і його продовження, психоаналіз, перекладають тиск, або, краще, вину, на внутрішні мотиви особи, що лікується. Вони роблять чужий, а також власний суб'єкт своїм основним об'єктом – а не об'єктивну констеляцію. Якщо суб'єкт, як завжди, захоче виправдатися, він приречений із самого початку: його виправдання вважається раціоналізацією. Це стара спадщина християнського дослідження душі, на яке спиралося Просвітництво, від Авґустина через Паскаля до Вовенарґа

(Vauvenarrgues) та Фройда. З кожним кроком цього внутрішнього зондажу потойбічне зцілення, задля якого він був розпочатий, стає безнадійним, разом із абстрактним процесом свого здійснення, стає розкиданим, насамкінець цілком забуваючи мету і поклоняючись процесові, аналізові задля аналізу. Остання фаза, у якій тривіально відтворюється дурний жарт «Самоаналізу» Горні (Horney), стає тоді «самокритикою» сталіністської половини світу. В ній, так само, як у Фройда, безсильний суб'єкт віддаватиметься на відкуп слідчому, що здійснює дізнання, і зрештою – вгадуючи та відчуваючи цього суб'єкта – протиставлятиме власному «Я» наперед визначений іманентний наслідок мислення або акту. А зауваження щодо цього вважаються раціоналізацією горезвісного наміру або втечею і брехнею – Сталін робить це більш грубо, ніж Фройд. У них обох ще до початку процедури вже є встановлений факт, який слід підтвердити, обидва вже засуджені з самого початку. Проте Сталін теж визнає існування «душі»: це знаходить прояв у моральній фразеології, а також у наполегливості, з якою вимагається визнання провини. «Pater peccavi» (отче, я скоїв гріх) слід було казати принаймні у випадках, коли перед усім світом задіювалася шибениця – покірність, самоприниження, каяття і готовність до покутування,– старі ушановані прикраси християнського вчення про душу переживають жахливе відродження, хоча за це поступаються чимось з таємниці свого найдавнішого суспільного досягнення. Терор зовнішніх сил перетворився або, радше, переріс у добровільну дисципліну. Як це буває з внутрішнім засвоєнням знав уже Ніцше. Отже, питання: чи є «самокритика» жахливим початком чи жахом наприкінці.

Роботодавець та найманий робітник

Вільному підприємцю загрожують банкрутством тривалі помилки, що мало чим відрізняються від зовнішніх невдач, які не залежать від нього. Він змушений починати знову. Службовця, який їх робить, звільняють, або він живе у постійній загрозі дістати догану і навіть покарання. Яка ж це відмінність у самосвідомості, що, напевне, знаходить прояв у найменших особливостях характеру та трибу життя.

Проти вчень про сутності

У сфері поняття все відбувається так, як і в музиці: те, що є елементом, виявляється лише у подальшому звучанні. Три однакові звуки, що йдуть один за одним, це само по собі не ніщо, а щось. Але незалежно від того, чи утворюють вони або певне ціле, замкнуте у собі, або тритактовий ритм, або початок моцартівської мелодії, виникає розрізнення світу, і вже не можна думати, що перший випадок є основним, певною мірою «природним», і він краще дозволяє визначити їх сутність, ніж певна мелодія. Це заблудження лежить в основі майже всіх без винятку вчень про сутності, навіть якщо сутність людини виводиться з її існування як індивіда. – Але саме тому також мало що говорять і висловлювання абстрактного філософського вчення, навіть якщо відокремити місце та тональність висновків від їхніх певних політичних наслідків. Тут не вимагається знання цілої мелодії. Те, що все мислення, відтак, залишається тільки незавершеною роботою, не суперечить вимозі просувати її якомога далі.

Критичний аналіз і прагматизм

Хто дивиться на Схід, бачить жах військової диктатури. Чи означатиме його жах інтеґрацію до інтеґрованого Заходу, оскільки лише інтеґрований Захід є єдиною всесвітньо-історичною силою, здатною протистояти цьому? Чи не є критика, здійснювана поза такою інтеґрацією, лише повітрям, марнославним повітрям, як і безсильний індивід, що її здійснює. Чи не перетворюється вона на пусту думку, адже історично субстанція існує лише там, де є сила, яка може щось встановити на місце того, що критикується? Чи є це так само і навпаки? Чи повинна критика Заходу volens-nolens [волею-неволею – *лат.*] походити зі Сходу? Чи може бути критика поза історичним базисом? Чи не сплачується у критиці втрата прагматичного моменту щодо здійснення конкретної можливості переходом до марнославного утопізму? Безперечно, справжня критика неможлива укорінених у мисленні надій, що вказують на реальні можливості, які відрізняються своєю точністю від довільно виявлених бажань. Але вона є душею самого історичного досвіду, без неї є тільки почет – чи не є всі ті, хто сьогодні говорить про історію, людьми з почту? Без точної критики, яка може зробити

одиничних творцями й охоронцями, а людство – суб'єктом, неможливо навіть серйозне розмірковування про те, що Схід і Захід зовсім не антиномія, як нас намагаються у цьому переконати.

Два боки матеріалізму

Толерантність – усе має бути таким, як воно є. – Протест проти того, що все є таким, як воно має бути.

Відпускний настрій

Поняття «відпускний настрій» зраджує повсякденність, а також відпуску і життя, яке в ній розпадається. Те, що щастя розглядається як настрій, який слід пристосувати до часу, дозволяє визнати, наскільки далеко це зайшло: адже йдеться про наперед визначене щастя. Але до повсякденності належить жарт серйозного, вона й сама знає, що щастя слід шукати десь в іншому місці. Так у наш час люди влаштували своє тут-буття [Dasein].

Конкретне здивування

Здивування перейшло до конкретних відгалужень філософії. У того, хто, скажімо, вперше помітить, як розщеплення почуття й розуму, любові та інтересу, людських та службових стосунків пов'язано з переходом сім'ї від закритого домашнього господарства до «приватної» сфери суспільства конкуренції, зникає щось на зразок завіси перед очима. Він дізнається, що Ромео і Джульєтта є виразом поворотного моменту в цій історії, і відкриває значення літератури. Він бачить, як «святість» природної спільноти переноситься на двоєдність закоханих, як разом із романтичною любов'ю виникає індивід.

Питання до психоаналізу

Чи не є любов підозрілою саме тому, що вона, сублімована, може знову перетворитися на низький інстинкт, або навіть на аґресію? Чи можна в ній помітити її походження та можливе майбутнє, або, може, з перетворенням низького потягу на інший змінюється не тільки предмет, а й сутність самого імпульсу? Чи має значення тільки миттєвість, чи й ґенеза у напрямку істини теж?

Традиція

Дітям звичаї дорослих здаються більш значними та глибокими, ніж вони є самі по собі. Звичаї потребують цього, аби залишатися живими. Але наша ґенерація вже близька до того, щоб відмінити дітей.

Товар, зроблений вручну, та фабричний виріб

Відмінність товарів ручної роботи від фабричних полягає у наступному: цілями останнього є задоволення подальшого попиту, а також більшої кількості людей. Але ефемерна відмінність вигляду меблів ручної роботи або книги, переплетеної вручну, відбиток руки, відмінність, котру майже неможливо вловити, визначити у поняттях, є моментом, у якому індивід пізнає і вшановує себе. У цій відмінності насправді йдеться про ціле. Відмінність між сучасним фабричним стільцем та роботою старого столяра вже стає відмінністю між делікатним китайським чаєм та кока-колою. Але насамперед це стосується відмінності між мовою, що може жити лише завдяки мислячій людині й для неї, роблячи справою сумління кожний нюанс виразу, кожної літери, і ready-made [готовим до вжитку – *англ.*] жарґоном преси та бестселера.

Дослідження потреб

Вирішальним для так званого дослідження потреб сучасного суспільства (наприклад, що вже не можна видрукувати пристойної книги) є перехід приватного майна до акціонерних товариств та концернів. Доки окрема людина ще мала гроші, доти вона могла у своєму приватному житті ухилятися від диктату масової культури – якщо не сама вона, то її сини й дочки, а також інші близькі їй особи. Сьогодні вона купує мерседес на кошти підприємства, а до книжок, які ніхто не змушує читати, більше не існує інтересу – не говорячи вже про переконання, які коштують забагато. Однак молодь повинна швидко заробляти. Отже, виходить, що це суспільство, яке для свого лісу газет щоденно знищує справжні ліси, імітує теоретичну думку. Бо вона – порівняно з усім іншим – занадто дорога.

Людська скорбота

Щастя людей не є більш високим або більш глибоким, ніж у тварин, хіба що менш цнотливим. Скорбота ж людей, навпаки, є більш високою і більш глибокою – через скорботу вони самі стають цнотливішими.

Природна історія

Людську історію розуміють як природну історію. Божевільний розвиток техніки є наслідком такого надмірного потягу до розмноження цієї раси, що навіть неможливо описати. Приналежна до цього техніка лише виражає брутальність щодо всієї іншої природи. Люди прагнуть підпорядковувати.

Смисл праці

Сьогодні слід підносити смисл праці, оскільки всі є службовцями, дійсність яких такого позбавлена. Їх треба пожаліти, адже вони перебувають у насправді нещадному процесі відчуження другого видання (першим було вільне ринкове господарство). У бюро вони потаємно стежать за стрілками годинника, що визволяють їх для домашньої праці та телебачення.

Шарм

Коли хтось з розумом і переконанням у людській розмові може просунути свою справу через інших, то він, зазвичай, чує від інших, що своїм успіхом завдячує особистісному шарму. Той, хто так говорить, не може уявити, що можна бути людиною, не застосовуючи цієї якості як засобу. Він знає буття лише як інструмент.

Поступ

Суспільство, що несеться вперед! Поступ! Тільки запам'ятаєш телефонні номери, вони змінюються на нові – як і вигляд міст.

Незаслужене щастя

Хтось успадковує багато грошей. Як це чудово: він може поза всякими «заслугами» просто жити, не працюючи, не страждаючи! Тут же здіймається галас: «Як це несправедливо!». Хіба ж ви не розумієте, що це є маленькою часткою справедливості, котра ще залишається у цьому світі? Щастя – поза заслугою?

Homunculus

Чи не є створення життя у реторті антидоказом проти божественного? Але ж це виникло у людській науці – а хіба вона менш «обумовлена», ніж земля й усе, що на ній зростає? Уся рефлексія належить вірі, яка вже похитнулася. Теологія мала б бути на боці Homunculus [гомункулуса – з *лат.*: штучно створена людина].

Незацікавлене схвалення

Соціологи, «ліві» та «праві», все ще сприймають дійсність занадто спокійно. Той, хто неупереджено дивиться на молодь на мотоциклах, у фабриках та лабораторіях, знає, що «справжнє суспільство» більше не зможе викликати жодного інтересу, – принаймні гуманного. Їм радше подобається разом із крутими вождями варварів підкоряти космос, ніж колись стати Філімоном та Бавкідою. Вони потребують такого сенсу для свого життя, який пасував би до мотоциклів, фабрик та лабораторій; повага до життя, щастя в іншому, довге визрівання – це для них пусті балачки, це не має ніякого значення у їхньому бутті – сентиментальність є чимось на зразок веґетаріанства. – Чи є відповідь на це?

Французька революція

Те, що Велика французька революція залишила такий глибокий слід, не в останню чергу обумовлено тим, що святість французького короля була більше прихована у серцях, ніж будь-яких інших князів. Те, що можна відрубати голову цьому королю і залишитися переможцями, стало надзвичайним підкріпленням свідомості свободи, а також задоволенням ресентименту.

Поступ, справедливість і занепад «Я»

Мах писав: «"Я" вже не можна урятувати», і це його теоретико-пізнавальне висловлювання справдилося у суспільному розвитку. Те, що сила, інтенсивність, тривалість, розрізнюваність, субстанція «Я» залежать від зовнішнього, вже бачив ідеаліст Фіхте, провісник «Я», вважаючи, що особа залежить від власності. Відтоді проявилася не тільки суспільна тенденція зникнення індивідуальної власності, а також й інша, у якій так само необхідні умови підпорядковуються ходу історичного розвитку. Нам відома роль зміненої природи, від конвеєра до комп'ютера, а також розчинюючий, атомізуючий вплив mass-media. Але до цього ще додаються суспільні факти у їх вузькому значенні. Відбуваються постійні зміни помешкання у межах одного міста та міжміські, внаслідок чого людина вже більше не має постійного притулку, батьківщини, бо така зміна має диференціюючий вплив на особу. Змінені стосунки між статями, більш легке розлучення веде до того, що люди вже не переймають досвід один в одного у тісному спільному житті, не старіють разом і не конституюють своє «Я »через взаємопізнання у взаємовпливі. Це ж саме торкається всіх інших стосунків – від дружби до професійних зв'язків. З матеріальними передумовами «Я» зникають також людські. В атомізованій соціальній реальності, так само, як і у фізичній, відбувається розщеплення атому. В них обох визволяється щось таке, що помилково іпостазується. Через прогрес розпадаються міфічні сутності, а вмирають вони – через справедливість.

Щастя і мова

Щастя не можна відокремити від мови – так само, як і від серйозного. Я пригадую, як говорять у різні часи про жінку, котру ми спочатку знаємо як абстракцію – наприклад, як домогосподарку, впливову даму, турботливу матір, доглядачку, службовця без посади. Вона здається більш старою істотою, без статі. А потім хтось говорить про неї, згадуючи про страждання, переважно про біль, від якого вона страждає – незначний або сильний, в усякому разі про тілесний. Той хтось каже: «Вона страждає через це, оце все понад її силу». Через ці слова згадана жінка проступає у своїй людяності, так, як вона у цілковито специфічний спосіб

чинить опір життю і намагається триматися у ньому, suum esse conservare [зберігаюсь, отже існую – *лат.*]. У цьому найзагальнішому ми пізнаємо її як вищою мірою особливе. Через ці «вона» і «її» разом з одиничністю їй повертається стать. Це одна-єдина жінка з її тілом, у якому ще живе його молодість, його сучасна молодість, хоч би скільки років їй було – на самоті із плином світу. Особовий займенник відкриває для неї ту мить, коли у скорботі одночасно з'являється світло, яке називається щастям.

Щастя і нещастя

Щастя якісно безмежно різноманітне, нещастя – тільки кількісне.

Буржуазна кухня

Процес цивілізації можна спостерігати на прикладі кулінарного смаку. Внаслідок штучних методів виробництва у сільському господарстві, у м'ясопереробці й на скотобійні готуються важкі страви, які нівелюють відмінності – як і в інших сферах. Так само, як сьогодні спаржа має смак горошку, також смак шинки внаслідок маніпуляцій не відрізняється від смаку ковбаси, а салат та картопля втрачають свій специфічний аромат. Вино все ще має присмак від додавання сірчаної кислоти з метою запобігання наслідків переривання процесу бродіння. Все поставлено на службу більш швидкого, більш широкого виробництва. Правда, наслідком цього є примітивізація суб'єктивного органу, сьогодні та морква, що їли колись, мабуть, так само дратуватиме цивілізований язик, як буржуа – запах часнику, що переповнював багатоквартирний будинок на Ленікс-авеню. Це інший бік того ж таки процесу, який зрештою унеможливив продовження видовищ на площі Ґреве: більше не можуть бачити крові. Але не слід втрачати надію: існує достатньо протилежних тенденцій.

Заборонені книжки

Біблія – це революційна книга. В історії панує соціальна несправедливість та фанатизм; Старий Заповіт, навпаки, проголошує справедливість, а новий – любов. Там є багато сумнівних

місць. Читати їх забороняла вже інквізиція, а там, де тоталітарна держава мала справу не з неписьменними, а з мислячими суб'єктами, вона замінювала самостійне читання офіційною версією або обмежувала розповсюдження. Однак офіційну версію відповідно кориґує існуюче, незалежно від того, чи йдеться тут про Ісаю чи про Ісуса, не говорячи вже про Карла Маркса.

Нові неписьменні

Часи, коли письмо та читання були привілеями, навіть у Європі, минули не так давно. Сьогодні нам здається самозрозумілим те, що це стало загальним. Але все ще залишаються привілеєм стиль, влучність виразу, порядок та диспозиція думок. З початком автоматизованої епохи все знову почне ставитися під сумнів. З'являється еліта, що зможе правильно натискати на кнопки та розумітися в апаратурі. Ми знову стаємо неписьменними. Наші навички є позавчорашніми. Не допоможуть тут і намагання митців, починаючи від спроб сюрреалістів автоматично складати вірші до найсучаснішої музики. Ми безнадійно котимося назад. Думки повинні відповідати медіуму, що їх опосередковує; у перспективі це є більш солідним, ніж нав'язування йому чужої логіки, яка захоче його використати – навіть якщо йдеться про рафіноване пристосування.

Прощання з дамою

Сьогодні вже не існує тенденції бути дамою. Вона ще трапляється серед людей, що живуть сьогодні – як знак минулого, у якому французьке слово – нехай несвідомо – нагадує про ті дні, коли французька цивілізація була європейським зразком. У найвищій верстві фінансової та станової аристократії, яка на відміну від менеджерів не повинна пробиватися, все ще існує мода на «даму» – приблизно так, як російське дворянство до 1900 року розмовляло французькою, хоча це вже було застарілим. Також представниці дрібної буржуазії «старого», а не «нового» середнього прошарку ще й досі носяться із спотвореним поняттям дами у своєму занепадаючому світі, так само, як колись селяни імітували міські моди у своєму вбранні. За своїм виглядом представниці дрібної буржуазії демонструють старий стиль у поганому

виданні. Але це не має значення. В Америці це слово набуло вульґарного значення – жалюгідної еротики з добродушною, але вже затертою іронією, але це вказує на те, що Францію колись не так вже й зневажали. В американській вульґаризації французького запозичення криється більш глибока здогадка про своєрідність статі, про індивідуальність жіночої статі як lady, woman та girl [леді, жінки, дівчини – *англ.*]. Деякі жінки, навіть за межами тієї аристократії, і далі живуть як дами – це бездітна жінка побіля свого чоловіка, матір, котра пишається своїм сином, збідніла вдова, котра живе думкою про померлого, велика акторка останнього покоління, що залишилася самотньою у плинному часі. Її зникнення поставить печатку на все призначене «для дами» у назвах часописів, рекламі та у відділах універмагів.

Світ

Варварські покарання у народів, які сьогодні переживають розвиток і з якими спілкуються рівноправно, є символічними для того, що зараз набирає сили у Європі. Оскільки послаблюється сенс відмінного, зменшується і його значення для розуміння власної цивілізації («щодо цінностей», як сказав би недільний проповідник). У 19 столітті у Європі дійшли згоди, що навіть наймерзотніший вбивця ще може виправитися, смертний вирок був не тільки скасований, але й вважався немислимим. Таке існувало *зовні* Європи – у часі й просторі. Сьогодні за декілька годин громадяни перелітають до Саудівської Аравії, читають в ілюстрованих часописах про відрубування руки за крадіжку – і знову ведуть переговори як рівні. Це відбивається на їхній власній ментальності, вже розм'якшеній Гітлером і Франко. Разом із колоніалізмом, який принаймні мав огидне зовні, а всередині був за цивілізацію, зникає не тільки ідеологія місії білої людини, а й те незначне, що виділяло її серед небілих. Зведення порахунків із несправедливістю цієї цивілізації призводить до того, що вона сама змушена зникнути, вона гине від страхіття, яке колись толерувала – а разом із нею зникає огида перед жорстоким, те, що колись було її серцевиною – та її гордістю. – Колись бути європейцем означало поважати людину.

Неґативні

Неґативні, неґативістські духи, які тільки бачать і кажуть, що є жахливим, що це жахливе не повинно бути, які вагаються назвати Бога, чого ж вони хочуть? – Щоб було добре. Позитивні ж діють в його ім'я, вони стверджують світ і його творця. Вони поєднуються – не проти священних речей. Вони спрямовують ці речі до рота. Саме так Гітлер поєднав німців, роблячи євреїв жертвами, Насер – арабів, проголошуючи жертвою Ізраїль.

Буржуазна діалектика

Не будьмо невдячними щодо буржуазного порядку. Його найбільшою помилкою було те, що він через іманентні закони зліквідував себе, а не злиденність у собі, яку зміг би подолати. Найважливіше у ньому, що духовно заслуговує на подяку, є те, що у нашому мисленні відбувається жест свободи, що – хоч би ми боялися загибелі – у певний спосіб визволяє нас від страху, адже наш розсудок є не заляканим. Якщо ми прагнемо чогось вищого, ніж цей порядок, ми здатні до цього лише тому, що нас вчила критика – навіть тоді, коли вона тільки набирала сили за феодалізму, також критика нас самих. Ми хочемо кращого, але зробимо застереження: щоб його здійснення не змінило цієї волі.

До німецького Просвітництва

Німецьке Просвітництво – це не Лесінґ, ключ до розуміння якого дають Франція і провінційна Німеччина, а Маркс і Енґельс. Через їх зворотний вплив Кант посідає особливе місце у суспільстві європейської емансипації.

Культивовані

Існує інтерес до музики та образотворчих мистецтв, який ще досі того вартий у буржуазному сенсі – хоча мистецтво і втратило своє проґресивне значення, – але, щоправда, його виявляють не ті, хто насправді діє. Відвідування театрів та музеїв, програвання симфонічних платівок і купування книжок з історії мистецтва забезпечують алібі. Культивуємося. Діяльність не вимагає ні грошей, ні фантазії, а також жодних емоційних витрат, як гра з інши-

ми. Від цього не ризикують і не товстіють. Це надає аури культивованості й модерності, а також не шкідливо для здоров'я та гаманця. Це відповідає ослабленим інстинктам розпаду буржуазної цивілізації. Тому бейсбол мені ближчий.

1956–1958

[До теорії науки]

Факти природознавства мають на собі відбиток потреби панування над природою, яка у кожну епоху має різні передумови й прояв, а факти соціальних наук відображають інтерес до формування суспільних відносин, чи то підкріплення тих, що вже є, а чи їх зміна. Якщо ці науки прагнуть подолати свою абстрактність і повернутися до самих себе, вони повинні спрямовувати свою рефлексію на ті функції, що формують, структурують, конституюють їхній матеріал, це торкається насамперед апаратури відповідного поширеного способу сприйняття, спроможності інтелектуального апарату, через яку він виділяє феноменальний світ можливих зв'язків досвіду, необхідних для того, щоб люди однієї епохи, одного суспільства змогли досягти широкого порозуміння. Кант вважав своєю справою виявити ті з цих функцій, які є спільними для всіх епох, тобто форми всякої мислимої інтерсуб'єктивної реальності, кожного зв'язку досвіду взагалі. У нас, натомість, ідеться про відмінності. Однак поширена сьогодні емпірична соціологія є цілковито наївною стосовно панівного схематизму. Останній у понятті факту абсолютно покладає домінуючий, обумовлений до дрібниць спосіб бачення, всі свідомі й несвідомі інтереси, які розчленовують світ, і називає систематизоване зображення фактів «теорією». Але ця теорія відходить від самоосмислення, вона є нерозумною.

Обмін ролями

На адресу описів розпаду культури у масовому суспільстві дуже часто лунають дорікання з боку романтики. Проте зображення того, що може зникнути, радше є виразом неґативу сучасного, воно радше означає злиденність існуючого, ніж намагання

відтворити пишноти минулого. Реакціонерами стосовно минулого стають саме ті, хто це відчуває. Відбувається обмін ролями. Возвеличення старого стає сумнівним, а довіра до майбутнього – умовною. Аналіз страждання, з якого походить ця нова романтика, був би вже тиском на реальність. Описи масового суспільства залишатимуться доти простим засобом відведення уваги, доки ці страждання не стануть предметом прямої і нещадної рефлексії; убогість немилосердного індустріального суспільства маскують болем через культуру. Це алібі для інтелектуалів, які не хочуть називати убогість її ім'ям.

Діалектика Просвітництва (1)

Після буржуазної епохи, мабуть, відбудеться не її зняття, а повернення назад до безпосереднього із надзвичайно високою механічною точністю процесу відтворення. Люди вже перестануть усвідомлювати себе як одиничних, які потребують такої мети, щоб вона трансцендентувала за межі їхнього існування. Більше не існує потреби у Grand Etre [велике буття – *франц.*] та у геґелівському об'єктивному дусі. Люди у своїх саморефлексіях розуміють себе вже не кінцевими, що нездатні існувати без безкінечного смислу, або принаймні будь-якого смислу, а стають – невідрефлектовано «позитивно» – елементами соціальної реальності. Опосередкування відпадає. Діалектика Просвітництва.

Щодо Геґеля

Геґеля можна спростувати також за допомогою історії творіння, за якою Бог призначив людині панувати над природою. Якщо, за Геґелем, розум не збігається з перехитруванням усіх створінь, як це має місце у техніці та у науках, тоді наскрізне поняття, у якому річ упізнає себе, дух, в основному, залишається суб'єктивним.; це дух людей, їхнього побуту та їхнього суспільства. Єдино об'єктивне, інше – як він каже, «містичне» – зрештою криється у тому, що боротьбу народів у світовій історії не можна замінити раціональною угодою. В усьому іншому розум немає обмежень, світ повертається до самого себе, якщо він адекватний людям. Ця віра є даниною, що сплачує самодостатня філософія одкровенню. Геґель перевершує Просвітництво у тому, що

пізнання вимагає відчуження, входження до речі, нехай наприкінці, щоправда, це пізнання розкривається як «поняття», як суб'єктивне, він перевершує Просвітництво у тому, що вважає адекватність уже досягнутою.

Без міри

Хіба героїчні вчинки мучеників поступу, як-от Бруно, Ваніні, Ґалілей, не обумовлені схожим прагненням, що під впливом пристрасті керувало також іншими злочинцями. Гонитва за мрією, забороненою законом, чи то любов, щастя чи істина та її послання. Віддаватися. Докладати зусиль, аби віддаватися. Засліплюватися. Не вміти або не бажати відмовлятися. Робити те, чого не слід робити, щоб йти до світла, всі вони перебували на межі суспільства. В іншому випадку – це тільки сліпота, брак любові, чи то злочинність або добропорядність, громадянин, злий у своїй педантичності, або злий дурень. Хоч би яким необхідним це було, але добро і зло не можна міряти за допомогою зручного закону. Хвала тим, хто може цього дотримуватися і не всохнути.

Шопенгауер і Ніцше

Те, що всяке життя слухається влади і вивертається із зачарованого кола егоїзму саме через відданість справі, ідентифікації з тим, що є не мною і веде начебто до ніщо – а це є міфом, – побачив Шопенгауер і розлютився на світ. – Ніцше, у цьому він також німецькій філософ, знайшов не менше за це – appetitus, потяг до експансії за рахунок усього слабкого як серцевину існування, навіть якщо він здогадувався, що це є ще передостаннім. На відміну від Шопенгауера він не хотів, щоб злиденність, якої наприкінці зазнаємо ми самі, змусила його заперечити все наявне буття. Він помітив, що саме воно було наслідком, продовженням усього жахливого механізму, протилежністю філософії, тобто протилежністю свободи, мислення, фантазії, спонтанності; він помітив, що песимізм має своєю передумовою саме те, що він заперечував: красу світу, пишноту життя, він відкрив погану суперечність у справі вчителя. Те, що той наводить проти самогубства, розкриваючи безглуздя самогубства, притаманно взагалі песимістичній позиції. Сумнівним є лише те, що «Я» Ніцше само

звучить з іще більшим відчаєм, ніж на самому початку, отже, песимізм у ньому було не знято, а тільки продовжено, більш безнадійно, більш навіжено, ніж у засновника. Ніцше перевершує його психологічним, суспільним та історичним проникненням. Філософії, мабуть, взагалі не існує, вона завжди – тільки міф.

Трюк Геґеля

Наша сила уявлення, що трансцендує дійсність, є обмеженою. Або після цього життя існують ще багато інших, схожих на нього, або – вічне блаженство чи пекло, тобто кількісно і якісно посилені страждання і радощі, або ж – проміжний стан – вогонь очищення. Індуси та християни у думках експериментували з усім цим і розбудовували секти на тому чи іншому боці. Свій внесок до цього зробила також середньовічна філософія, навіть сам Святий Тома, розповідаючи, як блаженні насолоджуються видом проклятих. Але відтоді філософія лише тільки додала, що ми, мабуть, взагалі не можемо нічого знати про те Інше, що становить смисл Цього. Це був Кант, а всі інші мали задовольнятися дійсністю, позитивізм проголосив це міфологією ad acta. Але трюк Геґеля полягає у тому, що він через ім'я абсолюту, іманентного відносному і такого, що надає йому гідності, створив видимість, нібито абсолютне, незважаючи на Канта й на всяке розуміння нікчемності абстрактного як такого, тобто саме абстрактного, має своє власне значення, яке спроможне влитися до діалектичного процесу неабстрактного. Він вважає, що буття, яке він визнав за ніщо, насамкінець здатне виявитися як повнота, у якій ніщо є лише необхідним моментом, а саме: таким, що належить до скінченності індивідів, необхідним для її блиску. Але зі скінченністю індивідів зникає і блиск. Факти виникають і зникають, отже, можна сказати, що буття і минущість залишаються тут і не минають. Щось схоже має на думці Геґель, говорячи про переважання позитивного, у якому неґативне присутнє лише як іманентна внутрішня рушійна сила; це є причиною того, чому поняття, життя, любов тривають і повинні розгортати у собі біль. Однак думка про те, що біль, загибель, жах повторюються, а поняття, життя, любов тільки, як він полюбляє казати, «підіграють» у цьому повторенні, руйнують систему. Доктрина Геґеля хворіє не на філософський номіналізм – це була б безглузда філософія, – а на лам-

кість ідей. Якщо істинним є те, що позитивне, як момент, піднесений до найвищого, спочатку робить неґативне неґативним, а не навпаки – щастям, обумовленим скорботою, адекватною цілому, це щастя відкривається тільки найдосвідченішому, – тоді так само істинним є й те, що філософія, яка хоче понятійно стверднтися, посилаючись на саме таке позитивне як на смисл і значення, заплуталася в огидливій неправді. Радше, ще більшим, ніж істина, є найвище, абсолютне, або найвище, абсолютне, або щастя, або любов, неповторюване, інше поняття.

Мораль

Специфічним внеском до європейської культури, зробленим німецькою філософією, є визначення сумління моральною інстанцією. Моралі, у значенні обов'язку, як втіленої заповіді, принципово не знає ні романський, ні англосаксонський світ. В Англії виховання постійно зберігає феодально-естетичний елемент, формуючи джентльмена та леді, в Америці, з одного боку, існує закон, з іншого – релігія, у романських країнах – релігійне або секуляризоване природне право. Росіяни сьогодні вважають мораль, з якою їм доводиться конфронтувати, ідеологічними вивертами. Вони цілковито не в змозі зрозуміти, що це таке. Інстанція, незалежна від партії? Так далеко вони ще не зайшли.

Філософ за фахом

Ми дуже легко забуваємо, що з поваленням міфічного ідола згасає і знесилюється пристрасть нападу, заперечення. Обурення номіналізму, коли він вбачав у аристотелівських формах привиди, втрачає своє філософське значення з їх подоланням, а номіналіст перетворюється на схоластика, так само, як і реаліст, якого він переміг. Авторитет екзистенціалізму, який заперечує сутність у людині й указує на вибір, engangement (зобов'язання), стає вразливим в момент свого тріумфу. Геґелівське уявлення, за яким заперечення одночасно має утримати заперечуване, мабуть, саме є старим добрим забобоном щодо божественного смислу, тобто є ствердженням позитивного. Чому його слід «зберігати», чому не забувати? Це покладання істини, яка не може бути передумовою у філософії, це позитивна теологія. Окам не

більше провінційний, ніж Тома, Сартр або Гусерль. Хіба ж це не наша утопія, що зняття принесе не ніщо, а інший результат, – це наша віра у культуру. Ми є філософами за фахом.

Гуманність

Наша практична філософія – це гуманність. Те, що люди не повинні страждати від злиднів, що створіння має право на розвиток, є метою загального діяння. Те, що захист свободи може спричинити поневолення, підкорення її ворогів, обумовлюється суперечливою сутністю реальності, проте і тут єдиним орієнтиром є гуманна мета, яку не можуть проковтнути засоби. Це може звучати як кітч, але ми не знаємо іншого вищого масштабу. Західний світ забруднився, потискуючи руку Гітлерові, доки той не торкався його самих найпотаємніших матеріальних інтересів, він втрачає свою гідність з кожною усмішкою, спрямованою вбивцям з Кремля, з якими було так добре, поки вони не займали загрозливу позицію. Західний світ загине від того, що його власні матеріальні інтереси мають для нього більше значення, ніж захист людства по цей або той бік кордонів. Також і проти небезпеки зарозумілості власного судження, яке бере на себе, коли і як годувати, навчати й оберігати людство, не існує вищої інстанції, ніж солідарність із стражданням, котре намагаються усунути. Найбільшим злом є не війна, а страхіття, що присутні у війні, так само, як і у схожих станах, обумовлених насильницьким пануванням. Чи правильно те, що народи вдаються до війни, щоб скинути насильницьке панування іншого народу, – це вирішує саме така інстанція. Однак здебільшого насильницьке панування зникає тоді, коли усувається його основа – матеріальне зубожіння. Якби ж я тільки знав краще слово, ніж «гуманність», це просте провінційне гасло напівосвіченого європейця. Але я не знаю жодного.

Демократія і засоби масової інформації

Демократія, якщо її виборці одночасно не є просвіченими і гуманними, віддається, зрештою, на відкуп найбільш непорядним пропаґандистам. Розвиток таких засобів масового впливу, як газета, радіо, опитування, що супроводжуються зниженням освіти, неминуче ведуть до диктатури і занепаду гуманності.

Неґативна політика

Неґативна теологія наявна також у політиці. Програми планової економіки, які сьогодні стали поширеною апологією тенденції, присутньої у Сполучених Штатах, обумовлені вимогою справедливості. Але слід запитати, чи не краще зліквідувати крайню злиденність, що благає про допомогу у виправних закладах та домах божевільних, через безпосереднє втручання, ніж завдяки економічним планам. На Сході плани спричинили згубніші дії, ніж царистська безплановість. Усувати погане є людянішим, ніж шукати добра.

Геґель та Маркс

Відмінність між Геґелем та Марксом щодо суспільної реальності починається тільки з визначенням ролі, яку відіграють окремі верстви. У Геґеля, так само, як і у Маркса, смисл існування полягає у тому, що індивід здійснює або навіть надає дії функції своєї групи, відведеної їй суспільством. Поза цим – абстрактно – він ніщо. Лише через привласнення своєї суспільної функції у ньому і через нього здійснюється абсолютне як його власний смисл. Але у визначенні верств та їхніх функцій вони розходяться. За Геґелем, кожна суспільна група, оскільки вона необхідно належить до структури цілого, є позитивним «моральним» елементом. Усі, від сім'ї до нації, включені до виробництва та відтворення – безпосередньо чи опосередковано як одиниці, що діють у суспільстві – підприємці, робітники, селяни, службовці, бюрократи, професори. Це є суттєвим смислом їхнього визнання як «станів», він бере до уваги не стільки їх змінювання, скільки тривалий внесок до цілого, збереження якого надає їм сенсу, а через них – і одиничному. Геґель, як і Ґете, був би цілком за Америку, їхня філософія є проамериканською. Для Маркса – поряд з феодалами, що вимирають – мають значення лише підприємці та робітники. Позитивний час підприємців, в основному, вже скінчився, навіть якщо вони ще суттєво задіяні у сучасному економічному періоді – принаймні, вони ще можуть репрезентувати позитивне. Такі категорії, як «службовець» тощо, за Марксом, не мають реальності. А роль робітника віддається пролетаріату. За Марксом, пролетарі здійснюють свою всесвітньо-історичну функцію не тоді,

коли обслуговують машини, а коли одночасно намагаються замінити сучасну форму суспільства на нову, разом з цим заперечуючи, перетворюючи форму власного буття. Поняття пролетаря неможливо відділити від такого неґативного, самозаперечення. (Тому соціал-демократичне, а також російське уславлення пролетаріату, «людини-трудівника» суперечить Марксові). Тим самим, за Марксом, «абсолютний» смисл суспільної сутності індивіда у цей період розвитку світу полягає не у розчиненні у своїй суспільний функції, а у її зміні. Але це є наслідком того, що він називав дегуманізацією пролетаріату, й означає, що його дедалі більше відверто позбавляли самостійного життя, можливостей організовувати його на свій розсуд. З цього випливає «історична місія», що перетворює його на виконавця абсолютного. Стосовно цього виникають два критичні питання. По-перше: як взагалі обґрунтовується ідея абсолютного, якщо неможливо філософувати, відштовхуючись від нього? Як можна прояснити пролетаріатові його власну неґативність не просто як зубожіння, а як неґативність щодо абсолютного призначення, аби не настало щось цілковито інше, цілковито нове, яке, попри все, може виявитися нічим. По-друге, чи є поліпшення матеріального стану в сучасній суспільній системі, – яке, щоправда, відбувається за рахунок подальшого нескінченого оречевлення, – продовженням дегуманізації або ж її панацеєю, нехай навіть і сумнівною? Маркс не заперечував, що реально така панацея знаходить прояв у зменшенні великої злиденності у боротьбі за краще існування; але як це стосується дегуманізації, яка відтак все менше рефлектується саме як мотив? Чи, на думку Маркса, перспектива змінювання закривається тим, що через зникнення примітивної видимої форми дегуманізації зникає також і рефлексія, спрямована на людство, на таке гірке жадання його? Якби це насправді було так, тоді під натиском технізованих варварів зі Сходу мало б загинути суспільство, що пройшло розвиток до буржуазного періоду, щоб потім початися знову на основі нового принципу, як це сталося після античності.

Марна любов

Кант є просвітником, у цьому він погоджується з усяким позитивізмом. Усяка любов, що трансцендує, є безумством. Лихо мені.

Марна жалоба

Віддати останню шану померлому, зробити щось не суто прагматичне, позбавлено сенсу в його буквальному значенні. Це стверджує кантівська заява, що всякий зв'язок уявлень, всякий «синтез» походить з розсудку, категорії якого придатні лише для упорядкування матеріалу, даючи тільки «прояви». Те, що наші думки можуть вплинути на мертвих, на потойбічне, з цієї точки зору є безглуздям, божевіллям. Мертві – це добриво.

Істина і справедливість

Якщо просто дивитися знизу, то відносини підлеглості й панування у суспільстві є справедливими, але не істинними. Маркс вважав, що у часи, коли суспільство було бідним, воно не було навіть справедливим, і тільки сьогодні настав час, коли збігаються істина і справедливість. Його філософія історії оптимістична, вона переживає піднесення. В основному, він, добрий гуманіст, вважає ідентичними обидва поняття. Ми поділяємо цю думку, і саме тому нам здається, що суспільство розірветься від цієї розбіжності.

Політика і філософія сьогодні

У державах, які стратегічно сягають так далеко, як сьогодні Німеччина, мислителю загрожує небезпека зробити основою свого мислення здебільшого зовнішню політику. Але зовнішню політику слід розуміти з внутрішніх відносин у державі – у Німеччині навіть не тільки з позиції *німецької* внутрішньої ситуації. Однак, щоправда, до неї знову залучається зовнішня політика, нагадаємо Вільгельма та Гітлера – вона оновлюється на основі внутрішніх відносин. Прикладом тут може бути нове німецьке військо. В усякому разі політика, навіть економіка, не можуть бути серцевиною нашого мислення. Насамперед це торкається зовнішньополітичних мотивів, що панують в осмисленні приватного у світі, де політична історія здійснюється експертами, які самі за кожної нагоди консультуються з технічними, промисловими та іншими експертами, залишаючись пустопорожніми балакунами.

Люди визнають ту чи іншу «політику», критикують, застерігають, радять – отже, складається відчуття, навіть упевненість, що вони самі не діятимуть краще за тих, які вже багато чого накоїли. Із занепадом цієї цивілізації ми входимо до фази, коли філософування у дусі часу залишається приватною сферою, щоб оцінювати бажання і небажання, як це робили римські стоїки, кініки, кіренаїки. Системам прийшов кінець, як і всім великим думкам. Енґельс та Ніцше вже у минулому, і добрий європеєць також там, як і Прусська держава.

Європейський дух

Філософи 19-го століття, Геґель та Ніцше, писали: Бог помер. Більш істинним є те, що вмерла думка. Її історична роль: подолання забобонів, послаблення пут, за допомогою яких релігія змушувала людей служити першому та другому станові, завершено визволення буржуазного індивіда, а поразки зазнало продовження емансипації, її узагальнення у суспільстві достатку. Думка має критичну, неґативну, визвольну функцію, без якої її життя є неможливим. Душа великої філософії, сила істини, її історичне домагання істинності – це Просвітництво та одиничний. Якщо буржуазне суспільство не в змозі розвиватися, перевершуючи себе без духовного каліцтва індивіда, то разом із громадянином гине також і думка. Її смерть спочатку відкидає свою тінь перед тим, як прийти по неї. Дух, котрий ще залишився, є інструментом дослідження природи, або радше є привідом духу. Він зникне.

Три помилки Маркса

Три помилки Маркса: по-перше, суспільством та історією взагалі він вважає історію кількох європейсько-американських народів з їх громадянсько-проґресивною економікою. Але щодо цього можна стверджувати лише те, що вони у сучасну добу показали світові напрямок плідного руху. По-друге, він сам, породження буржуазно-ідеалістичної ідеології поступу, вбачає у ній свідомість, що у попередній історії була обумовлена залежністю від матеріальних відносин; відтак тільки-но матеріальні відносини, насамперед економічні, будуть опановані людиною, люди

стануть «вільними», тобто – якщо навіть економіка залишиться царством необхідності – настільки вільними, абсолютними й незв'язаними, як це не міг собі уявити навіть Фіхте. І саме тому після Маркса, про Леніна вже не слід і згадувати, треба було миритися з усякою злиденністю і страхіттям, приносити такі жертви на вівтар свободи, що порівняно з ними програють вівтарі поганських ідолів. По-третє, він вважав, що класовий мир – це мир між людьми та мир людей з природою. Справжній порядок мав бути тільки сублімацією без витіснення, отже – без ненависті, ресентименту, психологічно, а тому і суспільно обумовленого зла. Це уявлення, котре походить з двох перших, є його найвеличнішою думкою, що передбачає взаємодопомогу не тільки серед людей, а й поширює це також і на природу, насамкінець люди вмирали б не граючись – як це стверджує Ґ. Маркузе, – а віддаючи себе створінням, відходили б у відданості. Однак розпад відкидав би свою тінь, отже, вони самі повернулися б до варварського, жорстокого, примітивного стану. Так само, як найвищий, найшляхетніший індивід має лише обмежену силу опору й не може уникнути смерті, також і людство вже за своїм визначенням розпадається, воно само є природою. Воскресіння – це доля Богів. Матеріалізм Маркса, позбавлений ідеалістичної самоомани, ближчий до Шопенгауера, ніж до Демокріта. Маркс насправді міг би вважати, що вільне людство випустить ракету на Місяць – із допитливості або pur passer le temps [щоб провести час – *франц.*]. Але як показав час, ракети належать до царства необхідності, а свободі залишається тільки солідарність із життям, боротьба за істинне, причому не тільки у суспільстві, а й у природі. Щастю погано вдається жити серед лиха, Ніцше вже знав це краще за Маркса – хоча, щоб впасти, «слід ще і підштовхнути». Той, хто може бачити, забуває, а хто забуває, зрештою перестає бачити. Справжній стан людства, як його мислив Маркс, до того ж є найнетривалішим. Істина – це не найміцніше, найсолідніше, найнадійніше, як вважають філософи, а, як на мене, – видимість, миттєвість, що зникає.

Соціологія

Соціологія – це не завжди теорія або емпірія, чи обидві разом на зразок того, що емпірія підкріплює теорію або верифікує.

або ж підготовляє так звану практику, яку слід поєднати з теорією. Соціологія насамперед означає споглядання суспільних речей на відстані. Приблизно так, коли помічаємо, що свідомість людини, цивілізація, нехай несвідомо, маніфестується у faits divers [змішано – *франц.*] у тому, що нотується і повідомляється нещасний випадок, негаразди, смерть. Сьогодні вже все раціоналізовано, послуговує запобіганню нових нещасних випадків, прискоренню орієнтації тощо. Але об'єктивно стверджується, що постраждалий належав до людського суспільства, яке бере до відома, що з ним трапилося. Та безособовість (jenes «Man»), яку звинувачують нелюдські філософи, вбачаючи у ній суб'єкт балаканини, радше є примітивним, жалюгідним способом саморефлексії людства. На війні це припиняється, вона є протилежністю безособовості (das «Man»), на місце риторики, яку так ненавидять варвари, заступають події, історична сутичка, або, як ще кажуть, гола постать дії. Гуманність живе у звіті поліції.

Утопічна реґресія (жовтень 1958)

Хто не пізнав щастя власності, хто не дозволяє її ні собі, ні іншим, той не може хоч трохи уявити собі несправедливість її розподілу. Але той, хто має такий досвід, не менше боїться того, що будь-яка диктаторська інстанція почне розподіл, ніж лякається могутніх з дуже нерівно розподіленою власністю. Саме наслідки цієї нерівності, яка визначає характер суспільства, індивідів і мас, стоять на перешкоді справедливого розподілу. Тому відбувається реґресія. Слід вибирати не між залишками лібералізму й соціалізмом, а між збереженням свободи й бюрократичною диктатурою, на яку, щоправда, дедалі більше самі собою насуваються ці залишки. Протиставлення справжнього соціалізму несправжньому на Сході вже знову стало тільки утопією, оскільки вся історія сучасності гучно проголошує, що політичні зміни спричинили у західних системах лише подальшу редукцію свободи, яка ще збереглася тільки тут. Тому її слід захищати, доки стане сил. Це має наслідки для життя одиничного. Оскільки буття, яке може здійснити інтерес, трансцендентуючий власний розвиток, вже не може зробити це в історії того суспільства, де живе одиничний, оскільки воно не може здійснитися у свою добу, воно одночасно стає більш конкретним, визнаючи, що можливо тут ідеться не

тільки про частину, а й про все людство; воно стає також більш абстрактним, оскільки його власна праця відділена від мети нескінченно довгим, неосяжним шляхом. Одиничного відсилають до загальних формулювань, як-от кантівське визначення кінцевої мети й всесвітньо-буржуазної історії. Правдиве мислення знову стає більш філософським, більш утопічним, тільки на цей раз – як реґрес. Співвідношення між мисленням і реальністю, що знайшло такий блискучий прояв у науці, розчиняється у теорії, а відтак – і наука набуває риси безумства.

Підсумок великої німецької філософії – in abstracto

Якби людство самосвідомо визначало якомога свобідно власну долю, йому залишилося б тільки віддано пом'якшувати страждання всіх інших створінь. Якби так сталося, що людство досягло пізнання всього, воно так би облаштувало Землю, як це колись робив розсудливий батько у родині й у маєтку, бо у їх розквіті було його щастя, а у занепаді – його недоля. Відмінність існувала б лише у тому, що створіння не були для людства його близькими, як у того згаданого вище громадянина, не могли служити іншій меті, окрім гранично мислимого людського розвитку, тут ідеться не про інше, як єдність, відданість, великодушність до того, що перебуває у темряві. Те, що людство ще живе, обумовлено волею віддавати себе, адже без суперечності, замкнутості на собі людське життя стає нелюдським, і ця суперечність усувається, коли зазнає небезпеки життя, вимагаючи більшого захисту, як на війні та при застосуванні техніки. Лише тоді, коли найвищим є життя, кожний може любити його так, що відданість вже не є дурницею.

Робота і хобі

Нарікання на матеріалізм, або, скажімо, на конкретизм сучасної молоді обумовлено суспільною ситуацією. Молоді люди, насправді, вбачають у своїй праці лише такий «сенс», що пов'язаний з кар'єрою, але поряд із нею існує ще чисте дозвілля. При розподілі життя на роботу й хобі зникає сенс. Такому розриву відповідає інший – між повсякденністю та культурою. Культура – це піднесені хобі, що поєднуються з нарцисистським задоволен-

ням і таким необхідним престижем. Мистецтво, релігія, філософія належать до культури. Вони конфіскують психологічне місце, колись відведене для сенсу. Але якби діти мали виховання, орієнтоване на розумне життя людства, а відповідальність за Землю була закріплена у свідомості кожного таким чином, що ставлення до своєї праці й свого існування у цілому було б метою, а не лише словами, коли поставлене завдання буквально було б прозорим для нього і для всіх, а психічні енергії влилися б до цієї волі, тоді можна також подолати редукцію одиничного до часткової функції, котра нічого не означає, не зневажаючи її. Проте вже занадто пізно щось робити, і влада радіє з цього. Вона хоче сліпих людей і продукує розпусту.

«Класична освіта»

Вивченням давньогрецької спадщини займались гуманісти, тобто це було пререґативою гімназій та університету. Там, цілком зрозуміло, це сприймалося як належне до дійсної освіти людини. Сьогодні це буквально сприймається як «традиція» і тому стає сумнівним. Аби таке збереглося, слід довести, що воно корисне. Однак це одночасно було б доказом його надмірності, оскільки таке навчання мало б сенс, щоб виховувати людей, не зовсім загрузлих у корисному. Коли вони та їхні вчителі зараз вдаються до примітивних виправдань, аби зробити привабливим таке навчання, вони помиляються. Набагато краще чітко вказати на певні, важливі для кар'єри функції навчальних дисциплін відповідно до прийнятого у суспільстві розподілу праці, тоді доречнішим було б дипломатичне або так зване естетичне навчання (у дійсності заняття прикладним мистецтвом), ніж вивчення грецької. Відстоювати як корисне навчання некорисного, перетворюється на некорисну справу, так само, з іншого боку, і розум, що покладає сам себе, є виразом нерозумності. Там, де традиція раціоналізується, її вже не існує.

1959

Не має сенсу

Історія філософії з будь-яким смислом є нісенітницею, породженням страху покинутої людини, засобом панування, пропаґандою зверху та знизу. Отже, смислу немає. Кожна окрема людина, хоч би якою розумною вона була, вже веде своє життя так, як той, хто заблукав у джунґлях, а народи, а людство! У Європі вже колись говорили, що не можна зазирати на природу, винаходити, бажати Землю, але потім усе це відкидається, щоб зазирати, винаходити, бажати Землі, Місяця і космосу, граючись як діти з вогнем. Не існує ходу історії, а тільки шлях, що веде нас до загибелі. Все є одночасно випадковістю і необхідністю, але не має смислу.

Масова демократія

Демократія у добу масового навіювання не зупиняється перед Конституцією. Вбогими є права людини, що в ній закріплюються, жалюгідною – свобода, яку вона має захищати. Адже демократія існує для більшості, а права людини – це права кожного поодинці. Колись в історії окрема людина вже була захищеною, *відносно* захищеною – приблизно у 19 ст. у промислово розвинутих країнах – але це лише приблизно. Щодо свободи, так це ж свобода всього так званого народу. Отже, не бійтеся змін у Конституції, що визначаються більшістю, тобто змін у Конституції, спрямованих проти одиничних. Саме тому демократія веде до своєї протилежності – до тиранії.

Антиномії любові

Любов дарує себе іншим. Вона сама є доказом власної сили і влади, її дуже важко відрізнити від нарцисизму та панування, але разом з цим – і легко, бо зміст впливає на форму. Як легко відрізнити егоїстичну любов від справжньої, що ідентифікує себе з іншим. Але для цього слід зробити значущим неґативний момент в іншому. Він може брати любов, вбирати у себе, погано прихо-

вуючи, момент влади, домінування, спрямовуючи його проти того, хто любить. Любов може це знати, вона повинна знайти шлях між відданістю слабкого і пануванням. Він – у дієвому відданні власної самості іншому та у духовній незламності. Ще важчим, ніж це, є подолання іншої антиномії любові; а саме: того, що любов, з одного боку, є надмірністю, а з іншого – обмеженістю любові до іншого, є виразом скінченності одиничного. Життя – це провина, якщо ти хочеш віддати її за одну людину, за багатьох людей, за справу, ти забираєш його в інших. Може статися так, що вистачить слів, але здебільшого їх бракує, а ще більше вони завдають шкоди. Людина є винною.

Проти філософії

Філософія – це марна спроба надати пізнанню такої значущості, яка виходить за межі простих занять, отже – спроба продукувати істину, яка не мали б жодної мети із закріпленим смислом і навіть не слугувала упорядкуванню здобутого знання й підготовці його до застосування, отже – істину в собі. Але, незважаючи на те, що за нею криється теологічна мета вічного блаженства, яку філософія отримала у спадщину від християнства, вона саме внаслідок неможливості верифікації теологічної мети кружляє у заплутаному саду невинних бажань, що їх вона, правда, поділяє з усіма людьми, котрі вміють говорити. Діалектика, яка не розвивається, створює лише видимість виходу. Певне заперечення, цілком слушно, означає, що думка, яка заперечується, стає невіддільним моментом диференційованої, більш багатої духовної структури. Однак якщо саме це неможливо вимірювати реальністю як такою, то не існує бодай трохи впевненості у тому, бодай вірогідності, що це є чимось більшим, ніж та сама думка, що заперечувалася на самому початку. Підтвердження може бути психологічним або соціологічним, а більш багата структура може мати більшу здібність насолоджуватися, давати кращий огляд, схвалюватися одиничним або групою, але хоч би якою привабливою вона була, в неї нема істини. Повернення до іманентної логіки, котра має значущість для твору мистецтва, тут не допоможе, адже філософія хоче бути істинною в іншому сенсі, ніж мистецтво. Те, що залишається, є проникненням до безсилля всього духовного, у якого замало влади, – це істина, і саме на цьому

місці збігаються матеріалізм та серйозна теологія. І саме тому сьогодні справжні філософи виступають проти філософії. Не є винятком також і проникнення у безсилля, воно знаходить застосування, яке має значущість для всіх мов, усіх думок, воно само є марнославним, хоча і розуміє себе як констатацію та її підтвердження у світі. Відтак це таке ж пізнання, як і закон ґравітації.

До сучасного завдання соціології

Щодо соціології слід зауважити: між наукою про ціле і наукою про частини існує якісний стрибок. Дослідження про частини, які не містять у собі думки про ціле, не рефлектують його, є інструментами без уявлення про те, якому напрямку вони послуговують. Спроба утримати в голові ціле, у понятті якого – про це знав уже Платон – конструктивно задіяна практична інтенція справедливості, в жодному разі не означатиме, що має збільшитися, а відтак – стати більш формальним, сам предмет дослідження, бо йдеться про рефлексію, спрямовану не на тему, що покладається зовні або іманентно науково й одночасно технічно. Дослідження, що нехтують цим, оскільки є абстрактними, зазвичай пишаються тим, що вони – на відміну від спекулятивних – можуть підтверджуватися, отже, є точними. Як би не так. Твердження у соціології, не говорячи вже про повністю технізовані галузі, відрізняються від тих, що мають місце у природознавстві. Результат криється у впливі на людську поведінку, а не у функціонуванні речі, або радше він перетворює людей на речі, що функціонують; це торкається наслідків *polls* [підрахунку голосів – *англ.*], а також не меншою мірою досліджень *маркетингу та мотивації, людських відносин,* і, крім того, демоскопії. Автономію зберігає лише один вид досліджень, що не керуються ідеєю цілого. Це ті, що незалежно від замовника, мають за мету відносну і тому суперечливу справедливість, припинення злиденності у певних місцях суспільства, у тюрмах, психлікарнях, родинах, у країні, містах та селах. Соціологи можуть сказати: «Хіба ж ми це не робимо, подивіться на фабрику!». Так, межі розмиті, але як рідко задум і хід досліджень визначається тією первинною орієнтацією на справедливість, що обумовлює відмінність стосовно цілого. Це правда, що соціологія внаслідок неможливості впливати на ціле, спрямовується на частину, на малу групу, так само, як і філософія перехо-

дить від споглядання абсолютного на бажання і небажання індивіда, від Платона до стоїцизму, від Геґеля до екзистенціалізму. Поняття суспільного класу входить до політики, до активності авангарду, поняття дослідження старості – до соціальної політики або до благодійності. Визнавати себе причетною до цього в наш час є привілеєм, навіть пошаною для соціології, яка бажає їм зміни. Ціле, що походить з теорії, може привести лише до злого.

Парадокс філософії

Парадокс філософії полягає у тому, що вона прагне одночасно бути виразом і висловлюванням. Але вираз нічого не стверджує, а констатація не є виразом. Скорбота, яка від нічного запаморочення не може перейти до порядку денного, доти залишається психологічною дотепністю, доки не застигне у твердженні; скорбота знімається, якщо вона, як у Шопенгауера, розпинається у системі. Система буває лише позитивною, лише ствердженням. Однак погляд на світ не повинен переходити у запевнення.

Між стільцями

Ліві інтелектуали, які після 1945 р. повернулися із західної еміґрації на Схід, були або сліпими, або мали рідних серед катів. Вони або не бачили пригноблення, або стверджували його. Але ті, що залишилися на Заході, не сплатили ту ціну, на яку заслуговує свобода. Вони думали, що суспільство зможе перейти від багатства до справедливості, не впадаючи при цьому у варварство або нове середньовіччя, без переходу світового духу до інших, менш розвинутих народів, ба, вони є символом цієї віри. Це оптимістичне безумство, а їм залишається тільки сподіватися, помруть раніше, ніж на власному досвіді переконаються у цій істині.

Що таке релігія?

Що таке релігія у доброму сенсі? Це все ще не придушений імпульс, спрямований проти дійсності, який вказує, що вона повинна стати іншою, що розіб'ються кайдани й усе зміниться на краще. Релігія є там, де життя у кожному із своїх проявів перебу-

ває під цим знаком. Що таке релігія у поганому сенсі? Те ж саме, але спотворене у вигляді ствердження, проголошення, це імпульс у позолоті, що дарується дійсності попри всі картання, пихата брехня: нібито зле, страждання, жах мають сенс для земного або небесного майбутнього. Брехні непотрібний навіть хрест, вона вже присутня у онтологічному понятті трансценденції. Там, де імпульс є чесним, він не потребує апології, він нездатний до обґрунтування.

Нонконформізм

На Сході, щоб потрапити під дію санкцій, достатньо тільки розкрити рота і сказати щось про загальні речі не так, як того вимагають настанови, а за велінням серця. А проте і на Заході інтелектуал не може порушувати гострих тем, не викликаючи підозри: різновиди влади – від безпосередньої влади одиничного над людьми до лікування, яке цей одиничний отримує у клініці, у стоматолога, під час подорожей, його нарцисичні задоволення, не кажучи вже про їжу, пиття та жінок. За демократії більше, ніж будь-коли, світ належить йому, а всі інші не мають навіть такої втіхи, як бути однаково бідними, адже вони мають прибуток, який достатньо забезпечує мікроскопічно-диференційований шанс росту, щоб збуджувати конкуренцію і тримати на відстані солідарність. Накладено табу на такі теми, як, наприклад, відвертання інтересу у зовнішній політиці; міністри, які закликають на спільних зустрічах, що зводяться до пустопорожньої, бездуховної балаканини про їхні зусилля, зберігати мир – начебто вони, докладаючи цих зусиль, не є саме тими, хто допомагає його порушувати. Потім такою балаканиною живляться газети, радіостанції та увесь інструментарій промивання мізків і, звичайно, всі захисники миру, починаючи із могутніх на Сході й так до верхівки пана Гітлера, яка тимчасово принизилася до охоронців демократії. Величезна пропаґанда зовнішньої політики, в світлі якої Хрущов та Насер вже перевершують Бриджит Бардо або Сорайю, потім викликає таке оціпеніння – оскільки людям здебільшого байдуже до тих конференцій, – що вже стає важко обурюватися, коли представники власної фірми опиняються в обіймах негідників, мотивуючи залежністю від них свою метушню навколо озброєння, навіть якщо ті негідники вбили друзів фірми на Сході й ще де-

небудь. Казати про це всім страшно – і тут, і там. Інтелектуал повинен плекати у людства довіру, на підставі якої були засуджені масові вбивства безвинних і зараз здійснюється перехід до нових дій. Інтелектуал повинен зупиняти людей думкою, зрештою, для цього існує розподіл праці. Якщо він не оптиміст, то вмираючий світ, з якого вже майже вийшов дух, не має в ньому потреби.

«Етика»

Якщо хтось має силу, то спрямовує свою волю до великої мети ідеалізму, наполягаючи на своїй безпомилковості й відмовляючись від розуму. Якщо ж його сила починає зменшуватися, волі бракує відчуття реальності, наполегливість стає глупотою, а відмова від чогось обумовлюється нездатністю це зробити. Якщо хтось втратив силу, то сам перетворюється на впертого старого, якому важко співчувати. Що можна висунути проти цього? – Чи є принаймні арґументом об'єктивний масштаб? – але це ні що інше, як заклик до вічної справедливості.

Психоаналіз та аналіз людського буття

Поняття у Фройда, попри всі емпіричні посилання, є не менш спекулятивними, ніж аналіз людського буття, який живиться тим, що у Фройда відсутній точний доказ. Відмінність існує у тому, що жалюгідні похідні із гайдеґерівської онтології, страх людського буття, забігання уперед, до смерті й справжність обумовлюють холодне ставлення до одиничного, ведуть до диктатури у суспільстві, а похідні психоаналізу – до розуміння хворих і здорових, до виховання, гідного людини, і до гуманності. Вони є загрозою для конвенціональної неправди, яка лежить в основі моральної маски карної юстиції і загальної жорстокості, їх автором є досвідчений єврей, а цього вже достатньо, щоб coute que coute [за будь-яку ціну – *франц.*] усунути їх із свідомості.

Порожнє опосередкування

Наполягання епігонів на доказі опосередкування всіх феноменів, під яким вони розуміють історичну, суспільну обумовле-

ність чи то різновидів сприйняття, чи людських якостей, виявляється порожнечею. Саме так, зрештою, було ще під час боротьби проти схоластичного поняття природи від номіналізму до Юма. Сучасний позитивізм навіть і не думає про те, щоб визнати «факти» первинними в онтологічному сенсі, він цим не переймається, розуміючи себе як допоміжну науку, і залишає абсолютну істину там, куди її відкинув Ніцше. Проблематичним у позитивізмі є те, що його мало непокоїть власний стан, адже він мовчки, спільно з теологією, поділяє переконання, що слід бути саме позитивним. Теологія стверджує: наприкінці здійсниться справедливість, а позитивізм каже: все буде краще і краще. Отже, обидва розплачуються існуючим, яке утворює їхню логічну передумову. Повторення того, що все опосередковується і є результатом становлення, є застарілим – це товкти воду у ступі. В ньому відчутно серйозне ставлення до теології, тоді як її власні прихильники – тут вони солідаризуються із позитивістами – мовчки розуміють релігію як елемент функціонуючої економіки.

До позитивістів

Сучасним позитивізмом, або емпіризмом, називають погляд, суттєвою передумовою існування якого є забуття двох, не байдужих йому моментів. Обидва торкаються духовного світу. По-перше, прихильники цієї позиції охоче запевняють, що узагальнювальні висновки, аналогії та припущення, які робляться на основі точних досліджень людини і суспільства, методично запозичених із природознавства, в жодному разі не можуть бути надійними. Дослідження охоплюють лише обмежене коло фактів у певному часі, до якого вони належать. А якщо так, тоді добрий споглядач та розумна людина принаймні мають таке ж саме право покладатися на свою фантазію, інтуїцію, спекуляцію, як і соціальний дослідник на своє припущення. І навпаки, дослідникові загрожує небезпека не побачити за деревами лісу, вирішальних тенденцій в історичному, окремо взятому житті, що криються за його проявами, за facts and figures [фактами та цифрами – *англ.*]. По-друге, позитивісти зазвичай визнають, що почуття не мають значення, коли йдеться про істину. З точки зору пізнання байдуже, чи викликає подія задоволення, чи сприймається як неприємність, і те, й інше є водночас фактами, але при цьому позитивісти

полюбляють видавати свої погляди за найчистіші, найпристойніші, найкорисніші для загального блага, стверджуючи їхній найтіснішій зв'язок з поступом гуманності. Сьогодні вони залюбки вказують на маси, охоплені тоталітарним сп'янінням, на прислуговування націонал-соціалізму як на приклади наслідків метафізичних та інших хибних вчень. Але при цьому вони не бачать, що навіть можновладці, наприклад, народний просвітник Йозеф Ґебельс, що приводив в дії маси на замовлення також тверезо мислячих маґнатів, за позитивістською доктриною, мав бездоганну філософську позицію, і – якщо про це йшлося б, йому немає за що дорікати стосовно розуму. Позитивісти нічого не знають про справжнє розуміння і правильну дію в емфатичному сенсі. Вони нічого не знають про те, що ненависть, спрямована на порядних людей, і пошана до мерзотників є не тільки моральним схибленням, а й спотворенням істини, що це не тільки ідеологічно, а й предметно схиблені досвід і реакції, незалежно від того, чи досягли вони своєї мети, чи ні. Але для позитивістів єдиним критерієм є відповідно встановлена мета. Загальна корисність, так зване щастя найбільшого числа, яке і тепер – не лише у часи Бентама – охоче видається за самозрозумілу мету наук та підприємництва, що вже за своїм визначенням не вимагає звертати уваги на будь-кого, а якщо і робить це, то надзвичайно рідко. – Ох, ці просвічені позитивісти. Ви гадаєте, що ваша тверезість і є безпосередньою гуманністю. Насправді ж ви покладаєтеся і на небо, і на пекло, тобто на релігію. Якби ви не були такими байдужими до людей, то, пропонуючи відмовитися від міфології, мабуть, сумнівалися б не менш, ніж Вольтер, який вважав релігію необхідною для canaile [простого люду – *франц.*]. Відмінність полягає у тому, що він це знав, а ви наївно покладаєтеся на силу тверезості. Його боротьба проти забобонів була спрямована проти жорстокості режиму, який, за вашою теорією, є іманентною передумовою ідеї більш правильного стану, відповіднішого гідності людини. Оскільки для вас мають значення лише факти, ви не бачите відмінності між правильною та хибною інтенцією у сфері розуму і дозволяєте, щоб існуюче само визначало шлях і завдання щодо його оцінки. Ваша міфологія підносить існуюче до всього і єдиного, до одного-єдиного, поряд з яким не може бути ніяких інших Богів. Той спосіб, у який ви визначаєте, що таке наука, призводить до того, що ви вбачаєте у науковцеві функціонера

на вже існуючому підприємстві. Цим пояснюється те, що неопозитивізм є сьогодні фірмовим знаком надійної еліти. Сюди дуже пасує гайдеґерування, оскільки його відділення філософії від науки не тільки веде до примирення із фактами, як того хоче позитивізм, а й до ремісницької філософії, завдання якої при цьому розподілі праці полягає у тому, щоб виорати буття так само, як інші професори це роблять з різними сферами сущого. Але обидва, позитивізм і фундаментальна онтологія, – за своєю сутністю – це одне й те ж, вони тим краще порозуміються з можновладцями на Сході, чим більше там буде що їсти. Те, що мислення тут і тепер не може призвичаїтися до ідеї змінювання, було для тих можновладців завжди самозрозумілим. Підлеглі тренувалися у діалектичному запереченні , у критиці приховано, здійснюючи це на собі, але зовні вона висувала домагання на експансію. Матеріалізм прославляв свою державу, він ставав тим більш владним, чим гірше все складалося, тепер він уже називається хіба що не реалізмом; на слово «позитивізм» просто накладено табу через книжку, що вийшла досить давно (йдеться про полемічну працю Леніна «Матеріалізм та емпіріокритицизм», написану в 1909 р. – *М.Г.*). Те, що думка не може протиставити існуючому нічого іншого, що не дозволяється розглядати його в аспекті іншого, що не визнається теорія у її справжньому значенні, – все це стосується Москви не менше, ніж Нью-Йорка.

1959–1960

За фасадом

Німці самі стверджують, що демократія, або те, що нею називається, у Німеччині не має традицій, за винятком програних війн та re-education (перевиховання – *англ.*). Однак за цим прикрашанням розлюченості, що викликають в неї права людини, криється готовність вибухнути тим фанатичним патріотизмом, який відрізняється від патріотизму інших народів відсутністю ідеї, бо є просто суцільним колективним варварством. У ньому немає ані крихти любові, про це свідчить вже відверто безсоромний кітч метушні навколо краєзнавства, що чинять земляцькі впливові

кола та романи про едельвейси. Істинним у ньому є жадання влади і аґресія. Адже як може розвинути свою самосвідомість народ, жива ґенерація якого протягом дванадцяти років займалася справою вбивства за наказом божевільних демагогів, нападала на сусідів і хотіла підкорити собі світ, народ, котрий після поразки одразу ж привітав як визволителів своїх ворогів, які відтепер стали хазяями, однак за першим переляком відкрилася ненависть до визволителів, з чиєю допомогою їхнє становище настільки поліпшилося, що вони почали озброюватися до нових дій. Ніде у цивілізованих країнах не існує так мало приводу для патріотизму, як у Німеччині, і ніде так рідко не трапляється критика патріотизму, як тут, де він скоїв найстрашніше лихо. Берлін, об'єднання країн по той бік Одеру в справедливо переможеній Німеччині стають стимулами для нових патріотичних настроїв, які поширює жахлива воля, попри внутрішню і навіть зовнішню суперечність. За браком рефлексії та розумної основи, щоб спиратися на неї, не можна казати, хитро завойовуючи собі репутацію на Заході, що ми нібито ліберальний народ, що у нас спільна політична історія зі свобідним світом, водночас готуючи свободі іншу пастку. Підлещування до бійців опору, офіційна відмова від антисемітизму, починаючи з відвідування синагог бурґомістрами і завершуючи мовчанням навколо Анни Франк, – усі ці вже слабкі і формальні жести провини є просто функцією здобуття доброго сумління через правильний патріотизм, якщо це не реклама для американських фондів. Патріотизм у Німеччині є таким жахливим, бо не має під собою ґрунту.

Істина позитивізму

Філософії, орієнтовані на зміст, завжди є симптомом суспільних напружень. Вони проголошують духовні битви, революцію та реакцію. Друга половина 19 століття у Європі мала тенденцію схилятися до формалістського кантіанства, хоча й була слабкою відповіддю Фогту та Молешоту. Кон'юнктура після Другої світової війни відповідає позитивізмові. І верхівка, і робітники не бажають нічого іншого, окрім існуючого; відтак втрачає силу фантазія, що походить з філософії. Це відрізняється від попередніх періодів лише тим, що мрії, які бажала створювати філософія, не мають часу для здійснення. Задоволення від того, що є, обумовлено не

тільки слабкою волею, а й відчуттям, що за цим вже нічого іншого не буде, принаймні такого, що залежало б від нас самих. Європейська історія вичерпана, відтак позитивізм має рацію: не існує іншого сховища, окрім машинерії. Не мають значення всі поняття, які не можна звести до фактів.

Дух і свобода

Дух як мета, а не просто як засіб, сьогодні втрачає сенс. Щастя, яке пов'язували колись з ним, а також і з тими, хто створював, відчував, передавав духовне, зрештою, обумовлено релятивізацією смерті або, радше, незавершеністю пізнання своєї остаточності на так званих примітивних ступенях цивілізації. Занурюючись до потойбічності, можна було сподіватися піднестися там до більш високого життя, адже все, що пов'язано з наступною насолодою, саме є насолодою. Так само, як і недоля, щастя також забарвлює думки, причетні до нього. На самому початку християнство переживалося дуже інтенсивно як щастя, хоча нова наука постачала докази для земної теорії та практики, але віра в інше ще була нездатна дійти такої логічної суперечності, щоб стверджувати існування особливого місця для блаженства по той бік природної безкінечності, яке було б не просто місцем для ідей, як у Платона, а раєм. Така неможлива можливість відкривалася лише духу, що знайшло вираз у німецькій музиці й філософії. У думках і фантазії, якщо вони не передбачають навіть віддаленого передчуття реальної насолоди, немає щастя; навіть найбільш сублімований сум завдячує своїм існуванням природному потягу. – Все сказане про дух, стосується також свободи, ідентичній йому і, водночас, суперечливій. Її домагалися і любили як шлях задоволення потреб історичного буття, як засіб, котрий здавався метою, оскільки спочатку його слід було завоювати. Свобода на землі набула блиску одуховленого раю, що був колись на небосхилі і сяяв ясніше, ніж справжні зірки, від яких він первісно походив. На початку, в Бруно, нова наука, задля якої здобувалася свобода, ще визнавала Бога і вічність. Лише у XVIII столітті вона викарбувала на цій ідеї тавро гіпотези й скинула її. Свобода як політичний принцип походить із цієї секуляризації, є її моментом, який потім набув розвитку і перетворився на велетня. Ідеали

ліберальної політики ще зберегли на пам'ять для своїх матеріальних цілей щось від небесного, хоча вони самі первісно набирали силу з проекції земного. Оскільки тепер машини, фабрики споживання й масові навіювання задовольняють її потреби, так би мовити, у корені, відпадає необхідність у посередництві духу й свободи. Свідомість повертається до самої себе як до органу суперечки з природою, до задоволення фізичних потреб як до специфічної зброї людської раси, індивіди на Заході й Сході є однаковими, адже для техніки є зайвою свобода, якої колись вимагав її розвиток. На Сході ще намагаються здобути свободу як благо, але на Заході вона занепадає, хоча начебто є майном, яке не псується. Коли її більше не застосовують як засіб, вона перестає бути метою. І навпаки, те, що завжди вважалося лише засобом, наприклад, усі види продуктів харчування та засоби для їх отримання, машини, транспорт і все, що їм послуговує, стало метою. Кант у своєму категоричному імперативі розглядав людей як цілі, хоча і передбачав як самозрозуміле, що людина і без того завжди використовує людину як засіб. Кант мав рацію. Бути засобом є умовою для того, аби вважатися метою. І саме цей парадокс автономної думки він розкриває на собі. Щоправда, Кант вірив, що пізнав постулат вищого блага у дусі самої автономії, включаючи до цього блага зі свободою також і справедливість. Якщо суспільство для свого існування вимагає і цього як засобу, тоді дух не має ніякого іншого майбутнього, крім розчинення.

Про походження мови

Мова, хоче вона того, чи ні, повинна висувати домагання на істинність. Але вона, і це є її сутністю, походить від стада, яке тримається разом завдяки звукам і в такий спосіб забезпечує своє існування. Ідеалізм, коли він хоче сам себе зрозуміти, робить зворотний переклад суб'єктно-об'єктного опосередкування, воно у спотворених зоологічно-фізіологічних категоріях відображує заклик одиничного, думку, бесіду з вічністю та із самим собою, уникаючи саморозуміння. Це означає, що таке опосередкування нездатно до саморозуміння, воно може тільки порозумітися – як стадо.

Діалектика Просвітництва (11)

Діалектика Просвітництва суттєво полягає у заміні світла на темряву. І це правильно не тільки у тому сенсі, що разом із розчиненням міфології зникають досвід і здібність його здобувати. Через духовну пасивність, притаманну людині у новій економіці, через виняткову концентрацію на грошах і заробітку, через високий рівень розважності, до якої редукується духовний апарат індивідів, одразу одержують шанс найпрозоріші безумні ідеї, тільки-но вони з'являються на обрії та *екранізуються* засобами масової інформації. Всі фальшиві цінності продукують зв'язки, необхідні тій чи іншій владній групі. Дюркгайм, стверджуючи, що послаблення суспільної тканини сприяє самогубству ізольованого індивіда, міг би до цього додати, що чим більше занепадає суспільство, тим менш воно звертає уваги на неправду, що утримує його як ціле у такий злий спосіб. Той, хто обирає самогубство, а не віру в народну громаду, вже є достатньо безумним, щоб здійснити свій вибір, навіть не знизуючи плечима. Шизофренія, послідовний розвиток відхилення всякого домагання речі на любов чи повагу, остаточне знищення міфології ще замінюється насамкінець на таке людське переконання, де фальшива готовність прийняти ідею витісняє здібність до солідарності. У періоди занепаду, як-от тепер, безумству належить більш висока правда.

Трухляві дошки

Ніцше говорив про декаданс. Він бачив, що старий світ припинив зважати навіть на самого себе. Він помітив зникнення барв, а через це – й умовність цінностей, які видавали себе за об'єктивні. Так званий смисл, який щоденно відтворюючись, переповнював життя індивідів, надаючи йому ґрунту, у певний час виявився пустим. Усе об'єктивне, незалежне від волі суб'єктів, вимагало цінностей, які заперечували б індивідуальну насолоду, і саме через це вони виявили себе поганою втіхою для тих індивідів, які були економічно чи психологічно неспроможними отримувати насолоду. Так, Ніцше покладав саму волю, силу, необхідну для незалежності, метою людини, вбачаючи в ній таку вищу міру насолоди, на яку хтось взагалі здатний. Але Ніцше не знав, чому старий світ припиняє своє існування. Настав його кінець, оскільки

його структура, якої він зараз набув географічно й суспільно, не виконує історичної функції. Європейська культура не має майбутнього, оскільки індивіди перестають розвиватися, бо більше не існує колективних завдань, до яких вони могли б підключитися. У філософії історії Геґеля вже нічого не говориться про народи, які виконали свою місію. Доки в них присутній світовий дух, вони є предметом філософії, глави про схід, греків, римлян та германців розглядають ті часи, коли вони були найбільш прогресивними. Потім мислитель змовкає, тут вже не допоможе акт відчаю щодо самопокладених цінностей. Дошки стали трухлявими ще до того, як їх розбили.

Прийти та піти

Відсталі народи, як їх сьогодні називають, з жадобою дивляться на високоіндустріалізовані, але біль через злиденність пом'якшується усвідомленням сили, яка зрештою зробить їх рівними з тими, що на верхівці. Проте по-іншому відчуває себе відсталий одиничний. Як деякі з тих давніших, забутих культур, він захищається від власної заздрості. Задоволення у духовному світі, компенсація у міфі й фантазії, що існують на певних історичних етапах, де висока суспільна, а потім – і душевна диференціація, була здобута меншим загальним багатством, тепер йому недоступні, до того ж, відсутня та віра у майбутнє. Перебуваючи безпосередньо у захваті від споживацького раю, він уже ні про що не думає, вважаючи ганьбою не бути присутнім тут. Нестатки, нехай вони будуть меншими, ніж колись, мають владу виключно над сучасністю. Та людина не є newcomer [новим прибульцем – *англ.*], це – старий, що піде.

Філософія та ідеологія

«Критика чистого розуму» – це ідеологічне вчення, аналіз необхідної видимості. Це він [Кант – *перекл.*] сам сказав про трансцендентальну діалектику, але це не менш стосується і трансцендентальної естетики та аналітики. Чуттєвий матеріал, що сприймається крізь окуляри простору і часу, обробляється розсудком, силами чистої первісної апперцепції, що створюють з нього світ, який ми вважаємо за реальний і незалежний від нас.

Явище необхідно розглядається як річ у собі. Таке обертання є не просто необхідним, воно є суспільно необхідним, адже те, що Кант – попри всі його спроби позбавитися цього – визнавав синтетичну роботу душі як діяльність персонального суб'єкта, як активність, котра діє в кожному окремому «Я», необхідно обумовлено станом суспільства, де діяльність численних одиничних суб'єктів обумовлена схожими силами. Завдяки критичній теорії, що релятивізує ціле, Кант справляє враження всероздроблювача – попри примирливе вчення про ідеї, яке дозволяло віру, але він заздалегідь позбавив її начебто твердого ґрунту. Однак його послідовники досить швидко заглушили критику позитивним вченням про Абсолютне. Роблячи безумовним суб'єкт, визначення якого у Канта ще було хитким, вони повторили у філософії суспільний процес, розкритий Фойєрбахом, де батько стає Богом, а буржуазна родина – святим сімейством. Завершеність, рішучість усунути у Канта зволікання та суперечності й зробити всі логічні висновки, відкидає філософію на рівень ідеології.

Громадянин Шопенгауер

Песимізм Шопенгауера перебуває понад європейською філософією, оскільки він, розкриваючи механічний характер усього, що відбувається, реалізує і висловлює знання про покинутість цілого, поділяючи його з емпіриками, скептиками, просвітниками, вони є ідентичним з їхніми вченнями. Вадою його мислення є те, що воно містить у собі також прокляття. До особливості його проникливого стилю належить і злий пафос. Отже, він вважає справедливим усе, що здійснюється всупереч життю. Він говорить про потяг до буття і задоволення, які визначають сутність створіння, у такий викривальній, образливій тональності, що навіть там, де він моралізує, його мова суперечить моралі, котру вона сама провіщує. Він робить співчуття основою добра, навіть джерелом такого осягнення, яке є більшим, ніж знання. Але співчуття може відчувати лише той, кому даровано щастя кохати. Шопенгауер здогадувався про це, коли казав, що співрадість є вищою формою співчуття. Проте навіть у цьому звучить зарозумілість, коли він стверджує, що існує дуже мало тих, хто вміє це відчувати. Він є громадянином, настрій, що випливає з його думок – це холодність та гроші. Про це знав ще один – Ніцше. Шо-

пенгауер не знає надповноти. Це є вадою правди його творів, те ж саме стосується і Спінози, що мислив у протилежному напрямі. Його етика рефлектує щастя й зневажає милосердя, а втім, наскільки він сам був кращим за Шопенгауера.

Щастя і свідомість

До щастя належить свідомість, щастя без рефлексії не існує. Дихати стає щастям для того, хто колись не міг цього робити. Свобода вважається щастям, доки вона жадана, і тільки автономні, а не обмануті люди здатні віддати життя за неї. Про те, що здобувають, забувають так само, як і про дихання. Світло, котре проникає крізь відкриті віконниці до кімнати, погляд з вікна кімнати, яка ще у темряві, зберігають досвід світла; у вітражах та скляних побудовах вона починає зникати, але промови будівельних функціонерів про те, що людство потребує споруд, наповнених повітрям та світлом, пов'язані зі спогадом про скупченість, де, правда бракувало не стільки вікон, скільки туалетів. Життя триває через зміни, але хід поступу, який руйнує сучасне й майбутнє щастя, суттєво є ні чим іншим, як безкінечним занепадом, якщо одночасно не рятується минуле. Чиновник з прислів'я, який сидів у темній конторі та виглядав з маленького віконця, котре він закривав, коли завершувалася праця, був цілком справедливо водночас об'єктом глузування і заздрості; глузування – оскільки він сидів у бюрократичній темряві, заздрості – бо міг закритися. Сьогодні він та подібні до нього сидять у будинку зі скла, їх контролюють усі, хто проходить повз них, а спільне закриття віконець мовчки поважає публіка. Стало краще, службовець сидить у світлому приміщенні, люди вже не глузують з нього, але разом із усуненням поганого зникло також його позитивне, благодатність темряви, свобода закриватися і самоствердувальна сварливість.

Щодо розумності

Коли людину називають «розумною», мають на увазі її здібність пристосовуватися до існуючого, діяти за принципом зиску. Бути дурним означатиме діяти всупереч універсальному принципу, жити іншими інтересами або мати недостатньо потужні зовні-

шні та внутрішні механізми самоствердження у суспільній ієрархії. Існує нескінченно багато причин такої нездатності – від занадто поспішного жадання піднестися до шизофренічної байдужості (desinteressement), яка унеможливлює засвоєння методів, що забезпечують досягнення мети. Посередині шкали розташовано відданість видимості, виняткове зосередження на мистецтві й філософії та політичний опір. Існують розумні й дурні генії. Той матеріал, що знаходить вираз у розумних, є відповідно даною дійсністю, вони показують, що в ній відбувається або що може з нею статися. Матеріал інших – каміння, мова, фарби, звуки і сама історія – ще потребують фантазії та ентузіазму. Геніальний підприємець, так само як і революціонер, не менш одержимі, ніж поет, хіба що перший видає розпорядження для «тут» і «тепер», а другий – іншому; він може бути так само розумним, як і бізнесмен, і зробити своє заняття підприємництвом. З іншого боку, геніальному підприємцю загибель загрожує значно більше, ніж тому, хто обирає безпечний шлях.

До історії статевої визначеності

Коло Просвітництва, що повертається до міфу, знаходить прояв у історії статевості. Вона повертається до своїх витоків. Любов, або, як її називають, романтична любов, у середньовіччі походить із тієї ж самої історичної констеляції, що й торгівля і наука. Одиничний стає значним, його рішення мають наслідки не у потойбіччі, а у земному майбутньому. З абсолютизацією світської політики історичні події дедалі більше залежать від обставин правлячих родин, за чиїм зразком розвиваються буржуазні родини у містах. Але значення спадкоємця, яке в обох випадках закріплюють світські настанови поведінки, обумовило те, що у родинах головним стало розмноження, а не любов. Напевно, остання завдячує своєю появою суспільному феноменові заперечення розмноження, повстанню проти інтересів родини, проти порядку стосунків, які набули видимості святості. Оскільки виключність статевого віддання вже не залежить від зовнішніх чинників, а є бажанням, спрямованим на іншого, сексуальність позбавляється від залежності, освяченої вічною моральністю, а особистість набула величезної цінності у цьому світі, втрачаючи її разом з витісненням теології у потойбіччя.

Смертельна небезпека порушення табу поверталася у кожному окремому випадку, але здійснення подолання страху перед священним, а також усунення зовнішніх перепон надали сексуальності характеру сублімованого, що перетворило її на любов. Зі зникненням страху і перепон, зі зміною суспільного підґрунтя родини все менш вимагалося сексуальності у вигляді любові, коли життя у кожній його подробиці мало структуруватися через зв'язок із однією окремою людиною. Тим самим встановлений зв'язок стає слабким, минуле починає відігравати меншу роль у майбутньому, диференційованому в такий спосіб; відтак відпадає мотив сублімації, елемент цивілізації. Зовнішньою ознакою цього стає схожість і перефункціонування одягу статей, що взагалі символізує ліквідацію сексуального табу. Відсталі народи, бушмени в Африці, прагнучи наздогнати процес прискореними темпами, одягаються, а білі – роздягаються. Вони живляться тим різновидом моногамії, який відрізняється від проміскуїтету хіба що, за даних обставин, більшою зручністю та інтенсивнішим досвідом. Його легко перевести у заплановане уреґулювання стосунків, як це сьогодні робиться у Китаї. Тільки там це початок, а тут феномен реґресує. Те, що у свій спосіб відпадає у кожній окремій частині світу, справляє враження кола, але може також бути моментом розвитку. Європейське Просвітництво було б здатним здійснити історичну функцію, яку важко розпізнати з позицій Європи, де коло, мабуть, вже замкнулося.

Pro patria (За Батьківщину)

Готовність вмерти за Батьківщину не є загальною моральною заповіддю. Це положення має значення радше тоді, коли на батьківщині панує такий лад, який принципово забезпечує рівну повагу кожному одиничному перед усіма іншими одиничними і надає йому стільки свободи, скільки це можливо, щоб не обмежувати такі ж самі права іншої людини. Позаяк це положення стосується війни, воно має значущість лише у тому випадку, коли власній країні загрожують такі держави, які мають намір погіршити цей стан, що можна помітити у відносинах з їхніми власними інституціями і похідними від них намірами завоювання і підкорення. Громадяни тоталітарних держав, які перебувають у стані війни із свобідними, морально не зобов'язані битися. Батьківщина

in abstracto не є істинною ідеєю. Щоправда, і визначення людини, якщо воно не розгортатиметься, також залишається абстрактним і невизначеним. Стан загальної свободи залежно від технічної зрілості й напруження у стосунках з іншими народами має тенденцію робити дедалі вужчим коло людей, причетних до влади і пов'язаною з нею насолодою, всі ж інші тримаються на відстані за допомогою духовного та матеріального харчу. Якщо на нижчих технічних щаблях свободу слід обмежувати задля свободи з метою досягнення більшої вправності її застосування, то на вищих таке обмеження необхідно робити, щоб запобігти її деґрадації. Остання знаходить прояв не тільки у владі меншості, а й у зубожінні сердець народів із високим рівнем життя. Чим менше людей непритомніють від голоду, тим слабшим стає їхній голос, тим більше вони зневажають верхівку і тих багатьох, про яких забули. Свобода in abstracto не є більш істинною, ніж батьківщина. – Якщо ж добра справа вимагає віддати життя, то незрідка знаходяться люди, готові на це. Звичайно, добра справа завершується крахом. Але пізніше, набагато пізніше, приходить історична ситуація, коли мають одержувати нагороду ті, що вижили. Однак тоді з цього мають зиск несправжні, бо справжні дуже рідко користуються нагодою кон'юнктури, – бо в іншому випадку вони не були б справжніми. Дійсність, також і справжня, їх обділяє. Вона є ласкавішою до злих, що мають більшу прихильність до влади, ніж до тих, що віддавали за неї життя, приносячи жертву за праведне.

Велике підприємництво

Буржуазна демократія у 19-му та у перших десятиріччях 20-го століть ґрунтувалася на відмінності інтересів торгівлі й промисловості, а також сподівань пролетаріату. Парламент був місцем сутичок. Сьогодні інтереси економіки, хоч би якими розбіжними вони були, узгоджуються за кулісами, а депутати є простими функціонерами. Опозиція – у Німеччині це соціал-демократія [мається на увазі період 1959-60 рр. – *перекл.*] – відрізняється від інших лише наявністю певного інтересу в підвищенні так званих соціальних досягнень та бажанням подальшого просування своїх партійних секретарів. Змагання між бюрократами існує так само, як у великій фірмі чи у будь-якому

управлінні. Парламент уже не має іншого значення. Країна – це фірма; з власною армією.

Від міфу до хаосу

Відхід від поваги до одного-єдиного шлюбу, який бере і має зберігати людина, належить до діалектики Просвітництва. Коли стає звичним повторний шлюб, зменшується значення одиничного, чиє життя утримується як ціле через віддзеркалення в іншому, з яким він разом старіє, відтепер уже не дві особи спільно конституюють «Я» кожного з них, розвиваючи його і збагачуючи спогадами, «Я» знову стає схожим на хаотичну зміну переживань. Щоправда, при цьому одиничний визволяється від міфу у шлюбі. Але подолання міфічного сплачується поверненням до хаотичного. Іншими словами, істина сама у своєму розгортанні виявляється міфологічним продуктом. Навіть те, що людина, порівняно із твариною, є чимось радикально іншим, є заблудженням.

Перманентне виховання

Людство все ще виховується. Виховання – це навчання дотримуватися правил, які спочатку приходять зовні, а потім мають стати внутрішніми. Коли вони стають внутрішніми, їх дотримуються автоматично так само, як прямоходіння, тоді рахування, дотримання законів здійснюється автоматично. Те, що сьогодні вимагається від євро-американського суспільства, обумовлено конкуренцією з іншими народами й цивілізаціями за те, аби стати членом світу. Щоб це здійснити, воно має відмовитися від індивідуалізму в собі, який всесвітньо-історично був лише засобом технізації, котра, зрештою, допомагає усім. Все більшою мірою відпадає підстава для культури одиничного, вона відсилається до фараонів і рабовласників. Чим свобіднішим стає людство, тим менший сенс має свобода одиничного. Заблудження Карла Маркса полягає у тому, що він не помітив цього. Його система недіалектична. Коли відбувається остання зміна, останнє значне перетворення кількості, де свобода частини суспільства має перетворитися на свободу всіх, в ній зберігається та ж сама якість, попри всі багатообіцяльні слова. Свобода всіх людей – це свобода бюрґера, який може розвивати свої здібності, щось на зразок

цього мислив уже Ґете. Засновники сучасного соціалізму залишили поза рефлексією те, що ці здібності самі належать до способу буржуазного виробництва, до науки й техніки, які потребує суспільство для свого зростання і боротьби з природою. Насправді вони були ідеалістами й вірили у самоздійснення абсолютного суб'єкта. Через Геґеля вони повертаються до Фіхте, стаючи метафізиками Французької революції. Але свобода не є завершенням, а лише тимчасовим засобом пристосування тваринної раси під назвою «людина» до умов її існування. Метою її виховання, напевне, є не що інше, як розмноження з найменшою протидією. Кожна система є хибною, Марксова – не менше, ніж Аристотелева, – але скільки істинного побачили обидва.

1961–1962

Філософія у кишеньковому форматі

Значення ідей Канта, Геґеля, Ніцше і поетів обернено пропорційно числу примірників їхніх праць, що відповідно викидаються на ринок. Як доля і вигляд видань наближаються до газетних, так само враження від змісту – до останніх новин. Ба, вони є серйознішими. Більшість з них має наслідки для дії – у прямому значенні слова, а за певних обставин – і для влаштування життя, зміни професійних планів, політичної приналежності, еміґрації. У філософів, натомість, сьогодні немає чого брати, це стосується як науково зацікавлених, так і пересічних читачів, їм усім більше згодиться функція популярних романів та фільмів. Про їхню художню силу краще промовчати. Текст, від якого у житті нічого не залежить, не залишає за собою такого різновиду сліду, котрий поєднав би його з іншими, тим самим перетворюючи на спосіб мислення. Масові наклади філософів доводять їхню невпливовість.

До моральної філософії Канта

Максима Канта, за якою людину, або, радше, людство, ніколи не можна використовувати тільки як засіб, а й завжди водночас як мету, є найвищим моральним принципом. Але якщо не

існує чогось більш високого, то що таке «мета»? – Саме те, що ти постійно маєш робити. Але якщо – як це відбувається у самого Канта – зробити з цього висновок і так улаштувати світ, щоб кожний *міг би* у ньому діяти, тоді ми вивели б з принципу дещо таке, чого там немає. Насправді це веде до progressus ad infinitum [тут: до безкінечності – *лат.*], завжди говорячи лише те, що мета є саме метою людини і не може бути засобом. Але не говориться, що таке мета, а коли зміна світу видається за мету, то здійснюється перехід з формального, у якому дуже хотів би залишитися Кант, до матеріального. Проте що ж визначає, яким має бути світ, аби уможливити дію? Чи існують тут відмінності? Чи мав Шилер рацію, інтерпретуючи Канта так, що людина є вільною навіть у кайданах – оскільки максима є байдужою до змісту? Слід перейти від формалізму до діалектики, адже і в моральній філософії фактично вже передбачається наслідок: ти повинен використовувати людину як мету, оскільки згаданий світ є так само метою, як і людиною. Кантівська філософія є найбільш сублімованим перекладом християнства на мову ліберального бюргерства. «Критика чистого розуму» обґрунтовує дуалізм Бога і світу, чи то річ у собі та явище, а чи ідея і пізнання; обидві протилежності власне мають на увазі те ж саме, оскільки ідея – це те, що у безкінечному розвитку теорії має виявитися річчю у собі, а відтак цілком послідовним є те, що розгортання пізнання само вже панує як провідний принцип, присутній на кожному кроці мислення так само, як і річ у собі дана у кожному факті (це відчував Шопенгауер, слово «дано» викликало у нього огиду). «Критика практичного розуму», категоричний імператив, висловлює заповідь поваги до людей не через них самих – це було б прихильністю, – а через те, що у вигляді вимоги живе у кожному, тобто задля Бога. «Критика сили судження» намагається відповісти на питання, яке непокоїло Канта аж до самої смерті, а саме: як узгоджуються трансцендентність та іманентність, ідея та реальність, Бог і цей світ, як можна їх поєднати між собою. Це протестантизм, який уже був нездатним визначити Бога з позицій цього світу, це вчення про невідомого Бога, існування котрого, одначе, мало вважатися основою всього існуючого. У сприятливій для людини властивості світу, в порядку, який є у цілому добрим, Кант, на відміну від схоластики, не наважився побачити єдність (навіть якщо добропорядне людство, відсунуте у безкінечність, попри всієї зли-

денності, усяких битв та війн, є хитрістю розуму, секуляризованою історією спасіння). – (Наскільки ж сучасною є думка, що конкуренція народів – на зразок індивідуальної – може привести до вічного миру). Не у цілісності порядку знаходить прояв єдність розуму й дійсності, а тільки у пізнавальній праці, властивості живих істот, у мистецтві може утворитися єдність, гармонія, досконалість. Примирення – це лише її образ. Відтак, послідовним є те, що той крок від імперативу до дії, поняття людства як мети, на відміну від простого засобу, ба, саме поняття мети, одночасно є *не* послідовним і остаточним. В іншому ж випадку кантівська філософія виявилася б поверненням до схоластики, до часу, коли зі світом, здавалося, було все гаразд.

Між бідністю та достатком

Викривати матеріалізм мають звичку тільки обивателі та сили, які озираються назад. Саме ця обставина обумовила те, що всі інші з легкістю упереджено ставляться до такого викриття й скоріше виступають на боці матеріалізму. Йдеться не лише про діалектичний матеріалізм, а насамперед про так званий вульґарний. Отже – про обожнення «обжертися та упитися», від якого відмежовуються як прибічники згаданої теорії, так і її вороги. Сьогодні, коли всюди суспільство думає тільки про владу та рівень життя, стає очевидним право на відкидання матеріалізму. Оскільки навіть у розвинутих країнах споживання, де до ненажерливості та пиятики додається ще автомобіль, телевізор, побутова техніка, які слід обожнювати, аби добре йшли справи, мимоволі здійснюється об'єктивна критика тієї філософії, що з давніх часів була їм іманентною, а християнство, – мабуть, лише маскою. Істина у тому, що ситий не має права картати як матеріаліста голодного, який потерпає від нестатків і хоче жити. Питання полягає у тому, чи не є небезпечною дурницею принцип невпинного поліпшення там, де вже забезпечено прийнятний рівень життя. Мається на увазі не «культурний мінімум існування». Йдеться лише про фізіологічний мінімум, який за даних історичних обставин зрештою стає таким, що його не можна забезпечити; інакше кажучи, мабуть, християнство, сприяючи раціоналізації, помилялося щодо призначення людей, які не можуть пізнати іншого щастя, окрім добробуту. Але тут все дуже переплетено.

На це щастя вони, схоже, здатні за умов створення у суспільстві та у відповідній родині не тільки високого рівня матеріального забезпечення, а й культурних передумов. Літературні твори та кіномистецтво, котрі сьогодні спрямовуються проти dolce vita [солодке життя – *італ.*] є тому такими примітивними, що існування мільйона багатих бовдурів не суперечить тому, що мислення, малювання, створення музики має своєю передумовою досягнення певного рівня розвитку добробуту цілого, щоправда, коли це заходить занадто далеко – сьогодні, мабуть, це торкається західного світу, – воно може знову відкинути назад культуру, бо відтак кожне слово стає неправдою. Не згадуватимемо про те, що так звані передові народи толерують у себе голод, злиденність, відчай, але досвід того, що вони перевершили мету, варто переосмислити, посилаючись на Аристотеля, обираючи як правильний середній стан між бідністю та достатком, le just milieu [справедливу середину – *франц.*].

Ніцше та євреї

Ніцше бачив добре. Євреям притаманний різновид нав'язливої фамільярності. Це правда. Живучи довший час у ворожому оточенні, вони виробили жест згоди, оте «кажучи між нами», до якого з легкістю схиляється мова єврея навіть тоді, коли йдеться про нейтральне. Перехід від формальної, водночас бездушної мови до згаданої вище фамільярності відбувається раптово, тут не існує ґрадацій – або те, або інше. Мова спрямовується або до тих, що перебувають зовні, до істот, до яких не ставляться як до людей, хоча, щоб жити, існує необхідність спілкуватися з ними, або до одного з числа своїх, що мають серце. «Між нами» – це застигле словосполучення, яке означає те, що зараз розмова точиться у громаді, серед людей. У жодному разі це не збігається із німецьким значенням виразу «між тобою і мною», яке ще й досі викликає непорозуміння щодо євреїв, в останніх ідеться не стільки про обох співрозмовців, скільки про народ, про серйозне та істину. «Зараз я кажу так, як говорять там, коли кажуть правду». – З того ж самого кореня, з якого походить фамільярність, бере початок також те, що Ніцше вважав «небезпеками єврейської душі», тобто «безсоромність доброти», здирницьке пристосування. Євреї, які залишилися євреями, – стали товаришами не пере-

слідувачів, а жертв – набули схильності симпатизувати тим, кому погано. У такому співчутті розкривається не тільки самовідданість, а й відчуття приналежності, цілковито незалежно від задоволення, від того, хто дає, посідає більш високе становище, має більше влади. Але вкорінення у світі іншого походить зі звички відчувати себе «серед своїх» там, де взагалі можна залишитися, оскільки існує тільки те, що є зовні й усередині, без переходу. Євреї завжди стають людяними, коли приймають інших за тих, що протягом тисячоліть задля спільної ідеї зносили разом ненависть світу; принаймні, цей об'єктивний смисл має їхня поведінка, їхня мова. Це не стосується того, що вони самі про це думають. Так само як і в інших народів, мова здатна зберегти власне значення, навіть якщо ті, хто нею користуються, стали їй давно чужими. Французька мова, навіть коли нею говорять убивці, містить у собі гуманність, а єврейські жести – велику історію, навіть якщо до неї став причетним шахрай.

Стадії міфу

Люди – залишмо осторонь свідому маніпуляцію, що переслідує просто свою користь – є об'єктами навіювання, а автономія – це граничне поняття. Положення, яке хтось займає на шкалі від пасивного до незалежного мислення і діяння, залежить не тільки від нього самого, а й від констеляції. Старе вчення про благодать знову повертається на більш високому теоретичному рівні. Відмінність характеру американських і європейських громадян ґрунтується насамперед на тому, що останні створювали свої інституції з більшою розумною розважливістю, аби вони якомога більше відповідали меті. З високорозвинутих країн Європи відбулася міґрація до Америки, здебільшого внаслідок релігійних конфліктів, де вигнанці стояли на проґресивнішому боці, зрештою, вони без фанатизму влаштували своє життя. Для такої цивілізаторської просунутості є символічним, що після відриву від Англії, після досягнення незалежності, їм безпосередньо не заважав жодний вагомий конфлікт в об'єднанні окремих штатів, хіба що один – громадянська війна, і та – через три чверті століття. Порівняно з цим поведінка європейських націй протягом останніх десятиріч, попри об'єднавчі зусилля, справляє винятково патологічне враження, що посилюється внаслідок надзвичайно великої зовніш-

ньої небезпеки. Реакції на ситуації сумісного життя як з боку індивідів, так і з боку колективів на старому континенті опосередковувалися не стільки через розум, скільки через міфи. Благоговіння перед історією і походженням, відданість нації, старі метафізичні поняття, до яких релігійна історія звертала ся у новий час, є попередніми стадіями раціональності, так само, як племінний бог був ранньою формою духовного Бога. У людей нема влади над ними. Але одночасно внаслідок науково-технічного прогресу європейські ідеї зазнали внутрішнього спустошення й послуговують саме тому, щоб прикрити неприховану боротьбу за владу. Оскільки в Європі міфи не зникають і не старіють, цинізм перетворився на загальний спосіб поведінки, і саме тому утвердження переконань відбувається фанатично. У глибині душі вони не вірять, і тому спалахують лютою до того, хто демонструє, що можна і не вірити. В Америці, навпаки, розкрито штучне у міфі; замість того, щоб передувати раціональності, він іде за нею. Закон, держава, Батьківщина підносяться як вищі ідеї, але відомо, що своїми предметами вони мають завдячувати людям, яких люблять. Їх визнають продуктом історичної праці. Однак сучасна завіса економіки і тут скорочує думки, отже, не виключено, що колись індивіди і маси із зручності та страху перейдуть до фанатизму. Але це було б кінцем світу, який називається західним, або свобідним. Проте способи поведінки, визначені, мабуть, як міфом, так і розумом, зрештою стануть настільки затертими, що вже не вимагатимуть опосередковуючої свідомості, хоч би якою та була, а залишиться тільки механічне самозбереження роду. До цього американці більше наблизилися, ніж європейці, відтак, може статися, що це завершать азіати, навіть якщо впродовж того буде знищено добру частину роду. Європейсько-американська епоха була зразковою у виготовленні машин, що підхопили руки цих живих істот, які криють у собі таку небезпеку для інших.

Злочинними є всі

Сподівання жити мирно у світі, такому, як він є, жест самозрозумілості, до котрого як добрі громадяни опускаються навіть так звані інтелектуали, стаючи заможними через писанину, що звинувачувала це життя, через шлюб з багачкою або через спадщину – таке сподівання прирікає дух на неправду, коли той пі-

знає світ таким, як він є, тобто – як постійне поневолення. Людський рід, що поїдає інші види тварин, народи, котрі змушують інших голодувати, коли переповнені елеватори, поважні люди, що живуть поряд із тюрмами, де бідні животіють у злиднях й смороді, оскільки вони бажали кращого або не могли знести цього – всі є кримінальними, оскільки об'єктивний огидний вчинок називається crimen [злочинним – *франц.*]. Самовпевнені жести, впевненість у перевазі або фальшива скромність, до якої деякі звикли, є набагато менше доречними, ніж безпорадність фантаста, який тим більше розгублюється, чим ближче ознайомлюється зі світом. Жити як реаліст може лише мерзотник.

Марнославне сподівання

Сподівання, що у розвинутому, цивілізованому суспільстві можна запровадити справедливість, містить у собі суперечність. Ті ж самі суспільні закономірності, які великих роблять ще більшими, а малих – ще меншими, навіть якщо більшість з них має більше їжі, слідкують за тим, щоб техніка розвивалася у такий спосіб, коли знецінюється і розглядається як абстрактне все те, що пропонується маленьким людям. Проте економіка могла б розвиватися також і так, щоб сприяти незалежності одиничного. Те, що такого не відбувається, свідчить про нездатність дійти справедливості іншим шляхом, ніж через примноження несправедливості. Заблудження суспільних оптимістів, до яких прихильники лібералізму належать не менш, ніж Маркс та сучасні реалісти, криється у переконанні, що, зрештою, коли все, навіть усе людство, пронизано технікою, але цього не станеться, оскільки мають залишитися національні колективні суперечності – щоб через сконцентровані засоби панування розпоряджатися не будь-якими великими, а об'єднаною мудрістю всіх людей. Начебто мудрість, миролюбство, любов і досвід здатні витримати той процес, який є передумовою такої жахливої концентрації! Не кажучи вже про технічну неспроможність, таке уявлення є також і морально суперечливим. Зростання підкорення природи перетворює суспільство-ідилію на фарс. Екстраполяція процесу більш раннього лібералізму, де громадяни одночасно ставали могутнішими серед своїх, «цивілізованішими», торкається тільки їхніх стосунків «між собою», а не ґрунтовного. Вони були приватно

цивілізованішими, не на роботі, не на ринку, а вдома на кухні. В економічній реальності для них неможливо будь-яке поліпшення, а якщо відібрати у них щось з того, що залишилося, вони вдаряться у дикість або в апатію, або і в те, й інше, – тільки не в ідилію свободи.

Прибуткове заняття

Сьогодні надійним способом забезпечити свою родину є вбивство, здійснене із фантазією, або масове вбивство – згодиться також і без витівок. Якщо не спіймають, можна піднестися до героя або стати міліонером, або тим й іншим. Якщо ж усе завершиться погано, можна видати мемуари, що виставляють напоказ (publicity) близьких так, начебто вони є чужими. Те, що жінки шаха, кінозірки й убивці ділять між собою час і простір у засобах масової інформації, що всі перебувають на одному рівні з негритянськими вождями та людськими або тваринними космонавтами, має позитивне значення. Вони заповнюють вільний час, який став настільки довгим і позбавленим сенсу, наскільки праця перетворилася на механічну. Це інший бік іншого.

Щодо метафізики ненависті до євреїв

Антисемітизм суттєво належить до примітивних інстинктів, що заперечуються цивілізацією. За ранньою тезою Фройда, він є садистським інстинктом розчленування, за пізнішою – неконтрольованою деструкцією. Насправді ж він безпосередньо належить до придушеного негативного боку амбівалентної сексуальності, до несублімованого, варварського проміскуїтету. Цивілізація несвідомо вважається сукупністю неподоланих, ненависних заборон. Це стає дуже помітним в інших непристойностях, на антисемітських символах та малюнках на стінах туалетів, де найвиразніша частина пенісу зображується у вигляді єврейського носа. При цьому найрізноманітніші прояви потягів змішуються між собою, а також різні ступені витіснення, жадання безстидства, сексуальності й просто злість на цивілізацію. Хочеться робити заборонене, або, принаймні, викричатися – до того ж ще й у місці, на яке накладено табу, але запах якого пробуджує асоціації. Це

визнання того, що слід ненавидіти, віддання йому належного як ненависному. Конформістське повстання тих, що завітали сюди на мить.

Молитва й романтична любов

Молитва виникла з ритуалів, вона передається від середньовіччя до новітнього часу. Церковно-політичні й містичні тенденції, які знайшли прояв у Савонароли, але передусім у Реформації, роблять одиничного суттєвим моментом релігії. Історична функція культурних феноменів розкривається ретроспективно. Молитва має психологічну силу, роблячи внесок для розвитку громадянської свідомості, але вона сама своїм існуванням, перетворенням на елемент релігії завдячує історичним силам буржуазного суспільства. Те, чого ще не існує і що ще має статися, прояснюється з позицій вічного. Молитва, у якій одиничний вже не просить Бога про дощ або силу для народу, а про сприяння власним цілям, робить одиничного метою безкінечного, це знаходить особливий прояв, коли за нього моляться інші – дружина, діти. Те, що колись було привілеєм всемогутнього, духовного або світського правителя стає правилом для громадянина. Він є годувальником і господарем. Молитва і романтична любов мають спільне минуле. – Сьогодні вони занепадають і ніщо так яскраво не свідчить про це, як їх пропаґанда, їхнє возвеличення й стимулювання, санкції проти скептиків. Якщо хтось з них застигне у заперечуванні, то так само деґрадує у дійсності. Тепер, коли стало загальновідомим усе, і безсилля молитви, і нікчемність людини, суб'єкт ще здатний повставати проти фальшивого поступу через свою відданість іншому, так, як колись це було у молитві, й зараз, коли виявлено й визнано суспільні, психологічні умови любові, розчинення в ній при повному усвідомленні цих обставин – це було б немислимим до просвітлення буржуазного світу: залишити позаду скепсис, але не забувати, що до нього привело – ось це і є повстанням проти фальшивого поступу, на яке ще здатний суб'єкт. Він не може стримати розпад, він тільки виступає за істинне у розпаді.

«Я» як функція

Не-емпіричне «Я» є трансцендентально-логічною передумовою, або, радше, гіпотезою, про емпірично й суспільно обумовлене досягнення у боротьбі за існування, яке постійно здійснюється кожним індивідом і постійно зазнає ушкоджень. Його смисл полягає виключно у тому, щоб забезпечити людині право володіти тим, що мають інші тварини, які покладаються на інстинкт та миттєве враження, – досвідом її цивілізації та власного життя, який родово не закріплюється і не успадковується. Створюється різновид психологічного органу травлення. Його функція полягає в самоствердженні у природі, безпосередньо – у створенні з цією метою суспільної взаємодії. Також і так звані більш високі цілі, мораль та утопія завдячують своєю появою тенденції організації, необхідності упорядковування. Нюанси деґрадації, відокремлення таких елементів в одиничних людей відповідають захворюванню інших органів. Святість є хибним розвитком.

Проти витіснення смерті

У мене є підозра, що більш пристойне людство мало б нескінченно довше жити, усвідомлюючи смерть. Усе мало б з'являтися у її світлі, не маючи при цьому гіркого присмаку, тільки як релятивуючий момент, що розставляє речі по своїх місцях. Витіснення, характерне для сучасної стадії, сприяє хибній оцінці добра, розхлябаній задоволеності, пихатій поважності з роздутими дрібницями. Це не означає відмову від жаги. Навпаки. Адже романтична любов набувала солодкавості лише через її зв'язок зі смертю, так само і життя, вбираючи думку про неї, пізнає себе. Йдеться далеко не про те, що слід абсолютизувати минущі змісти у відчаї; навпаки, це відбувається через витіснення. Якщо ці змісти мають відбутися попри їх минущості, це вносить до них скорботу, переживання якої, в свою чергу, надає їм правдивості. Більшість із промислово сфабрикованих потреб, хоч би якими добрими, гарними й веселими вони були, сприймалися б як дурниці, що існували самі по собі або деґрадували до таких через культурне споживання. Не менш нікчемним є й надалі служити звичкам, але без помпи і реклами. Проте було б вибито ґрунт безумній

жадобі, яка через силу і владу набула такого жахливого характеру, бо, попри Шопенгауера й за ним, існує така основа для сліпої волі, ілюзія непорушного порядку, що має значущість для реальності й панує в ній. Безперечно, можна сказати, що панування над людиною, володіння людьми через усвідомлення минущості набуде такого самого чару, як та любов, свобода або, зрештою, близькість. Однак я в це не вірю. Як ті монахи, що сплять у трунах, євреї, котрі у день примирення вбираються в одяг для поховання, так і тут можна здобути не досвід руйнівного, досвід ресентименту щодо задоволення, а навпаки – ідентичності з живими. Проте на більш високому ступені правильне людство повторило старий ритуал, за яким життя, що намагається забути про смерть, уже знаходиться під її батогом.

Добро і зло

Відмінність між добром і злом: прислів'я каже, якщо сусід є злим, то й той, хто живе поруч, не залишиться добрим, він стане схожим на нього. Але коли сусід є добрим, від іншого ще довго не вимагатиметься йому наслідувати. Оце і є соціологія моралі. Той, хто є добрим, стає мучеником, навіть коли це здійснюється у сублімований спосіб.

Якщо хтось хоче жити, він змушений бути злим, нехай це буде лише участь у жорстокості, якій людство завдячує своєму життю. Послідовністю добра є його власний занепад або ж – вічне життя? Напевно, ні, якщо хтось на це розраховує.

Мале вчення про чесноти

Чесноти було створено для маленьких людей; я маю на увазі малі чесноти, як-от приязність, скромність, чесність; лицарям та багатим купцям належало мати лицарську честь, прагнення до звершень та хоробрість. Ми вчимося необхідному, отже, маленькі люди потребують маленьких чеснот. Однак зараз перевелися маленькі люди. Колись вони були великими людьми з малим капіталом, petits bourgeois [дрібна буржуазія – *франц.*], що піклувалися самі про себе, може, гірше, ніж великі, але все ж таки самостійно. На їхнє місце заступили представники колективу, придатні для однієї функції, через неї кожний стає колективом,

кожний зображає колектив, причому – завжди інше, а не самого себе. «Я», хоч би яким слабким воно було, колись виступало носієм чеснот, а нині береться до уваги тільки у надзвичайно рідкісних граничних випадках, коли йдеться про придатність для кращої функції або ж – про неспроможність. Усе нормовано. Чим різноманітнішими є можливості дозвілля – музеї, футбол, відпустка на Адріатиці тощо – тим нормованішими є учасники. Чесноти вже непотрібні, ти повинен бути непомітним і функціонувати. C'est tout [усі так – *франц.*].

Про виховання

Відмінність між добрим і поганим вихованням інколи можна пояснити так, що там, де були створені вирішальні умови для доброго виховання, їх посилювали ще деякі чинники. До вирішальних умов, які вже мають бути даними, належать батьківська захищеність, любов і розум матері, переконання батька, які повинні бути прямими, пов'язаними з традицією і, разом з цим, незалежними, отже, поняттями, які він відстоює. Хоч би якою значною була суб'єктивна конституція вихователя, але пов'язане з нею об'єктивне вчення, котре він поділяє, – через її найделікатніші нюанси, які вона приймає у своєму часі, у своїй соціальній верстві, у своєму індивідуальному розумінні цього вчення – визначає духовність дитини. Там, де найвищим визнанням є німецький патріотизм, виросте інша людина, ніж там, де дійсно бажаною метою є віра у встановлення справедливості у світі; і це обумовлюється не просто іншим змістом або тим, що кожне слово або кожний жест надають іншого характеру. Все назване не може не впливати на умови доброго виховання. Однак воно залежить також від того, що визнається. Євреї діаспори визнають справедливість, Бога, праведних як найвище і зазнають переслідувань. Тепер вони були змушені тікати від несправедливості до Ізраїлю і заснували там державу. Хто може дорікати євреям за те, що є необхідним наслідком, який випливає з іманентної логіки націоналізму в цілому світі, з уніформування конкуруючих між собою держав. Як колись слід було ставати громадянином держави, щоб мати право діяти разом з іншими в рамках певної країни, так само і зараз необхідно бути державою, щоб існувати у світі. Але тепер місце справедливості посідає Батьківщина Ізраїль, а пев-

ний патріотизм витісняє розмиті сподівання щодо долі людства. Ізраїльтянин міг би напучувати мене на добрий геґелівський лад, кажучи, що наші хоробрі солдати, кібуци й піонери є певним запереченням ґетто, позбавленим сподівань на основі абстрактної балаканини, що чекання на месію є поганою безкінечністю. Це не можна заперечувати, але навіть скорбота не переконає мене у тому, що повторення ходи до Священної країни тоді, коли для цього ще не настав час і не приборкано страх, не так легко можна звабити суперечністю, як це трапилося на прусському прикладі, продемонстрованому Геґелем.

До теорії Фройда

Теорія Фройда, за якою матір є першим коханням хлопця, а чоловік має нахил до того, щоб у кожній жінці одночасно бачити матір, легко зрозуміти як звинувачення. Як на мене, то він має більше рації, ніж сам здогадувався. Найвища любов, ще й до молодшої жінки, може, як зняття, бути найвищим віданням подарунка, який дитина колись отримала від люблячої матері. Її погляд на щойно народженого сина віддзеркалюється на ній самій через сяйво туги за коханим. Той, хто любить, цілком зосереджений на коханій, задля неї він долає кожну перепону; самовіддано, уві сні, у незаплямованому слові, у жесті з'являється матір одночасно як душа і мета його любові. Там, де це не відбувається, де вона не є наявною і водночас несвідомо жаданою, любов залишається безсилою і пустою. Фройд більш правий, ніж здогадується той, хто кохає.

Порада вчителю

Шкільне навчання багато залежить від того, чи забезпечується учневі задоволення, що він через вивчене знає більше, стає розумнішим, ніж інші. Цього не досягти умовляннями й обіцянками, за якими криється намір підсолодити зубріння. Радше цього можна досягти – незалежно від матеріалу, який потім слід викласти (перелік демагогічних трюків!) – за допомогою чесного жесту солідарності, – змовою, духовним підморгуванням, згодою щодо переваги світу й невисловленою вказівкою дати світові щиглика. Але акторство, рутина тут недоречні, здатність до емпа-

тії щодо учнів є несвідомою і непідкупною. Вчитель, не цілком чесний у своїх намірах, який не стає єдиним цілим зі своєю справою, з учнем та його страхом, нехай краще залишається з тим, з чим прийшов, а втім – нехай застосовує авторитет. Він може краще навчати зубрити, ніж виховувати – і це не слід зневажати, доки він змушує зубрити корисне.

Університетська філософія та її представники

Кафедри на філософських факультетах, особливо сама філософська кафедра, ще зберігають можливість відносно свобідно займатися диференціюючою, критичною істиною, не озираючись на публіку, видавців, просування й установи з метою поширення впливу. До критичної істини належить думка, наповнена любов'ю, туга за тим, що є іншим, адже вони ідентичні одна одній. Оскільки від часів Ісуса Христа і задовго до нього, відколи існує суспільство, любов та істина стають завадами, а відтак є небезпечними, слід зробити доступ до філософських кафедр відкритим лише для тих, хто не несе загрозу, отже – для авторитарних, холодних, педантичних, надійних, що має особливе значення у такі часи, як наші, у період розпаду, зниження продуктивної фантазії. В Європі про це попіклувалися завдяки двом обставинам. Це низька зарплата – тільки духовно обмежені оберуть таку кар'єру – і пильність факультетів: вони не пропустять жодного, хто їм не кланятиметься. Між рухом університетів та ходом історії існує наперед установлена гармонія.

Необхідне марнославство

Це правда, одиничний не може змінити хід світу. Але якщо усе його життя не буде диким відчаєм, спрямованим проти цього, він просто не зможе робити те безкінечно мале, незначне, марнославне, нікчемне добро, на яке ще здатний як одиничний.

Шопенгауер як оптиміст

Шопенгауер був оптимістом у вирішальному. Страждання світу не заперечували й офіційні оптимісти, включаючи Ляйбніца та Геґеля, що вигадували заспокійливі казки метафізичної догма-

тики. Один лише Кант зобразив summum bonum [вище благо – *лат.*] у вигляді простої надії. Коли Шопенгауер в окремих випадках вважає заперечення волі до життя, отже, кінець страждання, метафізичною реальністю, інакше кажучи, коли він, ґрунтуючись на квієтистському розумінні, покладає наприкінці системи щось на зразок прагріха, а саме: відділення одиничної волі від самотності і її зворотне повернення до єдиного, примирення, тоді він повертається до оптимістичного догматизму. В основному, він вважає, що жадоба та нудьга притаманні лише одиничній волі, а не волі як такій. Бо що тоді означає, коли стверджується, що я, за своєю сутністю, здатний приєднатися до речі у собі? Це правда, що його позитивна метафізика не ідентифікує визволення із власним вченням або виступає арґументовано проти реальності злиденності, як це роблять інші, але застосування саме до потойбічності таких категоріальних структур, як мій і твій інтеліґібельний характер, початок і кінець, вина і єдність, які тут виказують свою неспроможність, є фантазією, навіть якщо тлумачення внутрішнього всіх сутностей за аналогією пізнання свого внутрішнього є насправді прояснюючою думкою. Цим живилися ще Ляйбніц у своєму понятті жадання, appetit, яке разом із перцепцією визначає монади, а потім Берґсон своїм elan vital [життєвий порив – *франц.*] та evolution creatrice [еволюція створіння – *франц.*]. Найчіткіше метафізичний оптимізм Шопенгауера знаходить прояв у його запозиченні міфу про переселення душ, де стверджується не тільки різна трансцендентна доля одиничних душ, а й реальна можливість визволення для деяких з них. Відділення від єдиного завершується. Необхідно мати дуже сильну віру, щоб вважати категорію єдності меншою видимістю, ніж категорію множинності, проекцію самодержця – більш реальною, ніж аристократію чи лібералізм. Якщо індивідуація (individuatio) є результатом суб'єктивної здатності, тоді єдність є не менш її продуктом, ніж множинність; усе залежить лише від історичних умов: що – відповідно в обох – перебільшується, а що – розглядається як проста видимість. Згідно з критичною філософією, обидві необхідно є видимістю, а віра у завершення розділення походить із практичного інтересу розуму змучених суб'єктів, які нездатні збагнути, що визволення з безкінечної недолі є незбагненним. Те, що людські істоти у мріях вважають кінцем страждання, мрії про смерть і воскресіння, які завжди покладаються абсолютно, про земну і

небесну любов, є лише моментом поганої безкінечності. Те, що існує добра безкінечність, є сумнівною філософською втіхою. Врешті-решт, Шопенгауер правий щодо самого себе. Четверта книга його основної праці виявляється зсуванням, помилкою (lapsus), спростувати яку намагаються три інші. Те, що пізнання квінтесенції світу стає квієтичним, – є психологічним, а не метафізичним процесом. Страждання є вічним.

Соціальна зміна інтелектуалів

У часи Просвітництва інтелектуали були провісниками ідеалів, під якими буржуазія прийшла до влади. У часи свого розпаду вони репрезентують відірвані, оречевлені буржуазні властивості, свободу судження, фантазію, спонтанність, що стали зайвими у середніх верствах. Виконуючи функцію експертів, спеціалістів у суспільстві менеджерів з розподілом праці, вони зазнають змін, стаючи безсилою, історично вичерпаною опозицією. Той факт, що ті чи інші політичні напрями з цього або того боку користуються послугами того чи іншого професіонала, щоб здобути або відігнати прихильників, не робить їхні властивості як такі менш анахронічними; як тут, так і там йдеться про інші риси характеру – навіть на самій верхівці. Те, на що здатні інтелектуали у так званих розвинутих країнах, не виключаючи найбільш критичних і аґресивних, є лише прикрасою, розважанням, матеріалом для дозвілля, воно заповнює засоби масової інформації та пусті стіни і послуговує плину речей, такому, як він є сам собою.

У добу управління

У добу раціоналістичного управління, до якої наближається суспільне життя, приватні стосунки, котрі не можна до подробиць визначити соціальними механізмами, вважатимуться не тільки небезпечними, а й позбавленими всякого сенсу. Навіщо тоді дружба, якщо наперед доцільно визначається кожний крок у дозвіллі й на роботі, а також мета і засоби? Любов втратила ґрунт. Статеві потреби вже давно розумно реґулюються, їм, як і мріям про земний рай для тих, що обрані економічним дивом, бракує лише двигуна, щоб перетворитися на жагу. Еротична жага до однієї обраної людини, вже не говорячи про вірність, була б не

просто патологічною, браком здорового апетиту, нав'язливим неврозом або чимось ще гіршим, до того ж – і непристойним. Думати, відчувати, діяти – це відбувається на основі сексуальної фіксації, що замінює розумну рефлексію. Періоди любовних історій і трагедій стали настільки віддаленими, як гарем у Європі, полігамія, матріархат, праорда або віра, що Бог насправді сидить на троні, котрий височіє над зірками.

Утопія як смислова суперечність

Гельвецій та Шопенгауер вчили, що у житті маятник хитається між болем та нудотою. Якщо дух одиничного не зможе вирватися з такої альтернативи, тоді вирішальним стає зв'язок, що лежить в її основі – це стосується як цілого, так й індивіда. Без потреби немає жаги, без скорботи – щастя, без смерті – смислу. Чим меншим є зречення, тим невтішнішою стає дійсність. Саме тому утопія є смисловою суперечністю, адже ідея царства свободи, яка має подолати цю суперечність, є благочестивим самообманом. Попри все, не залишається нічого іншого, як спробувати її здійснити. Насамкінець свобода кидає себе напризволяще.

Суспільство на стадії переходу

Коли великі філософи, насамперед Кант, говорили про свободу, вони мали на увазі передовсім самодисципліну, практичне визнання відповідно суспільно необхідного; а не здебільшого дію за власною потребою, за власним бажанням. Але чим більше суспільство переходить до управління, зрештою, до стосунків, розписаних у цілому і до найменших дрібниць, тим більше дозволяється відмовитися від тієї автономії – філософської свободи, тим більше вона виявляє себе переходом і взагалі буржуазною самостійністю. Дія за матеріальним інтересом, що колись була пов'язана з нею, відпадає або разом із приписами або втрачає останню видимість раціональності; виникає нестримність, яка надає поштовх до подальшої розбудови управління, до більш планомірної заміни свободи на нормований вільний час. Послаблення табу на статевість і зростання народжуваності, обумовлених не тільки примусовими заходами, а й адмініструванням, є символом цього процесу. Свобода як сваволя стимулює історич-

ний розвиток, у якого відбирає сенс свобода як автономія. Суб'єкт стає романтичним поняттям.

Кінець практичної філософії

Внаслідок витіснення релігійної віри на філософію покладається завдання бути рефлексією правильного життя. Для цієї доби характерно протилежне – те, що філософія послідовно втрачає значення й інтерес до неї, що між теоретично-філософською думкою та практикою дедалі менше можна встановити, принаймні, будь-який зв'язок. Неокантіанство, не говорячи вже про Віденську школу, феноменологію Гусерля, фундаментальну онтологію та екзистенціалізм, що на ній ґрунтується, є смислово нейтральним, навіть якщо окремі автори можуть прислуговувати Гітлерові або Кастро, вони є званими першими філософіями без необхідних висновків щодо поведінки у певний спосіб. Мабуть, мав рацію Макс Шелер, коли говорив про Гартмана як про другорядного й навіть третьорядного філософа; з точки зору офіційно визнаної позиції, у випадку Шелера – з феноменології, таке неможливо. Неможливість має свою суспільну причину. Законом епохи є ствердження нації, чи то на Заході, чи на Сході, а чи у вже існуючих тоталітарних системах, або у таких, де існує тоталітаризм чи перехід до нього. Практична філософія не просто покладає автономний суб'єкт, а й залишає за ним останнє рішення, яке сьогодні визначається дуже вузько, начебто вимагає подальшої спекуляції. Можна переходити із власного табору на бік суперника або йому симпатизувати. Прийняття такого рішення потребує політизації, а не філософії, яка досягає нового останнього рівня абстракції. Замість того, щоб посісти місце теології, вона плететься слідом за нею.

1966–1969

Любов до ближнього та егоїзм

У християнстві одиничний мав подолати і зняти себе через самовідданість і самозабуття у любові до найвищого, віддаючи себе близьким та нижчим за себе. Урятування егоїзму у вимозі

любити їх – з уточненням «як самого себе» наприкінці заповіді – є лише трюком теологів-софістів, щоб бути відвертими з існуючим. Автономія суб'єкта у дусі Євангелія утворює єдність з його запереченням.

Суб'єкт в індустріальному суспільстві

В індустріальному суспільстві, мабуть, уже з початком сучасної науки, змінюється смисл діалектики суб'єкта. Чим більше мислення намагається охопити природу, тим більше воно повинно йти слідом за нею, розмірковувати, спускаючись на Землю. Покидаючи небесне населення у наївній проекції «down to earth» [додолу, на землю – *англ.*] кожний крок науки уперед, а також, з не меншою підставою, і техніки, одночасно є актом пристосування й входження. Оскільки люди підкоряють природу, вони відкидають індивідуальні відмінності своєї думки щодо точного знання, яке є для всіх однаковим. Як часто у колективах відбуваються зіткнення сторін через владні інтереси, оскільки вони, стають замінюваними, припиняючи мислити науково, тренуючись задля техніки. Розвиток суб'єктів у відповідно різних вимірах, автономія багатьох одиничних, їхня конкуренція між собою, у якій автономія обстоює своє право, відповідало потребам суспільства, щоб зняти пута з науки і техніки; але разом з перемогою техніки, з її поступом, з пануванням людей над природою, з їхньою незалежністю, автономією зникає сама автономія, заперечуючи саму себе. Те, що відбувалося у буржуазну добу, завершується в автоматизованому світі. Коли суб'єкт здійснюється, він зникає.

Справжній консерватор

Справжній консерватор є не менш віддаленим від нациста та неонациста, ніж справжній комуніст – від партії, яку він так називає. Тут виникають паралелі зі ставленням християнина до церкви у часи реформації та контрреформації. Нацисти і партійні комуністи прислуговують підступним клікам, які прагнуть тільки влади та її безкінечного поширення. Їхніми справжніми ворогами, предметом їхньої ненависті аж ніяк не є – як вони це стверджують – тоталітаристи на протилежному боці, а ті, хто серйозно ставляться до кращого справжнього суспільства. Роз-

межувальна лінія знаходиться між повагою і зневагою живих, а не між так званим лівим і правим, що є вже застарілою буржуазною протилежністю. Нехай кліки борються там, де того вимагають їхні інтереси, але їхніми справжніми суперечниками є самосвідомі одиничні.

В апараті

Буржуазія ліберальстського періоду характеризується відносно великою численністю самостійних існувань. Економічний процес сприяв стягненню влади до рук монополій, сьогодні численність рекету в різних промислових, експертних та політичних верствах, які займаються жорстким управлінням ієрархічно побудованої структури, відповідає потребам автоматизованого суспільства. Відмінність між Заходом і Сходом полягає лише у тому, яка з форм рекету тримає важелі. Але навіть представники рекету мають тільки обмежену свободу. Апаратний механізм, незважаючи на конкуренцію, що інтеґрується до нього, сам обмежує розвиток своєї продуктивності.

Щодо евтаназії

Як багато існує установ в індустріальних країнах, так багато є людей, що внаслідок невиліковних хвороб згасають з болем і стражданнями – про інші країни не варто й згадувати. Існують засоби для того, щоб надати їм можливість відійти у блаженному сп'янінні або красиво та з миром упокоїтися, замість того, щоб вмирати у муках, – це дуже милосердні засоби. Чому ж не існує закладу для тих, хто страждає від невиліковних хвороб, куди може звернутися приречений на смерть, щоб за власним бажанням уповноважити лікаря застосувати ці засоби? Поширене застереження щодо зловживання цим з боку рідних та лікарів не має підстав, вони й без того починають діяти проти нинішніх законів, з користі це робиться ще легше, але набагато важче зважитися на це з гуманних міркувань. Справжня причина, чому це робиться, криється у застарілому суспільному значенні автономії суб'єкта й, зокрема, у відсутності інтересу щодо цього з боку медичного та іншого рекету.

Keep smiling

Безкінечно багато симптомів свідчать про занепад того, що колись мало назву цивілізації, немало з них стосуються уявлення щодо суспільно визнаної поведінки, закріпленої у психічній субстанції. Приязність одиничного торкається не тільки представників його стану, про неї слід думати і тоді, коли йдеться про інших. Вже на початку буржуазної ери вимога перевищує здібності. Не тільки зовнішній прояв, а й дійсно відчутна близькість аристократів до людей зі свого кола у певних межах ставала другою натурою, в буржуа ставлення один до одного вже було більше жестом, тобто видимістю культури; у період удаваної рівноправності суспільних верств, вікових груп та статей відповідне почуття втрачає глибину. В США цей процес відбувається не так, як у Європі. Там близькість, принаймні, між білими, є великою традицією, яка, зрештою, є несвідомо християнською, закладеною ще на початку переселення. Вона ніколи не була дуже глибокою, але певним чином змогла вижити. У Європі, насамперед континентальній, приязнь до іншого сформувалася пізніше; сьогодні ж загальна холодність та недоступність поширюється так, що може здивувати. На місце цивілізації заступає доцільне реаґування, яке не стримується емоцією, що відповідає сучасній суспільній динаміці.

За рецептом

Маленьким прикладом байдужості медиків до хворих є численні медикаменти проти застуди, грипу тощо. Здебільшого, до їхнього складу, разом із вітаміном С, входить також кофеїн. Я знаю ще немало таких, які містять у собі барбітурат або, принаймні, щось заспокійливе, щоб бідолаха міг бодай заснути. Хімічна промисловість не має нічого проти, обурюється тільки медицина: заради Бога, якомога менше віддавати так званим пацієнтам; вибір ліків, що продаються без рецепту, вже і так є занадто великим, отже, хворі у стосунках з лікарем можуть перетворитися на суб'єктів, замість того, щоб бути слухняними об'єктами. Але від того постраждає не пацієнт, як це зображає медицина, а прибутковий бізнес. Як дивно, що так багато можна раціоналізувати щодо уявної залежності. Адже її

так само легко усунути, як безсоння за допомогою кофеїну та вітаміну С.

Філософія як розвага

Кант мав рацію, коли стверджував, що світ, оскільки він конституюється суб'єктивною здатністю, є просто явищем, відтак це ж саме торкається розрізнення між явищем і річчю у собі, їхніх стосунків між собою, інтеліґібельного та емпіричного характеру, всієї його філософії. Вона знімає сама себе, отже, позитивізм має рацію. Філософія – це розвага – як музика, але саме тому вона також серйозніша за науку.

Справжня критика практичного розуму

Іммануїл Кант називає «над-Я» практичним розумом для створення видимості вродженості людської моралі. Однак його теорія нічим не краща за погану віру в заповідь Бога. Вони обидві порівняно з так званим чистим, тобто теоретичним, розумом і приналежної до нього здатності розуму, є простими, надзвичайно сумнівними припущеннями, а вбивці – як у малому, так і у значному, фюрер, – якщо їм поталанить, є так само розумними, як і святі. Оце і є справжня критика практичного розуму.

Демократія як ворог самої себе

Чим більш демократичною є демократія, тим впевненіше вона заперечує саму себе. Завжди, коли наступають насправді дуже критичні періоди, радикальні сили зліва і справа застосовують свої демократичні права, щоб досягти партикулярного чи, радше, тоталітарного панування. Демократія означає державну форму за волею народу. Але воля народу, якщо таке існує, має мало спільного з розумом, вона схиляється більше до того, щоб йти за вождем, ніж до автономії, до політичних механізмів, уже не кажучи про тактику на виборах і маніпуляцію. Той, хто завжди стверджує демократію, їй не довіряє. Так само, як свобода людини, до якої вона належить, демократія завжди є ворогом для самої себе.

Хід філософії

Хід філософії від всеохопного теоретичного й практичного вчення про світ до жалюгідної спеціальної дисципліни є повторенням ходу релігії і теології. В обох процесах здійснюється одне і те ж – зникає свідомий зв'язок людини з цілим, навіть серйозна занепокоєність життям і світом. Усе розчиняється у фраґментарних знаннях і фраґментарних реакціях поза рефлексією будь-якого відношення частин до того, частинами чого вони є, навіть самої науки як професії. Це шлях до ніщо – мабуть, вже не залишається нічого іншого. Отже, людина дійсно стає твариною – може, більш складною, більш вдалою, але твариною. Мабуть.

До критичної теорії

Єврейське табу на зображення Бога і кантівська заборона зазирати до інтеліґібельних світів, обидва разом, містять у собі визнання того, чиє визначення є неможливим, тобто абсолюту. Те саме торкається і критичної теорії, коли вона пояснює, що зле спочатку характеризує сферу соціального, а вже потім – сферу окремої людини, тобто морально. Проте це не правильно щодо добра. Поняття неґативного, чи то відносне неґативне, а чи зло, містить у собі поняття позитивного як свою протилежність. У практичній сфері викриття поганої дії принаймні вказує напрям доброї. – Наполягання на відмінності істинності обох суджень ґрунтується на багатьох моментах, один з найважливіших полягає у ставленні до історії і взагалі до часу. Зло суттєво стосується теперішнього часу, відтак добро як таке повинно себе зберігати, але передбачення збереження перевершує здібності того, хто судить, бо це є вже абсолютизацією гіпотези – не говорячи про метафізичну неможливість, пов'язану із такою абсолютизацією. Критичний аналіз суспільства викриває панівне безправ'я, спроба його подолати знову-таки веде до ще більшого безправ'я. Закатувати людину до смерті – це просто злочин, а урятувати її, якщо це можливо, є людським обов'язком. Якщо спробувати визначити добро як спробу усунути зло, то це і буде його дефініцією. Саме це і є вченням критичної теорії, але неможливо зробити це навпаки, а саме визначити зло через добро, навіть у моралі.

До песимізму

Іманентна логіка суспільного розвитку вказує на кінцевий стан тотально технізованого життя. Панування людини над природою досягає таких розмірів, що зникає дефіцит, а разом із ним – і панування людини над людиною. Але наприкінці одночасно наступає повне обездуховлення, згасання духу, який відрізнявся від свого інструменту – розсудку. Матеріальний нестаток одночасно створював умови для несправедливості, але разом із цим – для туги і фантазії. Людський рід виконує своє призначення, досягаючи статусу особливо вдалої, рафінованої тваринної раси. За допомогою науки він приходить до техніки, автоматизації, зрештою, у дуже точний спосіб втручається до психологічної субстанції, до передачі успадкованих інстинктів та вмінь. Процес може перериватися через інциденти; але відмовлятися від нього або усуватися, замість того, щоб його прискорювати, було б романтичною глупотою, рівнозначною забобонам, оберненням істини на безумовну конформність із беззмістовністю і просто з реальністю.

Кінець однієї ілюзії

Фройд вчить, що культура є результатом сублімації. Якщо він має рацію, то сучасний процес відкидання фігового листа у засобах масової інформації, роздягання перед публікою до вседозволеності у моді є одночасно зняттям культури. Сексуальна стриманість усувається, вона вже не вимагає подолання у трансформаціях фантазії. З усуненням заборони зникає також туга, а з нею – і уявлення, ідея усього того, що є іншим, а наприкінці – сама любов. У жертву інструменталізму принесено не тільки релігія, а й дух. Кінець однієї ілюзії торкається всього по той бік голої реальності.

Заблудження Канта

За трансцендентальною теорією Канта, світ, знайомий людині, де за її уявленням відбувається її власне життя і життя інших, є світом феноменів, тобто продуктом, упорядкованим

людськими інтелектуальними функціями. Це поєднує його з Юмом, тобто, зрештою, – з позитивізмом. Але він, на відміну від Юма, розуміючи феномен як феномен істинного, інтеліґібельного, вважав, і це є визначальним для його філософії, що це є відносним, яке походить від абсолютного. Він залишив поза рефлексією, що таке твердження саме є лише уявленням, що воно ґрунтується на тих самих категоріях, що і рішення, але з тією відмінністю, що емпіричні висловлювання здійснюють біолого-прагматичні функції, а спекулятивні – адже зв'язок відносного з абсолютним вже є спекулятивним, – за ретельнішого розгляду виявляються неадекватними, ірреальними, є грою всередині дійсності. Кант сам проголошував, що думка повинна відмовлятися від «виходу до царства інтеліґібельного». Його ж філософія ігнорує цю заборону, стає некритичною завжди там, де вона марить, що вийшла поза межі простого явища, туди, де вона вже не іманентна явищу на зразок явища, тобто розглядається не як залежна від антропологічних процесів, отже, прагматично, а зображається у її зв'язку з явищем відмінного, потойбічного, отже – метафізично. Тугу за тим, що вислизає від інструментального розуму науки, не можна подолати за допомогою науки, навіть якщо вона заявляє про себе як про метанауку.

Антиномії критичної теорії

Сьогодні критична теорія інтенсивно торкається принаймні того, що слушно називається поступом, а саме: технічним поступом, а також займається його впливом на людину і суспільство. Вона викриває розчинення розуму і душі, перемогу раціональності, а не просто їх заперечує. Критична теорія визнає, що несправедливість ідентична з варварством, і, навпаки, справедливість невіддільна від того технологічного процесу, у ході якого людство розвинулося до рафінованого тваринного роду, де дух деґрадує до проявів періоду свого дитинства. Фантазія, туга, любов, художній вираз стають моментами інфантильності. Про це сьогодні свідчать не тільки природничі науки, а й психоаналіз.

Відмінність між критичною теорією та ідеєю віри

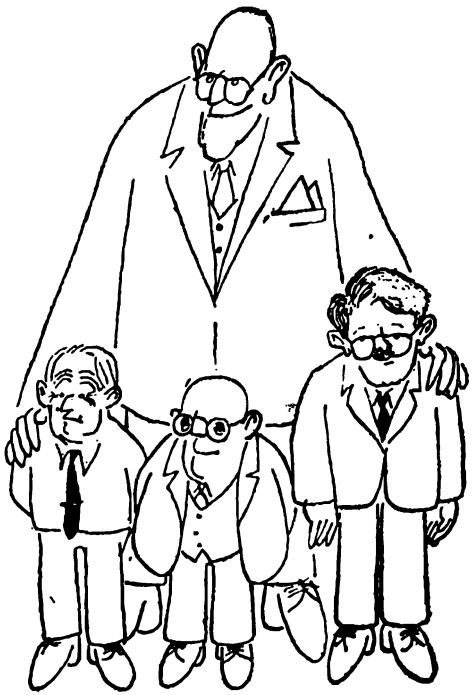
Моя ідея полягає у тому, що, з точки зору наук і сучасної ситуації у цілому, вже не є догмою поняття всемогутнього та всезначущого знання, бо висловлює щиру людську тугу, отже, жахливі події, несправедливість попередньої історії не повинні стати остаточною, завершальною долею жертв; реформаторське розв'язання цієї проблеми наближає визнання центральної ролі ідеї віри. Суттєва відмінність полягає у тому, що до віри належить чимало важко прийнятних уявлень, наприклад,трійці, віра також уже майже не має уповноваження примусового визнання, але, попри все це, вона знову стала догмою. Звідси – тенденція до аґресії, яка розуміє себе релігійно.

По той бік ідеології

Від Маркса починається нова епоха філософського мислення, підготовлена Геґелем та іншими; йдеться вже не про життя одиничного, кожного окремо, про його зв'язок з емпіричною та трансцендентальною реальністю, про його обов'язок і його смисл, а про відповідний колектив або декілька колективів, про їх минуле, теперішнє й сучасне, чого вони хочуть, що повинні були робити; мислення і дія суб'єкта відтепер є прероґативою більшості й, зрештою, – політики. На мою думку, справжнє мислення не зможе і сьогодні зайняти критичну позицію щодо такого обмеження, не втрачаючи імпульс, одержаний від великої філософії. Хоч би якою соціально обумовленою була рефлексія одиничного, хоч би якими міцними й необхідними були її зв'язки із соціальним, з політичними акціями, вона залишається думкою одиничного, а не просто впливом колективних процесів, хоча вони також є її предметом. Осмислення всього цього не менш належить до свободи, нехай надзвичайно обмеженої, до духу, ніж розуміння своєї суспільної обумовленості, своєї деґрадації до ідеології, до імені, яке сьогодні служить так званим марксистам розпізнавальним знаком їхнього власного переконання.

За нонконформізм

Визнання, що суспільство відійшло від лібералізму, якому притаманна конкуренція одиничних підприємців, стаючи на шлях конкуренції колективів, акціонерних товариств, комерційних і політичних спілок і блоків, не обов'язково має наслідком конформізм. Значення одиничного починає зникати, але він може критично втручатися через теорію і практику до розвитку, сприяючи сучасними методами створенню колективів, що не вписуються до сучасності, оскільки в них зберігаються одиничні завдяки справжній солідарності. Критичний аналіз демагогів міг би стати сучасним теоретичним і практичним елементом нонконформізму, який давав би змогу людським об'єднанням викривати їх психологічно, соціологічно й технологічно.



Горкгаймер з Маркузе, Адорно та Габермасом.

Основні дати життя Макса Горкгаймера

1895 – Макс Горкгаймер народився у родині текстильного фабриканта Моріца Горкгаймера у Штутґарті.

1911 – полишає навчання у гімназії. Заприязнився з Фрідріхом Полоком.

1912–1914 – учень продавця, волонтер за кордоном.

1916 – призов до війська.

1919 – завершує навчання у гімназії у м. Мюнхені.

1919–1922 – навчання в університетах Мюнхена, Франкфурта і Фрайбурґа. Знайомство з Е. Гусерлем і М. Гайдеґером.

1922 – промоція у Франкфурті під керівництвом Корнеліуса.

1922–1925 – асистент у Корнеліуса. Дружба з Ф. Вайлем і Т. Адорно.

1925 – габілітація у Франкфурті.

1926–1930 – приват-доцент у Франкфурті. Одруження з Розою Кристиною Рікгер (Медон).

1930 – призначається директором Інституту соціальних досліджень, стає ординарним професором із соціальної філософії.

1933 – втеча до Швейцарії.

1934 – еміґрація до Америки. Відкриття Інституту при Колумбійському університеті.

1936 – виходить праця «Авторитет і родина».

1937 – опубліковано працю «Традиційна і критична теорія». Подорож до Європи. Зустріч з В. Беньяміном.

1940 – переїзд з Нью-Йорка до Каліфорнії.

1943–1944 – директор наукового відділу Американського єврейського комітету.

1947 – виходить англійською мовою «Затьмарення розуму», у німецькій версії «Критика інструментального розуму», а також «Діалектика просвітництва» (у співпраці з Т. Адорно).

1949 – повернення до Німеччини, запрошення до Франкфуртського університету.

1950 – поновлення діяльності Інституту соціальних досліджень у Франкфурті.

1951–1953 – ректор Франкфуртського університету ім. Й.В. Гере.

1954–1959 – працює запрошеним професором у Чикаґо.

1959 – виходить на пенсію.

1960 – присвоєно звання почесного мешканця міста Франкфурта.

1969 – смерть дружини та Т. Адорно.

1973 – помер 7 липня у Нюрнберзі.

Марія Култаєва

Макс Горкгаймер – патріарх Франкфуртської школи

Франкфуртська школа посідає помітне місце в історії сучасної соціально-філософської та соціологічної думки. Її статус і роль у західній духовній культурі обумовлені далеко не в останню чергу чітко визначеним тематичним полем досліджень, у центрі якого перебували суспільство, людина і культура у вирі діалектичних перетворень, на розі протилежних орієнтацій, цінностей і настанов. Франкфуртці як обізнані експерти, будучи водночас прихильниками і критиками марксизму, виступали своєрідними посередниками у діалозі між Західною і Східною Європою, між традицією та інноваційними тенденціями. Така позиція ґарантувала їхнім дослідженням довготривалу актуальність, бо що ж іще може більше цікавити планетарне людство, ніж емансипація, свобода, справедливість і, зрештою, майбутнє людства та особистості у суспільстві, що розвивається, продукуючи ризики й небезпеки, змушуючи теоретиків блукати лабіринтами соціальних невизначеностей та переживати пригоди у національних та наднаціональних парках утопій. Якби комусь захотілося здійснити екскурсію тими місцями, де, починаючи з XIX ст., зазнавала піднесення й занепаду західна соціально-філософська думка, а разом з нею й індивід, то, напевно, насамперед варто завітати до Франкфурта й обрати гідом Макса Горкгаймера.

Все його життя пов'язане з тим історико-філософським та історико-соціологічним феноменом-фантомом, який прийнято називати Франкфуртською школою. Показово, що ця назва, своєрідний бренд сучасної німецької соціальної філософії, з'явилася майже наприкінці існування реального наукового співтовариства, зорганізованого не за правилами так званої класичної наукової

школи, а за принципом team-work, тобто командної роботи. Самому Горкгаймерові, – а його разом із Т. Адорно можна назвати мозковим центром та головним менеджером цієї команди зі змінюваним складом, – така назва, як свідчать сучасники, дуже подобалась. Обидва філософи справді були стовпами, на яких трималися міцні споруди кількох ґенерацій науковців, об'єднаних спільною справою та духом Франкфуртської школи. Ця назва, отримана post factum, своєю локальною визначеністю посилює екстериторіальність соціальних досліджень, занепокоєних долею людства у добу культурних зламів і соціальних потрясінь. Отже, спробуємо роздивитися, що криється за нею, не втрачаючи з поля зору постаті самого Горкгаймера.

Це передбачає розповісти одночасно дві історії – Інституту соціальних досліджень, що виник в інтелектуальному просторі Франкфурта-на-Майні, і самого Макса Горкгаймера. Ці історії іноді взаємонакладаються, а іноді розходяться, провокуючи нас постійно робити ліричні й прозаїчні відступи, аналізувати творчу спадщину Горкгаймера і стосунки всередині сформованої ним команди, що постійно оновлювалася. Не слід випускати з поля зору також соціокультурне довкілля, яке поєднувало і підтримувало франкфуртців на батьківщині й у вигнанні, постачаючи імпульси й матеріал для роздумів, надаючи духовний притулок і забезпечуючи твердий ґрунт під ногами.

Розпочнімо оповідь з історії про Макса Горкгаймера. Його життя – типова колажна біографія-саморобка (Bastelbiographie, якщо користуватися термінологією німецьких соціологів постмодерного напряму). На початку XX століття таких біографій ще було небагато, хоча німецькі філософи й літератори, особливо романтики, залишили чимало зразків цієї життєтворчості, що розгорталася як виклик повсякденності. Нагадаємо, у Франкфурті народився Ґете, і геній цієї місцевості мав, мабуть, величезну притягальну силу, збираючи на своєму просторі людей із творчим імпульсом, відданістю своїй справі, сміливістю та наснагою. Але життєвий шлях Горкгаймера почався на певній відстані від Франкфурта – у Штутґарті. Він народився в його передмісті, у Цуфенгаузені, 14 лютого 1895 р.

Батько Горкгаймера був заможним і успішним підприємцем, мав текстильну фабрику, яка забезпечила майбутньому філософові безтурботні дитинство та юність, добру освіту, але також

підштовхнула до першої суперечки із соціальним світом. Світ буденності, локалізований у батьківському домі, позначався духом консервативного іудаїзму. Але вірність конфесії була радше приватною справою для родини Горкгаймерів, ніж прилюдною маніфестацією своїх переконань. Їхній син зростав і формувався у двох культурах – німецькій та єврейській. Потім цей досвід, здобутий у батьківському домі, дозволив йому переконливо розкрити специфіку єврейської ментальності й соціальної психології, інтерпретаційні схиблення якої у німецьких соціокультурних контекстах далеко не в останню чергу були збудниками тоталітаризму. В юнацькі роки у житті Макса Горкгаймера з'являються дві постаті, що уособлюють дружбу на все життя і любов до самої смерті: Фрідріх Полок та Роза Рікгер, яку Горкгаймер називав Медон, що у перекладі означає «дівчина».

Саме вони відкрили йому інші світи й можливості іншого буття, ніж у родинному затишку. Фрідріх Полок, також син фабриканта, був дуже далеким від духу іудаїзму, він цікавився літературою, філософією та мистецтвом, любив усамітнюватися й уникав типових розваг молоді. Полок заохотив Горкгаймера до філософії, а Роза Рікгер, старша за віком, – до життя. Вона не була єврейкою, походила з бідної родини й працювала приватною секретаркою у батька Горкгаймера. Довгий шлях до шлюбу (Макс і Роза побралися у 1926 р.), який у середовищі фабрикантів вважався нерівним, протривав десять років. Це було випробування не тільки на силу почуттів, а й на самостійність і вірність свободі, своєрідний виклик необхідності й авторитаризму, – згодом вони стануть наскрізною темою його теоретичних досліджень. Ці довгі десять років визрівання особистості нонконформіста насичені вагомими подіями. Найважливіші серед них – призов до війська (1916), навчання в університетах Мюнхена, Франкфурта та Фрайбурґа (1919–1922 рр.), де студент Горкгаймер зустрічається з Гусерлем та філософом-початківцем Гайдеґером, який уже тоді славився полемічним запалом і вмів розправлятися з неокантіанськими авторитетами.

Але, напевне, головною подією, що вплинула на світогляд юнака, була революція у листопаді 1918 р., яка згодом, імітуючи Росію, завершилася проголошенням Нової Баварії – Мюнхенської республіки рад. Тоді Горкгаймер опинився в потрібний час у потрібному для майбутнього постмарксиста місці: адже саме у

Мюнхені він завершував навчання в гімназії – наздоганяв утрачене через війну. Тут студент, з уже немалим життєвим досвідом, шанувальник Шопенгауера, вперше почув про вчення Маркса і дещо побачив з наслідків практичного втілення цього вчення, яке намагалося перетворити світ. Але тим не вичерпуються екзистенціальні зустрічі й приватні відкриття цього періоду. Як зауважують Г. Ґумніор та Р. Рінґут, біографи Горкгаймера, його розумінню тоді відкрилося таке: «У найгіршому з усіх світів існувала сила, що виправдовувала мрії про кращій світ. Паралельно із зміною світу відбувається зміна у молодому Горкгаймері. На задній план відступають жалість і співчуття до самого себе. Тепер йому хотілося дізнатися, які сили спричинюють усе це. Він відкрив суспільство» [3, с. 20]. Це відкриття задіяло щось на зразок прихованого навчального плану: слухаючи лекції Гусерля та Гайдеґера, працюючи над дисертацією в Корнеліуса, він через призму їхніх вчень на свій лад осмислював марксистську проблематику, постійно звертаючися до реальних подій.

У 1922 р. Горкгаймер захищає свою промоційну працю, у якій можна простежити натяки на подальшу трансформацію Канта у дусі недогматизованого марксизму: в ній ідеться про «антиномію телеологічної сили судження». Потім молодий доктор приймає пропозицію Корнеліуса і працює в нього асистентом. Невдовзі після цього, у 1925 р., Горкгаймер захищає габілітаційну працю на тему «Кантівська критика здібності судження як сполучна ланка між теоретичною та практичною філософією». Після габілітації він стає приват-доцентом у тому-таки університеті й одружується з Розою Рікгер.

На семінарі у Корнеліуса (1922 р.) відбулася також доленосна зустріч Горкгаймера зі своїм другим «Я» – Теодором Адорно, співпраця з ним визначила і профіль, і дух досліджень Франкфуртської школи. «Важко сказати, які думки є моїми власними, а які – належать йому», – так пізніше схарактеризував цю співпрацю сам Горкгаймер. Творчий союз між ним та Адорно тривав також протягом усього життя.

Поміж тим у Франкфурті відбулася низка подій, яка безпосередньо вплинула на життєтворчість Горкгаймера. Тут на початку 20-х років утворився гурток молодих людей, захоплених марксизмом як революційною теорією. Слід зазначити, що у Німеччині початку XX століття існувала певна мода на різного роду гуртки і

кола, причетність до них визначала статус молодого інтелектуала. Такі угруповання були несхожими за тематичною спрямованістю, організацією та дисципліною. Скажімо, гурток відомого поета Стефана Ґеорґе був не менш езотеричним і закритим, ніж цілковито герметичне Товариство святої Фульди, що об'єднувало інженерів-судобудівельників (від студентів до успішних самостійних підприємців).

Франкфуртські марксисти порушили цю традицію закритості. Ініціатором створення професійного наукового об'єднання, – не за принципом гуртка чи школи, очолюваних визнаним авторитетом, – був Фелікс Вайль, його батько заробив капітал на торгівлі зерном. У тому ж таки Франкфуртському університеті у 1921 р. Вайль захистив дисертацію, присвячену проблемам соціалізації. Ще у ті часи між Горкгаймером та Вайлем встановилися приятельські стосунки. Вайля бентежила доля марксизму, який тоді був не стільки теорією, скільки полем випробувань для різних ідеологічних інтерпретацій російського більшовизму, німецької соціал-демократії та угорських комуністів. Конфлікти інтерпретацій переростали у конфлікти між науковцями. Вайль неодноразово робив спроби їх об'єднати і разом дійти консенсусу щодо так званого «справжнього марксизму». Широкі організаційні заходи (наприклад, проведення «Першого марксистського робочого тижня» у 1922 р.) не дали жодного результату. Задумана Вайлем мозкова атака з метою прояснити інтенції та можливості «справжнього марксизму» закінчилася невдачею, попри те, що її учасниками були Д'єрдь Лукач, Карл Корш та Фрідріх Полок.

Після цієї невдачі у Вайля, Полока, Горкгаймера та професора з Аахена, К.А. Ґерлаха, виникла ідея заснувати Інститут соціальних досліджень. Першим її висловив Ґерлах в меморандумі 1922 року, де він закликав до «кооперативної духовної співпраці всіх наук», аби дослідити всі сфери соціального життя. Фактично це був заклик до оновлення філософії. Такі ж самі пропозиції лунали із Фрайбурзького та Марбурзького університетів, де особливо виділялися голоси М. Гайдеґера та К. Ясперса, а в інших реґіонах – М. Шелера, Ґ. Зімеля.

Характеризуючи культурний контекст, у якому зароджувалася Франкфуртська школа, слід зауважити, що в ці роки відбувається становлення німецької соціології; теоретичні декларації Ф. Теніса, М. Вебера, Ґ. Зімеля, М. Шелера, безсумнівно, надали

додаткового поштовху для реалізації задуму Ґерлаха щодо створення фінансово незалежної науково-дослідної установи при університеті як нової форми організації університетської гуманітарної науки. Гроші на втілення проекту дав батько Вайля. Директором такого науково-дослідного інституту нового типу мав стати сам Ґерлах, який раптово помер 1923 року в 36-літньому віці.

Офіційною датою заснування Інституту соціальних досліджень цілком слушно вважають 22 червня 1924 р. Це була неділя, проте у великій актовій залі Франкфуртського університету відбулося урочисте засідання, присвячене відкриттю цього принципово нового наукового закладу. Очолив новостворений Інститут соціальних досліджень запрошений з Відня професор права Карл Ґрюнберґ, що належав до так званих катедер-соціалістів (у Німеччині на початку XX століття так називали науковців, котрі займалися історією соціалізму та робітничого руху). Вони були не дуже популярними як серед революційно налаштованої молоді, так і серед консервативної академічної спільноти. Втім, професор Ґрюнберґ був ерудитом, він вважав себе марксистом у суто науковому розумінні, тобто визнавав евристичний потенціал марксистської методології, актуальність визначеної Марксом проблематики, але відмежовувався від марксистської філософії історії з усіма її політичними та ідеологічними наслідками.

У 1927 р. Ґрюнберґ переніс інсульт. Під час його хвороби адміністративні обов'язки виконував Полок, а наукове керівництво дослідженнями здійснював Горкгаймер, котрий у 1930 р. став директором Інституту й засновником майбутньої Франкфуртської школи як сукупності різних наукових проектів, що поєднували в собі критичний запал та емансипаторську спрямованість.

Горкгаймер як організатор досліджень у галузі суспільствознавства широко застосовував можливості міждисциплінарного підходу. Він намагався поєднати зусилля філософів, соціологів, політекономів, істориків та психологів. Комплексні теми раннього періоду Інституту – «Становище німецького робітничого класу», «Авторитет і родина», – згодом вони підготували ґрунт для дослідження проблем антисемітизму та авторитарного характеру. Труднощі, пов'язані не лише з організацією, а й, насамперед, із теоретичним аналізом міждисциплінарних досліджень, показали недостатність філософського забезпечення масштабних задумів франкфуртців, які не бажали залишатися просто епігонами марк-

сизму, а намагалися подолати притаманний йому утопізм. У соціальній філософії Горкгаймер прагнув вийти за межі не тільки марксизму, а й узагалі всієї німецької традиції суспільствознавства, приділяючи особливу увагу емпірично підкріпленій теорії. Згодом він усвідомлює, що основна проблема переорієнтації соціально-філософського мислення полягає у мистецтві пройти між Сцилою догматичної заскорузлості та Харибдою загрузання в емпірично-технічному матеріалі. Не випадково одним із його улюблених міфологічних героїв був Одисей. Критична теорія суспільства як дослідницька програма набуває досить чітких контурів уже 1932 року.

Основні тези цієї теорії сформулював Горкгаймер у червні 1932 р. – у передмові до першого номера «Журналу соціальних досліджень», що його він розпочав видавати в рамках діяльності Інституту. Цей журнал, існування якого не переривалася і в еміґрації, сприяв пожвавленню соціально-філософської та соціологічної думки у Німеччині. Він успішно конкурував з «Кельнським щоквартальником із соціології».

Якщо кельнська соціологічна школа, а вкупі з нею і її головне періодичне видання, надавала перевагу суто емпіричним дослідженням, то часопис франкфуртців мав інтердисциплінарний характер. На його сторінках поряд із соціально-політичними та соціально-економічними проблемами сучасності висвітлювалися також ті, що торкалися духовного життя, суспільної обумовленості мистецтва.

Діапазон дослідницьких інтересів інституту розширився завдяки співпраці Горкгаймера з Т. Адорно та Ґ. Маркузе. Обидвоє привнесли до критичного марксизму проблематику і стиль мислення екзистенціалізму. Приміром, Адорно захистив у 1931 р. під керівництвом П. Тіліха габілітаційну працю, присвячену К'єркеґорові. А Маркузе розпочинав свою академічну кар'єру з посади асистента у Гайдеґера, під його керівництвом працював над дисертацією «Геґелівська онтологія та основи теорії історичності», але не зміг її захистити внаслідок розбіжностей у політичних поглядах з майбутнім ректором Фрайбурзького університету. Без їхнього впливу і, передовсім, без співпраці з Адорно задум критичної теорії суспільства, мабуть, залишився б методологічним фраґментом.

Показово, що у попередніх начерках мету самої теорії означено дуже обережно – як намагання збагнути процеси суспільного життя з позицій будь-якого можливого розуміння. Рефлексія критичної теорії має зосереджуватися «на сучасній людській дійсності», але також «повинна вміти упізнавати за хаотичною поверхнею структуру діючих сил і виражати це у поняттях» [3, с. 37, 39]. Критична теорія суспільства, задумана як критична трансформація класичного марксизму, мала замінити у німецьких університетах згаданий вище катедер-соціалізм і стати зразком єдності теорії та практики.

На відміну від традиційних домагань німецької філософської думки (у цих амбіціях марксизм не був поодиноким явищем) на винятково «правильну», «єдину» філософську теорію, Горкгаймер уже на самому початку виключає можливість створити таку теорію. На його погляд, теорія суспільства не може бути остаточно завершеною. Саме творче застосування діалектичного методу, як його розумів Горкгаймер, виключає призупинення теоретизування або забігання теорії так далеко вперед, що вона втрачає з поля зору соціальну дійсність і створює свої власні міражі, стаючи ідеологією. Вже на ранньому етапі розробки критичної теорії Горкгаймер намагається здійснити деонтологізацію соціально-філософського мислення. Всяку онтологію, наприклад, вчення про соціальне буття як щось стале, Горкгаймер відкидає, оскільки підозрює її в есенціалістському характері, бо онтологія абстрагується від часу й виключає рухомість та змінюваність обсягу понять, які, своєю чергою, відображають рух реальності. Теорія, за Горкгаймером, має бути чинником удосконалення дійсності, а отже – утворювати діалектичну єдність із практикою.

Основні принципи критичної теорії суспільства Горкгаймер розробляв уже в еміґрації. Передбачаючи прихід до влади націонал-соціалізму, він заздалегідь, іще у 1931 р., відкриває філії Інституту в Женеві та Лондоні. Контакт із швейцарськими і британськими соціологами встановив Полок, йому вдалося також зберегти матеріальні ресурси Інституту, які частково залучалися до відбудови його після війни.

У березні 1933 р. Інститут закрили, бо його діяльність була несумісною з політикою та ідеологією націонал-соціалізму. Нацистська пропаґанда називала його «Кафе Маркса» або ж «притулком єврейського декадансу», невідповідного німецькому націона-

льному світоглядові. Було конфісковано також бібліотеку інституту, частину якої просто спалили. Інститут переїхав до своєї філії у Швейцарії. Оскільки залишатися там було досить небезпечно, співробітники Інституту на чолі із Горкгаймером еміґрують до Америки. В еміґрації завершується широкий проект під назвою «Авторитет і родина» (матеріали надрукували 1936 року у Франції), здійснено теоретичний аналіз походження, теорії та практики фашизму, а також було написано й підготовлено до друку критичну теорію.

Первісний задум цієї праці, як і інші задуми, згодом зазнав певних трансформацій внаслідок здобутого в Америці досвіду, осмислення американського способу життя й американської ідеології, зокрема того феномена, що його зазвичай називають американською мрією. Під впливом Адорно і Фрома до критичної теорії впроваджуються елементи психоаналізу, а саме: патології суспільства й культури. Але визначальною залишається, принаймні для Горкгаймера та Адорно, вірність діалектиці, методологічні можливості якої здавалися засновникам Франкфуртської школи достатньо гнучкими, а тому – завжди функціонально адекватними. Вірність принципам діалектики, успадкована від західноєвропейської версії марксизму, стала для франкфуртців своєрідним щепленням проти нерозбірливості прагматизму та прихованих авторитарних амбіцій психоаналізу.

Показовим у цьому плані був цикл лекцій, прочитаний Горкгаймером у Колумбійському університеті під загальною назвою «Авторитет і статус у сучасному суспільстві» (1937 р.) Авторитет, так само як і емансипація, стають засадничими категоріями критичної теорії суспільства. Обсяг поняття «авторитет» та його внутрішні суперечності Горкгаймер намагається розкрити у сократичний спосіб – за допомогою таких питань: «Чим є взагалі авторитет? Чи можна розуміти авторитет у сенсі владних інституцій, як-от держава, конституція, управління громадою, поліція тощо? Чи є авторитет феноменом свідомості, а чи його слід розуміти тільки як рису характеру? Чи не є авторитет властивістю привабливої або харизматичної особистості, наприклад, так званого фюрера, чи, може, він створюється у взаєминах між особистостями? Яке відношення оце все має до родини й виховання? [6, т. 12, с. 47]. Шукаючи разом із американськими студентами

відповіді на них, він намагається показати недостатність і обмеженість суто психологічного погляду на цю проблему.

Нагадаємо, що у згаданому вище проекті соціально-психологічний аспект проблеми досліджував Фром, також всесвітньо відомий представник Франкфуртської школи. Сам же Горкгаймер вважав принциповим насамперед дослідження структури характеру сучасної людини, але постійно наголошував на необхідності розширити горизонт теоретичної рефлексії щодо цієї проблеми. У 1936 р. він видає працю «Егоїзм та рух до свободи. До антропології буржуазної доби». В ній розглянуто історичні передумови «нещадного егоїзму» буржуазного суспільства, який «всупереч офіційній моралі новітнього часу стає суттєвою рисою повсякденного життя» [6, т. 4, с. 70]. Проте, на відміну від Маркса, він визнає, поряд із економічними чинниками, чи не найважливішою передумовою егоїстичного схиблення людини буржуазної доби світоглядний момент – трансформацію розуму, що утверджує всіма можливими й неможливими засобами свою суб'єктивність, а відтак – сваволю. Розробляючи категоріальний апарат для опису цієї трансформації, Горкгаймер замінює марксистську категорію відчуження (Entfremdung) на чужість (Fremdheit). Він пише: «Чужість як антропологічна категорія походить уже з того факту, що саме у добу, котра емансипує Індивіда, людина в засадничій економічній сфері пізнає сама себе як ізольованого суб'єкта інтересів, який вступає у зв'язок з іншими лише через купівлю та продаж» [6, т. 4, с. 70].

Категорія чужості, за Горкгаймером, є антропологічною константою індивідуалізованого суспільства. Вона дає змогу адекватно описати «у поняттях метафізики форму існування буржуазної людини» [6, т. 4, с. 70]. На його думку, всяка антропоцентристська філософія розглядає людину як «замкнуту в собі монаду в її трансцендентальній самотності, яка вступає у зв'язки з іншими монадами тільки через складні механізми, що не підпорядковуються її волі» [6, т. 4, с. 70].

З цього огляду зауважимо: процес індивідуалізації, що стає предметом критики як раннього, так і пізнього Горкгаймера, не є винятковим антропологічним станом або онтологічною інновацією. Навпаки, рівень і якісні показники індивідуалізації свідчать про розвиток або ж стагнацію емпіричних суспільств, про ступінь їхнього залучення до загальнолюдського цивілізаційного процесу,

як це переконливо доводить Н. Еліас, обґрунтовуючи індивідуалізаційні зрушення у цивілізаційному процесі [2, с. 449–451]. Але позиція Горкгаймера, незважаючи на його зацікавлення обмежити дослідження саме ситуацією «буржуазної людини», дає змогу побачити макро- і мікросоціологічні риси нового способу буття людини, де починає домінувати суб'єктивність з усіма її наслідками.

Пошуки нового обґрунтування соціальної антропології та філософії історії, що накопичувалися в окремих працях Горкгаймера у першій половині 30-х рр., вимагали систематизації. Її спроба була здійснена у праці «Традиційна і критична теорія» (1937 р.). Значення цієї роботи для розвитку досліджень Франкфуртської школи важко переоцінити, адже саме в ній здійснюється демаркація між старою, традиційною, теорією суспільства і новою, на яку претендують франкфуртці. Показово, що Горкгаймер пропонує полемізувати з традиційною теорією суспільства, начебто не помічаючи її концептуального розмаїття. Це свідомо обрана дослідницька стратегія. Бо, попри відмінність засадничих принципів та способу арґументації, погляди різних філософських та соціологічних шкіл, на його думку, збігаються у розумінні формальних ознак і функціонального призначення теорії. Отже, розуміння теорії є показником структурних відмінностей мислення [6, т. 4, с. 165]. Це може видатися парадоксом, але робота над поняттям теорії, своєю чергою, вимагає теоретичної саморефлексії. Традиційна теорія суспільства, як доводить Горкгаймер, збігається із природодослідницьким її розумінням. «Не може бути жодного сумніву, – підкреслює він, – стосовно ідентичності розуміння теорії різними соціологічними школами та природодослідниками. Емпірики та теоретики не відрізняються у своїх уявленнях щодо розробки теорії... Коли має здійснюватися теоретична робота, це відбувається через постійне звернення до матеріалу; про широкі теоретичні розробки найближчим часом не можна навіть і думати» [6, т. 4, с. 165].

Теоретичний дефіцит у суспільствознавстві дається взнаки, коли йдеться про релевантність так званих класичних соціологічних теорій. Приміром, розрізнення між спільнотою та суспільством у Теніса, між механічною та органічною солідарністю у Дюркгайма, між культурою та цивілізацією у А. Вебера, як слушно зауважує Горкгаймер, вимагають додаткової арґументації, коли

йдеться про їхнє застосування у конкретних ситуаціях. «Соціологія, – підкреслює Горкгаймер, – за умов сучасного стану дослідження, змушена йти виснажливим висхідним шляхом від опису суспільних феноменів до детального їх порівняння, і тільки звідти – до утворення загальних понять» [6, т. 4, с. 166]. Отже, соціолог і, ширше, суспільствознавець традиційного напряму дотримуються всіх картезіанських упереджень – відокремлення суб'єкта від об'єкта та теорії від практики, обмеження сфери наукового дослідження об'єктивною реальністю, визнання математики за взірець науковості, прагнення здійснити свободу від цінностей тощо. Натомість, критична теорія у розумінні Горкгаймера покликана усунути ці вади і подолати вороже ставлення громадськості розвинутого індустріального суспільства до теорії. З точки зору критичної теорії, світ не є незмінною даністю, а підлягає емансипаторським змінюванням.

Ця засаднича теза критичної теорії нагадує претензію марксизму на вчення, що здатне перетворити світ. Але критична теорія, на відміну від марксизму, відмовляється від будь-якого вчення, що з часом догматизується. Критична теорія – це не завершене вчення, яке пройшло випробування на практиці, а насамперед процес теоретичної творчості, де постійно конструюється світ людського буття.

Метатеоретичне саморозуміння критичної теорії як радикально емансипаторської виявляється у формулюванні питання про співвідношення мислення й часу. Це питання, як вважає Горкгаймер, пов'язане із специфічними труднощами: адже, власне кажучи, неможливо говорити про трансформації в теорії, раз і назавжди визнаної правильною. Висловлювання про можливість і необхідність таких змін передбачають насамперед не апелятивну, а дійсну єдність теорії та практики. Характеризуючи поняття суб'єкта у новій теорії суспільства, Горкгаймер зауважує: «Ніхто не може перетворитися на інший суб'єкт, окрім того, що існує у певний історичний момент. Розмови про незмінність або про змінюваність істини у строгому сенсі, мають смисл лише з точки зору полемічного розсудку. Вони спрямовуються проти припущення щодо існування абсолютного надісторичного суб'єкта, а чи проти замінюваності суб'єктів, начебто їх можна як завгодно міняти місцями, ігноруючи сучасний історичний момент [6, т. 4, с. 213–214].

Розробка підвалин критичної теорії вимагала чіткого означення суспільного призначення філософії. Питання «навіщо людям філософія?» у Горкгаймера трансформується у проблему леґітимації філософської думки через суспільну значущість. На один з варіантів розв'язання цієї проблеми він вказує у статті «Суспільна функція філософії» (1940 р.). В ній звернено увагу на те, що філософія суттєво відрізняється від усяких інших інтелектуальних занять. «Провідні представники будь-якої науки, – зауважує Горкгаймер, – більш-менш збігаються в означенні предмета й методу. А у філософії, навпаки, спростування однієї школи іншою імплікує тотальне відкидання останньої, суттєве у її вченнях заперечується як принципово хибне. Безперечно, цю позицію поділяють не всі школи. Наприклад, діалектична філософія, якщо вона дотримується своїх принципів, схилятиметься до того, щоб зберегти відносну істину окремих позицій, інтеґруючи її у свою узагальнювальну теорію. Інші вчення, як-от сучасний позитивізм, є менш гнучкими, через це вони просто виключають із сфери пізнання досить значну частину філософської літератури, особливо великі системи минулого. Словом, може статися так, що той, хто вживає вираз "філософія", поділяє зі своєю публікою хіба що декілька дуже зарозумілих уявлень» [6, т. 4, с. 334].

Суперництво філософських шкіл і напрямів не в останню чергу обумовлено підвищеними очікуваннями суспільства й особистості. Філософія, як підкреслює Горкгаймер, має задовольнити їхні різноманітні бажання, «знайти розв'язання тих проблем, перед якими науки виявилися неспроможними» [6, т. 4, с. 335]. Історія окремих наук свідчить про те, що філософія, попри все, робила час від часу вагомі внески до їхньої скарбниці. Тут можна згадати математичні відкриття Декарта й Ляйбніця, психологічні дослідження Юма тощо. Водночас франкфуртців об'єднує переконання, що неможливо примусити філософію безпосередньо обслуговувати практичні потреби суспільства, або поставити її на службу поступові. Обґрунтовуючи цей висновок, Горкгаймер пише: «Напруження між філософією та дійсністю є фундаментальним, його не можна порівняти з тими складнощами, що іноді виникають в інших науках, коли ті наштовхуються на них у суспільному житті» [6, т. 4, с. 339]. Адже дійсність постійно намагається приручити філософію, щоб використовувати її у власних прагматичних цілях, у той чи інший спосіб виправдовуючи те, що

існує. Відмежовучись від конформістського розуміння призначення філософії, Горкгаймер пропонує не пом'якшення, а посилення суттєвої напруги між теоретичною рефлексією та реальністю соціального життя. Бо «справжня суспільна функція філософії, – підкреслює він, – полягає у критиці існуючого. Це не поверхова прискіпливість щодо певних ідей або станів, де філософ виступає диваком. Це також не означатиме, що філософ звинувачує той чи інший окремо взятий стан і пропонує допомогу. Головна мета такої критики – запобігати тому, аби люди не втратили себе серед тих ідей і способів поведінки, що їх пропонує суспільство у його теперішній організації» [6, т. 4, с. 344].

Критика у філософії та критика суспільства засобами філософії – це дві теми, котрі тісно перетинаються в працях майже всіх представників Франкфуртської школи, які займалися трансформаціями марксистської філософії з метою її осучаснення й деідеологізації. У горкгаймерівському варіанті такої трансформації заслуговує на увагу уточнення змісту, спрямованості й функціонального навантаження філософської критики суспільної дійсності. «У філософії, – зауважує він, – все відбувається не так, як у економіці та політиці, критика означає тут не прокляття якоїсь справи, це не лайка на адресу того чи іншого заходу, а також не просто заперечення чи відкидання. Щоправда, за певних умов, критика може набути цих суто неґативних рис, таких прикладів чимало в еллінську добу. Але те, що ми розуміємо під критикою, є інтелектуальним, а зрештою – і практичним зусиллям, спрямованим на те, щоб не сприймати поза рефлексією, зазвичай домінуючі, способи дій та суспільні відносини; це зусилля, що намагається встановити гармонію між певними сторонами суспільного життя, загальними ідеями й цілями епохи, щоб вивести їх ґенетично, відокремити явище від сутності, дослідити основи речі, словом, пізнати» [6, т. 4, с. 350].

Ці зауваження Горкгаймера випередили свій час. Адже розгортання та посилення глобалізаційних процесів виявили неспроможність так званої «контейнерної теорії суспільства», поширеної у західноєвропейській та американській соціологічній думці. Концептуальне осмислення такої тенденції вимагає порівняння між різними соціумами, бо лише на ґрунті досвіду про іншість можливо робити теоретичні узагальнення.

Спробою застосувати критичну теорію безпосередньо у дослідницькій діяльності слід вважати розроблений Горкгаймером і співробітниками інституту проект, присвячений антисемітизмові (1941).

Зупинемося на ньому дещо детальніше, щоб потім знову повернутися до розгляду методологічних засад критичної теорії суспільства, вже маючи певні уявлення про арсенал її засобів.

Слід зазначити, що тема проекту була болісною і принциповою для франкфуртців, які саме через антисемітизм втратили близьких, батьківщину й майно, зазнали відчаю й приниження. Основну проблематику проекту виражено в есеї Горкгаймера «Євреї та Європа» (1939). Серед найвидатніших виконавців цього проекту варто назвати також Е. Фрома. Ще до еміґрації у 1922 р. під керівництвом А. Вебера він захистив дисертацію на тему, що збігалася із задумом проекту. Назва дисертації говорить сама за себе: «Єврейський закон. Внесок до соціології діаспорного єврейства».

Показово, що франкфуртці, як і інші німецькі еміґранти (наприклад, Ганна Арендт), звертаючись до проблематики антисемітизму уникають спокуси обмежитися так званим включеним спостереженням за проявами антисемітизму в Третьому Райху, дистанціюються від власного досвіду образ і кривд. За цю змушену відстороненість від практичного здійснення расової теорії у Третьому Райху сучасники дорікали Горкгаймерові [див. 6, т. 6, с. 434]. Безперечно, перспектива, що відкривається зору відповідно єврея-імміґранта і єврея-жертви нацистських переслідувань, має суттєві відмінності. Але вони сукупно поглиблюють розуміння феномена антисемітизму. Дещо відходячи від теренів Франкфуртської школи, зауважимо, що навіть у відомій монографії В. Клемперера «LTI» [«Мова Третього Райху», див. 7], цілковито побудованій на принципі включеного спостереження (автор, єврей за національністю, описує своє повсякденне життя за націонал-соціалізму), опис переживань урівноважується відстороненим осмисленням витоків і причин геноциду єврейського населення у Німеччині.

Повертаючись до проекту франкфуртців, присвяченого антисемітизмові, слід зазначити, що він містить у собі не тільки тематичний та проблемний план, але й теоретичне обґрунтування методологічної програми такого масштабного дослідження. Ос-

новними положеннями цієї програми є три тези: «1. Утворення понять – історичний процес. Категорії, з якими ми бажаємо працювати, не є узагальненнями, одержаними у процесі абстракції різних одиничних випадків та видів, це також не аксіоматичні визначення і постулати. Процес формування категорій має брати до уваги історичність відповідного предмета, тобто ці категорії повинні враховувати фактичну генезу предмета. 2. Утворення понять здійснюється критично. <...> 3. Суспільно релевантні поняття утворюються індуктивно», а самі "суспільні поняття" є інтеґративними» [6, т. 4, с. 374–376]. Не важко помітити, що така відправна позиція витримана цілком у дусі геґелівської традиції. Але трансформація цієї традиції передбачає, своєю чергою, дотримання низки перелічених вище методологічних вимог, які у проекті виступають своєрідними методологічними імперативами.

Розкриємо зміст цих вимог, за якими здійснюється трансформація геґелівської методології на постмарксистський зразок. Так, вимога критичного утворення понять пов'язана із осмисленням ролі цінностей у формуванні також широких за обсягом понять, за допомогою яких розбудовується категоріальний апарат соціально-філософських і соціологічних досліджень. У цій вимозі відчувається прихована полеміка з М. Вебером, зокрема з його гаслом свободи від цінностей. Критична позиція Горкгаймера є спробою об'єднати засобами критичної теорії позиції М. Вебера та його опонентів. Наведемо арґументацію Горкгаймера щодо можливості здійснення такої процедури: «Амбівалентний зв'язок між домінуючими цінностями та соціальним контекстом спонукає категорії теорії суспільства перетворюватися на критичні, щоб спрямовувати рефлексію на дійсний розрив між суспільною реальністю та цінностями, що їх вона домагається» [6, т. 4, с. 375].

Вимога індуктивного утворення суспільно релевантних понять також потребує пояснення. Горкгаймер намагається розробити методологічні принципи соціальних досліджень, які дозволяли б уникнути ідеологічного тиску, ефекту «всеприсутності сучасного суспільства», або ж, принаймні, пом'якшити ці впливи. «Індукція у суспільній теорії, – зауважує він, – повинна шукати загальне в особливому, а не над ним чи під ним; замість того, щоб рухатися від одного особливого до наступного, а потім підноситися до висот абстракції, вона повинна дедалі глибше занурюватися до особливого і відкривати в ньому загальний закон»

[6, т. 4, с. 376]. Таке специфічне витлумачення принципу індукції у критичній теорії суспільства дещо нагадує феноменологічну методологію Гусерля з його гаслом повернення до самих речей та настановою споглядання сутностей. Проте, дотримуючись геґельянської традиції, Горкгаймер вважає саме індукцію концентрованим виразом історичного процесу утворення понять.

Суспільнознавчі поняття, за Горкгаймером, завжди є інтеґративними, здатними до вжитку у міждисциплінарних дослідженнях. «На основі того факту, що поняття мусить утворюватися у відповідному аспекті історичної тотальності, – підкреслює він, – соціологія має спромогтися виводити цей змінюваний взірець лише зі змісту поняття, не перенавантажуючи його специфічними змістами, запозиченими ззовні» [6, т. 4, с. 376].

Застосування такої комплексної методології у розробці проблем антисемітизму дозволило франкфуртцям суттєво розширити рамки дослідження цього явища. Структура проекту передбачала аналіз сучасних теорій антисемітизму (теорія заперечення існування феномена антисемітизму, психологізаторські та формальносоціологічні теорії, соціал-демократична теорія антисемітизму Бебеля та інші політологічні версії). Цей блок становить зміст першої секції проекту.

Друга секція концентрує увагу на дослідженні антисемітизму у масових рухах, через які здійснювалася політична практика антисемітизму, починаючи з першого хрестового походу й завершуючи новітньою історією, особливо визвольно-патріотичними рухами з притаманною їм метафорикою «пробудження народу».

Тематику досліджень третьої секції становить антисемітизм у модерному гуманізмі (у французькому просвітництві, німецькій філософії та у французькому романі).

Типологія сучасних антисемітів стала дослідницьким завданням четвертої секції.

П'ята секція розглядала становище євреїв у суспільстві, а також аналізувала суспільно обумовлену єврейську ментальність.

Шоста секція передбачала вивчення антисемітизму як ідеології та практики німецького та європейського націонал-соціалізму.

Сьома секція обмежувалася експериментальними дослідженнями антисемітизму.

Цей проект дав поштох аналізові феномена фашизму в соціологічному, соціально-психологічному, соціально-антропологічному та політологічному аспектах. На відміну від Фрома, який займався переважно соціально-психологічними та соціально-етичними тематичними підрозділами проекту, Горкгаймер розглядає фашизм і антисемітизм у зв'язку із проявами кризи лібералізму. За Горкгаймером, фашизм є закономірною стадією, яка рано чи пізно наступає в різних країнах [див. 6, т. 4, с. 309]. Цей висновок Горкгаймера всупереч його власній методології ґрунтується на стереотипах ортодоксально-марксистського мислення. Зокрема, перехід від лібералізму до тоталітаризму він обґрунтовує економічними чинниками. Адже саме поступ у становленні індустріального суспільства, на його думку, надає фашизмові респектабельності. У цьому зв'язку має рацію А. Шмідт, дослідник спадщини Горкгаймера, який вважав, що у поглядах Горкгаймера до 40-х рр. парадигмальними є положення, висловлені у праці «Євреї та Європа», де розгортається однобічна критика лібералізму [6, т. 4, с. 447–448].

Проте звернення до соціальної дійсності, повернення до життя не є ґарантією продуктивної теоретичної роботи, бо такі повороти часто-густо бувають позірними. Горкгаймер розкриває такий позірний зв'язок з життєвим процесом на прикладі позитивізму та прагматизму. В розгорнутішому вигляді ця критика, а також критичний аналіз теоретичних засад ідеалізму, згодом будуть покладені в основу горкгаймерівської «Критики інструментального розуму» [див. переднє слово до даного видання).

Критична теорія суспільства, як уже було показано вище, ґрунтується на діалектичному методі, який, на думку франкфуртців, дозволяє зреалізувати настанови про єдність теорії та практики, здійснити зв'язок між мисленням і часом. На відміну від класичної марксистської теорії, яка переслідує мету перетворити суспільство за допомогою вчення, ґрунтованого на діалектиці, критична теорія є в першу чергу саморефлексією соціальної філософії. Горкгаймер, враховуючи досвід канонізованої рецепції марксизму, попереджає про неможливість «перетворення критичної теорії суспільства на соціологію» [6, т. 4, с. 213].

Критична теорія – передовсім, філософія, яка усвідомлює, що на її логічну структуру впливає суспільний розвиток. Це означає, що нові змісти не додаються механістично до вже на-

явних частин. Горкгаймер зауважує стосовно цього: «Оскільки теорія утворює одне ціле, що має своє специфічне значення лише у його зв'язку із сучасною ситуацією, вона перебуває в еволюції, яка, щоправда, не здійснює зняття ані її основ, ані предмета її рефлексії, сучасного суспільства, тобто не стає чимось іншим через свої найновіші трансформації» [6, т. 4, с. 212]. Це означає, що теорія суспільства приречена постійно здійснювати рефлексію суспільства крізь призму суперечностей. Проте суперечності, як підкреслює Горкгаймер, виникають не тому, що деякі окремо взяті частини теорії «містили у собі заблудження або неточні дефініції, а тому, що теорія має історично змінюваний предмет, який, попри всю його розірваність, залишається одним й тим самим. Вона не накопичує гіпотез про перебіг окремих подій у суспільстві, а конструює розгортання картини у цілому, отже, екзистенціальне судження, вплетене в історію» [6, т. 4, с. 212–213].

Окреслюючи своє бачення теорії, патріарх Франкфуртської школи намагається демократизувати теоретичне мислення. Постать ідеологізуючого теоретика-візіонера, теоретичне месіанство для Горкгаймера несумісні з покликанням науковця. Оцінюючи свої зусилля у цьому напрямі, він підсумовує: «В усякому разі, з критичною теорією суспільства несумісна віра в те, що вона сама стоїть над людьми й демонструє зростання. Документи мають історію, але теорія не має долі» [6, т. 4, с. 213–214].

Показово, що Горкгаймер уникає говорити про критерії своєї теорії, яка претендує на альтернативу традиційній. Він зауважує: «Для критичної теорії, взятій у цілому, не існує загальних критеріїв; адже такі критерії завжди ґрунтуються на повторюваності подій, а відтак – на самовідтворюваній тотальності» [6, т. 4, с. 215–216]. Зупинімося ще на одній рисі критичної теорії суспільства, за якою також не важко побачити приховану полеміку з марксизмом. Якщо Маркс акцентував на матеріалістичному розумінні історії, то Горкгаймер намагається «внести матеріалістичний зміст до ідеалістичного поняття розуму» [6, т. 4, с. 216]. Саме це стає осердям його теорії.

Критична теорія, критичне мислення і критична поведінка, на думку Горкгаймера, що її поділяють усі франкфуртці, є велінням часу. «Адже, – наголошує він, – майбутнє гуманності залежить від критичної поведінки, яка також містить у собі елементи традицій-

них теорій та цієї культури, що наближається до свого завершення» [6, т. 4, с. 216].

У дусі критичної теорії суспільства витримано фундаментальну працю «Діалектика просвітництва», написану разом з Т. Адорно. Ця праця, безсумнівно, виникла під впливом М. Вебера, вона присвячена розкриттю діалектики того типу раціональності, що притаманний західній цивілізації. Діалектика просвітництва – це реконструкція історії технологічної раціональності. Саме діалектика просвітництва, на думку Горкгаймера й Адорно, містить у собі відповідь на запитання, чому людство у середині XX століття впадає у новий вид варварства. Якби це запитання ставив Кант, він, мабуть, сформулював би його так: «Як можливі Аушвіц та Бухенвальд?»

Діалектика просвітництва показує перетворення такої нелюдської можливості на дійсність, і робить вона це шляхом аналізу метафізичних структур влади. З чого починається примус і сваволя як раціоналізована соціальна й політична практики? Парадигма Нового часу фіксує цей початок. Він викарбуваний у заклику підкоряти природу, ставитись до неї як до об'єкта. Проте починається ланцюг фатальних наслідків, що криють у собі сучасні ризики й небезпеки. Підкорення зовнішньої природи спричинює підкорення внутрішньої природи людини, внаслідок чого, зрештою, суб'єктом влади стає буржуазна самість. Прикметно, що у нотатках до «Діалектики просвітництва» та обговоренні задуму цього дослідження особливу увагу приділено новому означенню міфу. Так, вбачаючи у міфі «поріг між природою та культурою», Горкгаймер зауважує: «Слід запитати, що, власне, слід розуміти під міфом. Самі доісторичні події, оповідання про них чи те у цих оповіданнях, у що люді вірять. Відповідь: міфічні оповідання самі вже є критикою міфу» [6, т. 12, с. 456].

Особливо цікавою у нотатках до «Діалектики просвітництва» є «Теорія злочинця» [6, т. 12, с. 266–277], вона також будується на визнанні потенційної злочинності технологічної раціональності. «У понятті злочинця, – підкреслює Горкгаймер, – буржуазне суспільство самоствердж ується у тому, що воно може поєднати загальні й особливі, інтереси, ґарантуючи кожному самозбереження» [6, т. 12, с. 268]. Але сам спосіб буття буржуазного суспільства містить у собі передумови насилля й злочинства внаслідок його домагання панувати над природою. «Там, де буржуазне

суспільство вступає безпосередньо у конфронтацію з природою, збігаються виробництво та деконструкція» [6, т. 12, с. 271]. Деконструкція як суттєвий момент розвитку суспільства стає своєрідною школою злочинця. Цей момент є відправним у соціальній антропології злочинця. Останній випадає за межі «конкретного розуму суспільства», бо не вписується у схему керованого утилітаризму. Від злочинства суспільству немає ніякої користі. Але «злочинець усередині себе репрезентує те, чим є зовнішня війна. Злочин – це просто дія, привласнення без обміну. Він є наївним антиподом володіння... Суспільна закріпленість полюсів привілейованих та проклятих вказує на свою приховану спорідненість із злочинством, спонукаючи пригноблених до помсти» [6, т. 12, с. 270]. Звідси походить героїзація постаті злочинця у фільмах, телесеріалах тощо. Він починає уособлювати міфологізовану свободу. Популярність детективу в пізньому індустріальному суспільстві також розкриває амбівалентну потребу сучасної людини у свободі, у захисті. На відміну від традиції, започаткованої Достоєвським, Горкгаймер занепокоєний не стільки екзистенціальним взаємозв'язком злочину і покарання, скільки соціальною логікою злочинства і, ширше, логікою саморозвитку влади у суспільстві, яке через панування технологічної раціональності стає злочинним за своєю сутністю. Щоправда, така злочинність, як правило, прихована за ідеологічними міфами, маскуючись під доброчинність. Проте інколи маска спадає, як це було у Третьому Райху або за сталінського режиму.

Із логіки злочину та злочинного суспільства Горкгаймер виводить практику фашизму. Фашизм, на його думку, є «чистою сутністю німецького фабриканта». Фашист від фабриканта відрізняється лише ресурсом влади, що дозволяє здійснювати масові вбивства. «У тотальній державі, – зауважує Горкгаймер, – покарання і злочин ліквідуються як залишки старих забобонів, що дозволяє панувати в Європі режимові злочинців, які впевнено просуваються до своєї мети шляхом простого знищення своїх суперечників» [6, т. 12, с. 276]. Тоталітарні режими, таким чином, – вираження діалектики технологічної раціональності.

Ці нотатки до «Діалектики просвітництва» свідчать про переорієнтацію інтересів та дослідницьких пріоритетів франкфуртців після Другої світової війни. Влада, раціональність і культурні трансформації індустріального суспільства стають, не в останню

чергу завдяки організаторським здібностям Горкгаймера, домінуючими темами філософів, соціологів та соціальних психологів Франкфурстської школи у середині XX століття. Як вже зазначалося, Горкгаймер був прихильником командного стилю роботи. Його постійним партнером по дослідницькій команді та співавтором праць був Т. Адорно. Стиль цієї співпраці також позначений критичною теорією та характеризується як «напруження між двома духовними темпераментами» [6, т. 5, с. 425]. Аби показати діапазон і силу випромінювання, що ґенеруються таким напруженням, зробимо невеликий відступ.

Командна робота, а саме так слід охарактеризувати співпрацю Горкгаймера й Адорно, не обмежувалася науково-дослідницькими проектами, а поширювалася також і на педагогічну діяльність. Реконструюючи спогади одного з їхніх учнів, Н. Рат пише: «Між Максом Горкгаймером і Теодором В. Адорно існували не тільки товариські стосунки та співпраця, було також напруження. <...> Неможливо забути, як вони разом проводили кантівський семінар. Адорно й Горкгаймер починали говорити одночасно, з великою старанністю. При цьому здавалося, що Адорно відверто заперечує те, про що мав намір сказати Горкгаймер. Адорно міг набагато швидше висловлюватися, ніж некваплівий Горкгаймер. З подивом ми спостерігали, як Адорно, наче тхір, спритно, за допомогою стрімких арґументативних поворотів прослизав між дбайливо розставленими словами Горкгаймера, але наприкінці, коли Горкгаймер проголошував заключне слово, він опинявся саме там, куди спрямовувалася теза Горкгаймера. Ось на що здатна віртуозна діалектика! Обидва діалектики повторювали біг навипередки між зайцем та їжаком. Їжак, голова школи, бездоганний дидакт, міг у будь-якому місці дебатів сказати: «На цьому я завершую», але спритний заєць завжди опиняється у тому ж самому місці, присутність його духу завжди відчувалася у підсумках» [9, с. 54].

У «Діалектиці просвітництва» такий біг навипередки, чи, радше, перетягування ковдри, відчутний лише у надмірному перевантаженні тексту натяками, прихованими смислами, ремінісценціями, незвичною архітектонікою, що наближає цю працю до музичного твору. Адже музика була духовною стихією Адорно. Щодо розподілу праці у написанні «Діалектики просвітництва», з'ясування внеску кожного з авторів, варто навести арґументи Ю. Габермаса: «Авторство окремих глав можна встановити. Ґретель

Адорно підтвердила свого часу моє припущення, яке, безсумнівно, зробить усякий уважний читач: титульний есей та глава, присвячена Садові, переважно належать Горкгаймеру, а глави про Одісея та культурну індустрію писав здебільшого Адорно. Тут ідеться не тільки про стилістичні відмінності» [4, с. 171].

Книгу складають начебто не пов'язані між собою фраґменти, але всі вони сприяють розкриттю діалектики просвітництва. На думку Адорно та Горкгаймера, просвітництво й міф не є несумісними протилежностями, вони взаємопов'язані: «Міф уже є просвітництвом, а просвітництво обертається міфологією» [6, т. 5, с. 21].

Ідеї та висновки «Діалектики просвітництва», а також досліджень, що їй передували, набули прозорішого й сконцентрованішого вигляду у праці Горкгаймера «Критика інструментального розуму» (вона детально розглянута у передмові до даного видання). В цих обох працях критично проаналізовано саморедукцію західноєвропейського розуму, його перетворення на знаряддя підкорення природи людиною, включно з людською натурою. Наслідком цього є дегуманізація суспільства. Проте у «Критиці інструментального розуму» переважає критична саморефлексія сучасної філософії. Основні тези цієї праці покладено в основу ректорської промови Горкгаймера під назвою «До поняття розуму», що її патріарх Франкфуртської школи проголосив 20 листопада 1951 р. на урочистих зборах з приводу святкування відкриття Інституту соціальних досліджень (діяльність Інституту було поновлено у 1950 р.). та обрання його самого ректором Франкфуртського університету ім. Ґете. Ця вступна лекція не справила великого враження на сучасників. Вона була занадто академічною, відірваною від ситуації, що склалася у післявоєнній Німеччині. Їй бракувало наснаги, життя. «Таку промову, – слушно зауважують вони, – можна було прочитати де завгодно – у Нью-Йорку чи Лос-Анджелесі» [10, с. 496–497]. Від Горкгаймера чекали більшого. У 50-х рр. чимало німецьких інтелектуалів підлягали процедурі денацифікації, перевиховання, що здійснювалося під наглядом і контролем американського окупаційного командування. Горкгаймер, який виступав палким критиком американської масової культури, споживацької психології, на батьківщині сам сприймався майже як американець. Певною мірою, і в цьому полягає трагізм цього непересічного філософа, він до самої смерті залишився іммігрантом [див. 8, с. 434].

Мабуть, Горкгаймер як досвідчений організатор у галузі науки й освіти добре усвідомлював залежність існування Інституту, справи всього його життя, від американської допомоги, на чиї кошти було продовжено роботу багатьох дослідницьких проектів. Зокрема, на кошти Американського Єврейського комітету, ще до відкриття інституту, було видано під редакцією Горкгаймера результати дослідження антисемітизму. Вони вийшли під назвою «Дослідження упередженості», де з-поміж багатьох інших розглянуто проблеми авторитарної особистості, динаміку упередженості, дослідження антисемітизму в Німеччині та серед дітей. Проте у самій Німеччині, що переживала демократизацію згори й лікувала соціальні та психологічні травми від нацистського цунамі, ці дослідження не набули належного відгуку: забагато людей самі були свідками й навіть експертами у справі антисемітизму. Лише згодом у зв'язку з формуванням у Німеччині мультикультурного суспільства напрацювання франкфуртців почнуть користуватися попитом.

Проте Макс Горкгаймер, уже літня людина, на чию долю випало багато страждань і випробувань, не дочекався цих часів. Його формально шанували, запрошували на лекції, пропонували виступи у засобах масової інформації, але серед колеґ не було теплого ставлення, між філософами-іммігрантами й тими, хто пережив жах війни у Німеччині, існувала відстороненість. Підростала нова ґенерація філософів зі своїми уявленнями про перспективи філософського мислення, про філософування «після Аушвіца та Хіросими». Горкгаймер, споглядаючи все це, відчував спустошення. Конкретно-соціологічні й психологічні дослідження його не приваблювали, бо він вважав себе насамперед соціальним філософом, відповідальним за культуру мислення. Цим пояснюється його підвищена увага до долі розуму на цивілізаційному роздоріжжі людства.

Одним з проявів небайдужості стала критика формалізації та інструменталізації розуму, відповідальність за яку франкфуртці старої ґенерації покладали на всі розгалуження позитивізму. Горкгаймерівська критика позитивізму, започаткована у «Діалектиці просвітництва» і «Критиці інструментального розуму» – нагадаємо, що до різновидів позитивізму тут зараховано також психоаналіз і прагматизм, хоча до психоаналізу всі франкфуртці ставилися з пошаною і використовували його здобутки у своїх дослідженнях – надала поштох довготривалій суперечці франк-

фуртців із позитивізмом. Ця суперечка була однією з перших спроб протистояти американізації німецької соціології. Щоправда, Горкгаймер своїми працями лише запалив вогонь суперечки, який підтримували і роздмухували насамперед Адорно та Габермас. Ще в еміґрації Адорно, надзвичайно інтелектуально витончена і вразлива людина, пережив своєрідний культурний шок від ознайомлення з дослідницькими методами роботи в США на матеріалі певних проектів. Він залишив задокументовані враження. Адорно пише: «Я був змушений конфронтувати з вимогою "вимірювання культури". Щодо цього я зауважив, що культура є саме таким станом, який виключає всяку ментальність, схильну до вимірювання» [цит. за 9, с. 56].

Вже після повернення з еміґрації Адорно у 1961 р. на засіданні Німецького соціологічного товариства у Тюбінґені від імені Франкфуртської школи вступає у теоретичну полеміку з новітнім різновидом позитивізму – критичним раціоналізмом К. Попера. Оскільки і критична теорія суспільства, і критичний раціоналізм ставлять критику в центр своїх методологічних стратегій, слід дещо уточнити зміст кожної з них. Схематично основні положення цієї суперечки систематизовано у поданих нижче таблицях:

Зміст і спрямованість критики	
Критичний раціоналізм	Критична теорія суспільства
Критика методу наближення до істини у суспільствознавстві	Неґативна діалектика, застосована для критичного аналізу наявних суспільних відносин і культури
Відмежовується від догматичного мислення та утопізму	Відокремлюється від традиційної або консервативної теорії суспільства і соціології, що ґрунтується на цій теорії
Критикує історичні прогнози, пророцтва, протиставляючи їм соціальну інженерію	Є критикою технологічної раціональності, технократії, ідеології, що ґрунтується на ідеалі науковості
Ціннісні судження не мають ніякого пізнавального значення	Ціннісні судження, розглянуті крізь суперечності, дозволяють зрозуміти й пояснити тенденції розвитку суспільства

Другий етап цієї полеміки бере початок з Франкфуртського засідання Німецького соціологічного товариства у 1968 р., присвяченого проблемам пізнього капіталізму та індустріального суспільства. Полемічні закиди на адресу новітніх різновидів пози-

тивізму були сконцентровані вже у виступі представника молодшої ґенерації Франкфуртської школи Ю. Габермаса. Ідеал науки, вільної від цінностей, Габермас пропонує замінити на її розуміння як життєвої форми, що належить до емансипаторської практики та обумовлюється емансипаторськими інтересами.

Наслідком суперечки між представниками критичного раціоналізму й представниками Франкфуртської школи стало з'ясування відмінностей між емпірико-аналітичним та діалектичним підходами. Найголовнішими Габермас вважає такі [5, с.309]:

Проблема	Критична теорія суспільства	Емпірико-аналітична теорія суспільства
Зв'язок між теорією та практикою	Категорії суспільствознавства мають відповідати своєму предметові	Метод принципово не залежить від об'єкта
Зв'язок між теорією та історією	Визнається існування історичних закономірностей як об'єктивних тенденцій суспільного розвитку	Відкидається можливість припущення існування законів історії
Зв'язок між теорією і досвідом	Життєво-історичний досвід суспільства як донаукова передумова дослідження	Досвід є лише емпіричним матеріалом, спостереженням, що науково контролюється
Зв'язок між теорією та практикою	Суспільна теорія переслідує тї ж самі цілі, що й суспільна практика	Аналітичне та соціально-технічне ставлення до суспільної практики
Ставлення до цінностей	Критикує ідеологічне зловживання цінностями обо ідеологічну відмову від оцінки	Вимога неприпустимості ціннісної перспективи у науковому дослідження

Після повернення до Німеччини Горкгаймер прагнув поєднати адміністративну, науково-дослідницьку та педагогічну діяльність із методологічним просвітництвом широких верств населення, що їх він також бажав зробити носіями критичного мислення й прихильниками критичної теорії суспільства. Зокрема, він виступає з популярними лекціями на радіо. Ці лекції та виступи теж були досить важкими для сприйняття. Однак у теоретичному

плані вони мають певний історико-філософський інтерес, показуючи, як у другій половині XX століття на європейському континенті відбувалося утвердження філософсько-антропологічного мислення та здійснення комунікативного повороту філософської думки. Так, у у співдоповіді до реферату Ротгакера «Проблеми і методи культурної антропології», Горкгаймер намагається показати небезпеки надмірної естетизації філософсько-антропологічного мислення, він також виступає проти надання поняттю «стиль» методологічного статусу у філософії культури [6, т. 13, с. 17].

Показово, що Горкгаймер у полеміці з Ротхакером не висуває своєї власної методологічної альтернативи. Напрацюваннями німецької філософської антропології охоче користувалися всі франкфуртці. З позиції критичної теорії суспільства одним з найважливіших завдань філософії є критика культури. Цьому присвячена одна із праць пізнього періоду – «Філософія як критика культури» (1959). В ній ставиться невтішний діагноз і філософії, і культурі. «У вісімнадцятому столітті, – розмірковує Горкгаймер, – коли Європа ще мала майбутнє, була актуальною і філософія, і притаманна їй критика, у дев'ятнадцятому ще існувала утопія, яка виявлялася не тільки в ілюзії, а й у неґативному. А в середині двадцятого століття, мабуть, світовий дух перейшов до інших народів, а відтак європейська думка вже не продовжується в Європі. Але не слід впадати у відчай, доки все ще живуть залишки свободи» [6, т. 7, с. 103].

Ситуація на крок від відчаю цікавила Горкгаймера як теоретично, так і практично, бо розкривала умонастрій у повоєнній Німеччині. Однак інтерес до цієї проблематики обумовлений не тільки цією обставиною. Песимізм цікавить Горкгаймера не тільки з точки зору психології світоглядів, започаткованої К. Ясперсом, а і як можливість збереження критичного потенціалу філософського мислення. Цій проблематиці присвячено низку праць, як-от «Актуальність Шопенгауера» (1961), «Песимізм сьогодні» (1971), «Думка Шопенгауера щодо науки та релігії» (1971). В них Горкгаймер намагається розкрити значення ідей Шопенгауера для сучасного суспільного життя, при цьому наголошено близькість настанов останнього до критичної теорії суспільства. «За Шопенгауером, – підкреслює Горкгаймер, – філософія не ставить ніяких практичних цілей. Вона критикує абсолютні домагання програм,

не аґітуючи за жодну» [там само, с. 138]. Актуальність шопенгауерівського песимізму полягає у критичній виваженості його позиції щодо ідей, котрі намагаються покращити світ, пропонують проекти його перетворення на світ свободи, справедливості й добробуту. Шопенгауер у своєму вченні про сліпу волю, як відомо, теоретично обґрунтував неспроможність будь-яких ідолів. Горкгаймера, натомість, дуже непокоїв той факт, що сучасна доба з посиленою енергією продукує різноманітних божків для поклоніння. «Новим ідолом, – пише він, – є національне "ми". Це не єдиний ідол. Молодь постійно наштовхується на них, будь то певні обумовлені цілі, чи взагалі начебто необхідна мотивація життя, вона ставиться до них по-різному: або зі скепсисом прозрілих, або з фальшивим захватом» [6, т. 7, с. 139].

Скептичні молоді люди й ті, що ще не втратили сподівання на краще життя, потребують підтримки, щоб не розгубитися у численних світоглядних орієнтаціях пізнього модерну. Занепокоєння Горкгаймера долею молодої ґенерації індустріального суспільства не є безпідставним, адже філософія у добу засилля масової культури перестає виконувати свою виховну функцію. Активізація пропаґанди, реклами, ідеалів споживання притуплюють свідомість молоді, перетворюючи на біомасу для потреб капіталу, – такі висновки підкріплювалися дослідженнями Франкфуртської школи.

Можливість відновлення людинотворчого, гуманістичного потенціалу філософії як ґаранта духовного оновлення суспільства Горкгаймер убачав у делеґуванні їй певних функцій теології, зокрема підтримування уваги до проблем життя і смерті, до вищих загальнолюдських цінностей, до трансцендентного. Секуляризація теології, на його думку, могла сприяти підвищенню рівня світоглядної культури молоді, роблячи дієвішим гуманістичне виховання. Для цього існують об'єктивні передумови. «Західна цивілізація, – підкреслює у цьому зв'язку Горкгаймер, – не може відокремитись від християнсько-теологічної картини світу, хоча постійно сперечається з нею. Однак те, що отримує молодь у вигляді моральних імпульсів <...> без посилання на трансцендентне стає справою смаку або настрою, так само, як і протилежні уподобання. <...> Отже, сьогодні філософська допомога потрібніша, ніж будь-коли, але водночас нею нехтують, оскільки мораль втрачає своє суспільне значення» [6, т. 12, с. 194].

Звернення до теології як до можливого засобу реанімації моралі навіяно ідеями П. Тіліха (1886–1965), філософа релігійно-екзистенціального напряму, який до війни і в еміґрації був співробітником Інституту. Слід зазначити, що Горкгаймер чітко відокремлює свою позицію від вчення Тіліха. «Від нього, – зауважує Горкгаймер, – мене відрізняло <...> те, що він як теолог наполягав на тому, що потойбічність означає справедливість. Я не міг поділяти його великого оптимізму, бо мав тільки тугу» [6, т. 12, с. 283].

Інколи туга Горкгаймера переростала у розгубленість. Зміни у західній культурі він сприймав болісно – як втрату духовної спадщини західної цивілізації. Описові культурних трансформацій, що відбуваються на пізньому етапі розвитку індустріального суспільства, присвячено багато нотаток Горкгаймера. Горкгаймер добре розуміється на причинах і наслідках масової культури, яку намагається аналізувати з позицій елітної культури індустріального та доіндустріального суспільств. Але він не сприймає нових тенденцій, а саме: становлення культури смаків (Geschmackskulturen) і, особливо, руйнацію їхнього зв'язку із соціальним розшаруванням (провіщування постіндустріального культурного зразка, де визначну роль відіграє мозаїка стилей). Горкгаймер вважає прояви цих тенденцій різновидами схиблення розуму. Стосовно німецької культурної антропології він зауважує, що більшість її понять нагадують кліше, хоча сама течія може «сприяти розумінню між народами за умов копіткої роботи над своєю методологією» [6, т. 13, с. 18]. Те ж саме стосується і соціології мови [6, т. 13, с. 24].

Слід зазначити: незважаючи на своєрідний культурний шок від інновацій, здійснюваних за останні десятиліття життя Горкгаймера, він добре розумів, що у середині XX століття західне суспільство перебуває «у проміжку між вчора і завтра». Така еволюційно обумовлена проміжковість відкривала можливості зловживання владою, сприяла корупції, криміналізації суспільства. Ця проблематика дуже цікавила Горкгаймера, він розглядає різні форми рекету, наприклад, духовний рекет, рекет серед лікарів тощо [6, т. 14, с. 138, 340]. Людина, аби вижити у суспільстві, що змінюється надшвидкими темпами, повинна подолати споживацьку психологію і наполегливо піклуватися про свою духов-

ність. Але навички такого піклування швидко втрачаються, бо розривається ланцюг між ґенераціями.

Одна з нотаток Горкгаймера має епатажну назву «Клозет – це надбудова». Тут ідеться про перетворення сучасного туалету (WC) на символ споживацького суспільства, яке філософ ототожнював з контурами майбутнього, що по-новому розставляє акценти в ієрархії фундаментальних потреб людини: «Вже ніхто не піклується про виробничі сили, здатні покласти край голодові на Землі. Замість цього основного значення набувають унітази, авта, радіо тощо. Люди могли б здобути свободу, навчившись правильно використовувати продуктивність своєї праці, але вони охоче стають невільниками своїх власних виробів» [6, т. 14, с. 209].

Щоб запобігти такому радикальному перетворенню людства на армію бездуховних споживачів, Горкгаймер пропонує програму нового просвітництва, яке покликано «усунути парадокси сучасного стану свідомості народів» [6, т. 14, с. 55]. Випробування гуманності людини добробутом, за Горкгаймером, є не менш виснажливим, ніж життя у злиднях. На його думку, «молодь сьогодні потребує насамперед просвітництва й напучування більше, ніж фахової освіти». Лише за цих умов «у світі поряд із добробутом для всіх сформується також і душевна конституція як основа свободи та щастя людей» [6, т. 14, с. 55].

З цих позицій Горкгаймер розглядав також студентський рух і студентські заворушення у 1968 р. У нотатках «Цілі Соціалістичної німецької спілки студентів» та «Студент і суспільство» [6, т. 14, с. 472–473] він розглядає витоки й наслідки політизації студентства. «Опозиційні студенти, – пише Горкгаймер, – здебільшого інтелектуально розвинуті, розуміють також жахливі перекручення марксизму в так званих комуністичних державах, хоча попри все твердо вірять у можливість зміни суспільства на краще» [6, т. 14, с. 472]. Проте утопізм цієї віри здатний перетворити її на протилежність, тобто «необхідно привести до прискореного зростання неонацизму» [6, т. 14, с. 472]. Студентський протест 1968 року, на думку Горкгаймера, був дуже симптоматичним: «Цей протест немає нічого спільного зі старими виступами молодого покоління. Тут усе є глибшим. Студенти у відчаї, бо не хочуть жити в культурі, яка сама себе доводить до абсурду й напевно наближається до занепаду. Саме цей кінець епохи пояснює, чому студенти не

можуть нічого сказати про майбутнє суспільство. Вони можуть тільки протестувати, вдаючись до дедалі спотвореніших методів. Окрім того, дається взнаки відсутність ґрунтовного теоретичного осмислення. <...> Культура наближається до кінця, коли із зневагою починають ставитися до людей, яким за тридцять, замість того, щоб їх поважати. Ця позиція є самосуперечливою, оскільки передбачає, що ті, хто сьогодні виявляє зневагу, через кілька років самі стануть її жертвами» [6, т. 14, с. 473].

Ці висловлювання свідчать про те, що в останні роки життя Гокргаймер відчував моральний дискомфорт від нападок студентів на справу його життя – критичну теорію суспільства, яка здавалася їм занадто комфортною та конформістською. Горкгаймер наприкінці свого бурхливого життя знаходив втіху у філософії, займаючись розкриттям евристичного потенціалу вчення Шопенгауера, здійснюючи мандрівки по безмежних теренах історико-філософської думки. Він постійно вів діалог з великими філософами – як особистість, що потребує розуміння й підтримки, як науковець, що намагається проникнути в суть речей, але насамперед як критик, полеміст і гуманіст, що завжди намагався відстоювати не тільки ідеали свободи та людяності, але й захищати їх прояви у дійсності, в напруженому проміжку між минулим і майбутнім.

Посилання

1. Апель К.-О. Киевские лекции. К. 2001.
2. Elias N. Ueber den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 2. Frankfurt am Main. 1992.
3. Gumnior H., Ringguth R. Horkheimer. Hamburg. 1977.
4. Habermas J. Bemerkungen zur Entwicklung des Horkheimischen Werkes // Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, hrsg. von A.Schmidt. Frankfurt am Main. 1986.
5. Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M. 1985.

6. Horkheimer M. Gesammelte Schriften in 14 Baenden / hrsg. von A.Schmidt und G. Schmid Noerr. Frankfuurt am Main. 1988.
7. Klemperer V. LTI. Leipzig. 1970.
8. Koenig R. Soziologie in Deutschland. Muenchen. 1987.
9. Rath N. Zum Bild Adornos. Selbstdeutungen, Gesten, Anekdoten // Information Philosophie. August 2003, N 3. S. 50–59.
10. Wiggershaus R. Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. Muenchen. 1986.

Наукове видання

Макс Горкгаймер

Критика інструментального розуму

Редактор С. А. Лозниця
Технічний редактор О. Л. Маєвський

Підписано до друку 2.06.2006. Формат 84Ч108/32. Папір офс.
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 16,0
Обл.-вид. арк. 16,2. Наклад 1000 прим. Замовлення № 04/2006

ТОВ "ППС–2002", м. Вишневе, вул. Святошинська, 9.
Свідоцтво серія ДК №1823 від 02.06.2004 р.