

Карл ПОPPER

**ВІДКРИТЕ  
СУСПІЛЬСТВО  
ТА ЙОГО  
ВОРОГИ**

---

ТОМ  
**2**

---

---

**О**

**ОСНОВИ**

---

**Karl R. POPPER**

**THE OPEN SOCIETY  
AND  
ITS ENEMIES**

Volume 2

The high tide of prophecy:  
Hegel, Marx,  
and the aftermath



**Карл ПОППЕР**

**ВІДКРИТЕ  
СУСПІЛЬСТВО  
ТА ЙОГО ВОРОГИ**

Том 2

Спалах пророцтва: Гегель, Маркс  
та послідовники

Переклав з англійської  
*Олександр Буценко*

Київ  
Видавництво «ОСНОВИ»  
1994

ББК 60.5 + 66.01

П50

«Відкрите суспільство та його вороги» — це, за словами Бертрана Рассела, праця надзвичайної ваги, яку варто читати за її блискучу критику ворогів демократії — як давніх, так і сучасних.

Ця славетна праця незамінна для студентів, політологів, політиків, позаяк автор досліджує в ній не лише стародавню грецьку філософію і новітні філософські течії від Канта до наших днів, але й розглядає мистецтво урядування, історію розвитку і занепаду грецьких демократій, подає зразок наукової логіки і критичного аналізу. Карл Поппер спиняється на завданні суспільних наук, аналізує історію фашизму і комунізму, критикує історизм Платона, Гегеля й Маркса. Цією майстерно написаною книжкою автор робить вагомий внесок у розвиток демократичних ідей.

Перекладено за виданням:

**THE OPEN SOCIETY  
AND ITS ENEMIES**

*by* KARL R. POPPER

Volume II

**THE HIGH TIDE OF PROPHECY:  
HEGEL, MARX,  
AND THE AFTERMATH**

Princeton University Press  
Princeton, New Jersey. 1966.

Copyright © 1962, 1966 by Karl Raimund Popper  
Fifth edition (revised), 1966

П 0301010000-019 Без оголош.  
94

ISBN 5-7707-5614-4

ISBN 5-7707-5616-0

© Олександр Буценко.  
Український переклад. 1994.  
© Георгій Конев.  
Оправа. 1994.

# З М І С Т

## ПОЯВА ОРАКУЛЬСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

<i>Розділ II. Арістотелівські корені гегельянства</i> .....	7
<i>Розділ 12. Гегель і новий трибалізм</i> .....	34

## МЕТОД МАРКСА

<i>Розділ 13. Соціологічний детермінізм Маркса</i> .....	91
<i>Розділ 14. Автономність соціології</i> .....	99
<i>Розділ 15. Економічний історизм</i> .....	110
<i>Розділ 16. Класи</i> .....	121
<i>Розділ 17. Правова та соціальна системи</i> .....	128

## ПРОРОЦТВО МАРКСА

<i>Розділ 18. Прихід соціалізму</i> .....	146
<i>Розділ 19. Соціальна революція</i> .....	157
<i>Розділ 20. Капіталізм та його доля</i> .....	178
<i>Розділ 21. Оцінка пророцтва</i> .....	207

## ЕТИКА МАРКСА

<i>Розділ 22. Моральна теорія історизму</i> .....	214
---	-----

## ПОСЛІДОВНИКИ

<i>Розділ 23. Соціологія знання</i> .....	229
<i>Розділ 24. Оракульська філософія і бунт проти розуму</i> .....	242

## ВИСНОВОК

<i>Розділ 25. Чи має історія сенс?</i> .....	281
--	-----

Примітки .....	305
----------------	-----

Додатки (1961, 1965) .....	430
----------------------------	-----

Іменний покажчик .....	462
------------------------	-----

Предметний покажчик .....	486
---------------------------	-----

Витоки моральної схизми сучасного світу,  
яка такою мірою трагічно  
розділила освічених людей,  
у занепаді ліберальної науки.

*Уолтер Липпман*

# ПОЯВА ОРАКУЛЬСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

---

## Розділ II. АРИСТОТЕЛІВСЬКІ КОРЕНІ ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Я не ставлю собі за мету викласти тут історію заторкнених нами ідей історизму в їхньому взаємозв'язку з тоталітаризмом. Сподіваюсь, читач пам'ятає, що я лише намагаюся запропонувати кілька окремих зауважень, які можуть пролити світло на підґрунтя сучасної версії цих ідей. Навряд чи можна переповісти історію їхнього розвитку, зокрема — від Платона до Гегеля і Маркса — в одній книжці, не перевищуючи її розумного обсягу. Тож я не ставлю собі за мету піддавати серйозному розглядові підхід Арістотеля, хіба що те, якою мірою його варіант платонівського есенціалізму вплинув на історизм Гегеля, а в такий спосіб і на Маркса. Таке обмеження лише цими ідеями Арістотеля, з якими ми познайомилися під час критичного аналізу його великого вчителя Платона, не стане, однак, помітною втратою, як те може видатися на перший погляд. Справа в тому, що Арістотель, попри його неймовірну освіченість і вражаючу широту поглядів, не був визначним, оригінальним мислителем. До платонівського загалу ідей він долучив переважно систематизацію та палкий інтерес до емпіричних, зокрема біологічних проблем. Безумовно, він заклав підґрунтя формалістичної логіки, і вже за це, а також за деякі інші досягнення заслуговує на те, чого сам вимагав (наприкінці свого трактату «Про софістичні спростування») — нашої щирої вдячності та пробачення його помилок. Проте для читачів і прихильників Платона ці помилки надто вагомі.

### I

В окремих останніх працях Платона можна знайти відлуння тогочасних політичних подій в Афінах — утвердження демократії. Схоже, навіть Платон почав сумніватися, чи не утвердилась вже певна форма демократії. В Арістотеля знаходимо свідчення того, що такі сумніви його вже

не обходили. Хоч і не прихильник демократії, він приймає її як неминучість і ладен піти на компроміс з ворогом.

Схильність до компромісу, дивовижно поєднана із схильністю до вишукування помилок у своїх попередників і сучасників (особливо у Платона), — одна з помітних ознак аристотелівських енциклопедичних праць. У них і сліду нема того трагічного і хвилюючого конфлікту, що складає мотив платонівських творів. Замість платонівських спалахів прозорливості ми зустрічаємо тут суху систематизацію і притаманну стільком пересічним авторам пізніших часів пристрась до розв'язання будь-якого питання за допомогою «здорового і врівноваженого судження», що всім віддає належне; часом воно означає старанно розроблене й поважне відхилення від суті. Ця дратівлива тенденція, систематизована у відомому аристотелівському «вченні про середнє», виступає одним із джерел його часто вимушеної й навіть безглуздої критики Платона<sup>1</sup>. Зразком відсутності в Аристотеля прозорливості, в даному випадку історичної (він був також істориком), є те, що він мусив погодитися з утвердженням демократії лише тоді, коли її вже змінила македонська імперська монархія; ця історична подія пройшла повз його увагу. Аристотель, котрий, подібно до свого батька, був македонським придворним і котрого Філіпп обрав на посаду вчителя Александра Великого, мабуть, недооцінив цих людей та їхні наміри. Можливо, він вважав, що знає їх дуже добре. «Аристотель сідав обідати з монархією, не усвідомлюючи цього», — влучно прокоментував Гомперц<sup>2</sup>.

Аристотелівська думка перебуває цілковито під впливом платонівської. Неохоче він наслідував свого великого вчителя настільки ретельно, наскільки дозволив його темперамент — не лише в загальному політичному світогляді, а, по суті, скрізь. Так, він схвалив і систематизував платонівську натуралістичну теорію рабства<sup>3</sup>: «Одні люди за природою вільні, інші — раби, і для цих останніх рабство і належне, і справедливе... Людина, що за природою належить не собі, а комусь іншому, народжена рабом... Елліни не бажають називати себе рабами, прив'язуючи це означення до варварів... Раб геть позбавлений розуму», водночас вільні жінки не вельми ним обдаровані. (Аристотелівській критиці та його звинуваченням ми завдячуємо більшістю наших знань про афінський рух проти рабства. Сперечаючись із борцями

за свободу, він зберіг деякі з їхніх висловлювань.) В окремих несуттєвих пунктах Арістотель трохи пом'якшує платонівську теорію про рабство і належно засуджує зайву різкість свого вчителя. Він ніколи не міг втриматися ні від спокуси покритикувати Платона, ні від можливості піти на компроміс, хай навіть це був компроміс із ліберальними тенденціями його часу.

Утім, теорія рабства — лише одна з багатьох політичних ідей Платона, що їх сприйняв Арістотель. Зокрема, його теорія найкращої держави, така, яку ми знаємо, змодельована за теоріями «Держави» та «Законів»; і цей варіант значно прояснює платонівську теорію. Арістотелівська найкраща держава узгоджує три елементи: романтичну платонівську аристократію, «здоровий і врівноважений» феодалізм і певні демократичні ідеї; при цьому перевага віддається феодалізмові. разом з демократами Арістотель проголошує, що всі громадяни повинні мати право на участь в урядуванні. Втім, насправді це твердження не такою мірою радикальне, яким видається, адже Арістотель тут-таки пояснює, що громадянства не отримують не лише раби, а й усі члени класів, що виробляють матеріальні блага. Отож, разом із Платоном він учить, що класи, які працюють, не повинні правити, а правлячі класи не повинні працювати чи заробляти грошей. (Однак передбачається, що грошей у них вдосталь.) Вони володіють землею, але не повинні її обробляти власноруч. Тільки полювання, війна та інші такі розваги вважаються гідними феодальних правителів. Арістотелівський острах перед будь-якою формою заробітку грошей, тобто будь-якою професійною діяльністю, мабуть, навіть глибший, ніж у Платона. Платон ужив термін «механістичний»<sup>4</sup>, щоб змалювати плебейський, жалюгідний чи розбещений умонастрій. Арістотель поширює зневажливе використання терміна на всі види діяльності, що не є суто розвагами. Фактично він використовує цей термін майже так, як ми термін «фахівець», зокрема в розумінні, що він усувається від участі в змаганнях аматорів, а також стосовно будь-якого фахівця, скажімо, лікаря. Для Арістотеля будь-яка форма професіоналізму означає втрату кастовості. Феодальний пан, наголошує він<sup>5</sup>, ніколи не повинен виявляти надмірної зацікавленості «будь-якою діяльністю, мистецтвом чи наукою... Існують деякі вільні науки, тобто ті, що їх пан може вивчати, та тільки до певної межі.

Бо щойно він захопиться ними занадто, як відразу зазнає шкідливих наслідків», а саме, стане досвідченим, як фахівець, і втратить положення в касті. В цьому полягає аристотелівська ідея *вільної освіти*, ідея, яка, на жаль, ще не відмерла<sup>6</sup> і протиставить освіту шляхетних верств освіті раба, кріпака, слуги чи спеціаліста. В тому ж дусі Арістотель постійно наголошує, що «першопричиною всіх дій є дозвілля»<sup>7</sup>. Аристотелівське захоплення класами, що потопали в дозвіллі, й шанобливе ставлення до них, мабуть, відбивали його дивне почуття тривоги. Складалося враження, ніби сина македонського придворного лікаря непокоїла проблема його власного соціального становища і, зокрема, можливість втратити належність до касті через його власні наукові зацікавлення, що могли вважатися професійними. «Так і кортить повірити,— зазначає Гомперц<sup>8</sup>,— що він боявся почути цей осуд від своїх аристократичних друзів... Справді дивно бачити, що один з найвидатніших, якщо не найвидатніший, учених усіх часів не бажає бути професійним ученим. Він зволів би бути дилетантом і світською людиною...» Аристотелівське почуття неповноцінності, можливо, має ще одну підставу, окрім бажання довести свою незалежність від Платона, окрім його власного «професійного» походження і того факту, що він, безперечно, був професійним «софістом» (він навіть викладав риторіку). Адже з Арістотелем платонівська філософія втрачає свої великі прагнення — домагання влади. Відтоді вона могла розвиватися лише як професія викладання. А що навряд чи хтось, окрім феодального господаря, мав гроші та вільний час для вивчення філософії, то єдине, на що вона могла сподіватися,— це стати додатком до традиційної панської освіти. Тримаючи на думці це набагато скромніше прагнення, Арістотель вважає за необхідне переконати феодального пана, що філософські роздумування та споглядання можуть стати найважливішою складовою його «добробичайного життя». Адже це найщасливіший, найшляхетніший і найвишуканіший спосіб згаяти час, коли ви не зайняті політичними інтригами чи війною. Це найкращий шлях проводити дозвілля, оскільки, як зазначає Арістотель, «ніхто... не стане лаштувати війну з цим наміром»<sup>9</sup>.

Імовірно припустити, що така придворна філософія тяжіє бути оптимістичною, бо інакше навряд чи стане прийемним



проводженням часу. І справді, в цьому оптимізмі полягає одна важлива поправка, зроблена Арістотелем в його систематизації<sup>10</sup> платонізму. Платонівське відчуття плину відбилося в його теорії, згідно з якою всяка зміна, принаймні у певні космічні періоди, неминуче веде на гірше; будь-яка зміна є виродженням. Арістотелівська теорія визнає зміни, що можуть вести на краще; отож, зміна може бути прогресом. Платон учив, що будь-який розвиток починається від первісної, досконалої «форми» чи «ідеї», а отже, річ, що розвивається, мусить втрачати свою досконалість тією мірою, якою вона змінюється і втрачає подібність до першозразка. Цю теорію відкинув як небіж і послідовник Платона Спевсіпп, так і Арістотель. Однак Арістотель засудив аргументацію Спевсіппа, що зайшла надто далеко, бо мала на увазі загальну біологічну еволюцію до вищих форм. Арістотель, схоже, ставився вороже до тогочасних еволюційних біологічних теорій, які широко обговорювалися<sup>11</sup>. А проте певний оптимістичний поворот, що його він надав платонізму, був наслідком і біологічних міркувань. Він спирався на ідею *кінцевої причини*.

Згідно з Арістотелем, однією з чотирьох причин будь-якої речі — а також будь-якого руху чи зміни — є кінцева причина або мета, до якої спрямований рух. Тією мірою, якою вона є метою чи бажаним завершенням, кінцева причина є й *добром*. З цього випливає, що *добро* може бути не лише відправною точкою руху (як учив Платон і допускав Арістотель<sup>12</sup>), а й може виступати як його завершення. Це особливо важливо для всього, що має початок у часі або, як каже Арістотель, для всього, що виникає. *Форма або сутність будь-чого в розвитку тотожна з метою, наслідком чи кінцевим станом, у напрямку яких іде розвиток*. Отож, незважаючи на арістотелівське заперечення, ми отримуємо, зрештою, щось дуже схоже на спевсіппівську корекцію платонізму. «Форма» або «ідея», що ще так само, як і в Платона, вважається за добро, стоїть у кінці, а не на початку. В цьому і полягає видозміна Арістотелем песимізму на оптимізм.

Арістотелівська телеологія, тобто наголос на наслідку, меті зміни як її кінцевій причині, відбиває його панівний біологічний інтерес. Вона позначена впливом платонівських біологічних теорій<sup>13</sup>, а також платонівським поширенням його теорії справедливості на Всесвіт. Адже Платон не

обмежився вченням, що різні класи громадян мають своє природне місце в суспільстві — місце, до якого вони належать і до якого від народження придатні; він також намагався витлумачити, спираючись на такі самі принципи, й світ фізичних тіл, їх різноманітні класи чи види. Він намагався пояснити вагу важких тіл, як-от каменів чи землі, та їхню схильність до падіння і схильність повітря та вогню здійматися вгору через припущення, що вони силкуються залишитися на місці, заповненому їхнім видом, чи утримати це місце. Камені й земля падають, бо прагнуть туди, де переважають каміння та земля, куди вони й самі належать відповідно до справедливого природного порядку. Повітря і вогонь здіймаються вгору, бо прагнуть туди, де власне перебувають повітря й вогонь (небесні тіла), куди вони й самі належать відповідно до справедливого природного порядку<sup>14</sup>. Ця теорія руху привабила зоолога Арістотеля; вона легко узгоджується з теорією кінцевих причин і дозволяє пояснити весь рух за аналогією з галопом коней, що поспішають повернутися до своїх стаєнь. Арістотель розвинув цю думку в свою знамениту теорію *природних місць*. Усе, що було зрушене зі свого природного місця, має природну схильність до повернення назад.

Попри деякі зміни, арістотелівський варіант платонівського есенціалізму мало чим відрізняється від оригіналу. Арістотель, звісно, стверджує, що, на відміну від Платона, не уявляє собі існування «форм» чи «ідей» окремо від чуттєвих речей. Однак ця відмінність важлива тією мірою, якою пов'язана з корекцією теорії змін. Адже одна з головних особливостей теорії Платона полягає в тому, що йому доводиться вважати, наче «форми», сутності чи першозразки (або батьки) існували раніше, а тому окремо від чуттєвих речей, які все більше віддаляються від них. Арістотель змушує чуттєві речі рухатися до своїх кінцевих причин чи цілей, які він ототожнює<sup>15</sup> з їхніми «формами» чи сутностями. Як біолог він припускає, що чуттєві речі потенційно несуть у собі, так би мовити, насіння своїх кінцевих станів чи своєї сутності. Це дало йому підставу сказати, що «форма» або сутність схована у речі, а не, як вважав Платон, раніше від неї чи поза нею. За Арістотелем, кожен рух або зміна означають реалізацію (чи «актуалізацію») певних потенційних можливостей, властивих внутрішній сутності речі<sup>16</sup>. Так, скажімо, суттєвою потенційною мож-

ливністю шматка дерева є те, що він може плавати у воді чи горіти; ці потенційні можливості лишаються властивими його сутності, якщо навіть цей шматок ніколи не плистиме чи не горітиме. Але якщо таки зробить це, то реалізує свою потенційну можливість, а отже, зміниться чи почне рухатись. Відповідно сутність, що включає в себе всі потенційні можливості речі, виступає своєрідним внутрішнім джерелом зміни чи руху. Ця арістотелівська сутність або «форма», гобто «формальна» чи «кінцева» причина, ідентична по суті платонівській «природі» чи «душі»; причому цю тотожність підтверджує сам Арістотель. «Природа, — пише він у своїй «Метафізиці»<sup>17</sup>, — належить до того ж класу, що й потенційна можливість; вона — початок руху, прихованого в самій речі». З іншого боку, він визначає «душу» як «первинну ентелехію живого тіла», а що «ентелехія», в свою чергу, пояснюється як «форма», формальна причина, що її розглянуто як рушійну силу<sup>18</sup>, ми повертаємося за допомогою цього певною мірою ускладненого термінологічного апарату до початкового платонівського погляду: душа чи природа споріднена «формі» чи «ідеї», властивій самій речі, а також принципу її руху. (Коли Целлер вихваляв Арістотеля за його «чітке використання і всебічний розвиток наукової термінології»<sup>19</sup>, то гадаю, йому мало бути трохи ніяково за слово «чітке»; а от усебічність слід визнати, як і той дуже сумний факт, що Арістотель, використовуючи цей ускладнений і певною мірою претензійний жаргон, зачарував стількох філософів, що, як зазначає Целлер, «указав філософії шлях на тисячу років».)

*Арістотель, хоч і був істориком найенциклопедичнішого типу, не зробив прямого внеску до історизму. Він дотримувався вужчого варіанта теорії Платона, за яким повені та інші періодичні стихійні лиха винищують час од часу людський рід, після чого залишається жменька вицілілих<sup>20</sup>. Схоже, за цим винятком, його зовсім не обходить проблема історичних закономірностей. А втім, можна показати, як його теорія змін припускає й історичне витлумачення, ховаючи в собі всі необхідні елементи для розробки грандіозної історизмської філософії. (Цілковито цю можливість не використали аж до Гегеля.) Можна виділити три історичні доктрини, що безпосередньо впливають з арістотелівського есенціалізму.*

(1) *Дізнатися щось про «приховану нерозвинуту сут-*

ність» (користуючись висловом Гегеля<sup>21</sup>) особи або держави ми можемо лише за умови, якщо вони розвиваються, і через їхню історію. Ця доктрина пізніше призводить насамперед до прийняття історичистського методу, тобто принципу, за яким можна здобути знання про суспільні речі чи сутність, лише застосовуючи історичний метод, вивчаючи суспільні зміни. Але ця доктрина веде й далі (особливо, якщо пов'язана з гегелівським моральним позитивізмом, що ототожнює пізнане так само, як і сутне, з добром) — до поклоніння Історії та захоплення нею як Великим театром дійсності, як Світовим судом.

(2) Зміна, шляхом відкриття прихованого в нерозвинутій сутності, тільки й може виявити цю сутність, потенційні можливості, насіння, що від самого початку було закладене в об'єкті, який змінюється. Ця доктрина веде до історичистської ідеї історичної долі або неминучого сутнісного визначення наперед, оскільки, як пізніше показав Гегель<sup>22</sup>, «те, що ми називаємо принципом, метою, *визначенням наперед*», є нічим іншим, як «прихованою нерозвинутою сутністю». Таким чином, що б не сталося з людиною, нацією чи державою, слід вважати похідним від прихованого в сутності, в реальній речі, реальній «особистості», яка проявляється в цій людині, нації чи державі. «Доля людини безпосередньо пов'язана з її особистим буттям; звичайно, людина може боротися проти своєї долі, однак насправді вона є частиною її особистого життя». Це формулювання (за Кейрдом<sup>23</sup>) гегелівської теорії долі пропонує відвертий історичистський і романтичний аналог аристотелівської теорії про те, що всі тіла тяжіють до своїх «природних місць». І, звісно, є лише пишномовним вираженням банальної думки, згідно з якою все, що трапляється з людиною, залежить не лише від зовнішніх обставин, а й від неї самої, від її реакції на ці обставини. Однак наївний читач безмежно втішається своєю здатністю зрозуміти й відчутти істину цієї глибокодумності, задля вираження якої потрібні такі зворушливі слова, як «доля» і особливо «її особисте буття».

(3) Для того, щоб стати дійсною чи справжньою, сутність має розкритися у зміні. Ця доктрина набуває пізніше у Гегеля такої форми<sup>24</sup>: «Те, що існує лише в собі, є... тільки потенційністю: воно ще не постало в Бутті... Лише завдяки діяльності здійснюється «ідея». Отож, якби я заба-

жав «постати в Бутті» (безсумнівно, дуже скромне бажання), то мусив би «ствердити свою особистість». Ця ще й досі вельми поширена теорія веде, як ясно бачив Гегель, до нового виправдання теорії рабства. Адже самоствердження<sup>25</sup> означає, якщо йдеться про взаємини людини з іншими людьми, прагнення панувати. Справді, Гегель вказує, що всі особисті зв'язки можна в такий спосіб звести до основного відношення — господаря і раба, панування і підкорення. Кожен мусить прагнути ствердити й виявити себе, а позбавлений характеру, мужності й загальної здатності до збереження власної незалежності, мусить бути оберненим у рабство. Ця чарівна теорія особистих зв'язків має, звичайно, свій аналог у гегелівській теорії міжнародних відносин. Нації мусять утверджувати себе на історичному коні; їхній обов'язок — прагнути до панування над світом.

Усі ці далекоюсяжні історичистські висновки, що їх буде розглянуто під іншим кутом зору в наступному розділі, перебували в сплячому стані понад двадцять століть, «приховані й нерозвинуті» в арістотелівському есенціалізмі. Арістотелізм виявився більш плідним і багатообіцяючим, ніж вважали більшість його численних прихильників.

## II

Головною небезпекою  
для нашої філософії,  
окрім ліноців  
і плутанини, є схоластика,...  
що трактує неясне, як чітке...

Ф. П. Рамсей

Ми досягли тієї точки, з якої, не зволікаючи, можемо перейти до розгляду історичистської філософії Гегеля чи принаймні до стислих коментарів щодо еволюції від Арістотеля до Гегеля й піднесення християнства. Це буде зроблено у третій частині, наприкінці цього розділу. Тим часом, у плані відступу я хочу обговорити радше технічну проблему — арістотелівський *есенціалістичний метод Визначень*.

Проблема визначень і «значення термінів» не прямо стосується історичизму. Однак вона була невичерпним джерелом плутанини й тієї специфічної пицномовності, що в поєднанні з історичизмом у свідомості Гегеля породила ту

отруйну інтелектуальну хворобу нашого часу, яку я називаю *оракульською філософією*. Вона була найважливішою першопричиною аристотелівського, на жаль, і досі панівного інтелектуального впливу, всієї тієї голосливної та порожньої схоластики, що переслідує не лише середньовічну, а й нашу сучасну філософію; і навіть така нова філософія, як філософія Л. Вітгенштайна<sup>26</sup>, зазнає, як ми побачимо, цього впливу. Розвиток думки після Аристотеля можна, мені здається, підсумувати словами, що кожна дисципліна, щойно застосовували аристотелівський метод визначень, опинялася в загальмованому стані порожньої багатослівності й нудної схоластики, і що міра, якої різноманітні науки могли досягти в своєму поступі, залежала від міри їхньої здатності звільнитися від цього есенціалістичного методу. (Саме тому наша «суспільна наука» переважно й досі належить до середньовіччя.) Обговорення цього методу вимушено є дещо абстрактним, зважаючи на те, що проблема була цілковито заплутана Платоном і Аристотелем, чий вплив сприяв піднесенню таких глибоко вкорінених забобонів, перспектива розвіяти які видається не дуже виразною. Попри все це, мабуть, буде цікавим проаналізувати джерело такої значної плутанини й багатослівності.

Аристотель наслідував Платона у розрізненні знання і думки<sup>27</sup>. Знання, або наука, за Аристотелем, може бути двох видів — чи демонстративним, чи інтуїтивним. *Демонстративне знання* — це ще й знання «причин». Воно складається з тверджень, що можуть бути доведеними, — висновків — разом з їхніми силогічними доказами (які виставляють «причини» в своїх «середніх термінах»). *Інтуїтивне знання* полягає в осягненні «неподільної форми», сутності або суттєвої природи речі (якщо вона «безпосередня», тобто якщо її «причина» тотожна суттєвій природі); це першопочаткове джерело всієї науки, оскільки утримує первісні основні передумови всіх доказів.

Безперечно, Аристотель мав рацію, коли стверджував, що ми не повинні намагатися засвідчити чи довести *все* наше знання. Кожен доказ має виходити з передумов; доказ як такий, тобто наслідок передумов, ніколи не може встановити, таким чином, кінцеву істину будь-якого висновку, а лише показати, що висновок буде правильним, якщо тільки правильні передумови. Якби поставили вимогу, щоб передумови, в свою чергу, також були доведені, то питання про



правильність було б відсунуте ще далі, до іншої групи передумов і т. д., до нескінченності. Щоб уникнути цього нескінченного регресу (як кажуть логіки), Арістотель учив, що слід припустити, ніби існують незаперечно правильні передумови, які не потребують доказів; він назвав їх «основними передумовами». Якщо ми пристанемо на методи, завдяки яким робитимемо висновки з цих основних передумов, то зможемо сказати, за Арістотелем, що все наукове знання заховане в цих передумовах і стане цілковито нашим, варто нам одержати енциклопедичний перелік основних передумов. Але ж як визначити ці основні передумови? Подібно до Платона, Арістотель вважав, що ми здобуємо все знання, зрештою, завдяки інтуїтивному осягненню сутності речей. «Ми можемо пізнати річ, лише пізнавши її сутність, — зазначає Арістотель<sup>28</sup> і провадить: — знати річ означає розуміти її сутність». «Основною передумовою», на його думку, виступає саме твердження, що змальовує сутність речі. Але таке твердження є, власне, тим, що він називає<sup>29</sup> визначенням. Отож, усі «основні передумови доказів» є визначеннями.

Що ж таке визначення? Ось приклад визначення: «Щеня — це молодий собака». Суб'єкт цього визначення-речення, термін «щеня», називається *терміном для визначення* (або *терміном, який визначають*); слова «молодий собака» звуться *визначальною формулою*. Як правило, визначальна формула довші і складніша за термін, який визначають, і часом набагато. Арістотель розглядає<sup>30</sup> термін, який визначають, як ім'я сутності речі, а визначальну формулу як опис цієї сутності. І він наполягає, що визначальна формула повинна давати вичерпний опис сутності чи суттєвих властивостей речі, яку розглядають. Отож, твердження типу «У щеняти чотири ноги» хоч і правильне, однак не є достатнім визначенням, оскільки не вичерпує того, що можна назвати сутністю саме щеняти, бо це визначення також правильне для коня. Так само твердження «Щеня — коричневе» може бути правильним для деяких, а не всіх щенят; воно змальовує не суттєву, а суто випадкову властивість терміна, який визначають.

Але найважче питання — це в який спосіб можна одержати визначення чи основні передумови й переконатися, що вони справедливі — що ми не схибили, не вхопили фальшиву сутність. І хоча Арістотель не дуже зрозумілий

У ЦЬОМУ МОМЕНТІ <sup>31</sup>, можна не сумніватися, що в головному він знову наслідує Платона. Платон учив <sup>32</sup>, що ми можемо досягнути «ідеї» за допомогою певної безпомилкової інтелектуальної інтуїції; тобто мислено уявляючи їх собі чи дивлячись на них нашим «духовним оком»; він розумів цей процес подібним до бачення, яке, однак, покладається виключно на розум, відкидаючи будь-який чуттєвий елемент. Арістотелів погляд менш радикальний і менш натхненний, ніж платонівський, та, зрештою, рівнозначний йому <sup>33</sup>. Хоч Арістотель і вчить, що ми доходимо визначення лише після численних спостережень, однак погоджується, що чуттєвий досвід сам по собі не досягає універсальної сутності, а тому не може повністю обумовлювати визначення. Кінець кінцем, він просто приймає без доказів те, що ми володіємо інтелектуальною інтуїцією, духовною чи інтелектуальною здібністю схоплювати сутність речей і пізнавати її. А далі припускає, що в разі пізнання сутності інтуїтивно, ми мусимо бути здатними описати її, а отже, визначити. (Його аргументи на користь цієї теорії в «Другій аналітиці» на диво слабкі. Вони полягають лише в тому, що наше знання головних передумов не може бути демонстративним, оскільки це призвело б до нескінченного регресу, і що головні передумови повинні бути принаймні так само правильними й певними, як і висновки, що спираються на них. «З цього випливає, — пише він, — що не може бути демонстративного знання головних передумов; а що лише інтелектуальна інтуїція правдивіша за демонстративне знання, то відтак саме інтелектуальна інтуїція досягає основні передумови». В трактаті «Про душу» і в теологічній частині «Метафізики» знаходимо продовження його доказу; тут представлено *теорію* інтелектуальної інтуїції, тієї, що вступає у зв'язок з предметом, його сутністю й навіть ототожнюється з власне предметом. «Справжнє знання ідентичне його предмету».)

Підсумовуючи цей стислий аналіз, ми можемо, на мою думку, ясно описати арістотелівський ідеал досконалого і повного знання, якщо скажемо, що він убачав кінцеву мету всіх досліджень в укладанні енциклопедії сутностей, тобто всіх імен разом з їхніми визначальними формулами; і що він вважав за прогрес знання поступове нагромадження такої енциклопедії, розширення її, заповнення в ній



прогалин і, звичайно, силогічне виведення з неї «цілої маси фактів», що складають демонстративне знання.

Як бачимо, не викликає сумніву, що всі ці есенціалістські погляди якнайгостріше суперечать методам сучасної науки. (Я маю на увазі емпіричні науки, а не чисту математику.) Насамперед ми, намагаючись відшукати в науці істину, усвідомлюємо, що ніколи не можемо бути впевненими в тому, що справді її відшукали. Численні розчарування в минулому навчили нас, що не слід сподіватися на остаточність. Ми привчилися не розчаровуватися більше, якщо наші наукові теорії зазнають краху; адже в багатьох випадках ми можемо упевнено визначити кращу з будь-яких двох теорій. Отож, ми спроможні знати, що просуваємося вперед, і це знання примирює багатьох із нас із втратою ілюзії про остаточність і певність. Іншими словами, ми знаємо, що наші наукові теорії приречені назавжди лишитися гіпотезами, але в багатьох важливих випадках можемо з'ясувати, чи нова гіпотеза краща за стару. Адже якщо вони відмінні між собою, то приведуть до різних передбачень, які в багатьох випадках можна перевірити експериментально; на підставі цього вирішального експерименту ми можемо встановити часом, що нова теорія веде до задовільних наслідків там, де стара зазнала краху. Тож можна сказати, що в пошуках істини ми замінили наукову певність науковим прогресом. І розвиток науки підтверджує такий погляд на науковий метод. Наука-бо розвивається не шляхом поступового енциклопедичного нагромадження суттєвої інформації, як вважав Арістотель, а за допомогою набагато революційнішого методу; вона рухається вперед завдяки сміливим ідеям, просуванню нових і незвичних теорій (на зразок тієї, що Земля не плоска і «метричний простір» не плоский) і відкиданню старих теорій.

Але такий погляд на науковий метод означає<sup>34</sup>, що в науці нема «знання» в тому розумінні, що вкладали в це слово Платон і Арістотель, яке містить у собі остаточність. У науці завжди бракує вагомої причини, щоб повірити в здобуття істини. Те, що ми звично називаємо «науковим знанням», як правило, не є знанням у розумінні власне цього слова, а швидше інформацією про різні гіпотези, що змагаються між собою, і шлях, за яким їх піддають перевірці. Це, користуючись мовою Платона та Арістотеля, інформація про найостаннішу, найкраще перевірену наукову

«думку». Цей погляд означає до того ж, що в науці у нас нема доказів (за винятком, звичайно, чистої математики та логіки). В емпіричних науках, що тільки й можуть постачати нас інформацією про світ, в якому ми живемо, доказів не буває, якщо під «доказом» розуміти аргумент, що раз і назавжди встановлює істинність теорії. (Однак можуть траплятися спростування наукових теорій.) З іншого боку, чисті математика та логіка, що допускають докази, не дають нам інформації про світ, а лише розвивають засоби його опису. Отож, можна сказати (як я зазначав в іншому місці<sup>35</sup>): «Наскільки наукові твердження стосуються реального світу, настільки вони спростовні; а неспростовні вони тоді, коли не звертаються до реального світу». Та хоч доказ не відіграє жодної ролі в емпіричних науках, аргумент там присутній<sup>36</sup>; справді, він не менш важливий, ніж спостереження та експеримент.

Роль визначень у науці також дуже різниться, головним чином, від тієї, що її мав на думці Арістотель. Він учив, що у визначенні ми спершу вказуємо на сутність — можливо, називаючи її, — а тоді описуємо її за допомогою визначальної формули. Так само, як у звичайному реченні, на зразок «Це щеня коричневе», ми спершу вказуємо на певну річ, називаючи її словами «це щеня», а тоді описуємо її як «коричневу». Арістотель також учив, що, змальовуючи в такий спосіб сутність, на яку вказує термін, котрий треба визначити, ми встановлюємо чи пояснюємо водночас і значення<sup>37</sup> терміна. Відповідно, визначення може дати відповідь водночас на два тісно пов'язані питання. Перше — «Що це?», наприклад, «Що таке щеня?»; воно запитує про те, на яку сутність вказує термін, котрий визначають. Друге — «Що це означає?», наприклад, «Що означає щеня?»; воно запитує про значення терміна (а саме, терміна, який вказує на сутність). У даному контексті нема потреби розрізняти ці два питання; радше, важливіше розглянути, що в них спільного. Я хочу, зокрема, загострити увагу на тому, що обидва питання постають із терміна, який у визначенні стоїть з лівого боку, і одержують відповідь завдяки визначальній формулі, що стоїть з правого боку. Цей факт характеризує есенціалістський погляд, радикально протилежний науковому методу визначення.

Ми можемо сказати, що в той час, як есенціалістське

виглумачення читає визначення «нормально», тобто зліва направо, то визначення, як його звично застосовують у сучасній науці, мусить читатися навспяк, тобто справа наліво, оскільки починається з визначальної формули, до якої вимагає стислої етикетки. Тож науковий погляд на визначення «Щеня — це молодий собака» вбачатиме в ньому скоріше відповідь на питання «Що ми називатимемо молодим собакою?», ніж відповідь на питання «Що таке щеня?». (Питання на зразок «Що таке життя?» чи «Що таке тяжіння?» не відіграють жодної ролі в науці.) Наукове застосування визначень з притаманним йому підходом справа наліво можна назвати номіналістським виглумаченням, на протиположність арістотелівському чи есенціалістському<sup>38</sup>. В сучасній науці присутні лише<sup>39</sup> номіналістські визначення, тобто запроваджуються стенографічні символи чи позначки, щоб скоротити довгу розповідь. Із цього ми можемо відразу зрозуміти, що визначення не відіграють якої-небудь важливої ролі в науці. Адже стенографічні символи завжди можна, звичайно, замінити довшими виразами, визначальними формулами, які вони заступають. В окремих випадках це може зробити нашу наукову мову дуже незграбною — ми гайнуватимемо час і папір. Однак не втратимо і крихти фактичної інформації. Наше «наукове знання», у вузькому розумінні цього терміна, не постраждає, якщо ми відкинемо всі визначення; це відіб'ється єдине на нашій мові, що втратить не точність<sup>40</sup>, а лише стислість. (Це зовсім не означає, що в науці не може виникнути нагальної потреби у введенні визначень заради стислості.) Навряд чи можливий більший контраст, ніж між таким поглядом на роль визначень і поглядом Арістотеля. Для Арістотеля есенціалістські визначення являють собою принципи, на яких ґрунтується все наше знання, а отже, вони містять у собі все наше знання і служать для заміщення коротких формул на довгі. На протиположність цьому, наукові або номіналістські визначення не містять у собі навіть «думку», не кажучи вже хоч про якесь знання. Вони хіба що вводять умовні стенографічні позначки, скорочують довгу розповідь.

На практиці ці позначки мають якнайбільшу користь. Щоб зрозуміти це, досить уявити собі виняткові труднощі, з якими зіштовхнеться бактеріолог, якщо щоразу, говорячи про певний штам бактерій, муситиме повторю-

вати його повний опис (в тому числі й методи забарвлення, за якими він відрізняється від багатьох подібних видів). За допомогою таких самих міркувань можна також зрозуміти, чому навіть учені так часто забувають, що наукові визначення слід читати «справа наліво», як я пояснив вище. Більшість людей, починаючи вивчати науку, скажімо, біологію, намагаються відшукати значення всіх нових технічних термінів, з якими вони зіштовхуються. В такий спосіб вони *вивчають* визначення «зліва направо», заміщуючи, наче есенціалістськими визначеннями, дуже коротку оповідь дуже довгою. Проте це винятково психологічний випадок, і вчитель або автор підручника діють зовсім інакше; іншими словами, вони запроваджують технічний термін лише після того, як у ньому виникає потреба <sup>41</sup>.

Досі я намагався показати, що наукове або номіналістське використання визначень цілковито відрізняється від аристотелівського есенціалістського методу визначень. Однак можна також показати, що есенціалістський погляд на визначення неспроможний сам по собі. Щоб надмірно не затягувати відступ <sup>42</sup>, я критично розгляну лише ще дві важливі есенціалістські доктрини, оскільки деякі впливові сучасні школи досі спираються на них. Перша — це езотерична доктрина інтелектуальної інтуїції, а друга — дуже поширена доктрина про те, що «ми повинні визначати наші терміни», якщо бажаємо бути точними.

Арістотель разом із Платоном вважав, що ми володіємо здатністю — інтелектуальною інтуїцією — мислено уявляти собі сутність і з'ясовувати, яке визначення правильне; багато сучасних есенціалістів повторюють цю доктрину. Інші філософи, наслідуючи Канта, стверджують, що нічим таким ми не володіємо. На мою думку, ми легко можемо припустити, що в нас є те, що можна назвати «інтелектуальною інтуїцією», чи точніше, що певні наші інтелектуальні відчуття можна зобразити саме так. Про кожного, хто «розуміє» ідею, думку чи арифметичну дію, скажімо, множення, в тому розумінні, що він «відчув їх», можна сказати, що він розуміє ці речі інтуїтивно; і таких інтелектуальних відчуттів безліч. Та, з другого боку, я наполягатиму на тому, що ці відчуття, хай і важливі для наших наукових зусиль, ніколи не зможуть служити для встановлення правдивості якої-небудь ідеї чи теорії, хоч би як глибоко відчувати інтуїтивно, що вона вірна або «самоочевидна» <sup>43</sup>.

Такі інтуїції навіть неспроможні служити доказами, але можуть заохотити до пошуків тих доказів. Адже хтось інший може мати не менш глибоку інтуїцію того, що та сама теорія помилкова. Шлях науки вимощений відкинутими теоріями, які свого часу були проголошені самоочевидними. Френсіс Бекон, наприклад, глузував з тих, хто заперечував самоочевидну істину того, що Сонце і зірки обертаються навколо Землі, яка явно перебуває в стані спокою. Безперечно, інтуїція відіграє величезну роль у житті науковця, так само, як і в житті поета. Вона веде його до відкриттів. Проте може привести також і до невдач. Але завжди лишається його, так би мовити, особистою справою. Наука не питає, звідки вчений узяв свої ідеї, її цікавлять лише докази, що їх може перевірити кожен. Великий математик Гаусс дуже точно змалював цю ситуацію, вигукнувши одного разу: «Я вже маю результат, але поки що не знаю, як його одержати». Все це, звичайно, прикладається до арістотелівської доктрини інтелектуальної інтуїції так званих сутностей<sup>44</sup>, доктрини, яку поширював Гегель, а в наш час Е. Гуссерль та його численні учні, і вказує на те, що «інтелектуальна інтуїція сутностей» або «чиста феноменологія», як називає її Гуссерль, не є методом ні науки, ні філософії. (Широко обговорюване питання про те, що це — новий винахід, як вважають чисті феноменологи, чи варіант картезіанства чи гегельянства, можна вирішити дуже легко — вона є варіантом арістотелізму.)

Друга доктрина, яку я хочу критично розглянути, має навіть важливіші зв'язки із сучасними поглядами і стосується, зокрема, проблеми вербалізму. З часів Арістотеля широко відомо, що неможливо довести всі твердження і що будь-яка спроба зробити це зазнає невдачі, оскільки приведе лише до нескінченного регресу доказів. Утім, ані Арістотель<sup>45</sup>, ані, вочевидь, багато сучасних авторів не розуміють, що спроба визначити значення всіх наших термінів так чи інакше призведе до нескінченного регресу визначень. Уривок з книжки Кроссмана «Plato To-Day» характерний для погляду, що його подумки поділяють багато сучасних відомих філософів, таких, наприклад, як Вітгенштайн<sup>46</sup>: «...якщо ми не знаємо точного значення слів, які вживаємо, то що б не обговорювали — все даремно. Більшість порожніх дискусій, на які всі ми марнуємо час, пояснюються переважно тим, що кожен з нас має своє власне невиразне

значення для слів, які вживає, і гадає, що наші опоненти вживають їх у тому самому значенні. Якби ми визначили наші терміни із самого початку, то мали б набагато більше користі від суперечок. Так само досить почитати щоденні газети, щоб помітити, що успіх пропаганди (сучасного аналога риторики) залежить значною мірою від плутанини у значеннях термінів. Якби закон змусив політиків визначати будь-який термін, що його вони бажають використати, вони б втратили більшу частину своєї привабливості, їхні промови стали б коротшими, а більшість їхніх незгод виявилися б суто вербальними». Цей уривок чудово характеризує один із забобонів, яким ми завдячуємо Арістотелеві, забобон про те, що мову можна зробити точнішою, вживаючи визначення. Розглянемо, чи це справді можливо.

Насамперед стає очевидним, що якби «політиків» (чи абикого) «закон змусив визначати будь-який термін, що вони його бажають використати», їхні промови стали б не коротшими, а набагато довшими. Адже визначення так само не здатне встановити значення терміна, як логічний висновок<sup>47</sup> правильність твердження; вони лише можуть відсунути проблему назад. Висновок відсуває проблему правильності до передумов, визначення відсуває проблему значення до визначальних термінів (тобто до термінів, які складають визначальну формулу). Однак ті терміни з багатьох причин<sup>48</sup> будуть, імовірно, такими самими розпливчатыми й плутаними, як і терміни, з яких почали. Так чи так, нам доведеться шукати визначення для тих останніх термінів, що призведе до появи нових термінів, які необхідно буде також визначити. І так далі, до нескінченності. Зрозуміло, що вимога визначеності наших термінів так само неспроможна, як і вимога, аби всі наші твердження були доведеними.

На перший погляд ця критика може видатися несправедливою. Можна зауважити, що коли люди вимагають визначень, вони прагнуть уникнути двозначностей, часто пов'язаних з такими словами, як<sup>49</sup> «демократія», «свобода», «обов'язок», «релігія» тощо; що, безсумнівно, неможливо визначити всі наші терміни, однак можна дати визначення деяким найнебезпечнішим і зупинитися на цьому; і що визначальні терміни треба просто прийняти, іншими словами, слід зупинитися після одного-двох кроків, щоб уникнути нескінченного регресу. Проте це зауваження неспромож-



не. Припустімо, що згадані терміни часто неправильно вживають. Утім, я не погоджуюсь, що спроба визначити їх допоможе поліпшити становище. Тільки поверне на гірше. Те, що «давши визначення своїм термінам» і залишивши визначальні терміни невизначеними, політики не зможуть зробити свої промови коротшими, зрозуміло; адже, як ми побачили, будь-яке есенціалістське визначення, тобто те, що «визначає терміни» (на протигагу номіналістському, яке запроваджує нові технічні терміни), означає заміну стислої оповіді довшою. Окрім того, спроба визначати терміни може лише збільшити невизначеність і плутанину. Оскільки ми не можемо вимагати, щоб усі визначальні терміни були в свою чергу визначені, розумний політик чи філософ легко зуміє задовольнити потребу у визначеннях. Якби його запитали, наприклад, що таке «демократія», він зміг би відповісти «правління спільної волі» або «влада духу народу»; після того, як він дав визначення і тим самим задовольнив вищі норми точності, ніхто не наважиться далі критикувати його. І справді, як можна його критикувати, якщо вимога про те, щоб у свою чергу були визначені «правління», «народ», «воля» чи «дух», приведе нас до нескінченного регресу, а відтак її ніхто не наважиться висунути? А якби, попри все, хтось і висунув, то цю вимогу можна було б так само легко задовольнити. З іншого боку, суперечка про те, чи було це визначення правильним, може призвести тільки до порожньої дискусії про слова.

Таким чином, есенціалістський погляд на визначення зазнає краху, навіть і без спроби, спираючись на Арістотеля, встановити «принципи» нашого знання, тому він висуває скромнішу вимогу про те, що мусимо «визначати значення наших термінів».

Утім, безсумнівно, що вимога висловлюватися ясно і недвозначно дуже важлива і мусить бути виконана. Чи може номіналістський погляд задовольнити її? І чи спроможний номіналізм уникнути нескінченного регресу?

Спроможний. Для номіналістського ставлення не існує труднощі, що відповідає нескінченному регресу. Як ми побачили, наука використовує визначення не для встановлення значення термінів, а лише задля запровадження зручних стенографічних позначень. Вона не залежить від визначень; можна опустити всі визначення без втрати

переданої інформації. З цього випливає, що в науці *всі справді необхідні терміни повинні бути невизначеними*. Але в який спосіб тоді науки встановлюють значення своїх термінів? На це питання було запропоновано багато відповідей<sup>50</sup>, жодна з яких, на мою думку, не є задовільною. Становище, схоже, виглядає так. Арістотелізм і споріднені йому філософії так довго втовкмачували нам те, як важливо здобувати точне знання про значення наших термінів, що ми вже схилилися до цієї віри. І так само дотримуємося цього переконання, попри незаперечний факт того, що філософія, яка протягом двадцяти століть турбувалася про значення своїх термінів, не лише сповнена багатослів'я, а й страхотливо розпливчата і двозначна, в той час як наука на зразок фізики, що її майже не обходили власні терміни та їхнє значення, а натомість цікавили факти, досягла великої точності. Це, безперечно, можна вважати свідченням того, що під впливом Арістотеля важливість значення термінів надто перебільшили. Але, гадаю, це свідчить і про більше. Адже зосередження на проблемі значення не лише зводить нанівець досягнення точності, воно само по собі виступає джерелом розпливчатості, двозначності та плутанини.

У науці ми дбаємо про те, щоб твердження, які ми висловлюємо, по суті, *не залежали* від значення наших термінів. Навіть там, де терміни визначені, ми не прагнемо виводити яку-небудь інформацію з визначення чи вибудовувати на ньому докази. Через те наші терміни майже не завдають нам клопоту. Ми не переобтяжуємо їх. Намагаємося прив'язати до них якнайменше ваги. Не сприймаємо їхнє «значення» надто серйозно. Ми завжди усвідомлюємо, що наші терміни трохи розпливчаті (оскільки ми навчилися застосовувати їх лише на практиці), й досягаємо точності не шляхом розвіювання півмороку їхньої розпливчатості, а скоріше дотримуючись його, старанно вибудовуючи наші фрази так, щоб можливі відтінки значення наших термінів не мали ваги. У такий спосіб ми уникаємо суперечки про слова.

Думка про те, що точність науки й наукової мови залежить від точності їхніх термінів, виглядає, звісно, дуже правдоподібною, а проте, гадаю, це звичайний забобон. Точність мови залежить, скоріше, від того, що вона не намагається переобтяжувати свої терміни завданням бути точ-



ною. Такі терміни, як «піщана дюна» чи «вітер», безсумнівно, дуже розпливчасті. (Скільки дюймів заввишки мусить бути маленький піщаний горбик, щоб його назвали «дюною»? Як швидко мусить рухатися повітря, щоб його назвали «вітром»? Утім, для геолога в багатьох випадках ці терміни досить точні; а в інших випадках, що потребують вищого ступеня диференціації, геолог завжди може сказати «дюни, заввишки від 4 до 30 футів» або «вітер, швидкістю від 20 до 40 миль на годину». І в більш точних науках становище подібне. У фізичних вимірах, наприклад, ми завжди намагаємося встановити межу, за якою можлива помилка; точність полягає не в прагненні звести цю межу до нуля і не в удаванні, ніби ця межа не така вже й значна, а швидше, в ясному визнанні цієї межі.

Навіть там, де термін завдав клопоту, як, скажімо, у фізиці термін «одночасовість», це сталося не тому, що його значення було неточним чи двозначним, а скоріше, внаслідок певної інтуїтивної теорії, яка спонукала нас навантажити термін занадто великим значенням чи занадто «точним», а не тому, що йому бракувало значення. У своєму аналізі одночасовості Ейнштейн відкрив, що, говорячи про одночасовість подій, фізики зробили хибне припущення, яке було б незаперечним, якби існували сигнали, що рухаються з нескінченною швидкістю. Помилка полягала не в тому, що вчені не вклали ніякого значення в термін, що їхнє значення було двозначним чи не досить точним; Ейнштейн відкрив, скоріше, те, що усунення теоретичного припущення, непоміченого доти завдяки своїй самоочевидності, було здатне усунути й трудність, що виникла в науці. Відповідно, його насправді не дуже обходило питання про значення терміна, а скоріше, правильності теорії. Малоімовірно, щоб можна було досягти чогось істотного, якби хтось почав, відкинувши визначену фізичну проблему, поліпшувати поняття одночасовості шляхом дослідження його «суттєвого значення» чи навіть шляхом дослідження того, що фізики «насправді мають на увазі», кажучи про одночасовість.

Гадаю, ми мусимо засвоїти з цього прикладу, що не слід нам прагнути переходити через мости, коли ми ще не дійшли до них. А ще я думаю, що заклопотаність питаннями щодо значення термінів, а також щодо їхньої розпливчатості чи двозначності не можна, звичайно, пояснити лише

прикладом з Ейнштейном. Така заклопотаність спирається, скоріше, на припущення, що багато чого залежить від значення наших термінів і що ми оперуємо саме цим значенням; таким чином, це мусить вести до вербалізму і схоластики. З цієї точки зору можна піддати критиці теорію на зразок теорії Вітгенштайна<sup>51</sup>, котрий вважає, що тоді як наука досліджує реальність, справа філософії прояснювати значення термінів, очищаючи в такий спосіб нашу мову і усуваючи лінгвістичні головоломки. Характерною ознакою для поглядів цієї школи є те, що вони не тягнуть за собою низку аргументів, які можна було б піддати раціональній критиці; через це ця школа адресує свій заплутаний аналіз<sup>52</sup> винятково вузькому езотеричному колу посвячених. Очевидно, що будь-яка заклопотаність значенням обов'язково веде до такого, типового для аристотелізму наслідку: схоластики та містики.

Розглянемо коротко, як постають ці два типові для аристотелізму наслідки. Аристотель наполягав, що демонстрування або доказ і визначення є двома основними методами здобуття знань. Якщо розглянути спершу теорію доказу, то марно заперечувати, що вона призвела до незліченних спроб довести більше, ніж можна довести. Середньовічна англійська філософія сповнена цієї схоластики, і та сама тенденція простежується в Європі, аж до Канта. Саме кантівська критика всіх спроб довести існування Бога викликала романтичну реакцію з боку Фіхте, Шеллінга і Гегеля. Нова тенденція полягає в тому, щоб відкинути всі докази, а разом будь-який раціональний аргумент. Завдяки романтикам новий вид догматизму стає модним як у філософії, так і в суспільних науках. Він ставить нас перед своїм висловом. Ми можемо або *прийняти його, або відкинути*. Цей романтичний період оракульської філософії, названий Шопенгауером «епохою безчестя», змальований ним так<sup>53</sup>: «Ознака чесності, цього духу спільного з читачем дослідження, що просочувала всі праці попередніх філософів, тут цілковито зникає. Кожна сторінка засвідчує, що ці, так звані філософи намагаються не навчити, а *зачарувати читача*».

Подібний наслідок мала і аристотелівська теорія визначень. Спочатку вона викликала пошесть дріб'язкового педантизму. Та пізніше філософи зрозуміли, що неможливо сперечатися про визначення. У такий спосіб есенціалізм не

лише заохотив вербалізм, а й призвів до розчарування в аргументі, себто в розумі. Схоластика, містицизм і розчарування в розумі — ось неминучі наслідки есенціалізму Платона й Арістотеля. Платонівський відкритий бунт проти свободи обернувся завдяки Арістотелю в таємний бунт проти розуму.

Як ми знаємо від самого Арістотеля, есенціалізм і теорія визначень, щойно були представлені, зустріли запеклий опір, зокрема з боку давнього приятеля Сократа Антисфена, чия критика, схоже, була найрозсудливішою<sup>54</sup>. Та, на жаль, цей опір було подолано. Наслідки цієї поразки для інтелектуального розвитку людства навряд чи можна переоцінити. Деякі з них будуть розглянуті в наступному розділі. А я цим завершую мій відступ — критику платонівсько-арістотелівської теорії визначень.

### III

Навряд чи варто ще раз наголошувати, що мій розгляд Арістотеля переважно схематичний — набагато схематичніший за розгляд Платона. Головна мета сказаного про них обох — показати ту роль, яку вони відіграли у походженні історизму і в боротьбі проти відкритого суспільства, а також показати їхній вплив на проблеми нашого власного часу, на піднесення оракульської філософії Гегеля, батька сучасного історизму та тоталітаризму. Події, що відбулися між епохами Арістотеля і Гегеля, не можуть бути розглянуті тут взагалі. Для того, щоб хоч якось віддати їм належне, знадобився б ще один том. На тих кількох сторінках цього розділу, що лишилися, я спробую, одначе, показати, в який спосіб можна витлумачити цей період у термінах конфлікту між відкритим і закритим суспільствами.

Конфлікт між платонівсько-арістотелівською теорією і духом Великого покоління — Перікла, Сократа, Демокріта — можна простежити крізь століття. Цей дух зберігся у більш-менш чистому вигляді в русі кініків, котрі, подібно до перших християн, проповідували братерство людей, яке пов'язували з монотеїстичною вірою в єдиного батька — Бога. Імперія Александра, так само як імперія Августа перебували під впливом цих ідей, що спершу були сформовані в імперіалістичних Афінах Перікла і завжди стимулювалися зв'язком між Заходом і Сходом. Цілком вірогідно,

що ці ідеї й, можливо, власне рух кініків вплинули також на появу християнства.

На своєму початку християнство, подібно до руху кініків, протистояло зарозумілому платонізованому ідеалізму та інтелектуалізму книжників, учених людей. («Ти втаїв це від мудрих та розумних і відкрив немовляткам».)

Я не сумніваюсь, що воно було частково протестом проти того, що можна назвати єврейським платонізмом у ширшому розумінні<sup>55</sup> — абстрактним поклонінням Богу та Його Слово. Також це було протестом, звичайно, проти єврейського трибалізму, проти його жорстких і порожніх племінних табу і проти його племінної винятковості, що виразилося, скажімо, в доктрині обраного народу, тобто у витлумаченні божества як племінного бога. Такий наголос на племінних законах і племінній єдності, схоже, характерний не стільки для первісного племінного суспільства, скільки для відчайдушної спроби відновити й утримати давні форми племінного життя; а у випадку з єврейством це, мабуть, постало як реакція на вплив вавилонського підкорення на єврейське племінне життя. Та поруч із цим рухом до більшої жорсткості ми зустрічаємо інший рух, який, вочевидь, народився в той самий час і виробив гуманітарні ідеї, що відбили реакцію Великого покоління на розпад грецького трибалізму. Цей процес, схоже, повторився, коли єврейська незалежність була остаточно сплюндрована Римом. Що призвело до нової і глибшої схизми між цими двома можливими рішеннями: поверненням до племені, представленому ортодоксальним іудаїзмом, і гуманізмом нової секти християн, що об'єднувала варварів (або ідолопоклонників) і рабів. Ми можемо побачити з «Діянь»<sup>56</sup>, якими нагальними були ті проблеми, як соціальні, так і національні. Також ми можемо це побачити з розвитку єврейства; адже його консервативна частина відреагувала на той самий виклик іншим рухом за утримання і непорушність їхньої племінної форми життя і додержанням їхніх «законів» з такою твердістю, що могла б здобути схвалення від Платона. Безсумнівно, що цей рух був навіяний, подібно ідеям Платона, глибоким антагонізмом до нової віри відкритого суспільства, в даному випадку — християнства.

Одначе паралелізм між вірою Великого покоління, зокрема Сократа, і вірою раннього християнства ще глибший. Майже безсумнівно те, що сила ранніх християн

полягала в їхній моральній мужності. В тому, що вони відмовилися визнати претензію Риму на те, «що йому даровано право змушувати своїх підданих діяти всупереч їхньому сумлінню»<sup>57</sup>, християнські мученики, котрі заперечили претензії сили на право встановлювати стандарти справедливості, постраждали за те саме, за що помер Сократ.

Зрозуміло, що справи значно змінилися, коли християнська віра сама вже здобула могутність у Римській імперії. Постає питання, чи не було таке визнання християнської церкви (та її пізнішої організації за зразком неоплатонічної антицеркви Юліана Відступника<sup>58</sup>) винахідливим політичним маневром правлячих класів, спрямованим на послаблення величезного морального впливу егалітарної релігії, що вони її марно пробували здолати силоміць чи через звинувачення в атеїзмі та відсутності благочестя. Іншими словами, постає питання, чи не вирішив Рим (особливо після Юліана) пристати на пораду Парето і «скористатися почуттями, не марнуючи енергію в даремних спробах їх знищити». Відповісти на це питання важко; однак, звичайно, не можна його і відкинути, пославшись (як робить Тойнбі<sup>59</sup>) на наше «історичне почуття, що застерігає нас приписувати» періодові Константина та його послідовників «мотиви, що анахронічні до цинізму», тобто мотиви, які відповідають більше нашому власному «сучасному західному ставленню до життя». Бо ж ми бачили, що ці мотиви відверто і «цинічно», чи, точніше, безсоромно, виразив ще в V ст. до н. е. Критій, ватажок Тридцяти тиранів; подібні твердження можна часто зустріти і в історії грецької філософії<sup>60</sup>. Так чи так, майже напевно, що юстиніанівські переслідування нехристиян, еретиків та філософів (529 р. н. е.) поклали початок середньовіччю. Церква йшла по п'ятах за платонівсько-арістотелівським тоталітаризмом, і цей розвиток досяг найвищої точки в інквізиції. Теорію інквізиції, зокрема, можна зобразити як суто платонічну. Вона розроблена в останніх трьох книжках «Законів», де Платон показує, що обов'язок пастухів-правителів захищати своїх овець всіма засобами шляхом збереження непохитності законів і, особливо, релігійної практики та теорії, хай навіть для цього їм доведеться забити «вовка», який, за загальним визнанням, може бути

чесною і шанованою людиною, чия хвора свідомість, на жаль, не дозволяє їй схилитися перед загрозами сили.

Ця одна з характерних реакцій на напруження цивілізації, що ніби була притаманною «християнському» авторитаризму середньовіччя, в наш час стала дуже модною в певних інтелектуальних колах<sup>61</sup>. Це пояснюється, безсумнівно, не лише ідеалізацією справді більш «органічного» та «цілісного» минулого, а й зрозумілим відвертанням від сучасного агностицизму, що й спричинив до цього безмежного напруження. Люди вірили, що Бог править світом. Ця віра обмежувала їхню відповідальність. Нова віра в те, що вони мусять правити самі, наклала на багатьох майже нестерпний тягар відповідальності. З усім цим слід погодитись. Однак я не вірю, що середньовіччям управляли краще, ніж нашими західними демократіями. Адже ми можемо прочитати в Євангеліях, що один «законовчитель» запитав у засновника християнства, за яким критерієм можна розрізнити правильне й фальшиве витлумачення Його слів. На це Він відповів притчею про священика й левіта, котрі, побачивши пораненого, півмертвого чоловіка, «збочивши, пройшли мимо», а самарянин перев'язав його рани й доглянув за ним. Цю притчу, гадаю, слід пам'ятати тим «християнам», котрі тужать не лише за часами, коли церква гнобила свободу і совість, а й за часами, коли безмежне пригнічення під наглядом і з дозволу церкви приводило людей у розпач. Як хвилюючий коментар про страждання людей у ті дні й, водночас, про «християнство» такою мірою модного нині романтичного медієвізму, що бажає повернути ті часи, можна навести тут уривок із книжки Г. Цінсера «Щури, воші та історія» («Rats, Lice, and History») <sup>62</sup>, в якій він говорить про епідемії танцювальної манії в середні віки, відомі як «хвороба святого Йоанна», «хвороба святого Віта» тощо. (Я не хочу звертатися до Цінсера як до авторитету із середньовіччя — це й не потрібно, адже наведені факти навряд чи спірні. Та його коментарі позначені рідкісною та особливою рисою практичного самарянина — видатного і гуманного лікаря.) «Ці дивні випадки, хоч і були відомі раніше, поширилися протягом і відразу після жакливого лиха чорної смерті (чуми). У переважній більшості ці танцювальні манії не несуть на собі ознак, що ми їх пов'язуємо з епідемічними інфекційними захворюваннями нервової системи. Вони нагадують, швидше, масову істерію,



викликану терором і розпачем серед населення, пригніченого, зголоднілого і зубожілого до майже неймовірної нині межі. До лихоліть постійної війни, політичного і соціального розпаду додалися жахливі страждання неминучої, загадкової і смертельної хвороби. Людство безпорадно завмерло, наче втрапивши до пастки світу жаху і небезпеки, від яких не було захисту. Бог і диявол були живими поняттями для людей того часу, які зіщулилися від страждань, — заподіяних, як вони вважали, надприродними силами. Для тих, хто занедужував від напруження, не було іншого виходу, крім утечі у внутрішній психічний розлад, який унаслідок обставин того часу переходив у релігійний фанатизм». Затим Цінсер проводить паралель між цими подіями й певними реакціями нашого часу, в яких, зазначає він, «економічні й політичні істерії замінили релігійні істерії колишніх часів», а далі підсумовує свою характеристику людей, які жили в ті дні авторитаризму, як «охоплене жахом і жалюгідне населення, пригнічене тягарем майже неймовірних злигоднів і небезпеки». Слід запитати, яке ставлення більш християнське — те, що прагне повернутися до «незруйнованої гармонії та єдності» середніх віків, чи те, що бажає використати розум, аби звільнити людство від чуми та пригнічення?

І все-таки частині авторитарної церкви середніх віків вдалося затаврувати такий практичний гуманізм як «мирський», властивий «епікурейству» та черні, що бажає «натоптувати собі черево, як звірі». Терміни «епікурейство», «матеріалізм» та «емпіризм», тобто філософія Демокріта, одного з найвидатніших представників Великого покоління, обернулися в такий спосіб на синоніми нечестивості, а племінний ідеалізм Платона і Арістотеля зажив слави як різновид християнства до Христа. Справді, витоки безмежного авторитету Платона і Арістотеля, який зберігається і досі, полягає в тому, що їхню філософію сприйняв середньовічний авторитаризм. Однак не слід забувати, що поза тоталітарним табором їхня слава пережила їхній практичний вплив на наше життя. І хоч ім'я Демокріта й рідко згадується, його наука і мораль усе ще живуть з нами.

## Розділ 12. ГЕГЕЛЬ І НОВИЙ ТРИБАЛІЗМ

Філософія Гегеля, до того ж, була... такою мірою глибокодумна, що лишалася переважно незрозумілою.

Дж. Г. Стірлінг

### I

Гегель, джерело всього сучасного історизму, був прямим послідовником Геракліта, Платона й Арістотеля. Гегель досяг найдивовижніших речей. Для могутнього діалектичного методу цього майстра логіки було дитячою забавкою витягти справжніх фізичних кроликів із суто метафізичних циліндрів. Так, відштовхнувшись від платонівського «Тімея» з його містикою чисел, Гегель успішно «довів» за допомогою суто філософського методу (через 114 років після ньютонівських «Начал»), що планети повинні рухатися згідно із законами Кеплера. Він навіть дедуктивно вирахував<sup>1</sup> справжнє розташування планет, довівши, що між Марсом і Юпітером не може бути ще якоїсь планети (на нещастя, він не звернув уваги на те, що таку планету було відкрито кількома місяцями раніше). Так само він довів, що намагнічування заліза означає збільшення його ваги, що ньютонівські теорії інерції та гравітації *суперечать* одна одній (звичайно, він не міг передбачити, що Ейнштейн покаже *тотожність* між інертною і гравітаційною масами) і багато такого іншого. Те, що такий надзвичайно могутній філософський метод був серйозно сприйнятий, тільки частково пояснюється відсталістю тогочасної німецької природничої науки. Насправді ж, думаю, його спершу не сприйняли всерйоз ні серйозні вчені (такі, як Шопенгауер або Я. Ф. Фріз), ні ті науковці, хто, подібно Демокриту<sup>2</sup>, «краще б відкрив один причинний закон, ніж став царем персидським». Славу Гегелю зробили ті, хто віддає перевагу швидкому посвяченню в таємниці цього світу перед трудомісткими формальностями науки, які, зрештою, здатні лише розчарувати своєю неспроможністю розкрити всі таємниці. Адже ті люди швидко з'ясували, що нема нічого такого, що можна було б застосувати до будь-якої проблеми з такою легкістю і, водночас, з таким вражаючим (хоч



тільки видимим) зусиллям, із швидким, надійним ще й показним успіхом, нема нічого дешевшого, що вимагало б такої обмалі наукової підготовки й знань, і що лише гегелівська *діалектика*, таємничий метод, який підмінив собою «нудну формальну логіку», здатна створити ефективний науковий вигляд. Успіх Гегеля поклав початок «епосі безчестя» (як змалював Шопенгауер<sup>3</sup> період німецького ідеалізму), «епосі безвідповідальності» (як К. Хайден охарактеризовує епоху сучасного тоталітаризму) — спочатку інтелектуальної, а тоді, як наслідок, моральної безвідповідальності, новій епосі, що нею правлять магія пишномовних слів і сила жаргону.

З метою наперед відрадити читача від надто серйозного сприймання гегелівського пишномовного і змістифікованого жаргону, я наведу деякі з разючих подробиць його відкриттів щодо звуку і, особливо, щодо зв'язків між звуком і теплотою. Я вперто намагався перекласти цю гарабарщину з гегелівської «Філософії природи»<sup>4</sup> якомога вірніше. Він пише: «, 302. Звук — це зміна конкретного стану ізолюваності матеріальних часток і його заперечення — так би мовити, суто *абстрактна* або *ідеальна ідеальність* цієї конкретності. Та ця зміна, відповідно, є сама по собі безпосереднім запереченням конкретного матеріального існування; тому вона є *реальною ідеальністю* питомої ваги і зчеплення, тобто *теплотою*. Нагрівання тіл, що звучать, як від удару, так і від тертя, є проявом теплоти, яка виникає уможливно разом із звуком». Ще й досі є дехто, хто вірить у щирість Гегеля й сумнівається, чи не криється його таємниця радше в глибині й насиченості думки, ніж у її порожнечі. Я б хотів, щоб вони ще раз уважно прочитали останнє речення з наведеної цитати — єдине тільки й зрозуміле, бо в ньому Гегель розкриває сам себе. Адже очевидно, що воно означає лише: «Нагрівання тіл, що звучать... є теплотою... разом із звуком». Постає питання, чи Гегель обманув сам себе, загіпнотизований власним натхненним жаргоном, чи зухвало вдався обманути й зачарувати інших. Я не маю більше сумніву в тому, що справедливо останнє, зокрема, зважаючи на те, що Гегель написав одному із своїх листів. У цьому листі, написаному за кілька років до публікації своєї «Філософії природи», Гегель посилається на іншу «Філософію природи», написану його колишнім другом Шеллінгом: «Я надто багато займав-

ся... математикою... диференціальним численням, хімією,— вихваляється Гегель у цьому листі (хоча це чистісінький блеф),— щоб бути ошуканим цією шахрайською натурфілософією, цим філософуванням без знання дійсності... цим розглядом *чистих вигадок, навіть дурних вигадок у якості ідей*». Це дуже відверта характеристика методу Шеллінга, тобто того зухвалого способу ошуканства, що його Гегель сам скопіював чи, скоріше, розвинув, щойно усвідомив, що досягаючи відповідної аудиторії, він означає успіх.

Попри все це, малоімовірно, що Гегель міг би стати найвпливовішою постаттю в німецькій філософії, якби за ним не стояв авторитет пруської держави. Так трапилось, що він став першим офіційним філософом пруссацтва, призначеним у період феодальної «реставрації» після наполеонівських воєн. Пізніше держава підтримувала його учнів (у Німеччині були й досі лишаються тільки контрольовані державою університети), а вони, в свою чергу, підтримували одне одного. І хоча більшість із них офіційно зреклися гегельянства, філософи-гегельянці переважали у викладанні філософії, а внаслідок цього навіть досі опосередковано панують у середніх школах Німеччини. (З німецькомовних університетів тільки університети римсько-католицької Австрії залишилися геть неторкнутими, як острови посеред повені.) Здобувши такий вражаючий успіх на Європейському континенті, гегельянство навряд чи могло отримати підтримку в Британії від тих, хто, відчуваючи, що такий могутній рух має, зрештою, щось висунути, почав дошукуватися «таємниці Гегеля», за висловом Стірлінга. Їх привабляли, звичайно, гегелівський «вищий» ідеалізм і його позови на «вищу» моральність, до того ж, вони боялися бути затаврованими хором його учнів в аморальності. Адже найпоміркованіші гегельянці заявляли<sup>5</sup> про свої доктрини, що «вони є надбаннями, які необхідно... відвойовувати перед обличчям нападу з боку сил, вічно ворожих духовним і моральним цінностям». Деякі справді видатні люди (я маю на увазі переважно Мак-Таггарта) щосили намагалися підняти конструктивну ідеалістичну думку вище гегелівського рівня; а проте лише стали мішенню для не менш видатних критиків. І можна сказати, що поза Європейським континентом, особливо протягом останніх двадцяти років, інтерес філософів до Гегеля поступово став зникати.

Але в такому разі, навіщо ще раз турбуватися Гегелем? Відповідь криється в тому, що вплив Гегеля лишився якнаймогутнішим, незважаючи на те, що вчені ніколи не сприймали його всерйоз і що багато філософів (за винятком «еволюціоністів»<sup>6</sup>) починають втрачати інтерес до нього. Гегелівський вплив, зокрема вплив його жаргону, і досі дуже сильний у моральній і суспільній філософії, так само як у суспільних і політичних науках (за одним винятком — економіки). Надто філософи з питань історії, політики та освіти і досі перебувають значною мірою під його впливом. У політиці це проявляється особливо виразно в тому, що як крайнє ліве крило марксизму, так і консервативний центр, і крайньо праві фашисти — всі засновують свою політичну філософію на Гегелі. Представники лівого крила замінюють війну націй, що постає в гегелівській історичистській схемі, на війну класів, крайні праві замінюють її на війну рас, але і ті, і ті більш-менш свідомо наслідують Гегеля. (Консервативний центр, як правило, менш усвідомлює свою заборгованість Гегелю.)

Як можна пояснити цей безмежний вплив? Моя головна мета полягає не стільки в поясненні цього явища, скільки в боротьбі проти нього. Однак я можу зробити кілька пояснювальних припущень. З певної причини, навіть до наших днів філософи зберегли навколо себе якусь атмосферу чародіїв. Філософія вважається дивним і незрозумілим предметом, що торкається тих самих таємниць, що і релігія, але не в той спосіб, який може бути «відкритим немовлятам» і простим людям; вона вважається надто глибокою для цього, уявляючись релігією і теологією для інтелектуалів, учених і мудреців. Гегельянство якнайкраще відповідає цим поглядам; воно є точно тим, чим мусить бути, за поширеним забобоном, філософія. Гегельянство знає все про все. І має готову відповідь на кожне запитання. І справді, хто може бути певним, що відповідь хибна?

Але головна причина успіху Гегеля полягає в іншому. Його вплив і необхідність здолати цей вплив, можливо, стануть краще зрозумілими, якщо ми коротко розглянемо загальну історичну ситуацію.

Середньовічний авторитаризм почав розпадатися за доби Відродження. Але на Європейському континенті його політичний аналог, середньовічний феодалізм, не зазнав серйозної загрози аж до Французької революції. (Реформація

лише зміцнила його.) Боротьба за відкрите суспільство розпочалася знову лише з появою ідей 1789 року, і феодалні монархії швидко переконалися в серйозності цієї небезпеки. Коли в 1815 році реакційна партія почала брати владу назад у свої руки в Пруссії, вона відчула гостру необхідність в ідеології. Задовольнити цю необхідність було призначено Гегеля, який упорався із покладеним на нього обов'язком, відродивши ідеї перших великих ворогів відкритого суспільства — Геракліта, Платона й Арістотеля. Так само, як Французька революція знову відкрила вічні ідеї Великого покоління і християнства — свободу, рівність і братерство всіх людей, так Гегель знову відкрив платонівські ідеї, що лежать в основі вічного бунту проти свободи і розуму. Гегельянство — це відродження трибалізму. Історичне значення Гегеля можна побачити в тому, що він представляє, так би мовити, «відсутню ланку» між Платоном і сучасною формою тоталітаризму. Більшість сучасних тоталітаристів геть не підозрюють, що їхні ідеї можна простежити до Платона. Але багато з них розуміють свою заборгованість Гегелю, і всі вони були виховані в задушливій атмосфері гегельянства. Їх навчили шанувати державу, історію і націю. (Мій погляд на Гегеля припускає, зрозуміло, що він витлумачив платонівське вчення в той самий спосіб, що і я тут, себто як тоталітарне, якщо вжити цей сучасний ярлик; і справді, з критики Платона у «Філософії права» Гегеля видно<sup>7</sup>, що його інтерпретація збігається з нашою.)

З метою скласти у читача безпосереднє уявлення про гегелівський платонізований культ держави, я наведу кілька уривків, перш ніж почну розглядати його історичистську філософію. Ці уривки засвідчують, що гегелівський радикальний колективізм спирався так само на Платона, як і на Фрідріха Вільгельма III, короля Пруссії, в критичний період протягом і після Французької революції. Їхня доктрина полягає в тому, що держава — це все, а особистість — ніщо; адже особистість усім зобов'язана державі — як фізичним, так і духовним існуванням. Така основна ідея Платона, пруссацтва Фрідріха Вільгельма і Гегеля. «Загальне ховається в державі, — пише Гегель<sup>8</sup>. — Держава — це Божественна ідея, в той спосіб, як вона існує на землі... Тому ми мусимо шанувати Державу як прояв божественного на землі й вважати, що якщо важко зрозуміти природу,

то безмежно важче збагнути сутність Держави... Держава — це хід Бога по світу... Державу слід розуміти як організм... До завершені Держави належать, по суті, свідомість і мислення. Держава знає, чого жадає... Держава реальна, а... справжня реальність неминуча. Те, що реальне, позначено вічною неминучістю... Держава... існує заради самої себе... Держава — це справді сутне, реалізоване моральне життя». Цієї добірки висловів, мабуть, вистачить, щоб продемонструвати гегелівський платонізм та наполягання Гегеля на абсолютній моральній владі держави, яка бере гору над усією особистою мораллю, всією совістю. Звичайно, це пишномовний та істеричний платонізм, та саме це якнайочевидніше пов'язує платонізм із сучасним тоталітаризмом.

Можна запитати, чи не засвідчив Гегель своїми заслугами та впливом на історію свою геніальність. Я не вважаю це питання дуже важливим, оскільки лише завдяки складовій нашого романтизму ми так багато думаємо мовою «генія»; окрім того, я не вважаю, що успіх щось засвідчує чи що історія є нашим суддею<sup>9</sup>. Ці догмати є, скоріше, частиною гегельянства. Що стосується Гегеля, то я навіть не думаю, що він був талановитим. Він нестравний письменник. Його стиль, як мусять визнати навіть найпалкіші прихильники Гегеля<sup>10</sup>, «незаперечно скандальний». Що ж стосується змісту його писань, то він неперевершений лише у знаменитій відсутності оригінальності. Нема нічого в гегелівських писаннях, що не було б сказано краще до нього. Нема нічого в його апологетичному методі, що не було б запозичено у попередників-апологетів<sup>11</sup>. Однак він цілеспрямовано, хоч зовсім не блискуче, присвятив ці запозичені думки й методи досягненню єдиної мети: боротьбі проти відкритого суспільства, а отже, службі на свого наймача, Фрідріха Вільгельма Пруського. Гегелівські плутанина й приниження розуму частково були необхідні йому як засіб для досягнення цієї мети, частково відбивали якнайприродніше, хоч переважно випадково, стан його ума. Переповідати так повно про Гегеля, звісно, навряд чи було варто, якби не більш ніж зловісні наслідки, що показують, як легко блазень може стати «творцем історії». Трагікомедія появи «німецького ідеалізму», попри потворні наслідки, до яких він привів, понад усе інше нагадує комічну оперу; такий початок сприяє розумінню того, чому так важко вирішити,

звідки втекли сучасні герої ідеалізму — зі сцени вагнерівської Великої тевтонської опери чи з оффенбахівських комедій.

Моє твердження про те, що гегелівська філософія була натхнена прихованими мотивами, а саме, його зацікавленістю в реставрації пруського уряду Фрідріха Вільгельма III, а тому її не можна сприймати всерйоз — не нове. Воно було добре відоме всім, хто знав політичну ситуацію, і вільно висловлювалося тими, хто був достатньо незалежним для цього. Найкращий свідок — це Шопенгауер, сам платонічний ідеаліст і консерватор, якщо не реакціонер,<sup>12</sup> але людина найвищої чесності, котрий цінував істину понад усе. Безсумнівно, що він був на ті часи якнайкомпетентнішим суддею в справах філософії. Шопенгауер, котрий мав приємність знати Гегеля особисто і котрий запропонував<sup>13</sup> узяти девізом до гегелівської філософії слова Шекспіра «маячня, що й божевільному не приверзеться», намалював таку блискучу в своїй досконалості картину: «Гегель, офіційно призначений властями згори як Великий філософ, був дурноверхим, нудним, огидним, безграмотним ошуканцем, який досяг верху нахабства в недбалому написанні й поданні якнайбезглуздішої змістифікованої дурниці. Ця дурниця була голосно проголошена безсмертною мудрістю корисливими послідовниками і охоче сприйнята як така всіма дурнями, котрі, в такий спосіб, об'єдналися в досконалий хвалебний хор, нечуваний раніше. Просторе поле духовного впливу, надане власті предержавними, дало йому змогу досягти інтелектуального розпаду цілого покоління». В іншому місці Шопенгауер так змальовує політичну гру гегельянства: «Філософія, репутацію якій повернув Кант... перетворилася невдовзі на знаряддя для задоволення інтересів — державних інтересів згори, особистих — низу... Русійні сили цього руху, всупереч усьому поважному виглядові й усім твердженням, зовсім не ідеальні, насправді це реальні наміри, а саме — особисті, офіційні, клерикальні, одне слово, матеріальні інтереси... Партійні інтереси безмежно наснажують пера багатьох чистих прихильників мудрості... Про істину, зрозуміло, вони думають в останню чергу... Філософією як знаряддям зловживає, з одного боку, держава, а з другого, нею зловживають як засобом наживи... Хто насправді повірить, що істина також з'явиться на світ просто як побічний продукт?.. Уряди роблять з філосо-



фії засіб обслуговування своїх державних інтересів, а вчені роблять з неї комерцію...» Шопенгауерівську точку зору на статус Гегеля як платного агента прусського уряду поділяє, якщо навести лише один приклад, Шwegлер, захоплений учень<sup>14</sup> Гегеля. Шwegлер пише про Гегеля: «Повнота його слави й діяльності, однак, стають відповідними лише після його виклику до Берліна 1818 року. Тут навколо нього створилася численна, широка і аж надзвичайно активна школа; тут він здобув також, завдяки своїм зв'язкам з прусською бюрократією, політичний вплив для себе і визнання своєї системи як офіційної філософії, не завжди на користь внутрішньої свободи своєї філософії чи її моральної цінності». Видавець Шwegлера, Дж. Г. Стірлінг<sup>15</sup>, перший британський апостол гегельянства, звичайно, захищає Гегеля від Шwegлера, попереджаючи його читачів не розуміти надто вже буквально «легкий натяк Шwegлера на... філософію Гегеля як державну філософію». Але за кілька сторінок Стірлінг цілком ненавмисно підтверджує заяву Шwegлера і думку про те, що Гегель усвідомлював партійно-політичну та апологетичну функцію своєї філософії. (Свідчення, наведене<sup>16</sup> Стірлінгом, показує, що Гегель сам висловлювався досить цинічно про цю функцію своєї філософії.) А трохи згодом Стірлінг мимоволі розкриває «таємницю Гегеля», коли вдається до таких поетичних і пророчих одкровень<sup>17</sup>, згадуючи про блискавичний напад Пруссії на Австрію 1866 року, за рік до того, як він написав: «Чи не Гегелю і, особливо, його філософії етики й політики Пруссія завдячує тим могутнім життям і організацією, що її вона тепер швидко розвиває? Чи не неблаганний Гегель є центром тієї організації, яка, дійшовши згоди в невидимому мозку, завдає блискавичного удару важкою й масивною рукою? Але якщо брати до уваги цінність цієї організації, то для багатьох буде відчутнішим, я б сказав, те, що тоді як у конституційній Англії власники привілейованих облігацій і боргових розписок банкрутують через пануючу комерційну аморальність, то власники звичайних акцій прусських залізниць можуть розраховувати на вірний середній прибуток у розмірі 8.33 процента. Безсумнівно, промовисте свідчення на користь Гегеля, зрештою!»

«Думаю, що основні принципи Гегеля тепер мусять бути очевидні кожному читачеві. Я багато чого взяв від Гегеля...» — продовжує своє хвалебне слово Стірлінг. Я також



сподіваюсь, що гегелівські принципи тепер очевидні, й покладаю надію, що почерпнуте ним у Гегеля було врятоване від загрози комерційної аморальності, що панувала в негегельянській конституційній Англії.

(Як можна не згадати в цьому контексті той факт, що марксистські філософи, завжди готові вказати, як на теорію опонента впливає його класовий інтерес, як правило, не застосовують цей метод до Гегеля? Замість того, щоб засудити його як апологета пруського абсолютизму, вони шкодують<sup>18</sup>, що праці творця діалектики, зокрема його праці з логіки, широко не читають у Британії — на противагу Росії, де достоїнства гегелівської філософії загалом і його логіки, зокрема, офіційно визнані.)

Повертаючись до проблеми гегелівських політичних мотивів, ми маємо, на мою думку, більш ніж достатню підставу підозрювати, що на його філософію впливали інтереси пруського уряду, який дав йому роботу. Але за абсолютизму Фрідріха Вільгельма III такий вплив значив навіть більше, ніж про те могли знати Шопенгауер чи Швеглер; адже лише в останні десятиліття були опубліковані документи, що показали відвертість і послідовність, з якими цей король наполягав на цілковитому підпорядкуванні всієї освіти державним інтересам. «Абстрактні науки, — читаємо в його освітній програмі<sup>19</sup>, — які торкаються лише академічного світу і служать лише для освіченості цієї групи, звісно, не мають ніякого значення для добробуту Держави; було б нерозумно обмежити їх загалом, але корисно тримати їх у належних межах». Виклик Гегеля до Берліна надійшов під час піднесення реакції, протягом періоду, що почався з очищення королем свого уряду від реформаторів і націонал-лібералів, котрі так багато посприяли його успіхові у «визвольній війні». Враховуючи цей факт, можемо запитати, чи не було призначення Гегеля кроком до «утримання філософії у належних межах», щоб зробити її здоровою і здатною служити «добробуту Держави», тобто Фрідріху Вільгельму і його абсолютній владі? Те саме питання постає, коли ми читаємо, що каже про Гегеля один з його великих прихильників<sup>20</sup>: «У Берліні він залишався до самої своєї смерті 1831 року, визнаний диктатор однієї з найпотужніших філософських шкіл в історії думки». (Гадаю, ми можемо замінити «думку» на «відсутність думки», оскільки я не уявляю собі, що може бути спільного в дикта-

тора з історією думки, хай навіть це диктатор філософії. Та в інших відношеннях цей викривальний уривок дуже правильний. Скажімо, спільні зусилля цієї потужної школи, завдяки змові мовчання, досягли успіху в приховуванні від світу протягом сорока років самого факту існування Шопенгауера.) Ми бачимо, що Гегель насправді був владен «утримувати філософію в належних межах», тож наше питання цілком доречно.

Нижче я спробую показати, що всю філософію Гегеля можна витлумачити як емфатичну відповідь на це запитання; звичайно, відповідь ствердну. І я спробую показати, як багато світла проливається на гегельянство, якщо ми витлумачуємо його в такий спосіб, тобто як апологію прусацтва. Мій аналіз поділятиметься на три частини, що будуть розкриті в підрозділах II, III і IV цього розділу. У підрозділі II розглядається гегелівський історизм і моральний позитивізм укупі з досить прихованою теоретичною підосновою цих доктрин — його діалектичним методом і так званою філософією тотожності. У підрозділі III розглядається піднесення націоналізму. У підрозділі IV буде трохи сказано про зв'язок Гегеля з Берком. Нарешті, підрозділ V торкається залежності сучасного тоталітаризму від доктрин Гегеля.

## II

Починаю я свій аналіз гегелівської філософії із загального порівняння між гегелівським історизмом та історизмом Платона.

Платон вважав, що «ідеї» або сутності існували *раніше* за плинні речі і що загальну спрямованість усякого розвитку можна пояснити як рух від досконалості «ідей», а отже, як занепад, як рух до розпаду. Історія держав, зокрема, є історією виродження; а це виродження, зрештою, зумовлене расовим виродженням правлячого класу. (Мусимо тут згадати про тісний зв'язок між платонівськими поняттями «раси», «душі», «природи» і «сутності»<sup>21</sup>). Гегель вважає разом з Арістотелем, що «ідеї» або сутності перебувають у плинних речах, чи точніше (наскільки ми можемо трактувати Гегеля точно), він вчить, що вони тотожні плинним речам: «Усе дійсне є якась «ідея», — каже він<sup>22</sup>. Однак це не означає, що відкрита Платоном прірва між сутністю речі

та її чуттєвим проявом зникає. Адже Гегель пише: «Будь-яка згадка про Сутність значить, що ми відрізняємо її від Буття» (речі); «...на останнє, в порівнянні із Сутністю, ми швидше дивимось як на простий прояв чи вигляд... Усе має сутність, як ми сказали, тобто речі не є тим, чим вони безпосередньо виглядають». Так само, як Платон і Арістотель, Гегель розуміє сутності, принаймні організмів (а отже, також держав), як душі, або «Духи».

Та на відміну від Платона, Гегель не вчить, що загальна тенденція розвитку плинного світу полягає в занепаді Ідеї, прямує до розпаду. Так само, як Спевсіпп і Арістотель, Гегель вчить, що загальна спрямованість рухається, швидше, до ідеї і є прогресом. Хоча разом із Платоном він каже<sup>23</sup>, що «тлінна річ спирається на сутність і походить з неї», проте наполягає, всупереч Платону, що навіть сутності розвиваються. У гегелівському світі, як і в світі Геракліта, все плинне; і сутності, первісно запроваджені Платоном з метою набути щось стійке, не складають винятку. Однак ця плинність не є занепадом. Гегелівський історизм оптимістичний. Його сутності і Духи, подібно до платонівських душ, саморухливі; вони саморозвиваються, або, застосовуючи більш модні терміни, вони «емерджентні» та «самокреативні». І вони рухаються в напрямку арістотелівської «кінцевої причини» або, як це подає Гегель<sup>24</sup>, у напрямку до «тієї, що самореалізується, і самореалізованої кінцевої причини в самих собі». Ця кінцева причина, або мета розвитку сутностей, є тим, що Гегель називає «абсолютною Ідеєю», або «Ідеєю». (Ця Ідея, пояснює Гегель, досить складна: у ній все — Прекрасне, Пізнання і Практична Діяльність, Розуміння, Вище Добро і Науково Пізнаний Всесвіт. Та нас насправді не мусять обходити такі дрібні труднощі.) Можемо сказати, що гегелівський плинний світ перебуває у стані «емерджентності» або «креативної еволюції»<sup>25</sup>; кожна стадія містить у собі попередні, з яких випливає, і кожна стадія замінює всі попередні, дедалі наближаючись до досконалості. Загальний закон розвитку, таким чином, є законом прогресу, але, як побачимо, не простого і прямого, а «діалектичного» прогресу.

Як засвідчили наведені вище цитати, колективіст Гегель, подібно до Платона, уявляє собі державу як організм, і, наслідуючи Руссо, котрий наділив державу колективною «загальною волею», Гегель наділяє її свідомою і розумною

сутністю, її «розумом» чи «Духом». Дух, що його «суть суті — діяльність» (що засвідчує залежність від Руссо), є водночас колективним *Духом Нації*, який формує державу.

Для есенціаліста знання або розуміння держави мусить явно значити знання її сутності чи Духу. І як було показано <sup>26</sup> в попередньому розділі, ми здатні пізнати сутність та її «можливості» лише з її «дійсної» історії. Отже, ми підходимо до головного положення історичистського методу, що способом набуття знань про такі соціальні інституції, як держава, є вивчення їхньої історії або історії їхнього «Духу». Два інші історичистські висновки, зроблені в попередньому розділі, також логічно витікають з цього. Дух нації визначає свою приховану історичну долю. Кожна нація, що прагне «виявитися в існуванні», мусить заявити про свою індивідуальність або душу, вийшовши на «кін Історії», тобто шляхом боротьби проти інших націй; предметом боротьби є світове панування. З цього ми можемо побачити, що Гегель, як і Геракліт, вважає, що війна є батьком і царем усіх речей. І так само, як Геракліт, він вважає, що війна справедлива. «Світова історія — це все-світній суд», — пише Гегель. Як і Геракліт, Гегель узагальнює цю доктрину, поширюючи її на світ природи, витлумачуючи контрасти й протилежності речей, полярність протилежностей тощо, як різновид війни, як рушійну силу природного розвитку. І подібно до Геракліта, Гегель вірить у єдність або тотожність протилежностей; справді, єдність протилежностей відіграє таку важливу роль в еволюції, в «діалектичному» прогресі, що ми можемо зобразити ці дві гераклітівські ідеї — війну протилежностей та їхню єдність або тотожність — як основні ідеї гегелівської *діалектики*.

І досі ця філософія постає як доволі пристойний і чесний історизм, хоча, можливо, й дещо неоригінальний <sup>27</sup>; і здається, нема підстав називати її вслід за Шопенгауером ошуканством. Та це враження починає змінюватись, щойно ми вдаємось до аналізу гегелівської діалектики. Він-бо пропонує цей свій метод, озираючись на Канта, котрий у своїх нападках на метафізику (шаленість цих нападок можна оцінити з епіграфа до мого «Вступу») намагався показати, що всі подібні теорії неспроможні. Гегель ніколи не намагався спростувати Канта. Він схилився перед кантівським поглядом і викривляв його до його протилежності. Ось так кантівська «діалектика», наступ на метафізику,

була обернута в гегелівську «діалектику» — основне знаряддя метафізики.

Кант у своїй «Критиці чистого розуму» стверджував під впливом Юма, що чиста теорія або розум, щоразу проникаючи в галузь, де не можуть бути перевірені досвідом, схильні впадати в протилежності або «антиномії» і продукують те, що він недвозначно назвав «чистими примхами», «дурницями», «ілюзіями», «неплідним догматизмом» і «неглибокою претензією на всезнайство»<sup>28</sup>. Він намагався показати, що кожному метафізичному твердженню чи тезі, що стосується, скажімо, початку світу в часі чи існування Бога, можна протиставити контртвердження або *антитезу*; при цьому, він вважав, що і те виходить із тих самих припущень і може бути доведеним з однаковим ступенем «очевидності». Іншими словами, виходячи за межі сфери досвіду, наша теорія не може мати статусу наукової, оскільки на кожний доказ там знайдеться рівноцінний контрдоказ. Наміром Канта було раз і назавжди покласти край «огидній плідності» писак про метафізику. Та, на жаль, наслідок виявився зовсім іншим. Кант поклав край лише намаганням писак скористатися раціональними доказами; вони облишили тільки спробу навчати, але не зачарувувати публіку (як зазначає Шопенгауер<sup>29</sup>). Кант сам, безперечно, значною мірою завинив за такий перебіг подій, адже туманний стиль його праць (написаних поквапом, хоча й після довгих років роздумів) немало сприяв подальшому пониженню низького стандарту ясності в німецькій теоретичній літературі<sup>30</sup>.

Жоден з метафізичних писак, що з'явився після Канта, не спробував спростувати його<sup>31</sup>; а Гегель, зокрема, мав ще зухвалість схвалити з висока Канта за «відродження Діалектики, якій він повернув добре ім'я». Він учив, що Кант мав цілковиту рацію, звертаючи увагу на антиномії, однак помилявся, переймаючись ними. В самій природі розуму закладено необхідність суперечити самому собі, стверджував Гегель; це зовсім не слабкість наших людських здібностей, а власне сутність усієї раціональності, що мусить працювати з протиріччями й антиноміями, адже саме в цей спосіб *розвивається розум*. Гегель стверджував, що Кант проаналізував розум так, наче той був статичним; що він забув, що людство розвивається, а з ним розвивається наша суспільна спадщина. А те, що ми залюбки називаємо нашим власним розумом, є лише продуктом цієї сус-

пільної спадщини, історичного розвитку тієї соціальної групи, в якій ми живемо, — нації. Цей розвиток відбувається *діалектично*, тобто в тритактному ритмі. Спершу пропонується *теза*, але вона породжує критику, може заперечуватися опонентами, котрі висувають її протилежність — *антитезу*; в зіткненні цих поглядів виникає *синтез*, тобто різновид єдності протилежностей, компроміс або примирення на вищому рівні. Синтез убирає в себе, так би мовити, дві первісні протилежні позиції, замінюючи їх; він зводить їх до своїх складових, заперечуючи їх унаслідок цього, підносячи й зберігаючи. Щойно синтез відбувся, весь процес може повторитися на вищому від досягнутого рівні. Такий, у небагатьох словах, тритактний ритм прогресу, що його Гегель назвав «діалектичною тріадою».

Я цілковито готовий визнати, що це непоганий опис того способу, в який критична дискусія, а отже, і наукова думка можуть іноді прогресувати. Адже вся критика полягає у вказуванні на окремі протиріччя чи розбіжності, а науковий прогрес полягає переважно в усуненні протиріч, де б ми їх не виявили. Це означає, однак, що наука спирається на припущення, що *протиріччя неприпустимі й такі, що їх можна уникнути*, отож відкриття протиріччя примушує вченого докладати всіх зусиль, щоб усунути його; і звичайно, щойно протиріччя визнається, вся наука мусить зазнати краху<sup>32</sup>. Однак Гегель засвоює зовсім інший урок із своєї діалектичної тріади. Оскільки протиріччя — це засоби, завдяки яким розвивається наука, він робить висновок, що протиріччя не лише припустимі й неминучі, а й що вони дуже бажані. Ось така гегелівська доктрина, яка може зруйнувати всю аргументацію і весь прогрес. Адже якщо протиріччя неминучі й бажані, то нема потреби й усувати їх, а отже, весь прогрес мусить зійти нанівець.

Та ця доктрина — лише одна з головних догм гегельянства. Намір Гегеля — вільно діяти з усіма протиріччями. «Всі речі суперечливі самі в собі», — наполягає він<sup>33</sup>, з метою обстояти позицію, що означає кінець не тільки для науки, а й будь-якого раціонального доказу. Причина, з якої він бажає прийняти протиріччя, полягає в його бажанні зупинити раціональну дискусію, а разом з нею — науковий та інтелектуальний прогрес. Унеможливаючи дискусію та критику, він намагається зробити свою власну філософію непробивною для будь-якої критики, так щоб



вона постала як *глухий догматизм*, убезпечений від будь-яких нападок і недосяжний, як вершина всього філософського розвитку. (Ми зустрічаємо тут перший зразок типового *діалектичного перекручення*; ідея прогресу, популярна в період, що привів до Дарвіна, але ворожа консервативним інтересам, перекручується на свою протилежність, тобто в розвиток, що вже завершився, — зупинений розвиток.)

Досить про гегелівську тріаду, один із двох стовпів, на які спирається його філософія. Значення цієї теорії проявиться, коли я звернуся до її застосування.

Другим стовпом гегельянства є його так звана *філософія тотожності*. Це, в свою чергу, одне із застосувань діалектики. Я не збираюся гайнувати час читача, намагаючись надати цьому смисл, бо, зокрема, робив таку спробу в іншому місці<sup>34</sup>; адже в основному, філософія тотожності є лише безсоромним ухиленням від прямої відповіді й, користуючись словами самого Гегеля, складається тільки з «вигадок, навіть дурних вигадок». Це лабіринт, у якому заблукали тіні й відлуння минулих філософій — Геракліта, Платона й Арістотеля, так само як Руссо і Канта — і в якому тепер вони справляють своєрідний відьмацький шабаш, несамовито прагнучи спантеличити й заморочити наївного глядача. Провідною ідеєю і водночас з'єднувальною ланкою між гегелівською діалектикою і його філософією тотожності є теорія Геракліта про єдність протилежностей. «Дорога, яка веде вгору, і яка веде донизу — тотожні», — зазначив Геракліт, і Гегель повторив його думку, сказавши: «Шлях на захід і шлях на схід — один і той самий». Цю гераклітівську теорію тотожності протилежностей Гегель застосовує до безлічі ремінісценцій з давніх філософій, які в такий спосіб він «зводить до складових» своєї власної системи. Сутність та «ідея», одне й багато, субстанція і акциденція, форма і зміст, суб'єкт і об'єкт, буття і становлення, все й ніщо, мінливість і спокій, актуальність і потенційність, дійсність і явище, матерія й дух — усі ці привиди минулого навідують мозок Великого диктатора, поки він виконує танок з повітряною кулею, зі своїми дутими й вигаданими проблемами Бога і світу. Одначе в цьому божевіллі є метод, а саме — прусський метод. Адже за видимою плутаниною ховаються інтереси абсолютної монархії Фрідріха Вільгельма. Філософія тотожності служить виправданню існуючого порядку. Її головним наслідком є *етичний та юридичний*



позитивізм, теорія про те, що все суще є добром, оскільки не може бути інших стандартів, окрім існуючих; це доктрина права сили.

Як виникла ця теорія? Завдяки низці ухилень від прямої відповіді. Платон, чії «форми» та «ідеї», як ми бачили, цілковито відрізняються від «умоглядних ідей», зазначив, що лише «ідеї» реальні, а всі тлінні речі нереальні. Гегель запозичує з цієї теорії рівняння *Ідеальне = Реальне*. Кант говорив у своїй діалектиці про «Ідеї чистого Розуму», вживаючи термін «ідея» у розумінні «умоглядних ідей». Гегель запозичує звідси доктрину, що ідеї є чимось розумовим, духовним чи раціональним, що можна виразити рівнянням «ідея» = *Розум*. Разом ці два рівняння, чи швидше ухилення від відповіді в рівнянні, дають *Реальне = Розум*, що дозволяє Гегелю стверджувати, що розумне мусить бути реальним, а все реальне — розумним і що розвиток реальності відповідає розвиткові розуму. А оскільки не може існувати вищого стандарту, ніж найостанніший розвиток Розуму та «ідеї», то все, що є сутнього і реального, існує за необхідністю і мусить бути і розумним, і добрим<sup>35</sup>. (Особливо доброю, як ми побачимо, є реально існуюча прусська держава.)

Така філософія тотожності. Окрім етичного позитивізму, як побічний продукт проявляється також теорія істини (за словами Шопенгауера). Це дуже зручна теорія. Усе розумне — дійсне, як ми бачили. Це означає, зрозуміло, що все розумне мусить узгоджуватися з дійсністю, а тому бути правильним. Істина розвивається в той самий спосіб, що й розум, і все, що апелює до здорового глузду на його останній стадії розвитку, мусить бути правильним для цієї стадії. Іншими словами, все, що видається певним тим, чий розум відповідає сучасним вимогам, мусить бути ним. Самоочевидність — те саме, що й істина. Якщо ви відповідаєте вимогам сучасності, то мусите тільки й усього, що вірити в якусь доктрину; а саме це й робить її, за визначенням, правильною. В такий спосіб суперечність між тим, що Гегель називає «суб'єктивним», тобто переконаністю, і «об'єктивним», тобто істиною, обертається в тотожність; і ця єдність протиріч пояснює також наукове знання. «Ідея — це поєднання суб'єктивного з об'єктивним... Наука припускає, що відділення її самої від істини вже скасовано»<sup>36</sup>.

Досить про гегелівську філософію тотожності, другий

стовп мудрості, що на ньому вибудовано його історизм. Установлення його означає край дещо стомливій роботі з розгляду гегелівських більш абстрактних доктрин. Решта цього розділу буде пов'язана з практичним і політичним застосуванням Гегелем цих абстрактних теорій. А практичне застосування покаже нам якнайочевидніше апологетичну мету всіх його зусиль.

Гегелівська діалектика — я це стверджую — значною мірою спрямована на перекичування ідей 1789 року. Гегель чудово усвідомлював, що діалектичним методом можна скористатися для перетворення ідеї на її протилежність. «Діалектика, — пише він <sup>37</sup>, — не нова у філософії. Сократ... звично удавав бажання одержати ясніші знання про предмет, який обговорювали; порушивши найрізноманітніші питання з цим наміром, він підводив своїх співрозмовників до висновку геть протилежного тому, що їм на перший погляд видалося вірним». Як опис сократівських намірів це твердження Гегеля видається не зовсім справедливим (враховуючи те, що головною метою Сократа було, швидше, викриття самовпевненості, ніж навертання людей на щось протилежне їхнім попереднім переконанням); але як формулювання власного наміру це твердження виглядає блискучим, хай навіть насправді гегелівський метод виявляється більш незграбним, ніж про те свідчить його програма.

Першим зразком такого застосування діалектики я оберу *проблеми свободи думки, незалежності науки й мірил об'єктивної істини, як їх витлумачує Гегель у «Філософії права» (§ 270)*. Починає він з того, що можна трактувати лише як вимогу свободи думки й захисту її з боку держави. «Держава, — пише він, — тримає... думку за свій суттєвий принцип. Отож свобода думки й науки можуть бути породжені лише в державі; це церква спалила Джордано Бруно й змусила Галілея зректися... Наука, отже, може шукати захисту в державі, оскільки... метою науки є пізнання об'єктивної істини». Після цього багатообіцяючого початку, що можна представити як «перший погляд» його опонентів, Гегель підводить їх до «геть протилежного висновку тому, що їм на перший погляд видалося правильним», приховуючи свою зовнішню перемену іншим удаваним наскоком на церкву: «Але таке пізнання не завжди, звичайно, відповідає нормам науки, воно може виродитися в просто погляд...; для таких поглядів... вона» (тобто наука)

«може висунути таку саму претенційну вимогу, як і Церква — вимогу бути вільною в своїх думках і переконаннях». Отож, вимога свободи думки й вимога, згідно з якою наука повинна бути сама собі суддею, змальовуються як «претензійні»; але це тільки перший крок у гегелівському перекрученні. Далі ми чуємо, що при зіткненні із згубними думками «держава мусить захищати об'єктивну істину»; що ставить фундаментальне запитання: хто може судити, що є, а що ні об'єктивною істиною? Гегель відказує: «Держава може, взагалі... вирішити, що слід вважати об'єктивною істиною». Після такої відповіді свобода думки й вимоги науки про встановлення своїх власних норм переходять, зрештою, у свої протилежності.

Як другий зразок такого застосування діалектики я обираю гегелівське витлумачення вимоги *політичної конституції*, що він сполучає з витлумаченням *рівності й свободи*. Для того, щоб зрозуміти проблему конституції, слід пам'ятати, що прусський абсолютизм не знав конституційного закону (за винятком таких принципів, як цілковитий суверенітет короля) і що гаслом кампанії за демократичну реформу в різних німецьких князівствах було те, щоб князь «дарував країні конституцію». Однак Фрідріх Вільгельм пристав на думку свого канцлера Анкілона, що не повинен поступатися «гарячим головам, тій украй активній і галасливій групі осіб, котрі протягом кількох років видавали себе за націю і голосно вимагали конституції»<sup>38</sup>. І хоча, під величезним тиском, король пообіцяв конституцію, він так і не стримав свого слова. (Відома історія про те, як невинне зауваження про королівську «конституцію» призвело до звільнення нещасливого придворного лікаря.) Тож як Гегель ставиться до цієї делікатної проблеми? «Як живий розум,— пише він,— держава є організованим цілим, розчленованим на окремі функції... Конституція — це зчленування або організація державної влади... Конституція — це існуюча *справедливість*... Свобода і рівність виступають кінцевою метою і наслідками конституції». Це, зрозуміло, лише вступ. Та перш ніж звернутися до діалектичного перетворення вимоги конституції у вимогу абсолютної монархії, мусимо спершу показати, як Гегель перетворює «мету і наслідки», свободу і рівність в їхню протилежність. Спершу подивимось, у який спосіб Гегель перекручує рівність у нерівність: «Те, що громадяни рівні перед зако-

ном, — погоджується Гегель<sup>39</sup>, — містить у собі велику істину. Однак висловлена в такий спосіб, вона є тавтологією, бо заявляє лише загально, що законний стан існує і що правлять закони. Але якщо конкретніше, то громадяни... рівні перед законом лише в тому, в чому вони рівні й поза законом. Тільки така рівність, що вони її мають у самотності, віці... тощо, може заслуговувати на рівнозначне ставлення перед законом... Самі закони... припускають нерівні умови... Слід сказати, що саме великий розвиток і формальна зрілість сучасних держав створюють вищу конкретну нерівність індивідів у дійсності».

У цій схемі гегелівського перевертання «великої істини» егалітаризму в його протилежність я докорінно скоротив його докази й мушу попередити читача, що чинитиму те саме протягом цього розділу; адже лише таким шляхом узагалі можливо представити в приступній для читання манері його багатослівність і політ його думок (безсумнівно, патологічний<sup>40</sup>).

Наступною можемо розглянути свободу. «Стосовно свободи, — пише Гегель, — у минулі часи визначені законом права, як приватні, так і публічні права міста тощо, називалися їхніми «свободами». Справді, кожний істинний закон — це свобода, оскільки він містить у собі розумний принцип... що означає, іншими словами, що він включає в себе свободу...» Цей аргумент, за допомогою якого Гегель прагне довести, що, мовляв, «свобода» є власне «свободами», а отже, «законом», з чого випливає, що чим більше законів, тим більше свободи, є відверто просто незграбним твердженням (незграбним, бо спирається на певну гру слів) про парадокс свободи, вперше відкритий Платоном і стисло обговореним вище<sup>41</sup>. Цей парадокс можна виразити словами, що необмежена свобода веде до своєї протилежності, оскільки незахищена і нестримувана законом свобода повинна вести до тиранії сильних над слабими. Цей парадокс, невиразно відновлений Руссо, розв'язав Кант, котрий поставив вимогу, щоб свобода кожної людини була обмежена, але не більше, ніж це потрібно для гарантування рівного ступеня свободи для всіх. Гегелю, звичайно, було відоме рішення Канта, однак йому воно не подобалось, і він наводить це рішення, без згадки про його автора, в такий зневажливий спосіб: «Сьогодні нема нічого більш загально-відомого, ніж ідея, що кожен мусить обмежити свою

свободу відповідно до свободи інших; що держава виступає умовою такого взаємного обмеження, а закони є власне цими обмеженнями. Однак, — продовжує він критикувати кантівську теорію, — це відбиває своєрідну точку зору, що бачить свободу як випадкове бажання і свавілля». За допомогою цього загадкового зауваження заперечується кантівська егалітарна теорія справедливості.

Але Гегель сам відчуває, що цей маленький жарт, завдяки якому він прирівнює свободу і закон, не цілком достатній для його мети, і, дещо повагавшись, повертається до своєї первісної проблеми конституції. «Термін політична свобода, — зазначає він <sup>42</sup>, — часто вживають для означення формальної участі в громадських справах держави... тих, хто в інших відношеннях убачає головним своїм призначенням приватні цілі й справи в цивільному суспільстві» (іншими словами, звичайних громадян). «Стало... звичним називати конституцією лише той бік держави, що встановлює таку участь..., а також вважати державу, в якій цього формально не робиться, державою без конституції». Справді, це стало звичним. А як цього позбутися? За допомогою простого словесного трюка — за допомогою визначення: «Щодо вживання цього терміна слід сказати лише одне: що під конституцією ми мусимо розуміти визначення законів узагалі, тобто свобод...» Та знову Гегель сам відчуває жакливу убогість доказу і в розпачі пірнає в колективістський містицизм (виробництва Руссо) та історизм <sup>43</sup>: «Питання «Кому... належить влада із створення конституції?» таке саме, як «Хто повинен створювати Дух нації?» Відділіть подумки ідею конституції, — вигукує Гегель, — від ідеї колективного Духу, якщо такий існує чи існував без конституції, й ви одержите доказ того, наскільки поверхово збагнули цей зв'язок» (а саме, між Духом і конституцією). «...Саме з внутрішнього Духу та історії нації — що є лише історією Духу — створювалися і створюються конституції». Але цей містицизм ще надто невиразний для того, щоб виправдати абсолютизм. Потрібна більша конкретність, і Гегель поспішає навести її: «Справжня жива тотальність, — пише він, — що зберігає і безперервно створює Державу та її конституцію, — це Уряд... В уряді, що сприймається як органічна тотальність, вища влада або влада князя виступає... всемісткою і всевирішальною волею Держави, її вищою точкою і всепрониклою Єдністю. У досконалій формі Держа-

ви, де всі елементи... досягли вільного існування, ця воля є волею окремого індивіда, що справді вирішує (не просто більшості, в якій єдність вирішальної волі не має справжнього існування), це монархія. Монархічна конституція, таким чином, є конституцією розвинутого розуму, а всі інші конституції належать нижчим ступеням розвитку і самореалізації розуму». Для ще більшої конкретності Гегель пояснює в паралельному уривку із своєї «Філософії права» — попередні цитати всі взято з його «Енциклопедії філософських наук», — що «останнє рішення... абсолютне самовизначення складає владу князя як такого» і що «абсолютно вирішальним елементом цілого... є один індивід, монарх».

От і все. Як можна бути таким дурним, щоб вимагати «конституції» для країни, що освячена абсолютною монархією, найвищим можливим ступенем усіх конституцій? Ті, хто висуває такі вимоги, очевидно, не відають, що роблять і про що говорять, так само як і ті, хто вимагає свободи, надто сліпі, аби побачити, що в прусській абсолютній монархії «всі елементи досягли вільного існування». Іншими словами, ми маємо тут гегелівський абсолютний діалектичний доказ того, що Пруссія є «вищою точкою» і міцною цитаделлю свободи, що її абсолютистська конституція є метою (а не, як дехто може подумати, тюрмою), до якої рухається людство, і що її уряд зберігає і підтримує, так би мовити, найчистіший дух свободи — її концентрат.

Платонівська філософія, котра якимось поставила вимогу для себе становища господаря в державі, перетворюється за допомогою Гегеля в її найприслужливішого лакея.

Важливо зазначити, що таке нікчемне прислужництво<sup>44</sup> було обране добровільно. В ті щасливі дні абсолютної монархії ще не було тоталітарного страху, та й цензура не була дуже дійовою, як показують незліченні ліберальні публікації. Коли Гегель надрукував свою «Енциклопедію філософських наук», він був професором в Гайдельберзі. Негайно після її опублікування його викликали до Берліна, щоб він став, як кажуть його шанувальники, «визнаним диктатором» філософії. Однак дехто може заперечити, що навіть якщо все це й правда, то воно анітрохи не свідчить проти високої майстерності гегелівської діалектичної філософії чи проти величчя Гегеля як філософа. На це заперечення відповів ще Шопенгауер: «Філософією як зна-



рядям зловживає, з одного боку, держава, а з другого, нею зловживають як засобом наживи. *Хто насправді може повірити, що істина також з'явиться на світ просто як побічний продукт?»*

Ці міркування дають нам уяву про спосіб застосування гегелівського діалектичного методу на практиці. Тепер я перейду до розгляду застосування діалектики у сполученні з філософією тотожності.

Гегель, як ми побачили, вчить, що все плинне, навіть сутності. Сутності, «ідеї» та Духи розвиваються; їхній розвиток є, звісно, саморушним і діалектичним<sup>45</sup>. Найостанніша стадія кожного розвитку мусить бути поміркованою, а отже, доброю та правильною, оскільки вона — вершина всіх ранніх стадій, що замінює всі попередні стадії. (Тож речі можуть повертати лише на краще та ще краще.) Кожен справжній розвиток, оскільки це реальний процес, повинен, згідно з філософією тотожності, бути раціональним і поміркованим процесом. Зрозуміло, що це мусить лишатися в силі для історії також.

Геракліт висунув думку, що в історії є прихований розум. Для Гегеля історія обертається на відкриту книжку. Це суто апологетична книжка. Апелюючи до мудрості провидіння, вона обстоює вищість прусського монархізму; а апелюючи до вищості прусського монархізму, вона обстоює мудрість провидіння.

Історія — це розвиток чогось реального. Згідно з філософією тотожності, вона, отже, мусить бути певною мірою раціональною. Еволюцію реального світу, найважливішою складовою якої є історія, Гегель вважає «тотожною» певній логічній операції або процесу мислення. Історія, як він її бачить, є процесом мислення «Абсолютного духу» або «Світового духу». Це прояв цього Духу. Різновид величезного діалектичного силогізму<sup>46</sup>, продуманого до кінця, так би мовити, провидінням. Силогізм є планом, якого дотримується провидіння, а логічний висновок, якого доходять, є метою, що її переслідує провидіння, — вдосконалення світу. «Єдина думка, — пише Гегель у своїй «Філософії історії», — яку філософія пропонує історії, є проста концепція Розуму; це доктрина, згідно з якою Розум є Державцем світу, а світова історія, таким чином, являє собою *раціональний процес*. Ця переконаність та інтуїція... не є припущенням у галузі філософії. В ній доведе-



но... що Розум... є субстанцією, так само як нескінченною силою,... нескінченним змістом,... нескінченною формою,... нескінченною енергією... Що ця «ідея» або «розум» є істинно вічною і безумовно могутньою сутністю; що вона саморозкривається у світі і що в світі нічого більше не розкривається, окрім її честі та слави,— така теза, як ми зазначили, доведена у філософії й продемонстрована тут». Цей словесний потік не веде нас далеко. Але якщо ми пошукаємо уривок у «Філософії» (тобто в «Енциклопедії філософських наук»), на яку посилається Гегель, то трохи більше зрозуміємо його апологетичну мету. Тут ми читаємо: «що історія, й понад усе всесвітня історія, спирається на певну суттєву і реальну мету, яка *насправді* в ній є й *буде реалізована*,— план провидіння; що, коротше кажучи, в історії є Розум, повинно бути вирішено суто філософськи, а отже, стати суттєвим і справді необхідним». А оскільки мета провидіння «насправді реалізована» в результатах історії, то можна запідозрити, що така реалізація має місце в реальній Пруссії. Так воно і є; нам навіть демонструють, як досягли цієї мети — трьома діалектичними кроками історичного розвитку розуму, або, за словами Гегеля, «Духу», чие «життя... є циклом прогресивних втілень»<sup>47</sup>. Першим із цих кроків є східний деспотизм, другий зробили грецькі й римські демократії та аристократії, а третій, і найвищий, представлений німецькою монархією, яка, звичайно, є абсолютною монархією. І Гегель цілковито прояснює, що не має на думці утопічну монархію майбутнього: «У Духу... нема ні минулого, ні майбутнього,— пише він,— але суттєве *тепер*; це неминуче означає, що теперішня форма Духу містить у собі й перевершує всі попередні кроки».

Однак Гегель може бути ще відвертішим. Він поділив третій період історії, Німецьку монархію, або «Німецький світ», також на три підрозділи, про які каже<sup>48</sup>: «Спершу ми мусимо розглянути *Реформацію* саму по собі — *Сонце*, що все освітлює і що зійшло після спалаху зорі, яку ми спостерігали наприкінці середньовічного періоду; далі — розвиток того стану речей, що склався після Реформації; і, нарешті, нові часи, що датуються з кінця минулого століття», тобто період від 1800-го до 1830 року (останнього року, коли були прочитані ці лекції). І Гегель знову доводить, що сучасна йому Пруссія є вершиною, оплотом і метою свободи. «На

сцені всесвітньої історії,—пише Гегель,—де ми можемо спостерігати й усвідомлювати Дух, він постає в якнай-конкретнішій реальності». А сутністю Духу, вчить Гегель, є свобода. «Свобода — єдина істина Духу». Відповідно, розвитком Духу мусить бути розвиток свободи, а найвища свобода мала бути досягнута протягом тих тридцяти років Німецької монархії, що представляють останній підрозділ історичного розвитку. І справді, ми читаємо<sup>49</sup>: «Німецький Дух є Духом нового світу. Мета його полягає в реалізації абсолютної Істини як безмежного самовизначення свободи». А далі вихваляється Пруссія, управління якої, запевняє нас Гегель, «спирається на світ службовців, вершиною якого є особисте рішення монарха, оскільки остаточне рішення, як було встановлено вище, виступає абсолютною необхідністю»; і Гегель доходить завершального висновку своєї праці: «Це точка,—каже він,—якої досягла свідомість, і такі головні стадії форми, що в ній реалізувалася власне свобода; адже світова історія є нічим іншим, як розвитком Ідеї свободи... В тому, що світова історія... є реалізацією Духу, полягає справжня теодицея, виправдання Бога в історії... Те, що сталося і що відбувається... є, по суті, Його справа...»

Я питаю, чи я не мав рацію, коли стверджував, що Гегель підносить нам апологію Бога і водночас Пруссії, і чи не зрозуміло, що держава, якій Гегель закликає нас поклонятися як Божественній ідеї на землі, є просто Пруссією Фрідріха Вільгельма з 1800-го по 1830 рр.? І я запитую, чи можна перевищити це нікчемне перекручення всього, що пристойно, перекручення не лише розуму, свободи, рівності та інших ідей відкритого суспільства, а й щирої віри в Бога й навіть щирого патріотизму?

Я змалював, як почавши з точки зору, що виглядає прогресивною і навіть революційною, і застосовуючи той загальний діалектичний метод перекручення речей, який тепер мусить бути знайомим читачеві, Гегель, зрештою, одержує дивовижно консервативний результат. Водночас він поєднує свою філософію історії зі своїм етичним і правовим позитивізмом, даючи останньому своєрідне історичистське виправдання. Історія — наш суддя. Оскільки історія і провидіння дали життя існуючій владі, її сила мусить бути підтверджена правом, навіть Божественним правом.

Однак такий моральний позитивізм не зовсім задоволь-

няє Гегеля. Він прагне більшого. Так само, як він протистоїть свободі та рівності, він протистоїть братерству людей, гуманізму, або, як він каже, «філантропії». Совість потрібно замінити сліпою слухняністю і романтичною гераклітівською етикою слави й долі, а братерство людей — *тоталітарним націоналізмом*. У який спосіб це було зроблено, буде показано в підрозділі III і, особливо <sup>50</sup>, IV цього розділу.

### III

Тепер я переходжу до дуже стислого начерку доволі дивної історії — історії *віднесення німецького націоналізму*. Безсумнівно, що тенденції, позначені цим терміном, мають тісну спорідненість з бунтом проти розуму та відкритого суспільства. Націоналізм звертається до наших племінних інстинктів, до пристрастей і забобонів, а також до ностальгічного бажання звільнитися від напруження особистої відповідальності, що її він намагається замінити на колективну чи групову відповідальність. Відповідно до цих тенденцій, ми відкриваємо, що найдавніші праці з політичної теорії, навіть праці Старого олігарха, та особливо помітно праці Платона й Арістотеля, явно відбивають націоналістичні погляди; адже ці праці були написані в намаганні збороти відкрите суспільство та нові ідеї імперіалізму, космополітизму та егалітаризму <sup>51</sup>. Але цей ранній розвиток націоналістичної політичної теорії зупинився невдовзі на Арістотелі. З появою імперії Александра справжній племінний націоналізм назавжди зникає з політичної практики і надовго з політичної теорії. Починаючи з Александра, всі цивілізовані держави Європи були імперіями, що склалися з населення безмежно мішаного походження. Європейська цивілізація і всі політичні об'єднання, що належали їй, залишилися міжнародними, або, точніше, міжплемінними аж дотепер. (Мабуть, так само задовго до Александра, як Александр був до нас, імперія стародавнього Шумеру створила першу міжнародну цивілізацію.) А що добре для політичної практики, добре і для політичної теорії; ще близько ста років тому платонівсько-арістотелівський націоналізм, по суті, був відсутній у політичних доктринах. (Звичайно, племінні та парафіяльні почуття завжди залишалися міцними.) Коли націоналізм відродився століття тому, це сталося в одному з найрізно-

рідніших районів багатонаціональної Європи, в Німеччині й, зокрема, в Пруссії з її чисельним слов'янським населенням. (Не всі знають, що лише століття тому Пруссія, з її переважно слов'янським населенням, зовсім не вважалася німецькою державою, хоч її королі, котрі як князі Бранденбурга були «курфюрстами» Німецької імперії, вважалися німецькими князями. На Віденському конгресі Пруссія була зареєстрована як «слов'янське королівство»; а 1830 року Гегель ще говорив навіть<sup>52</sup>, що Бранденбург і Мекленбург були населені «понімеченими слов'янами».)

Тож зовсім недавно *принцип національної держави* був знову запроваджений у політичну теорію. Незважаючи на це, він такою мірою розповсюджений у наші дні, що, як правило, береться на віру, дуже часто несвідомо. Нині він формує, так би мовити, непряме припущення популярної політичної думки. Він навіть сприймається багатьма як основний постулат політичної етики, особливо після проголошення принципу національного самовизначення Вільсона, запровадженого з найкращих міркувань, але не так добре зваженого. Як міг висунути такий незастосовний принцип будь-хто, хто мав найменше знання європейської історії, пересувань і змішувань найрізноманітніших племен, незліченних хвиль народів, котрі накочувалися з їхньої первісної азіатської батьківщини, розділялися і змішувалися, досягаючи лабіринту півостровів, що звалися Європейським континентом, як міг будь-хто зробити це, важко зрозуміти. Пояснюється це тим, що Вільсон, котрий був щирим демократом (як і Масарик, один із найвидатніших борців за відкрите суспільство<sup>53</sup>), впав жертвою руху, що виник з найреакційнішої і рабської політичної філософії, яка будь-коли була нав'язана покірному і багатостраждальному людству. Він впав жертвою свого виховання на метафізичних політичних теоріях Платона і Гегеля і спертого на них націоналістичного руху.

*Принцип національної держави*, тобто політична вимога того, щоб територія кожної держави співпадала з територією, заселеною однією нацією, аж ніяк не є таким самоочевидним, як це, схоже, видається сьогодні багатьом. Навіть якщо знати, що мається на увазі, коли йдеться про національність, залишиться геть незрозумілим, чому національність повинна бути визнаною як основна політична категорія, важливіша, скажімо, за релігію, народження

в певному географічному районі, вірність тій чи тій династії чи політичні переконання на зразок демократії (що створює, можна сказати, об'єднувальний фактор багатомовної Швейцарії). Але якщо релігію, територію чи політичні переконання можна більш-менш чітко визначити, ніхто не міг пояснити, що він має на увазі під нацією, аби покласти це пояснення в основу практичної політики. (Звичайно, якщо ми скажемо, що нація — це певна кількість людей, котрі живуть чи народилися в певній державі, то все стає зрозумілим; однак це означало б відмову від принципу національної держави, який вимагає, щоб державу визначала нація, а не щоб це було зроблено в якийсь інший спосіб.) Жодна з теорій, яка обстоює думку, що нація об'єднана спільним походженням, спільною мовою чи спільною історією, неприйнятна чи незастосовна на практиці. Принцип національної держави не тільки непридатний, а й ніколи не був ясно складений. Це — міф. Ірраціональна, романтична та утопічна мрія; мрія натуралізму та племінного колективізму.

Всупереч властивим йому реакційним та ірраціональним тенденціям, сучасний націоналізм, хай це й досить дивно, виступав протягом своєї короткої історії, до Гегеля, як революційне та ліберальне переконання. Завдяки своєрідній історичній випадковості — вторгненню в німецькі землі першої національної армії, французької армії під командуванням Наполеона, і реакції, викликаній цією подією, — націоналізм перейшов до табору свободи. Цікаво буде окреслити історію цього розвитку і той спосіб, у який Гегель повернув націоналізм до тоталітарного табору, до якого він належав, відколи Платон уперше заявив, що греки так співвідносяться з варварами, як господарі з рабами.

Платон, про що слід пам'ятати<sup>54</sup>, на жаль, сформулював свою головну політичну проблему через запитання: Хто має правити? Чия воля мусить бути законом? До Руссо звичною відповіддю було: князь. Руссо дав нову і революційнішу відповідь. Не князь, заявив він, а народ має правити; не воля однієї людини, а воля всіх. У такий спосіб він винайшов народну волю, колективну волю або «загальну волю», як він її назвав; і народ, наділений волею, мусив піднятися до рівня надособистості; «по відношенню до зовнішнього» (тобто по відношенню до інших народів), зазначає Руссо, «він стає єдиною істотою, індивідом». У цьому винаході

було достатньо романтичного колективізму, але ніякої націоналістичної тенденції. Разом із тим, теорії Руссо явно містять у собі зародок націоналізму, найвластивішою доктриною якого є та, що різні нації слід сприймати як особистості. І значний практичний крок до націоналізму було здійснено, коли Французька революція заснувала народне військо, що спиралося на національну військову повинність.

Наступний, хто зробив внесок у теорію націоналізму, був Й. Г. Гердер, колишній учень і свого часу особистий друг Канта. Гердер стверджував, що добра держава повинна мати природні кордони, а саме ті, що співпадають з місцями, заселеними її «нацією»; цю теорію він уперше висунув у своїх «Ідеях до філософії історії людства» («Ideas towards a Philosophy of the History of Mankind», 1785). «Найприродніша держава — писав він <sup>55</sup>, — це та, що складається з одного народу з єдиним національним характером... Народ — це природне зрощення, на зразок родини, лише більш розширене... Так само, як і в усіх людських спільнотах,... і у випадку з державою, найкращим є природний порядок, тобто порядок, за яким кожен виконує ту функцію, для якої призначила його природа». Ця теорія, що намагається дати відповідь на проблему «природних» кордонів держави <sup>56</sup>, відповідь, яка лише породжує нову проблему «природних» кордонів нації, спершу не справила великого впливу. Цікаво відзначити, що Кант відразу усвідомив небезпечний ірраціональний романтизм у цій праці Гердера і за свою відверту критику нажив у його особі запеклого ворога. Я наведу уривок з цієї критики, оскільки в ньому чудово раз і назавжди дано оцінку не лише Гердерові, а й пізнішим філософам-оракулам, таким як Фіхте, Шеллінг, Гегель, разом з їхніми сучасними послідовниками: «Гостра проникливість у відшукуванні аналогій, — писав Кант, — і смілива уява у використанні їх пов'язані із здатністю заручатися підтримкою почуттів та пристрастей, щоб викликати інтерес до свого предмета — предмета, який завжди огорнутий загадкою. Ці почуття легко приймаються за зусилля могутніх і глибоких думок чи принаймні глибоко значущих натяків; тож вони викликають більші сподівання, ніж здатне підтвердити холодне судження... Синоніми видаються за пояснення, а алегорії пропонуються як істини».

Саме Фіхте забезпечив німецький націоналізм першою



теорією. Кордони нації, заявив він, визначаються за допомогою мови. (Це не поліпшує справи. Де відмінності діалекту стають відмінностями мови? Скількома різними мовами говорять слов'яни чи німці, або ж ці відмінності суто діалектичні?)

Погляди Фіхте отримали якнайкурйозніший розвиток, особливо якщо врахувати, що він був одним із фундаторів німецького націоналізму. 1793 року він захищав Руссо і Французьку революцію, а в 1799-у ще проголошував<sup>57</sup>: «Зрозуміло, що відтепер і надалі лише Французька республіка може бути батьківщиною чесної людини, що лише цій одній країні така людина може присвятити свої сили, оскільки не тільки найглибші сподівання людства, а й саме його існування пов'язані з перемогою Франції... Я присвячую всього себе і всі мої здібності Республіці». Можна зазначити, що коли Фіхте робив ці зауваження, він вів переговори щодо університетської посади в Майнці, який контролювався тоді французами. «У 1804 році,— пише Е. Н. Андерсон у своєму цікавому дослідженні націоналізму,— Фіхте... прагнув обличити прусську службу і пристати на запрошення з Росії. Пруський уряд не визнав його до бажаної фінансової межі, й він сподівався на більше визнання з боку Росії, коли писав до російського посередника, що коли уряд зробить його членом Санкт-Петербурзької Академії наук і покладе йому платню не менше, ніж чотириста карбованців, «Я буду їхнім до смерті»... Через два роки,— продовжує Андерсон,— трансформація Фіхте-космополіта в Фіхте-націоналіста була завершена».

Коли Берлін окупували французи, Фіхте залишив його через патріотизм; учинок, що його, за словами Андерсона, «він не дозволив... обминути увагою з боку прусського короля і уряду». Коли А. Мюллер і В. фон Гумбольдт були прийняті Наполеоном, Фіхте обурено написав своїй дружині: «Я не заздрю Мюллерові та Гумбольдту; я радий, що не був удостоєний цієї ганебної честі... Має значення для совісті й, очевидно, також для наступного успіху, якщо... ти відверто показав відданість добрій справі». З приводу цього Андерсон зауважує: «Насправді він-таки мав користь; безперечно, що його запрошення до Берлінського університету було результатом цього епізоду. Це зовсім не применшує націоналізм його вчинку, а лише подає його в належному світлі». До цього мусимо додати, що кар'єра Фіхте як



філософа від самого початку спиралася на шахрайство. Його перша книжка була опублікована анонімно під назвою «Критика будь-якого одкровення» саме тоді, коли очікувалась кантівська філософія релігії. Це була вкрай тьмяна книжка, що не перешкодило їй бути розумною копією кантівського стилю; і все було приведено в рух, аж до чуток, щоб люди повірили, буцімто це кантівська праця. Справа постане у вірному світлі, якщо ми усвідомимо, що Фіхте здобув видавця лише завдяки доброму серцю Канта (котрий ніколи не спромігся прочитати більше, ніж кілька перших сторінок тієї книжки). Коли преса почала вихвалити працю Фіхте як кантівську, Кант був змушений зробити публічну заяву, що ця праця належить Фіхте, і Фіхте, який раптово зажив слави, став професором у Ієні. Проте Кант пізніше мусив зробити іншу заяву, щоб відокремити себе від цієї людини, заяву, в якій зустрічаються такі слова: «Боже, захисти нас від наших друзів. Від наших ворогів ми самі себе вбережемо»<sup>58</sup>.

Це кілька епізодів у кар'єрі людини, «базікання» якої породило як сучасний націоналізм, так і сучасну ідеалістичну філософію, що постала з перекрученого кантівського вчення. (Я наслідую Шопенгауера, розрізняючи між «базіканням» Фіхте і «ошуканством» Гегеля, хоча мушу визнати, що наполягати на такій відмінності, можливо, дещо педантично.) Вся ця історія цікава переважно тому, що проливає світло на «історію філософії» і на «історію» загалом. Я маю на увазі не лише той, очевидно, радше кумедний, ніж скандальний факт, що такі блазні сприймаються всерйоз і що вони стали предметами поклоніння, урочистих, хоча нерідко нудних, досліджень (і питань екзаменаційних білетів). Я маю на увазі не лише той жасний факт, що базікало Фіхте і ошуканець Гегель трактуються на одному рівні з такими людьми, як Демокріт, Паскаль, Декарт, Спіноза, Локк, Юм, Кант, Дж. С. Мілль і Бертран Рассел, і що їхнє моральне вчення сприймається всерйоз і, можливо, вважається навіть вищим за вчення названих осіб. Але я маю на увазі і те, що багато тих співців панегіриків, істориків філософії, які нездатні відрізнити думку від вигадки, не кажучи вже про добре й погане, наважуються проголошувати, що їхня історія є нашим суддею або що їхня історія філософії є непрямою критикою різноманітних «систем думки». Адже, гадаю, очевидно, що їхня улесливість може

бути лише непрямою критикою їхніх історій філософії й тих помпезності й галасу, за допомогою яких прославляється філософська діяльність. Мабуть, існує такий закон, який ці люди охоче називають «людською природою», що пихатість зростає прямо пропорціонально браку думки й обернено пропорціонально службі в ім'я людського добробуту.

У той час, коли Фіхте став апостолом націоналізму, інстинктивний і революційний націоналізм піднімався у Німеччині як реакція на вторгнення Наполеона. (Це була одна з тих типових племінних реакцій проти експансії наднаціональної імперії.) Народ вимагав демократичних реформ, що їх він розумів у дусі Руссо і Французької революції, але які прагнув здійснити без французьких загарбників. Народ повстав проти своїх власних князів і водночас проти імператора. Цей ранній націоналізм виник завдяки силі нової релігії як своєрідний покров, полотном для якого служило гуманістичне бажання свободи й рівності. «Націоналізм,— пише Андерсон<sup>59</sup>,— зріс водночас із занепадом ортодоксального християнства, замінивши останнє вірою у свій власний містичний досвід». Це містичний досвід спільності з іншими членами пригнобленого племені, досвід, що замінив не лише християнство, а й, зокрема, почуття вірності й лояльності королю, зруйноване зловживаннями абсолютизму. Зрозуміло, що така неприборкана нова і демократична релігія була джерелом великого роздратування і навіть небезпеки для правлячого класу і, зокрема, для короля Пруссії. У який спосіб слід було зустріти цю небезпеку? Після визвольних воєн Фрідріх Вільгельм перед обличчям цієї небезпеки спершу звільнив своїх націоналістичних радників, а тоді призначив на службу Гегеля. Адже Французька революція довела вплив філософії, на чому належно наголошував Гегель (оскільки це — основа його власної кар'єри): «Духовне,— каже він<sup>60</sup>,— тепер є суттєвою основою потенційної структури, тож *філософія* стала панівною. Казали, що Французька революція виникла з філософії, й не без підстав філософію змальовували як світську мудрість; філософія — це не лише істина в-собі і для-себе... а й істина, як вона постає у світських справах. Отож, ми не можемо заперечувати твердження, що Революція отримала першопопштовх від філософії». Це свідчить про те, що Гегель розумів своє безпосереднє

завдання у забезпеченні контрпоштовху; того поштовху, хай і не первинного, завдяки якому філософія може зміцнити сили реакції. Частиною цього завдання було перекручення ідей свободи, рівності тощо. Та, мабуть, навіть більш терміновим завданням було приборкання революційної націоналістичної релігії. Гегель виконав це завдання в дусі поради Парето «скористатися почуттями, не марнуючи енергію в даремних спробах їх знищити». Він приборкав націоналізм не за допомогою відвертої опозиції йому, але перетворивши його на добре дисциплінований прусський авторитаризм. Ось так і сталося, що він повернув могутню зброю табору закритого суспільства, якому вона, по суті, й належала.

Усе це було зроблено досить незграбно. Гегель, прагнучи догодити урядові, часом нападав на націоналістів надто відверто. «Дехто,— писав він<sup>61</sup> у «Філософії права»,— останнім часом почав говорити про «верховну владу народу» як протилежність верховній владі монарха. Та якщо це суперечить верховній владі монарха, то фраза «верховна влада народу» постає просто як одне з тих плутаних понять, що походять від необдуманого ідеї «народу». Без свого монарха... народ є лише безформною масою». Раніше в «Енциклопедії філософських наук» він писав: «Сукупність приватних осіб часто називають народом. Та така сукупність є натовпом, а не народом; щодо цього єдиною метою держави є те, щоб народ не став до існування, влади й дії як така сукупність. Такий стан народу є станом беззаконня, деморалізації й тваринності. У цьому стані народ може бути лише безформною, дикою, сліпою силою, як сила буряного стихійного моря, яке, однак, не саморуйнується, як може руйнуватися народ — духовний елемент. Окрім того, часто можна почути, що такий стан змальовують як чисту свободу». Це, безсумнівно, натяк на ліберальних націоналістів, яких король ненавидів, як чуму. І той натяк стає ще виразнішим, коли ми подивимось на ставлення Гегеля до мрій раннях націоналістів про відбудову Німецької імперії: «Вигадка імперії,— каже він у своєму панегірику найостаннішим подіям у Пруссії,— геть зникла. Вона розпалася на суверенні держави». Антиліберальні нахили спонукали Гегеля послатися на Англію як на найхарактерніший зразок нації в поганому розумінні. «Взяти Англію,— пише він,— яка, завдяки тому, що приватні особи віді-

грають переважну роль у громадських справах, завжди називалася як країна, що має найвільнішу з усіх конституцій. Досвід показує, що ця країна в порівнянні з іншими цивілізованими державами Європи найвідсталіша в цивільному й кримінальному законодавстві, у праві й свободі власності, у засобах для *мистецтва й наук* і що об'єктивна свобода або раціональне право *принесено в жертву* формальному<sup>62</sup> праву і окремому особистому інтересу: це відбувається навіть в інституціях і володіннях, присвячених релігії». Це, справді, вражаюча заява, надто коли йдеться про «мистецтво й науки», адже не було країни, відсталішої за Пруссію, де Берлінський університет було засновано лише під впливом наполеонівських воєн і з тією метою, як зазначив король<sup>63</sup>, що «держава мусить замінити інтелектуальним завзяттям те, що вона втратила у фізичній міці». Через кілька сторінок Гегель забуває те, що він сказав про мистецтво й науки в Англії, адже тут він говорить про «Англію, де мистецтво писання історії пережило процес очищення і стало за характером більш рішучим і зрілим».

Ми бачимо, що Гегель усвідомлював, що його завданням було боротися проти ліберальних і навіть імперіалістських ухилів націоналізму. Він робив це, переконуючи націоналістів, що їхні колективістські вимоги автоматично виконує всемогутня держава і що потрібно лише допомогти зміцненню державної влади. «Народна держава є Дух у своїй субстанціональній розумності й безпосередній реальності, — пише він<sup>64</sup>, — а отже, абсолютна влада на землі... Держава є власне Дух народу. Фактично існуюча держава надихається цим духом у всіх своїх приватних справах, війнах, установах... Самосвідомість одного окремого народу є засобом для... розвитку колективного духу;... в нього Дух часу вкладає свою Волю. Супроти цієї Волі інші національні духи позбавлені прав: *названий народ панує над світом*». Отож, народ, його дух і його воля діють на історичному коні. Історія — це змагання різних національних духів за світове панування. Звідси випливає, що реформи, які обстоювали ліберальні націоналісти, непотрібні, оскільки народ і його дух так чи так лишаються провідними акторами; окрім того, «кожний народ... має конституцію, що відповідає йому і належить йому». (Юридичний позитивізм.) Ми бачимо, що Гегель замінює ліберальні елементи в націоналізмі не лише платонівсько-пруським поклонінням державі, а й по-

клонінням історії, історичному успіхові. (Фрідріх Вільгельм мав успіх у боротьбі проти Наполеона.) У такий спосіб Гегель не лише відкрив новий розділ в історії націоналізму, а й постачив націоналізму новою теорією. Фіхте, як ми бачили, дав націоналізму теорію, згідно з якою він спірається на мову. Гегель запровадив історичну теорію нації. Націю, за Гегелем, об'єднує дух, який діє в історії. Вона об'єднана спільним ворогом і дружбою у війнах, які вона веде. (Хтось сказав, що раса — це зібрання людей, об'єднаних не їхнім походженням, а загальною помилкою щодо походження. Так само ми могли б сказати, що нація в гегелівському розумінні — це велика кількість людей, об'єднаних загальною помилкою щодо їхньої історії.) Ясно, яким чином ця теорія пов'язана з гегелівським історичистським есенціалізмом. Історія нації є історією її сутності чи «Духу», що стверджує себе на «коні Історії».

На завершення цього начерку про піднесення націоналізму можна відмітити події, що передували заснуванню Німецької імперії Бісмарка. Гегелівська політика полягала в тому, щоб скористатися націоналістськими почуттями замість марнувати енергію в даремних спробах їх знищити. Та часом ця славетна техніка, схоже, має досить дивні наслідки. Середньовічне перетворення християнства в авторитарне переконання не могло цілковито придушити його гуманістичні тенденції; знову і знову християнство проламувалося крізь авторитарний покров (і зазнавало переслідувань як ересь). У такий спосіб порада Парето не лише служить для нейтралізації тенденцій, що загрожують правлячому класу, а й може також ненавмисно сприяти збереженню цих самих тенденцій. Подібне сталося з націоналізмом. Гегель приборкав його і спробував замінити німецький націоналізм на прусський. Однак за допомогою такого «зведення націоналізму до складової» свого пруссацтва (використовуючи його власний жаргон) Гегель «зберіг» його; і Пруссія виявилася змушеною стати на той шлях, щоб скористатися почуттями німецького націоналізму. Коли вона воювала з Австрією 1866 року, то мусила робити це в ім'я німецького націоналізму й під приводом забезпечення лідерства «Німеччини». І вона мусила рекламувати значно розширену Пруссію 1871 року як нову «Німецьку імперію», нову «німецьку націю», згуртовану за допомогою

війни в єдність, відповідно до гегелівської історичної теорії нації.

#### IV

У наш час гегелівський істеричний історицизм усе ще лишається добрим, якому сучасний тоталітаризм завдячує своїм швидким зростом. Використання його підготувало ґрунт і навчило інтелігенцію інтелектуальній нечесності, як буде показано в підрозділі V цього розділу. Ми мусимо засвоїти урок, що інтелектуальна чесність є основою для всього, що ми цінуємо.

І це все? Тільки й усього? Хіба порожнє твердження, що велич Гегеля полягає в тому, що він був засновником нового, історичного способу мислення — нового історичного сенсу?

Багато моїх друзів критикували мене за моє ставлення до Гегеля і мою нездатність побачити його велич. Вони, звичайно, мали цілковиту рацію, оскільки я насправді був нездатний побачити це. (Як не можу й досі.) Щоб виправити цей недолік, я досить систематизовано дослідив це питання. В чому полягає велич Гегеля?

Наслідок виявився невтішним. Безперечно, гегелівські просторікування про широчінь і велич історичної драми створили атмосферу зацікавленості історією. Безсумнівно, його широкі історицистські узагальнення, періодизації та інтерпретації зачарували окремих істориків і спонукали їх зробити цінні й ретельні історичні дослідження (котрі майже постійно демонстрували слабкість як гегелівських знахідок, так і його методу). Та цей спонукальний вплив був успіхом історика чи філософа? Чи не був він, швидше, успіхом пропагандиста? Історики, я відкрив, схильні цінувати Гегеля (якщо взагалі його цінують) як філософа, а філософи схильні вірити, що його внески (якщо такі були) зроблені в розумінні історії. Однак історицизм — це не історія, і віра в нього не відкриває ні історичного розуміння, ні історичного сенсу. І якщо ми бажаємо оцінити велич Гегеля як історика чи як філософа, то мусимо поцікавитись не тим, чи хтось вважає його історичне бачення надихаючим, а тим, чи багато істини в його баченні.

Я відкрив лише одну ідею, що має вагу і що про неї можна сказати, мовляв, вона міститься у філософії Геге-



ли. Це ідея, що спонукає Гегеля нападати на абстрактний раціоналізм та інтелектуалізм, котрий не визнає почуття обов'язку розуму до традиції. Це певне усвідомлення того факту (який, однак, Гегель забуває у своїй «Логіці»), що люди не можуть починати з несписаного аркуша, витворюючи світ думки з нічого, що їхні думки є переважно продуктом інтелектуальної спадщини.

Я ладен визнати, що це важливий момент і що його можна знайти у Гегеля, якщо цього забажати. Однак я заперечую, що це був особистий внесок Гегеля. Це було спільною власністю всіх романтиків. Те, що всі соціальні сутності є продуктом історії, не вигадками, спроектованими розумом, а утвореннями, що виникли з примх історичних подій, з взаємодії ідей та інтересів, із страждань і пристрастей,— усе це старіше за Гегеля. Ця думка йде до Едмунда Берка, чиє розуміння значення традиції для функціонування всіх суспільних установ справило величезний вплив на політичну думку німецького романтичного руху. Відбиток цього впливу можна знайти у Гегеля, однак лише в перебільшеній і непридатній формі історичного та еволюціоністського релятивізму — у формі небезпечної доктрини, за якою те, у що вірять сьогодні, істинно сьогодні, і так само небезпечно висновку, за яким те, що було істинним учора (істинним, а не просто «тим, у що вірили»), може виявитися фальшивим узавтра; доктрина, яка, напевно, не заохочувала до визнання значення традиції.

## V

Я переходжу до останньої частини мого розгляду гегельянства, до аналізу залежності новітнього трибалізму або тоталітаризму від доктрин Гегеля.

Якби моєю метою було написати історію походження тоталітаризму, то я мусив би спершу звернутися до марксизму; адже фашизм частково виріс із духовного та політичного розвалу марксизму. (Те саме, як ми побачимо, можна сказати про зв'язок між ленінізмом і марксизмом.) Оскільки ж моїм головним питанням є, однак, історичизм, я маю намір згодом звернутися до марксизму як до найчистішої форми історичизму, що будь-коли виникала, і спершу взятися за фашизм.

Сучасний тоталітаризм — це лише один епізод у вічному

бунті проти свободи і розуму. Від попередніх епізодів він відрізняється не так своєю ідеологією, як тим, що його вожді успішно втілили одну з найзухваліших мрій своїх попередників: вони зробили бунт проти свободи народним рухом. (Його популярність, звичайно, не слід переоцінювати; інтелігенція — лише частина народу.) Це стало можливим тільки після занепаду у згадуваних країнах іншого народного руху, соціал-демократії чи демократичного варіанта марксизму, що в думках робочого люду було символом свободи та рівності. Коли стало очевидним, що зовсім не випадково цей рух у 1914 році не зміг рішуче протистояти війні; коли стало очевидним, що він безпорадний у вирішенні проблем миру, насамперед проблем безробіття та економічної депресії; коли, нарешті, цей рух лише мляво захищався проти фашистської агресії, тоді над вірою в цінність свободи і в можливість рівності нависла серйозна загроза, і вічний бунт проти свободи зумів усіма правдами й неправдами здобути більш-менш загальну підтримку.

Те, що фашизм мусив увібрати в себе частину спадщини марксизму, пояснює одну «оригінальну» рису фашистської ідеології, один пункт, у якому вона відхиляється від традиційної схеми бунту проти свободи. Той пункт, що я його маю на думці, полягає в тому, що фашизм не дуже використовує відкритий заклик до надприродного. Не тому, що цей заклик обов'язково атеїстичний або позбавлений містичного чи релігійного елемента. Але поширення агностицизму завдяки марксизму призвело до становища, в якому жодне політичне віровчення, що прагнуло популярності серед робітничого класу, не могло прив'язати себе до хоч би якої з традиційних релігійних форм. Саме тому фашизм додав до своєї офіційної ідеології принаймні на ранніх стадіях певну домішку еволюціоністського матеріалізму XIX ст.

Отож, формула фашистського варива в усіх країнах одна й та сама: Гегель плюс домішка матеріалізму XIX ст. (зокрема, дарвінізму в його дещо грубій формі, наданій йому Геккелем<sup>65</sup>). «Науковий» елемент у расизмі бере початок від Геккеля, котрий був відповідальний за проведення 1900 року конкурс на тему: «Що ми можемо дізнатися з принципів дарвінізму щодо внутрішнього і політичного розвитку держави?» Першим призом відзначили обсягову расистську працю В. Шальмайєра, котрий, таким чином,

став дідусем расистської біології. Цікаво простежити, як сильно цей матеріалістичний расизм, попри своє геть відмінне походження, нагадує натуралізм Платона. В обох випадках головна ідея полягає в тому, що виродження, зокрема вищих класів, стоїть біля витоків політичного занепаду (читай: прогресу відкритого суспільства). Крім того, сучасний міф про Кров і ґрунт має свій точний аналог у платонівському міфі про Народжених землею. А проте не «Гегель + Платон», а «Гегель + Геккель» є формулою сучасного расизму. Як побачимо, Маркс замінив гегелівський «Дух» на матерію і на матеріальні та економічні інтереси. В той самий спосіб расизм підставляє замість гегелівського «Духу» щось матеріальне, квазібіологічну концепцію Крові та Раси. Замість «Духу», сутністю, що саморозвивається, є Кров, замість «Духу», Кров виступає верховним правителем світу і виставляє себе на «коні Історії» і замість «Духу» нації Кров нації визначає її істотну долю.

Перетворення гегельянства в расизм або Духу в Кров не надто змінює головну тенденцію гегельянства. Воно надає йому лише відтінок біологізму і сучасного еволюціонізму. Наслідком стає матеріалістична і водночас містична релігія саморозвитку біологічної сутності, що дуже нагадує релігію творчої еволюції (пророком якої був гегельянець<sup>66</sup> Бергсон), релігію, яку Дж. Б. Шоу, скоріше пророчо, ніж мудро, охарактеризував як «віру, узгоджену з головною умовою всіх релігій, що будь-коли висповідувало людство: а саме, що вона мусить бути... *метабіологією*». І насправді, ця нова релігія расизму відверто представляє *мета-компонент* і, так би мовити, *біологічний* компонент, або гегелівську містичну метафізику і геккелівську матеріалістичну біологію.

Досить сказано про відмінність між сучасним тоталітаризмом і гегельянством. Незважаючи на важливість цієї відмінності з точки зору популярності, вона несуттєва, якщо йдеться про головні політичні тенденції. Але якщо ми звернемось до схожості, то отримаємо зовсім іншу картину. Майже всі найголовніші ідеї сучасного тоталітаризму безпосередньо успадковані від Гегеля, котрий зібрав і зберіг те, що А. Циммерн називає<sup>67</sup> «зброєю авторитарних рухів». Хоч більшу частину цієї зброї Гегель сам не викував, а знайшов у стародавніх арсеналах вічного бунту проти свободи, однак, безсумнівно, що саме він доклав зусиль,

щоб знову відкрити цю зброю і вкласти її до рук сучасним послідовникам. Нижче наведено стислий список деяких найцінніших із цих ідей. (Я випускаю платонівський тоталітаризм і трибалізм, що вже були розглянуті, так само, як і теорію пана й раба.)

(а) Націоналізм у формі історицистської ідеї про те, що держава є інкарнацією Духу (або тепер — Крові) нації (чи раси), що самоутворюється; одна обрана нація (тепер — обрана раса) приречена на світове панування. (б) Держава як природний ворог усіх інших держав мусить утвердити своє існування через війну. (в) Держава вільна від будь-якого морального зобов'язання; історія, тобто історичний успіх, є єдиним суддею; колективна корисність — єдиний принцип особистої поведінки; пропагандистська брехня і перекручення істини припустимі. (г) «Етична» ідея війни (тотальної і колективістської), зокрема молодих націй проти старих; війна, доля і слава як найбажаніше добро. (д) Творча роль Великої людини, всесвітньо-історичної особистості, людини глибоких знань і великої пристрасті (тепер — принцип лідерства.) (е) Ідеал героїчного життя («жити ризиковано») і «героїчної людини» всупереч дрібному буржуа і його життю пересічної посередності.

Цей список духовних скарбів — не систематичний і не повний. Всі скарби — невід'ємна частина давньої спадщини. Їх було збережено і підготовлено для вживання не лише у працях Гегеля та його наступників, а й у головах інтелігенції, вигодованої протягом трьох генерацій винятково цією зіпсованою їжею, рано визнаною Шопенгауером<sup>68</sup> як «руйнівна для інтелекту псевдофілософія» і «зловмисне й злочинне зловживання мози». Тепер я перейду до більш ретельного розгляду окремих пунктів цього списку.

(а) Згідно з сучасними тоталітарними доктринами, держава як така не є вищою метою. Ця мета, скоріше, Кров, Народ, Раса. Вищі раси спроможні утворювати держави. Найвища мета раси чи нації — створення могутньої держави, що може служити потужним засобом для самозбереження цієї нації. Це вчення (якщо замінити Кров на Дух) зобов'язане Гегелю, котрий писав<sup>69</sup>: «У бутті Народу субстанціональна мета полягає в тому, щоб бути Державою і зберегтися як такому. Народ, що не організувався в Державу, — *просто народ*, позбавлений, власне, історії, як ті народи... що існували в умовах дикунства. Те, що трап-

ляється з народом, ... має суттєве значення і щодо Держави». Утворена в такий спосіб держава мусить бути тоталітарною, тобто мусить проникати й контролювати все життя народу в усіх функціях: «Держава, таким чином, є основою і центром усіх конкретних елементів у житті народу: мистецтва, права, моралі, релігії, науки... Субстанція, що... існує в цій конкретній реальності, якою є держава, — власне Дух народу. Фактично існуюча Держава надихається цим духом у всіх своїх приватних справах, війнах, установах...» Оскільки держава мусить бути могутньою, то може оспорювати владу інших держав. Вона повинна утвердити себе на «коні Історії», повинна довести свою унікальну сутність, або Дух, і свій «суворо визначений» національний характер історичними діями, повинна, нарешті, прагнути світового панування. Висновок цього історицистського есенціалізму криється в словах Гегеля: «Сутність Духу полягає в діяльності; він реалізує свою можливість і робить сам себе своєю дією, своєю працею... Так поводить себе Дух Народу; це Дух із суворо визначеними ознаками, що існує і залишається... в подіях і перетвореннях, з яких складається його історія. Це — його справа, це те, що являє собою окремий Народ. Народи є такими, якими є їхні дії... Народ доти моральний, добродієсний і сильний, доки він зайнятий утіленням своїх великих цілей... Конституції, за яких всесвітньо-історичні народи досягли свого розквіту, властиві їм... Отож, з... політичних установ давніх всесвітньо-історичних народів нічого не можна навчитися... Кожен окремий народний Дух мусить трактуватися як лише один окремий індивід у процесі всесвітньої історії». Дух або Національний Геній мусить, зрештою, засвідчити себе у світовому пануванні: «Самосвідомість окремого народу... є об'єктивною реальністю, в яку Дух часу вкладає свою Волю. Супроти цієї абсолютної Волі інші національні духи позбавлені прав: названий народ панує над світом».

Однак Гегель не лише розвинув історичну і тоталітарну теорію націоналізму, а й ясно передбачив психологічні можливості націоналізму. Він зрозумів, що націоналізм відповідає певній потребі — бажанню людей знайти й пізнати своє визначене місце в світі й належати до могутнього колективного тіла. Водночас він показує визначну рису німецького націоналізму, сильно розвинуте почуття неповноцінності (якщо вдатися до більш сучасної терміно-

логії), особливо щодо англійців. І він свідомо закликає, відштовхуючись від свого націоналізму чи трибалізму, до тих почуттів, що їх я змалював (у розділі 10) як *напружена цивілізація*: «Кожен англієць, — пише Гегель<sup>70</sup>, — скаже: ми ті, хто плаває океаном і хто тримає світову торгівлю; кому належить Ост-Індія зі своїми багатствами... Зв'язок індивіда з цим Духом полягає... в тому... що Дух дає можливість індивіду мати визначене місце в світі — бути чимось. Оскільки він наділяє... народ, до якого належить, встановленим, міцним світом... до якого мусить долучитися. У цьому полягає його робота, а отже, його світ, існуванням якого Дух народу втішається».

(б) Як для Гегеля, так і для його расистських послідовників спільна теорія про те, що держава по самій своїй суті може існувати лише в протиставленні з іншими окремими державами. Г. Фрайєр, один із провідних соціологів сучасної Німеччини, пише<sup>71</sup>: «Істота, що зводиться навколо свого власного осердя, навіть неумисно створює межову лінію. А ця межа — хай і неумисна — створює ворога». Те саме стверджує й Гегель: «Так само, як індивід не є реальною особою поза зв'язків з іншими особами, так і Держава не є реальним окремим буттям поза інших держав... Відносини однієї окремої Держави з іншими являють собою... якнайнепостійнішу гру... пристрастей, інтересів, цілей, талантів, чеснот, влади, несправедливості, пороку і суто зовнішньої випадковості. Це гра, що в ній навіть Моральне ціле, незалежність Держави, залежить від випадку». То чи не слід нам, отже, спробувати врегулювати це нещасливе становище, прийнявши кантівський план встановлення вічного миру за допомогою федерального об'єднання? Звичайно, що ні, відказує Гегель і роз'яснює кантівський план для миру: «Кант запропонував альянс князів, — каже Гегель досить неточно (адже Кант запропонував федерацію того, що ми нині зємо демократичними державами), — який би погамовував суперечки між державами; і Священний Союз, очевидно, прагнув стати інституцією такого типу. Держава, однак, є індивідом; а в окремому бутті ховається, по суті, заперечення. Певна кількість держав можуть утворити між собою сім'ю, але ця конфедерація, як окреме буття, муситиме створити собі протилежність і породити ворога». Адже в гегелівській діалектиці заперечення рівнозначно обмеженню, а отже, означає не лише межову лінію, кордон, а й ство-



рення певної протилежності, ворога: «Доля і дії держав відносно одна одної виявляють діалектику кінцевої природи цих духів». Ці уривки взято з «Філософії права»; а проте, ще раніше, в «Енциклопедії філософських наук», Гегель своєю теорією передбачив, мабуть, ближче такі сучасні теорії, як теорія Фрайєра: «Останнім аспектом держави є її поява в безпосередній реальності як окремого народу... Як окремих індивідів вона виняткова серед інших подібних індивідів. У їхніх взаємозв'язках присутні примхливість і випадок... Ця незалежність... зводить суперечку між ними до взаємного застосування сили, до стану війни... Саме в стані війни проявляється всемогутність Держави...» Тому прусський історик Трайтчке лише засвідчує, як добре він розуміє гегелівський діалектичний есенціалізм, коли повторює: «Війна — не лише практична необхідність, а й теоретична необхідність, потреба логіки. Поняття Держави має на увазі поняття війни, адже сутністю Держави є Влада. Держава — це Народ, організований у верховну Владу».

(в) Держава є Закон, як моральний, так і юридичний. Тому не може бути підлеглою якійсь іншій нормі й, особливо, критерію цивільної моралі. Її історична відповідальність глибша. Її єдиним суддею є всесвітня історія. А єдиною можливою нормою судження про державу є всесвітньо-історичний успіх її дій. І цей успіх, влада і розширення держави мусять брати верх над усіма іншими міркуваннями в приватному житті громадян; право — ось, що служить могутності держави. Така теорія Платона; така теорія сучасного тоталітаризму; і така теорія Гегеля: платонівсько-прусська моральність. «Держава, — пише Гегель<sup>72</sup>, — є реалізацією моральної Ідеї. Це — моральний Дух, як очевидна, самосвідома, субстанціональна Воля». Відповідно, не може бути моральної ідеї вищої за державу. «Коли окремі Волі держав не доходять згоди, їхню суперечку може розв'язати лише війна. Яке порушення слід назвати порушенням угоди чи порушенням гідності й честі, повинно лишатися невизначеним... Держава може ототожнитися своєю нескінченністю й честю з будь-яким із цих порушень». Адже «...взаємини між державами мінливі, й нема арбітра, щоб узгодити їхні відмінності». Іншими словами: «Супроти Держави нема влади, яка б вирішила, що таке... право. Держави... можуть укладати взаємні угоди, але вони, водночас, вищі за ці угоди» (тобто вони не повин-

ні їх дотримуватись)... «Угоди між державами залежать, зрештою, від окремих верховних воль і через те ненадійні».

Таким чином, лише *один* вид вироку може бути винесений *всесвітньо-історичним* діям і подіям: їхній результат, їхній успіх. Гегель, отже, може ототожнити <sup>73</sup> суттєве *приречення* і *абсолютну мету*, або, що те саме, — справжній *результат* *всесвітньої історії*. Зажити успіху, тобто постати як *найсильніший* в діалектичній боротьбі *різноманітних* *раціональних* *духів* за владу, за *світове панування*, є *єдиною* і *кінцевою метою* і *єдиною основою* судження; або, як це висловлює більш поетично Гегель: «Із цієї діалектики постає загальний Дух, безмежний світовий Дух, який виносить вирок — а його вирок — найвищий, обмеженим народам у *всесвітній історії*; адже *всесвітня історія* є *всесвітнім судом*».

У Фрайєра дуже схожі ідеї, але він висловлює їх відвертіше <sup>74</sup>: «Мужній, зухвалий тон переважає в історії. Хто схопив, той здобув. Хто помиляється, той пропадає... хто бажає влучити в ціль, мусить уміти стріляти». Та всі ці ідеї, кінець кінцем, лише повторюють Геракліта: «Війна... проявляє одних як богів, а других як простих смертних, роблячи останніх рабами, а перших господарями... Війна справедлива». Відповідно до цих теорій, нема моральної різниці між війною, в якій на нас напали, й тією, де ми напали на сусідів; єдина можлива різниця полягає в успіхові. Ф. Гайзер, автор книжки «Рабство: його біологічна основа і моральне виправдання» (1923) (F. Haiser. Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification), пророк панівної раси й панівної моралі, доводить: «Якщо ми мусимо захищатися, то повинен бути агресор...; а коли так, то чому нам самим не стати агресором?» Та навіть ця доктрина (їй передувала знаменита теорія Клаузевіца про те, що напад — це найкращий захист) гегелівська; адже Гегель, говорячи про порушення, що призводять до війни, не лише показує необхідність перетворення «оборонної війни» у «війну завойовницьку», а й повідомляє, що окремі держави із сильною індивідуальністю «будуть природно більш схильні до роздратування», щоб знайти привід і сферу для того, що він евфеміністично називає «напруженою діяльністю».

З установленням історичного успіху як єдиного судді у справах, що стосуються держав або народів, і разом із спробами стерти моральну різницю між нападниками й за-

хисниками, виникає необхідність оскаржити моральність совісті. Гегель це робить шляхом установлення того, що він називає «справжньою моральністю чи, швидше, суспільною добродієністю» на протипагу «фальшивій моралі». Нема потреби казати, що ця «справжня моральність» є платонівською тоталітарною моральністю, сполученою з часткою історизму, в той час як «фальшива мораль», що її він також змальовує як «суто формальну порядність», є мораллю особистої совісті. «Ми цілком можемо,— пише Гегель<sup>75</sup>,— встановити справжні принципи моральності чи, скоріше, суспільної добродієності на протипагу фальшивій моралі; адже світова історія має вищу суть, ніж мораль, особиста за природою — совість індивідів, їхня особиста воля і спосіб дії... Те, чога вимагає здійснити й здійснює абсолютна мета Духу і що звершує провидіння, перевищує... зважування добрих і поганих мотивів... Відповідно, це лише суто формальна порядність, покинута живим Духом і Богом, що її обстоюють ті, хто підтримує стародавнє право й порядок». (Тобто моралісти, котрі посилаються, скажімо, на Новий Завіт.) «Діяння Великих людей, особистостей все-світньої історії... не повинні бути оскаржені недоречними моральними вимогами. Проти них не слід служити *молебень особистих чеснот, скромності, покірності, людинолюбства і терплячості*. Світова історія, в принципі, може цілком ігнорувати те коло, в якому лежить... моральність». Тут, нарешті, ми зустрічаємо перекручення третьої з ідей 1789 року, ідеї братерства, або, за словами Гегеля, людинолюбства, разом з етикою совісті. Ця платонівсько-гегелівська історичистська моральна теорія була повторена знову і знову. Відомий історик Е. Майер, наприклад, говорить про «плоске й моралізаторське оцінювання, що судить великі політичні справи за допомогою критеріїв цивільної моралі, ігноруючи глибші й справді моральні фактори Держави та історичної відповідальності».

Якщо дотримуватися таких поглядів, то всі вагання щодо пропагандистської брехні та викривлення істини мусять зщезнути, надто якщо це сприяє подальшому успіхові держави. Гегелівський підхід до цієї проблеми, одначе, досить тонкий: «Якось один великий ум поставив відкрито питання,— пише він<sup>76</sup>,— чи дозволено обманювати народ. Відповідь така, що Народ не дозволить себе обманути щодо своєї субстанціональної основи» (відомий мораліст

Ф. Гайзер зазначає: «де наказує душа раси, неможлива жодна помилка»), «однак сам себе обманує,— провадить далі Гегель,— відносно способу пізнання цього... Громадська думка заслуговує, таким чином, як на повагу, так і на зневагу... Отож, незалежність від громадської думки є першою умовою для досягнення чогось великого... А великі досягнення, безперечно, будуть згодом визнані й прийняті громадською думкою...» Коротше кажучи, те, що має значення,— завжди успіх. Якщо брехня виявилась успішною, вона не була брехнею, оскільки народ не був обманутий щодо своєї субстанціональної основи.

(г) Ми побачили, що Держава, зокрема у своїх відносинах з іншими державами, вільна від моралі — вона неморальна. Тож ми можемо сподіватися почути, що війна — не моральне зло, а що вона морально нейтральна. Однак гегелівська теорія не виправдовує цього сподівання, вона стверджує, що війна сама по собі є добром. «У війні є етичний елемент,— читаємо ми<sup>77</sup>.— Необхідно визнати, що кінцеве, так само як власність і життя, є випадковістю. Така необхідність постає насамперед як сила природи, оскільки всі кінцеві речі — смертні та минуці. Однак в етичному порядку, в Державі... ця необхідність підноситься до справи свободи, до морального закону... Війна... тепер стає елементом... права... Глибоке значення війни полягає в тому, що з її допомогою зберігається моральне здоров'я народу, а кінцеві цілі викорінюються... Війна захищає народ від загнивання, що його міг би викликати постійний мир. Історія відкриває періоди, що демонструють те, як успішні війни стримували внутрішні заворушення... Народи, охоплені внутрішнім розбратом, здобувають мир у своїй країні завдяки війні за кордоном». Цей уривок, узятий з «Філософії права», свідчить про вплив платонівського та аристотелівського вчення про «небезпеки добробуту»; водночас цей уривок є чудовим зразком ототожнення моралі із здоров'ям, етики з політичною гігієною, права із силою; це веде безпосередньо до ототожнення, як ми побачимо, добротності з силою, про що свідчить наступний фрагмент з гегелівської «Філософії історії». (Він іде відразу за вже згаданим уривком, що розглядає націоналізм як засіб позбутися почуття неповноцінності, а отже, припускає, що навіть війна може бути належним засобом для досягнення цієї благородної мети.) Водночас явно пред-

ставлено сучасну теорію чеснотливої агресивності молодих і незаможних країн проти зіпсованих старих країн-володарів. «Народ,— пише Гегель,— моральний, доброчесний, могутній, доки зайнятий утіленням своїх великих цілей... Але коли їх досягнуто, діяльність, що її виявляє Дух народу... більше не потрібна... Народ може ще багато чого досягати на війні і в мирі... але жива субстанціональна душа, можна сказати, вже припиняє свою діяльність... Народ живе так само, як індивід, що після зрілості вступає в старість... Це суто звичне життя (годинник заведено, і він іде сам по собі) призводить до природної смерті... Так помирають індивіди, так помирають природною смертю народи... Народ може лише тоді померти насильницькою смертю, коли він уже сам по собі помер». (Останні зауваження належать до занепадницької традиції.)

Гегелівські думки про війну дивовижно сучасні; він навіть уявляє моральні наслідки механізації; чи, скоріше, вбачає в механічному веденні війни наслідки морального Духу тоталітаризму чи колективізму<sup>78</sup>: «Є різна мужність. Хоробрість тварини, грабіжника, сміливість, що породжується почуттям честі, лицарська відвага — це ще не справжні форми мужності. У цивілізованих народів справжня мужність полягає в готовності цілковито віддати себе служінню Державі, коли індивід вважається лише *одним з багатьох*». (Натяк на всезагальну військову повинність.) «Важлива не особиста доблесть; значення має *самопідпорядкування загальному*. Ця вища форма... викликає більш механічну появу мужності... Ворожість спрямована не проти окремих індивідів, а проти ворожого цілого» (тут ми маємо передбачення принципу *тотальної війни*); «...особиста доблесть постає як безособова. Цей принцип спричинив до винаходу вогнепальної зброї — зовсім не випадкового винаходу...» У тому ж дусі Гегель каже про винахід пороху: «Людство відчуло в ньому потребу, і це змусило його негайно з'явитись». (Яке добре провидіння!)

Отож, коли 1911 року філософ Е. Кауфман виступає проти кантівського ідеалу спільності вільних людей: «Не спільність людей вільної волі, а *переможна війна* є суспільним ідеалом... саме у війні Держава виявляє свою справжню природу»<sup>79</sup>, це є чистісіньким гегельянством. Так само, коли Е. Банзе, відомий «військовий науковець», пише 1933 року: «Війна означає найвище напруження... всієї

духовної енергії епохи... вона означає граничне зусилля народної духовної сили.. Дух і Дія зв'язані воедино. Справді, війна забезпечує ту основу, що на ній людська душа може проявитися якнайповніше... Ніде більше Воля... раси... не може постати так цілісно, як на війні». А генерал Людендорф підхоплює 1935 року: «Протягом років так званого миру політика... важила постільки, поскільки готувала до тотальної війни». Він, таким чином, лише точніше формулює думку, висловлену відомим філософом-есенціалістом Максом Шелером 1915 року: «Війна означає Державу в її найсправжнішому зростанні й піднесенні: вона означає політику». Та сама гегелівська доктрина переформульована Фрайером 1935 року: «Держава із самого початку свого існування обстоює свою позицію в галузі війни... Війна — не лише найдосконаліша форма державної діяльності, а й сама сутність, що в ній втілюється Держава; відкладена, відвернена, прихована, уникнута війна мусить, звичайно, бути включеною до цього поняття». Одначе найсміливіший висновок робить Ф. Ленц, який у своїй книжці «Раса як принцип цінності» завдається гіпотетичним питанням: «Але якщо гуманність мусить бути метою моралі, то чи не стали ми, зрештою, не на той бік?», і тут-таки розвіює, звичайно, це абсурдне припущення, відповідаючи: «Ми далекі від того, щоб вважати, ніби гуманність мусить засуджувати війну: ні, це війна засуджує гуманність». Цю ідею Е. Юнг пов'язує з історизмом, зазначаючи: «Гуманістичність, або ідея людства... не є регулятором історії». Однак першість в антигуманістичному аргументі слід віддати попереднику Гегеля, Фіхте, названому Шопенгауером «базикалом». Торкаючись слова «гуманність», Фіхте написав: «Якби в німецькій мові замість римського слова «гуманність» був представлений його відповідний переклад, слово «людство», то... можна було б сказати: «Зрештою, не так вже й багато бути людиною, а не твариною!» Саме так могли б казати німці — в той спосіб, що був би неприйнятний для римлян. Адже в німецькій мові «людство» лишилося просто феноменальним поняттям; воно ніколи не стало надфеноменальною ідеєю, яка побутувала серед римлян. Хто б не спробував хитро протягти цей чужий римський символ» (а саме, слово «гуманність») «у мову німців, унаслідок цього явно принизив би їхні моральні норми...» Фіхтеанську доктрину повторив Шпенглер, написавши: «Людство — або зоологічна фо-



рма, або порожній звук»; а за ним Розенберг, який пише: «Внутрішнє життя людини втрачає цінність, коли... чужий мотив впливає на його розум: рятування, гуманістичність чи людська культура».

Колнаї, книжці якого я глибоко завдячую значною частиною матеріалу, що до нього б інакше я не мав доступу, каже<sup>80</sup> якнайвлучніше: «Усі ми... хто обстоює... раціональні, цивілізовані методи управління і соціальної організації, погоджуємося, що війна сама по собі лихо». Додаючи, що, на думку більшості з нас (за винятком пацифістів), війна може стати, під тиском певних обставин, необхідним лихом, він продовжує: «Націоналістична позиція відрізняється від цього, хоч і не обов'язково має на думці прагнення до постійної чи частої війни. Вона вбачає у війні скоріше добро, ніж лихо, навіть якщо це небезпечне добро, як надзвичайно міцне вино, що якнайкраще зберігається для рідких випадків великих свят». Формула: війна — це не звичайне, поширене лихо, а дорогоцінне, хоч і рідкісне благо, підсумовує погляди Гегеля та його послідовників.

Одним із подвигів Гегеля було відродження гераклітівської ідеї долі. І він наполягав<sup>81</sup>, що ця славетна грецька ідея долі як вираження сутності особистості чи нації суперечить номіналістській єврейській ідеї універсальних законів як природи, так і моралі. Есенціалістську доктрину долі можна вивести (як показано в попередньому розділі) з того погляду, що сутність нації здатна виявитися лише в її історії. Вона не є «фаталістичною» в тому розумінні, що спонукає до бездіяльності; «долю» не слід ототожнювати з «приреченістю». Навпаки. Самість, окрема реальна сутність, потаємна душа, матерія, що з неї зроблена особистість (воля і пристрасть радше ніж розум), мають вирішальне значення у формуванні окремої долі. Після гегелівського розширення цієї теорії ідея долі або приречення стала улюбленою настирливою ідеєю, так би мовити, бунту проти свободи. Колнаї правильно наголошує на зв'язку між расизмом (саме доля робить індивіда членом певної раси) і ворожістю до свободи. «Принцип раси,— зазначає Колнаї<sup>82</sup>,— означає втілення і вираження категоричного заперечення людської свободи, відмову в рівних правах, виклик перед обличчям людства». І він справедливо наполягає на тому, що расизм тяжіє до «протиставлення свободі — долі, особистій свідомості — непереборної спонуки крові, поза

контролем і аргументацією». Навіть ця тенденція виражена Гегелем, хоч, як звично, в дещо неясній манері: «Те, що ми зовемо *принципом, метою, приреченням* чи природою, ідеєю Духу, — пише Гегель, — є прихованою, нерозвинутою сутністю, що *як така* — хоч сама по собі й правильна — не є цілковито реальною... Рушійною силою, що... все це наділяє... буттям є людські *потреби, інстинкт, нахил і пристрасть*». Сучасний філософ тотальної освіти Е. Крік заходить далі в напрямку до фаталізму: «Вся розумна воля і діяльність індивіда обмежені його щоденним життям; поза цим колом він може досягти вищого приречення і самоздійснення, лише якщо його міцно тримають вищі сили долі». І, наче спираючись на особистий досвід, він продовжує: «Не завдяки власному раціональному плануванню індивід робиться творчою і доречною істотою, а лише завдяки силам, що діють над ним і під ним, що не народжуються в його власній самості, але проходять і виконують свою дію через його самість...» (Однак уже довільним узагальненням якнайособистіснішого досвіду видається те, коли той самий філософ розмірковує, що завершилась не лише «епоха «об'єктивної» чи «вільної» науки», а й «чистого розуму».

Разом з ідеєю долі Гегель відроджує і її аналог — ідею слави: «Індивіди... є *зряддями*... Те, що вони особисто досягають... завдяки індивідуальній участі в субстанціональній справі (підготовленій і визначеній незалежно від них) є... *Славою*, що складає їхню нагороду»<sup>83</sup>. А Штапель, пропагандист нового язичницького християнства, відразу повторює: «Всі великі подвиги були здійснені заради слави чи тріумфу». Але цей «християнський» мораліст навіть радикальніший за Гегеля: «Метафізична слава — єдина справжня мораль, — вчить він, і «категоричний імператив» тієї єдиної справжньої моралі постає відповідно: «Роби так, як закликає слава!»

(д) Проте слави не кожен може зажити; релігія слави несе в собі антигегелітаризм — релігію «Великих людей». Сучасний расизм відповідно «не знає ні рівності між душами, ні рівності між людьми»<sup>84</sup> (Розенберг). Отож нема перешкод для прийняття провідного принципу з арсеналу вічного бунту проти свободи, або, як Гегель називає це, ідеї всесвітньо-історичної особистості. Ця ідея — одна з найулюбленіших гегелівських тем. Обговорюючи блюз-

нірське «питання, чи дозволено обманювати народ» (див. вище), він каже: «У громадській думці є все — брехливе і правдиве, однак відкрити істину — справа Великої людини. Велика людина свого часу — це той, хто *виражає волю часу, хто каже те, що бажає час, і робить це для нього*. Він діє відповідно до внутрішнього Духу і сутності свого часу, що його він реалізує. А той, хто не розуміє, як *зневажити громадською думкою, що її доводиться чути і тут і там, ніколи не здійснить нічого великого*». Цей блискучий опис лідера — великого диктатора — як такого собі публіциста сполучено з ретельно розробленим міфом про велич Великої людини, що полягає в її покликанні бути найголовнішим знаряддям Духу в історії. У цьому обговоренні «історичні люди — всесвітньо-історичні індивіди» Гегель зазначає: «Вони були практичними, політичними людьми. Та разом із тим вони були мислячими людьми, котрі розуміли вимоги свого часу — розуміли, що дозріло до розвитку... Всесвітньо-історичних людей — героїв епохи — слід, отже, визнати як прозорливців: *їхні діяння та їхні слова були найкращими для свого часу... Саме вони найкраще розуміли справи; від них інші навчалися цієї розсудливості, схвалювали її чи принаймні неохоче погоджувалися з нею. Адже Дух, що зробив новий крок в історії, є прихованою душею всіх індивідів, але в несвідомому стані, що породжує Великих людей... Їхні співгромадяни, отже, наслідують цих духовних лідерів, оскільки відчувають нездоланну силу свого власного внутрішнього Духу, втіленого в такий спосіб*». Але Велика людина — не тільки людина найбільшої розсудливості й мудрості, а й людина великих пристрастей — насамперед, звичайно, політичних пристрастей і амбіцій. Вона, таким чином, здатна викликати пристрасті в інших. «Великі люди поставили собі за мету задовольнити самих себе, а не інших... Вони є Великими людьми, тому що заволіли й здійснили щось велике... Нічого великого в світі не було здійснено без *пристрасті... Можна назвати хитрістю розуму те, що він змушує пристрасті працювати на себе*... Насправді пристрасть — не зовсім те слово для того, що я бажаю виразити. Я маю на увазі лише людську діяльність як наслідок *приватних* інтересів — зокрема, якщо бажаєте, своєкорисливих намірів — у тому значенні, що вся енергія волі й характеру присвячується їхньому досягненню... Пристрасті, приватні цілі й задово-

лення егоїстичних жадань —...найефективніші пружини дії. Їхня сила полягає в тому, що вони не визнають жодних обмежень, які право й моральність можуть нав'язати їм; і що ці природні імпульси мають безпосередніший вплив на людей, ніж штучна й нудна дисципліна, що прагне до порядку й стриманості, закону й моралі». Руссо, а за ним і романтична школа думки зрозуміли, що людина переважно не раціональна. Але в той час, як гуманісти чіпляються за раціональність як за мету, бунт проти розуму використовує це психологічне проникнення в ірраціональність людини для своїх політичних цілей. Фашистське звернення до «людської природи» є зверненням до наших пристрастей, наших колективістських містичних потреб, до «непізнаваної людини». Запозичуючи щойно наведені слова Гегеля, це звернення можна назвати *хитрістю бунту проти розуму*. Але вершини цієї хитрості Гегель досягає в якнайвідвертішому діалектичному перекинуванні. Хоч він і запевняє нещиро у своїй відданості раціоналізму, хоч і говорить про «розум» голосніше, ніж будь-хто до нього, однак закінчує ірраціоналізмом — в апофеозі не лише пристрасті, а й грубої сили: «Абсолютний інтерес розуму, — пише Гегель, — полягає в тому, щоб це моральне ціле» (тобто Держава) «могло існувати; в цьому полягає виправдання й заслуга героїв, засновників держав — хоч би якими жорстокими вони не були... Такі люди можуть поставитися до інших великих і навіть священних інтересів неухважно... Однак така могутня постать змушена розтоптати якусь невинну квітку, розчавити будь-що на своєму шляху».

(e) Концепція людини як не стільки раціональної істоти, скільки героїчної тварини, не була вигадана бунтом проти розуму; це типова племінна ідея. Мусимо відрізнити цей ідеал Героїчної людини від розумнішої поваги до героїзму. Героїзм викликає й завжди викликати захоплення; однак наше захоплення повинно залежати, гадаю, великою мірою від нашої оцінки справи, що їй присвятив себе герой. Героїчний елемент у гангстерстві, на мою думку, не заслуговує на визнання. Однак ми мусимо захоплюватися капітаном Скоттом та його експедицією, і навіть ще більше героями досліджень рентгенівських променів та жовтої пропасниці й, звичайно, тими, хто обстоює свободу.

Племінний ідеал Героїчної людини, зокрема в його фашистській формі, заснований на інших поглядах. Це пря-

мий напад на ті речі, що роблять героїзм привабливим для більшості з нас — такі, як просування вперед цивілізації. А тому, це напад на саму ідею цивільного життя; воно заперечується як дріб'язкове й матеріалістичне, бо виношує ідею безпеки. *Живи ризиковано!* — такий імператив; причина ж, через яку ти зобов'язуєшся дотримуватися цього імперативу, має другорядне значення, або, як каже В. Бест:<sup>85</sup> «Добра боротьба, а не «добра справа»... є тим, що повертає терези... Важить лише як, а не за який предмет ми боремося». І знову ми знаходимо, що цей аргумент є розробкою гегелівських ідей: «У мирний час, — пише Гегель, — цивільне життя стає більш поширеним, охоплює всі сфери... і кінець кінцем усі люди скніють... З амвонів багато проповідують про ненадійність, марність і нестійкість минушого, проте кожен... вважає, що він принаймні зуміє утримати своє майно... Небхідно визнати... власність і життя випадковими... Хай ненадійність з'явиться, зрештою, у вигляді гусар із виблискуючими шаблями й продемонструє свою серйозну діяльність!» В іншому місці Гегель малює похмуру картину того, що він називає «просто звичайним життям», певно, маючи на увазі щось схоже на нормальне життя цивілізованого суспільства: «Звичка — це діяльність без протидії... де не заторкнуто повноти й зацікавленості — суто зовнішнє й чуттєве існування» (тобто те, що дехто в наш час називає «матеріалістичним»), яке перестало вникати в справу..., існування, позбавлене інтелекту та життєздатності». Гегель, завжди вірний своєму історизму, засновує свою антиутилітарну позицію (на відміну від аристотелівських утилітарних зауважень про «небезпеки добробуту») на своєму витлумаченні історії: «Всесвітня історія — це не театр щастя. Періоди щастя — порожні сторінки в ньому, бо це періоди гармонії». Отож, лібералізм, свобода і розум стають, як завжди, об'єктами гегелівських наскоків. Істеричні вигуки: Ми прагнемо нашої історії! Ми прагнемо нашої долі! Ми прагнемо нашої боротьби! Ми прагнемо наших ланцюгів! — відлунюють у будові гегельянства, в цій цитаделі закритого суспільства і бунту проти свободи.

Усупереч гегелівському, так би мовити, офіційному оптимізму, заснованому на його теорії про те, що все раціональне є дійсним, можна розрізнити в цьому й ознаки *песимізму*, такою мірою характерного для більш інтелігентних

сучасних філософів расизму; меншою мірою для більш ранніх філософів (таких як Лагард, Трайтчке чи Мелер ван ден Брук) і більшою — для тих, хто прийшов після Шпенглера, відомого історичиста. Ні шпенглерівські холізм, інтуїтивне розуміння, груповий дух, дух епохи, ні навіть його романтизм не допомагають цьому ворожбиту уникнути песимістичного погляду. Елемент цілковитого розпачу безпомилково присутній у «невблаганному» активізмі, що лишається тим, хто передбачає майбутнє і почувається знаряддям його приходу. Цікаво відзначити, що цей похмурий погляд на справи однаково поділяють обидва крила расистів — як «атеїстичне», так і «християнське».

Штапель, який належить до останнього крила (куди входять і інші, скажімо, Гогартен), пише<sup>86</sup>: «Людина перебуває під впливом первісного гріха в його загальності... Християнин знає, що для нього абсолютно неможливо жити поза гріхом... Через те він уникає дріб'язкового морального педантизму... Етизоване християнство є цілковитим антихристиянством... Бог створив цей світ тлінним, він приречений на руйнування. Тож хай він і згине відповідно до свого приречення! Люди, котрі уявляють себе здатними поліпшити цей світ, котрі прагнуть створити «вищу» мораль, здійсмають безглуздий дрібний бунт проти Бога... Надія на Небо не означає очікування щастя благословенними, вона означає слухняність і воєнну дружбу». (Повернення до племені.) «Якщо Бог наказує своїй людині зійти до пекла, то Його вірний послідовник... згідно з наказом спуститься в пекло... Якщо Він призначить йому вічне страждання, це також він мусить стерпіти... Віра є лише інше слово для перемоги. Саме перемоги вимагає Господь...»

Схожий настрій присутній у працях двох провідних філософів сучасної Німеччини, «екзистенціалістів» Гайдеггера і Ясперса, однакових у наслідуванні ідей філософів-есенціалістів Гуссерля і Шелера. Гайдеггер зажив слави завдяки відродженню гегелівської *Філософії нічого*: Гегель «заснував» теорію<sup>87</sup>, що «чисте буття» і «чисте ніщо» тотожні, він зазначив, що якщо спробувати розмірковувати про поняття *чистого* буття, то доведеться абстрагувати від нього всі специфічні «визначення об'єкта», а отже, як стверджує Гегель, «залишиться ніщо». (Цей гераклітівський метод можна було б використати для доведення всіх видів незначних тотожностей, таких як чистий достаток



і чиста бідність, чисте становище господаря і чисте рабство, чисте арійство і чистий іудаїзм.) Гайдеггер винахідливо застосовує гегелівську теорію «нічого» до практичної філософії життя чи «існування». Життя, існування можуть бути зрозумілими лише завдяки розумінню «ніщо». У своїй книжці «Що таке метафізика?» («Was ist Metaphysik?») Гайдеггер каже: «Досліджувати можна або дійсне, або ніщо;... тільки те, що існує, а окрім того — *ніщо*. Дослідження «ніщо» («Де нам шукати «ніщо»? Де ми можемо відкрити «ніщо»?) уможлиблюється тим фактом, що «ми знаємо «ніщо», ми знаємо його завдяки страху: «Страх відкриває «ніщо».

Страх, страх перед «ніщо», мука смерті — такі основні категорії гайдеггерівської філософії існування, життя, справжнє значення якого полягає в тому<sup>88</sup>, щоб «бути кинутим в існування, спрямоване до смерті». Людське існування слід витлумачувати як «крицеву грозу»; «визначене існування» людини полягає в тому, щоб «бути самістю, яка палко воліє померти... в цілковитій свідомості й стражданнях». Однак ці похмурі сповіді не зовсім позбавлені розради. Читач не повинен бути геть пригніченим гайдеггерівським захопленням смертю. Адже воля до влади і воля до життя, схоже, не менш розвинуті у нього, ніж у його вчителя Гегеля. «Німецька університетська воля до сутності, — пише Гайдеггер 1933 року, — є волею до науки; це воля до історико-духовної місії німецької нації як нації, що пізнає себе в Державі. Наука і німецька доля мусять здобути владу, зокрема в істотній волі». Цей уривок, хоч і не є пам'ятником оригінальності чи ясності, являє собою, безсумнівно, пам'ятник лояльності своїм учителям; а тим прихильникам Гайдеггера, котрі всупереч усьому цьому продовжують вірити в глибину його «Філософії існування», слід згадати слова Шопенгауера: «Хто насправді повірить, що істина також може з'явитися на світ просто як побічний продукт?» Беручи до уваги останню гайдеггерівську цитату, вони мусять спитати себе, чи порада Шопенгауера нечесному опікунові не була успішно застосована багатьма освітниками до багатьох багатообіцяючих молодих людей, як у Німеччині, так і поза нею. Я маю на увазі ось такий фрагмент: «Якби ви запрогнули коли-небудь притупити розум молодій людині й зробити нездатними її мізки до будь-якої думки, то не змогли б зробити нічого кращого, ніж дати їй почитати Геге-

ля. Адже це потворне нагромадження слів, що скасовують і заперечують одне одне, підштовхують розум до самоорудування в марних спробах думати про щось інше, окрім них, доки, зрештою, він не руйнується від абсолютного виснаження. Таким чином, будь-яка здатність мислити настільки знищена, що молода людина, кінець кінцем, переплутає порожню й облудну багатослівність із справжньою думкою. Опікун, боючись, що його підопічна особа може стати надто розумною для його схем, міг запобігти цьому лихові, невинно пропонуючи читання Гегеля».

Ясперс проголошує<sup>89</sup> свої нігілістичні тенденції ще відвертіше, якщо таке можливо, ніж Гайдеггер. Лише зіткнувшись із «ніщо», з анігіляцією, вчить Ясперс, можна відчутти й оцінити існування. Для того, щоб жити в сутнісному розумінні, необхідно жити в кризі. Для того, щоб відчутти смак життя, треба не тільки ризикувати, а й втрачати! — необачно доводить Ясперс історичистську ідею зміни й доли до її найпохмурішої крайності. Всі речі повинні згинуть; все закінчується крахом: у такий спосіб уявляється історичистський закон розвитку його позбавленому ілюзій інтелекту. Лише зіткніться з руйнуванням — і ви відчуєте глибоке хвилювання від життя! Тільки в «маргінальних ситуаціях», на межі між існуванням і «ніщо» ми насправді живемо. Блаженство життя завжди співпадає з кінцем його зрозумілості; особливо з крайніми ситуаціями існування тіла, понад усе — з тілесною небезпекою. Ви не відчуєте смак життя, не скуштувавши краху. Насолоджуйтесь власною загибеллю!

Це філософія азартного гравця — гангстера. Зайве казати, що ця демонічна «релігія спонуки й страху, тріумфанта або ж загнаного звіра» (Колнаї<sup>90</sup>), цей абсолютний нігілізм у якнайповнішому розумінні цього слова — не поширене переконання. Це віра, що притаманна езотеричній групі інтелектуалів, які відмовилися від свого розуму, а з ним — і від людяності.

Існує й інша Німеччина, Німеччина простих людей, чий мізки не отруєні спустошливою системою вищої освіти. Однак ця «інша» Німеччина, звичайно, не є Німеччиною її мислителів. Правда, в Німеччині були й деякі «інші» мислителі (найголовніший серед яких Кант); а проте вищеоглянуте не підбадьорює, і я цілковито поділяю зауваження Колнаї<sup>91</sup>: «Можливо, не буде... парадоксальним

шукати розраду від нашого розчарування німецькою культурою в думці, що, зрештою, існує інша Німеччина прусських генералів, окрім Німеччини прусських мислителів».

## VI

Я намагався показати тотожність гегелівського історизму з філософією сучасного тоталітаризму. Ця тотожність рідко усвідомлюється з достатньою ясністю. Гегелівський історизм перетворився на мову вузьких кіл інтелектуалів, навіть відвертих «антифашистів» та «лівих». Він такою мірою став часткою їхньої інтелектуальної атмосфери, що багатьма більше не помічається, а його жахлива нечесність дивує не більше, ніж повітря, яким вони дихають. Однак деякі філософи-расисти цілковито усвідомлюють свою заборгованість перед Гегелем. Прикладом може служити Г. О. Ціглер, котрий у своєму дослідженні «Сучасна нація» правильно зображає<sup>92</sup> запровадження ідеї Гегеля (та А. Мюллера) про «колективні Духи, зрозумілі як особистості» «коперниківською революцією у філософії нації». Іншу ілюстрацію усвідомлення значення гегельянства, що могла б особливо зацікавити британських читачів, можна знайти у висловлюваннях недавно виданої в Німеччині історії британської філософії (Р. Метцом 1935 р.). Людину високих чеснот, Т. Г. Гріна тут піддано критиці не за те, звичайно, що він відчув вплив Гегеля, а за те, що він «увався до типового індивідуалізму англійців... Він відступив від тих радикальних наслідків, що їх окреслив Гегель». Гобхауза, котрий мужньо боровся проти гегельянства, зневажливо змальовано як представника «типової форми буржуазного лібералізму, що захищає себе від всемогутності Держави, бо відчуває у зв'язку з цим загрозу своїй свободі» — відчуття, яке декому може видатися цілком обгрунтованим. Бозанкет, зрозуміло, здобуває похвалу за його щире гегельянство. Але знаменно те, що все це сприйнято цілком серйозно більшістю британських оглядачів.

Я згадую про цей факт головним чином тому, що бажаю показати, наскільки важким і водночас наскільки нагальним є продовження шопенгауєрівської боротьби проти поверхового жаргону (що його сам Гегель точно розуміє, коли змальовує свою власну філософію як «найпіднесенішу глибину»). Принаймні новому поколінню слід допомогти звіль-

нитися від цього інтелектуального шахрайства, мабуть, найбільшого в історії нашої цивілізації та її суперництва зі своїми ворогами. Можливо, представники нового покоління будуть гідними сподівань Шопенгауера, котрий 1840 року провістив<sup>93</sup>, що «ця колосальна містифікація забезпечить нащадків невичерпним джерелом сарказму». (Так великий песиміст виявив нестримний оптимізм щодо нащадків.) Гегелівський фарс завдав достатньо шкоди. Ми мусимо його припинити. Ми мусимо говорити — навіть ціною того, що самі забруднимось, торкаючись тієї скандальної речі, яка була ясно викрита, на жаль, безуспішно, сто років тому. Надто багато філософів знехтували шопенгауєрівськими безупинно повторюваними попередженнями, знехтували, піддавши небезпеці не так себе (вони самі жили непогано), як тих, кого вони вчили, тобто людство.

Належним висновком до цього розділу, мені здається, буде надати останнє слово Шопенгауєру, антинаціоналісту, який сказав про Гегеля сто років тому: «Він вплинув не на саму тільки філософію, а й на всі форми німецької літератури — спустошливий, чи точніше, оглушливий, або ще сказати, шкідливий вплив. Боротися проти цього впливу щосили і з кожного приводу є обов'язком кожного, хто здатен мислити незалежно. *Бо якщо ми мовчатимемо, хто буде говорити?»*

## МЕТОД МАРКСА

Колективісти... прагнуть прогресу, симпатизують бідним, котрі палають відчуттям несправедливості, мають імпульс для великих справ, утрачений теперішнім лібералізмом. Проте наука їхня заснована на глибоко помилкових підвалинах... а тому їхня діяльність — у край деструктивна й реакційна. А отже, серця їхні розбиті, розум розщеплений, а самі вони — в полоні неможливого вибору.

*Уолтер Липман*

### Розділ 13. СОЦІОЛОГІЧНИЙ ДЕТЕРМІНІЗМ МАРКСА

Стратегія бунту проти свободи завжди полягала в тому, аби «скористатися почуттями, не марнуючи енергію в даремних спробах їх знищити»<sup>1</sup>. Найулюбленіші ідеї гуманістів часто проголошувалися їхніми смертельними ворогами, котрі проходили до гуманістичного табору під личиною союзників, сіючи в ньому розбрат і цілковиту плутанину. Ця стратегія нерідко була досить-таки успішливою, як про це красномовно свідчить той факт, що багато хто з видатних гуманістів і досі пошановує платонівську ідею «справедливості», середньовічну ідею «християнського» авторитаризму, ідею «загальної волі» Руссо або фіхтеанську та гегельянську ідею «національної свободи»<sup>2</sup>. Втім, сам цей метод — проникнення до гуманістичного табору, розділення і плутанини в ньому, а відтак, побудови там значною мірою неусвідомленої і через те удвічі ефективної інтелектуальної п'ятої колони — досяг найбільших успіхів лише після того, як гегельянство стало основою справді гуманістичного руху — марксизму — найвиразнішої, найрозвиненішої і найнебезпечнішої форми історизму.

Можна спинитися тепер на подібності марксизму, лівого

гегельянства та їхнього фашистського відповідника, однак було б украй несправедливо обминути відмінності між ними. Незважаючи на їхні майже тотожні інтелектуальні витоки, можна не сумніватися в гуманістичному імпульсі, що лежить в основі марксизму. Більше того, на противагу правим гегельянцям, Маркс чесно намагався застосувати раціональні методи до найгостріших проблем соціального життя. Значення цих намагань не применшується і тим фактом, що, як я постараюсь показати, вони виявилися в основному безуспішними. Наука розвивається шляхом спроб і помилок. Маркс здійснив спробу і, хоча він помилився у своїх основних теоріях, його намагання не були марними. Багато на що він таки відкрив нам очі і загострив бачення. Повернення на шлях домарксистської суспільної науки неможливе. Всі сучасні автори, усвідомлюють вони те чи ні, зобов'язані Марксові. Зокрема, це стосується тих, хто не погоджується з його теоріями, як-от я. І я ладен визнати його вплив на моє тлумачення, скажімо, Платона<sup>3</sup> чи Гегеля.

Щоб справедливо судити про Маркса, слід визнати його щирість. Відвертість, відчуття фактів, недовірливість до балаканини, надто до моралізування, зробили його одним із найвпливовіших у світі борців проти лицемірства і фарисейства. Він мав палке бажання допомогти пригніченим і цілком усвідомлював потребу проявити себе не лише на словах, а й у дії. Головним серед його талантів був талант теоретика. Він витратив неймовірні зусилля для винайдення того, що, як сам вірив, могло стати науковою зброєю у боротьбі за кращу долю переважної більшості людей. На мій погляд, щирість у пошуках істини та інтелектуальні чесноти виокремлюють Маркса серед його послідовників (хоча, на жаль, йому не вдалося цілковито уникнути руйнівного впливу виховання в атмосфері гегелівської діалектики, охарактеризованого Шопенгауером як такий, «що руйнує будь-який інтелект»<sup>4</sup>). Інтерес Маркса до суспільних наук і соціальної філософії лежав переважно в практичній площині. У знаннях він бачив засіб забезпечення прогресу людини<sup>5</sup>.

Навіщо ж, у такому разі, критикувати Маркса? Попри його достоїнства, я вважаю Маркса лжепророком. Він був пророком, котрий вказував основний напрямок розвитку історії, однак пророцтва його не справдилися; втім, це не



головне з моїх звинувачень. Набагато більше важить те, що він увів в оману велику кількість інтелігентних людей, котрі повірили, що історичне пророцтво — це науковий спосіб підходу до суспільних проблем. Маркс відповідальний за спустошливий вплив історичистського методу мислення на тих, хто хотів обстоювати принципи відкритого суспільства.

Проте чи марксизм — це такий чистий історизм? Чи немає в марксизмі деяких елементів соціальної технології? Той факт, що Росія проводить сміливі й часто успішні експерименти в соціальній інженерії, змусив багатьох визнати, що марксизм як наука чи віра, що лежить в основі російського експеримента, має бути одним із видів соціальної технології, або принаймні тим, що їй сприяє. Однак кожен, хто бодай трохи обізнаний з історією марксизму, не зробить такого помилкового висновку. Марксизм — теорія чисто історичистська, теорія, що намагається передректи хід майбутніх соціальних та економічних подій і, зокрема, революцій. Власне марксизм зовсім не був основою політики російської комуністичної партії після її приходу до політичної влади. А що Маркс практично відтручував будь-яку соціальну технологію, вважаючи її утопічною<sup>6</sup>, то його російські послідовники передовсім виявилися повністю не підготовленими до тих великих задач у сфері соціальної інженерії, які стали перед ними. Ленін швидко зрозумів, що марксизм неспроможний допомогти у справі практичної економіки. «Я не знаю жодного із соціалістів, котрий торкався цієї проблеми, — говорив Ленін<sup>7</sup> після приходу до влади: — Про це нічого не написано ні в більшовицьких, ні в меншовицьких підручниках». Після невдалого експеримента — так званого «періоду військового комунізму», Ленін вирішив удатися до заходів, які практично означали обмежене і тимчасове повернення до приватного підприємництва. Так званий неп (нова економічна політика) і наступні експерименти — п'ятирічні плани тощо — не мали нічого спільного з теоріями «наукового комунізму», що їх висунули свого часу Маркс і Енгельс. Без урахування цього факту неможливо зрозуміти ні специфічного становища, в якому опинився Ленін перед введнням непу, ані досягнень самого непу. Численні економічні дослідження Маркса навіть не заторкали проблем конструктивної економічної політики, скажімо, економічного планування. Ленін

визнає, що у творах Маркса важко знайти бодай слово про економіку соціалізму, за винятком таких порожніх гасел<sup>8</sup>, як «від кожного — по здібностям, кожному — по потребах». Причина цього полягає в тому, що економічне дослідження Маркса повністю підпорядковане його історичному пророцтву. Можна додати ще й таке: Маркс рішуче підкреслював різницю між своїм чисто історичистським методом і будь-якою спробою проведення економічних аналізів в мету раціонального планування. Такі спроби він засуджував як утопічні і неправомірні. Внаслідок цього марксистки навіть не вивчали так званих «буржуазних економістів», відомих своїми досягненнями в цій галузі. За освіченістю і підготовкою до конструктивної роботи вони навіть поступалися деяким із цих «буржуазних економістів».

Свою особливу місію Маркс убачав у звільненні соціалізму від його сентиментальної, моралістської і мрійницької підоснови. На його думку, соціалізм слід було розвинути з утопічної стадії на стадію наукову<sup>9</sup>, засновану на науковому методі аналізів причин і наслідків та науковому передбаченні. А що прогнозування в суспільній сфері він вважав тотожним історичному пророцтву, то науковий соціалізм слід було засновувати на вивченні історичних причин та історичних наслідків і, зрештою, на пророцтві про своє власне пришествя.

У відповідь на критику їхніх теорій марксистки часто твердять, що марксизм — це переважно метод, а не теорія. Вони кажуть: навіть якщо окремі положення теорій Маркса чи деяких його послідовників виявилися хибними, його метод у цілому лишається неспростовним. Я вважаю цілком справедливим наполягати на тому, що марксизм — це передовсім метод. Проте неправильно вважати, що як метод він застрахований від критики. Той, хто хоче судити марксизм, мусить досліджувати і критикувати його саме як метод, тобто вимірювати його за методологічними критеріями. Він повинен запитати: марксизм — це плідний чи неплідний метод, себто чи спроможний він просунути науку вперед. Отже, критерії, за якими ми мусимо судити марксистський метод, мають практичну природу. Визначаючи марксизм як чистісінький історичизм, я тим самим підкреслюю абсолютну безплідність марксистського методу<sup>10</sup>.

Маркс і сам погодився б із таким практичним підходом

до критики свого методу, адже він був одним із перших філософів, що розвивали філософські погляди, пізніше названі «прагматизмом». До такої позиції, на мій погляд, його призвело переконання, що практичному політикові, під яким він розумів звичайно політика-соціолога, вкрай бракує наукового підґрунтя. Наука, — вчив він, — має приносити практичні результати. Дивися завжди на плоди, на практичні наслідки теорії! У чомусь вони засвідчують навіть і наукову її структуру. Філософія і наука, що не дають практичних результатів, лише пояснюють світ, у якому ми живемо, однак вони можуть і повинні робити більше: вони повинні змінювати світ. «Філософи, — писав Маркс на початку своєї кар'єри, — лише всіляко *пояснювали* світ, хоча справа полягає в тому, щоб *змінити* його»<sup>11</sup>. Можливо, саме ця прагматична настанова дала йому змогу передбачити важливу методологічну доктрину пізніших прагматиків про те, що найсуттєвіша риса науки полягає не в набутті знань про минулі факти, а в передбаченні майбутнього.

Цей наголос на науковому передбаченні — власне, важливе і прогресивне методологічне відкриття — на жаль, звів Маркса на манівці. Правдоподібний аргумент про те, що наука може передбачати майбутнє лише за його обумовленості, тобто якщо (як це і було) майбутнє присутнє в минулому, вкладене в нього, призвів Маркса до хибного переконання, що суто науковий метод має засновуватися на виключному детермінізмі. Марксові «невмолимі закони» природи та історичного розвитку ясно вказують на вплив інтелектуальної атмосфери, створеної Лапласом та французькими матеріалістами. Віра в те, що терміни «науковий» і «детерміністський» — синоніми або принаймні що вони тісно пов'язані між собою, є однією з тогочасних марновірностей, яку ми не можемо подолати й досі<sup>12</sup>. Я цікавлюся переважно питаннями методу і мене втішає те, що, обговорюючи його методологічний аспект, не має ніякої потреби вдаватися до розгляду метафізичної проблеми детермінізму. Хоч би якими були результати таких метафізичних суперечок, як, скажімо, суперечка про вплив квантової теорії на «свободу волі», слід визнати, що одне таки встановлено достеменно: жоден із видів детермінізму, чи то принцип єдності природи, чи закон загальної причинності не може вважатися необхідною передумовою наукового методу. Фізика — найрозвиненіша з усіх наук — показала

не тільки те, що може цілком обходитися без таких передумов, а й те, що вона, до певної міри, їм суперечить. Детермінізм не є необхідною передумовою науки, здатної до передбачення. Отож, використання наукового методу не може бути аргументом на користь виключного детермінізму. Наука може бути суто науковою без цієї передумови. Зрозуміло, Маркса не можна звинувачувати в тому, що він дотримувався протилежної думки,— кращі з сучасних йому науковців чинили так само.

Слід зазначити, що Маркса звела на манівці не так абстрактна, теоретична доктрина детермінізму, як сам практичний вплив цієї доктрини на його розуміння наукового методу, мети й спроможності суспільної науки. Абстрактна ідея «причин», які «детермінують» суспільний розвиток, цілком безневинна, доки не призводить до історизму. Справді, немає жодних підстав, аби ця ідея вела нас до сприйняття історичистської настанови щодо соціальних інститутів, тобто до позиції *протилежної очевидній технологічній настанові, що її сприймає будь-хто, зокрема детерміністи, щодо механічного чи електричного приладу*. Немає також підстав довірятися тій тезі, що з усіх наук лише суспільні здатні реалізувати давню мрію й відкрити, яке саме майбутнє на нас чекає. Ця віра в наукове пророкування долі не заснована на одному лише детермінізмі; іншою її підвалиною є змішування *наукового передбачення*, відомого з фізики чи астрономії, і *широкомасштабного історичного пророцтва*, яке в загальних рисах передбачає основні тенденції майбутнього розвитку суспільства. Ці два види передбачення надто різні (як я намагався показати це в іншому місці<sup>13</sup>), і науковий характер першого не може бути аргументом на користь наукового характеру другого.

Історичистський погляд Маркса на мету суспільної науки багато в чому порушений його прагматизмом, що спершу призвів його до наголошення на провісницькій функції науки. Це змусило його переінакшити свій погляд про те, що наука повинна і може змінити світ, адже, якщо існує суспільна наука і, відповідно, історичне пророцтво, то має бути визначений і основний напрямок історичного розвитку, який ні добра воля, ні розум не в змозі змінити. Все, що залишається нам у межах розумного втручання, то це за допомогою історичного пророцтва переконатися у незворотному напрямку розвитку й усунути найістотніші пе-

решкоди на його шляху. «Суспільство, навіть якщо воно натрапило на слід природного закону свого розвитку, — писав Маркс у «Капіталі»<sup>14</sup>, — ...не може ні перескочити через природні фази розвитку, ні скасувати їх декретами. Але воно може скоротити і полегшити муки родів».

Такі погляди призвели до того, що Маркс оголосив «утопістами» всіх, хто дивився на суспільні інститути очима соціального інженера, переконаного в тому, що вони піддаються людському розумові та волі і є потенційною галуззю раціонального планування. «Утопісти» видавалися йому тими, хто намагається кволими людськими руками спрямувати величезний корабель суспільства проти природної течії та штормів історії. Все, що, на думку Маркса, може вдіяти вчений, то це провістити майбутні шквали й водоверті.

Практична служба, що її міг би виконувати вчений, обмежувалася б видачею застережень про наступний шторм, що загрожує збочити корабель з правильного курсу (правильним курсом, звичайно, був лівий!), або рекомендаціями для пасажирів, біля якого борту корабля їм краще збиратися. Справжню задачу наукового соціалізму Маркс убачав в оголошенні неминучого тисячоліття соціалізму. Тільки через таку об'яву, — стверджував він, — учення наукового соціалізму зробить внесок у творення соціалістичного світу, прихід якого воно може наблизити, допомагаючи людям усвідомити невідворотні зміни й роль, відведену їм самим у драмі історії. Отож, соціалізм — це не соціальна технологія; він не навчає шляхам і засобам побудови соціалістичних інститутів. Погляди Маркса на зв'язок теорії і практики соціалізму показують чистоту його історичистських поглядів.

Думка Маркса багато в чому була продуктом його часу, коли ще свіжими були спогади про велике історичне потрясіння — Французьку революцію. (Їх відродила революція 1848 року.) Він відчував, що така революція не могла бути запланованою і втіленою людським розумом. Однак її можна було передбачити за допомогою історичистської соціальної науки; прозирання у суть соціальної ситуації могло б розкрити її причини. Про типовість такої історичистської настанови для того періоду свідчить глибока схожість історичизму Маркса з історичизмом Дж. Ст. Мілля. (Вона аналогічна схожості між попередніми їм філософами-історичистами — Гегелем і Контом.) Маркс був не

вельми високої думки про таких «буржуазних економістів... як ...Дж. Ст. Мілль»<sup>15</sup>, якого вважав типовим представником «кволого і безглузлого синкретизму». Хоча Маркс і виявляв інколи справжню повагу до «сучасних тенденцій» Мілля, цього «філантропічного економіста», однак, на мій погляд, існують численні побічні свідчення проти припущення, за яким Маркс начебто перебував під безпосереднім впливом поглядів Мілля (чи, радше, Конта) на метод соціальної науки. Саме тому узгодженість поглядів Маркса і Мілля ще більше вражає. Так, коли Маркс у «Передмові» до «Капіталу» пише: «... кінцевою метою мого твору є відкриття економічного закону руху сучасного суспільства»<sup>16</sup> — він, безперечно, виконує програму Мілля: «Основною проблемою... соціальної науки є пошуки закону, за яким певний стан суспільства породжує інший стан, що приходить йому на зміну і посідає його місце». Мілль досить ясно відрізняв можливості того, що він називав «двома видами соціологічних досліджень». Перший із них безпосередньо відповідає тому, що я називаю соціальною технологією, другий — історичистському пророцтву. Мілль ставав на бік другого, характеризуючи його як «загальну соціальну науку, що має обмежувати і контролювати результати конкретніших досліджень». Згідно з міллівським розумінням наукового методу, ця загальна наука про суспільство засновується на принципі причинності. Цей причинний аналіз суспільства він характеризує як «історичний метод», міллівські «стани суспільства»<sup>17</sup> з «властивостями... мінливими... від покоління до покоління» безпосередньо відповідають марксистським «історичним фазам», а оптимістична віра Мілля в прогрес нагадує Марксову, хоча вона, звичайно, значно наївніша від свого діалектичного відповідника. (Мілль вважав, що типом руху, «за яким мають відбуватися й людські справи... повинен бути... один із двох астрономічних рухів, а саме — «орбіта» або «траєкторія». Марксистська діалектика не настільки впевнена в простоті законів історичного розвитку. Вона сприймає, так би мовити, поєднання обох міллівських рухів — щось подібне до хвильового або спіралеподібного руху.)

Маркс і Мілль узгоджуються і в іншому. Скажімо, в тому, що обидва вони були невдоволені ліберальною політикою невтручання і обидва намагалися закласти краці підвалини для втілення на практиці фундаментальної ідеї свобо-



ди. Проте в їхніх поглядах на метод соціології є одна досить суттєва відмінність. Мілль вважав, що вивчення суспільства, врешті-решт, має обмежуватися психологією, а закони історичного розвитку мають пояснюватися *людською природою*, «законами психіки», зокрема їхнім прогресом. «Ідея прогресу людської раси, — пише Мілль, — є основою, на якій зведено метод... соціальної науки, що набагато переверщує... колишні... панівні методи»<sup>18</sup>. Теорія, за якою соціологію в принципі можна звести до соціальної психології, хай навіть таке зведення й буде важким, бо поставатиме із взаємодії значної кількості індивідів, дотримувалося багато мислителів. Це справді одна з теорій, що нерідко просто бралися на віру. Я називатиму цей підхід до соціології (методологічним) *психологізмом*<sup>19</sup>. Отож, Мілль вірив у психологізм. Маркс кинув йому виклик. «Правові відносини, — стверджував він<sup>20</sup>, — так само як і форми держави, не можуть бути пояснені ні з самих себе, ні з так званого загального розвитку людського духу...» Те, що Маркс узяв під сумнів психологізм, було чи не найбільшим його досягненням як соціолога. Воно відкрило шлях глибшій концепції особливого царства соціологічних законів і соціології, яка принаймні почасти, є наукою автономною.

У наступних розділах я проаналізую деякі положення методу Маркса і при цьому намагатимуся завжди підкреслювати ті з його поглядів, що мають непересічне значення. Але насамперед я торкнуся безпосередньо Марксової критики психологізму, тобто його аргументів на користь автономної науки про суспільство, що її не можна зводити до психології, і лише після цього спробую показати фатальну слабкість і руйнівні наслідки його історизму.

## Розділ 14. АВТОНОМНІСТЬ СОЦІОЛОГІЇ

Стисле формулювання Марксової опозиції психологізму<sup>1</sup> — досить вірогідної теорії, за якою всі закони суспільного життя мають зводитися, зрештою, до психологічних законів «людської природи», міститься у відомому його виразі: «Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість»<sup>2</sup>. Основне завдання цього та двох наступних розділів полягає у витлумаченні цього виразу Маркса. Відразу зазначу, що аналізуючи

антипсихологізм Маркса, яким його бачу, я розвиваю концепцію, під якою готовий підписатися сам.

Найпростішою ілюстрацією і першим кроком у нашому дослідженні може бути звертання до проблеми так званих правил екзогамії, тобто проблеми пояснення поширених серед найрізноманітніших культур шлюбних законів, безперечно призначених для запобігання інбридингу. Мілль та його психологічна школа соціології (пізніше до неї приєдналися багато психоаналітиків) намагалися пояснити ці правила «людською природою», скажімо, певною інстинктивною відразою до інцесту (розвинутою, можливо, через природний відбір або «пригнічення»), і певне народне наївне пояснення цього явища навряд чи й відрізнялося б від такого пояснення. Проте, керуючися думкою, що міститься у виразі Маркса, можна припустити, що все було навпаки, тобто цей інстинкт був, радше, результатом виховання, себто наслідком, а не причиною соціальних правил і традицій, що вимагали екзогамії і забороняли інцест<sup>3</sup>. Очевидно, що обидва ці підходи прямо відповідають дуже давній проблемі: соціальні правила мають «природне» чи «договірне» походження (що детально розглянуто нами в розділі 5). Обраний для ілюстрації приклад не дає можливості визначити, яка з двох теорій правильна: та, що пояснює традиційні соціальні правила інстинктами, чи та, що пояснює існуючі інстинкти цими традиційними соціальними правилами. Виявилось, однак, що є можливість експериментального вирішення цих проблем, якщо співставити їх з безперечно інстинктивною відразою до змії. Ця відраза видається інстинктивною, або «природною», бо проявляється не лише в людей, а й в усіх людиноподібних і більшості простих мавп. Проте експерименти показали, що цей страх обумовлений. Він виникає під впливом виховання не тільки в людей, але також і в шимпанзе, адже малі діти<sup>4</sup> й малі шимпанзе, ненавчені бояться змії, цього інстинкту ще не виявляють. Знаменний приклад. З нього видно, що така відраза — явище, безперечно, універсальне — існує не лише в людей. Проте якби ця звичка і не була такою мірою універсальною, ми б і тоді мали докази проти її походження від інстинкту (хоч такі докази і небезпечні, оскільки існують звичаї, які сприяють придушенню інстинктів), щоб переконатися в хибності протилежного погляду. Загальне поширення моделей поведінки не є вирішальним аргумен-

том на користь їхнього інстинктивного характеру або закоріненості в «людській природі».

Такі роздуми свідчать про наївність погляду, згідно з яким всі соціальні закони, в принципі, можна вивести з психології «людської природи». Однак наші результати поки надто незавершені. Щоб просунутися ще на крок далі, слід безпосередньо розглянути основну тезу психологізму — теорію про те, що суспільство — це продукт взаємодії індивідуальних психік, і соціальні закони мають зводитися, зрештою, до психологічних, адже явища суспільного життя, включаючи й звичаї, мусять бути наслідком мотивації, зародженої в психіці індивідуальної людини.

Прибічники автономної соціології висуватимуть проти цієї тези психологізму *інституціональний* погляд<sup>5</sup>. Вони заперечують насамперед те, що будь-яка дія може бути пояснена лише її мотивом. Якщо для пояснення користуватися мотивами (чи будь-якими іншими психологічними або біхевіоральними поняттями), то їх неодмінно слід доповнювати посиланнями на загальний контекст і, зокрема, на найближче оточення. Стосовно людських учинків, це оточення матиме переважно соціальний характер; так наші вчинки неможливо пояснити без урахування нашого соціального оточення, соціальних інститутів та способу їх функціонування. Тому, на думку інституціоналістів, зводити соціологію до психологічного чи біхевіорального аналізу наших учинків неправомірно; будь-який аналіз такого типу передбачає використання соціології, яка тому і не може повністю залежати від психологічного аналізу. Соціологія, принаймні значна її частина, має бути автономною.

Послідовники психологізму можуть заперечити, мовляв, вони готові визнати непересічне значення факторів навколишнього, як природного, так і соціального, середовища, однак структура (вони можуть скористатися модним терміном «модель») цього останнього, на відміну від природного, створена самою людиною, а тому її слід пояснювати термінами людської природи, тобто згідно з теорією психологізму. Скажімо, типорий інститут, який економісти називають «ринком» і функціонування якого є головним об'єктом їхніх досліджень, зрештою, можна вивести із психології «економічної людини» або, користуючися фразеологією Мілля, із психологічного «феномена... гонитви за багатством»<sup>6</sup>. Навіть більше, послідовники психологізму наполя-

гають на тому, що інститути відіграють у нашому житті важливу роль саме завдяки своєрідності психологічної структури людської природи і, утвердившись раз, мають тенденцію до перетворення на традиційний і відносно стабільний елемент нашого навколишнього середовища. Нарешті,— і це визначальне положення психологізму — *походження, так само як і розвиток традицій*, слід пояснювати в термінах людської природи. Простежуючи витоки традицій та інститутів, мусимо визнати, що їхню появу справді слід пояснювати в психологічних термінах, адже вони були запроваджені людиною з тією чи тією метою і під впливом тих чи тих мотивів. І навіть якщо ці мотиви з часом забуваються, то і саме це забування, і наша готовність створювати інститути, мета яких не зовсім зрозуміла,— все це, в свою чергу, засновується на людській природі. Отож, як каже Мілля, «всі суспільні явища — це явища людської природи»<sup>7</sup>, а «закони суспільних явищ є нічим іншим, як законами людських учинків і пристрастей», тобто «законами індивідуальної людської природи. Сходячись разом, люди не стають чимось якісно іншим...»<sup>8</sup>

Це твердження Мілля виказує один із найдостойніших аспектів психологізму, а саме — його розумну опозицію колективізму та холізму, його відмову бути під тиском романтизму Руссо чи Гегеля, відмову від понять загальної волі, національного духу або, приміром, групової психіки. Я вважаю, що психологізм правий лише в тому, що можна назвати «методологічним індивідуалізмом», усупереч «методологічному колективізму». Він правильно наголошує, що «поведінку» і «дії» таких колективів, як держава або соціальні групи, слід зводити до поведінки і дій окремих індивідів. Однак віра в те, що вибір індивідуалістичного методу тягне за собою вибір методу психологічного — хибна (як це буде показано нижче в цьому розділі), навіть якщо така віра і здається досить переконливою на перший погляд. А що психологізм як такий стає на досить хиткий ґрунт (якщо не зважати на його знаний індивідуалістичний метод), видно з деяких положень аргументації Мілля. З них випливає, що *психологізм змушений використовувати історичистські методи*. Спроба звести факти нашого соціального життя до фактів психологічних призводить до спекуляцій про те, що є походженням і розвитком. Ми вже мали можливість оцінити сумнівні достоїнства подібного підходу

до суспільної науки, аналізуючи соціологію Платона (пор. розд. 5). Нині, критикуючи Мілля, спробуємо завдати по цьому методу нищівного удару.

Зрозуміло, що саме психологізм змусив Мілля використати історичистський метод. Він і сам почасти усвідомлює безплідність чи неспроможність історичизму, бо намагається пояснити цю безплідність значними труднощами, що виникають при взаємодії великої кількості індивідуальних свідомостей. «Незважаючи на... імператив — ніколи не вводити ніяких узагальнень... до суспільної науки, поки не проясниться їх підґрунтя в людській природі, я не думаю, — стверджує Мілля, — що хтось візьметься твердити про можливість визначити а рїогі порядок людського розвитку і, зрештою, точно завбачити основні факти історії аж до наших часів, виходячи лише з принципу людської природи і загальних обставин людського роду»<sup>9</sup>. Причину він убачає в тому, що «після перших кількох членів ряду, вплив кожного попереднього покоління на наступне... дедалі переважає над іншими впливами». (Інакше: вплив соціального середовища стає панівним.) «Обчислення такого довгого ряду взаємодій... лежить поза межами людських можливостей...»

Цей аргумент і, зокрема, зауваження Мілля про «перших кількох членів ряду» є очевидним визнанням слабкості психологічної версії історичизму. Якщо весь порядок соціального життя, закони нашого соціального оточення, всі його інститути тощо слід пояснювати і зводити, зрештою, до людських «вчинків і пристрастей», то такий підхід змушує нас прийняти не лише ідею причинного розвитку історії, але також ідею *перших кроків* такого розвитку, адже наголошення на психологічному походженні соціальних правил чи інститутів може означати лише те, що їх можна простежити до того стану, коли запровадження їх залежало — єдино — від психологічних факторів чи, радше, коли вони були незалежні від будь-яких усталених соціальних інститутів. У цьому випадку психологізм змушений, бажає він того чи ні, оперувати ідеєю «початку суспільства», ідеєю людської природи та людської психології, такими, якими вони були до утворення суспільства. Інакше: зауваження Мілля щодо «перших кількох членів ряду» соціального розвитку — це не випадкова помилка, як, можливо, видається, а слушне вираження тієї безвиході, що над

ним тяжіла. Його позиція була безвихідною, бо теорія досоціальної людської природи, яка пояснює появу суспільства, тобто своєрідна психологічна версія «суспільного договору», — це не лише історичний, а й, сказати б, методологічний міф. Її навряд чи можна обговорювати серйозно, адже маємо всі підстави вважати, що людина чи, радше, її пращур спочатку став соціальною, а потім уже людською істотою (враховуючи, скажімо, те, що мова завбачає собою суспільство). Однак це означає, що соціальні інститути, а разом із ними типовий соціальний порядок або соціологічні закони <sup>10</sup> мали існувати до виникнення того, що декому подобається називати «людською природою» чи людською психологією. І, зрештою, якщо застосовувати редукцію то більш обнадійливою була б редукція чи інтерпретація психології в термінах соціології, а не навпаки.

Усе це знову повертає нас до Марксового виразу, наведеного на початку цього розділу. Люди, себто людська психіка, потреби, надії, страхи, сподівання, мотиви і устремління людських індивідів, якщо вони взагалі щось важать, є, радше, не творцями, а продуктом суспільного життя. Слід зазначити, що структура нашого соціального оточення, в певному розумінні, є результатом людської діяльності; наші інститути і традиції — не витвори Бога чи природи, а результати людських дій і рішень, завдяки чому їх можна змінювати. Проте це не означає, що всі вони проектувалися свідомо і обумовлені потребами, сподіваннями, мотивами. Навпаки, навіть ті з них, що їх спричинили свідомі й умисні людські дії, є, як правило, *непрямими, неумисними і, часто, небажаними побічними наслідками таких дій*. Як зазначалося раніше: «Лише окремі соціальні інститути спроектовані свідомо, тоді як переважна їх більшість просто «зросли» як непередбачені наслідки людської діяльності» <sup>11</sup>. Можна додати, що більшість навіть тих небагатьох інститутів, які проектувалися свідомо і успішно (як-от новий університет або профспілка), ніколи не функціонують у відповідності до плану їх створення — знову ж таки через непередбачувані соціальні наслідки, що виникають через їхнє цілеспрямоване творення. Ці наслідки обумовлені тим, що створення нових інститутів впливає не лише на інші соціальні інститути, а й на «людську природу» — спершу на сподівання, страхи і амбіції людей, безпосередньо включених у цей процес, а потім і всіх членів сус-



пільства. Відтак моральні цінності суспільства — визнані всіма або майже всіма його членами, вимоги й рекомендації, — виявляються тісно пов'язаними з його інститутами і традиціями і не можуть пережити руйнування цих інститутів і традицій (як зазначалося у розділі 9, коли ми обговорювали «очищення полотна» радикальними революціонерами).

Усе це виразніше на ранніх періодах соціального розвитку, тобто в закритих суспільствах, де свідоме проектування інститутів було справою винятковою, якщо взагалі існувало. Нині ситуація змінюється завдяки поступовому накопиченню наших знань про суспільство, тобто завдяки вивченню непередбачуваних наслідків наших планів і дій, а в майбутньому люди навіть зможуть стати свідомими творцями відкритого суспільства, а тому, значною мірою, і власної долі. (Маркс передбачав таку можливість, про що йтиметься у наступному розділі.) Все це почасти залежить від рівня нашого пізнання, адже, хоча ми і можемо навчитися передбачати деякі з неумисних наслідків наших дій (у чому й полягає головна мета всієї соціальної технології), все ж досить багато залишиться поза нашим баченням.

На мою думку, сам той факт, що психологізм змушений вдаватися до ідеї психологічного походження суспільства, є вирішальним аргументом проти нього. Але й це ще не все. Найдошкульніша критика психологізму полягає, мабуть, у тому, що він неспроможний зрозуміти головного завдання суспільних наук.

Це завдання — не в пророкуванні майбутнього історичного розвитку, як вважають історицисти, а, радше, у відкритті й поясненні малозрозумілих залежностей у соціальній галузі, тобто розкритті перешкод на шляху соціальної діяльності, вивченні, так би мовити, незграбності, крихкості чи гнучкості соціального матеріалу, його опору нашим намаганням сформулювати його і працювати з ним.

Щоб унаочнити цю мою тезу, я коротко опишу досить поширену теорію, яка розуміє мету суспільних наук зовсім інакше, ніж має бути в самих цих науках. Я називаю її «змовницькою теорією суспільства». Згідно з цією теорією, пояснення соціального явища полягає у розкритті осіб чи груп, зацікавлених у появі такого явища (часом це таємний інтерес, який спочатку слід викрити), котрі запланували його і змовилися, аби його втілити.

Зрозуміло, що такий погляд на мету суспільних наук виникає з хибних переконань у тому, що всі явища в суспільстві, зокрема такі як війна, безробіття, злидні, дефіцит, до яких люди, як правило, ставляться негативно,— це результат цілеспрямованої діяльності певних сильних індивідів або груп. Теорія ця досить поширена; вона давніша за історизм (що, як зрозуміло з його найдавнішої теїстичної форми, сам походить із теорії змови). У сучасній формі вона, подібно до сучасного історизму і сучасних установок щодо «природних законів», є типовим наслідком секуляризації релігійних марновірностей. Віра в гомерівських богів, змовами яких пояснювали історію Троянської війни, вже минула. Боги вигнані. А їхнє місце посіли сильні особистості або групи, злостивість яких і спричинює все те зло, від якого ми потерпаємо; ними можуть бути сіонські мудреці, монополісти, капіталісти або імперіалісти.

Я не кажу, що змов не буває взагалі. Навпаки, це типові соціальні явища. Вони набирають ваги, наприклад, тоді, коли до влади приходять люди, котрі вірять у теорію змов. При цьому люди, які щиро вірять, що знають, як створити рай на землі,— більше схильні до теорії змов і укладають контрзмову проти неіснуючих змовників, бо єдиним поясненням їхніх невдач у створенні раю є підступність Диявола, котрий опікується переважно створенням пекла.

Слід визнати, що змови таки існують. Однак слід визнати і той важливий факт, що успішливими бувають лише деякі з них. *Змовники не часто користуються плодами своєї змови.*

Чому так виходить? Чому наслідки надто відрізняються від задумів? Та тому, що існує змова чи не існує — все це звичайнісінькі випадки з життя суспільства. Суспільне життя — це не випробовування сил різних протидіючих груп, а діяльність у межах більше або менше гнучких чи крихких структур інститутів і традицій та їх творення безвідносно до будь-яких свідомих протидій, безліч несподіваних реакцій у цих структурах, реакцій, що їх взагалі неможливо передбачити.

Намагатися аналізувати ці реакції і по можливості завбачувати їх — у цьому, я певен, і полягає основне завдання суспільних наук. Аналізувати несподівані соціальні наслідки умисних людських дій, ті наслідки, значенням яких, як

уже зазначалося, нехтує як теорія змов, так і психологізм. Дія, що повністю відповідає задуму, не створює проблем для науки про суспільство (за винятком того, коли необхідно пояснити, чому саме в цьому окремому випадку не виникло несподіваних наслідків). Прикладом, що унаочнює ідею про несподіваність наслідків нашої діяльності, може бути найпростіша економічна діяльність. Якщо людина дуже хоче купити будинок, то, зрозуміло, що не бажає, аби ринкові ціни на них зростали. Однак уже сама поява її на ринку призводить до такого зростання. Це зауваження стосується і продавця. Можна взяти приклад і з іншої галузі, скажімо, коли людина захотіла застрахувати своє життя. У цьому випадку вона навряд чи буде свідомо підбивати якихось людей вкладати їхні гроші до страхових компаній. Однак чинить вона саме так. З цього зрозуміло, що не всі наслідки нашої діяльності завбачувані, а, відповідно, і змовницька теорія суспільства не може бути правдивою, адже згідно з нею всі результати, навіть і ті, що на перший погляд видаються наслідками чиеїсь діяльності, є результатами саме запланованих дій людей, зацікавлених у цих результатах.

Наведені приклади не спростовують психологізму так легко, як змовницької теорії, адже можна заперечити, що, мовляв, саме *поінформованістю* продавця про присутність покупця на ринку і його *сподіваннями* на одержання вищої ціни — інакше: психологічними факторами — пояснюються описані наслідки. І це дійсно так. Проте не слід забувати, що ця поінформованість і ці сподівання не закорінені безпосередньо в людській природі, а, в свою чергу, пояснюються в термінах соціальної ситуації — ринкової ситуації.

Соціальна ситуація не зводиться до мотивів і загальних законів «людської природи». Втручання певних «властивостей людської природи», таких як наша піддатливість пропаганді, дійсно можуть інколи призвести до відхилення від зазначеної економічної поведінки. Крім того, якщо соціальна ситуація відрізняється від розглянутої, то, можливо, що самим актом купівлі споживач може зробити внесок у зниження ціни товару, наприклад, зробивши прибутковішим його масове виробництво. І хоча цей ефект спонукатиме його інтерес як споживача, він може бути таким же мимовільним, як і протилежний, причому за тотожних психоло-

гічних умов. Зрозуміло, отже, що соціальні ситуації в суспільстві, які можуть призвести до таких надто різних небажаних або несподіваних наслідків, має вивчати наука про суспільство, вільна від марновірностей про імператив «ніколи не вводити жодних узагальнень... до соціальної науки, поки не проясниться їхнє підґрунтя в людській природі...» — як зазначав Мілль<sup>12</sup>. Такі ситуації має вивчати автономна наука про суспільство.

Продовжуючи аргументацію проти психологізму, слід відмітити, що людську діяльність багато в чому можна пояснити в термінах тієї ситуації, в якій вона відбувається. Зрозуміло, самими лише термінами ситуації її не поясниш. Пояснення того, в який спосіб людина, переходячи вулицю, уникає автомобілів, що мчать на неї, може вийти за межі самої ситуації і бути віднесене на рахунок її мотивів, «інстинкту самозбереження» чи бажання запобігти болю тощо. Однак ця «психологічна» частина пояснення найчастіше виявляється тривіальною порівняно з детальною детермінацією її дій тим, що можна назвати «логікою ситуації». Крім того, залучити до опису ситуації всі психологічні фактори просто неможливо. Аналіз ситуації, ситуаційна логіка відіграють у соціальному житті, так само як і в соціальних науках, досить значну роль. Це, по суті, метод економічного аналізу. Щоб навести приклад не з економічної галузі, я звернуся до «логіки влади»,<sup>13</sup> якою можна скористатися для пояснення діяльності як політиків, що перебувають при владі, так і певних політичних інститутів. Метод застосування ситуаційної логіки до наук про суспільство не ґрунтується на жодних психологічних припущеннях стосовно раціональності (або ірраціональності) «людської природи». Навпаки, коли ми говоримо про «раціональну поведінку», то маємо на увазі поведінку, адекватну чи неадекватну логіці ситуації. По суті, психологічний аналіз учинку в термінах цього (раціональних чи ірраціональних) мотивів передбачає, — як зазначив Макс Вебер<sup>14</sup>, — те, що ми вже маємо певну норму, за якою можна визначити, що в даній ситуації раціональне.

Мої аргументи проти психологізму вимагають адекватного глумачення<sup>15</sup>. Вони не означають, що психологічні дослідження і відкриття небагато важать для вченого, котрий вивчає суспільство. Стосовно політичної науки, ніхто не заперечуватиме значення таких психологічних

чинників, як жадання влади і різних невротичних явищ, пов'язаних із ним. Однак «жадання влади» — поняття, безперечно, і соціальне, і психологічне, адже не слід забувати, що, коли ми вивчаємо, скажімо, його перші дитячі прояви, то робимо це в межах певного соціального інституту, наприклад, інституту нашої сучасної сім'ї, (Сім'я ескімосів може породити зовсім інші явища.) Ще один психологічний факт, не менш важливий для соціології, який ставить ґрунтовні політичні та інституційні проблеми, полягає в тому, що для багатьох людей життя в племені або в «угрупованні» близькому до племені емоційно необхідне (зокрема, це стосується молоді, яка, очевидно завдяки паралелізму онтогенетичного і філогенетичного розвитку, мабуть, повинна пройти через племінну стадію чи стадію «американських індіанців»). Те, що критикуючи психологізм, я не збираюся критикувати всі психологічні визначення, видно вже з того, як саме я використовую (у розділі 10) таке поняття як «напруга цивілізації», в якому почасти уособлена непогамована емоційна потреба. Воно пов'язане з певними відчуттями неспокою і тому належить до психологічних понять. Проте водночас це і соціологічне поняття, адже воно характеризує відчуття неспокою не лише як неприємність чи нестабільність, але пов'язує його також і з певною соціальною ситуацією, з контрастами відкритого і закритого суспільства. (Аналогічний статус мають багато психологічних понять, таких як, скажімо, амбіція чи кохання.) Не слід також забувати про значні заслуги психологізму в захисті методологічного індивідуалізму і опозиції методологічному колективізму. Справа в тому, що психологізм обґрунтовує важливу концепцію про те, що всі соціальні інститути слід розглядати як результат рішень, дій, установок тощо окремих людей, і тому не слід ніколи задовольнятися поясненнями в термінах так званих «колективів» (держав, націй, рас тощо). Помилка психологізму полягає в припущенні того, що цей методологічний індивідуалізм у галузі суспільних наук тягне за собою програму зведення всіх суспільних явищ та соціальних закономірностей до явищ і законів психологічних. Небезпека такого припущення, як видно, — у його схильності до історизизму. Необґрунтованість його зрозуміла із необхідності використання в соціальних науках теорії несподіваних со-

ціальних наслідків нашої діяльності та з того, що я описав як логіку соціальних ситуацій.

Захищаючи і розвиваючи погляди Маркса, згідно з якими проблеми суспільства не можуть зводитися до проблем «людської природи», я дозволив собі вийти за межі суто Марксової аргументації. Маркс не говорив про «психологізм» і не критикував його систематично. Вираз Маркса, цитований на початку даного розділу, не стосується безпосередньо Мілля. Пафос цього виразу спрямований, радше, проти «ідеалізму» в його гегельянській формі. Втім, торкаючись проблеми психологічної природи суспільства, можна зазначити, що психологізм Мілля збігається з ідеалістичною теорією, проти якої боровся Маркс<sup>16</sup>. Проте сталося так, що під впливом іншого елемента гегельянства — гегелівського платонізованого колективізму, його теорії про те, що держава і нація «реальніші», ніж індивід, котрий завдячує їм усім, що має, — Маркс дійшов висновків, викладених у цьому розділі. (Приклад того, як навіть із абсурдної філософської теорії можна інколи добути цінні думки.) Отож, історично Маркс розвинув певні погляди Гегеля щодо зверхності суспільства над індивідом і використав їх як аргументи проти інших поглядів Гегеля. А що я вважаю Мілля достойнішим опонентом Маркса, аніж Гегель, то не дотримувався історії ідей Маркса, а намагався розвинути їх у формі аргументів проти Мілля.

## Розділ 15. ЕКОНОМІЧНИЙ ІСТОРИЦИЗМ

Уявлення про Маркса, яке склалося з попередніх розділів, може здивувати як деяких марксистів, так і деяких немарксистів, адже багато хто, здається, бачить його зовсім іншим. Вони вважають, що Маркс учив про всеохопний вплив економічних мотивів у житті людей і успішно пояснив їх усевадну могутність, показавши, що «переважною потребою людини є добування засобів для життя»<sup>1</sup>, а отже, продемонстрував фундаментальне значення таких категорій, як мотив зиску або мотив класового інтересу для діяльності не лише індивідів, а й соціальних груп. Він показав також, як використовувати ці категорії для пояснення історичного розвитку. Дехто справді вважає, що квінтесенцією марксизму є доктрина, за якою *економічні мотиви* й, особ-



ливо класовий інтерес — це рушійна сила історії, а сама доктрина точно відповідає «матеріалістичній інтерпретації історії» або «історичному матеріалізму» — назві, за допомогою якої Маркс і Енгельс намагались охарактеризувати суть свого вчення.

Такі погляди надто поширені, однак я певен, що подібна інтерпретація Марксового вчення — помилкова. Тих, хто захоплюється Марксом саме за ці його погляди, можна назвати вульгарними марксистами (відповідно до ярлика «вульгарний економіст», яким Маркс наділяв деяких своїх опонентів<sup>2</sup>). Звичайний вульгарний марксист вірить у те, що марксизм розкриває зловісні таємниці суспільного життя, показуючи ті потаємні мотиви жадоби й пристрасті до матеріальних набутків, які живлять сили, приховані за лаштунками історії. Для задоволення свого нищого жадання зиску ці сили підступно і свідомо породжують війни, депресії, безробіття, голод посеред достатку та всі інші форми соціального убозтва. (Вульгарний марксист інколи серйозно непокоїться проблемою узгодження тверджень Маркса, Фрейда та Адлера, і якщо не спиниться на комусь із цих трьох, то може вирішити, очевидно, що голод, любов і жадання влади<sup>3</sup> — це три великі потаємні мотиви людської природи, висвітлені Марксом, Фрейдом і Адлером — трьома великими творцями філософії сучасної людини...)

Безвідносно до спроможності і привабливості цих поглядів, вони все ж мають дуже мало спільного з тією доктриною, яку Маркс називав «історичним матеріалізмом». Слід зазначити, що він інколи говорив про такі психологічні явища як пожадливість, мотив зиску тощо, однак ніколи не використовував їх для пояснення історії. Він інтерпретував їх, радше, як симптоми розпадницького впливу *соціальної системи*, тобто системи інститутів, розвинутої протягом історичного розвитку, як результат, а не причину розпаду, як наслідки, а не рушійні сили історії. Так чи так, але Маркс убачив у таких явищах як війна, депресія, безробіття, голод посеред достатку не результат підступної змови з боку «великого бізнесу» чи «імперіалістичних паліїв війни», а небажані соціальні наслідки діяльності, спрямованої зовсім на інше тими, хто заплутався в тенетах соціальної системи. Він дивився на людей-акторів на сцені історії, включаючи й «великих», як на простих маріонеток, керованих економічними нитками — історичними силами, над

якими вони не владні. «Сцена історії, — учив він, — всаджена в соціальну систему, що пов'язує нас усіх; вона всаджена в царство необхідності». (Однак свого часу маріонеткизруйнують цю систему і здобудуть «царство свободи».)

Цю доктрину Маркса більшість його послідовників відкидали, можливо, з пропагандистських причин, а, можливо, через її незрозумілість. Натомість, цю винахідливу і досить оригінальну доктрину Маркса багато в чому заступила теорія змови, що її визнали вульгарні марксистки. По суті, це був інтелектуальний занепад, зсування з рівня «Капіталу» на рівень «Міфа ХХ століття».

Втім, такою, власне, і була Марксова філософія історії, яку звично називають «історичним матеріалізмом». Вона стане головною темою наступних розділів. У цьому розділі я в загальних рисах поясню її «матеріалістичний» чи економічний аспект; далі детальніше змалюю роль класової боротьби і класового інтересу, а також марксистську концепцію «соціальної системи».

## I

Виклад економічного історизму<sup>4</sup> Маркса доцільніше було б поєднати з нашим співставленням Маркса і Мілля. Маркс згоден із Міллем у тому, що соціальні явища слід пояснювати історично і намагатися зрозуміти кожен історичний період як історичний продукт попереднього розвитку. Маркс, як ми бачили, не згоджувався з психологізмом Мілля (що відповідав гегелівському ідеалізму). Натомість він увів до свого вчення те, що сам називав матеріалізмом.

Про матеріалізм Маркса сказано багато непереконливо. Надто часто повторюють особливо безглузде твердження про те, що Маркс не визнавав нічого за межами «низьких», або «матеріальних» аспектів людського життя. (Ще одна реплікація найдавнішого з усіх реакційних видів наклепництва проти борців за свободу, а саме — гераклітівського гасла про те, що більшість «натоптують собі черево, як звірі»<sup>5</sup>.) Однак, по суті, Маркса не можна назвати власне матеріалістом, незважаючи навіть на відчутний вплив на нього французького матеріалізму ХVІІІ ст. і на те, що він сам називав себе матеріалістом, як і на те, до речі, що впливає з більшості його концепцій. У творах Маркса є деякі досить важливі місця, які важко ототожнити

з матеріалізмом. Причина цього, на мій погляд, полягає в тому, що Маркс набагато менше, аніж, скажімо, Енгельс чи Ленін, опікувався власне філософськими питаннями, — його цікавив передовсім соціологічний і методологічний бік проблеми.

Уривок з «Капіталу»<sup>6</sup>, де Маркс говорить, що «у Гегеля діалектика стоїть на голові. Треба її поставити на ноги» — добре відомий. Суть його також зрозуміла: Маркс хотів показати, що «голова», себто людське мислення, не є власне основою людського життя, вона, радше, є певною надбудовою над матеріальним базисом. Подібна тенденція міститься і в такому уривку: «...ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній». Ці уривки, однак, не відбивають радикальної форми матеріалізму, хоча, здається, це й досі ще не усвідомлено вповні. Вони відбивають, радше, певну схильність до визнання дуалізму тіла і розуму. Це, так би мовити, практичний дуалізм. Хоча теоретично психіка для Маркса була, мабуть, лише інакшою *формою* (чи інакшим аспектом, можливо, епіфеноменом) матерії, на ділі вона відрізнялася від матерії, адже була *інакшою* її формою. Цитовані уривки вказують на те, що хоча наші ноги мають, так би мовити, твердо стояти на міцному ґрунті матеріального світу, голови наші (Маркс високо цінував людські голови) мають віддаватися думкам чи ідеям. Я вважаю, що без визнання такого дуалізму належно оцінити марксизм неможливо.

Маркс любив свободу, справжню свободу (а не гегелівську «дійсну свободу»), і, наскільки мені зрозуміло, дотримувався відомого гегелівського принципу тотожності свободи і духу, бо вірив у те, що ми можемо бути вільними лише як істоти духовні. Водночас на практиці (як практичний дуаліст) він визнавав, що ми — дух і плоть і досить реалістично вважав плоть фундаментальнішою. Ось чому він і виступав проти Гегеля, твердячи, що у того речі переставлено навспак. Проте хоча він і визнавав матеріальний світ і його необхідність фундаментальнішими, але не відчував ніякої любові до «царства необхідності» — як сам називав суспільство, що перебуває в полоні власних матеріальних потреб. Він опікувався духовним світом «царства свободи» і духовною частиною «людської природи» як і будь-який християнський дуаліст, а в його творах можна простежити навіть сліди зненависті і презирства до матеріально-

го. Далі я спробую показати, що таке розуміння поглядів Маркса впливає з його власних текстів.

У третьому томі «Капіталу»<sup>7</sup> Маркс досить вдало описує матеріальний бік соціального життя і, зокрема, його економічний бік — виробництво і споживання — як розширення людського метаболізму, тобто обміну речовин між людиною і природою. Він переконливо вказує на те, що наша свобода має обмежуватися вимогами цього метаболізму. Більшої свободи можна досягнути лише шляхом раціонального регулювання обміну речовин з природою, коли люди «регулюють цей свій обмін речовин з природою,.. здійснюють його з найменшою затратою сил і за умов, найбільш гідних їх людської природи і адекватних їй. Та проте це все ж лишається царством необхідності. По той бік його починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи, яке, однак, може розквітнути лише на цьому царстві необхідності, як на своєму базисі». Безпосередньо перед цим Маркс зазначає: «Царство свободи починається насправді лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, за природою речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва». А весь уривок він завершує практичним висновком, з якого стає очевидною його єдина мета — відкрити шлях у це матеріальне царство свободи для всіх без винятку: «Скорочення робочого дня — основна умова».

На мій погляд, цей уривок не залишає жодного сумніву в тому, що я називав практичним дуалізмом погляду Маркса на життя. Разом із Гегелем він вважав свободу метою історичного розвитку. Разом із Гегелем він ототожнював царство свободи з людською ментальністю. Однак він не визнавав, що ми повністю духовні істоти, адже, з його погляду, ми не маємо ні повної свободи, ні можливості коли-небудь досягнути її, ми завжди цілковито залежатимемо від потреб нашого метаболізму, а відтак, від продуктивної праці. Все, що ми можемо, то це поліпшити виснажливі й негідні умови праці, зробити їх сприйнятливішими для людей, урівняти їх і зменшити важку працю настільки, щоб усі ми могли бути вільними певну частину нашого життя. Я вважаю, що в цьому і полягала центральна ідея Марксового «погляду на життя», центральна ще й тому, що видається найвпливовішою в його доктрині.

З цією ідеєю можна поєднати методологічний детермінізм, який ми обговорювали вище (у розділі 13). Згідно з цією концепцією, наукове розуміння суспільства і наукове історичне передбачення можливе лише тією мірою, якою суспільство детерміноване власним минулим. Це означає, що наука має справу лише з царством необхідності. Якби люди могли коли-небудь уповні стати вільними, то історичному пророцтву, а разом і науці про суспільство, настав би кінець. Якби існувала власне «вільна» духовна діяльність, вона лежала б поза досяжністю науки, яка має постійно дошукуватися причин або чинників. Наука може заторкати наше психічне життя лише тією мірою, якою наші думки й ідеї обумовлені, детерміновані «царством необхідності» — матеріальними і передовсім економічними умовами нашого життя, нашим метаболізмом. Думки й ідеї можуть вивчатися науково, з одного боку, лише через розгляд матеріальних умов, що їх спородили, тобто економічних умов життя людей, які їх спородили, а з другого — матеріальних умов їх засвоєння, тобто матеріальних умов життя тих людей, які їх засвоїли. Отож, з наукового чи каузального погляду, думки й ідеї слід розглядати як «ідеологічні надбудови над економічним базисом». Усупереч Гегелю, Маркс твердив, що ключ до історії, навіть до історії ідеї, слід шукати в розвитку відносин між людьми та їхнім природним оточенням, матеріальним світом, тобто в їх економічному, а не духовному житті. Саме тому Марксів різновид історизму можна схарактеризувати як *економізм*, на противагу гегелівському ідеалізму чи психологізму Мілля. Однак було б зовсім неправомірно ототожнювати економізм Маркса з тим різновидом матеріалізму, що допускає зневажливе ставлення до духовного життя людей. Марксове бачення «царства свободи», тобто часткового, але рівноправного звільнення людей від пут їхньої матеріальної природи, можна схарактеризувати, радше, як ідеалістичне.

Таке розуміння Марксового погляду на життя видається досить послідовним, і я вважаю, що при такому розумінні зникають очевидні протиріччя і ускладнення, виявлені при його почасті детерміністській, почасті лібертаріанській інтерпретації.

## II

Вплив названого мною дуалізму і наукового детермінізму Маркса на його розуміння історії — очевидний. Наука історії, яка для нього була тотожною науці про суспільство взагалі, має досліджувати закони, за якими розвивається обмін речовин між людиною та природою. Її основне завдання повинно полягати в поясненні розвитку умов виробництва. Соціальні відносини мають історичне і наукове значення лише тією мірою, якою вони пов'язані з виробничим процесом — впливаючи на нього або, можливо, перебуваючи під його впливом. «Як первісна людина, щоб задовольнити свої потреби, щоб зберігати і відтворювати своє життя, мусить боротися з природою, так мусить боротися і цивілізована людина, мусить в усіх суспільних формах і при всіх можливих способах виробництва. З розвитком людини розширюється це царство природної необхідності, тому що розширюються його потреби; але в той же час розширюються і продуктивні сили, які служать для їх задоволення»<sup>8</sup>. У цьому, коротко кажучи, і полягає погляд Маркса на історію людства.

Схожі думки висловлював Енгельс. Розширення сучасних засобів виробництва, за Енгельсом, створило «можливість забезпечити всім членом суспільства... не тільки цілком достатні і з кожним днем дедалі кращі матеріальні умови існування, але також цілковито вільний розвиток і застосування їхніх фізичних і розумових здібностей»<sup>9</sup>. Відтак стає можливою свобода, тобто звільнення від плоті. «Тим самим людина тепер... остаточно виділяється із царства тварин й із звіриних умов існування переходить в умови дійсно людські». Людина перебуває в путах саме доти, доки над нею тяжіє економіка. «Умови життя, які оточують людей і до цього часу над ними панували, тепер підпадають під владу і контроль людей, які вперше стають дійсними і свідомими повелителями природи, тому що вони стають господарями свого власного об'єднання в суспільство... І тільки з цього моменту люди почнуть цілком свідомо самі творити свою історію... Це є стрибок людства з царства необхідності в царство свободи».

Якщо ми знову повернемося до порівняння Марксової версії історизму з історизмом Мілля, то зрозуміємо, що економізм Маркса легко знаходить вихід з ускладнень,



які, як я показав, стали фатальними для психологізму Мілля. Я маю на увазі досить безглузду доктрину виникнення суспільства, сформульовану в психологічних термінах, доктрину, яку я схарактеризував як психологічний варіант суспільного договору. Ця ідея не має аналогій з теорією Маркса. Заміна пріоритету психології на пріоритет економіки не дає аналогічних ускладнень, бо «економіка» включає людський метаболізм, обмін речовин між людиною і природою. Чи існував цей метаболізм завжди, навіть у часи до виникнення людини соціально організованої, чи залежав він колись лише від індивіда — це питання залишається відкритим. Можна лише висувати думку, що наука про суспільство має збігатися з історією розвитку економічних умов суспільства, що їх Маркс звично називав «умовами виробництва».

Побічно можна зазначити, що марксистський термін «виробництво» запроваджувався, власне, для використання в широкому значенні, що охоплювало весь економічний процес, включаючи розподіл і споживання. Однак цим двом поняттям Маркс і марксистки не приділяли достатньої уваги. Їх цікавило виробництво переважно у вузькому розумінні цього терміна. Це ще один приклад наївної історико-генетичної установки — віри в те, що наука має лише дошукуватися причин і навіть у царстві створених людиною речей допитуватися: «Хто це зробив?» та «З чого це зроблено?», а не «Хто збирається використати це?» та «Для чого це зроблено?»

### III

Переходячи до критики й оцінки «історичного матеріалізму» Маркса, переважно розглянутої його частини, можна виокремити два різні аспекти. Перший — це історизм, твердження про те, що галузь наук про суспільство збігається з галуззю історичного чи еволюціоністського методу і, зокрема, історичного пророцтва. Я вважаю, що таке твердження слід відкинути. Другий аспект — це еволюціонізм (або «матеріалізм»), тобто твердження про те, що економічна організація суспільства, організація нашого обміну речовин з природою, є фундаментальнішою для всіх інших соціальних інститутів і, зокрема, для їхнього історичного розвитку. Я вважаю це твердження цілком правиль-

ним, якщо брати термін «фундаментальний» у звичайному розумінні, не наголошуючи на ньому. Інакше: не може бути ніяких сумнівів у тому, що практично всі соціальні дослідження, інституціональні чи історичні, можуть мати сенс тільки, якщо вони проводяться з огляду на «економічні умови» суспільства. Навіть історія такої абстрактної науки як математика в даному випадку не є винятком<sup>10</sup>. У цьому розумінні можна сказати, що економізм Маркса означає досить значний прогрес у методах соціальної науки.

Проте, як зазначалося, не слід ставитися до терміна «фундаментальний» надто серйозно. Безперечно, Маркс і сам не сприймав його так. Завдяки своєму гегельянському вихованню, він перебував під впливом давнього розмежування «дійсності» і «видимості» і відповідного розмежування між тим, що «суттєве», і тим, що «випадкове». Порівняно з Гегелем (і Кантом), його власне досягнення полягало в тому, що він схильний був ототожнювати «дійсність» з матеріальним світом<sup>11</sup> (включаючи людський метаболізм), а «видимість» — зі світом думок та ідей. Відтак, всі думки та ідеї мали бути пояснені за допомогою зведення їх до сутнісної реальності, яка за ними стоїть, тобто до економічних умов. Звичайно, цей філософський погляд не набагато кращий<sup>12</sup> від будь-якої іншої форми есенціалізму, а його наслідки в галузі методу мали привести до збочення в бік екологізму. *І хоча загальне значення економізму Маркса важко переоцінити, проте легко переоцінити значення економічних умов у кожному конкретному випадку.* Певні знання економічних умов можуть зробити чималий внесок, скажімо, до історії розвитку математичних проблем, однак саме по собі знання математичних проблем важить при цьому набагато більше. Можна написати ґрунтовну історію розвитку математичних ідей, взагалі не посилаючись на «економічні підвалини». («Економічні умови» та «соціальні відносини» в науці, на мій погляд, є темами, які легко допускають перебільшення і легко перетворюються на банальність.)

Однак це лише незначний приклад небезпеки зайвого наголошення на економізмі. Економізм часто інтерпретують як концепцію про те, що весь соціальний розвиток залежить від розвитку економічних умов, зокрема від розвитку матеріальних засобів виробництва. Однак така концепція, безперечно, хибна. Між економічними умовами

і ідеями існує не просто однобока залежність останніх від перших, а взаємодія. Якщо взагалі можна щось стверджувати з цього приводу, то саме те, що деякі «ідеї», ті, що лежать в основі наших знань, — фундаментальніші за переважну частину складних матеріальних засобів виробництва, про які йтиме мова нижче. Уявіть, що наша соціальна система, включаючи всю промисловість і всі соціальні організації, знищена, але технічні і наукові знання залишилися. У такому випадку потрібно було б не так багато часу для її відновлення (звичайно, у меншому масштабі і після загибелі багатьох людей від голоду). А тепер уявіть, що зникли всі наші знання, а матеріальні речі лишилися. Це рівнозначно тому, коли б дикунське плем'я захопило країну з високим рівнем індустрії, полишену її мешканцями. Це швидко призвело б до цілковитого зникнення матеріальних решток цивілізації.

Саме історія марксизму дає приклад очевидної фальсифікації цього перебільшеного економізму, що виглядає доволі іронічним. *Ідея* Маркса: «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!» набула великої ваги напередодні російської революції і справила значний вплив на економічні умови. Однак після революції ситуація надто ускладнилася, власне через те, що, як визнавав і сам Ленін, не було подальших конструктивних ідей. (Див. розд. 13.) Пізніше Ленін висунув кілька нових ідей, які можна звести до гасла: «Соціалізм — це диктатура пролетаріату плюс якнайшвидше впровадження сучасної електричної техніки». Саме ця нова ідея стала основою розвитку, що змінив увесь економічний і матеріальний фундамент однієї шостої частини світу. У боротьбі з неймовірними труднощами вдалося подолати жажливі матеріальні нестатки, були принесені численні матеріальні жертви, аби переінакшити чи, радше, побудувати з нічого умови виробництва. І рушійною силою цього розвитку був ентузіазм з приводу *ідеї*. Цей приклад свідчить, що за певних умов ідеї можуть революціонізувати економічні умови країни, а не бути самі сформовані цими умовами. Вдаючись до термінології Маркса, можна було б сказати, що Маркс недооцінив силу царства свободи та його шанси на перемогу над царством необхідності.

Разючий контраст між розвитком російської революції і метафізичною теорією економічної реальності Маркса та її ідеологічними формами найкраще видно з такого твер-

дження: «При розгляді таких переворотів необхідно завжди відрізнити матеріальний, з природно-науковою точністю констатований, переворот в економічних умовах виробництва від юридичних, політичних, релігійних, художніх або філософських, коротше — від ідеологічних форм...»<sup>13</sup> З погляду Маркса, марно чекати на те, що використання правових чи політичних засобів приведе до значних змін; *політична революція* може привести лише до зміни однієї групи правителів іншою — всього лише зміни осіб, які виступають як правителі. І тільки революція прихованої суті, економічної реальності може привести до якихось суттєвих чи реальних змін — до *соціальної революції*.

Лише коли така соціальна революція стане реальністю, тільки тоді політична революція щось важитиме. Проте навіть і в цьому випадку політична революція — це лише зовнішнє виявлення суттєвих чи реальних змін, що вже відбулися. Згідно з цією теорією, Маркс стверджував, що будь-яка соціальна революція розвивається за такою схемою: матеріальні умови виробництва зростають і вибухають, аж поки вступають у конфлікт із соціальними і правовими відносинами, виростаючи з них, як з одягу, зрештою, розриваючи її. «Тоді,— писав Маркс,— настає епоха соціальної революції. Із зміною економічної основи більш або менш швидко відбувається переворот в усій величезній надбудові. ... Нові вищі виробничі відносини (у надбудові.— К. П.) ніколи не з'являються раніше, ніж дозрівають матеріальні умови їхнього існування в надрах самого старого суспільства». Беручи до уваги це твердження, я вважаю, що російську революцію неможливо ототожнювати з соціальною революцією, передбаченою Марксом; по суті, між ними немає нічого спільного<sup>14</sup>.

Можна зазначити доречно, що друг Маркса, поет Г. Гейне, міркував про ці проблеми зовсім інакше: «Так знайте, горді люди дії,— писав він,— ви не що інше, як не-свідомі інструменти людей думки, котрі часто у смиренній самоті наперед визначали ваші неминучі діяння. Максимиліан Робесп'єр був не кимось іншим, як рукою Жана-Жака Руссо...»<sup>15</sup> (Мабуть, щось подібне можна сказати й стосовно Леніна і Маркса.) Зрозуміло, що за термінологією Маркса Гейне був ідеалістом і своє ідеалістичне бачення історії застосував до Французької революції, яка для Маркса була одним із найвагоміших аргументів на користь його

економізму і яка, справді, начебто добре вкладається в його доктрину, надто ж у порівнянні з російською революцією. Втім, незважаючи на такі еретичні погляди, Гейне лишався другом Маркса<sup>16</sup>, — в ті щасливі часи розривання стосунків з причин еретичних поглядів було ще дуже нетиповим явищем серед тих, хто боровся за відкрите суспільство, а до терпимості тоді ще ставилися досить толерантно.

Звичайно, мою критику «історичного матеріалізму» Маркса не слід сприймати як вияв якихось переваг гегелівського «ідеалізму» над Марксовим «матеріалізмом». Сподіваюся, всім зрозуміло, що у конфлікті ідеалізму з матеріалізмом мої симпатії віддані Марксові. Я хотів показати саме те, що «матеріалістичну інтерпретацію історії» Маркса, хоч вона і може видаватися цінною, не слід сприймати надто серйозно. Ми маємо ставитися до неї не краще, ніж до цінного припущення про те, що всі речі слід розглядати у зв'язку з їхньою матеріальною основою.

## Розділ 16. КЛАСИ

### I

Серед загальних положень «історичного матеріалізму» Маркса чільне місце посідає його (і Енгельса) твердження про те, що «Історія всіх суспільств, що існували до цього часу, була історією боротьби класів»<sup>1</sup>. Суть цього твердження очевидна. В ньому йдеться про те, що історію рухає і людські долі визначає не боротьба націй, а боротьба класів (усупереч поглядам Гегеля і більшості істориків). У каузальному поясненні історичного розвитку, включаючи національні війни, класові інтереси начебто відбивають інтереси нації, які насправді є лише інтересами національних правлячих класів. Більше того, класова боротьба і класовий інтерес спроможні пояснити явища, які традиційна історія пояснити навіть не намагалася. Прикладом такого явища, надто важливим для Марксової теорії, є історична тенденція до зростання продуктивності праці. Традиційна історія з її фундаментальною теорією військової сили може лише відзначити цю тенденцію, однак не спроможна її пояснити. Натомість класовий інтерес і класова боротьба,

за Марксом, може цілком її витлумачити, адже значна частина «Капіталу» присвячена аналізу механізму, за допомогою якого в період, названий Марксом «капіталізмом», здійснювалося зростання продуктивності праці.

Як співвідноситься ця доктрина класів із обговорюваною вище інституціоналістською доктриною автономії соціології<sup>2</sup>? На перший погляд здається, ніби ці дві доктрини конфліктують між собою, адже в доктрині класової боротьби основну роль відіграє класовий інтерес, тобто очевидний різновид мотиву. Я не думаю, проте, що існують якісь серйозні неузгодження в цій частині теорії Маркса. Я сказав би навіть, що ніхто не зрозуміє Маркса і передовсім його найбільшого досягнення — антипсихологізму, не засвоївши, як саме цей антипсихологізм узгоджується з теорією класової боротьби. Немає потреби вважати слідом за вульгарними марксистами, що класовий інтерес треба розуміти психологічно. Можливо, у власних писаннях Маркса і є кілька уривків із незначним відтінком цього вульгарного марксизму, однак там, де Маркс серйозно розмірковує над суттю речей, подібних до класового інтересу, він завжди розглядає об'єкт у царстві автономної соціології, а не як психологічну категорію. Він розглядає об'єкт, ситуацію, а не стан психіки, не думку чи відчуття зацікавленості до об'єкта. Тобто він розглядає речі чи соціальні інститути й ситуації, вигідні певному класу. Інтерес класу — це, по суті, все, що збільшує його силу та добробут.

Згідно з Марксом, класовий інтерес в інституціональному або, мовити б, «об'єктивному» розумінні справляє вирішальний вплив на людський розум. Користуючись гегелівським жаргоном, можна сказати, що об'єктивний інтерес класу стає усвідомленим у суб'єктивній психіці його членів; це робить їх класово заінтересованими і класово свідомими і змушує їх діяти відповідним чином. Класовий інтерес як інституціональна або об'єктивна соціальна ситуація та його вплив на людський розум схарактеризовані Марксом у вислові, цитованому на початку розділу 14: «Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість». Це твердження слід доповнити одним уточненням: саме місце, яке посідає людина в суспільстві, її класова приналежність, визначає, згідно з марксизмом, її свідомість.

Маркс дещо роз'яснює те, як відбувався цей процес



детермінації. З попереднього розділу ми засвоїли, що людина може бути вільною лише тією мірою, якою вона звільнилася від процесу виробництва. Але тепер ми дізнаємося, що в жодному з досі існуючих суспільств саме в цьому відношенні людина і не була вільною. Але як саме, — запитує Маркс, — ми можемо звільнитися від процесу виробництва? Лише змусивши інших виконувати за нас брудну роботу. Отож, ми змушені використовувати їх як засоби для досягнення нашої мети, ми повинні принизити їх. Ми можемо одержати більшу частину свободи лише за рахунок поневолення інших, розподілу людства на *класи*; правлячі класи одержують свободу за рахунок пригноблених класів рабів. Наслідком цього є той факт, що члени правлячого класу мають сплатити за свою свободу новим типом залежності. Вони *змушені* пригноблювати підданих і боротися проти них, якщо вони хочуть зберегти свою власну свободу і свій власний статус. Вони змушені чинити саме так, бо той, хто чинить інакше, втрачає приналежність до правлячого класу. Отже, правителі детерміновані своїм класовим становищем, бо не можуть уникнути свого соціального відношення до пригноблених. Вони пов'язані з ними, бо пов'язані із соціальним метаболізмом. Отож, правителі, як і пригноблені, спіймані в тенета і змушені боротися одні з одними. Саме ця залежність, цей метаболізм, згідно з Марксом, і дозволяє досліджувати їхню боротьбу за допомогою наукового методу і науково-історичного передбачення, а також уможливорює наукове визначення історії суспільства як історії боротьби класів. Соціальні тенета, в які спіймано класи і які змушують їх боротися між собою, — це те, що марксизм називає економічною структурою суспільства або соціальною системою.

За цією теорією, соціальні або класові системи змінюються разом із умовами виробництва, адже від цих умов залежить спосіб, у який правителі можуть експлуатувати пригноблених і боротися з ними. Кожному конкретному періодові економічного розвитку відповідає конкретна соціальна система, а кожен історичний період найкраще характеризується його соціальною системою класів. Ось чому ми вживаємо такі поняття як «феодалізм», «капіталізм» тощо. «Ручний млин дає вам суспільство з сюзереном на чолі, паровий млин — суспільство з промисловим капіталістом», — писав Маркс<sup>3</sup>. Класові відносини, що характери-

зують соціальну систему, не залежать від волі окремих людей. Соціальна система нагадує велетенський механізм, в якому спіймані і перемелені індивіди. «В суспільному виробництві свого життя,— писав Маркс,— люди вступають у певні, необхідні, від їх волі не залежні відносини — виробничі відносини, які відповідають певному ступеню розвитку їх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства»<sup>4</sup>, тобто соціальну систему.

Ця соціальна система, хоч і має свою певну логіку, однак діє сліпо і нерозумно. Спіймані у цей механізм — загалом, теж сліпі або майже сліпі. Вони навіть неспроможні передбачити найважливіші наслідки своєї діяльності. Хтось один може позбавити багатьох можливості дістати товар, що існує у великій кількості, бо може просто скупити певну його частину і так попередити зниження цін на цей товар у критичний момент. Інший по доброті душевній може роздати свої багатства і тим самим зробити внесок у приглумлення класової боротьби, віддаливши, отже, звільнення пригноблених. А що передбачити далекі соціальні наслідки нашої діяльності просто неможливо і ми всі спіймані в ці тенета, то й не можемо серйозно намагатися подолати їх. Ми не можемо вплинути на них зовні, а через свою сліпоту не можемо навіть виробити якийсь план для поліпшення її зсередини. Соціальна інженерія неможлива, а через те і соціальна технологія — не потрібна. Ми не можемо нав'язати соціальній системі наші інтереси. Натомість система змушує нас вірити, що нав'язані нею уявлення про наші інтереси — це справді наші інтереси. Вона діє так, змушуючи нас чинити відповідно до наших класових інтересів. Марно покладати на індивіда, навіть на окремого «капіталіста» чи «буржуа», відповідальність за несправедливість, за аморальність соціальних умов, бо сама ця система умов змушує капіталіста чинити так, як йому належить. Так само марно сподіватися на поліпшення обставин через поліпшення людей, бо радше люди стануть кращими, якщо поліпшиться система, в якій вони живуть. «Лише остільки, оскільки капіталіст є персоніфікований капітал, він має історичне значення... І лише остільки минуща необхідність його власного існування полягає в минушій необхідності капіталістичного способу виробництва. Але остільки і рушійним мотивом його діяльності є не споживання

і споживна вартість, а мінова вартість і її збільшення» (його реальна історична задача). «Як фанатик збільшення вартості, він нестримно спонукає людство до виробництва заради виробництва... у цій своїй якості він поділяє із збирачем скарбів абсолютну пристрасть до збагачення. Але те, що у збирача скарбів виступає як індивідуальна манія, те для капіталіста є діянням суспільного механізму, в якому він є тільки одним із коліщаток..... а конкуренція нав'язує кожному індивідуальному капіталістові іманентні закони капіталістичного способу виробництва як зовнішні примусові закони. Вона змушує його постійно розширяти свій капітал для того, щоб його зберегти...»<sup>5</sup>

Саме в цей спосіб, згідно з Марксом, соціальна система детермінує діяльність індивіда, як правителя, так і підданого, як капіталіста чи буржуа, так і пролетаря. Це — ілюстрація до вищезгаданої «логіки соціальної ситуації». Вся діяльність капіталіста здебільшого «є лише функцією — свідомістю», як це стверджував Маркс у гегелівському стилі<sup>6</sup>. Однак це означає, що соціальна система визначає також і думки своїх членів, адже думки або ідеї — це, почасти, інструменти діяльності, а почасти, якщо вони суспільно виражені, важливий різновид соціальної діяльності, бо в цьому випадку вони мають пряму мету — впливати на діяльність інших членів суспільства. Через детермінацію людських думок соціальна система і, зокрема, «об'єктивний інтерес» класу усвідомлюється суб'єктивним розумом її членів (як ми говорили про це раніше, користуючись гегелівським жаргоном<sup>7</sup>). Засобами досягнення цього є класова боротьба, так само, як і конкуренція між членами одного класу.

Ми вже бачили, чому, згідно з Марксом, соціальна інженерія і, відповідно, соціальна технологія неможлива. А неможлива вона тому, що саме каузальний ланцюжок залежностей припинає нас до соціальної системи, а не vice versa. Однак, хоч ми і не можемо переінакшити систему на свій лад<sup>8</sup>, капіталісти, як і робітники, змушені сприяти її перетворенню і нашому остаточному звільненню від її кайданів<sup>9</sup>. Спонукаючи «людство до виробництва заради виробництва»<sup>9</sup>, капіталіст спрямовує його «до розвитку суспільних продуктивних сил і до створення тих матеріальних умов виробництва, які одні тільки можуть стати реальним базисом більш високої суспільної форми, основним

прикладів небезпеки, притаманної всеохопному історичистському узагальненню Маркса.

З іншого боку, його спроба використати те, що можна назвати «логікою класової ситуації», для пояснення функціонування інститутів індустріальної системи — просто чудова, незважаючи на певні перебільшення або применшення деяких аспектів цієї ситуації. Вона чудова, зрештою, як соціологічний аналіз того рівня індустріальної системи, який і мав на увазі Маркс,— системи «необмеженого капіталізму» (як я його називаю) столітньої давності.

## Розділ 17. ПРАВОВА ТА СОЦІАЛЬНА СИСТЕМИ

Тепер ми можемо підступитися до того, що, мабуть, є найкритичнішим пунктом як нашого аналізу, так і нашої критики марксизму, а саме: Марксової теорії держави і, як це не парадоксально, його теорії про безсилля будь-якої політики.

### I

Теорію держави Маркса можна уявити, поєднавши висновки двох попередніх розділів. Правову чи юридично-політичну систему, тобто нав'язану державою систему правових інститутів, згідно з Марксом, слід розглядати як одну з надбудов, яка виникла над існуючими продуктивними силами економічної системи і яка ці сили виявляє. У зв'язку з цим Маркс говорить про «юридичну та політичну надбудову»<sup>1</sup>. Звичайно, це не єдиний спосіб виявлення економічної чи матеріальної дійсності і відповідних їй відносин між класами у світі ідеологій та ідей. Іншим прикладом такої надбудови, згідно з поглядами Маркса, може бути пануюча система моралі. На противагу правовій системі, вона не нав'язана державною владою, однак санкціонована ідеологією, створеною і контрольованою правлячим класом. Різниця між цими обома формами надбудови приблизно така ж, як між переконанням і присилуванням (як сказав би Платон<sup>2</sup>), причому держава, тобто правова і соціальна система, використовує саме присилування. Енгельс<sup>3</sup> називав її «особливою силою для придушення», для спонукання підданих правлячими. «Політична влада у влас-

ному розумінні цього слова, — сказано у «Маніфесті Комуністичної партії», — це організоване насильство одного класу для придушення іншого»<sup>4</sup>. Аналогічна характеристика подана Леніним: «За Марксом, держава є орган класового панування, орган пригноблення одного класу іншим, є створення «порядку», який узаконює і зміцнює це пригноблення...»<sup>5</sup> Словом, держава — це лише частина механізму, за допомогою якого правлячий клас провадить свою боротьбу.

Перед тим, як перейти до розгляду наслідків такого розуміння держави, слід зазначити, що воно — це, почасти, інституціональна, а почасти, есенціоналістська теорія. Інституціональна вона там, де Маркс намагається визначити практичні функції правових інститутів у соціальному житті, а есенціоналістська — тому, що Маркс взагалі не досліджував варіанти цілей, яким ці інститути в принципі можуть служити (або для яких вони створені), і не розглядав, які інституціональні реформи необхідні для того, щоб поставити державу на службу тим цілям, які сам вважав бажаними. Замість того, щоб висувати вимоги чи пропозиції щодо бажаних ним функцій держави, правових інститутів чи уряду, Маркс запитував: «Що таке держава?», тобто намагався розкрити *сутнісні* функції правових інститутів. Як було показано раніше<sup>6</sup>, задовільної відповіді на такі типово есенціоналістські запитання бути не може. Втім, безперечно, що це питання узгоджується з есенціоналістським і метафізичним підходом Маркса, за яким сфера ідей і норм інтерпретуються як вияв економічної реальності.

Які ж наслідки цієї теорії держави? Найважливішим є те, що вся політика, всі правові і політичні інститути, так само як вся політична боротьба, ніколи не можуть мати першорядного значення. *Політика безсила*. Вона ніколи не зможе докорінно переінакшити економічну реальність. Основним, ба навіть єдиним, завданням будь-якої освіченої політичної діяльності є спостереження за тим, аби зміни в юридично-політичній оболонці встигали за змінами в соціальній реальності, тобто в засобах виробництва і відносинах між класами; у такий спосіб можна уникнути тих труднощів, які можуть виникнути, якщо політика лишається далеко позаду цих змін. Інакше: політична діяльність — або лишається поверхневою, не обумовленою глибокою реальністю соціальної системи, і в цьому випадку рокованою на незначущість і неспроможність реально допомогти пригнобленим

та експлуатованим; або вона стає виразником змін в економічному базисі та класовій ситуації і в цьому випадку набирає рис вулканічного виверження, цілковитої революції, яку тільки можна уявити в соціальній системі і чию жорстокість можна згодом пом'якшити, якщо не опиратися її вулканічним силам, тієї революції, яку, однак, неможливо ні викликати, ні припинити якоюсь політичною акцією.

Ці наслідки ще раз показують цілісність системи історичистського мислення Маркса. Якщо зважити на те, що лише кілька політичних рухів могли дорівнятися до марксизму у стимулюванні інтересу до політичної діяльності, то теорія фундаментального безсилля політики виглядає при цьому дещо парадоксально. (Щоправда, деякі марксистки можуть скористатися в цьому випадку одним із таких двох аргументів: у згаданій теорії політична акція все-таки має свою функцію, бо хоча робітничка партія своєю діяльністю не може покращити долю експлуатованих мас, однак її боротьба пробуджує класову свідомість, а відтак — готує ці маси до революції. Таким міг би бути аргумент радикального крила. Другий аргумент, що ним може скористатися помірковане крило, полягає у можливості існування таких історичних періодів, коли політична акція мала незаперечний успіх, а саме: коли сили обох протидіючих класів приблизно зрівноважені. Під час таких періодів політичні зусилля й енергія можуть стати вирішальними в досягненні суттєвого поліпшення життя робітників. Зрозуміло, що цей другий аргумент поступається деякими фундаментальними положеннями теорії, однак це закладене в ньому неусвідомлено, а отже, без знання суті справи.)

Слід зазначити, що, згідно з Марксовою теорією, робітничка партія, поки вона продовжує відігравати визначену їй роль й енергійно наполягати на вимогах робітників, убезпечена від значних політичних помилок, адже політичні помилки суттєво не впливають на об'єктивну класову ситуацію, а надто — на економічну діяльність, від якої, зрештою, все залежить.

Іншим важливим наслідком цієї теорії є те, що, в принципі, будь-який, навіть демократичний, уряд є диктатурою правлячого класу над тими, ким він править. «Сучасна державна влада, — проголошує «Маніфест Комуністичної партії»<sup>7</sup>, — це тільки комітет, який управляє загальними справами всього класу буржуазії». Згідно з цією теорією,



все, що ми називаємо демократією, — це така форма класової диктатури, найзручніша в певній історичній ситуації. (Ця доктрина не зовсім узгоджується з вищезгаданою теорією поміркованого крила про класову зрівноваженість.) Так само як держава за капіталізму є диктатурою буржуазії, так і після соціальної революції вона спершу буде диктатурою пролетаріату. Однак ця пролетарська держава повинна втратити свою функцію, як тільки буде зламано опір колишньої буржуазії, адже пролетарська революція веде до однокласового, а отже, безкласового суспільства, де вже не може бути диктатури. Таким чином, позбавлена будь-яких функцій, держава має зникнути, за словами Енгельса, «вона відмирає»<sup>8</sup>.

## II

Я надто далекий від того, аби захищати Марксову теорію держави. Його погляд на демократію і, зокрема, його теорія безсилля будь-якої політики здається мені не лише помилковою, а фатально помилковою. Слід визнати, однак, що за цими його жорстокими і заразом винахідливими теоріями стояв жорстокий і гнітючий досвід. І хоча Марксові, на мою думку, не вдалося пізнати майбутнє, яке він конче бажав передбачити, мені здається, що навіть його помилкові теорії є доказом його проникливого соціологічного погляду на тогочасні умови, його незламного гуманізму і відчуття справедливості.

Незважаючи на абстрактний і філософський характер, Марксова теорія держави — це, безперечно, просвітницька інтерпретація історичного періоду, в якому він жив, це, зрештою, логічна думка про те, що так звана «промислова революція» розвивається передовсім як революція «матеріальних засобів виробництва», тобто машинної техніки; що згодом це призвело до перетворення класової структури суспільства, а відтак — до нової соціальної системи; що політичні революції та інші перетворення правової системи — це лише третій крок. І хоча ця марксистська інтерпретація «зростання капіталізму» заперечувалася істориками, котрі змогли розкрити деякі її глибокі підвалини (що для Маркса, мабуть, і не було несподіванкою, хоча підривало його теорію<sup>9</sup>), все ж навряд чи можна сумніватися в цінності цієї інтерпретації як першого наближення до суті спра-

ви і як допомоги послідовникам у цій галузі. Незважаючи на те, що деякі явища, які вивчав Маркс, були виплекані законодавчими заходами і лише завдяки їм могли існувати (як це визнавав і сам Маркс<sup>10</sup>), саме він уперше поставив питання про вплив економічного розвитку і економічних інтересів на законодавство і про функцію законодавчих заходів як знаряддя класової боротьби, надто ж як знаряддя для створення «надлишкового населення», а разом і промислового пролетаріату.

У багатьох місцях своїх творів Маркс дає нам зрозуміти, що роздуми зміцнили його впевненість у тому, що юридично-політична система — це лише «надбудова»<sup>11</sup> над соціальною, тобто економічною системою. І хоча ця теорія звичайно ж була спростована наступним досвідом<sup>12</sup>, вона лишається не тільки цікавою, але, я певен, і такою, що має зерно істини.

Історичний досвід Маркса вплинув як на його бачення зв'язків між економічною і політичною системами, так, зокрема, і на його бачення лібералізму і демократії, які він вважав лише масками для диктатури буржуазії, саме на те бачення, що було інтерпретацією тогочасної соціальної ситуації і що здавалося йому цілком вірогідним, бо підтверджувалося сумним досвідом. Маркс (особливо замолоду) жив у період найбезсоромнішої і жорстокої експлуатації. І цю безсоромну експлуатацію цинічно захищали лицемірні апологети, котрі апелювали до принципу свободи людини, до права людини визначати свою власну долю і вільно укладати будь-яку угоду, яку вона вважає сприятливою для своїх інтересів.

Користуючись лозунгом «рівної та вільної конкуренції для всіх», тогочасний необмежений капіталізм успішно протистояв будь-якому трудовому законодавству аж до 1833 року, а ще протягом багатьох років — його практичному втіленню<sup>13</sup>.

Наслідком цього було спустошене і злиденне життя, яке навряд чи можна уявити сьогодні. Надто великі страждання випали на долю жінок і дітей. Ось два приклади, запозичені з «Капіталу» Маркса: «Вільям Вуд, дев'яти років, «почав працювати, коли йому було 7 років і 10 місяців»... Він приходить щодня о 6 годині ранку і закінчує приблизно о 9 годині вечора». «Отже, п'ятнадцять годин праці для семирічної дитини!» — вигукує офіційний звіт<sup>14</sup> комісії

з дитячої роботи 1863 року. Інші діти мусили починати роботу о 4 годині ранку чи працювати всю ніч до 6 години ранку, і часто навіть дітей лише шести років приневолювали до щоденної важкої праці протягом 15 годин. «Мері Анн Уоклі пропрацювала без перерви 26<sup>1</sup>/<sub>2</sub> години разом із 60 іншими дівчатами, по 30 чоловік у кімнаті... Лікар, пан Кіз, покликаний надто пізно до її смертного одра, засвідчив перед «Со» («присяжними по огляду трупів») просто: «Мері Анн Уоклі померла внаслідок того, що вона спала в надто тісному, погано вентиляваному приміщенні». Щоб дати лікареві урок хорошого тону, «Со» у відповідь на його свідчення заявили: «Вона померла від удару, але є підстава побоюватись, що її смерть могла бути прискорена надмірною працею у переповненій майстерні»<sup>15</sup>.

Такими були умови життя робітничого класу навіть у 1863 році, коли Маркс писав «Капітал». Його палкий протест проти цих злочинів, до яких тоді ставилися досить терпимо, а часом навіть захищали не лише професійні економісти, а й церковники, назавжди забезпечує Марксу місце в ряду визволителів людства.

З огляду на цей досвід, не дивно, що Маркс був не вельми високої думки про лібералізм і що в парламентській демократії він убачав-таки замасковану диктатуру буржуазії. Йому легко було інтерпретувати ці факти як такі, що підтверджують його власні аналізи відносин між правовою і соціальною системами. Згідно з правовою системою, рівність і свобода, зрештою, майже встановлені. Але якими вони були насправді! Отож, не слід винуватити Маркса за те, що він наполягав на виключній «реальності» економічних факторів, а правову систему вважав лише надбудовою, прикриттям цієї реальності і засобом класового панування.

У «Капіталі» досить чітко розроблена відмінність між правовою і соціальною системами. В одній з його теоретичних частин (детальніше розглянутій у розділі 20) Маркс аналізує капіталістичну економічну систему, користуючись спрощеним й ідеалізованим припущенням, згідно з яким правова система в усіх відношеннях є досконалою. Він припускає, що свобода, рівність перед законом, справедливість гарантовані кожному і привілейованих відносно закону класів не існує. Більше того, він припускає, що навіть економічна галузь позбавлена будь-якого «грабунку», що «справедлива» ціна сплачується за всі товари, включаючи

і робочу силу, яку робітник продає капіталістові на ринку праці. Ціна на всі ці товари є «справедливою» в тому розумінні, що всі товари продаються і купуються пропорційно середній кількості праці, необхідній для їх вироблення (або, користуючись термінологією Маркса, продаються і купуються відповідно до їхньої справжньої «вартості»<sup>16</sup>). Звісно, Маркс знав, що все це надто спрощений погляд, адже, на його думку, з робітниками майже ніколи не поводитися чесно, точніше — їх завжди обманювали. Проте, виходячи навіть із такого ідеалізованого погляду, він намагався показати, що і в такій досконалій правовій системі економічна система має функціонувати так, аби робітники не змогли скористатися своєю свободою. Незважаючи на всю цю «справедливість», вони були б анітрохи не кращими від рабів<sup>17</sup>, бо якщо вони бідні, то на ринку праці можуть продавати лише самих себе, своїх дружин і дітей рівно за стільки, скільки необхідно для відтворення їх робочої сили. Інакше: за свою робочу силу вони одержать не більше, ніж потрібно для убогого існування. Це засвідчує, що експлуатація — не просто грабунок. Її не можна позбутися лише правовими засобами. (Міркування Прудона про те, що «власність — це грабунок» — надто поверхневі<sup>18</sup>.)

З усього цього Маркс виснував, що робітники не можуть покладати великих надій на поліпшення правової системи, яка, як це відомо кожному, однаково наділяє багатія і бідняка свободою спати на лавці в парку і однаково загрожує обом покаранням за спробу жити «без очевидних засобів до існування». Таким чином, Маркс дійшов того, що (мовою Гегеля) можна назвати відмінністю між *формальною* і *матеріальною* свободою. Формальної<sup>19</sup> або правової свободи, яку Маркс, проте, не поціновував низько, виявляється зовсім не досить, щоб забезпечити нам свободу, яку він вважав метою історичного розвитку людства. Справді реальною виявляється економічна або матеріальна свобода. Її можна досягти лише звільнивши всіх од важкої праці. «Скорочення робочого дня — головна умова» такого звільнення.

## III

Що можна сказати про Марксів аналіз? Чи слід вірити, що політика або структура правових інститутів внутрішньо нездатна покращити таке становище і що допоможе лише цілковита соціальна революція, цілковита зміна соціальної системи? А може, повіримо захисникам необмеженої «капіталістичної» системи, котрі наголошують (на мій погляд, правильно) на величезних перевагах механізму вільного ринку і котрі роблять висновок із цього, що справді вільний ринок праці міг би принести значні вигоди всім, хто зайнятий у ньому?

Я переконаний, що несправедливість і нелюдність описаної Марксом необмеженої «капіталістичної системи» не викликає сумнівів; її можна визначити як *парадокс свободи* (обговорений нами у попередніх розділах<sup>20</sup>). Свобода, як ми бачили, перестає існувати, якщо вона необмежена. Необмежена свобода означає, що сильна людина вільна залякати слабку і загарбати її свободу. Саме через те ми і вимагаємо, щоб держава, в певному розумінні, обмежила свободу, аби свобода кожного була захищена законом. Ніхто не повинен жити за рахунок «милосердя» інших, проте всі повинні мати право на захист з боку держави.

Я переконаний також, що ці міркування, які спершу стосувалися царства грубої сили, фізичного залякування, мають стосуватися і царства економіки. Навіть якщо держава захищає своїх громадян від залякування фізичним насильством (як це вона робить, у принципі, за системи необмеженого капіталізму), вона може позбавити нас усіх сподівань своєю неспроможністю захистити від зловживань економічною владою. У такій державі економічно сильний все ще вільний залякати економічно слабкого і загарбати його свободу. Необмежена економічна свобода за цих умов може бути такою ж саморуйнівною, як і необмежена фізична свобода, а економічна влада може бути майже такою ж небезпечною, як і фізичне насильство, адже той, хто має надлишок продуктів, може змусити тих, хто потерпає від голоду, «вільно», без застосування насильства, прийняти рабство. А знаючи, що держава обмежує свою діяльність придушенням насильства (і захистом власності), меншість економічно сильних може таким чином експлуатувати більшість економічно слабких.

Якщо цей аналіз правильний,<sup>21</sup> то зрозуміло, які засоби тут потрібні. Це мають бути *політичні* засоби, схожі на ті, що ми застосовували проти фізичного насильства. Ми маємо створити соціальні інститути, що спиратимуться на державну владу, для захисту економічно слабких від економічно сильних. Держава мусить стежити за тим, аби нікому не доводилося укладати нерівноправні угоди під загрозою голоднечі або економічного краху.

Звичайно, це означає, що принцип невтручання в необмежену економічну систему слід відкинути. Якщо ми прагнемо захистити свободу, то повинні вимагати, аби політика необмеженої економічної свободи була змінена на державне планове економічне втручання. Ми повинні вимагати, аби необмежений *капіталізм* поступився *економічному інтервенціонізму*<sup>22</sup>. А саме так і сталося. Описана і критикована Марксом економічна система повсюдно припинила існування. Її заступила не система, в якій держава починає втрачати свої функції, а отже, «виявляє ознаки відмирання», а різноманітні інтервенціоністські системи, в яких функції держави в галузі економіки поширюються далеко за межі захисту власності й «вільних договорів». (Такий розвиток ми обговорюватимемо в наступних розділах.)

#### IV

Ми досягли, як бачиться, найголовнішого пункту нашого аналізу, коли значення докорінної різниці між історизмом і соціальною інженерією з її впливом на політику друзів відкритого суспільства стає очевидною.

Марксизм претендує на дещо більше, ніж бути наукою, і вдається не просто собі до історичного пророцтва. Він претендує на те, щоб стати основою практичної політичної діяльності. Він піддає критиці існуюче суспільство і стверджує, що може вивести на шлях до кращого світу. Однак, згідно з Марксом, ми не можемо за власним бажанням, скажімо правовими реформами, переінакшити економічну реальність. Політика може хіба що «скоротити і полегшити положові муки»<sup>23</sup>. Ця його політична програма, на мій погляд, украй бідна. Обмеженість її в тому, що в загальній ієрархії влади політичній владі вона надає лише третьорядного значення. Згідно з Марксом, реальна влада належить розвиткові техніки; друге за значенням місце посідає систе-



ма економічних класових відносин, а найменш впливовою виявляється політика.

У нашому аналізі ми дійшли абсолютно протилежних висновків і вважаємо фундаментальнішою саме політичну владу. З цього погляду, політична влада може контролювати економічну. Це означає істотне розширення сфери політичної діяльності. Але до чого ми прагнемо і як цього досягти? Ми можемо, наприклад, розробити раціональну політичну програму захисту економічно слабких, виробити закони, що обмежуватимуть експлуатацію, обмежити робочий день, але можемо і значно більше. Закон допоможе нам застрахувати робітників (а краще — всіх громадян) на випадок втрати працездатності, на випадок безробіття і старості. Так само можна ліквідувати форми експлуатації, засновані на безпомічному економічному становищі робітника, змушеного погоджуватися на все, аби уникнути голодної смерті. І коли ми через закон гарантуємо засоби існування для кожного, хто хоче працювати (а причин, з яких таке неможливо, просто не існує), тоді захист громадян від економічного страху і економічного залякування буде реалізовано вповні. З цього погляду, політична влада — це ключ до економічної безпеки. Отже, найголовніше — це політична влада та засоби її контролю. Економічна влада не повинна домінувати над політичною, а в разі необхідності, з економічною владою слід боротися і ставити її під контроль влади політичної.

Отож, можемо зазначити, що Марксове зневажливе ставлення до політичної влади полягало не лише в нехтуванні розвитком теорії надто важливого потенційного засобу поліпшення становища економічно слабких, а й у тому, що він не помітив найбільшої потенційної небезпеки, яка загрожувала людській свободі. Його наївна думка про втрату державною владою своїх функцій і «відмирання» держави у безкласовому суспільстві ясно вказує на те, що він ніколи не розумів ні парадокса свободи, ані тієї функції, яку може і мусить виконувати державна влада для забезпечення свободи і людяності. (Окрім цього, переконання Маркса свідчать про те, що, зрештою, незважаючи на його колективістські звернення до класової свідомості, він був індивідуалістом.) Отож, марксистський погляд аналогічний до ліберального переконання про те, що нам потрібні лише рівні можливості. Вони й справді потрібні нам, але не тільки

вони. Така «рівність» не захищає обділених, людяніших, невдатливіших від перетворення на об'єкти експлуатації з боку обдарованіших, жорстокіших або вдатливіших.

Те, що марксисти зневажливо називали «чисто формальною свободою», на наш погляд, є основою всього іншого. Ця «чисто формальна свобода», тобто демократія, право народу оцінювати і розпускати свій уряд є єдиним відомим засобом, за допомогою якого можна намагатися захистити себе від зловживань політичної влади<sup>24</sup>. Це контроль над правителями з боку тих, ким вони правлять. Без демократичного контролю уряд не матиме жодної причини відмовитися від використання своєї політичної й економічної влади для досягнення намірів, надто далеких від захисту свободи своїх громадян.

## V

Саме фундаментальної ролі «формальної свободи» і не добачили марксисти, які вважали формальну демократію недостатньою і прагнули доповнити її тим, що називали звичайно «економічною демократією». Це двозначне й абсолютно спрощене визначення, яке затемнює той факт, що «чисто формальна свобода» — це єдина гарантія демократичної економічної політики. Маркс відкрив значення економічної влади і очевидно, що він його перебільшив. І він сам, і марксисти вбачали економічну владу в усьому. Ось їхній аргумент: той, хто має гроші, має і владу; у разі потреби він може купити зброю і навіть гангстерів. Але цей аргумент — двосічний. Фактично, він допускає, що людина, котра має зброю, має і владу. І якщо той, хто має зброю, починає це усвідомлювати, то згодом матиме до зброї ще й гроші. Цей аргумент справді спрацьовує в умовах необмеженого капіталізму, адже правління, яке розвиває інститути контролю над озброєнням і гангстерами, а отже — над владою грошей, може потрапити під вплив цієї влади. У такій державі може правити безконтрольний гангстеризм багатих. Я вважаю, однак, що Маркс перший згодився б із тим, що такий хід подій вірогідний не для всіх держав. Дійсно, в історії траплялися часи, коли, приміром, будь-яка експлуатація була грабунком, безпосередньо заснованим на владі військової сили. Сьогодні лише дехто міг би підтримати наївний погляд про те, що «прогрес історії»

раз і назавжди поклав край цій прямій експлуатації людей і що досягнута формальна свобода унеможлиблює для нас підпадання під владу таких примітивних форм експлуатації.

Наведених міркувань цілком вистачило б для спростування догматичної доктрини, за якою економічна влада — фундаментальніша від фізичної або державної влади. Проте існують ще інші міркування. Як правильно наголошували різні автори (серед них — Бертран Рассел і Уолтер Ліппман<sup>25</sup>), лише активне втручання держави — захист власності законами, що спираються на фізичні санкції, — робить багатство потенційним джерелом влади, бо без цього втручання людина швидко втратила б своє багатство. Через те економічна влада цілковито залежить від політичної і фізичної влади. Рассел наводить приклад, що ілюструє залежність ба, навіть, безпорадність багатства: «Економічна влада в державі, — пише він<sup>26</sup>, — хоча і виходить, зрештою, із закону і громадської думки, проте легко набуває повної незалежності. За допомогою корупції вона може впливати на закон і за допомогою пропаганди — на громадську думку. Вона може зв'язати політиків зобов'язаннями, що суперечать їхній свободі. Вона може погрожувати фінансовою кризою. Але можливості її надто обмежені. Цезарю допомогли прийти до влади його кредитори, які вбачали в його успіхові єдиний спосіб повернути власні гроші. Проте, досягнувши успіху, Цезар став настільки могутній, що зміг їх знищити. Карл V позичив у Фуггерів гроші, необхідні, щоб купити місце імператора, але, ставши ним, він проігнорував своїх кредиторів і вони втратили все, що вклали в нього».

Слід відкинути догму про те, що коренем усього зла є економічна влада. Натомість слід наголосити на розумінні небезпеки будь-якої форми безконтрольної влади. Самі по собі гроші не такі вже й небезпечні. Вони стають небезпечними лише тоді, коли на них можна купити владу, безпосередньо чи шляхом поневолення економічно слабких, котрі змушені продавати себе, щоб вижити.

Над цим слід поміркувати ще матеріалістичніше, ніж це зробив Маркс. Слід усвідомити, що контроль над фізичною владою і фізичною експлуатацією лишається основною політичною проблемою. Для встановлення такого контролю ми маємо запровадити «чисто формальну свободу». Відтак, ми зрозуміємо, як скористатися нею для контролю

над політичною владою. Решта залежить від нас самих. Ми не повинні більше звинувачувати когось, не повинні обурюватися злочинними економічними демонами за лаштунками влади, адже з демократією ми матимемо ключі для контролю над ними, ми зможемо їх приборкати. Це слід усвідомити і користатися цими ключами. Нам слід сконструювати інститути демократичного контролю над економічною владою й інститути нашого захисту від економічної експлуатації.

Марксисти багато говорили про купівлю виборчих голосів (безпосередню чи шляхом купівлі пропаганди). Однак детальне вивчення питання показало, що тут маємо добрий приклад владно-політичної ситуації, аналізованої раніше. Досягнувши формальної свободи, ми зможемо контролювати будь-яку купівлю виборчих голосів. Існують закони, що обмежують витрати на виборчу кампанію, і від нас залежить введення ще суворіших законів такого типу<sup>27</sup>. Правова система може стати могутнім засобом для їхнього захисту. Окрім цього, ми можемо впливати на громадську думку і наполягати на значно суворішому моральному кодексі політичних справ. Все це можна зробити, однак насамперед слід усвідомити, що соціальна інженерія такого типу — це першорядне наше завдання, що вона в наших руках і що не слід чекати, поки економічні потрясіння якимось дивом створять для нас новий економічний світ, а нам тільки залишиться зняти стару політичну оболонку.

## VI

Звичайно, на практиці марксисти ніколи цілковито не поклалися на доктрину безсилля політичної влади. Тією мірою, якою вони могли діяти і планувати діяльність, вони (як і всі інші) завжди вважали, що політичну владу таки можна використовувати для контролю над економічною. Однак їхні плани і діяльність ніколи не базувалися на такому очевидному відступові од їх попередньої теорії, як і на зваженому погляді щодо найфундаментальнішої проблеми політики — контролю над контролерами і небезпечної концентрації влади в державі. Вони так і не усвідомили повного значення демократії як єдиного знаного засобу досягнення цього контролю.

Відтак, вони не усвідомили і небезпеки, притаманної

політиці зростання державної влади. І хоча вони, більшою чи меншою мірою несвідомо, відмовилися від доктрини про безсилля політики, однак зберегли думку про те, що проблема державної влади не є важливою, що влада ця може бути шкідливою лише перебуваючи в руках буржуазії. Вони не зрозуміли, що, зрештою, будь-яка влада, як політична, так й економічна, є небезпечною. Через те вони зберегли свою формулу диктатури пролетаріату. Марксисти не зрозуміли принципу (пор. розділ 8), за яким будь-яка великомасштабна політика має бути інституціональною, а не особистісною, а, вимагаючи розширення державної влади (всупереч Марксовому погляду на державу), вони не зважають на те, що одного дня лихі люди можуть оволодіти цією широкою владою. В цьому почасти і полягає причина того, чому марксисти, починаючи обговорення проблеми державного втручання, відводили державі практично необмежену владу в галузі економіки. Вони зберегли Марксове холістське й утопічне переконання, що поліпшити становище може лише абсолютно нова «соціальна система».

В одному з попередніх розділів (розділ 9) я вже критикував цей утопічний і романтичний підхід до соціальної інженерії. Однак варто додати ще й те, що економічне втручання, нехай навіть поміркованими методами, які ми відстоюємо, веде до зростання державної влади. Отже, інтервенціонізм — річ у край небезпечна. Проте це не може бути вирішальним аргументом проти нього, бо державна влада завжди лишається небезпечним, але необхідним злом. Слід, однак, зважити на те, що, послабляючи нашу пильність і не зміцнюючи наші демократичні інститути, а відтак — через інтервенціоністське «планування» — надаючи більше влади державі, ми можемо втратити нашу свободу, а з нею втратити все, включаючи і «планування», бо з якого дива мають виконуватися плани добробуту людей, якщо ці люди не мають влади, аби їх підтримати. Надійну безпеку може дати лише свобода.

Отож, ми переконалися, що існує не лише парадокс свободи, а й парадокс державного планування. Запланувавши надто багато, надавши державі надмірної влади, можна втратити свободу і тим самим покласти край плануванню.

Такі міркування, всупереч утопічним чи холістським, навертають нас до нашого заклик про помірні методи соціальної інженерії і до нашої вимоги планування заходів

по боротьбі з конкретним злом, а не для встановлення ідеального добра. Державне втручання має бути обмежене, що й випливає з реальної необхідності захисту свободи.

Однак твердити, що наші рішення мають бути зваженими, що нам слід пильнувати і не надавати державі більшої влади, ніж цього потребує захист свободи, недостатньо. Ці зауваження можуть лише порушити проблеми, але вони не вказують шляху до їх розв'язання. Можливо, навіть, що таких шляхів узагалі не існує, що набуття державою — чия сила порівняно з силами її громадян завжди загрозливо велика — нової економічної влади, унеможливлуватиме будь-який опір, адже ніхто ще не довів, що свободу можна зберегти, і ніхто не показав, як це можна зробити.

Можна згадати принагідно наші міркування з розділу 7 щодо проблеми контролю над політичною владою і парадокса свободи.

## VII

Ми вже виявляли важливі відмінності між особистостями та інститутами (див. розд. 7), зазначаючи при цьому, що хоча політичні проблеми сьогодення і можуть вимагати особистих рішень, проте будь-яка довгострокова політика, надто ж будь-яка демократична довгострокова політика, має розроблятися у позаособистісних інститутах. Ми особливо наголошували на тому, що проблема контролю над правителями і перевірки їхньої влади є переважно проблемою інституціональною, проблемою планування інститутів контролю для запобігання тій значній шкоді, що її може заподіяти недобрий правитель.

Аналогічні міркування стосуються і проблеми контролю над економічною владою держави. Ми мусимо захищатися від зростаючої влади правителів, від особистостей та їх свавільства. Деякі типи інститутів можуть надавати необмежену владу, однак певні інститути можуть і віднімати її у певних осіб.

Переглянувши з цього приводу наше трудове законодавство, ми знайдемо там обидва типи інститутів. Переважна частина законів у цьому законодавстві надає виконавчим органам держави зовсім мало влади. Можливо, звичайно, що, приміром, державний чиновник може зловживати законами проти дитячої праці, аби залякати простака-громадя-



нина. Однак небезпека такого зловживання надто несерйозна, порівняно з небезпекою, властивою законодавству, що надає правителям дискреційної влади, скажімо, влади над управлінням працею<sup>28</sup>. Так само й закон, що карає зловживання громадянина своєю власністю її конфіскацією, не можна порівнювати із законом, що надає правителям чи державним чиновникам право дискреційної влади або конфіскації власності громадян.

Отож, ми підступилися до відмінностей між двома абсолютно різними методами, за допомогою яких держава може здійснювати своє економічне втручання. Перший із них полягає у плануванні «правової структури» протекціоністських інститутів (скажімо, законів, що обмежують владу власника тварин чи землі). Другий полягає у наданні державним органам достатньо обмеженої свободи дій, якщо це справді необхідно для досягнення поставленої правителем мети. Перший можна схарактеризувати як «інституціональне» чи «непряме» втручання, а другий — як «особистісне» або «пряме» втручання. (Звичайно, трапляються і проміжні випадки.)

З огляду на демократичний контроль, не може бути жодного сумніву в тому, який саме з двох методів приносить більше користі. Очевидною політикою будь-якого демократичного втручання є використання по можливості першого методу і обмеження користування другим методом на випадок, якщо перший застосувати неможливо. (Такі випадки трапляються. Класичним прикладом є бюджет — уособлення свободи дій міністра фінансів та його розуміння неупередженості і справедливості. Можливо, навіть, хоча і небажано, щоб заходи для пом'якшення наслідків циклічності економічного розвитку мали подібний характер.)

З огляду на поступову соціальну інженерію, різниця між зазначеними обома методами досить-таки суттєва. Лише перший, інституціональний, метод, спираючись на результати обговорень і досвіду, уможливорює якесь поліпшення. Лише він дозволяє застосувати метод спроб і помилок до нашої політичної діяльності. Цей метод — довготривалий, адже постійну правову структуру слід змінювати поступово, щоб уникнути непередбачених і небажаних наслідків, зміни в інших частинах структури тощо. Цей метод винятковий щодо розкриття (на базі досвіду й аналізу) того, що ми зробили насправді, втрутившись і переслідуючи певну

мету. Дискреційні рішення правителів і державних чиновників перебувають поза межами цього методу, адже вони є короткостроковими, перехідними, день у день (у кращому разі — з року в рік) мінливими. Як правило (хоча бюджет у цьому випадку є винятком), їх навіть неможливо обговорювати публічно як через брак інформації, так і через неясність принципів, за якими вони приймаються. Якщо такі рішення і існують, вони ніколи не бувають інституціоналізованими, а становлять частину внутрішньої чиновницької традиції. Перший метод можна схарактеризувати як раціональний, а другий — як ірраціональний — не тільки в цьому розумінні, а й в абсолютно іншому, значнішому. Окремий громадянин має знати і розуміти правову систему, тому планувати її слід зрозумілою. Вона не повинна бути несподіваною, адже має нести в соціальне життя фактор упевненості і безпеки. Якщо ця система підлягає змінам, то протягом перехідного періоду слід передбачати гарантії для тих індивідів, які склали свої плани з огляду на її стабільність.

Метод особистого втручання, всупереч першому методу, вносить у соціальне життя постійно зростаючий елемент непередбачуваності, а відтак, посилює відчуття ірраціональності і незахищеності. Дискреційна влада, одразу ж по введенні, має тенденцію до швидкого зростання, бо вимагає певних коригувань, а такі коригування дискреційних короткострокових рішень важко здійснити лише за допомогою інституціональних заходів. Зазначена тенденція посилює ірраціональність системи, створює враження тіньової влади, а відтак, підштовхує до сприйняття змовницької теорії суспільства з усіма її наслідками — полюванням на єретиків, національною, соціальною і класовою ворожнечею.

Незважаючи на абсолютно сприйнятливі й очевидні переваги інституціонального методу, застосовують його далеко не завжди. Таке несприймання, на мій погляд, викликане різними причинами. Одна з них полягає в необхідності, при застосуванні такого методу, реальної незалежності у виконанні довгострокових програм перегляду «правової структури». Однак найчастіше уряд живе лише сьогоднішнім днем, а дискреційна влада якраз і належить до такого способу життя, не кажучи вже про те, що політики взагалі схильні любити особисту владу як таку. Проте найголовніша причина полягає у нерозумінні різниці між указаними двома

методами. Послідовники Платона, Гегеля і Маркса і не можуть цього розуміти. Вони ніколи не зрозуміють того, що одвічне запитання «Хто буде правителем?» давно слід замінити на більш реальне — «Як ми можемо його приборкати?»

### VIII

Повертаючись до Марксової теорії безсилля політики і безсилля влади історичних сил, слід зазначити, що це такі вражаюча споруда. Ця теорія — прямий результат його соціального методу, його економічного історизму, доктрини про залежність соціального і політичного розвитку від розвитку економічної системи або людського метаболізму. Тогочасний досвід Маркса, його гуманістичне обурення, потреба утішити пригноблених пророцтвом, вселити в них сподівання чи, радше, впевненість у перемозі — все це поєднано в одній грандіозній філософській системі, яку можна порівняти з холістськими системами Платона і Гегеля (аби переконатися, що вона таки їх перевершує). Лише через те, що він не був реакціонером, в історії філософії сказано про нього так мало, та й то переважно як про пропагандиста. Один із рецензентів «Капіталу» писав: «На перший погляд... Маркс великий ідеаліст-філософ, і до того ж в «німецькому», тобто поганому, значенні цього слова. Насправді ж він нескінченно більший реаліст, ніж усі його попередники...<sup>30</sup>» Він таки мав рацію. Маркс був останнім зодчим великих холістських систем. Нам слід потурбуватися, аби він і залишився ним, і не намагатися замінити його систему іншою Великою Системою. Нам не потрібен холізм. Нам потрібна поміркована, поступова соціальна інженерія.

На цьому я завершую критичний аналіз Марксової філософської методології соціальних наук, його економічного детермінізму і пророчого історизму. Останнім випробуванням будь-якого методу є його практичне застосування і практичні результати. Тому я переходжу до більш детального дослідження основного результату його методу — пророцтва про майбутнє пришестя безкласового суспільства.

## ПРОРОЦТВО МАРКСА

### Розділ 18. ПРИХІД СОЦІАЛІЗМУ

#### I

Економічний історизм — це метод, який Маркс застосував для аналізу невідворотних змін у нашому суспільстві. Згідно з Марксом, кожна окрема соціальна система має зруйнувати себе лише тому, що сама створює сили, які продукують у ній новий історичний період. Доскіпливий аналіз феодальної системи — періоду, що передував промисловій революції, — дозволив виявити сили, готові зруйнувати феодалізм і передбачити найхарактерніші риси нового періоду — капіталізму. Так само і аналіз розвитку капіталізму дозволяє виявити в ньому руйнівні сили і передбачити найхарактерніші риси нового історичного періоду, в якому ми живемо, адже безпідставно вважати, що капіталізм триватиме вічно. Навпаки, матеріальні умови виробництва, а разом і спосіб людського життя, ніколи ще не змінювалися так швидко, як за капіталізму. Змінюючи таким чином свої основи, капіталізм змушений самозмінюватися і продукувати новий період в історії людства.

Згідно з методом Маркса, основні принципи якого обговорено вище, фундаментальні або сутнісні<sup>1</sup> сили, що зруйнують чи змінять капіталізм, слід шукати в розвитку матеріальних засобів виробництва. Відкривши ці фундаментальні сили, можна простежити їхній вплив на соціальні відносини між класами, юридичну і правову системи.

Аналіз цих фундаментальних економічних сил і руйнівних тенденцій періоду, який Маркс називав «капіталізмом», був здійснений ним у «Капіталі» — головній праці всього його життя. Аналізований ним історичний період і економічні сили пов'язані із Західною Європою і, зокрема, Англією приблизно з середини XVIII ст. до 1867-го (року першого видання «Капіталу»). «...Кінцевою метою мого твору, — пояснював він у передмові<sup>2</sup>, — є відкриття еконо-

мічного закону руху сучасного суспільства» для того, аби передбачити його долю. Іншою його метою<sup>3</sup> було розвінчання апологетів капіталізму — економістів, які пояснювали закони капіталістичного способу виробництва невмолними законами природи, подібно Берку, який стверджував: «Закони комерції — це закони природи, а відтак — закони Бога». На противагу цим, начебто невмолним, законам, Маркс показав, що існують закони, які діють виключно в суспільстві, а саме — закони суспільного розвитку. Він намагався показати, що сповідувані економістами вічні й незмінні закони — це лише тимчасові регулятори, приречені на знищення разом із самим капіталізмом.

Історичне пророцтво Маркса можна характеризувати як злитий воєдино аргумент. У «Капіталі», однак, наведено лише (як я це називаю) «перший крок» цього аргументу — аналіз фундаментальних економічних сил капіталізму та їхнього впливу на відносини між класами. «Другий крок», що призводить до висновку про невідворотність соціальної революції, і «третій», що передбачає появу безкласового, тобто соціалістичного, суспільства, викладені стисло. У цьому розділі я насамперед чіткіше поясню, що я називаю трьома кроками Марксового аргументу, а далі детально розгляну третій крок. У двох наступних розділах я обговорюватиму спершу другий, а далі — перший кроки. Така перестановка — лише на користь детальному критичному розглядові; вона має привести нас до неупередженого сприйняття істинності посилань кожного кроку і цілковитої зосередженості на питанні про те, чи впливає висновок по кожному окремому крокові із посилань. Ось ці три кроки.

На *першому кроці* свого аргументу Маркс аналізує капіталістичний спосіб виробництва. Він відкриває тенденцію *зростання продуктивності праці*, пов'язану як з технічним удосконаленням, так і з тим, що він називає зростанням концентрації засобів виробництва. Відтак, він робить висновок, що в галузі суспільних відносин між класами ця тенденція має приводити до накопичення дедалі більших багатств у руках дедалі меншої кількості людей. Таким чином він висновує тенденцію до *зростання багатства і злиденності* — багатства правлячого класу буржуазії і злиденності класу, яким правлять, класу робітників. Цей

перший крок ми розглянемо у розділі 20 («Капіталізм та його доля»).

На *другому кроці* аргументу висновки першого приймаються Марксом беззаперечно. Звідси він висноує, поперше, що всі класи, окрім невеликої групки правлячої буржуазії і великого експлуатованого класу робітників, мають зникнути або стати несуттєвими; по-друге, що зростання протиріч між цими двома класами має привести до *соціальної революції*. Цей крок ми аналізуватимемо в розділі 19 («Соціальна революція»).

На *третьому кроці* аргументу висновки другого теж приймаються беззаперечно і робиться заключний висновок про те, що після перемоги робітників над буржуазією виникне суспільство, що складатиметься лише з одного класу, а тому — безкласове, суспільство без експлуатації, тобто *соціалізм*.

## II

Я приступаюся тепер до *обговорення третього кроку* — пророцтва про прихід соціалізму.

Основні посилення цього кроку, що їх я критикуватиму в наступному розділі, а поки що лишаю неторкнутими, такі: розвиток капіталізму привів до зникнення всіх класів, крім двох — маленького буржуазного і величезного класу пролетарів; зубожіння пролетаріату змушує його повставати проти експлуататорів. Висновки: перший — у цій боротьбі робітники повинні перемогти; другий — знищивши буржуазію, вони повинні встановити безкласове суспільство, адже лишається тільки один клас.

Я готовий припустити, що перший висновок впливає з основних посилень (і ще з кількох несуттєвих, які ми опускаємо). Буржуазія не тільки нечисленна; власне її фізичне існування, її «метаболізм», залежить від пролетаріату. Експлуататор, нероба, без експлуатованого помирає; у будь-якому випадку, навіть знищуючи експлуатованих, він закінчує своє існування як нероба. Отож, він не може перемогти — щонайбільше розпочне тривалу боротьбу. З іншого боку, робітники у своєму матеріальному існуванні не залежать від експлуататора; піднявшись на боротьбу, вирішивши змінити існуючі порядки, робітники тим самим позбавляють експлуататора його суттєвої соціаль-



ної функції. Робітник може знищити свого класового ворога, не ризикуючи своїм власним існуванням. Відповідно, результат може бути лише один — буржуазія зникне.

Але чи впливає другий висновок із посилянь? Невже перемога робітників насправді має привести до безкласового суспільства? Я так не вважаю. З того факту, що з двох класів залишиться один, зовсім не виходить утворення безкласового суспільства. *Класи не схожі на індивідів*, навіть якщо припустити деяку схожість між протиборством двох класів і протиборством двох індивідів. Єдність або солідарність класу, згідно з власним Марксовим аналізом, є частиною їх класової свідомості<sup>4</sup>, яка, в свою чергу, багата в чому походить із класової боротьби. У нас нема реальних підстав вважати, що після завершення боротьби проти спільного ворога індивіди, які складають пролетаріат, зберігатимуть свою класову єдність. Будь-який, прихований доти конфлікт між їхніми інтересами може розділити колишню єдність пролетаріату і розростися до нової класової боротьби. (За принципами діалектики тут згодом виникає нова антитеза, новий класовий антагонізм. Звичайно, діалектика — річ надто непевна і пристосовницька, і за її допомогою можна пояснити будь-що, а отже, і безкласове суспільство як діалектично необхідний синтез, що виникає у розвитку антитез<sup>5</sup>.)

Очевидно, розвиток суспільства полягає в тому, що ті, хто перебуватиме при владі в момент перемоги, тобто революційні вожді, які вижили у боротьбі за владу і після різноманітних політичних чисток, та їхні прибічники сформуують *Новий клас — новий правлячий клас нового суспільства*, різновид аристократії або бюрократії<sup>6</sup>. Цілком імовірно також, що вони намагатимуться приховувати цей факт. При цьому найзручнішим для них буде збереження, наскільки це можливо, революційної ідеології з витратами на це чималих зусиль замість того, щоб витратити час і сили для її знищення (як радив Парето всім правителям). Цілком можливо також, що вони зможуть уповні використати революційну ідеологію, якщо при цьому враховуватимуть і залучатимуть тенденції контрреволюційного розвитку. Таким чином, революційна ідеологія слугуватиме їм для апологетики того, як вони використовують владу, й одночасно, засобом її стабілізації, словом — новим «опіумом для народу».

Виходячи з Марксових послань, станеться саме щось подібне до описаного вище. Проте мої завдання не охоплюють історичне пророцтво (чи інтерпретацію минулої історії багатьох революцій). Я лише хочу показати, що висновок Маркса, пророцтво про прихід безкласового суспільства, не впливає з його послань. Третій крок Марксового аргументу слід визначити як необґрунтований.

Я не вважаю, що до цього треба щось додавати. Зокрема, мені здається неможливим передрікати, що соціалізм не настане, або твердити, що послання аргументу надто розпливчато, свідчать про це. Наприклад, цілком можливо, що тривала боротьба й ентузіазм з приводу перемоги сприятимуть зміцненню відчуття солідарності доти, доки будуть встановлені закони, що запобігатимуть експлуатації і зловживанню владою. (Єдиною гарантією усунення експлуатації є встановлення інститутів демократичного контролю над правителями.) На мій погляд, шанси побудови такого суспільства багато в чому залежатимуть від вірності робітників ідеям соціалізму і свободи, а не безпосередньо інтересам свого класу. Є речі, які важко передбачити. З певністю можна сказати лише те, що класова боротьба не завжди зміцнює солідарність пригноблених. Існують як приклади такої солідарності і палкої відданості загальній справі, так і приклади того, коли ті чи інші групи робітників переслідують лише свої групові інтереси, навіть якщо ці інтереси конфліктують з інтересами інших робітників і з ідеєю солідарності пригноблених. Експлуатація може й не зникнути разом із буржуазією, адже цілком можливо, що певні групи робітників після перемоги одержать привілеї, рівноцінні до експлуатації ними менш удачливих груп<sup>7</sup>.

Як видно, існує багато різноманітних можливостей для історичного розвитку після переможної пролетарської революції, відповідно — багато можливостей для використання методу історичного пророцтва. Слід наголосити, зокрема, що було б не по-науковому запліщувати очі на якісь із цих можливостей тільки тому, що вони нам не до вподоби. Зрозуміло, що важко уникнути того, аби видавати бажане за дійсне, яким би позанауковим воно не здавалося. Слід визнати, що таке псевдонаукове пророцтво для багатьох людей є однією з форм утечі від реальності, від сучасної відповідальності до майбутнього раю. Це пророцтво доповнюється перебільшенням безпорадності індивіда перед

лицем того, що називають всемогутніми і демонічними економічними силами сьогодення.

### III

Якщо ми запізнаємося з цими силами трохи ближче і на ґрунті нашої сучасної економічної системи, то зрозуміємо, що наш теоретичний критицизм народжується з досвіду. Проте нам слід остерігатися всіляких перекирвань в інтерпретації цього досвіду, подібних до марксистського пророкування про те, що лише «соціалізм» чи «комунізм» стане можливим наступником «капіталізму». Ні Маркс, ні хтось інший так і не довели, що соціалізм (у розумінні безкласового суспільства, тобто як «асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх»<sup>8</sup>) — це єдина альтернатива жорсткій експлуатації тієї системи, яку Маркс вперше описав століття тому (у 1845 році) і яку він назвав «капіталізмом»<sup>9</sup>. І справді якби хтось намагався довести, що соціалізм — це єдиний можливий наступник Марксового необмеженого «капіталізму», ми могли б спростувати його аргументи історичними фактами. *Політика невтручання* (*laissez-faire*) зникла безслідно і її не заступила соціалістична чи комуністична система, як їх розумів Маркс. Лише в Росії, на  $\frac{1}{7}$  частині Землі, можна знайти економічну систему, в якій, згідно з пророцтвом Маркса, засоби виробництва належать державі, чия політична могутність не виказує, однак (всупереч пророцтву Маркса), ніяких симптомів зникнення, а повсюдно на земній кулі політична влада почала здійснювати економічні функції. Необмежений капіталізм відкрив шлях до нового історичного періоду, до нашого періоду політичного *інтервенціонізму*, тобто економічного втручання держави. Інтервенціонізм набрав різноманітних форм: російський варіант, фашистська форма тоталітаризму, демократичний інтервенціонізм в Англії та Сполучених Штатах, «мала демократія» Швеції<sup>10</sup>, де технологія демократичного втручання держави в економіку досягла найвищого рівня. Розвиток, що привів до такого втручання, розпочався ще за часів Маркса з британського фабричного законодавства, першим успіхом якого було запровадження 48-годинного тижня, а згодом — страхування за безробіттям та інших форм соціального забезпечення. Було б украй абсурдно

ототожнювати економічну систему сучасних демократів із системою Марксового «капіталізму». Це очевидно, якщо порівняти ці системи сучасної демократії з тим, про що йдеться у 10-и пунктах Марксової програми комуністичної революції. Якщо опустити несуттєві пункти цієї програми (скажімо, «4. Конфіскація майна всіх емігрантів і заколотників»), то можна сказати, що в демократичних державах більшість із цих пунктів була повністю або значною мірою реалізована. Разом із тим, було здійснено дуже багато важливіших кроків (про застосування яких Маркс навіть і гадки не мав) у напрямку соціального захисту. Я нагадаю лише деякі пункти його програми: 2. Високий прогресивний податок. (Здійснено.) 3. Скасування права на успадкування. (У більшості реалізовано за допомогою значного податку на спадщину. В усякому разі, навряд чи можна бажати більшого.) 6. Централізація транспорту і засобів комунікації в руках держави. (Здійснено в Європі перед війною 1914 року з воєнних міркувань, без особливих результатів; цього досягла також більшість країн «малих демократій».) 7. Збільшення числа і розмірів державних фабрик, засобів виробництва... (Реалізовано в країнах «малої демократії», однак користь від такого заходу викликає сумніви.) 10. Громадське і безкоштовне виховання всіх дітей. Скасування дитячої фабричної праці в сучасних її формах... (Першу вимогу виконано у країнах «малої демократії» і, до певної міри, повсюдно; другу вимогу перевиконано.)

Деякі пункти Марксової програми не реалізовані в демократичних країнах<sup>11</sup> (наприклад: «І. Експропріація земельної власності»). Тому марксисти справедливо вважають, що в цих країнах «соціалізм» не побудований. І якщо з цієї причини вони розглядають такі країни як усе ще «капіталістичні» у Марксовому розумінні, то цим лише виказують догматичний характер свого засновку про те, що іншої альтернативи не існує. З цього видно, наскільки можна бути осліпленим блиском сконструйованої системи. Марксизм — не тільки кепський поводитир у майбутнє, він також позбавляє своїх послідовників можливості бачити те, що відбувається перед їхнім зором у даний історичний період, інколи навіть за їхньої участі.

## IV

Однак чи спрямована ця критика якимось чином проти методу широкомасштабного історичного пророцтва як такого? Чи можемо ми, в принципі, так укріпити посилення пророчою аргументацією, щоб одержати зважений висновок? Звичайно, це можна зробити. Завжди можна одержати бажаний висновок, якщо виходити з винятково міцних посилення. Але справа полягає в тому, що для будь-якого широкомасштабного історичного пророцтва нам слід погодитися із такими припущеннями (куди входять моральні та інші чинники, ті, що Маркс називав «ідеологічними»), які ми не в змозі звести до економічних факторів. А Маркс перший визнавав такі припущення псевдонауковими. Тому його метод пророцтва спирається на припущення про те, що ідеологічні фактори не можна вважати незалежними і передбачуваними елементами, їх слід зводити до очевидних економічних умов, од яких вони залежать, а отже, їх можна і передбачати.

Неортодоксальні марксистки інколи і самі зазначають, що прихід соціалізму не є просто результатом історичного розвитку. Твердження Маркса про те, що «ми можемо лише скоротити або послабитипологові муки» для приходу соціалізму — вкрай непевне. Його слід інтерпретувати, радше, як твердження про те, що хибна політика може перешкодити пришествю соціалізму на цілі століття, а правильна — звести цей період до мінімуму. Така інтерпретація уможливує навіть для марксистів визнання того, що пореволюційне створення соціалістичного суспільства залежить переважно від нас самих — від нашої мети, відданості, щирості, інтелектуальності, тобто від моральних чи «ідеологічних» факторів. Марксистки можуть додати ще й те, що Марксове пророцтво — це невичерпне джерело моральної сили, а отже, воно може прискорити розвиток соціалізму. Маркс справді хотів показати, що існує лише дві можливості — постійне існування цього жахливого світу або виникнення світу нового, кращого. Проте не слід серйозно сприймати першу можливість. Відтак, друга цілковито підтверджується, адже що ясніше люди уявляють собі досягнення другої можливості, — більше впевненості в тому, що вони здійснять вирішальний стрибок від капіталізму до соціалізму. Більш повного пророцтва зробити неможливо.

Це — аргументи, в яких визнається вплив моральних та ідеологічних факторів, які не можуть бути зведені до економіки, на хід історії. З цього виходить, що аналіз Маркса непридатний для аналізу суспільства. Стосовно цієї частини аргументації, за допомогою якої дехто намагається захистити марксизм, можна повторити: ще ніхто і ніколи не довів, що існують лише дві можливості — «капіталізм» чи «соціалізм». Я цілком погоджуюся з тим, що нам не слід витрачати час на розмірковування про вічне існування нашого надто незадовільного світу. Однак альтернатива полягає не лише в очікуванні пророчого пришествя кращого світу або в допомозі його народженню шляхом пропаганди, іншими ірраціональними засобами чи й насильством. Можна, наприклад, розвивати технологію безпосереднього поліпшення світу, в якому ми живемо, розвивати метод поступової інженерії, демократичного втручання в економіку<sup>12</sup>. Марксисты могли б заперечити, що, мовляв, цей вид втручання — неможливий, бо історію не можна витворити за раціональними планами поліпшення світу. З цього заперечення, однак, випливають досить-таки дивні висновки: якщо нічого не можна виправити за допомогою розуму, то справді було б історичним чи політичним дивом, якби ірраціональні сили історії самі створили кращий і раціональніший світ<sup>13</sup>.

Отож, ми змушені знову повернутися до положення, згідно з яким моральні та інші ідеологічні фактори, які випали з поля зору наукового пророцтва, справляють значний вплив на хід історії. Одним із цих непередбачуваних факторів якраз і є вплив соціальної технології і політичного втручання у справи економіки. Соціальний технолог і поміркований інженер можуть запланувати утворення нових інститутів, щоб замінити старі; можуть навіть планувати шляхи і засоби здійснення таких змін. Однак «історія» не стане від того передбачуванішою, адже вони не в змозі спрямувати свої плани на суспільство в цілому і не можуть знати, чи будуть їхні плани втілені в життя. Ці плани справді важко втілити без певних змін, почасти зважаючи на накопичення нашого досвіду протягом самого втілення, а почасти — через наші вимушені компроміси<sup>14</sup>. Отож, Маркс був цілком правий, коли наполягав на тому, що «історію» не можна запланувати на папері. Однак суспільні інститути планувати можливо і вони плануються. Лише



плануючи <sup>15</sup> крок за кроком інститути захисту свободи, особливо свободи від експлуатації, можна покласти надії на досягнення кращого світу.

## V

Щоб показати практичне значення історичистської теорії Маркса, я проілюструю кожен з трьох розділів (цей і два наступні), що стосуються трьох кроків його пророчого аргументу, кількома зауваженнями про вплив його історичного пророцтва на сучасну європейську історію. Вплив цей був доволі-таки значний завдяки діяльності у Центральній та Східній Європі двох великих марксистських партій — комуністичної та соціал-демократичної.

Обидві партії були абсолютно не підготовлені для вирішення таких завдань, як перетворення суспільства. Російські комуністи, які першими виявилися при владі, кинулися вперед, навіть не підозрюючи про ті неймовірні проблеми, численні жертви і страждання, що чекали на них попереду. Соціал-демократи Центральної Європи, чий шанс трапився дещо пізніше, протягом багатьох років ухилялися од відповідальності, яку з готовністю взяли на себе комуністи. Вони сумнівалися (і, очевидно, були праві) в тому, чи зможе якийсь інший народ, крім російського, жорстоко пригнічуваного царизмом, перенести страждання і жертви, завдані революцією, громадянською війною і тривалим періодом перших, часто невдалих, експериментів. Окрім того, протягом критичного періоду (з 1918-го по 1926 рр.) результати російських експериментів здавалися їм досить непевними, бо в той період насправді важко було говорити про якісь перспективи. Розкол між комуністами і соціал-демократами Центральної Європи, по суті, був розколом між марксистами, що мали ірраціональну віру в кінцевий успіх російського експерименту, і тими, хто ставився до цього експерименту раціонально, тобто скептично. Коли я вживаю терміни «ірраціональний» чи «раціональний», то розглядаю діяльність марксистів згідно з їхніми власними стандартами і згідно з самим марксизмом, адже, за марксизмом, пролетарська революція мала бути кінцевим результатом індустріалізації, а не *vice versa* <sup>16</sup>; вона повинна була відбутися спершу у високоіндустріалізованих країнах і лише значно пізніше — в Росії <sup>17</sup>.

Цим зауваженням я, однак, не збираюся вигороджувати соціал-демократичних лідерів<sup>18</sup>, чия політика цілковито обумовлювалася марксистським пророцтвом та їхньою власною сліпою вірою у прихід соціалізму. Часто ця віра поєднувалася в них із безнадійним скептицизмом стосовно їхніх власних безпосередніх задач і стосовно незабарного майбутнього<sup>19</sup>. Марксизм навчив їх організовувати робітників і надихати їх справді чудовою вірою в те, що їхнім завданням є звільнення людства<sup>20</sup>. Однак соціал-демократичні лідери були неспроможні реалізувати свої обіцянки. Вони добре вивчили свої підручники, вони знали все про «науковий соціалізм», так само як і те, що підготовка рецептів на майбутнє була псевдонауковою утопією. Хіба сам Маркс не висміював свого послідовника Конта, котрий критикував його у «Revue Positiviste» за нехтування практичними програмами? «Revue Positiviste», — насмішковано писав Маркс<sup>21</sup>, — закидає мені, з одного боку, те, що я розглядаю політичну економію метафізично, а з другого боку — відгадайте-но що? — те, що я обмежуюсь критичним розчленуванням даного, а не складаю рецептів (контівських?) для кухні майбутнього». Отож, марксистські лідери добре зважали перед тим, як затрачати час на таку справу як технологія. Вся їхня практична програма вичерпувалася лозунгом: «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!» Коли робітники в їх країнах об'єдналися, коли виникла можливість взяти на себе всю відповідальність уряду і закласти підвалини кращого світу, коли настав їх час, вони покинули робітників напризволяще. Вони не знали, що робити. Ці лідери чекали обіцяного самознищення капіталізму. Після неминучої кризи капіталізму, коли становище значно погіршилося, коли все розпалося, а ризик дискредитації і поганьблення суттєво зменшився, лідери соціал-демократії все ще надіялися стати рятівниками людства. (Нам слід, звичайно, пам'ятати той факт, що успіх комуністів у Росії став можливий почасти завдяки тим жахливим подіям, що відбувалися в цій країні перед їхнім приходом до влади.) Проте, коли велика депресія, яку соціал-демократичні лідери першими вітали як передбачену ними світову кризу, почала слабшати, вони почали усвідомлювати, що робітники надто втомилися від загодовування їх і нав'язування їм різних інтерпретацій історії<sup>22</sup>, що недостатньо лише розповідати їм про фашизм згідно з неспростовним науко-

вим соціалізмом Маркса як про найостаннішу зупинку капіталізму перед його неминучим крахом. Потерпаючі потребували більшого. Соціал-демократичні лідери почали поступово усвідомлювати жахливі наслідки політики очікування і сподівань великого політичного дива. Однак було вже надто пізно. Вони втратили свій шанс.

Ці зауваження — надто коротенькі, проте вони розкривають деякі практичні наслідки Марксового пророцтва про прихід соціалізму.

## Розділ 19. СОЦІАЛЬНА РЕВОЛЮЦІЯ

Другим кроком Марксового пророчого доказу було — як найдоречніша передумова — припущення про те, що капіталізм мусить вести до зростання багатства й бідності; багатства буржуазії, що чисельно зменшується, й бідності робітничого класу, що чисельно зростає. Це припущення буде піддано критиці в наступному розділі, а тут воно приймається на віру. Висновки, що випливають з нього, можна розділити на дві частини. Перша частина — це пророцтво, що стосується розвитку *класової структури* капіталізму. Тут стверджується, що всі класи, за винятком буржуазії та пролетаріату, а особливо так звані середні класи, обов'язково зникнуть і що внаслідок зростаючого напруження у відносинах між буржуазією і пролетаріатом останній швидко обернеться на свідомий і згуртований клас. Друга частина — пророцтво про те, що згадане напруження неможливо зняти і що воно призведе до пролетарської *соціальної революції*.

Я вважаю, що жоден із цих двох висновків не витікає з передумови. Моя критика буде переважно такою самою, як і в попередньому розділі; іншими словами, я спробую показати, що доказ Маркса нехтує багатьма можливими шляхами розвитку.

### I

Розглянемо відразу *перший висновок*, тобто пророцтво про те, що всі класи неодмінно зникнуть чи втратять своє значення, за винятком буржуазії та пролетаріату, чия класова свідомість і солідарність мусять зрости. Слід пого-

дитись, що передумова — Марксова теорія зростання багатства і бідності — насправді передбачає зникнення певного середнього класу, а саме, класу німецьких капіталістів і дрібної буржуазії. «Один капіталіст побиває багатьох капіталістів», — як пише Маркс<sup>1</sup>. І ті інші капіталісти, звичайно, можуть бути приведені до стану найманих робітників, котрі, за Марксом, є тим самим, що й пролетарі. Такий розвиток подій — частина зростання багатства, нагромадження все більшого капіталу і концентрації та централізації його у все меншій кількості рук. Така сама доля відміряна і «нижчим верствам середнього класу», як зазначає Маркс<sup>2</sup>. «Нижчі верстви середнього класу: дрібні промисловці, дрібні торговці і рантьє, ремісники і селяни — всі ці класи опускаються в ряди пролетаріату, почасти через те, що їх маленького капіталу не досить для ведення великих промислових підприємств і він не витримує конкуренції з більшими капіталістами, почасти через те, що їх професійне майстерство знецінюється в результаті запровадження нових методів виробництва. Так рекрутується пролетаріат з усіх класів населення».

Звичайно, цей опис цілком точний, особливо, коли йдеться про ремісників; він також вірний стосовно того, що багато пролетарів приходять із селянського середовища.

Однак ця чудова картина Марксових спостережень недосконала. Розвиток, що його він дослідив, є промисловим розвитком, його «капіталіст» — промисловим капіталістом, а його «пролетарій» — промисловим робітником. Незважаючи на те, що багато промислових робітників приходять із селянського середовища, це не означає, що, скажімо, всі фермери й селяни поступово перейдуть до стану промислових робітників. Навіть сільськогосподарські наймані робітники не обов'язково пов'язані з промисловими робітниками спільним почуттям солідарності та класової свідомості. «Розпорошення сільських робітників на великих просторах, — визнає Маркс<sup>3</sup>, — ламає силу їх опору, тимчасом як концентрація міських робітників збільшує цю силу». Це навряд чи допускає уніфікацію єдиної класової свідомості. А показує, швидше, можливість принаймні розбіжностей, те, що сільськогосподарський робітник часом може такою мірою залежати від свого господаря, фермера чи селянина, що не матиме спільної справи з промисловим пролетаріатом. А що фермери та селяни скоріше можуть

підтримати буржуазію, а не робітників, відзначав і сам Маркс<sup>4</sup>; і робітнича програма, така як у «Маніфесті Комуністичної партії»<sup>5</sup>, де головною вимогою є «експропріація земельної власності», навряд чи призначена протистояти цій тенденції.

Це показує, що принаймні сільські середні класи можуть не зникнути, а сільський пролетаріат може і не злитися з промисловим пролетаріатом. Однак це ще не все. Власний аналіз Маркса засвідчує, що для буржуазії життєво необхідно роздувати розкол між найманими робітниками; а це можна досягнути, як побачив сам Маркс, принаймні двома шляхами. Перший з них полягає у створенні *нового* середнього класу, привілейованої групи найманих робітників, що могли б почуватися вищими за робітників фізичної праці<sup>6</sup> й водночас залежними від милості правителя. Другий шлях лежить через використання того нижчого прошарку суспільства, що його Маркс охрестив «люмпен-пролетаріатом». Це, за визначенням Маркса, джерело злочинців, готових продати себе класовому ворогові. Зубожіння, як він припускав, мусить вести до збільшення кількості цього класу — процес, який навряд чи сприятиме солідарності всіх пригноблених.

Та навіть класова солідарність промислових робітників не є обов'язковим наслідком зубожіння. Припустімо, що зубожіння мусить породжувати опір і ще ймовірніше — спалахи повстань. Однак припущення з розглядуваного нами доказу полягає в тому, що злигодні не можна подолати доти, доки не буде здобуто перемогу в соціальній революції. А це значить, що робітники, які чинять опір, знову і знову зазнаватимуть поразки в безплідних зусиллях поліпшити свою долю. Такий розвиток подій не може зробити робітників класово свідомими в марксистському розумінні<sup>7</sup>, тобто гордими за свій клас і впевненими у своїй місії; швидше він зробить їх класово свідомими в розумінні своєї належності до переможеного війська. Можливо, так воно й станеться, якщо робітники не зуміють усвідомити, що їхня кількість і потенційна економічна влада так само зростають. Це було б можливим, якби, згідно з пророцтвом Маркса, всі класи, за винятком робітничого і класу капіталістів, проявили тенденцію до зникання. Але оскільки, як ми побачили, це пророцтво не обов'язково мусить справдитися, вірогідно,

що солідарність навіть промислових робітників може бути позначена настроями поразенства.

Отож, усупереч пророцтву Маркса, який наполягає на розвитку ясного розмежування лише між двома класами, ми виявляємо, що, згідно з його ж власним припущенням, може розвинути така класова структура: (1) буржуазія, (2) великі землевласники, (3) решта землевласників, (4) сільські робітники, (5) новий середній клас, (6) промислові робітники, (7) люмпен-пролетаріат. (Будь-яка інша комбінація цих класів, звичайно, також можлива.) І ми виявляємо, крім того, що такий розвиток може, вочевидь, підірвати єдність класу (6).

Можна сказати, таким чином, що перший висновок з другого кроку Марксового доказу не впливає з нього. Але так само, як і при критиці третього кроку Маркса, я також мушу сказати, що не збираюся замінити Марксове пророцтво якимось іншим. Я не стверджую, що це пророцтво не може справдитись або що станеться описаний мною альтернативний розвиток. Я лише стверджую, що так може статися. (І, звичайно, цю можливість навряд чи заперечать члени радикального марксистського крила, котрі залюбки використовують обвинувачення у зраді, хабарництві й недостатній класовій солідарності для пояснення того, чому розвиток подій не відповідає пророчій схемі.) Те, що подібне ймовірно, повинно бути зрозумілим кожному, хто спостерігав за подіями, які призвели до появи фашизму, коли всі згадані мною можливості відіграли певну роль. Але й однієї можливості достатньо, щоб зруйнувати перший висновок, досягнутий при другому кроці Марксового доказу.

Це, звичайно, торкається й *другого висновку*, пророцтва про прихід соціальної революції. Та перш ніж я зможу перейти до критики того способу, в який зроблено це пророцтво, необхідно докладно зупинитися на ролі, що його воно відіграло в цілому доказі, так само як і на вживанні Марксом терміна «соціальна революція».

## II

Що мав на думці Маркс, коли говорив про *соціальну революцію*, з першого погляду видається цілком зрозумілим. Його «пролетарська соціальна революція» є *історич-*



ним поняттям. Воно означає більш-менш швидкий перехід від історичного періоду капіталізму до історичного періоду соціалізму. Іншими словами, це назва перехідного періоду класової боротьби між двома основними класами, аж до остаточної перемоги робітників. На запитання, чи термін «соціальна революція» значить жорстоку громадянську війну між двома класами, Маркс відповів<sup>8</sup>, що це не обов'язково мається на увазі, додавши, однак, що перспективи її уникнення, на жаль, не дуже ясні. Він міг би ще додати, що з погляду історичного пророцтва, це питання видається не дуже доречним, або принаймні другорядним. Суспільне життя жорстоке, наполягає марксизм, і класова війна вимагає щоденних жертв<sup>9</sup>. Реально важить результат — соціалізм. Досягнення цього результату є суттєвою рисою «соціальної революції».

Отож, якби ми сприйняли доведеним чи інтуїтивно певним те, що після капіталізму прийде соціалізм, таке пояснення терміна «соціальна революція» було б задовільним. Та оскільки ми мусимо використовувати доктрину соціальної революції як частину наукового доказу, за допомогою якого намагаємося обґрунтувати прихід соціалізму, таке пояснення насправді буде вкрай незадовільним. Якщо в такому доказі ми спробуємо схарактеризувати соціальну революцію як перехід до соціалізму, то сам доказ стане таким кружним, як доказ лікаря, котрого попросили пояснити його передбачення смерті пацієнта і котрий вимушений був визнати, що не знав ні симптомів, ні геть нічого про хворобу, окрім того, що вона обернеться на «смертельну недугу». (Якщо пацієнт не помер, то це не було ще «смертельною недугою»; якщо революція не веде до соціалізму, то це ще не «соціальна революція».) Ми можемо звести цю критику до тієї простої форми, що на жодному з трьох кроків пророчого доказу не слід брати на віру нічого, що виводиться лише на наступному кроці.

Ці міркування показують, що для належної реконструкції Марксового доказу ми мусимо знайти таку характеристику соціальної революції, що не стосується соціалізму і в такий спосіб дозволяє якнайкраще відіграти свою роль у доказі. Характеристика, що задовольняє ці умови, очевидно, буде такою. Соціальна революція — це спроба міцно згуртованого пролетаріату здобути цілковиту політичну владу, здійснена з твердим рішенням не уникати насильства, якщо

воно буде потрібно для досягнення цієї мети, і протистояти будь-якій спробі своїх супротивників повернути назад політичний вплив. Ця характеристика позбавлена щойно згаданих недоліків; вона відповідає третьому кроку доказу такою мірою, якою цей крок узагалі обґрунтований, і надає йому той ступінь імовірності, що, безсумнівно, йому притаманний. До того ж, ця характеристика, як буде показано далі, узгоджується з марксизмом і особливо з його історичістською тенденцією уникати визначеного<sup>10</sup> твердження про те, чи буде насильство справді застосовано на цій історичній фазі.

Та хоч запропонована характеристика, якщо розглядати її як історичне пророцтво, і не визначена стосовно застосування насильства, важливо усвідомити, що з погляду моралі чи законності вона зовсім не виглядає такою. З цього погляду, запропонована тут характеристика соціальної революції подає її, безсумнівно, як *насильствене повстання*; адже питання про те, застосовувалося насправді чи ні насильство, не так важливе, як, власне, намір — а ми взяли на віру те тверде рішення не уникати насильства, якщо воно буде необхідним для досягнення цілей руху. Сказати, що рішення не уникати насильства відповідає сутності соціальної революції як насильственного повстання, узгоджується не лише не з моральним чи правовим, а й з ординарним поглядом на справу. Адже якщо людина вирішила застосувати насильство для досягнення своїх цілей, то можна сказати, що в усіх своїх намірах і прагненнях вона стане на позицію насильства, незалежно від того, буде чи ні насильство застосовано в тому чи тому окремому випадку. Отож, якщо ми спробуємо передбачити поведінку цієї людини, то муситимемо, очевидно, так само невизначено, як марксизм, стверджувати, що не знаємо, вдасться чи ні ця людина насправді до сили. (Тож наша характеристика в цьому плані узгоджується з марксистським поглядом.) Але невизначеність, безсумнівно, зникне, якщо замість історичного пророцтва ми спробуємо схарактеризувати позицію цієї людини в звичайний спосіб.

Тепер я хочу пояснити, що саме це пророцтво про можливість насильственного революції я вважаю — з погляду практичної політики — якнайшкідливішим елементом марксизму. Гадаю, що краще спершу коротко витлумачити підставу для такої думки, перш ніж перейти до її аналізу.

Не в усіх випадках і не за всіх обставин я проти насильственої революції. Я згоден з окремими християнськими мислителями часів середньовіччя і Ренесансу, які розглядали припустимість тиранії, що насправді за умов тиранії не існувало іншої можливості, а тому насильствену революцію можна виправдати. Однак я також вважаю, що будь-яка така революція повинна переслідувати *єдину* мету — встановлення демократії. А під демократією я маю на увазі не щось розпливчате, на зразок «влади народу» чи «влади більшості», а множину інституцій (і з-поміж них, особливо, загальні вибори, тобто право народу розпускати свій уряд), які дозволяють здійснювати громадський контроль над правителями та їхньою відставкою за бажанням керованих ними мас, а також, не вдаючись до насильства, проводити реформи, хай навіть і всупереч волі правителів. Іншими словами, застосування сили виправдане лише за умов тиранії, котра унеможливує проведення реформ без насильства, і повинно переслідувати єдину мету, а саме — створення в країні такого стану речей, що робить можливим ненасильницькі реформи.

Я вважаю, що не слід навіть пробувати досягти чогось більшого насильницьким шляхом. Оскільки, на мою думку, сама ця спроба сповнена ризику зруйнувати всі перспективи здійснення розумних реформ. Тривале застосування сили може привести, зрештою, до втрати свободи, оскільки воно, як правило, має наслідком не спокійну владу розуму, а владу сильної людини. Насильствена революція, що прагне досягти чогось більшого за просто зруйнування тиранії, так само ймовірно може привести до нової тиранії, як і до здійснення своєї справжньої мети.

І тільки ще одне застосування сили в політичних суперечках я можу вважати виправданим. Маю на увазі опір досягнутої демократії будь-якому нападові (як ізсередини, так і ззовні держави) на демократичну конституцію і застосування демократичних методів. Кожному такому нападові, особливо здійсненому чи дозволеному урядом, який перебуває при владі, повинні чинити опір усі лояльні громадяни, аж до застосування насильства. По суті, дієвість демократії значною мірою залежить від розуміння того, що уряд, який намагається зловжити владою і стати тиранією (чи який допускає встановлення тиранії з будь-чийого боку), позбавляє себе законної сили, і що це не лише право громадян,

а й їхній обов'язок вважати діяльність такого уряду злочинною, а його членів — небезпечною зграєю злочинців. Однак я наполягаю, що такий насильницький опір спробам скинути демократію повинен бути недвозначно захисним. Не мусить виникати й крихти сумніву, що єдиною метою опору є порятунок демократії. Загроза використати ситуацію для встановлення контртиранії не менш злочинна за первинну спробу запровадження тиранії; використання цієї загрози, хай навіть із щирим наміром врятувати демократію шляхом віднадження її ворогів, може виявитися, таким чином, дуже поганим способом захисту демократії. Справді, така загроза може внести безладдя в ряди захисників демократії в час небезпеки, а отже, бути на руку, скоріше, її ворогам.

Ці зауваження вказують, що успішна демократична політика вимагає від її захисників дотримання певних правил. Деякі з них будуть перелічені нижче в цьому розділі. А тут я хочу лише пояснити, чому вважаю марксистське ставлення до насильства одним із найважливіших моментів у будь-якому аналізові Маркса.

### III

Відповідно до витлумачення соціальної революції, можна розрізнити дві головні групи марксистів — радикальне й помірковане крило (що приблизно <sup>11</sup> відповідають комуністичній та соціал-демократичній партіям).

Марксисти часто відмовляються обговорювати питання про те, чи може бути «виправдана» насильствена революція, зазначаючи, що вони не моралісти, а вчені, й мають справу не із спекуляціями про те, що мусило б бути, а з фактами того, що є і що буде. Іншими словами, вони начебто є історичними пророками, які обмежуються питанням про те, що станеться. Але припустімо, що нам вдалося переконати їх обговорити проблему виправдання соціальної революції. В цьому випадку, я вважаю, ми побачимо, що всі марксисты в принципі згодні із стародавнім поглядом про те, що насильствені революції виправдані лише тоді, коли спрямовані проти тиранії. Далі думки двох крил розходяться.

Радикальне крило наполягає на тому, що, згідно з Марксом, будь-яка класова влада є диктатурою, тобто тиранією <sup>12</sup>. Справжню демократію, таким чином, можна досягти лише шляхом створення безкласового суспільства, пова-

ливши, з допомогою насильства в разі необхідності, диктатуру капіталістів. Помірковане крило не погоджується з цим поглядом, наполягаючи на тому, що демократія певною мірою може бути здійснена навіть за умов капіталізму, а тому, мовляв, можна провести соціальну революцію шляхом мирних і поступових реформ. Та навіть і помірковане крило вважає такий мирний розвиток непевним, вказуючи, що буржуазія вдасться до застосування сили перед можливістю зазнати поразки від робітників на полі бою за демократію; а в цьому випадку, стверджується, робітники вправі відплатити тим самим і здобути владу за допомогою насильства<sup>13</sup>. Обидва крила претендують на те, що представляють справжнє вчення Маркса, і між іншим, обидва мають рацію. Адже, як згадувалося вище, погляди Маркса в цьому питанні були дещо невизначеними через його історичистський підхід; до того ж, протягом життя він, схоже, міняв свої погляди, почавши як радикал і ставши пізніше на більш помірковану позицію<sup>14</sup>.

Спершу я розгляну *радикальну позицію*, оскільки мені здається, лише вона відповідає «Капіталу» і загальній тенденції Марксового пророчого доказу. Адже головна теорія «Капіталу» полягає в тому, що антагонізм між капіталістом і робітником неминуче загострюється, компроміс між ними неможливий, отож, капіталізм можна тільки знищити, а не поліпшити. Найкраще буде навести основний фрагмент із «Капіталу», в якому Маркс остаточно підсумовує «історичну тенденцію капіталістичного нагромадження». Він пише<sup>15</sup>: «Разом із постійним зменшенням числа магнатів капіталу, які узурпують і монополізують всі вигоди цього процесу перетворення, зростає маса злиднів, гноблення, рабства, виродження, експлуатації, але разом з тим зростає і обурення робітничого класу, який постійно збільшується кількісно, який навчається, об'єднується і організується механізмом самого процесу капіталістичного виробництва. Монополія капіталу стає оковами того способу виробництва, який виріс при ній і під нею. Централізація засобів виробництва і усупільнення праці досягають такого пункту, коли вони стають несумісними з їх капіталістичною оболонкою. Вона вибухає. Б'є година капіталістичної приватної власності. Експропріаторів експропріують».

Беручи до уваги цей основоположний фрагмент, навряд чи можна сумніватися, що серцевиною Марксового вчення

в «Капіталі» була неможливість реформувати капіталізм, і пророцтво про його насильницьке повалення — доктрина, що відповідає теорії радикального крила. А ця теорія якнайкраще вкладається в пророчий доказ, що його ми розглядаємо. Адже якщо ми приймаємо на віру не лише передумову другого кроку, а і його перший висновок, то звідси насправді випливає, згідно з вищенаведеним фрагментом із «Капіталу», пророцтво про соціальну революцію. (Так само як і перемога робітників, як було показано в попередньому розділі.) Звичайно, важко уявити собі цілковито згуртований і класово свідомий робітничий клас, який би, зрештою, не спробував, якби злигодні не можна було подолати в якийсь інший спосіб, повалити суспільний лад. Однак це, зрозуміло, не рятує другого висновку. Адже ми вже показали, що перший висновок нечинний, а з самої лише передумови, з теорії про зростання багатства і бідності, неможливо виснувати неминучість соціальної революції. Як було зазначено в нашому розгляді першого висновку, ми можемо казати лише про неминучість вибухів повстань; але оскільки ми не можемо бути певними ні в класовій єдності, ні в розвинутій класовій свідомості серед робітників, то не можемо і ототожнювати ці вибухи із соціальною революцією. (Вони не обов'язково мусять закінчуватися перемогою, тож твердження про те, що вони представляють собою соціальну революцію, не узгоджується з третім кроком.)

На противагу радикальній позиції, яка, зрештою, цілковито узгоджується з пророчим доказом, *поміrkована позиція* повністю його відкидає. Але, як було сказано вище, і вона також підпирається авторитетом Маркса. Маркс жив досить довго, щоб побачити проведені реформи, які, згідно з його теорією, були геть неможливими. Однак йому так і не спало на думку, що ці поліпшення долі робітників були водночас спростуванням його теорії. Двозначний історичистський погляд на ці реформи дозволив йому витлумачити ці реформи як прелюдію<sup>16</sup> чи навіть початок соціальної революції. За словами Енгельса<sup>17</sup>, Маркс дійшов висновку, що принаймні в Англії «неминуча соціальна революція може бути здійснена цілком мирними і легальними засобами. Звичайно, при цьому він ніколи не забував додати, що навряд чи можна чекати, щоб пануючі класи Англії підкорились цій мирній і легальній революції без «бунту на



захист рабства». Це повідомлення узгоджується з листом<sup>18</sup>, у якому Маркс написав лише за три роки перед смертю: «Моя... партія вважає англійську революцію не *необхідною*, а — відповідно до історичних прецедентів — *можливою*». Слід відзначити, що принаймні в першому з цих тверджень ясно виражено теорію «поміркоvanого крила», а саме, що в разі непідкорення правлячого класу насильство буде неминучим.

Ця поміркована теорія, мені здається, руйнує весь пророчий доказ<sup>19</sup>. Вона має на увазі можливість компромісу, поступової реформи капіталізму, а отже, зменшення класового антагонізму. А єдиним підмурком пророчого доказу є твердження саме про зростання класового антагонізму. За логікою не обов'язково, щоб поступова реформа, досягнута за допомогою компромісу, вела до цілковитого знищення капіталістичної системи, щоб робітники, які переконалися з досвіду, що можуть поліпшити свою долю шляхом поступової реформи, не віддали переваги цьому способу, хай навіть він і не принесе «цілковитої перемоги», тобто підкорення правлячого класу, щоб вони не пішли на компроміс із буржуазією, залишивши в її руках засоби виробництва, замість ризикувати всіма вигодами, висуваючи вимоги, здатні призвести до сутичок із застосуванням насильства. Лише в тому випадку, якщо ми пристанемо на думку, що «пролетарям нічого втрачати... крім своїх кайданив»<sup>20</sup>, що закон зростання злитоднів вірний чи що принаймні досягти якихось поліпшень неможливо, лише тоді ми можемо пророкувати, що робітники будуть змушені зробити спробу повалити всю систему. Еволюційне витлумачення «соціальної революції», таким чином, руйнує весь марксистський доказ, від першого його кроку до останнього. Тільки й залишається від марксизму що його історичистський підхід. А коли намагатися все-таки зробити історичне пророцтво, то воно мусить спиратися на цілковито новий доказ.

Якщо ми спробуємо вибудувати такий видозмінений доказ, відповідно до пізніх поглядів Маркса і поглядів поміркоvanого крила марксизму, зберігаючи якомога більше від первинної теорії, то отримаємо доказ, який спиратиметься цілковито на твердження про те, що робітничий клас представляє нині чи одного дня представлятиме *більшість* населення. Такий доказ міг би мати такий вигляд. Капі-

талізм буде трансформовано шляхом «соціальної революції», під якою ми тепер розуміємо лише розвиток класової боротьби між капіталістами та робітниками. Ця революція може відбутися поступовими й демократичними методами або ж насильственим шляхом, а може бути і поступовою, і насильницькою на різних стадіях свого розвитку. Все залежатиме від опору буржуазії. Але так чи так, і, зокрема, якщо революція розвиватиметься мирним шляхом, вона повинна завершитися «перетворенням пролетаріату в пануючий клас»<sup>21</sup>; як сказано в «Маніфесті Комуністичної партії», робітники мусять «завоювати демократію», тому що «Пролетарський рух є самостійний рух величезної більшості в інтересах величезної більшості».

Важливо зрозуміти, що навіть у такій поміркованій, і видозміненій формі передвіщення залишається неспроможним. Пояснення цьому таке. Якщо береться на віру можливість поступової реформи, виникає необхідність відкинути теорію про зростання злигоднів, але при цьому зникає будь-яка форма виправдання для твердження про те, що промислові робітники мусять одного дня створити «величезну більшість». Я не хочу натякати, що таке твердження насправді впливає з марксистської теорії про зростання злигоднів, оскільки ця теорія ніколи не звертала належної уваги на фермерів та селян. Але якщо закон про зростання бідності, що припускає приведення середнього класу до рівня пролетаріату, виявляється неспроможним, то слід бути готовим визнати, що дуже значний середній клас продовжуватиме існувати (або що з'явиться новий середній клас) і що він зможе об'єднатися з іншими непролетарськими класами проти домагань влади з боку робітників. І ніхто напевно не скаже, чим може скінчитися ця суперечка. Звичайно, статистика більше не показує тенденцію зростання кількості промислових робітників по відношенню до інших класів населення. Простежується, швидше, протилежна тенденція, незважаючи на те, що нагромадження засобів виробництва триває. Тільки один цей факт спростовує вірність модифікованого пророчого доказу. Від нього лишається тільки важливе спостереження (яке, однак, не відповідає претензійним стандартам історичистського пророцтва), що соціальні реформи проводяться переважно<sup>22</sup> під тиском пригноблених, або (якщо цьому термінові віддається перевага) під тиском класової боротьби, тобто, що

звільнення пригноблених значною мірою є справою самих пригноблених<sup>23</sup>.

#### IV

Пророчий доказ, в усіх його інтерпретаціях, як радикальній, так і поміркованій — неспроможний і непоправний. Але для кращого розуміння ситуації недостатньо спростувати модифіковане пророцтво, необхідно також розглянути *двозначне ставлення до проблеми насильства*, що його можна спостерігати як у радикальній, так і в поміркованій марксистських партіях. Я вважаю, що це ставлення значно впливає на питання про те, чи буде виграна «битва за демократію» — адже де б не виграло на загальних виборах чи було близьке до перемоги помірковане марксистське крило, одна з причин цього полягала, схоже, в тому, що представники цього крила привабили до себе великі групи середнього класу. Це було обумовлено їхньою гуманістичною позицією за свободу проти гноблення. Але *систематична невизначеність* їхнього ставлення до насильства не лише сприяє нейтралізації їхньої привабливості, а й безпосередньо підтримує інтереси атидемократів, антигуманістів і фашистів.

У марксистській доктрині є дві тісно пов'язані неясності, й обидві важливі з цього погляду. Перша — це невизначене ставлення до насильства, що спирається на історичистський підхід. Друга — невизначений спосіб, у який марксистичні кажуть про «завоювання пролетаріатом політичної влади», як зазначено в «Маніфесті Комуністичної партії»<sup>24</sup>. Що мається на увазі? Це може означати, і часом саме так витлумачується, що партія робітників, як і будь-яка демократична партія, переслідує невинну і очевидну мету здобути більшість на виборах і сформувати уряд. Однак це може означати, і часто саме на це натякають марксистичні, що партія, яка здобула владу, намагається укріпитися в цьому становищі, тобто, що вона використовуватиме більшість голосів з метою перешкодити іншим партіям повернути владу навіть демократичними засобами. Різниця між цими двома тлумаченнями дуже важлива. Якщо партія, яка перебуває у певний час у меншості, планує придушити іншу партію чи шляхом насильства, чи за допомогою більшості голосів, то вона визнає імпліцитно право партії, що нині має

більшість голосів, зробити те саме. Вона втрачає будь-яке моральне право скаржитись на гноблення, і це, звичайно, грає на руку тим групам усередині правлячої партії, що прагнуть придушити опозицію за допомогою сили.

Я можу коротко назвати ці дві невизначеності *двозначністю щодо насильства і двозначністю щодо захоплення влади*. Обидві походять не лише з невизначеності історичистського підходу, а й з марксистської теорії держави. Якщо держава є, по суті, тиранією одного класу, то, з одного боку, насильство дозволене, а з другого — диктатуру буржуазії можна замінити на диктатуру пролетаріату, тільки й усього. Переживання за формальну демократію просто позбавлене історичного сенсу; до того ж, «демократія є... лише одним з етапів на шляху від феодалізму до капіталізму і від капіталізму до комунізму», за словами Леніна <sup>25</sup>.

Обидві невизначеності відіграють свою роль у тактичних доктринах як радикального, так і поміркованого крила. Це зрозуміло, оскільки систематичне використання невизначеності дає їм змогу розширити сферу, з якої вони можуть набирати майбутніх послідовників. Ця тактична перевага, однак, може в найкритичнішу мить привести до збитковості; вона може привести до розколу, щойно найрадикальніші члени вирішать, що пробила година насильствених дій. Той спосіб, у який радикальне крило здатне систематично використовувати двозначність щодо насильства, можна проілюструвати фрагментами з недавнього критичного розгляду марксизму Паркеса <sup>26</sup>. «Оскільки Комуністична партія Сполучених Штатів Америки проголошує тепер, що не тільки зараз не підтримує революцію, а й ніколи її не підтримувала, доцільно буде навести кілька речень з програми Комуністичного Інтернаціоналу (написаної 1928 року)». Серед інших Паркес наводить такі витяги з програми: «Завоювання влади пролетаріатом не означає мирне «заволодіння» готовою буржуазною державою шляхом парламентської більшості... Завоювання влади... є насильственим поваленням влади буржуазії, знищенням капіталістичного державного апарату... Перед партією... постає завдання повести маси в безпосередню атаку на буржуазну державу. Це робиться шляхом... пропаганди... і... масових виступів... До масових виступів входить... кінець кінцем, загальний страйк у поєднанні із збройним повстанням... Останнє, що є вищою формою, мусить вестися за законами

війни». З наведених уривків видно, що ця частина програми цілком визначена, що, однак, не перешкоджає партії систематично використовувати двозначність щодо насильства, вдаючись, якщо того вимагають тактичні міркування<sup>27</sup>, до ненасильницької інтерпретації терміна «соціальна революція», всупереч підсумковому параграфу «Маніфесту Комуністичної партії»<sup>28</sup> (збереженому в програмі 1928 року): «Комуністи вважають за ганьбу приховувати свої погляди і наміри. Вони відкрито заявляють, що їх цілі можуть бути досягнені тільки насильственным поваленням всього існуючого суспільного ладу».

Але є ще більш важливий спосіб, у який систематично використовувало двозначність щодо насильства і захоплення влади помірковане крило. Цей підхід був розроблений головним чином Енгельсом на основі більш поміркованих поглядів Маркса і перетворився на тактичну доктрину, що значною мірою вплинула на подальший розвиток. Я маю на думці таку доктрину<sup>28</sup>: Ми, марксисти, віддаємо більшу перевагу мирному й демократичному руху до соціалізму, якщо він можливий. Однак як політичні реалісти передбачаємо можливість того, що буржуазія не залишиться бездіяльною, коли ми наблизимося до здобуття більшості. Вона, швидше за все, спробує знищити демократію. В цьому випадку нам не слід відступати, а слід боротися і здобути політичну владу. А що такий розвиток можливий, мусимо підготувати робітників до цього — в противному разі ми зрадімо нашу справу. Ось один з енгельсівських пасажів<sup>30</sup> з цього приводу: «В даний момент зовсім не ми перебуваємо в становищі тих, кого «законність убиває». Навпаки, вона так чудово працює на нашу користь, що ми були б нерозумними, якби порушили її, поки справа йде таким чином. Далеко скоріше виникає питання, чи не порушить цю законність саме буржуазія та її уряд, щоб задушити нас з допомогою сили? Поживемо — побачимо. А поки що: «Стріляйте перші, панове буржуа!» Без сумніву, вони стрілятимуть першими. Одного прекрасного дня буржуа набридне пасивно спостерігати всезростаюче піднесення соціалізму; вони вдадуться до беззаконня, до насильствених дій». Що станеться після цього, залишається, як правило, неясним. І ця невизначеність використовується як загроза, адже-бо в наступних фрагментах Енгельс так звертається до «панів буржуа»: «Коли ви порушите... конституцію, то соціал-

демократія теж буде вільна від своїх зобов'язань і зможе вчинити щодо вас, як вона вважатиме за потрібне. Але що саме вона зробить, — цю таємницю вона навряд чи розкриє вам тепер».

Цікаво відзначити, якою мірою ця доктрина відрізняється від первісної концепції марксизму, яка передвіщає, що революція станеться внаслідок збільшення тиску капіталізму на робітників, а не внаслідок збільшення тиску успішного робітничого руху на капіталістів. Така якнайдивовижніша зміна<sup>31</sup> свідчить про вплив дійсного соціального руху, з притаманною йому схильністю до зменшення злигоднів. Однак нова доктрина Енгельса, що віддає революційну чи, точніше, контрреволюційну ініціативу правлячому класові, з погляду тактики абсурдна і приречена на крах. Первісна марксистська теорія вчила, що робітнича революція вибухне в умовах глибокого занепаду, тобто тоді, коли політична система буде послаблена економічним розвалом — становище, що великою мірою сприятиме перемозі робітників. Однак якщо «панів буржуа» запрошують стріляти першими, то чи припустимо, щоб вони не обрали для цього слухну мить? І чи не підготуються вони належно до війни, яку збираються вести? А що, згідно з теорією, вони утримують владу, то чи не значитиме така підготовка мобілізацію тих сил, супроти яких робітники не мають жодного шансу на перемогу? На цю критику не можна відповісти виправленнями теорії, за якими робітникам не слід чекати нападу протилежної сторони, а випередити його, оскільки, згідно з припущеннями цієї самої теорії, тим, хто перебуває при владі, завжди легше підготуватися за супротивну сторону — підготувати гвинтівки, якщо робітники готують палиці, гармати, якщо робітники готують гвинтівки, пікіруючі бомбардувальники, якщо робітники готують гармати тощо.

## V

А проте ця критика, хоч і практична, і сперта на досвід, надто поверхова. Основні вади доктрини ховаються глибше. Тож зараз я хочу спробувати критично показати, що і припущення доктрин, і її тактичні висновки самі по собі ймовірно і викличуть саме ту антидемократичну реакцію буржуазії, що її теорія передбачає, але закликає (досить



двозначно) ненавидіти: посилення антидемократичного елемента в буржуазії і, як наслідок, громадянську війну. А нам відомо, що це може привести до поразки, до фашизму.

Критика, яку я маю на думці, якщо коротко, полягає в тому, що енгельсівська тактична доктрина і загалом двозначність щодо насильства і захоплення влади, прийняті будь-якою важливою політичною партією, роблять розвиток демократії неможливим. У своїй критиці я відштовхуюся від твердження про те, що демократія може працювати лише тоді, коли головні партії дотримуються того погляду на свої функції, що його можна звести до кількох поданих нижче правил (пор. також підрозділ II у розділі 7):

(1) Демократію не можна схарактеризувати лише як закон більшості, хоч інститут загальних виборів є в ній найважливішим. Адже більшість може правити і в тиранічний спосіб. (Більшість нижчих на зріст за 6 футів може вирішити, що меншість вищих за 6 футів повинна сплачувати всі податки.) За демократії влада правителів мусить бути обмеженою. Критерій демократії такий: за демократії правителі, тобто уряд, можуть бути усунутими тими, ким вони правлять, без кровопролиття. Таким чином, якщо люди, наділені владою, не охороняють ті інститути, що забезпечують меншості можливість проводити мирні зміни, то їхнє правління є тиранією.

(2) Необхідно розрізняти лише дві форми уряду, а саме — ті, що мають згадані інститути, і всі решту, тобто демократії й тиранії.

(3) Послідовна демократична конституція повинна виключати лише один тип змін узаконеної системи, а саме, ті зміни, що загрожують її демократичному характеру.

(4) За демократії цілковитий захист меншостей не поширюється на тих, хто зневажає закон, і, особливо, на тих, хто підбурює інших на насильствене повалення демократії<sup>32</sup>.

(5) Політика утворення інститутів захисту демократії завжди повинна виходити з припущення, що приховані антидемократичні тенденції можуть існувати як серед підвладних, так і серед правителів.

(6) Із знищенням демократії знищуються всі права. Навіть якщо за підвладними і можуть зберегтися певні економічні вигоди, вони зберезуться лише з милості<sup>33</sup>.

(7) Демократія забезпечує неоціненним «театром воєнних дій» для будь-якої розумної реформи, оскільки дозво-

ляє проводити реформи без насильства. Але якщо збереженню демократії не надано першочергової уваги при проведенні будь-якої окремої воєнної дії в цьому «театрі», то приховані антидемократичні тенденції, що завжди присутні (і що апелюють до тих, хто страждає від напруження цивілізації, як це було названо в розділі 10), можуть призвести до падіння демократії. І якщо розуміння цього принципу ще не досягнуто, необхідно боротися за це розуміння. Протилежна політика може виявитися фатальною — призвести до поразки у найважливішій битві, битві за саму демократію.

На противагу цій політиці, політику марксистських партій можна схарактеризувати як *викликання у робітників підозри до демократії*. «У дійсності ж держава є не що інше, як машина для придушення одного класу іншим, і в демократичній республіці нітрохи не менше, ніж у монархії».

Однаке такий погляд породжує:

(а) Політику звинувачення демократії в усіх лихах, що їм вона не запобігає, замість усвідомлення того, що демократи таки заслуговують на звинувачення, але опозиція, як правило, не менше за тих, хто перебуває в більшості. (Кожній опозиції відповідає та більшість, на яку вона заслуговує.)

(б) Політику навчання підвладних сприймати державу не як їхню власну, а як належну правителям.

(в) Політику запевняти їх, що існує лише один шлях поліпшити стан речей — *цілковите завоювання влади*. Але це заперечує єдину справді важливу річ щодо демократії — те, що вона контролює і врівноважує владу.

Така політика рівнозначна діяльності ворогів відкритого суспільства, вона забезпечує їх мимовільно п'ятою колоною. Всупереч «Маніфесту Комуністичної партії», де сказано<sup>35</sup> двозначно: «...першим кроком у робітничій революції є перетворення пролетаріату в пануючий клас, завоювання демократії», я стверджую, що якщо це вважати першим кроком, то битва за демократію буде програна.

Такі загальні наслідки тактичної доктрини Енгельса і двозначностей, закладених у теорію соціальної революції. Зрештою, вони є просто наслідками платонівського способу постановки проблеми політики через запитання: «Хто повинен керувати державою?» (див. розділ 7). Давно

пора засвоїти, що питання «Хто мусить володіти владою в державі?» важить небагато в порівнянні з питаннями «Як цією владою володіють?» і «Якою великою владою володіють?» Ми повинні зрозуміти, що, кінець кінцем, усі політичні проблеми є проблемами інституційними, проблемами правовими, а не особистими, і що поступ до більшої рівності може бути забезпечений тільки за допомогою інституційного контролю над владою.

## VI

Так само, як у попередньому розділі, я тепер проілюструю другий крок, представивши дещо той спосіб, у який пророцтво вплинуло на недавні історичні події. Всі політичні партії мають певну «законну зацікавленість» у тому, щоб їхні супротивники робили непопулярні дії. Вони ними живуть, а тому прагнуть докладно зупинитися і наголошувати на них, навіть очікувати їх. Вони можуть навіть захочувати своїх супротивників до політичних помилок доти, доки, роблячи це, не будуть притягнуті до відповідальності. Це, вкупі з теорією Енгельса, спонукало деякі марксистські партії чекати на політичні кроки проти демократії з боку своїх супротивників. Замість того, щоб з усіх сил боротися проти таких дій, вони були раді сказати своїм послідовникам: «Подивіться, що виробляють ці люди. Ось що вони називають демократією! Ось що вони називають свободою і рівністю! Пам'ятайте це, коли настане *день розплати*». (Двозначна фраза, що може говорити як про день виборів, так і про день революції.) Така політика спонукування супротивників до самовикриття, якщо вона поширюється на дії проти демократії, веде до катастрофи. Це політика багато говорити й нічого не робити перед лицем реальної і зростаючої загрози демократичним інститутам. Це політика войовничо говорити й мирно діяти; звідси фашисти засвоїли безцінний метод — говорити про мир, ведучи війну. Зрозуміло, в який спосіб щойно згадана двозначність спрацювала в руках тих фашистських груп, які прагнули знищити демократію. Отже, нам слід рахуватися з можливістю появи таких груп і з тим, що їхній вплив у середовищі так званої буржуазії залежатиме переважно від політики, обраної робітничими партіями.

Наприклад, розглянемо докладніше використання в полі-

тичній боротьбі загрози революції чи навіть політичних страйків (на відміну від суперечок про заробітну платню тощо.). Як пояснювалося вище, вирішальне питання тут полягатиме в тому, чи використовуються згадані засоби як наступальна зброя, чи виключно для захисту демократії. У межах демократії їх можна виправдати лише як оборонну зброю, і лише тоді, коли вони застосовуються в зв'язку з оборонною і визначеною вимогою, вони можуть бути успішними. (Згадаймо швидкий провал путчу Каппа.) Якщо ж їх використовують як наступальну зброю, то це призводить обов'язково до зміцнення антидемократичних тенденцій у таборі супротивника, оскільки вони роблять демократію явно непридатною для роботи. Більше того, таке використання робить цю зброю непридатною для захисту. Якщо ви застосовуєте різку навіть тоді, коли собака поводиться добре, то вона не допоможе, коли вам знадобиться утримати його від поганого вчинку. Захист демократії мусить полягати в тому, щоб зробити антидемократичні експерименти надто дорогими для тих, хто прагне їх здійснити; набагато дорожчими за демократичний компроміс... Використання робітниками будь-якого виду недемократичного тиску цілком імовірно призведе до такого самого чи навіть антидемократичного контртіску — викличе рух проти демократії. А такий рух з боку правителів є, звичайно, набагато серйознішим і небезпечнішим за рух з боку підвладних. Тож завдання робітників полягатиме у рішучій боротьбі проти цього небезпечного руху, у припиненні його на самому початку. Але як вони можуть нині боротися від імені демократії? Їхні ж бо власні антидемократичні дії дають їхнім ворогам і, загалом, усім ворогам демократії чудову нагоду.

Змальований процес можна, за бажанням, витлумачити по-різному, можна дійти думки, що демократія «погана». І саме такий висновок зробили багато марксистів. Після поразки в тому, що вони вважали демократичною боротьбою (яку вони програли, щойно сформулювали свою тактичну доктрину), вони заявили: «Ми були надто м'якими, надто гуманними, наступного разу здійснимо справді криваву революцію!» Це наче коли б людина, що програла матч з боксу, зробила висновок: бокс тут не проходить, слід було б застосувати палицю... Справа в тому, що марксистів навчали теорії класової боротьби робітників, а практиці —

реакційних консерваторів з буржуазії. Маркс говорив про війну. Його опоненти уважно слухали, а тоді починали говорити про мир і звинувачувати робітників у войовничості. Проти цього звинувачення марксистки не могли заперечити, оскільки їхнім гаслом була класова війна. Фашисти ж діяли.

Досі мій аналіз охоплював переважно досить «радикальні» соціал-демократичні партії, політика яких базувалася цілковито на двозначній тактичній доктрині Енгельса. Згубні наслідки тактики Енгельса збільшилися в даному випадку за браком практичної програми, яку було обговорено в попередньому розділі. Але й комуністи також обирали розкритиковану тут тактику в певних країнах і в певні періоди, зокрема там, де інші робітничі партії, наприклад соціал-демократи й лейбористи, дотримувалися демократичних правил.

Однак загалом з комуністами становище було іншим, оскільки вони мали програму. Вона була така: «Наслідуй Росію!» Це зробило більш визначеними їхні революційні доктрини, так само, як і твердження про те, що демократія значить просто диктатуру буржуазії<sup>36</sup>. Згідно з цим твердженням, небагато можна втратити, а дещо й здобути, якщо прихована диктатура стане відвертою, очевидною для всіх — адже це лише наблизить революцію<sup>37</sup>. Комуністи навіть сподівалися, що тоталітарна диктатура в Центральній Європі пришвидчить події. Нарешті, оскільки революція була неминучою, фашизм міг бути лише одним із засобів її наближення; і це, зокрема, виглядало саме так, бо революція, безсумнівно, дуже запізнювалась. У Росії революція вже сталася, незважаючи на її відстале економічне становище. І лише марні сподівання, породжені демократією<sup>38</sup>, затримували її прихід у більш розвинутих європейських країнах. Отож, знищення демократії фашистами могло лише сприяти початку революції, бо робітники втрачали останні ілюзії щодо демократичних методів. Таким чином, радикальне крило марксизму<sup>39</sup> відчуло, що знайдено «сутність» і «справжню історичну роль» фашизму. Фашизм був, по суті, *останньою зупинкою буржуазії*. Відповідно, комуністи не боролися, коли фашисти захоплювали владу. (Що боротимуться соціал-демократи, ніхто й не сподівався.) Адже комуністи були певними, що пролетарська революція запізнюється, а фашистська інтерлюдія, необхідна для її

пришвидшення<sup>40</sup>, не триватиме довше кількох місяців. Тому від комуністів не потребувалося ніякої дії. Вони були нешкідливі, «комуністичної загрози» для захоплення влади фашистами не існувало. Як підкреслив одного разу Ейнштейн, з усіх організованих груп суспільства лише Церква чи, швидше, частина Церкви, вчинила серйозний опір.

## Розділ 20. КАПІТАЛІЗМ ТА ЙОГО ДОЛЯ

Згідно з марксистською доктриною, капіталізм породжує внутрішні протиріччя, що загрожують йому загибеллю. Перший крок пророчого доказу Маркса полягає в детальному аналізі цих протиріч і тих зрушень, які вони викликають у суспільстві. Цей крок — не лише найзначніший в усій його теорії, Маркс затратив на нього більшу частину своєї праці, адже практично всі три томи «Капіталу» (понад 2200 сторінок у першому виданні<sup>1</sup>) присвячені його розробці. Цей крок є також найменш абстрактним з його аргументів, бо заснований він на дескриптивному, підкріпленому статистичними даними, аналізі тогочасної економічної системи — системи необмеженого капіталізму<sup>2</sup>. За словами Леніна, «неминучість перетворення капіталістичного суспільства в соціалістичне Маркс виводить цілком і виключно з економічного закону руху сучасного суспільства».

Перед тим, як удатися до детального пояснення першого кроку Марксового пророчого доказу, я постараюся в загальних рисах охарактеризувати основні ідеї цього доказу.

Маркс був переконаний у тому, що капіталістична конкуренція зв'язує руки капіталістові і змушує його нагромаджувати капітал, а відтак — діяти всупереч своїм власним глобальним економічним інтересам (адже нагромадження капіталу може привести до зменшення його прибутків). Однак, діючи всупереч своїм особистим інтересам, він все-таки діє в інтересах історичного розвитку, працюючи мимохіть на економічний прогрес і соціалізм, бо нагромадження капіталу означає (а) високу продуктивність праці; зростання багатства; концентрацію багатства в руках кількох осіб; (б) зростання пауперизму і злиднів; робітники утримуються на мізерній або голодній платні завдяки тому, що надлишок робітників, який називають «промисловою



резервною армією», отримує заробітну плату на найнижчому рівні. Економічний цикл будь-якої тривалості не допускає поглинання надлишку робітників зростаючою промисловістю. Капіталіст нічого не може змінити, навіть якщо має на те бажання, бо зниження норми його прибутків робить його власне економічне становище непридатним для будь-якої ефективною діяльності. Таким чином, капіталістичне нагромадження обертається згубним і внутрішньосуперечливим процесом, навіть якщо воно і сприяє технічному, економічному та історичному прогресові на шляху до соціалізму.

## I

Посиланнями першого кроку є закони капіталістичної конкуренції і накопичення засобів виробництва. Висновком є закон зростання багатства і бідності. З пояснення цих послань і висновків я й почну свій аналіз.

За капіталізму вирішальну роль відіграє конкуренція між капіталістами. «Конкурентна боротьба», як Маркс визначив у «Капіталі»<sup>3</sup>, ведеться за допомогою продажу товарів, вироблених так дешево, як це лише можливо для учасника конкуренції. «Дешевизна товарів, — пояснює Маркс, — залежить *caeteris paribus* [за інших рівних умов] від продуктивності праці, а остання — від масштабу виробництва». Для широкомасштабного виробництва можна використати більш спеціалізоване і якісніше обладнання; це підвищує продуктивність праці робітників і дозволяє капіталістові виробляти і спродувати за нижчими цінами. «Тому менші капітали побиваються більшими... Конкуренція... завжди кінчається загибеллю багатьох дрібних капіталістів, капітали яких почасти переходять у руки переможця...» (Цей процес, як зазначає Маркс, значно прискорюється за допомогою кредитної системи.)

Згідно з Марксовим аналізом, процес, схарактеризований як *нагромадження через конкуренцію*, має два різні аспекти. Один із них полягає в тому, що на практиці капіталіст змушений нагромаджувати чи накопичувати все більше і більше капіталу; в дійсності це означає вкладення все більших капіталів у все більшу кількість новіших машин, а відтак — постійне підвищення *продуктивності* праці робітників. Інший аспект нагромадження капіталу полягає

в *концентрації* все більших багатств у руках окремих капіталістів і класу капіталістів загалом; паралельно відбувається скорочення числа капіталістів — процес, названий Марксом *централізацією*<sup>4</sup> капіталу (на противагу простому накопиченню чи *концентрації*).

Отже, згідно з Марксом, три терміни — конкуренція, нагромадження і зростання продуктивності праці — визначають основні тенденції капіталістичного виробництва. Це ті самі тенденції, які я мав на увазі, характеризуючи *посилання* першого кроку як «закони капіталістичної конкуренції і нагромадження». Натомість четвертий і п'ятий терміни — концентрація і централізація — визначають тенденцію, що формує одну частину *висновку* першого кроку Марксового доказу, адже йдеться про тенденцію постійного зростання багатства та його централізацію у руках все меншої кількості власників. А іншу частину висновку — закон зuboжіння — можна одержати лише за допомогою складніших доказів, тому я насамперед спинюся на цій другій частині висновку.

Термін «зuboжіння», як його вживає Маркс, може означати дві різні речі: його можна використати для характеристики поширення бідності, відмічаючи, що це поширення охоплює все більшу кількість людей; або для позначення зростання і умноження страждань цих людей. Очевидно, що Маркс був переконаний у тому, що бідність має тенденцію і до поширення, і до умноження. А це значно більше від того, що необхідно для обґрунтування його погляду, адже для пророчого доказу була б цілком достатньою (ба навіть більш ніж достатньою<sup>5</sup>) інтерпретація терміна «зuboжіння» в широкому його розумінні, а саме: бідність має тенденцію до поширення; навіть у тому випадку, коли вона не примножується, немає ніяких підстав говорити про її зменшення.

Принагідно слід зазначити деякі надто важливі моменти. За Марксом, зuboжіння суттєво пов'язане із зростанням *експлуатації найманих робітників, пов'язане не тільки чисельно, а й за рівнем інтенсивності*. Крім того, мусимо згодитися, що воно пов'язане також із зростанням кількості і страждань безробітних, яких Маркс називав<sup>6</sup> (відносно) «надлишковим населенням» або «промисловою резервною армією». Проте функція безробітних у цьому процесі полягає в тому, щоб чинити тиск на працюючих робітників,

тим самим допомагаючи капіталістам одержувати прибуток від працюючих робітників, експлуатувати їх. Маркс пише <sup>7</sup>, що промислова резервна армія «так само абсолютно належить йому [капіталові], як коли б він виростив її за свій власний рахунок. Вона постачає для його змінних потреб самозростання постійно готовий, доступний для експлуатації людський матеріал». «Промислова резервна армія... в періоди застою і середнього поживлення чинить тиск на активну робітничу армію і вгамовує її вимоги в період надвиробництва і пароксизмів». Згідно з Марксом, зубожіння — це, по суті, посилення експлуатації робочої сили, а що робоча сила безробітних не експлуатується, то вони виступають у цьому процесі безплатними помічниками капіталістів в експлуатації працюючих робітників. Це важливий момент, бо пізніше марксиста часто посилалися на безробіття як на один із емпіричних фактів, який підтверджує пророцтво про те, що бідність має тенденцію до зростання. Однак такі посилення можуть підтвердити Марксову теорію лише в тому разі, якщо безробіття супроводжується посиленням експлуатації працюючих робітників, себто тривалим робочим днем і низькою реальною платнею.

Цього, мабуть, цілком достатньо для пояснення терміна «зубожіння», однак слід спинитися ще й на поясненні закону зубожіння, відкритому Марксом, за його словами. Я маю на увазі доктрину Маркса, на якій тримається весь його пророчий доказ, доктрину, згідно з якою капіталізм неспроможний зменшити бідність робітників, бо сам механізм капіталістичного нагромадження чинить тиск на капіталіста, змушує його перекладати цей тиск на робітників, аби самому не бути розчавленим. Через те капіталіст не може йти на компроміс і задовольняти якусь важливу вимогу робітників, навіть якби сам того забажав. Ось чому «капіталізм не можна реформувати, а можна лише знищити» <sup>8</sup>. Зрозуміло, що цей закон є вирішальним висновком першого кроку Марксового доказу. Інший висновок — закон зростання багатства — був би очевидний, якби частина зростаючого багатства потрапляла до рук робітників. Маркс вважав, що це неможливо, і саме ця його думка стане основним об'єктом нашого критичного аналізу. Однак перед тим, як піддавати критиці Марксові докази з цього

приводу, я стисло прокоментую першу частину висновку — теорію зростання багатства.

Розглянута Марксом тенденція до нагромадження і концентрації багатства навряд чи викличе сумніви. Його теорія зростання продуктивності праці, в основних своїх рисах, є також незаперечною. Збільшення промислового підприємства, хоча воно й не завжди позитивно впливає на продуктивність праці, може бути корисним у розумінні вдосконалення і накопичення обладнання. Однак стосовно тенденції до централізації капіталу в руках все меншої кількості власників справа виглядає не такою простою. Ця тенденція, безперечно, існує, і можна з певністю говорити про те, що за необмеженої капіталістичної системи ця тенденція не має майже ніякої протидії. Проти цієї частини Марксового аналізу, в якій охарактеризовано необмежений капіталізм, мало що можна заперечити. Однак як пророцтво вона не витримує критики, адже на сьогодні відомо багато засобів приборкання цієї тенденції за допомогою законодавства. Проти централізації капіталу найефективніше застосовувати податок на прибутки та спадок, і це вже робилося. Можна застосовувати, щоправда з меншим ефектом, і антимонопольне законодавство. Отож, щоб оцінити спроможність пророчого доказу Маркса, слід розглянути можливості широкого вдосконалення в цьому напрямку. Як і в попередніх розділах, я вважаю за необхідне наголосити на тому, що доказ, на якому базується Марксове пророцтво про централізацію капіталу або зменшення числа капіталістів, — непереконливий.

Пояснивши таким чином основні посилання і висновки першого кроку і спростувавши перший висновок, ми можемо тепер цілковито зосередитися на походженні іншого висновку Маркса — пророчого закону зубожіння. В його спробах обґрунтувати це пророцтво можна виділити три різні напрямки. Про них ітиметься в наступних чотирьох підрозділах цього розділу: підрозділ II — теорія вартості; підрозділ III — вплив чисельності надлишкового населення на рівень заробітної платні; підрозділ IV — економічний цикл; підрозділ V — наслідки зниження норми прибутків.

## II

*Теорія вартості* Маркса, яку марксистки і антимарксистки вважають наріжним каменем його віровчення, на мій погляд, не відіграє в ньому важливої ролі. Єдиною причиною того, чому я маю спинитися на цій теорії, замість того, аби перейти до наступної частини мого аналізу, є загальне визнання її важливості, і я не можу обстоювати протилежну думку, не обговоривши самої теорії. Проте я хочу, щоб для всіх було зрозуміло: стверджуючи, що теорія вартості є зайвою частиною марксизму, я радше захищаю Маркса, ніж критикую його. Навряд чи можна сумніватися у правоті численних критиків, які показали, що по своїй суті теорія вартості є дуже слабкою. Але навіть якщо вони і помиляються, то це лише зміцнює позиції марксизму, бо приводить до висновку про те, що основні його історико-політичні доктрини можна розвинути цілком незалежно від протиріч теорії вартості.

Ідея так званої *трудової теорії вартості*<sup>9</sup>, запозичена Марксом у своїх попередників (зокрема, він посилається на Адама Сміта і Давида Рікардо), є досить простою. Якщо вам потрібен тесля, то ви мусите заплатити йому за його затрачений час. Якщо ви запитаєте його, чому ця робота, яку він виконує, коштує дорожче від будь-якої іншої, він скаже вам, що вона вимагає більшої затрати праці. Крім його праці, ви мусите, звичайно, оплатити ще й деревину. Однак, зацікавившись цим питанням трохи більше, ви зрозумієте, що побічно ви платите і за працю, вкладену в зрощення лісу, вирубку, транспортування, обробку тощо. В такому розумінні прихована загальна теорія, за якою вартість роботи або товару, який ви купуєте, приблизно пропорційна кількості праці, вкладеної в неї, себто кількості робочого часу, необхідного для виробництва цього товару.

Я кажу «приблизно», бо реальні ціни коливаються. Однак за цими цінами завжди стоїть (чи, зрештою, так лише здається) щось стабільніше, якась середня ціна, на рівні якої коливаються<sup>10</sup> реальні ціни, — так звана «мінова вартість» або просто «вартість» речі. За допомогою цієї загальної ідеї Маркс визначив *вартість* товару як середню кількість робочого часу, необхідного для його виробництва (або відтворення).

Інша ідея — *теорія додаткової вартості* — майже така сама проста. Вона також запозичена Марксом у своїх попередників. (За твердженням Енгельса<sup>11</sup> — можливо, помилковим, однак я дотримуватимусь його розуміння суті справи — основним джерелом для Маркса був Рікардо.) Теорія додаткової вартості — це спроба відповісти на запитання: «Як капіталіст одержує свої прибутки?», не виходячи за межі трудової теорії вартості. Якщо припустити, що вироблені на фабриці товари продаються на ринку за їхньою реальною вартістю, тобто відповідно до кількості робочого часу, необхідного для їх виробництва, то для капіталіста єдиним способом одержання прибутку буде сплачування робітникові менше, ніж коштує продукт його праці. Таким чином, платня, одержана робітниками, — це вартість нерівнозначна кількості робочого часу, затраченого ними на роботу. І, відповідно, можна поділити їхній робочий день на дві частини: час, затрачений робітником для виробництва вартості, еквівалентної його платні, і час, затрачений на виробництво вартості для капіталіста<sup>12</sup>. Так само можна поділити і всю вартість, вироблену робітником, на дві частини: вартість еквівалентну його платні, і решту — так звану додаткову вартість. Ця додаткова вартість привласнюється капіталістом і є єдиною основою його прибутку.

Поки що все дуже просто. Однак тут виникають теоретичні труднощі. В цілому, теорія вартості була введена Марксом для того, аби пояснити реальні ціни, за якими обмінюються всі товари. При цьому припускається, що капіталіст може одержати на ринку повну вартість свого продукту, тобто ціну, що відповідає загальній кількості робочого часу, затраченого на нього. Однак виявляється, що робітник не може одержати повної ціни товару, який він продає капіталістові на ринку праці. Виявляється, що його обдурено і пограбовано, в усякому разі, йому не платять відповідно до загального закону теорії вартості, за яким *всі* реальні ціни, хоча б у першому наближенні, визначаються вартістю товару. (Енгельс говорив, що цю проблему усвідомлювали представники економічної школи, яку Маркс називав «школою Рікардо»; він стверджував<sup>13</sup>, що неспроможність цих представників розв'язати дану проблему призвела до занепаду самої школи.) Розв'язання здавалося цілком очевидним. Капіталіст володіє монополією на засоби виробництва і цю свою надеконічну владу може

використовувати для того, щоб змусити робітника укласти угоду, що порушує закон вартості. Однак таке розв'язання проблеми (яке я вважаю цілком можливим) остаточно знищує трудову теорію вартості, адже тепер виявляється, що деякі ціни, а саме — платня, не відповідають їхній вартості навіть у першому наближенні. А це уможливило таку саму ситуацію, з тих самих причин, і для інших цін.

Такою була ситуація, коли на сцені з'явився Маркс, аби порятувати трудову теорію вартості від краху. За допомогою іншої, простої, але блискучої, ідеї він успішно продемонстрував, що теорія додаткової вартості не тільки сумісна з теорією трудової вартості, а й може бути прямо виведена з неї. Для того, щоб вивести її, варто лише запитати себе: який саме товар робітник продає капіталістові? Відповідь Маркса така: не тільки свій робочий час, а й усю свою робочу силу. Те, що капіталіст купує або наймає на ринку праці, є робочою силою робітника. Припустімо, задля експерименту, що цей товар продається за реальною вартістю. Якою ж є ця вартість? За визначенням вартості, вартість робочої сили — це середня кількість робочого часу, необхідного для її виробництва чи відтворення. Однак зрозуміло, що це — не щось інше, як час, необхідний для виробництва засобів існування робітника (та його родини).

Отож, Маркс приходив до таких висновків: фактична вартість усієї робочої сили робітника дорівнює робочому часу, необхідному для виробництва засобів існування цього робітника. За такою ціною робоча сила продається капіталістові. Якщо робітник може працювати більше часу, то його надлишкова праця належить покупцеві або наймителю його робочої сили. Що вище продуктивність праці, тобто чим більше може виробити робітник за одну годину, то менше часу необхідно буде для виробництва його засобів існування і більше часу лишатиметься для його експлуатації. Це свідчить про те, що основою капіталістичної експлуатації є висока продуктивність праці. Якби робітник міг виробити за день не більше від того, що він на день потребує, то експлуатація була б неможливою без порушення закону вартості. Вона була б можливою лише засобами обману, злодійства чи пограбування. Однак з удосконаленням техніки продуктивність праці зросла настільки, що одна людина може виробити набагато більше від своїх потреб, і тому капіталістична експлуатація стає можли-



вою. Вона можлива навіть і в тому «ідеальному» капіталістичному суспільстві, де кожен товар, включаючи і робочу силу, купується і продається за його фактичною вартістю. У такому суспільстві несправедливість експлуатації полягає не в тому, що робітник не одержує «справедливої ціни» за свою робочу силу, а в тому, що він настільки бідний, що змушений продавати свою робочу силу, тоді як капіталіст достатньо багатий для того, аби купити робочу силу у великій кількості і мати з цього прибуток.

Розробляючи<sup>14</sup> теорію додаткової вартості, Маркс на деякий час порятував теорію вартості від краху. Незважаючи на те, що я вважаю всю «проблему вартості» (у розумінні «об'єктивної» фактичної вартості, довкола якої коливаються ціни) несуттєвою, я ладен погодитися з тим, що це був першокласний теоретичний успіх. Маркс зробив більше, ніж просто врятував теорію, висунуту «буржуазними економістами». Водночас він розробив теорію експлуатації і теорію, яка пояснювала, чому заробітна платня робітників має тенденцію коливатися на прожитковому рівні (чи рівні голодного існування). Однак найбільшим його успіхом було те, що тепер він міг, за допомогою своєї економічної теорії, пояснити особливості правової системи капіталізму і причини того, чому капіталістичний спосіб виробництва схильні приховувати під правовою маскою лібералізму. Адже нова теорія привела його до висновку про те, що коли впровадження нової техніки примножило продуктивність праці, зростає можливість нової форми експлуатації, в якій замість грубого примусу використано вільний ринок і яка базувалася на «формальному» збереженні справедливості, рівності перед законом і свободи. Капіталістична система, — стверджував він, — це не лише система «вільної конкуренції», вона також «ґрунтується на експлуатації чужої, але *формально* вільної робочої сили»<sup>15</sup>.

Я не можу вдаватися тут до детального перерахування справді дивовижної кількості інших додатків, зроблених Марксом до його теорії вартості. У цьому немає необхідності хоча б тому, що сама моя критика цієї теорії покаже, яким чином її можна вилучити з усіх цих досліджень. Отож, продовжимо наш критичний аналіз. Трьома основними його моментами є: (а) те, що Марксової теорії вартості недостатньо для пояснення експлуатації; (б) те, що для такого пояснення достатньо додаткових припущень,

і теорія вартості при цьому є зайвою; (в) те, що Марксова теорія вартості — це теорія есенціалістська або метафізична.

(а) Фундаментальним законом теорії вартості є закон про те, що ціни практично на всі товари, включаючи і заробітну платню, визначаються їхньою вартістю або, радше, що вони, хоча б у першому наближенні, пропорційні часові, необхідному для їх виробництва. Відтак, цей, як я називаю його, «закон вартості» піднімає нову проблему. Чому так виходить? Очевидно, що ні покупець, ні продавець товару не можуть з першого погляду визначити, скільки часу необхідно для його виробництва. Але навіть якби вони й могли це зробити, це однаково не пояснювало б закон вартості, адже зрозуміло, що покупець хоче купити якомога дешевше, а продавець призначити ціну якомога більшу. Ймовірно, що в цьому має полягати одне з основних припущень будь-якої теорії ринкових цін. Для того, щоб пояснити закон вартості, слід насамперед показати, чому покупець не може купувати товар за ціною вищою від його «вартості», а продавець продавати товар за ціною нижчою від неї. Ця проблема виглядала більш-менш ясною для тих, хто вірив у трудову теорію вартості. Їх відповідь була такою: для першого наближення і з метою спрощення припустімо існування абсолютно вільної конкуренції і з цією ж метою розглядатимемо лише ті товари, які можна виробити практично в необмеженій кількості (якщо це можливо). Тепер припустімо, що ціна цих товарів вища за їхню вартість. Це означатиме, що в цій окремій галузі виробництва можна одержати додаткові прибутки. Відтак, у випуску цих товарів будуть зацікавлені різні виробники і конкуренція призведе до пониження ціни на цей товар. Протилежний процес призведе до підвищення ціни на товар, що продається нижче від його вартості. Таким чином, ціни коливатимуться з тенденцією наближення до вартості товару. Інакше: за вільної конкуренції закон вартості діє<sup>16</sup> через механізм *пропозиції і попиту*.

Такі міркування можна легко знайти у Маркса, наприклад, у третьому томі «Капіталу»<sup>17</sup>, де він намагається пояснити, чому в різних галузях промисловості всі прибутки приблизно рівні і мають тенденцію до певного середнього рівня. Ці міркування використано і в першому томі, зокрема для того, щоб показати, чому заробітна платня

лишається низькою, приблизно на рівні забезпечення лише засобів до існування або (що означає те саме) майже на рівні бідності. Зрозуміло, що, одержуючи заробітну платню нижче цього рівня, робітники будуть дійсно голодувати, і пропонування робочої сили на ринку праці припиниться. Але доти, доки люди живуть, вони відтворюють себе; і Маркс намагався показати в деталях (як ми побачимо в підрозділі IV), чому механізм капіталістичного нагромадження мусить створювати надлишок населення — промислову резервну армію. Отож, поки заробітна платня трохи вища від рівня голодного існування, на ринку праці буде не лише достатнє, а й надлишкове пропонування робочої сили, і саме воно, згідно з Марксом, перешкоджає зростанню заробітної платні<sup>18</sup>. «Промислова резервна армія... чинить тиск на активну робітничу армію... Отже, відносне перенаселення є той фон, на якому рухається закон попиту і пропозиції праці. Воно втискує чинність цього закону в межі, абсолютно відповідні жадобі експлуатації і прагненню до панування, що властиві капіталові».

(б) Отже, з цього уривка очевидно, що Маркс усвідомлював необхідність обґрунтування закону вартості за допомогою більш конкретної теорії — такої, яка в будь-якому конкретному випадку демонструвала б, як закони попиту і пропозиції призводять, скажімо, до заробітної платні на голодному рівні. Проте якщо для пояснення цього явища цілком достатньо законів пропозиції і попиту, то теорія трудової вартості, якою б надійною вона не видавалася на перший погляд (а я вважаю, що вона і не є такою), взагалі не потрібна. Більше того, Маркс розумів, що закони пропозиції і попиту необхідні для пояснення випадків, коли вільна конкуренція відсутня і, отже, його закон вартості взагалі не діє, скажімо, коли монополія використовується для того, аби тримати ціни постійно вищі від «вартості» товарів. Маркс вважав такі випадки винятками, що навряд чи можна назвати правильним. Але навіть якщо вони справді є виключеннями, приклад з монополіями все-таки показує те, що закони пропозиції і попиту не лише необхідні для підкріплення закону вартості, а також і те, що їх можна застосовувати і значно ширше.

З іншого боку, зрозуміло, що закони пропозиції і попиту — не тільки необхідні, а й достатні для пояснення всіх феноменів «експлуатації», розглянутих Марксом, зокре-

ма — бідності робітників поряд із багатством наймителів. Для такого розуміння слід припустити (як це зробив Маркс), що існує вільний ринок праці і хронічна надлишкова пропозиція робочої сили. (Теорія Маркса про цю надлишкову пропозицію більш повно розглядатиметься нижче, у підрозділі IV.) Як показав Маркс, цілком зрозуміло, що за таких обставин робітники змушені будуть працювати тривалий час за низьку заробітну плату, інакше: дозволяти капіталістові «привласнити кращу частину плодів своєї праці». У такому тривіальному аргументі, який почасти належить самому Марксу, немає потреби навіть згадувати про «вартість».

Таким чином, теорія вартості виявляється цілком зайвою частиною Марксової теорії експлуатації, незалежно від її вірогідності. Але решта Марксової теорії експлуатації (крім теорії вартості) — безперечно правильна, якщо погодитися з його доктриною надлишкового населення. Немає ніяких сумнівів у тому, що існування надлишкового населення призводить до голодного рівня заробітної платні і відчутної диференціації життєвих стандартів (за умов, коли в суспільстві відсутній перерозподіл багатства).

(Незрозумілим і поза поясненнями Маркса лишається питання про те, чому пропозиція робочої сили продовжує перевищувати попит. Адже якщо так вигідно «експлуатувати» робочу силу, то чому конкуренція не змушує капіталістів підвищувати прибутки за рахунок залучення все більшої праці? Інакше: чому капіталісти не конкурують між собою на ринку праці, піднімаючи таким чином заробітну платню до рівня, за яким отримання прибутків стає неможливим, а отже, неможливою стає й експлуатація? Маркс міг би відповісти на це так (див. підрозділ V): «Тому що конкуренція змушує їх вкладати все більше і більше капіталу в обладнання, а значить вони не можуть збільшувати ту частину свого капіталу, що йде на заробітну платню». Проте така відповідь є незадовільною, бо навіть якщо вони витрачають свій капітал на обладнання, то можуть робити це, лише купуючи працю, необхідну для виробництва цього обладнання, або спонукаючи інших купувати таку працю, тим самим підвищуючи попит на неї. Це свідчить про те, що причини феномена «експлуатації» розглядуваного Марксом полягають не в механізмі ринку з розвинутою конкуренцією, як він сам вважав, а зовсім

в інших факторах, зокрема в поєднанні низької продуктивності праці і недорозвиненої ринкової конкуренції. Втім, детального і задовільного пояснення<sup>19</sup> цього феномена все ще не існує.)

(в) Перед тим, як завершити обговорення теорії вартості та її ролі в Марксовому аналізі, я хочу коротко прокоментувати інші її аспекти. Ідея (введена не Марксом) про те, що існує щось *поза* цінами, а саме — об'єктивна, реальна чи істинна вартість, відносно якої ціни — це лише «форма її прояву»<sup>20</sup>, досить ясно свідчить про вплив ідеалізму Платона з його розмежуванням прихованої суті або істинної реальності і випадкових або ілюзорних явищ. Слід сказати, що Маркс доклав чимало зусиль<sup>21</sup>, аби позбавитися цієї містичної риси об'єктивної «вартості», але безуспішно. Він намагався бути реалістом, приймаючи за реальне, що виявляє себе у формі ціни, лише зримі і важливі речі — робочий час. І немає сумнівів у тому, що кількість робочого часу, необхідного для виробництва товару, тобто його марксистська «вартість», має велике значення. До речі, питання про те, чи повинні ми називати цей робочий час «вартістю» товару, лишається, звичайно, питанням до певної міри чисто вербальним. Така термінологія може ввести в оману і виявитися досить нереалістичною, особливо, якщо слідом за Марксом ми припустимо, що існує тенденція до зростання продуктивності праці. Адже і сам Маркс зазначав<sup>22</sup>, що із зростанням продуктивності праці вартість товарів знижується, а разом виникає можливість підвищення реальної заробітної платні і реальних прибутків, тобто може збільшуватися кількість товарів, що їх споживають робітники і капіталісти, і одночасно знижуватися «вартість» заробітної платні і прибутків, себто може зменшуватися кількість часу, необхідного для виробництва цих товарів. Отож, і в тому випадку, коли ми бачимо реальний прогрес — скорочення робочого дня і значне покращання умов життя робітників (не кажучи вже про їхні зрослі грошові заробітки<sup>23</sup> навіть у золотому вираженні), — робітники можуть ремствувати на те, що марксистська «вартість», реальна суть чи субстанція їхнього заробітку зменшується, бо скорочується кількість часу, необхідного для виробництва цієї субстанції. (Так само могли б ремствувати і капіталісти.) Все це Маркс визнавав, і все це показує, як може ввести в оману вартісна термінологія і якою незнач-

ною мірою вона відбиває реальний соціальний досвід робітників. У трудовій теорії вартості платонівська «сутність» виявляється повністю відірваною від досвіду<sup>24</sup>...

### III

Позбавившись Марксової трудової теорії вартості та його теорії додаткової вартості, ми, зрозуміла річ, можемо прийняти його аналіз (див. закінчення пункту (а) підрозділу II цього розділу) того тиску, що його чинить надлишкове населення на заробітну платню працюючих робітників. Не можна заперечувати те, що за умов існування вільного ринку праці і надлишкового населення, тобто поширеного і хронічного безробіття (безробіття, безперечно, відіграло свою роль, як за часів Маркса, так і пізніше), заробітна платня не може піднятися вище її голодного чи злиденного рівня. Допускаючи це, а також і вищезгадувану доктрину нагромадження, Маркс правильно стверджував, що у світі високих прибутків і зростаючого багатства голодний рівень заробітної платні і злиденне життя можуть стати одвічною долею робітників.

Навіть якщо аналіз Маркса і був помилковий, я вважаю, що його намагання пояснити феномен «експлуатації» заслуговує на глибоку повагу. (Як згадувалося наприкінці пункту (б) попереднього підрозділу, здається, що й досі не існує абсолютно задовільної теорії, яка пояснювала б цей феномен.) Слід сказати, що Маркс, звичайно, помилявся, коли пророкував про те, що розглядувані ним умови залишатимуться незмінними, якщо їх не змінить революція. Він помилявся ще більше, коли пророкував про їхнє погіршення. Факти спростували ці його пророцтва. Більше того, навіть якщо ми визнаємо його аналіз необмеженої і неінтервенціоністської системи, то й тоді його пророчий доказ виявиться безпідставним, адже тенденція до зростання бідності, згідно з Марксовим аналізом, спрацьовує лише в системі вільного ринку праці — в системі розвинутого необмеженого капіталізму. Однак при не виключеній можливості організації професійних спілок, укладання колективних договорів, проведення страйків, допущення Марксового аналізу стають неспроможними, а пророчий доказ у цілому — розпадається. Згідно з Марксовим аналізом, можна було б чекати, що згадувані соціальні дії або будуть

придушені, або дорівнюватимуть соціальній революції, адже колективний договір може протистояти капіталові, встановлюючи щось подібне до монополії на працю, може перешкоджати капіталістові використовувати промислову резервну армію з метою зниження заробітної платні, а відтак, змусити капіталіста задовольнятися нижчими прибутками. Звідси зрозуміло, чому гасло «Пролетарі, єднайтеся!» на думку марксистів було справді єдиною можливою відповіддю необмеженому капіталізму.

Зрозуміло також, чому цей заклик відкриває проблему державного втручання в економіку і призводить до зміни необмеженого капіталізму на нову систему — інтервенціонізм<sup>25</sup>, що може розвиватися у різноманітних формах. Адже очевидно, що капіталісти будуть, мабуть, відкидати право робітників на єднання, стверджуючи, що профспілки загрожують вільній конкуренції на ринку праці. Інтервенціонізм, таким чином, зустрічається з проблемою (що становить частину парадокса свободи<sup>26</sup>): яку свободу має захищати держава — свободу ринку праці чи свободу бідних об'єднуватися? Яке б рішення при цьому не приймалося, воно призводить до державного втручання в економіку, використання організованої політичної сили як держави, так і профспілок. За всіх обставин це призводить до підвищення економічної відповідальності держави, незалежно від того, чи відбувається це свідомо, чи навпаки. А це означає, що припущення, на яких базується Марксов аналіз, — невірні.

Отже, обґрунтування історичного закону зубожіння не має сили. Все, що від нього залишається, то це схвильований опис убогого життя робітників — явища, поширеного сто років тому, і героїчна спроба пояснити його за допомогою того, що, вслід за Леніним<sup>27</sup>, можна назвати Марксовим «економічним законом розвитку сучасного суспільства» (тобто необмеженого капіталізму столітньої давнини). Якщо вважати цей закон історичним пророцтвом і використовувати його для одержання висновку про «невідворотність» певних історичних подій, то він виявиться цілковито необґрунтованим.



## IV

Марксів аналіз зберігає своє значення тому, що надлишкове населення, котре існувало за часів Маркса, є й нині (як я вже зазначав, цей факт і досі не знайшов задовільного пояснення). Однак ми ще не обговорювали Марксових аргументів на користь його твердження про те, що саме механізм капіталістичного виробництва сам постійно породжує надлишкове населення, яке необхідне йому, аби підтримувати низький рівень заробітної платні працюючих робітників. Проте ця теорія є оригінальною і цікавою не лише сама по собі,— вона водночас містить Марксову теорію економічного циклу і загальної кризи, теорію, безпосередньо пов'язану з його пророцтвом про крах капіталістичної системи через нестерпне зубожіння, яке вона спороджує. Щоб зробити мої докази на підтримку Марксової теорії переконливішими, я дещо переінакшив її<sup>28</sup>, (саме ввівши розмежування між двома типами машинного обладнання: для простого розширення виробництва, з одного боку, і для інтенсифікації — з другого). Таке переінакшення, проте, не повинно викликати підозри у читачів-марксистів, адже я, зрештою, не збираюся піддавати цю теорію критиці.

Теорію надлишкового населення і економічного циклу, з урахуванням моїх поправок, можна схарактеризувати таким чином: нагромадження капіталу означає, що капіталіст витрачає частину своїх прибутків на нове обладнання, тобто відмітимо, що лише частина його реальних прибутків складається із споживчих товарів, тоді як інша частина виступає у формі обладнання. Це обладнання, у свою чергу, може призначатися як для розширення промисловості, нових заводів тощо, так і для інтенсифікації виробництва шляхом підвищення продуктивності праці в уже існуючих галузях промисловості. У першому випадку обладнання уможливорює підвищення зайнятості робітників, а в другому випадку обладнання робить робітників зайвими, «вивільняє робітників», як це називалося за часів Маркса. (Нині це явище називають інколи «технологічним безробіттям».) Відтак, з урахуванням поправок до марксистської теорії економічного циклу, дія механізму капіталістичного виробництва приблизно така: якщо для початку ми припустимо, що з тієї чи іншої причини відбувається загальне розширен-

ня промисловості, то частина промислової резервної армії буде поглинута, її тиск на ринок праці ослабне і виникне тенденція до підвищення заробітної платні. Починається період добробуту. Проте зростання заробітної платні може зробити вигідним вдосконалення обладнання, яке підвищує продуктивність праці (навіть якщо вартість такого обладнання почне підвищуватися) і яке до цього моменту було не вигідним почерез низьку заробітну платню. Отже, вироблятиметься більше обладнання того типу, що «вивільняє робітників». Але поки таке обладнання лише починає вироблятися, картина лишається без змін. Вона змінюється, щойно це обладнання починає виробляти продукцію. (Згідно з Марксом, ця зміна виявляється у зниженні норми прибутків, яке ми обговорюватимемо нижче у підрозділі V.) Робітники «вивільнятимуться», тобто будуть приречені на голоднечу, а зникнення значної кількості споживачів неодмінно призведе до колапсу внутрішнього ринку. В результаті, значна кількість обладнання на заводах, що розширили своє виробництво, простоюватиме (насамперед найменш ефективне обладнання), а це спричинить подальше зростання безробіття і подальше колапсування ринку. Той факт, що багато обладнання простоюватиме, означає, що значна частина капіталу стане непотрібною і що багато хто з капіталістів не зможе виконувати свої обов'язки. Відтак, розвиватиметься фінансова криза, що веде до повної стагнації у виробництві засобів виробництва тощо. Однак під час самої депресії (чи «кризи», за термінологією Маркса) визрівають умови для оздоровлення виробництва. Ці умови полягають у збільшенні промислової резервної армії, а отже, у згоді робітників на низьку заробітну платню. За дуже низького рівня заробітної платні виробництво стає прибутковим, навіть якщо ринкові ціни є надто низькими, і разом із початком виробництва капіталіст починає нагромаджувати капітал для купівлі обладнання. Поки заробітна платня досить низька, йому зрозуміло, що застосовувати нові машини (можливо, у міжчасі вже й вироблені), які призведуть до вивільнення робітників, все ще не вигідно. Насамперед він радше купуватиме обладнання з метою розширення виробництва, що поступово оздоровить внутрішній ринок. І знову настане добробут, і ми повернемося на висхідні позиції. Таким чином, цикл завершується і процес починається спочатку.

У цьому й полягає марксистська теорія безробіття і економічного циклу (з деякими поправками). Як я й обіцяв, я не збираюся піддавати її критиці. Теорія економічного циклу — надто складна річ і, зрозуміло, що знаємо ми про неї зовсім недостатньо (в усякому разі я). Цілком можливо, що описана теорія є неповною. У ній недостатньо висвітлені такі, зокрема, важливі економічні аспекти, як існування грошової системи, базованої почасти на формуванні кредитів, а також на нагромадженні капіталу. Так чи так, але економічний цикл — це факт, від якого важко відмахнутися. Одна з найзначніших заслуг Маркса якраз і полягає в тому, що він підкреслив значення цього факту саме як соціальної проблеми. Проте хоча з усім цим і можна погодитися, однак Марксове пророцтво, яке він намагався обґрунтувати за допомогою теорії економічного циклу, все ж підлягає критиці. Передовсім він стверджував, що депресії нарощуватимуть масштаби і поглиблюватимуть страждання робітників, однак не наводить при цьому ніяких аргументів (окрім, хіба, теорії зниження норми прибутків, яку ми обговорюватимемо нижче). Якщо ми розглянемо реальні події, то змушені будемо сказати: якими б жахливими не були впливи безробіття, надто ж вплив психологічний, навіть у тих країнах, де робітники застраховані від нього, безперечно, що за часів Маркса страждання робітників були незмірно більші. Втім, це не основний з моїх висновків.

За часів Маркса ні в кого не виникало навіть гадки про способи державного втручання в економіку, яке нині називають «антициклічною політикою». Звичайно, така думка була абсолютно чужою для необмеженої капіталістичної системи. (Проте навіть за домарксових часів виникали сумніви і проводилося розслідування щодо правильності політики Англійського банку в період депресії<sup>29</sup>.) Втім, страхування на випадок безробіття якраз і означає втручання в економіку, що підвищує відповідальність держави і, можливо, веде до експериментів в антициклічній політиці. Я не наполягаю на тому, що такі експерименти обов'язково мають бути успішними (хоча вважаю, що, зрештою, ця проблема не така вже й складна і, зокрема, Швеція<sup>30</sup> вже продемонструвала, що можна зробити в цьому напрямку). Однак я наполягаю на тому, що віра в неможливість ліквідації безробіття мирними засобами така ж догматична,

як і численні фізичні докази (запропоновані людьми, котрі жили навіть пізніше від Маркса) того, що проблема повітроплавання ніколи не буде вирішена. Коли марксисти, як це вони інколи роблять, стверджують, ніби Маркс довів марність антициклічної політики й відповідних поміркованих засобів, вони просто кажуть неправду. Маркс досліджував необмежений капіталізм і ніколи не думав про інтервенціонізм, а тому ніколи не займався дослідженням систематичного втручання в економічний цикл і, тим більше, не висував доказів про неможливість такого втручання. Дивно, що ті самі люди, які обвинувачували капіталістів у відмові нести відповідальність за людські страждання, самі чинять украй безвідповідально, перешкоджаючи своїми догматичними твердженнями експериментам, які могли б навчити нас, як полегшити ці людські страждання (або стати господарями наших суспільних відносин, як сказав би Маркс), і як контролювати деякі небажані соціальні наслідки наших дій. Однак апологети марксизму зовсім не усвідомлюють того факту, що, захищаючи свої особисті інтереси, вони борються проти прогресу; вони не розуміють, що небезпека будь-якого руху подібного до марксизму полягає в тому, що дуже скоро цей рух починає виражати всі властиві йому інтереси і що крім матеріальних інтересів існують також й інтелектуальні обов'язки.

Слід зазначити ще й інше. Як ми переконалися, Маркс вірив, що безробіття, по суті, було приналежністю капіталістичного механізму, функція якого полягала в утриманні низької заробітної платні і сприянні експлуатації найманих робітників, адже зубожіння стосується і тих, хто має роботу. В цьому і полягає головний пункт усієї схеми. Бо навіть якщо ми припустимо, що ця думка була справедливою для часів Маркса, то як пророцтво вона була цілковито спростована пізнішим досвідом. З часів Маркса життєвий рівень *працюючих* робітників зріс повсюдно, а (як підкреслював Паркес<sup>31</sup> у своїй критиці Маркса) реальна заробітна платня працюючих робітників навіть має тенденцію до підвищення за часів депресії (так було, наприклад, під час останньої великої депресії) завдяки тому, що ціни знижувалися швидше від заробітної платні. Це — блискуче спростування теорії Маркса, передовсім тому, що доводить переважну роль підприємців, а не робітників, у витратах на страхування від безробіття, підприємців, які, отже, несли

прямі збитки почерез безробіття, замість того, щоб побічно мати з нього прибутки, згідно з Марксовою схемою.

## V

Жодна з обговорюваних досі марксистських теорій навіть не намагається висунути вагомі свідчення на користь того, що має вирішальне значення для першого кроку Марксового доказу, а саме — на користь того, що нагромадження капіталу утримує капіталіста під жорстким економічним тиском, який він, боячись власного розорення, перекладає на плечі робітників; відтак, капіталізм неможливо реформувати, його можна лише знищити. Спроба довести цю думку міститься в Марксовій теорії, в якій сформульовано закон *тенденції норми прибутків до зниження*.

Те, що Маркс називає нормою прибутку, відповідає рівневі зацікавленості капіталіста; це той відсоток усього вкладеного капіталу, що складає середньорічний розмір прибутку капіталіста. Маркс твердив, що ця норма має тенденцію до зниження завдяки швидкому зростанню капіталовкладень, адже вони мають накопичуватися набагато швидше, ніж прибутки можуть зростати.

Аргументи, за допомогою яких Маркс намагається це довести, досить-таки оригінальні. Як ми переконалися, капіталістична конкуренція змушує капіталістів до таких капіталовкладень, які підвищують продуктивність праці. Маркс погоджувався навіть із тим, що, підвищуючи таким чином продуктивність праці, капіталісти роблять велику послугу людству<sup>32</sup>: «Одна з цивілізаторських сторін капіталу полягає в тому, що він примушує до цієї додаткової праці таким способом і при таких умовах, які для розвитку продуктивних сил, суспільних відносин і для створення елементів вищої нової форми [höhere Neubildung] вигідніші, ніж при попередніх формах рабства, кріпосництва і т. д. ...Цей ступінь створює матеріальні засоби і зародок для відносин... [при яких] від продуктивності праці залежить, скільки споживної вартості виробляється протягом певного часу...» Однак ця послуга людству робиться капіталістами не лише всупереч їхнім бажанням. Дії, до яких їх змушує конкуренція, також суперечать їхнім власним інтересам, і на те існують свої причини.

Капітал будь-якого промисловця можна розділити на дві

частини. Одна частина вкладена в землю, обладнання, сировину тощо, а інша використовується на заробітну платню. Першу частину Маркс називав «постійним капіталом», а другу — «змінним капіталом». Я вважаю таку термінологію не дуже вдалою, тому називатиму ці дві частини відповідно «нерухомим капіталом» і «капіталом, призначеним для заробітної платні». Згідно з Марксом, капіталіст може мати прибутки лише від експлуатації робітників, інакше кажучи, з капіталу, призначеного для заробітної платні. Нерухомий капітал є свого роду мертвим вантажем, який по через конкуренцію капіталіст не тільки змушений нести, а й постійно збільшувати. Це збільшення, однак, не призводить до збільшення його прибутків. Такий бажаний для капіталіста ефект може дати лише збільшення капіталу, призначеного для заробітної платні. Однак загальна тенденція в напрямку підвищення продуктивності праці означає, що матеріальна частина капіталу підвищується відносно тієї його частини, що призначена для заробітної платні. Отже, увесь капітал також збільшується, але без відповідного збільшення прибутків, а це означає, що норма прибутку має знижуватися.

Ця аргументація досить часто викликала сумніви. Звичайно, суть цієї аргументації піддавалася критиці задовго до Маркса<sup>33</sup>. Незважаючи на цю критику, я переконаний, що в Марксовій аргументації є раціональне зерно, особливо, якщо розглядати її вкупі з його теорією економічного циклу. (Я ще повернуся до цього питання в наступному розділі.) Тут мені хотілося б з'ясувати питання про зв'язок цих аргументів з теорією зuboжіння.

Маркс бачив цей зв'язок так: якщо норма прибутку має тенденцію до зниження, то капіталіст опиняється перед небезпекою розорення. Все, що він може зробити, то це «забрати від робітників», тобто посилити експлуатацію. Цього він може досягти, збільшивши робочий день, збільшивши темп праці, зменшивши заробітну платню, підвищивши вартість життя робітників (інфляція), експлуатуючи більше жінок і дітей. Внутрішні протиріччя капіталізму, що базуються на конфлікті між конкуренцією і ринком прибутку, розвиваються, відтак, до найвищої точки. По-перше: вони змушують капіталіста нагромаджувати капітал, розширювати виробництво, а отже, скорочувати норму прибутку. По-друге: вони змушують капіталіста посилювати

експлуатацію до нестерпного рівня, а зараз, і класові протиріччя. Відтак, компроміс стає неможливим, протиріччя — невідворотними. І саме ці протиріччя й мають, зрештою, вирішити долю капіталізму.

У цьому полягає основний аргумент Маркса. Але чи переконливий він? Слід пам'ятати, що основою капіталістичної експлуатації є висока продуктивність праці. Капіталіст може привласнити додаткову працю лише тоді, коли робітник виробляє набагато більше від того, що потребує він сам і його сім'я. Висока продуктивність, за термінологією Маркса, означає збільшення додаткової праці, тобто і часу, протягом якого робітник працює для капіталіста, і кількості товару за одну годину. Інакше: це означає дуже високі прибутки, і з цим Маркс погоджується<sup>34</sup>. Він не стверджує, що прибутки зменшуються, а зазначає лише, що загальний капітал зростає набагато швидше, ніж прибутки, тобто *норма* прибутку знижується.

Але якщо це так, то незрозуміло, чому капіталіст має працювати під економічним тиском, який він змушений перекидати на плечі робітників, бажає він того чи ні. Це, ймовірно, тому, що він не хоче миритися зі зниженням норми прибутку. Проте доти, доки його прибуток не зменшується, а навпаки, збільшується, реальна небезпека йому не загрожує. Для процвітаючого середнього капіталіста ситуація виглядатиме так: він бачить, що прибуток швидко зростає, а капітал зростає ще швидше, тобто його заощадження зростають швидше, ніж та частина його прибутків, яку він витрачає. Я вважаю, що за такої ситуації капіталіст не вдаватиметься до нерозсудливих засобів або що його компроміс з робітниками неможливий. Навпаки, ця ситуація видається мені цілком сприйнятною.

Звичайно, правильно й те, що в цій ситуації криється елемент небезпеки. Ті капіталісти, які виходять з припущення про постійну або зростаючу норму прибутку, можуть опинитися в скруті, що сприятиме просуванню економічного циклу до його депресії. Однак все це має дуже мало спільного з тими радикальними наслідками, про які пророкував Маркс.

На цьому я завершую аналіз третього й останнього доказу Маркса, наведеного ним на користь закону зубожіння.



## VI

Щоб показати всю глибину хибності Марксового пророцтва, а водночас і всю справедливість його палкого протесту проти того пекла, що містить у собі необмежений капіталізм, а також справедливість його заклик «Пролетарі, єднайтеся!», я процитую кілька уривків із розділу «Капіталу», в якому він обговорює «Загальний закон нагромадження капіталу»<sup>35</sup>: «... на фабриках... потрібна маса робітників-чоловіків юнацького віку. Після настання повноліття тільки дуже небагато хто з них знаходить собі застосування в тих самих галузях виробництва, а більшість регулярно звільняється. Вони становлять такий елемент текучого перенаселення, який зростає в міру зростання промисловості... Капітал споживає робочу силу так швидко, що робітник уже в середніх літах стає більш-менш одряхлілим...» Д-р Лі, медичний інспектор Манчестера, встановив, що в цьому місті середня тривалість життя для заможного класу становить 38 років, для робітничого класу — всього 17 років. У Ліверпулі вона становить 35 років для першого, 15 років для другого класу.«... Таким чином, потрібна швидка зміна поколінь робітників... Ця... потреба задовольняється... тією премією за виробництво дітей робітників, яку дає їх експлуатація... Чим вища продуктивна сила праці... тим ненадійніша необхідна умова їх [робітників] існування... При капіталістичній системі всі методи підвищення суспільної продуктивної сили праці... перетворюються в засоби підкорення і експлуатації виробника, вони калічать робітника, роблять з нього неповну людину [einen Teilmenschen], принижують його до ролі придатка машини, перетворюючи його працю в муки... кидають його дружину і дітей під Джаггернаутову колісницю капіталу... З цього випливає, що, в міру того як капітал нагромаджується, становище робітника мусить погіршуватися, хоч би яка була, висока чи низька, його оплата... Чим більші суспільне багатство, функціонуючий капітал, розміри і енергія його зростання... тим більша промислова резервна армія... Відносна величина промислової резервної армії зростає разом із зростанням сил багатства. Але чим більша ця резервна армія в порівнянні з активною робітничою армією, тим більше постійне перенаселення, злидні якого прямо пропорціональні мукам праці активної робітничої ар-

мії... тим більший офіціальний пауперизм. Це — абсолютний, загальний закон капіталістичного нагромадження... Нагромадження багатства на одному полюсі є в той же час нагромадженням злиднів, муки праці, рабства, темноти, здичавіння і моральної деградації на протилежному полюсі...»

Змальована Марксом жахлива картина економіки його часів є надто правдивою, однак його закон про зростання злиднів у процесі нагромадження — хибний. З часів Маркса засоби виробництва і продуктивність праці зросли такою мірою, що Маркс не міг би навіть і уявити цього. Натомість дитяча праця, робочий час, нестерпна фізична праця і всі небезпеки життя робітників — не тільки не зросли, а навпаки, зменшилися. Я не кажу, що цей процес продовжуватиметься. Закону прогресу не існує і все залежить лише від нас самих. Ця ситуація стисло і зрозуміло підсумована Паркесом<sup>36</sup> в одному реченні: «Низька заробітна платня, тривалий робочий день і дитяча праця не є характеристикою капіталізму, як передбачав Маркс, а лише його ранньої стадії, його дитинства».

Необмежений капіталізм минув. Демократичний інтервенціонізм з часів Маркса досяг значних успіхів, а підвищення продуктивності праці внаслідок нагромадження капіталу дало змогу фактично знищити злидні. Це свідчить про те, що, незважаючи на безперечно значні помилки, багато вже досягнуто, і це мусить вселяти в нас упевненість, що можна зробити і значно більше, адже залишилося ще так багато з того, що нам слід зробити, і навпаки, чого нам слід уникати.

Я не плекаю ілюзій щодо сили моїх доказів. Досвід показує, що Марксове пророцтво було лжепророцтвом. Проте будь-якому досвіду завжди можна знайти виправдання. Справді, Маркс і Енгельс у своєму аналізі виходили з розробки *допоміжної гіпотези*, призначеної для пояснення того, чому закон зубожіння, всупереч їхнім передбаченням, не діє. Згідно з цією гіпотезою, тенденція до зниження норми прибутку, а разом і до зубожіння, стримується результатами колоніальної експлуатації або, як її ще називають, «сучасним імперіалізмом». Згідно з цією теорією, колоніальна експлуатація — це метод перекладання економічного тиску на пролетаріат колоній, економічно і політично слабкіший, ніж промисловий пролетаріат метро-

полії. Маркс писав <sup>37</sup>: «...Щодо капіталів, вкладених у колоніях і т. д., то вони можуть давати більш високі норми прибутку, тому що там внаслідок низького рівня розвитку норма прибутку вища взагалі, а в зв'язку із застосуванням рабів, кулі і т. п. вищий і ступінь експлуатації праці. Абсолютно незрозуміло, чому ж ці порівняно високі прибутки, які... відсилаються на батьківщину, не повинні брати участь тут у вирівнюванні загальної норми прибутку... і... підвищувати загальну норму прибутку». (Не слід забувати, що основна ідея цієї теорії «сучасного» імперіалізму була висловлена більш ніж 160 років тому Адамом Смітом, який говорив, що колоніальна економіка «обов'язково сприяє збереженню норми прибутку».) Розвиваючи цю теорію, Енгельс пішов далі, ніж Маркс. Змушений визнати, що переважною тенденцією в Англії була тенденція не до зубожіння, а радше, значного покращання, Енгельс натякав на те, що подібні процеси завдячують тому, що Англія «експлуатує увесь світ». Він висміював і критикував «англійський пролетаріат», який «фактично все більше і більше обуржуазнюється», а не страждає, згідно з передбаченнями. Енгельс писав <sup>38</sup>: «...так що ця найбуржуазніша з усіх націй хоче, мабуть, довести справу зрештою до того, щоб мати буржуазну аристократію і буржуазний пролетаріат поряд із буржуазією». Така зміна позиції Енгельса є не менш важливою, ніж та, про яку я згадував у попередньому розділі <sup>39</sup>. Вона теж сталася під впливом соціального розвитку, який призвів до тенденції, протилежної зубожінню. Маркс звинувачував капіталізм у «пролетаризації середнього класу і дрібної буржуазії» і в призведенні робітників до рівня злидарів. А Енгельс — знову-таки — звинувачував його в тому, що він робить із робітників буржуа. Одна наймиліша риса невдоволення Енгельса полягала в обуренні, яке стало причиною того, що він називав британців, котрі доводили себе так нерозсудливо і спростовували пророцтво Маркса, «найбуржуазнішою з усіх націй». Згідно з Марксовою доктриною, слід було чекати, що ця «найбуржуазніша з усіх націй» доведе зубожіння і класові протиріччя до критичного рівня, а натомість ми бачимо, що все відбувається навпаки. У марксиста волосся стає дибки, коли він довідується про нечувану аморальність капіталістичної системи, яка перетворює хороших пролетарів на поганих буржуа, забуваючи при цьому, що аморальність

системи, згідно з Марксом, полягає — єдино — в тому, що вона повинна діяти прямо протилежним чином. У лєнінському аналізі<sup>40</sup> зловісних причин і жахливих наслідків сучасного англійського імперіалізму можна зустріти і таке: «Причини: 1) експлуатація даною країною всього світу; 2) її монопольне становище на всесвітньому ринку; 3) її колоніальна монополія. Наслідки: 1) обуржуазнення частини англійського пролетаріату; 2) частина його дозволяє керувати собою людям, купленим буржуазією або принаймні оплачуваним нею». Давши таку приємну марксистську назву «обуржуазнення» ненависній тенденції (ненависній переважно тому, що вона не відповідала шляху, яким повинен іти світ згідно з теорією Маркса), Ленін, мабуть, вірить у те, що вона стала марксистською тенденцією. Маркс стверджував: що швидше увесь світ пройде через невідворотний історичний період капіталістичної індустріалізації, то краще, а отже, він схилився до підтримки<sup>41</sup> імперіалістичних тенденцій. Ленін дійшов цілком протилежного висновку. Якщо англійський колоніалізм спричинив те, що англійські робітники йшли слідом за «лідерами, купленими буржуазією», замість того, аби йти за комуністами, то потенційний запал для вибуху він вбачав саме в колоніальній імперії. Такий революційний вибух у колоніях міг би привести в дію закон зубожіння у метрополії, а відтак, уможливив би там революцію. Отож, колонії були тим місцем, звідки могла поширитися революційна пожежа...

Я не думаю, що допоміжна гіпотеза, історію створення якої я змалював, може захистити закон зубожіння, бо й сама вона спростована досвідом. Існують країни, скажімо скандинавські демократії, Чехословаччина, Канада, Австралія, Нова Зеландія, не кажучи вже про Сполучені Штати, де демократичний інтервенціонізм забезпечив робітникам високий рівень життя, хоча колоніальна експлуатація не справила на них ніякого впливу, в усякому разі такого, щоб підтвердити цю гіпотезу. Навіть більше: якщо ми порівнюємо певні країни, які «експлуатували» колонії, такі як Голландія і Бельгія, з такими країнами як Данія, Швеція, Норвегія і Чехословаччина, які не «експлуатували» колонії, то зрозуміємо, що промислові *робітники* не отримували прибутків від володіння колоніями, адже становище робітничого класу в усіх цих країнах має разючу схожість. Більше того, якщо злидні, які проникли до аборигенів разом

із цивілізацією, є однією з найчорніших сторінок історії цивілізації, не можна наполягати на тому, що ці злидні мали тенденцію до зростання з часів Маркса. Якраз навпаки — справи аборигенів помітно покращилися. І якби допоміжна гіпотеза та й основна теорія були б правильні, то зубожіння аборигенів стало б надто відчутним.

## VII

Тепер, як і у випадку з третім та другим кроками у попередніх розділах, я ілюструватиму перший крок Марксового пророчого доказу, показуючи його певний практичний вплив на тактику марксистських партій.

Під тиском очевидних фактів соціал-демократи мовчки відмовилися від теорії зростаючого зубожіння, однак, у цілому, їхня тактика продовжувала базуватися на припущенні про те, що закон екстенсивного поширення зубожіння правильний, тобто, що чисельність промислового пролетаріату мусить постійно зростати. Саме через це вони засновували свою політику виключно на основі захисту інтересів промислових робітників, твердо вірячи, водночас, що вони уособлюють або незабаром будуть уособлювати «величезну більшість населення»<sup>42</sup>. Вони ніколи не сумнівалися в твердженні *«Маніфесту Комуністичної партії»* про те, що «Всі дотеперішні рухи були рухами меншості або здійснювалися в інтересах меншості. Пролетарський рух є самостійний рух величезної більшості в інтересах величезної більшості». Через те вони самовпевнено чекали того дня, коли класова свідомість і класова переконаність промислових робітників принесуть їм більшість на виборах. «Не може бути ніякого сумніву в тому, хто, кінець кінцем, вийде переможцем: нечисленні привласнювачі чи величезна більшість трудящих». Вони не бачили того, що промислові робітники ніде не складали більшості, тим паче «величезної більшості», і що статистика вже не виявляє тенденції до зростання їхньої кількості. Вони не розуміли, що існування демократичної робітничої партії цілком виправдане лише доти, доки така партія готова до компромісу чи навіть співробітництва з іншими партіями, скажімо партією, що репрезентує інтереси селянства чи середнього класу. Вони не бачили також і того, що їм слід змінити всю свою політику і наміри репрезентувати переважно чи виключно інтереси промисло-

вих робітників, якщо вони хочуть управляти державою самі як представники більшості населення. Звичайно, таку зміну політики не можна замінити наївним твердженням про те, що сама по собі пролетарська політика могла б просто повернути (як казав Маркс<sup>43</sup>) «сільських виробників під духовне керівництво головних міст кожної області і забезпечила б їм там, в особі міських робітників, природних представників їх інтересів».

Позиція комуністичних партій була іншою. Вони суворо дотримувалися теорії зубожіння, вірячи, що цей процес, не лише екстенсивного, а й інтенсивного зубожіння колись знищить причини тимчасового обуржуазнювання робітників. Ця віра надто сприяла тому, щоб Маркс міг би назвати «внутрішніми протиріччями» їхньої політики.

Ситуація з тактикою виглядає досить просто. Завдяки Марксу, комуністи були твердо переконані в тому, що бідність має незабаром зрости. Вони знали також, що партія не завоює довіри робітників без боротьби за них і разом з ними за поліпшення їхньої долі. Ці дві фундаментальні настанови і зумовили загальні принципи їхньої тактики: поділяти вимоги робітників, підтримувати їх у кожному епізоді їхньої безперервної боротьби за хліб і дах над головою, уперто боротися разом із ними за виконання їхніх практичних вимог — політичних та економічних. Таким чином можна завоювати їхню довіру. Водночас робітники розуміють усю неможливість поліпшення їхньої долі за допомогою лише такої незначної боротьби, а разом і єдиний шлях до цього — масову революцію. Всі дрібні методи боротьби — приречені, адже Маркс твердив, що капіталісти не можуть іти на компроміс, а бідність неодмінно повинна збільшуватися. Відповідно, єдиним, але значущим, результатом щоденної боротьби робітників з їхніми гнобителями є зростання класової свідомості, тобто такого почуття єдності, яке можна здобути лише в боротьбі разом з відчайдушним усвідомленням того, що лише революція може допомогти їм позбутися злиднів. Коли всього цього буде досягнуто, настане час остаточно розкрити карти.

Такою є теорія, відповідно до якої діють комуністи. Спершу вони підтримують робітників у їхній боротьбі за кращу долю. Проте, всупереч усім передбаченням і пророцтвам, економічна боротьба є досить успішливою і вимоги робітників задовольняються. Мабуть, причина полягає в тому, що

робітники були надто скромними. Тому слід вимагати більшого. Однак вимоги задовольняються знову<sup>44</sup>, а що бідність зменшується, то робітники применшують і амбіції — готові більшою мірою торгуватися з приводу заробітної платні, аніж планувати революцію.

Відтак, комуністи розуміють, що їхню політику доводиться відкласти. Необхідно зробити щось, аби привести в дію закон зубожіння. Скажімо, стимулювати хвилювання в колоніях (навіть там, де немає ніяких шансів на успішну революцію), а щоб протистояти процесу обуржуазнювання робітників, обрати політику розпалювання будь-якого невдоволення. Однак ця нова політика веде до втрати довіри з боку робітників. Комуністи втрачають своїх членів, за винятком тих, котрі не мають практичного досвіду політичної боротьби. Вони втрачають саме тих, кого називали «авангардом робітничого класу». Їхній неписаний принцип: «Щогірше — краще, адже злидні сприяють наближенню революції» викликає підозру у робітників, яка зростає відповідно до того, як часто застосовується цей принцип. Робітники — реалісти; щоб завоювати їхню довіру, треба діяти в ім'я поліпшення їх долі.

Отож, комуністи змушені знову відкладати свою політику: вони змушені боротися за негайне поліпшення долі робітників і водночас мати надію на протилежне.

Відтак, «внутрішні протиріччя» теорії остаточно заплутують ситуацію, і стає важко зрозуміти, хто зрадник, бо зрада може виявитися відданістю, а відданість — зрадою. У цій ситуації ті, хто йшов за партією не просто тому, що вона уявлялася їм (боюся, що правильно) єдиним можливим могутнім суспільним рухом з гуманістичною метою, а зокрема, тому, що цей рух базувався на науковій теорії, змушені або залишити її ряди, або пожертвувати своїми інтелектуальними принципами, адже тепер вони мають навчитися сліпо вірити у чийсь авторитет. Зрештою, вони мусять стати містиками — супротивниками розумних доказів.

Мені здається, що не тільки капіталізм потерпає від внутрішніх протиріч, які загрожують призвести його до занепаду...



## Розділ 21. ОЦІНКА ПРОРОЦТВА

Докази, що лежать в основі Марксового історичного пророцтва, — неспроможні. Його винахідлива спроба зробити пророчий висновок із спостережень над сучасними економічними тенденціями зазнала краху. Причина цієї невдачі криється не в недостатності емпіричної бази доказу. Марксів соціологічний та економічний аналіз сучасного суспільства був дещо одностороннім, але й, попри свою упевненість, чудовим у межах описовості. Причина його невдачі як пророка пояснюється цілковито убозтвом історизму як такого тим простим фактом, що якщо ми сьогодні спостерігаємо те, що виявляє ознаки історичної тенденції чи закономірності, то напевно не знаємо, чи збережуться цісамі ознаки взавтра.

Треба визнати, що Маркс побачив багато речей у правильному світлі. Якщо ми розглянемо лише його пророцтво про те, що система необмеженого капіталізму, якою він її знав, не триватиме дуже довго і що її апологети, які вважали, що вона існуватиме вічно, помилилися, то мусимо визнати, що він мав рацію. Так само він мав рацію, стверджуючи, що перетворенню цієї системи в нову економічну систему значною мірою сприятиме саме «класова боротьба», тобто об'єднання робітників. Але не варто заходити занадто далеко і проголошувати, ніби Маркс передрік цю нову систему — інтервенціонізм<sup>1</sup>, тільки під іншою назвою: соціалізм. Насправді він геть не підозрював, що буде в майбутньому. Те, що він назвав «соціалізмом», було зовсім відмінним від будь-якої форми інтервенціонізму, навіть російської. Адже він твердо вірив, що неминучий розвиток послабить як політичний, так й економічний вплив держави, в той час як інтервенціонізм повсюдно його посилив.

Оскільки я критикую Маркса і певною мірою вихваляю демократичний поступовий інтервенціонізм (зокрема інституційного типу, роз'ясненого в підрозділі VII до розділу 17), то хочу роз'яснити, що вельми симпатизую Марксовим сподіванням на зменшення впливу держави. Безсумнівно, що найбільша небезпека інтервенціонізму — зокрема, будь-якого прямого втручання — полягає в тому, що він призводить до посилення державної влади й бюрократії. Більшість інтервенціоністів це не обходить або ж вони запліщують на

це очі, що ще збільшує небезпеку. Але я певен, якщо як тільки з небезпекою зустрінуться віч-на-віч, то знайдуть можливість її опанувати. Адже це буде знову лише проблемою соціальної технології та поступового соціального конструювання. Одначе важливо підступитися до неї завчасно, оскільки вона становить небезпеку для демократії. Ми мусимо думати про свободу, а не лише про безпеку, хоча б через те, що тільки свобода може зробити безпеку безпечною.

Та повернімось до пророцтва Маркса. Одна з історичних тенденцій, що її він оголосив своїм відкриттям, має, вочевидь, більш сталий характер, ніж решта; йдеться про тенденцію до нагромадження засобів виробництва і особливо до зростання продуктивності праці. Схоже на те, насправді, що ця тенденція триватиме певний час, за умови, що цивілізація і надалі розвиватиметься. Одначе Маркс не просто розпізнав цю тенденцію та її «цивілізаторські аспекти», він побачив також притаманні їй небезпеки. Зокрема, він був одним із перших (хоч і мав у цьому попередників, наприклад, Фур'є<sup>2</sup>), хто наголосив на зв'язку між «розвитком продуктивних сил», у якому він убачав<sup>3</sup> «історичну задачу і виправдання капіталу», і найзгубнішим явищем кредитної системи — системи, яка, схоже, сприяла швидкому зростанню індустріалізації — *економічним циклом*.

Марксову власну теорію економічного циклу (розглянуту в підрозділі IV попереднього розділу) можна, мабуть, перефразувати так: якщо навіть справедливо те, що закони, властиві вільному ринку, породять тенденцію до цілковитої зайнятості, справедливо також і те, що кожен окремий крок у напрямку до цілковитої зайнятості, тобто до нестачі робочих рук, спонукає винахідників і вкладників створювати й запроваджувати нові механізми, що заощаджують працю, викликаючи тим самим (спершу короточасний сплеск, а тоді) нову хвилю безробіття й депресії. Чи вірна якоюсь мірою ця теорія і якою, власне, мірою вірна, я не знаю. Як я відзначив у попередньому розділі, теорія про економічний цикл — досить складний предмет, і я не маю наміру братися за нього. Але оскільки Марксове твердження про те, що зростання продуктивності є одним із факторів, які впливають на економічний цикл, видається

мені в жливим, я дозволю собі висловити деякі досить очевидні думки на його підтримку.

Наведений нижче перелік можливих подій, звичайно, геть не повний, але складений у такий спосіб, що щоразу, коли продуктивність праці зростає, принаймні одна з наступних подій, а то й кілька водночас, мусять розпочатися й тривати достатньо, щоб врівноважити зріст продуктивності праці.

(А) Зростають капіталовкладення, тобто створюються такі засоби виробництва, що посилюють можливість для випуску тих товарів. (Оскільки це призводить до подальшого зростання продуктивності праці, *саме по собі* не може врівноважити наслідки цього зростання надалі.)

(Б) Зростає споживання — підвищується рівень життя:

(а) усього населення;

(б) певних його верств (скажімо, певного класу).

(В) Зменшується робочий час:

(а) скорочується робочий день;

(б) зростає кількість людей, що не є промисловими робітниками, і, зокрема,

(б<sub>1</sub>) кількість науковців, лікарів, митців, бізнесменів

тощо;

.....  
(б<sub>2</sub>) зростає кількість безробітних.

(Г) Зростає кількість вироблених, але не збутих товарів:

(а) споживчі товари знищуються;

(б) засоби виробництва не використовуються (фабрики зупиняються);

(в) виробляються не споживчі товари й товари, що належать до типу з пункту А, наприклад зброя;

(г) працю використовують для зруйнування засобів виробництва (а отже, для зменшення продуктивності праці).

Я склав список цих подій — список, що, авжеж, можна розробити детальніше — таким чином, що над лінією з крапок, тобто до (В, б<sub>1</sub>) включно, поміщено ті події, які звичайно вважаються бажаними, в той час, як починаючи з (В, б<sub>2</sub>) і далі, йдуть ті події, які звичайно вважаються небажаними; вони означають застій, виробництво озброєння і війну.

Тепер зрозуміло, що оскільки одна подія (А) не може відновити рівновагу між добрим і поганим, хоча й здатна відіграти дуже важливу роль, то мусять відбутися ще одна

чи кілька інших подій. Схоже, розумно буде припустити, крім того, що якщо не існує інститутів, які б гарантували розвиток бажаних подій достатньою мірою для врівноваження зрослої продуктивності праці, то почнуть відбуватися деякі небажані події. Одначе всі вони, за винятком хіба що виробництва зброї, швидше за все призведуть до різкого звуження пункту (А), що мусить значно загострити становище.

Не думаю, що наведені вище міркування здатні «пояснити» хоч би якоюсь мірою виробництво озброєнь та війну, незважаючи на те, що можуть пояснити успіхи тоталітарних держав у боротьбі проти безробіття. Так само я не думаю, що вони здатні «пояснити» й економічний цикл, хоча й можуть, напевно, привнести щось у це пояснення, в якому проблеми кредиту й грошей відіграють, імовірно, дуже важливу роль. Адже скорочення (А), приміром, може бути рівнозначним накопиченню тих заощаджень, що за інших обставин напевно були б інвестовані,— надто важливий і широко обговорюваний фактор<sup>4</sup>. І, зрештою, нема нічого неможливого в тому, що марксистський закон пониження норми прибутку (якщо він узагалі життєздатний<sup>5</sup>) також може підказати пояснення такого накопичення. Адже якщо припустити, що період швидкого нагромадження капіталу може привести до такого занепаду, це цілком могло б відбити охоту до інвестицій і захотити накопичення й пониження (А).

А проте все це не може бути теорією економічного циклу. Така теорія мусить вирішувати інші завдання. Головним з них повинно бути пояснення того, чому інститут вільного ринку, сам по собі дуже ефективний інструмент для врівноваження попиту і пропозиції, недостатній для того, щоб запобігти кризам<sup>6</sup>, тобто надвиробництву і недоїданню. Іншими словами, необхідно показати, що одним із небажаних соціальних наслідків<sup>7</sup> наших дій з купівлі і продажу на ринку є виникнення економічного циклу. Марксистська теорія економічного циклу переслідує саме цю мету, а окреслені тут міркування щодо наслідків загальної тенденції до збільшення продуктивності праці можуть у кращому випадку лише доповнити цю теорію.

Я не збираюся судити про достоїнства всіх цих міркувань стосовно економічного циклу. Але мені видається цілком очевидним, що вони якнайцінніші, хай навіть у світлі

сучасних теорій мусять бути цілковито відкинутими. Самий факт того, що Маркс такою мірою докладно поставився до цієї проблеми, багато говорить на його користь. Принаймні саме це з його пророцтва досі збувалося. Тенденція до збільшення продуктивності праці зберігається: так само зберігається й економічна циклічність, що, швидше за все, веде до інтервенціоністських контрзасобів, а отже, до подальшого обмеження системи вільного ринку; цей розвиток узгоджується з Марксовим пророцтвом про те, що економічний цикл є одним з факторів, котрий мусить привести до занепаду необмеженої системи капіталізму. До цього необхідно додати, що інша частина успішного пророцтва, а саме, про об'єднання робітників, стане іншим важливим фактором у названому процесі.

З огляду на цю низку важливих і переважною мірою успішних пророцтв, чи справедливо говорити про убогість історизму? Якби історичні пророцтва Маркса виявилися хоч би частково успішними, ми б, звичайно, анітрохи не відкидали його метод. Але уважніший погляд на Марксові успішні пророцтва засвідчує, що до успіху його приводив не історичистський метод, а завжди методи інституційного аналізу. Отож, не історичистський аналіз, а саме типовий аналіз соціальних інститутів веде до висновку, що конкуренція змушує капіталіста збільшувати продуктивність праці. Саме на аналізі соціальних інститутів Маркс засновує свою теорію економічного циклу і надмірного населення. Навіть теорія класової боротьби позначена інституціоналізмом; вона є частиною механізму, за допомогою якого здійснюється контроль над розподілом багатства і влади, механізму, що робить можливим колективну угоду в якнайширшому розумінні. В жодному місці цього аналізу типові історичистські «законои історичного розвитку», його етапи, періоди або тенденції не відіграють ніякої ролі. З іншого боку, жоден з Марксових якнайчестолюбніших історичистських висновків, жоден з його «невблаганних законів розвитку» і «ступенів історії, через які неможливо перестрибнути» не обернулися на успішні передбачення. Маркс досяг успіху лише тоді, коли аналізував соціальні інститути та їхні функції. Так само вірне й протилежне: жодне з його якнайчестолюбніших і всеохопних історичних пророцтв не вкладається в рамки інституціонального аналізу. Які б спроби не робилися підперти їх таким аналізом,

висновки виявляються не чинними. Звичайно, в порівнянні з Марксовими власними високими зразками якнайусеохопніші передбачення перебувають на досить низькому інтелектуальному рівні. У них не лише аж занадто бажане приймається за дійсне, їм бракує і політичної уяви. Грубо кажучи, Маркс поділяв переконання прогресивного промисловця, «буржуа» свого часу: віру в закон прогресу. Однак цей наївний історичний оптимізм Гегеля і Конта, Маркса і Мілля не менш забобонний, ніж песимістичний історизм типу Платона або Шпенглера. Як для пророка це дуже погане знаряддя, бо стримує історичну уяву. Справді, одним из принципів неупередженого політичного погляду слід визнати те, що все можливо в людських справах; і, зокрема, що жоден з мислимих шляхів розвитку не можна відкинути на тій підставі, що він здатний порушити так звану тенденцію людського прогресу чи будь-який інший з позірних законів «людської природи». «Факт прогресу,— пише Г. Фішер<sup>8</sup>,—ясно й чітко викарбуваний на сторінках історії, але прогрес не є законом природи. Поступ, здійснений одним поколінням, може бути втрачений іншим».

Відповідно до принципу, що все можливо, слушно було б ще вказати, що Марксові пророцтва цілком могли справдитися. Переконання на зразок прогресистського оптимізму XIX століття може бути могутньою політичною силою і сприяти викликанню до життя своїх передбачень. Отож, навіть правильне передбачення не слід приймати з дорогою душею як підтвердження теорії та її наукового характеру. Воно, скоріше, може бути наслідком релігійного характеру теорії й доказом сили релігійної віри, яку вона спромоглася вселити в людей. А в марксизмі, зокрема, релігійний елемент очевидний. У добу найглибшого зубожіння й занепаду Марксове пророцтво подарувало робітникам натхненну віру в свою місію і у велике майбутнє, яке їхній рух мусив підготувати для всього людства. Озираючись назад, на хід подій з 1864-го по 1930 рік, я вважаю, що якби не той певною мірою випадковий факт, що Маркс знеохотив дослідження у соціальній технології, справи у Європі могли б розвинутися під впливом його пророчої релігії в напрямку до соціалізму неколективістського типу. Грунтовна підготовка до соціального конструювання, до складання планів будівництва свободи як з боку російських марксистів, так і марксистів Центральної Європи могла

б увінчатися очевидним успіхом, переконливим для всіх друзів відкритого суспільства. Однак це не підтвердило б науковості пророцтва. А стало б наслідком релігійного руху — наслідком віри в гуманізм, у сполученні з вирішальним використанням нашого розуму з метою змінити світ.

Але все розвинулося в інший спосіб. Пророчий елемент марксистського віровчення переважив в умах послідовників Маркса. Він змів усе інше геть, відігнавши здатність до холодного і критичного судження і знищивши віру в те, що за допомогою розуму можна змінити світ. Від учення Маркса тільки й лишилася що оракульська філософія Гегеля, яка в своєму марксистському мундирі загрожує паралізувати боротьбу за відкрите суспільство.



## ЕТИКА МАРКСА

### Розділ 22. МОРАЛЬНА ТЕОРІЯ ІСТОРИЦИЗМУ

Завдання, що його Маркс поставив перед собою у «Капіталі», полягало в тому, щоб розкрити невблаганні закони суспільного розвитку. Це не було розкриттям економічних законів, які могли б стати в пригоді виробникові соціальної технології. Так само це не було ані аналізом економічних умов, які б дозволили здійснити такі соціалістичні цілі, як справедливі ціни, рівний розподіл багатства, безпека, розумне планування виробництва і, понад усе, свобода, ані спробою проаналізувати й прояснити ці цілі.

Та хоча Маркс рішуче й відхилив утопічну соціальну технологію, так само як будь-яку спробу морального виправдання соціалістичних цілей, його твори побічно містять моральну теорію. Він виразив її головним чином через моральну оцінку суспільних інститутів. Зрештою, засудження Марксом капіталізму є, по суті, моральним засудженням. Систему засуджено за притаманну їй жорстоку несправедливість, що поєднується з цілковитою «формальною» справедливістю і праведністю. Систему засуджено за те, що шляхом присилування експлуататора поневолювати експлуатованого вона позбавляє їх обох свободи. Маркс не боровся проти багатства і не вихваляв бідність. Він ненавидів капіталізм не за нагромадження ним багатства, а за його олігархічний характер; ненавидів тому, що багатство в цій системі означає політичну владу в розумінні влади над іншими людьми. Робоча сила перетворюється на товар, тобто люди мусять продавати себе на ринку. Маркс ненавидів цю систему, тому що вона нагадувала рабство.

Надаючи такого значення моральному аспекту суспільних інститутів, Маркс наголосив на нашій відповідальності за більш віддалені соціальні наслідки наших дій, скажімо, таких, що можуть сприяти продовженню життя соціально несправедливих інститутів.

Але хоч «Капітал» насправді є значною мірою трактатом про соціальну етику, ці етичні ідеї жодного разу не пред-

ставлені як такі. Вони висловлені лише непрямо, але від того не менш переконливо, оскільки їхній підтекст дуже ясний. Маркс, я гадаю, унікав чіткої теорії моралі, тому що ненавидів проповідування. Відчуваючи глибоку недовіру до мораліста, котрий звично проповідує тверезість, а сам п'є вино, Маркс не хотів формулювати ясно свої етичні переконання. Принципи гуманності й порядності були для нього речами, що не потребували обговорення, видаючись доведеними. (У цьому він також був оптимістом.) Він нападав на моралістів, бо вбачав у них підлесливих апологетів суспільного ладу, який він вважав непорядним; він нападав на панегіристів лібералізму через їхню самозадоволеність, через ототожнення ними свободи справжньої із свободою формальною, яка існувала в межах суспільної системи, що знищила справжню свободу. Отож, непрямо він визнав свою любов до свободи; і всупереч своїй схильності як філософа до холізму, він, звичайно, не був колективістом, адже вірив у те, що держава мусить «відмерти». Маркс по суті вірив, я вважаю, у відкрите суспільство.

Марксове ставлення до християнства тісно пов'язане з цими переконаннями і з тим, що лицемірний захист капіталістичної експлуатації був за його часів характерною рисою офіційного християнства. (Його ставлення нагадувало позицію його сучасника К'єркегора, великого реформатора християнської етики, котрий викрив<sup>1</sup> тогочасну офіційну християнську мораль як антихристиянське і антигуманістичне облудництво.) Типовим представником цього типу християнства був священник ортодоксальної англіканської церкви Дж. Таунсенд, автор «Трактату про закони для бідних. Написаного людиною, що бажає добра людям», винятково відвертий апологет експлуатації, в чому його викрив Маркс. «Голод,— починає Таунсенд свій панегірик<sup>2</sup>,— значить не лише мирний, тихий і неослаблений тиск, а й, будучи якнайприроднішим мотивом до старанності й праці, викликає якнайсильніше напруження». У «християнській» світобудові Таунсенда все спирається на те (як зауважив Маркс), щоб зробити голод постійним для робітничого класу. І Таунсенд вірить, що в цьому насправді полягає божественна мета принципу зросту населення, отож, він провадить: «Схоже, в цьому полягає закон природи, щоб бідні були до певної міри непередбачливими, і в такий спосіб завжди могли відшука-

тися ті, хто ладен виконати найрабську, найбруднішу, найганебнішу роботу в суспільстві. Величина людського щастя таким чином набагато збільшується, в той час як найвитонченіші люди... вільні безперешкодно додержуватися тих покликань, що відповідають їхнім різноманітним нахилам». І цей «витончений попівський блюдолиз», як назвав його Маркс за такі висловлювання, додає, що «закон про бідних», рятуючи від голоду, «має тенденцію до зруйнування гармонії та краси, симетрії та порядку тієї системи, що її Бог і природа встановили в світі».

Якщо такий тип «християнства» зник сьогодні з лица кращої частини нашої планети, то значною мірою завдяки моральній реформації, здійсненій Марксом. Я згоден, що переміна ставлення Церкви до бідних в Англії почалася задовго до того, як Маркс здобув якийсь вплив в Англії, але він вплинув на цей процес, зокрема в Європі, а підйом соціалізму сприяв зміцненню такого процесу і в Англії. Вплив Маркса на християнство можна, мабуть, порівняти із впливом Лютера на Римську церкву. Обидва кидали виклик, обидва вели до контрреформації в таборі своїх супротивників, до перегляду і переоцінки їхніх етичних норм. Християнство завдячує чимало впливу Маркса, якщо сьогодні стало на шлях, відмінний від того, якого додержувалося ще лише тридцять років тому. І частково завдяки впливу Маркса Церква прислухалася до голосу К'єркегора, який у своїй «Книжці судді» так змалював власну діяльність<sup>3</sup>: «Той, чие завдання полягає в продукуванні коригуючої ідеї, повинен лише точно й глибоко вивчити прогнилі частини порядку, що існує, а тоді якнайнебайдужіше наголосити на його протилежності». («А доти,— додає він,— справді розумна людина легко використає пристрасність як заперечення проти виправної ідеї й змусить повірити громадськість, що в цьому й полягала вся істина цієї ідеї».) Можна сказати, що в цьому розумінні ранній марксизм з його етичним ригоризмом, із наголосом на вчинках замість порожніх слів був, мабуть, найважливішою реформаторською ідеєю нашого часу<sup>4</sup>. Це й пояснює його величезний моральний вплив.

Цією вимогою, щоб люди проявляли себе у вчинках, особливо позначені деякі ранні твори Маркса. Така позиція, що її можна назвати активізмом, найчіткіше сформульована в останній з його «Тез про Фейєрбаха»<sup>5</sup>: «Філософи

тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його». Разом із тим, є багато інших фрагментів, що засвідчують ту саму «активістську» тенденцію; зокрема ті, де Маркс говорить про соціалізм як про «царство свободи», царство, в якому людина стає «господарем свого власного суспільного оточення». Маркс розумів соціалізм як епоху, коли ми значною мірою звільнимся від ірраціональних сил, що визначають наше життя нині, й коли людський розум зможе активно контролювати людські справи. Судячи з усього цього, а також згідно із загальною моральною та емоційною позицією Маркса, я не можу сумніватися в тому, що якби перед ним постала альтернатива «чи мусимо ми бути господарями своєї долі або ж задовольнитися роллю її пророків?», то він обрав би роль господаря, а не просто пророка.

Однак, як ми вже знаємо, цим сильним «активістським» тенденціям Маркса протидіяв його власний історизм. Під його впливом Маркс став переважно пророком. Він вирішив, що принаймні за умов капіталізму ми мусимо підкоритися «невблаганним законам» і тому фактові, що ми спроможні тільки й зробити того, що «скоротити й зменшити пологові муки... природних фаз розвитку»<sup>6</sup>. Між активізмом Маркса і його історизмом пролягає глибока прірва, яку ще більш поглиблює Марксова доктрина про те, що ми мусимо підкоритися суто ірраціональним силам історії. Адже оскільки він засудив як утопічну будь-яку спробу використати розум з метою спроектувати майбутнє, то розум не може відігравати ніякої ролі у створенні більш розумного світу. Вважаю, що такий погляд неможливо захистити, він мусить вести до містицизму. Однак мушу визнати, що вочевидь існує теоретична можливість навести міст через цю прірву, хоч і не думаю, що він буде міцним. Цей міст, лише начерки якого можна знайти в творах Маркса й Енгельса, я називаю їхньою *історизистською теорією моралі*<sup>7</sup>.

Не бажаючи визнати, що їхні власні етичні ідеї є в будь-якому розумінні кінцевими й самодостатніми, Маркс і Енгельс воліли за краще розглядати свої гуманістичні цілі у світлі теорії, що пояснює їх як продукт чи відбиття суспільних обставин. Їхню теорію можна змалювати так. Якщо соціальний реформатор або революціонер вірить, що його надихає ненависть до «несправедливості» і любов

до «справедливості», то він є значною мірою жертвою ілюзії (як і будь-хто інший, скажімо, прихильник старого порядку). Або, якщо сказати точніше, його моральні ідеї «справедливості» й «несправедливості» є побічними продуктами суспільно-історичного розвитку. Але це побічні продукти важливого типу, оскільки вони є частиною механізму, за допомогою якого відбувається власне розвиток. Пояснимо цю думку: завжди існують принаймні два поняття «справедливості» («свободи» або «рівності»), що насправді дуже різняться між собою. Перше — відбиває поняття «справедливості» правлячого класу, друге — те саме поняття, яким воно уявляється класу пригноблених. Звичайно, що ці поняття є продуктами класового становища, але водночас вони відіграють важливу роль у класовій боротьбі — мусять сповнювати обидві сторони усвідомленням власної правоти, необхідним для продовження боротьби.

Цю теорію моралі можна схарактеризувати як історичистську, тому що за нею всі моральні категорії залежать від історичної ситуації; як правило, її називають *історичним релятивізмом* у галузі етики. З цього погляду питання: «Чи правильно діяти в такий спосіб?» буде неповним. Повне ж виглядатиме так: «Чи правильно, в розумінні феодальної моралі XV століття, діяти в такий спосіб?» Або й так: «Чи правильно, в розумінні пролетарської моралі XIX століття, діяти в такий спосіб?» Цей історичний релятивізм Енгельс сформулював таким чином<sup>8</sup>: «Яка мораль проповідується нам тепер? Насамперед християнсько-феодальна, успадкована від давніших релігійних часів; вона, в свою чергу, розпадається в основному на католицьку і протестантську, причому тут знов-таки не бракує дальших поділів від єзуїтсько-католицької і ортодоксально-протестантської до ліберально-просвітительської моралі. Поруч із ними фігурує сучасно-буржуазна мораль, а поруч з останньою — пролетарська мораль майбутнього».

Однак цей так званий «історичний релятивізм» аж ніяк не вичерпує історичистський характер марксистської теорії моралі. Уявімо, що ми можемо звернутися із запитанням до тих, хто додержується цієї теорії, скажімо, до самого Маркса: «Чому ви дієте саме так? Чому ви вважаєте недостойним і огидним, наприклад, прийняти підкуп буржуазії, щоб припинити свою революційну діяльність?» Не думаю, щоб Марксу захотілося відповідати на такі запитання;

очевидно, він спробував би обминути їх, запевняючи, мабуть, що діяв за власним бажанням або за необхідністю. Однак всі ці відповіді не торкаються нашої проблеми. Безперечно, що в практичних життєвих рішеннях Маркс дотримувався дуже ригористичних моральних законів, так само безперечно й те, що він вимагав від тих, хто з ним співробітничав, високих норм моралі. Та яку б термінологію не застосовувати, проблема, що стоїть перед нами, полягає в тому, щоб знайти відповідь, яку б Маркс міг дати на запитання: «Чому ви дієте в такий спосіб? Чому ви, приміром, намагаєтеся допомогти пригнобленим?» (Сам Маркс не належав до цього класу ні за походженням, ні за вихованням, ні за способом життя.)

Притиснутий до стінки, Маркс, на мою думку, сформулював би свої моральні переконання у термінах, які складають сутність того, що я називаю історичистською теорією моралі. Як суспільствознавець, міг би він сказати, я знаю, що наші моральні ідеї служать зброєю у класовій боротьбі. Як науковець я можу розглядати ці ідеї, не приймаючи їх. Але як науковець я також розумію, що не можу уникнути участі в цій боротьбі, — будь-яка позиція, навіть байдужість, означатиме, що так чи так я пристав до якоїсь із сторін. Отож, проблема набуває такого вигляду: До кого я пристану? А коли зроблю вибір, то, безперечно, вирішу й проблему власної моралі. Я обов'язково муситиму прийняти систему моралі, пов'язану з інтересами того класу, що його я вирішив підтримати. Але до прийняття остаточного рішення я геть відкидаю будь-яку систему моралі за умови, що зумів звільнитися від моральної традиції свого класу; втім, це, звичайно, є необхідною передумовою для того, щоб зробити свідомий і раціональний вибір між системами моралі, що змагаються. А оскільки таке рішення «моральне» лише щодо певного кодексу моралі, прийнятого мною раніше, то моє остаточне рішення взагалі не може бути «моральним». Однак здатне постати *науковим рішенням*. Адже як суспільствознавець я можу передбачити те, що відбудеться. Я можу збагнути, що буржуазія зі своєю системою моралі обов'язково зникне, а пролетаріат разом із новою системою моралі неодмінно перемаже. Я розумію неминучість такого розвитку подій. Було б так само божевільно опиратися цьому, як намагатися протидіяти закону тяжіння. Через те моє остаточне рішення — на користь

пролетаріату та його моралі. Це рішення спирається винятково на наукове передбачення, науково-історичне пророцтво. Хоч само по собі це рішення не буде моральним, оскільки не спирається на жодну систему моралі, воно примушує засвоїти певну систему моралі. Отож, моє основне рішення зовсім не є сентиментальним (як вам здалося) рішенням допомогти пригнобленим, а науковим і раціональним рішенням не чинити марного опору законам розвитку суспільства. Лише після прийняття цього рішення я ладен прийняти й цілковито скористатися тими моральними почуттями, що є необхідною зброєю в боротьбі за те, що обов'язково має статися. В такий спосіб я приймаю реальності прийдешньої епохи як норми моєї моралі. І саме так я розв'язую очевидний парадокс, що більш розумний світ виникне без проектування його розумом. Адже, згідно з прийнятими мною тепер моральними нормами, майбутній світ мусить бути кращим, а тому — розумнішим. До того ж, я долаю прірву між моїм активізмом і моїм історичизмом. Адже зрозумію, що навіть якщо я відкрив природний закон, що визначає рух суспільства, я не можу одним розчерком пера відкинути природні стадії його розвитку. Однак я спроможний чимало й зробити: взяти активну участь у скороченні й полегшенні положових мук.

Такою, на мою думку, могла бути б відповідь Маркса, і ця відповідь представляє собою найважливішу форму того, що я назвав «історичистською теорією моралі». На цю теорію натякає Енгельс, коли пише <sup>9</sup>: «Але, звичайно, та мораль має найбільшу кількість елементів, що обіцяють їй довговічне існування, яка в сучасному виступає за його (капіталізму) повалення, яка в сучасному представляє інтереси майбутнього, отже, — мораль пролетарська... Таким чином, кінцевих причин усіх суспільних змін і політичних переворотів треба шукати не в головах людей, не в зростаючому розумінні ними вічної істини і справедливості... їх треба шукати не в філософії, а в економіці відповідної епохи. Пробуджуване розуміння того, що існуючі суспільні установлення нерозумні і несправедливі... є лише симптом...»

Саме про цю теорію сучасний марксист каже: «Поклавши в основу соціалістичним прагненням раціональний економічний закон суспільного розвитку, Маркс і Енгельс, замість підтвердити їх моральними доказами, проголосили



соціалізм історичною необхідністю»<sup>10</sup>. Цю теорію широко підтримують, разом із тим вона рідко коли була сформульована ясно і точно. Через те критика її важить більше, ніж це могло видатися на перший погляд.

Насамперед, цілком зрозуміло, що ця теорія великою мірою залежить від можливості правильного історичного пророцтва. Якщо ця можливість ставиться під сумнів — а вона, безумовно, мусить бути піддана сумніву, — то теорія втрачає більшість своєї сили. Але для того, щоб її проаналізувати, я спершу вважатиму історичне передбачення встановленим фактом; лише поставлю умову, що воно обмежене і що ми маємо передбачення, скажімо, на 500 наступних років, ця умова не обмежує навіть найзухваліші претензії марксистського історизму.

Що ж, розглянемо спершу вимогу історизмської теорії моралі, за якою основне рішення на користь чи проти однієї із систем моралі, що обговорюються, само по собі не є моральним рішенням і спирається не на ті чи ті моральні міркування або почуття, а на науково-історичне передбачення. Така вимога, я вважаю, неспроможна. Для того, щоб зробити це цілковито зрозумілим, досить буде уточнити імператив або принцип поведінки, що міститься в цьому основоположному рішенні. А принцип цей такий: «Приймай моральну систему майбутнього!» або «Прийми моральну систему тих, чії дії якнайкорисніші для створення майбутнього!» Тепер мені стає ясним, що навіть за припущення про точне знання того, якими будуть наступні 500 років, нам зовсім не обов'язково приставати на цей принцип. Наприклад, цілком можна мислено уявити, що якомусь гуманісту-вольтер'янцю, який передбачив у 1764 році розвиток Франції, скажімо, до 1864 року, не сподобалася ця перспектива. Цілковито можна припустити, що він міг знайти цей розвиток швидше огидним і відмовитися приймати моральні норми Наполеона III для себе. Я не зраджу своїм нормам гуманізму, міг він сказати, й передам їх своїм учням. Можливо, вони переживуть цю епоху і, можливо, що одного дня здобудуть перемогу. Так само цілком можна уявити (я не наполягаю поки на більшому), що людина, яка сьогодні передбачає упевнено, що ми прямуємо до епохи рабства, що ми збираємося повернутися до клітки затриманого суспільства чи, навіть, що ми ладні повернутися до тваринного стану, може вирішити, однак, не приймати моральних

норм цього неминучого часу, а по можливості сприяти збереженню своїх гуманістичних ідеалів, сподіваючись, мабуть, на відродження своєї моралі в якомусь розпливчатому майбутньому.

Усе це цілком можна мислено уявити. І, мабуть, прийняті рішення не «наймудріші». Але той факт, що таке рішення не було відкинутим ні внаслідок передбачення, ні внаслідок будь-якого соціологічного чи психологічного закону, показує, що перша вимога історичистської теорії моралі постає неспроможною. Чи мусимо ми прийняти мораль майбутнього лише тому, що це мораль майбутнього, є само по собі суто моральною проблемою. І основне рішення не може впливати з хоч би якого знання про майбутнє.

У попередніх розділах я згадував про *моральний позитивізм* (зокрема Гегеля), про теорію, згідно з якою немає іншої моральної норми, окрім тієї, що існує, згідно з якою те, що існує, є і розумним, і добрим, а отже, що *права сила*. Практичний бік цієї теорії такий. Моральна критика того стану справ, що існує, неможлива, оскільки цей стан визначає моральні норми. Тож історичистська теорія моралі, що її ми розглядаємо, є нічим іншим, як ще однією формою морального позитивізму. Адже вона стверджує, що *права майбутня сила*. Теперішнє тут підмінюється майбутнім — ото й усього. А практичний бік теорії полягає в тому, що моральна критика майбутнього стану справ неможлива, оскільки цей стан і визначає моральні норми. Відмінність між «теперішнім» і «майбутнім» залежить від ступеня виміру. Можна сказати, що майбутнє починається завтра або через 500, або через 100 років. *За своєю теоретичною будовою моральний консерватизм, моральний модернізм і моральний футуризм не відрізняються одне від одного*. Не доводиться особливо між ними вибирати й стосовно моральних почуттів. Якщо моральний футурист критикує морального консерватора, котрий стає на бік влади, що існує, за малодушність, то моральний консерватор може відбити звинувачення, сказавши, що моральний футурист є боягузом, бо стоїть на боці влади, яка буде, на боці завтрашніх правителів.

Я переконаний, що якби Маркс зважив на такий підтекст, то зрікся б історичистської теорії моралі. Численні його висловлювання і вчинки доводять, що зовсім не науковий висновок, а моральний порив, бажання допомогти пригноб-

леним, визволити безсоромно експлуатованих і нещасних робітників привели Маркса до соціалізму. Я не сумніваюся, що саме в цьому моральному закликіві ховається таємниця Марксового вчення. Сила цього закликіву надзвичайно збільшилася завдяки тому, що він не проповідував абстраговано мораль. Він не вважав, що має на це хоч якесь право. Хто — наче запитував він у себе — живе згідно з власними моральними нормами, за умови, що вони не дуже низькі? Саме це почуття спонукало його покладатися в справах етики на стримані висловлювання, підштовхнуло до спроби знайти в пророчій суспільній науці надійніший авторитет у питаннях моралі, ніж той, яким він вважав сам себе.

Безсумнівно, у Марксовій практичній етиці такі категорії, як свобода і рівність, відігравали головну роль. Зрештою, він був одним з тих, хто всерйоз сприйняв ідеали 1789 року. І він побачив, якою мірою безсоромно може бути перекручене таке поняття, як «свобода». Ось чому він не проповідував свободу словами — він проповідував її діями. Він прагнув поліпшити суспільство, а це поліпшення означало для нього більше свободи, більше рівності, більше справедливості, більше безпеки, вищий рівень життя і — особливо — скорочення робочого дня, що відразу дає робітникам певну свободу. Його ненависть до облудництва, небажання говорити про ці «високі ідеали», разом із вражаючим оптимізмом і вірою в те, що все це може здійснитися в найближчому майбутньому, спонукали Маркса ховати свої моральні переконання під історичистськими формулюваннями.

Я стверджую, що Маркс ніколи б не обстоював моральний позитивізм у формі морального футуризму, якби побачив, що він несе у собі визнання правоти майбутньої сили. Однак є інші — ті, що не мають його палкої любові до людства, що є моральними футуристами лише через цей прихований підтекст, тобто опортуністами, котрі бажають стати на бік переможців. Моральний футуризм поширений сьогодні. Його глибша, неопортуністична сутність, очевидно, полягає у вірі в те, що доброчесність мусить «кінцеві кінцем» перемогти зло. Але моральні футуристи забувають, що ми за життя не станемо свідками «кінцевого» наслідку сучасних подій. «Історія буде нашим суддею!» Що це значить? Те, що успіх розсудить. Культ успіху і майбутньої

сили є вищою нормою багатьох, хто ніколи б не погодився на правоту сучасної сили. (Вони просто забувають, що теперішнє — це майбутнє минулого.) В основі цього всього лежить нерішучий компроміс між моральним оптимізмом і моральним скептицизмом. Схоже, важко повірити в людське сумління. І схоже, важко протистояти пориванню опинитися на боці переможців.

Усі ці критичні зауваження узгоджуються з припущенням про те, що ми в змозі передбачити майбутнє на, скажімо, наступні 500 років. Однак якщо відкинути це цілковито фантастичне припущення, то історичистська теорія моралі втрачає всю свою правдоподібність. І слід від неї відмовитися. Адже не існує пророчої соціології, яка б допомогла нам вибрати моральну систему. Ми не можемо перекласти відповідальність за цей вибір на когось іншого, навіть на «майбутнє».

Марксова історичистська теорія моралі є, безперечно, лише наслідком його розуміння методу суспільної науки, його *соціологічного детермінізму*, підходу, що став доволі модним у наші дні. Згідно з цим підходом, всі наші думки, а також норми нашої моралі залежать від суспільства та його історичної стадії. Вони є продуктом суспільства або певного класового становища. Освіта визначена як особливий процес, за допомогою якого суспільство намагається «передати» своїм членам «свою культуру, разом із нормами, за якими воно хотіло б, щоб вони жили»<sup>11</sup>, і підкреслено «взаємозв'язок освітньої теорії та практики з порядком, що існує». Наука, як стверджується, також залежить від соціальної верстви, до якої належить науковець, тощо.

Теорію такого типу, що наголошує на соціологічній залежності наших поглядів, часом називають *соціологізмом*. Якщо ж підкреслюють історичну залежність, то це зветься *історизмом*. (Історизм не слід, звичайно, плутати з історичизмом.) І соціологізм, й історизм, оскільки вони обстоюють визначення наукового знання через суспільство або історію, будуть розглянуті в наступних двох розділах. А що соціологізм стосується теорії моралі, то тут можна додати кілька зауважень. Та перш ніж вдаватися в подробиці, я хочу пояснити свою думку щодо цих, сповнених гегельянства теорій. Я переконаний, що вони складаються з тривіального базікання, вбраного в жаргон оркульської філософії.

Розглянемо цей моральний «соціологізм». Те, що людина та її цілі в певному розумінні є продуктами суспільства, досить справедливо. Але також справедливо і те, що суспільство є продуктом людини та її цілей і що воно може все більше ставати таким. Головне питання — «Який з цих двох аспектів у взаєминах між людиною і суспільством важливіший? На якому слід наголосити?»

Ми краще зрозуміємо соціологізм, якщо порівняємо його з аналогічним «натуралістичним» поглядом, згідно з яким людина та її цілі є продуктами спадковості та середовища. І знов-таки слід погодитися, що це досить справедливо. Але також безперечно і те, що навколишнє середовище людини є дедалі більше продуктом людини та її цілей (певною мірою те саме можна сказати і про спадковість). І знову мусимо запитати: «Який із цих двох аспектів важливіший, плідніший?» Відповідь може бути легшою, якщо ми надамо запитанню таку більш практичну форму. Ми, покоління, що нині живе, з нашими розумовими здібностями й поглядами, є значною мірою продуктом наших батьків і того, як вони нас виховали. Однак наступне покоління буде такою ж мірою продуктом нас самих, наших дій і того, як ми його виховаємо. Який із цих двох аспектів важливіший для нас сьогодні?

Якщо ми серйозно поставимося до цього питання, то відкриємо, що вирішальним моментом є те, що наші розумові здібності, наші погляди, хоч і залежать здебільшого від нашого виховання, але не цілковито. Якби вони цілковито залежали від нашого виховання, якби ми були нездатні до самокритики, до засвоєння власного погляду на світ, до навчання на власному досвіді, тоді, звичайно, той спосіб, у який нас виховало попереднє покоління, визначив би спосіб, у який ми виховуємо наступне покоління. Але ж цілком очевидно, що це зовсім не так. Відповідно, ми можемо зосередити наші критичні здібності на важкій проблемі виховання наступного покоління в той спосіб, що його ми вважаємо кращим за те, як виховували нас самих.

Ситуація, що їй надає такого великого значення соціологізм, може бути розв'язана в той самий спосіб. Те, що наші розумові здібності, наші погляди є певною мірою продуктом «суспільства» — тривіальна істина. Найважливішою частиною нашого середовища є його соціальна складова. Мислення, зокрема, значною мірою залежить від суспільних зв'яз-

ків; мова, як засіб мислення, є соціальним феноменом. Однак, вочевидь, не можна заперечувати, що ми здатні вивчати думки, критикувати їх, поліпшувати їх і, крім того, що ми можемо змінювати й поліпшувати наше фізичне середовище відповідно до змінених і поліпшених думок. Те саме справедливо і щодо нашого соціального середовища.

Усі ці міркування цілковито незалежні від метафізичної «проблеми свободи волі». Навіть індетермініст припускає певну залежність від спадковості та впливу середовища, зокрема соціального впливу. З іншого боку, детермініст мусить погодитися з тим, що наші погляди й дії не залежать цілковито й винятково від спадковості, освіти та соціальних впливів. Він мусить погодитися, що існують й інші фактори, приміром, більш «випадковий» досвід, набутий протягом людського життя, які також впливають. Детермінізм чи індетермінізм, доки лишаються в своїх метафізичних рамках, не впливають на вирішення нашої проблеми. Та річ у тому, що вони можуть зашкодити поза цими рамками; метафізичний детермінізм, скажімо, може захочувати соціологічний детермінізм або «соціологізм». А проте в цій формі теорія може суперечити досвіду. А досвід показує, що вона цілковито фальшива.

Бетховен, якщо взяти приклад з галузі естетики, що має безперечну схожість з галуззю етики, звісно, був певною мірою *продуктом* музичної освіти і традиції, й багатьох, хто цікавиться ним, вразить саме цей аспект його творчості. Однак важливіше те, що Бетховен є також *творцем* музики, а отже, музичної традиції та освіти. Я не бажаю сперечатися з метафізичним детермінізмом, котрий наполягав би, що кожний написаний Бетховеном такт був визначений певним сполученням спадковості й впливів середовища. Таке твердження емпірично цілковито беззмістовне, оскільки ніхто насправді не зможе «пояснити» жодного такту його творів у цей спосіб. Важливе те, що, за загальним визнанням, його твори не можна пояснити ні творами його попередників, ні соціальним середовищем, у якому він жив, ні його глухотою, ні стравами, що їх готувала для нього його економка; іншими словами, ніякою визначеною множиною впливів середовища чи обставин, доступних емпіричному дослідженню, чи чимось із того, що ми могли б дізнатися про його спадковість.

Я не заперечую, що існують певні цікаві соціологічні

аспекти творчості Бетховена. Добре відомо, скажімо, що перехід від малого до великого симфонічного оркестру певною мірою пов'язаний із суспільно-політичним розвитком. Оркестри перестають бути особистим захопленням магнатів і здобувають принаймні часткової підтримки з боку середнього класу, чия зацікавленість у музиці значно зростає. Я готовий охоче оцінити будь-яке соціологічне «пояснення» такого типу і визнаю, що ці аспекти можуть бути гідними наукового дослідження. (Зрештою, я сам спробував зробити щось подібне в цій книжці, наприклад, у своєму трактуванні Платона.)

Тоді що ж, якщо бути точнішим, є об'єктом моєї критики? Перебільшення і узагальнення будь-якого з цих аспектів. Якщо ми «пояснюємо» бетховенський симфонічний оркестр у наведений вище спосіб, то пояснимо дуже мало. Якщо ми зображаємо Бетховена як представника буржуазії, що поступово здобуває свободу, то ми мало що цим скажемо, хай навіть це й буде правда. Таке призначення якнайпевніше могло сполучатися з творенням поганої музики (як ми це бачимо на прикладі Вагнера). Марно намагатися пояснити геній Бетховена чи в такий, чи в будь-який інший спосіб узагалі.

Гадаю, що власні погляди Маркса можна було використати для емпіричного спростування соціологічного детермінізму. Адже якщо ми розглянемо в світлі цієї доктрини дві теорії, активізм та історизм, і їхню боротьбу за перевагу в системі Маркса, то муситимемо сказати, що історизм, мабуть, більше відповідає консервативному апологету, ніж революціонеру чи хоча б реформатору. І справді, історизм був застосований Гегелем саме з такою тенденцією. Той факт, що Маркс не лише запозичив його у Гегеля, а й зрештою дозволив йому витіснити свій власний активізм, може свідчити про те, що позиція, яку людина обирає в суспільній боротьбі, не обов'язково завжди визначає її інтелектуальні рішення. Вони можуть бути визначені, як у випадку з Марксом, не стільки справжніми інтересами класу, що його він підтримував, скільки випадковими факторами, такими як вплив попередника чи, можливо, короткозорість. Тож у цьому випадку соціологізм може поглибити наше розуміння Гегеля, але приклад самого Маркса викриває це як невиправдане узагальнення. Те саме стосується і Марксової недооцінки значення своїх власних



моральних ідей. Адже не підлягає сумніву, що таємниця його релігійного впливу полягала в його моральному заклику, що його критика капіталізму була дійовою головно як моральна критика. Маркс показав, що соціальна система як така може бути несправедливою, що якщо ця система погана, то вся праведність осіб, які мають користь із цієї системи, є просто фальшивою, просто лицемірною. Адже-бо наша відповідальність поширюється на систему, на інституції, яким дозволено продовжувати існувати.

Саме цей моральний радикалізм Маркса і пояснює його вплив, що само по собі є багатобічним. Цей моральний радикалізм усе ще живе. І наше завдання полягає в тому, щоб зберегти його, відвернути від того шляху, що його довелося пройти політичному радикалізму. «Науковий» марксизм — мертвий. А його відчуття соціальної відповідальності, його любов до свободи повинні вижити.

## ПОСЛІДОВНИКИ

---

Раціональність, у розумінні заклику до універсального і безособового стандарту істини, має вище значення... не лише в епохи, коли вона перемагає, а також, і навіть більшою мірою, в ті менш щасливі часи, коли нею зневажають і відкидають її як порожню мрію людей, яким бракує мужності її знищити, хоч вони не можуть з нею погодитись.

*Бертран Рассел*

### Розділ 23. СОЦІОЛОГІЯ ЗНАННЯ

Не викликає сумніву, що гегелівська і Марксова філософії історії є характерними продуктами свого часу — часу соціальних змін. Так само, як філософії Геракліта і Платона, так само, як філософії Конта і Мілля, Ламарка і Дарвіна, вони є філософіями змін і свідчать про величезне і, безперечно, жаске враження, справлене соціальним середовищем, що змінюється, на свідомість тих, хто в тому середовищі жив. Платон відреагував на таке становище спробою зупинити всі зміни. Сучасні соціальні філософи, схоже, реагують зовсім по-іншому, оскільки приймають і навіть вітають зміни. Втім, таке захоплення змінами видається мені трохи амбівалентним. Адже хай навіть вони й відкидають будь-яку надію зупинити зміни, як історики намагаються передбачити їх, а отже, взяти під раціональний контроль. А це, зрозуміло, нагадує спробу приборкати зміни. Отож, схоже, що історики й досі не позбулися цілковито жаху перед змінами.

У наші часи набагато стрімкіших змін ми навіть прагнемо не тільки передбачити ці зміни, а й керувати ними шляхом централізованого великомасштабного планування. Ці холістські погляди (що я їх піддав критиці в «Убогості історизму») являють собою компроміс, так би мовити, між платонівською і марксистською теоріями. Платонівське

прагнення зупинити зміну в сполученні з марксистською доктриною про її неминучість, наче своєрідний гегелівський «синтез», породжує вимогу про те, що якщо зміну неможливо цілковито зупинити, то її слід принаймні «спланувати» й піддати контролю з боку держави, чия влада мусить бути значно розширена.

Такий напрям думок може видатися на перший погляд різновидом раціоналізму — він тісно пов'язаний з мрією Маркса про «царство свободи», де людина вперше стає господарем своєї власної долі. Та насправді ця позиція виявляється якнайтісніше пов'язаною з доктриною, що чітко суперечить раціоналізмові (і, зокрема, теорії про раціональне об'єднання людства; див. розділ 24) і що старанно підтримується ірраціональними та містичними тенденціями нашого часу. Я маю на увазі марксистську доктрину про те, що наші погляди, включаючи моральні й наукові, визначаються класовим інтересом або більш узагальнено — соціальною та історичною ситуацією нашого часу. Під назвою «соціології знання» або «соціологізму» ця доктрина була розвинута недавно (зокрема М. Шелером і К. Мангеймом<sup>1</sup>) як теорія соціальної детермінації наукового знання.

Соціологія знання доводить, що наукове мислення, зокрема мислення з проблем суспільства і політики, відбувається не в порожнечі, а в соціально обумовленій атмосфері. Значною мірою воно зазнає впливу несвідомих або підсвідомих елементів. Ці елементи залишаються прихованими від дослідницького ока мислителя, оскільки вони формують, так би мовити, саме той простір, де він існує, його *соціальне середовище*. Соціальне середовище мислителя визначає всю систему поглядів і теорій, які видаються йому, безперечно, вірними або самоочевидними. Він сприймає їх, наче логічні й тривіальні істини, такі, як, скажімо, сентенція: «всі столи є столами». Саме через це він навіть не усвідомлює, що взагалі робить якісь припущення. А те, що він їх таки робить, можна побачити, якщо порівняти його з іншим мислителем, котрий живе в зовсім іншому соціальному середовищі. Ці дві системи мислення можуть виявитися такими відмінними, що між ними буде неможливим жодний інтелектуальний місток, жодний компроміс. Кожну з цих різних соціально визначених систем припущень соціологи знання називають *тотальною ідеологією*.

Соціологія знання може розглядатися як гегельянська версія кантівської теорії пізнання. Адже вона продовжує лінію кантівської критики того, що ми можемо назвати як «пасивна» теорія пізнання. Я маю на увазі теорію емпіриків аж до Юма включно, теорію, яку можна грубо змалювати як вчення про те, що знання вливаються в нас через наші відчуття і що помилки пояснюються нашим втручанням у цей, даний відчуттями, матеріал або асоціаціями, що виникають у цьому матеріалі. Найкращий спосіб уникнути помилки — залишатися цілковито пасивним і сприйнятливим. Проти цієї теорії сховища для знань (я звично називаю її «черпачною теорією розуму») Кант заперечив<sup>2</sup>, що знання є не колекцією подарунків, отриманих нашими відчуттями й складених у свідомості, наче в музеї, а переважно наслідком нашої власної розумової активності і що ми мусимо якнайактивніше вдаватися до досліджень, порівнянь, уніфікацій і узагальнень, якщо бажаємо набути знання. Можна назвати цю теорію «активною» теорією пізнання. У зв'язку з нею Кант відкинув неспроможний ідеал науки, вільної від будь-якого роду припущень. (Те, що цей ідеал містить у собі внутрішнє протиріччя, буде показано в наступному розділі.) Він зробив цілком очевидним, що ми не можемо починати на порожньому місці й мусимо підступати до нашого завдання спорядженими системою припущень, які приймаємо без перевірки їх емпіричними методами науки. Цю систему можна назвати «категоріальним апаратом»<sup>3</sup>. Кант вірив, що можна відкрити єдиний істинний і незмінний категоріальний апарат, який представляє, так би мовити, необхідну і незмінну структуру нашого інтелектуального приладдя, тобто людський «розум». Цю частину кантівської теорії відкинув Гегель, який, усупереч Кантові, не вірив у єдність людства. Він учив, що людське інтелектуальне приладдя постійно змінюється і що воно є частиною соціальної спадщини людини. Відповідно, розвиток людського розуму мусить співпадати з історичним розвитком належного суспільства, тобто нації, до якої людина належить. Цю гегелівську теорію і, зокрема, його доктрину про те, що все знання і вся істина «відносні» — у тому розумінні, що визначені історією, — часом називають «історизмом» (усупереч «історицизму», представленою в попередньому розділі). Соціологія знання, або «соціологізм», явно дуже тісно пов'язана чи майже тотожна істориз-

му; єдина різниця між ними полягає в тому, що під впливом Маркса соціологізм наголошує на тому, що історичний розвиток не створює єдиний однорідний «національний дух», як стверджував Гегель, а швидше кілька, часом протилежних «тотальних ідеологій» всередині однієї нації, що відповідають класові, соціальній верстві чи соціальному середовищу тих, хто їх обстоює.

Але подібність до теорії Гегеля йде далі. Вище я зазначав, що відповідно до соціології знання, жоден інтелектуальний місток чи компроміс неможливий між різними тотальними ідеологіями. А проте цей радикальний скептицизм насправді не такою мірою серйозний, яким видається. З нього існує вихід, що аналогічний гегелівському методові відкидання суперечностей, які існували в історії філософії, що йому передувала. Гегель, як дух, що вільно ширяв над виром суперечливих філософій, звів усіх їх до простих компонентів вищого синтезу — своєї власної системи. Так само соціологи знання стверджують, що «розум, який вільно ширяє», розум інтелігенції, що єдина не закорінена в соціальні традиції, може уникнути пасток тотальних ідеологій, він навіть здатний прозирати наскрізь, викривати різноманітні тотальні ідеології з прихованими в них мотивами та іншими спонукальними детермінантами. Таким чином, за переконанням соціології знання, вищого ступеня об'єктивності може досягти розум, що вільно ширяє, аналізуючи різноманітні приховані ідеології та їхні опори у невідомому. Шлях до істинного знання лежить через викриття несвідомих припущень — такий собі різновид, так би мовити, психотерапії, або, сказати, *соціотерапії*. Лише той, хто був підданий чи піддав сам себе соціоаналізу, хто вільний від соціальних комплексів, тобто від своєї соціальної ідеології, здатний досягти вищого синтезу об'єктивного знання.

У попередньому розділі, торкаючись «вульгарного марксизму», я вказав на тенденцію, яку можна простежити на ряді сучасних філософій, тенденцію до викриття прихованих мотивів наших дій. Соціологія знання належить до цих філософій, разом із психоаналізом та певними вченнями, що викривають «безглуздість» принципів своїх опонентів<sup>4</sup>. Популярність цих поглядів пояснюється, я гадаю, в легкості, з якою їх можна застосовувати, і в тому задоволенні, яке вони дарують тим, хто прозирає крізь речі й крізь дурниці

необізнаних. Це задоволення було б нешкідливим, якби всі ці ідеї не відрізняла схильність до знищення інтелектуальної основи будь-якої дискусії шляхом встановлення того, що я назвав<sup>5</sup> «догматизмом підвищеної міцності». (Зрозуміло, що це дещо доволі подібне до «тотальної ідеології».) Гегельянство саме так і робить шляхом проголошення припустимості й навіть плідності протиріч. Але якщо не слід уникати протиріч, тоді стають неможливими будь-яка критика чи будь-яка дискусія, оскільки критика завжди полягає у вказуванні на протиріччя в теорії, що її критикують, чи між цією теорією та фактами досвіду. Така сама ситуація і з психоаналізом: психоаналітик може завжди відкинути будь-які заперечення, вказавши, що вони є наслідком пригніченості від критики. Знов-таки, філософам у галузі значень досить лише вказати, що твердження їхніх опонентів безглузді, й це завжди буде правильним, оскільки «безглуздість» можна визначити таким чином, що будь-яка дискусія про неї буде, за визначенням, позбавлена сенсу<sup>6</sup>. Марксисти в такий самий спосіб звично пояснюють незгоду з ними того чи того опонента його класовими упередженнями, а соціологи знання — тотальною ідеологією. Ці методи і легкі в поводженні, й приємні для тих, хто ними орудує. Однак вони, безсумнівно, руйнують основу раціональної дискусії й мусять, зрештою, привести до ірраціоналізму та містицизму.

Незважаючи на ці небезпеки, я не бачу, чому мусив би відмовляти собі в задоволенні застосувати ці методи. Адже так само, як психоаналітики є людьми, до яких якнайкраще прикладається психоаналіз<sup>7</sup>, соціоаналітики закликають застосувати до них їхні ж власні методи з майже невідпорою гостинністю. І чи їхній опис інтелігенції, що єдина не закорінена в традицію, не є дуже точним описом їхньої власної соціальної групи? І хіба не ясно також, що — припускаючи справедливість теорії тотальних ідеологій — частиною кожної тотальної ідеології мусить бути переконання в тому, що відповідна цій ідеології група вільна від упереджень і насправді є групою обраних, що єдина здатна на об'єктивність? І в такому випадку, так само незмінно припускаючи справедливість цієї теорії, чи не слід чекати, що ті, хто її сповідує, будуть несвідомо обманювати самих себе, вносячи поправки до теорії, щоб обґрунтувати об'єктивність своїх власних поглядів? Тож чи можемо ми

всерйоз сприймати їхню заяву про те, що за допомогою соціологічного самоаналізу вони досягли вищого ступеня об'єктивності і що соціоаналіз може подолати тотальну ідеологію? Ми могли б навіть запитати, чи вся ця теорія не є просто вираженням класового інтересу цієї окремої групи, інтелігенції, що єдина не закорінена в традицію, хоч і досить міцно з нею пов'язана, щоб назвати гегельянство своєю рідною мовою.

Як мало досягли соціологи знання в соціотерапії, тобто у викоріненні їхньої власної тотальної ідеології, певною мірою стане очевидним, якщо ми розглянемо їхній зв'язок з Гегелем. Адже їм і на думку не спадає, що вони просто його повторюють. Навпаки, вони переконані не лише в тому, що переросли його, а й що успішно прозирнули його наскрізь, піддали його соціоаналізу, що можуть розглядати його тепер не з якогось окремого соціального середовища, але об'єктивно, з недосяжної висоти. Ця відчутна невдача в самоаналізі говорить нам багато.

А втім, облишмо жарти, є й серйозніші заперечення. Соціологія знання не лише саморуйнівна, не лише являє собою певною мірою благодатний об'єкт для соціоаналізу, вона також демонструє вражаючу неспроможність точно зрозуміти свій головний предмет, соціальні аспекти знання або точніше — наукового методу. Вона розглядає науку або знання як процес у мозку або в «свідомості» окремого науковця чи принаймні як продукт такого процесу. Якщо дотримуватися такого погляду, то те, що ми називаємо науковою об'єктивністю, мусить виявитися цілковито незбагненим чи навіть неможливим; і це стосується не лише суспільних чи політичних наук, де класові інтереси чи такі подібні приховані мотиви можуть відігравати значну роль, а й не меншою мірою природничих наук. Кожен, хто хоч трохи здогадується про історію природничих наук, знає ту затуляту упертість, притаманну їхнім багатьом суперечкам. Ніяка політична приналежність не може більше вплинути на політичні теорії, ніж та пристрасність, що її виявляють деякі природознавці, захищаючи своє інтелектуальне дітище. Якби наукова об'єктивність спиралася, як наївно вважає соціологічна теорія знання, на особисту неупередженість чи об'єктивність науковця, то ми мусили б сказати їй: «прощай». Справді, тут нам слід виявити радикальніший скептицизм, ніж соціології знання, адже поза



будь-яким сумнівом усі ми потерпаємо від нашої власної системи упереджень (або «тотальних ідеологій», якщо цей термін більше подобається), усі ми сприймаємо багато речей як самоочевидні, сприймаємо некритично і навіть з наївною і самовпевненою переконаністю, що критика тут геть непотрібна. І науковці не складають винятку з цього правила, якщо навіть вони зуміли зовні звільнитися від упереджень у своїй специфічній галузі. Але вони звільнилися від упереджень не за допомогою соціоаналізу чи будь-якого такого схожого методу; вони не робили спроби піднятися на вищий щабель, з якого могли б зрозуміти, піддавши соціоаналізу, і викреслити свої ідеологічні безглуздя. Через те, роблячи свої погляди більш «об'єктивними», вони не уможливили досягнення того, що ми називаємо «науковою об'єктивністю». Ні, оскільки те, що ми звично розуміємо під цим поняттям, спирається на зовсім іншу основу<sup>8</sup>. Це справа наукового методу. До того ж, за певною іронією, об'єктивність тісно пов'язана із *соціальним аспектом наукового методу*, з тим фактом, що наука і наукова об'єктивність не є (і не можуть бути) наслідком спроб окремого науковця стати «об'єктивним», але впливають із *дружньо-ворожої співпраці багатьох науковців*. Наукову об'єктивність можна змалювати як інтерсуб'єктивність наукового методу. Однак цей соціальний аспект науки майже цілковито заперечується тими, хто називає себе соціологами науки.

У цьому зв'язку мають значення два аспекти методу природничих наук. Разом вони складають те, що я можу визначити як «громадський характер наукового методу». По-перше, це певне наближення до *вільного критицизму*. Вчений може пропонувати свою теорію з цілковитою переконаністю, що вона незаперечна. Однак це не переконує його колег-науковців і супротивників, швидше кидає їм виклик: їм відомо, що науковий підхід означає критику геть усього, й навіть авторитети їх не утримують. По-друге, науковці намагаються уникати розмов, коли не розуміють один одного. (Нагадую читачеві, що йдеться про природничі науки, хоч сюди можна включити й частину сучасних економічних теорій.) Вони намагаються дуже старанно говорити однією й тією самою мовою, навіть якщо рідні мови в них різні. У природничих науках це досягається шляхом визнання досвіду як безстороннього арбітра в їхніх

суперечках. Говорячи про «досвід», я маю на увазі досвід «громадського» характеру, на зразок спостережень, експериментів, на противагу досвіду в розумінні більш «приватному» — естетичному чи релігійному досвіду. А досвід тоді «громадський», коли кожен, у кого він викликає підозру, може його відтворити. З метою уникнути розмов-непорозумінь науковці намагаються виражати свої теорії в такій формі, щоб їх можна було перевірити, тобто спростувати (або й підтвердити) за допомогою такого досвіду.

Саме це й складає наукову об'єктивність. Кожен, хто засвоїв прийоми розуміння й перевірки наукових теорій, може повторити експеримент і дати свою оцінку. Незважаючи на це, завжди знайдуться ті, чиї судження будуть пристрасними чи навіть примхливими. Тут нічим не можна зарадити, але це не повинно обходити хоч якось діяльність різноманітних *соціальних інститутів*, призначених поглиблювати наукову об'єктивність і критику, скажімо, лабораторій, наукових періодичних видань, конгресів. Цей аспект наукового методу показує, чого можна досягти за допомогою інститутів, призначених уможливити громадський контроль, а також за допомогою відкритого вираження громадської думки, хай навіть вона буде обмежена колом фахівців. Лише політична влада, коли її застосовують для придушення вільної критики чи коли вона неспроможна захистити її, може зашкодити існуванню цих інститутів, від яких, зрештою, залежить увесь прогрес — науковий, технологічний і політичний.

З метою висвітлити ще більше цей аспект наукового методу, яким, на жаль, нехтують, можемо розглянути ідею про те, що доцільніше характеризувати науку за її методами, ніж за її результатами.

Припустімо спершу, що якийсь ясновидець створює книжку за допомогою уяви чи, скажімо, автоматичного письма. Далі припустімо, що через певний час внаслідок останніх і революційних наукових відкриттів якийсь видатний учений (котрий ніколи не бачив книжки ясновидця) створює точно таку саму книжку. Або, якщо подати це поіншому, ми припускаємо, що ясновидець «побачив» наукову працю, яку на той час не міг написати вчений унаслідок того, що багато необхідних відкриттів тоді ще були невідомими. Тепер питаємо: чи доречно казати, що ясновидець створив наукову книжку? Ми можемо припустити, що якби

цю книжку дали в ті часи на розгляд компетентним ученим, вони б назвали її частково незрозумілою, частково фантастичною. Отож, ми мусимо сказати, що книжка ясновидця на час написання не була науковою працею, оскільки не являла собою результат наукового методу. Такий результат, що хоч і узгоджується з деякими науковими висновками, але не є продуктом наукового методу, я називатиму «провидницькою наукою».

Для того, щоб прикласти ці міркування до проблеми публічності наукового методу, припустимо, що Робінзонів Крузо вдалося побудувати на своєму острові фізичну та хімічну лабораторії, астрономічні обсерваторії тощо і написати безліч праць, спираючись на спостереження та експеримент. Давайте навіть припустимо, що він мав у своєму розпорядженні необмежений час і зумів вибудувати й описати наукові системи, що насправді співпадають з результатами, визнаними в наш час нашими ж ученими. Розглядаючи характер цієї крузоїстської науки, дехто буде схильним стверджувати під першим враженням, що це є власне реальна, а не «провидницька наука». Безсумнівно, вона набагато більше схожа на науку, ніж та наукова книжка, що явилася ясновидцю, оскільки Робінзон Крузо значною мірою застосував науковий метод. А проте я стверджую, що ця крузоїстська наука все ж належить до «провидницького» типу, що в ній бракує одного елемента наукового методу, а — відповідно — те, що Крузо досяг одержаних нами результатів, так само випадково і дивовижно, як і в прикладі з ясновидцем. Адже ніхто, крім самого Крузо, не перевіряв його результатів, ніхто, крім нього самого, не виправляв тих упереджень, що є неминучими наслідками окремої ментальної історії, ніхто не допомагав йому позбавитися тієї дивної сліпоти щодо можливостей, притаманних досягнутим результатам, як наслідок того, що більшість із них добуваються за допомогою порівняно недоцільних підходів. Стосовно ж його наукових праць, то лише спроби пояснити свою роботу комусь, хто її не здійснював, могли виробити в нього вміння до ясної й послідовної передачі думок, що є також частиною наукового методу. В одному моменті — відносно неістотному — «провидницький» характер крузоїстської науки особливо очевидний, я маю на увазі відкриття Крузо свого «особистого ставлення» (адже мусимо припустити, що він зробив таке відкриття), харак-

терного для нього особисто часу реакції, що впливає на його астрономічні спостереження. Звичайно, припустимо, що він відкрив начебто зміну часу реакції й у такий спосіб мусив зважити на це. Однак якщо ми порівняємо цей спосіб відкриття часу реакції із способом, у який це відкриття було здійснено в «публічній» науці — через суперечливі результати різних споглядачів, — то «провидницький» характер науки Робінзона Крузо стає очевидним.

Підсумовуючи ці міркування, можна сказати, що те, що ми називаємо «науковою об'єктивністю», є продуктом не індивідуальної неупередженості науковця, а суспільного чи публічного характеру наукового методу. А індивідуальна неупередженість науковця, тією мірою, якою вона існує, є не джерелом, а швидше наслідком цієї соціально чи інституціонально організованої об'єктивності науки.

Як кантіанці<sup>9</sup>, так і гегельянці припускаються тієї самої помилки, вважаючи, що наші припущення (оскільки вони є насамперед безумовно необхідними нам інструментами для активного «створення» досвіду) не можуть бути зміненими ні завдяки рішенню, ні відкинутими завдяки експерименту, що вони перебувають понад і поза наукових методів перевірки теорій, складаючи самі по собі базові передумови всього мислення. Однак це є перебільшенням, що спирається на нерозуміння зв'язків між теорією та досвідом у науці. Одне з найбільших досягнень нашого часу було здобуто тоді, коли Ейнштейн показав, що в світлі нашого досвіду ми можемо піддавати сумніву і переглядати наші припущення, що стосуються навіть простору й часу, поняття, що вважалися необхідними передумовами всієї науки, належними до її «категоріального апарату». Отож, скептичний напад на науку, розпочатий соціологією знання, зазнав невдачі в світлі наукового методу. Емпіричний метод довів, що цілком спроможний подбати сам про себе.

Але досягає він цього не шляхом викорінювання раз і назавжди всіх наших упереджень; він може усунути їх лише одне за одним. Класичним прикладом у цьому може бути зроблене знову-таки Ейнштейном відкриття наших упереджень щодо часу. Ейнштейн не ставив перед собою завдання виявити упередження, він навіть не завдався метою піддати критиці наші поняття простору і часу. Його проблема була конкретною проблемою фізики, переглянути теорію, що була спростована серією експериментів, які

в світлі цієї теорії видавалися суперечними один одному. Ейнштейн разом із більшістю фізиків зрозумів, що це означало помилковість теорії. І він відкрив, що якщо ми змінимо теорію в тому пункті, який досі вважався всіма самоочевидним, а тому й проходив повз увагу, то труднощі можна буде усунути. Іншими словами, він просто застосував метод наукової критики, винаходу та елімінації теорій, проб та помилок. Але цей метод не веде до відмови від усіх упереджень, радше ми можемо збагнути, що мали упередження, тільки коли позбавимося його.

А проте, звичайно, слід визнати, що в той чи той момент наші наукові теорії можуть залежати не лише від експериментів тощо, проведених на цей час, а й також від упереджень, що ми їх приймаємо на віру, тобто не усвідомлюючи (хоча застосування певних логічних методів може допомогти нам виявити їх). У всякому разі, ми можемо сказати стосовно цього нашарування, що наука здатна вивчати й розколювати деякі із своїх шкаралуц. Цей процес ніколи не може бути завершеним, але й не існує якоїсь установленної межі, перед якою він мусить різко спинитися. Будь-яке припущення можна, по суті, критикувати. І те, що будь-хто може вдаватися до критики, й складає наукову об'єктивність.

Наукові результати «відносні» (якщо такий термін можна взагалі застосувати) лише тією мірою, якою вони виступають результатами певної стадії наукового розвитку і підлягають заміні в процесі наукового поступу. Але це не означає, що істина «відносна». Якщо якимось твердженням істинне, то воно істинне назавжди<sup>10</sup>. Це лише означає, що більшості наукових результатів притаманний характер гіпотез, тобто тверджень, які не мають остаточних доказів, а тому підлягають перегляду в будь-який час. Ці міркування (що їх я повніше розглянув в іншому місці<sup>11</sup>), хоч і не потрібні для критики соціологістів, здатні, можливо, сприяти глибшому розумінню їхніх теорій. Вони також проливають певне світло, якщо повернутися до основного предмета моєї критики, на ту важливу роль, яку відіграють співробітництво, інтерсуб'єктивність і публічність методу в науковому критицизмі та науковому прогресі.

Це правда, що суспільні науки ще не цілковито досягли цієї публічності методу. Це обумовлено почасти руйнівним інтелектуальним впливом Арістотеля та Гегеля, почасти,

можливо, неспроможністю суспільних наук застосувати соціальні інструменти наукової об'єктивності. Тому вони є справжніми «тотальними ідеологіями», або інакше кажучи, деякі суспільствознавці не здатні і навіть не бажають говорити спільною мовою. Однак причина цього — не класовий інтерес, а зцілення — не гегелівський діалектичний синтез і не самоаналіз. Єдиний відкритий перед суспільними науками шлях полягає в тому, щоб геть забути про словесні виверження й енергійно взятися за практичні проблеми нашого часу за допомогою теоретичних методів, що, по суті, одні й ті самі для всіх наук. Я маю на увазі метод проб і помилок, метод висування гіпотез, які можна перевірити практично, а також метод піддання їх практичній перевірці. *Потрібна така соціальна технологія, результати якої можуть бути перевірені шляхом послідовної соціальної інженерії.*

Запропонований тут шлях зцілення для суспільних наук діаметрально протилежний тому, що його пропонує соціологія знання. Соціологізм переконаний, що зовсім не непрактичний характер цих наук, а радше те, що практичні й теоретичні проблеми надто переплетені в галузі соціального і політичного знання, створює в них методологічні труднощі. А тому ми можемо прочитати в провідній праці із соціології знання<sup>12</sup>: «Особливість політичного знання, на противагу «точному» знанню, полягає в тому, що знання і воля, або раціональний елемент і сфера ірраціонального, нероздільно і сутнісно переплетені». На це ми можемо заперечити, що «знання» і «воля» в певному розумінні завжди нероздільні, та цей факт не обов'язково мусить призводити до небезпечного становища. Жоден науковець не може нічого пізнавати без зусиль і якогось інтересу, а в його зусиллях завжди присутня та сама частка особистого інтересу. Інженер досліджує речі переважно з практичного погляду. Так само робить і фермер. Практика не тільки не супротивна теоретичному знанню, а й якнайцінніша спонука для нього. І хоча певна байдужість може бути притаманною науковцю, існує багато прикладів, які засвідчують, що така незацікавленість науковця в практиці не завжди цінна для нього. Йому важливо зберегти зв'язок з реальністю, з практикою, адже за зневагу до неї доводиться розплачуватися поринанням у схоластику. Практичне застосування наших відкриттів є, отже, тим засобом, за



допомогою якого ми усуваємо ірраціоналізм із суспільної науки, а зовсім не спробою відділити знання від «волі».

На противагу цьому соціологія знання сподівається реформувати суспільні науки, зробивши соціальних науковців свідомими суспільних сил та ідеологій, що навколо цих сил. Одначе головна проблема стосовно упереджень полягає в тому, що не існує такого собі прямого шляху спекатися їх. Адже-бо, яким чином ми можемо дізнатися, що хоч якось просунулися в наших спробах позбавитися упереджень? Хіба не загальновідомо, що ті, хто найбільше переконаний у тому, що позбавилися упереджень, і є якнайупередженішими? Думка про те, що соціологічне, психологічне, антропологічне чи будь-яке інше дослідження упереджень може допомогти нам позбавитися їх, геть помилкова. Адже багато з тих, хто звертається до цих досліджень, сповнені упереджень. А самоаналіз не лише не допомагає нам подолати несвідоме визначення наших поглядів, а часто веде до більш витонченого самообману. Так, наприклад, ми можемо прочитати в тій самій праці про соціологію знання<sup>13</sup> такі міркування щодо власної діяльності: «Існує зростаюча тенденція до того, щоб зробити свідомими фактори, які такою мірою керували нами несвідомо... Ті, хто боїться, що зростання нашого знання про визначальні фактори може паралізувати наші рішення і створити загрозу «свободі», можуть заспокоїтись. Адже насправді детермінований лише той, хто не знає найсуттєвіші визначальні фактори, а діє безпосередньо під тиском невідомих йому детермінатів». Отож, це лише відверте повторення улюбленої ідеї Гегеля, яку Енгельс наївно відтворив, коли сказав<sup>14</sup>: «Свобода є пізнання необхідності». Що є реакційним упередженням. Адже хіба ті, хто діє під тиском добре відомих детермінатів, скажімо, політичної тиранії, зробилися вільними завдяки своєму знанню? Лише Гегель міг розповідати нам такі байки. Але те, що соціологія знання зберігає це окреме упередження, досить ясно показує, що найкоротший шлях позбавити нас наших ідеологій неможливий. (Гегельянський він завжди гегельянський.) Самоаналіз не є заміником тих практичних дій, що необхідні для заснування демократичних інститутів, які тільки й можуть гарантувати нам свободу критичної думки й прогрес науки.



## Розділ 24. ОРАКУЛЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ І БУНТ ПРОТИ РОЗУМУ

Маркс був раціоналістом. Разом із Сократом і Кантом він вірив у людський розум як основу єдності людства. Однак його доктрина, згідно з якою наші ідеї детерміновані класовим інтересом, сприяла занепаду цієї віри. Так само, як і гегелівське вчення про те, що наші ідеї детерміновані національними інтересами і традиціями, Марксова доктрина підривала раціоналістичну віру в розум. Раціоналістичному ставленню до соціальних та економічних питань, якому загрожували як справа, так і зліва, нелегко встояти супроти лобової атаки, яку вчинили на нього історичистські пророцтва та ірраціоналізм оракулів. Через те конфлікт між раціоналізмом та ірраціоналізмом став нині найважливішою інтелектуальною, а можливо, навіть моральною темою для дискусій.

### I

Оскільки терміни «розум» і «раціоналізм» — непевні, слід пояснити, в якому значенні вони використані у даній праці. По-перше: їх використано в широкому розумінні<sup>1</sup>, не лише стосовно інтелектуальної діяльності, але також стосовно спостереження та експерименту. Цього не слід забувати, бо терміни «розум» та «раціоналізм» часто вживаються у вузькому розумінні — на противагу не «ірраціоналізму», а «емпіризму». В такому розумінні раціоналізм ставить інтелект над спостереженням і експериментом і тому його краще схарактеризувати як «інтелектуалізм». Натомість, коли я кажу про «раціоналізм», то користуюся цим словом у тому його значенні, яке охоплює як «емпіризм», так й «інтелектуалізм», адже наука використовує й експерименти, і методи мислення. По-друге: я використовую слово «раціоналізм» для того, щоб позначити в загальних рисах напрямок пошуку способу вирішення якомога більшої кількості проблем, апелюючи радше до розуму, тобто до ясного мислення і досвіду, ніж до емоцій і поривань. Звичайно, це пояснення не дуже задовільне, бо всі поняття, такі як «розум» або «пристрасть», — непевні. Ми не маємо «розуму» або «пристрастей» у тому розумінні, в якому маємо певні фізичні органи, скажімо, мозок чи серце, або в тому

розумінні, в якому маємо певні «здібності», наприклад, можливість говорити чи клацати зубами. Для того, щоб бути трохи точнішим, краще пояснювати раціоналізм на термінах практичного підходу або поведінки. Відтак ми могли б сказати, що раціоналізм — це готовність вислухати критичні зауваження і вчитися на досвіді. Це позиція, яка передбачає, що «я можу помилятися, а ти можеш бути правий, однак спільними зусиллями ми можемо наблизитися до істини». Це позиція, яка не так легко розлучається з надією на те, що такими засобами, як аргумент і систематичне спостереження, люди можуть дійти згоди у багатьох важливих питаннях, і що навіть тоді, коли їхні вимоги й інтереси перетинаються, вони все ж можуть обговорювати різноманітні вимоги і пропозиції і досягати — можливо, за допомогою арбітражу — компромісу, який почерез свою безпристрасність буде сприйнятливий для більшості чи навіть і для всіх. Коротше кажучи, раціоналістична позиція або, як її можна назвати, «позиція розумності» надто подібна до наукової позиції з її вірою в те, що в пошуках істини нам слід співробітничати і що за допомогою аргументів можна досягати деякої об'єктивності.

Було б цікаво провести детальніший аналіз цієї подібності між позицією розумності і позицією науки. У попередньому розділі я намагався пояснити соціальний аспект наукового методу за допомогою припущення про Робінзона Крузо як про вченого. Абсолютно аналогічне вирішення може показати соціальний характер розумності чи науковості всупереч інтелектуальному обдаруванню чи кмітливості. Можна сказати, що розум, як і мова, — це продукт соціального життя. Якби Робінзона Крузо викинуло на безлюдний острів дитиною, він мав би бути кмітливим, аби здолати численні труднощі, однак при цьому він ніколи не зміг би винайти мову чи мистецтво аргументації. Загальновідомо, що ми часто сперечаємося самі з собою, однак це звично нам лише через те, що ми навчилися сперечатися з іншими, причому навчилися більше довіряти аргументам, аніж самій особі опонента. (Звичайно, останнє міркування не має значення, коли ми сперечаємося самі з собою.) Отож, можна сказати, що ми маємо розум, як і мову, для спілкування з іншими людьми.

Той факт, що раціоналістичний підхід бере до уваги передовсім аргументи, а не особу опонента, має далекосяж-

ні наслідки. Він приводить до висновку про те, що всіх, з ким ми спілкуємося, ми маємо визнавати за потенційних носіїв аргументу чи розумної інформації. Відтак він приводить до встановлення того, що можна назвати «раціональною єдністю людства».

За допомогою нашого аналізу «розуму» можна встановити подібність між нашим розумінням і розумінням «розуму» Гегелем і гегельянцями, котрі вважали розум соціальним продуктом і, окрім того, певною частиною душі чи духу суспільства (наприклад нації або класу). Під впливом Берка вони підкреслювали, що багато в чому ми зобов'язані нашій соціальній спадковості і що майже повністю від неї залежимо. Таку подібність справді можна встановити. Однак між нашим розумінням «розуму» і його розумінням Гегелем і гегельянцями існують також і надто важливі відмінності. Гегель і гегельянці — колективісти. Вони стверджують, що оскільки своїм розумом ми завдячуємо «суспільству» (або певному суспільству, такому як нація), то «суспільство» — це все, а індивід — ніщо. Інакше: всі цінності, що він їх має, індивід успадковує від колективу, справжнього носія всіх цінностей. Усупереч цьому, позиція, представлена в даній праці, не передбачає існування колективів. І якщо я кажу, приміром, про те, що своїм розумом ми завдячуємо «суспільству», то це означає, що розумом ми завдячуємо певним конкретним індивідам, навіть і тим численним індивідам, яких ми не знаємо, і нашій інтелектуальній взаємодії з ними. Тому, кажучи про «соціальну» теорію розуму (або про науковий метод), я маю на увазі радше теорію міжособистісну і аж ніяк не теорію колективізму. Ми дійсно багато в чому завдячуємо традиції і традиція є надто важливою, проте термін «традиція» слід також аналізувати у контексті конкретних міжособистісних чи інтерперсональних стосунків<sup>2</sup>. Чинячи так, ми зможемо звільнитися від ставлення до будь-якої традиції як до священної й недоторканої або цінної самої по собі, і зможемо розглядати традиції як вартісні або шкідливі залежно від ситуації і відповідно до їхнього впливу на індивідів. Відтак ми зможемо усвідомити, що кожен із нас (спираючися на зразки і критику) може зробити внесок у справу зрощення чи придушення тих або тих традицій.

Моя позиція надто відрізняється від популярного, ще платонівського, уявлення про розум як про певні «здібнос-

ті», якими люди наділені по-різному і які вони можуть у собі розвивати. Зрозуміло, що інтелектуальні здібності можуть бути різними і можуть сприяти, хоча і не завжди, загальному розумовому розвитку. Розумні люди можуть поводитися дуже нерозумно. Вони можуть триматися за своє марновірство і навіть не намагатися почути щось варте уваги від інших людей. Однак, згідно з нашим поглядом, ми не тільки завдячуємо своїм розумом іншим, ба навіть ніколи не зможемо перевершити інших людей своїм розумовим розвитком у тому розумінні, що ніякий рівень цього розвитку не може бути основою для претензій на владу. У нашому розумінні, авторитаризм і раціоналізм поєднати неможливо, бо в основі раціональної діяльності лежить аргументація, яка включає критику, а також мистецтво прислуховуватися до критики. Отже раціоналізм, на наш погляд, діаметрально протилежний до всіх сучасних платонічних мрій про чудові нові світи, у яких розвиток розуму має контролюватися чи «плануватися» якимось вищим розумом. Розум, як і наука, розвивається шляхом взаємної критики, і єдино можливий спосіб «планувати» його розвиток — це вдосконалювати інститути, що стоять на сторожі вільної критики, тобто вільної думки. Слід зазначити, що Платон, незважаючи на те, що його теорія є авторитарною і містить у собі вимоги суворого контролю над розвитком людського розуму в особі його охоронців (як це було показано, зокрема, в розділі 8), віддає належне міжособистісній теорії розуму самою манерою свого письма, — аргументи в більшості його ранніх діалогів викладені явно в дусі раціоналізму.

Моє розуміння терміна «раціоналізм» проясниться, якщо розмежувати істинний раціоналізм і лже- або псевдораціоналізм. «Істинним раціоналізмом» я буду називати раціоналізм Сократа, що полягає в усвідомленні обмеженості людських можливостей, інтелектуальної скромності тих, хто знає, як часто він помиляється і як саме він залежить від інших людей навіть у цій своїй обізнаності. Істинний раціоналізм полягає в усвідомленні того, що не слід надто покладатися на розум, що докази не завжди вичерпують проблему, хоча вони і є єдиним засобом навчитися — якщо не абсолютно ясному баченню, то бодай баченню, яснішому від попереднього.

«Псевдораціоналізмом» я називатиму інтелектуальний

інтуїціонізм Платона. Йому притаманна нескромна впевненість в інтелектуальній зверхності деяких людей, претензія на посвяченість та на істинне й незаперечне знання. Думка, навіть «істинна думка», згідно з Платоном, про що можна прочитати в «Тімеї»<sup>3</sup>, «дана будь-якій людині, а розум» (або «інтелектуальна інтуїція») «є набутком богів і лише незначної кількості людей». Цей авторитарний інтелектуалізм, ця переконаність у володінні безпомилковим інструментом дослідження або безпомилковим методом, ця неспроможність відрізнити інтелектуальні здібності людини від того, чим вона зобов'язана іншим у всьому, що тільки може знати і розуміти, — саме цей псевдорационалізм і називають найчастіше раціоналізмом. Але я під цією назвою розумію діаметрально протилежне.

Мій аналіз раціоналістичного підходу, безперечно, є надто неповний і (я готовий це визнати) не в усьому однозначний, проте для досягнення нашої мети — цілком достатній. Подібним чином я схарактеризую тепер ірраціоналізм, зазначаючи водночас, як саме ірраціоналісти його захищають.

Ірраціоналістичний підхід має такі особливості. Визначаючи розум і наукові аргументи як засіб, достатній для того, щоб дослідити зовнішній бік речей, або як засоби, що служать певній ірраціональній меті, ірраціоналіст наполягає на тому, що «людська природа» є переважно не раціональною. Ірраціоналіст стверджує, що людина — це щось більше і водночас менше, ніж розумна тварина. Аби переконатися, що людина — це щось менше від розумної тварини, слід просто подумати про те, як мало є людей, здатних до аргументації. Саме тому, на думку ірраціоналіста, більшість людей завжди перебуватимуть у полоні емоцій і пристрастей і не зважатимуть на раціональні аргументи. Однак людина є також чимось більшим, аніж просто розумною твариною, бо все хоч якось значуще в її житті — вище від розуму. Навіть та незначна кількість учених, які всерйоз сприймають розум і науку, зв'язана зі своїм раціональним підходом просто тому, що він їм подобається. Отож, навіть у цих рідкісних випадках, ставлення людини до будь-чого обумовлене її емоційним складом, а не розумом. Більше того, саме інтуїція, містична здатність проникати у суть речей, більшою мірою, ніж розум, робить ученого великим. Таким чином, раціоналізм не може дати адекватної

інтерпретації навіть у такій очевидній раціональній діяльності, як наукова. А що сфера науки є виключно сприятливою для раціональних інтерпретацій, то слід чекати, що неспроможність раціоналізму в інших галузях людської діяльності виявиться ще виразнішою. І це передбачення, як провадить далі ірраціоналіст, виявляється абсолютно правильним. Не заторкаючи нижчих рис людської природи, звернімося до однієї з вищих — здатності людини до творчості. Людей справді творчих, митців, людей мислячих, фундаторів релігій, значних державних діячів — меншість. І ця незначна кількість виняткових особистостей дає нам змогу побачити справжню велич людини. Проте хоча ці лідери людства знають, як використовувати розум для досягнення мети, вони ніколи не бувають людьми розуму. Такі особистості закорінені глибше — углиб своїх власних інстинктів і поривань, так само як і вглиб інстинктів і поривань суспільства, частиною якого вони є. Отже, творчість є властивістю цілком ірраціональною, містичною...

## II

Суперечка між раціоналістами та ірраціоналістами триває вже давно. Грецька філософія, хоча і починалася, безперечно, як раціональна течія, однак у самих своїх витоках мала риси містицизму. Вони полягали (як це було показано у розділі 10) в тому надзвичайно потужному потягові до втраченої племінної єдності і до захисту, який давала ця єдність, що реалізувався в грецькій філософії у вигляді містичних елементів у раціональному по суті підході<sup>4</sup>. Відкритий конфлікт між раціоналізмом та ірраціоналізмом розпочався в епоху середньовіччя протистоянням схоластики і містицизму. (Цікаво, що раціоналізм процвітав у колишніх римських провінціях, тоді як провідними містиками ставали здебільшого представники «варварських» країн.) У XVII, XVIII та XIX століттях — під час піднесення раціоналізму, інтелектуалізму і «матеріалізму» — ірраціоналізм був змушений брати ці течії до уваги, аби піддавати їх критиці. Деякі критики раціоналізму, зокрема Берк, заслужили вдячність всіх істинних раціоналістів за висвітлення обмеженості раціоналізму, за розвінчання нескромних претензій і небезпечності псевдораціоналізму (який вони не відрізняли від раціоналізму в нашому

розумінні). А коли хвиля раціоналізму пішла на спад, «глибокодумні посилення... та алегорії» (за висловом Канта) стали модними. Оракульський ірраціоналізм (особливо завдяки Бергсону і більшості німецьких філософів та інтелектуалів) узвичаїв ігнорування або в кращому разі співчуття стосовно існування таких нікчемних створінь, як раціоналісти. Раціоналісти або, як їх називали, «матеріалісти», надто ж раціоналісти-вчені, були для ірраціоналістів людьми духовно вбогими, такими, котрі бездушно займаються своєю професійною, переважно механічною, діяльністю<sup>5</sup> і позбавлені будь-яких знань про глибинні проблеми людської долі і філософію цих проблем. А раціоналісти сплачували їм тим самим, відкидаючи ірраціоналізм як цілковиту нісенітницю. Ніколи ще розрив між цими двома напрямками філософії не був такий різкий. Значення цього розриву дипломатичних відносин між філософами проявилось вповні, коли слідом за ним стався розрив дипломатичних стосунків між державами.

У цій суперечці я цілковитий прихильник раціоналізму. Навіть коли я відчуваю, що раціоналізм заходить надто далеко, все ж ставлюся до нього із симпатією, вважаючи, що крайні прояви цього напрямку (за винятком інтелектуальної нескромності платонівського псевдораціоналізму) — безневинні, порівняно з крайнощами ірраціоналізму. На мою думку, крайній раціоналізм може стати небезпечним, коли розхитує власні підвалини і відтак — сприяє посиленню ірраціоналістичної реакції. Лише саме ця небезпека змушує мене доскіпливіше вивчати претензії крайнього раціоналізму і захищати стриманий самокритичний раціоналізм, який визнає певні обмеження. Відповідно, я розрізнятиму дві позиції раціоналізму, які позначу термінами: «критичний раціоналізм» та «некритичний раціоналізм» або «цілковитий раціоналізм». (Це розмежування не пов'язане з попереднім, проведеним між «істинним» та «лже раціоналізмом», навіть незважаючи на те, що «істинний» раціоналізм у моєму розумінні навряд чи може бути критичним.)

Некритичний або цілковитий раціоналізм можна схарактеризувати як підхід, якого дотримується людина, котра говорить: «Я не збираюся визнавати те, що не обґрунтоване доказами або досвідом». Такий підхід можна виразити в принципі, за яким слід відкидати будь-яке припущення,



якщо воно не спирається на доказ або на досвід<sup>6</sup>. Не важко зрозуміти, що цей принцип некритичного раціоналізму — суперечливий, адже його не можна обґрунтувати ні доказами, ані досвідом, а тому слід відкинути. (Цей принцип аналогічний до парадокса брехуна<sup>7</sup>, тобто висловлювання, яке саме стверджує свою неістинність. (Некритичний реалізм, отже, є логічно необґрунтований, а що це виявляється за допомогою чисто логічного доказу, то некритичний реалізм, таким чином, вражено тією зброєю, яку він сам собі обрав, — аргументом.)

Цю критику можна узагальнити. Всі докази починаються з припущень, але абсолютно неможливо вимагати, аби всі припущення були обґрунтовані доказами. Висунута багатьма філософами вимога, аби взагалі не починати з якихось припущень і не допускати нічого на основі «достатніх підстав», і навіть менша вимога, аби будь-яке дослідження починати з дуже незначного набору припущень («категорій») — обидві ці вимоги — безпідставні. Вони самі спираються на величезне припущення про те, що пізнання можна починати без будь-яких припущень або з незначної їх кількості і все ж одержувати результати, які щось важать. (Насправді ж, цей принцип уникання будь-яких припущень не є ідеальним, як дехто вважає, а є лише формою парадокса брехуна<sup>8</sup>.)

Утім, все це виглядає доволі абстрактним, хоча міркування щодо раціоналізму можна викласти і менш формальним способом. Раціоналістичний підхід характеризується тим, що в ньому великого значення набуває аргументація і досвід. Однак ні логічною аргументацією, ні досвідом раціоналістичний підхід не вичерпується, адже в такому підході будуть зацікавлені лише ті, хто готовий сприймати аргументи і досвід, себто ті, хто вже визнав раціоналізм. Таким чином, для того, щоб аргументи і досвід могли стати ефективними, слід спершу прийняти раціоналізм, а отже, раціоналістичний підхід не може бути обґрунтований ні аргументами, ні досвідом. (Такі міркування — цілком незалежні від питань про те, існують чи не існують які-небудь переконливі раціональні аргументи на користь визнання раціонального підходу.) З цього можна висувати, що ніякі раціоналістичні аргументи неспроможні раціонально вплинути на людину, котра не хоче визнавати раціональний

підхід. Відтак, цілковитий раціоналізм виявляється необґрунтованим.

Але це означає, що хтось, хто сприймає раціоналістичний підхід, чинить так через те, що свідомо чи несвідомо приймає якесь припущення, рішення, віру або поведінку, причому таке прийняття можна назвати «ірраціональним». Нехай воно буде експериментальне, пробне чи таке, що приводить до формування усталеної звички, — в обох випадках його можна визначити як ірраціональну віру в розум. Отож, раціоналізм за необхідністю далекий від цілковитості і самодостатності. Цього часто не помічають раціоналісти, відтак підставляючи себе під удари власної зброї на власному полі, і так буває щоразу, коли ірраціоналізм вирішує взяти до рук зброю і повернути її проти раціоналістів. Справді, повз увагу деяких ворогів раціоналізму не пройшов той факт, що раціоналісти завжди можуть відмовитися від визнання деяких аргументів або всіх, або якогось одного виду, і що таку відмову можна здійснити, не доводячи все до логічної необґрунтованості. Це призвело їх до думки про те, що некритично настроєний раціоналіст помиляється, коли вважає, що раціоналізм є самодостатнім і його можна обґрунтувати доказами. Ірраціоналізм, таким чином, логічно перевершує некритичний раціоналізм.

У такому разі, чому не прийняти ірраціоналізм? Багато з тих, що починали раціоналістами, але згодом, коли втратили свої ілюзії, побачивши, що цілковитий раціоналізм підриває власні підвалини, практично капітулювали перед ірраціоналізмом. (Якщо я не помиляюсь, саме так було з Уайтхедом<sup>9</sup>.) Однак така паніка абсолютно не виправдана. Хай некритичний, цілковитий раціоналізм і логічно необґрунтований, а цілковитий ірраціоналізм, навпаки, логічно обґрунтований, однак немає ніяких причин визнавати цей останній. Існують інші сприйнятливі підходи, зокрема критичний раціоналізм, який визнає той факт, що у своїй основі раціоналістичний підхід впливає (в усякому разі, гіпотетично) з акту віри — віри в розум. Отже, ми можемо зробити вибір. Ми можемо обрати певну форму ірраціоналізму, навіть певну радикальну або цілковиту форму. Ми вільні також у виборі критичної форми раціоналізму, яка чесно зізнається в тому, що походить з ірраціонального рішення (і яка, відтак, визнає певну зверхність ірраціоналізму).

## III

Згаданий вибір не є чисто інтелектуальною справою чи справою смаку. Це моральне рішення<sup>10</sup> (як ми визначили його в розділі 5). Адже питання про те, сприймати більш чи менш радикальну форму ірраціоналізму чи радше визнати ту мінімальну поступку ірраціоналізму, яку я називаю «критичним раціоналізмом», багато в чому визначає наше ставлення до інших людей і до проблем соціального життя. Як уже зазначалося, раціоналізм тісно пов'язаний з вірою у єдність людства. Ірраціоналізм, не зв'язаний ніякими правилами послідовності, може бути поєднаний з абсолютно різноманітними переконаннями, включаючи віру в братерство, однак сам цей факт і, зокрема, те, що ірраціоналізм легко схиляється до підтримки романтичної віри в обраність певних людей, у поділ людей на проводирів і ведених, природних володарів і природних рабів — все це ясно вказує на те, що при виборі між ірраціоналізмом і критичним раціоналізмом моральне рішення таки присутнє.

Як ми встановили в розділі 5, і тепер — аналізуючи некритичну версію раціоналізму — аргументи не можуть визначати фундаментальне моральне рішення. Однак це не означає, що нашому виборові не можуть *сприяти* будь-які аргументи взагалі. Навпаки, тільки-но ми зустрічаємося з моральним вирішенням доволі-таки абстрактного питання, надто важливо проаналізувати всі можливі наслідки кожної з можливостей, між якими доводиться вибирати. І лише в тому випадку, коли ми перенесемо ці наслідки в конкретну і практичну площину, ми справді розумітимемо, яким є наше рішення. Інакше нам доведеться вирішувати наосліп. Для прикладу я процитую уривок із «Святої Жанни» Б. Шоу. Священик настійливо вимагав смерті Жанни, однак, побачивши її на вогнищі, не витримав: «Я не бажав їй зла. Я не знав, що так станеться... Я не знав, що я роблю... Якби я знав, то вирвав би її з їхніх рук. Ви не знаєте. Ви не бачили: це так легко — говорити, коли не знаєш. Ви божеволієте від власних слів... А коли все це постає перед вами, коли бачиш, що ти вчинив, коли це засліплює твої очі, уриває дихання, терзає серце, тоді, тоді, о Боже, відверни від мене це видовисько!» Звичайно, в цій п'єсі діють також інші персонажі, котрі добре знають, що вони роблять, і все ж одважуються на це, персонажі, котрі

опісля не шкодують за вчиненням. Деякі люди не люблять бачити свого ближнього на вогнищі, а деякі — навпаки, люблять. Ця думка (відкинута, до речі, багатьма оптимістами вікторіанського періоду) має велике значення, бо показує, що раціональний аналіз наслідків будь-якого рішення не перетворює саме це рішення на раціональне. Наслідки не визначають наше рішення, це робимо лише ми — ті, хто приймає рішення. Проте аналіз конкретних наслідків та їх усвідомлення за допомогою того, що ми називаємо «уявлення», відрізняє рішення, які ми приймаємо наосліп, від тих, які ми приймаємо з розплющеними очима. А що ми користуємося нашою уявою надто рідко<sup>11</sup>, то найчастіше вирішуємо наосліп. Це справді так, особливо якщо ми отруєні філософією оракулів — одним із наймогутніших засобів для божевілля від власних слів, якщо скористатися висловом Б.Шоу.

Раціональний аналіз та аналіз моральної концепції за допомогою уяви — обидва вони до певної міри аналогічні науковому методу. Адже наука також не визнає абстрактної теорії, бо вона переконлива сама по собі. Визнати її чи відкинути ми вирішуємо лише після того, як дослідимо ті конкретні й практичні висновки, які можна перевірити експериментально. Якщо вони підтверджують теорію, ми визнаємо її до того часу, поки не знайдемо ліпшу. Якщо за допомогою експерименту ми встановимо, що ці наслідки суперечать теорії, то ми відкидаємо її. Однак у випадку з моральною концепцією ми можемо лише співставити висновки з неї з нашим сумлінням. І якщо вердикт експерименту від нас не залежить, то вердикт нашого сумління — залежить.

Гадаю, що досить ясно показав, у якому розумінні аналіз висновків може впливати на наше рішення, не визначаючи його. Подаючи наслідки двох можливостей, між якими нам слід вибирати — раціоналізму та ірраціоналізму, — я попереджав читача, що буду неупереджений. Отож, представляючи дві можливості морального вибору — у багатьох відношеннях найфундаментальнішого рішення в моральній сфері, — я намагався бути неупередженим, хоча і не приховував своїх симпатій. Однак тепер я збираюся представити найвагоміші, на мій погляд, міркування щодо названих можливостей, під впливом яких я відкинув ірраціоналізм і визнав віру в розум.

Насамперед давайте розглянемо наслідки прийняття ірраціоналізму. Ірраціоналіст наполягає на тому, що почуття і пристрасті радше, ніж розум, є основою людської діяльності. Раціоналіст відповідає, мовляв, можливо, що так воно і є, однак ми мусимо зробити все, щоб виправити такий стан речей, і мусимо намагатися зробити так, аби розум почав відігравати в нашому житті якомога вагомішу роль. На що ірраціоналіст (якщо він взагалі опуститься до дискусії) може заперечити, що, мовляв, такий підхід — безнадійно ідеалістичний, бо не бере до уваги слабкість «людської натури», мізерність інтелектуальних здібностей більшості людей та їх очевидну залежність від емоцій і пристрастей.

Я глибоко переконаний у тому, що ірраціоналістичне наголошення на емоціях і пристрастях призводить, зрештою, до того, що я можу визначити лише як злочин. Одна з причин такого висновку — це те, що такий підхід є, у кращому разі, однією з форм смиренності перед ірраціональною природою людського буття, а в гіршому — уособленням зневаги до людського розуму, що неодмінно має привести до спонукання і грубої сили як до вирішальних арбітрів у будь-якій дискусії. Адже виникнення дискусії чи суперечки означає, що найконструктивніші почуття і пристрасті, які в принципі повинні допомагати піднятися над суперечкою — повага, любов, відданість загальній справі тощо, — виявляються неспроможними розв'язати проблему. А якщо так, то що залишається ірраціоналістові, як не апелювання до інших, менш конструктивних почувань і пристрастей — до страху, ненависті, заздрощів і, зрештою, насильства? Ця тенденція значно посилюється іншим, можливо, навіть важливішим підходом, теж, на мій погляд, притаманним ірраціоналізму, а саме — наголошенням на нерівності людей.

Звичайно, не можна заперечувати того факту, що людські індивіди подібно до решти предметів нашого світу — у багатьох відношеннях нерівні. Ця нерівність, безперечно, надто значима, а в багатьох випадках — навіть дуже бажана<sup>12</sup>. (Страх перед масовим виробництвом і колективізацією, які можуть впливати на людей, руйнуючи їхню нерівність або індивідуальність, — одне із жахів<sup>13</sup> сьогодення). Однак все це не має ніякого відношення до питання про те, чи мусимо ми, зокрема у справах політичних,

вважати людей рівними (радше рівними в можливостях), тобто такими, що мають рівні права й однакові запити на те, щоб їх вважали рівними. Тобто ці міркування не мають відношення до питання про те, на підставі яких принципів нам слід будувати наші політичні інститути. «Рівність перед законом» — це не факт, а політична вимога<sup>14</sup>, що спирається на моральне рішення, цілком незалежне від теорії (можливо, хибної) про те, що «всі люди народжуються рівними». Я не збираюся тепер стверджувати, що прийняття цього гуманістичного положення про наукову неупередженість є прямим наслідком рішення на користь раціоналізму. Однак схильність до неупередженості тісно пов'язана з раціоналізмом і її важко виключити з переконань раціоналіста. Я також не маю наміру стверджувати, що ірраціоналіст не може послідовно дотримуватися позиції рівності й неупередженості. Навіть якщо він насправді не може бути послідовним, то він і не зобов'язаний бути таким. Хотілося б підкреслити той факт, що, сповідуючи ірраціональний підхід, важко оминати пастку підходу, протилежного егалітаризму. Цей факт пов'язаний з наголошенням на емоціях і пристрастях, притаманних ірраціоналізму. І справді, різні люди викликають у нас різні емоції. Емоційно всі ми ділимо людей на близьких і неблизьких. Поділ людства на друзів і ворогів — найбільш очевидний емоційний поділ. Він визнаний навіть християнськими заповідями: «Любіть ворогів своїх». Навіть найвідданіший християнин, котрий виконує цю заповідь (а таких небагато, як це видно із ставлення середнього добродесного християнина до «матеріалістів» та «атеїстів»), навіть він не може відчувати рівної любові до всіх людей. Насправді ми не можемо любити «абстрактно». Ми можемо любити лише тих, кого знаємо. Звертання навіть до найкращих наших почувань, любові й співчуття, може лише сприяти поділові людства на різні категорії. Все це тільки увиразниться, якщо ми звернемося до почувань і пристрастей дрібнішого масштабу. Нашою «природною» реакцією буде поділ людства на друзів і ворогів, на тих, хто належить до нашого племені, до нашої емоційної спільності, і тих, хто перебуває поза межами цієї спільності, на віруючих і невіруючих, на співвітчизників і чужоземців, на клас товаришів і клас ворогів, на провідників і ведених.

Я вже згадував про те, що теорія, згідно з якою наші

думки й ідеї залежать від нашої класової позиції або національних інтересів, приводить до ірраціоналізму. Тепер хотілося б підкреслити той факт, що зворотне положення — теж справедливе. Відмова від раціонального підходу, від поваги до розуму і аргументу, думок інших людей, наголошення на «глибинних» шарах людської природи — все це приводить до поглядів на людську думку як на просто надприродний прояв того, що лежить у цих ірраціональних глибинах. Я впевнений, що майже завжди подібне ставлення веде до такого підходу, при якому замість думок звертаються до особистості мислителя. Відтак, виникає віра в те, що ми «мислимо кров'ю», «нашим національним спадком» або «нашим класом». Цей погляд може бути представлений у формі матеріалізму або витонченого ідеалізму. Ідею про те, що ми «мислимо расою», можна замінити ідеєю вибраних або натхненних душ, які «мислять за Божою милістю». Я не надаю великого значення моральним розходженням між цими двома позиціями, бо очевидна подібність між усіма такими інтелектуально нескромними поглядами полягає в тому, що вони не можуть справедливо оцінювати самі себе. Відмовляючись від розуму, вони поділяють людство на друзів і ворогів, на тих небагатьох, котрі наділені розумом разом із богами, і більшість (як стверджував Платон) обділених, на небагатьох ближніх і більшість далеких, на тих, хто розмовляє неперекладною мовою наших емоцій і пристрастей, і тих, хто розмовляє не нашою мовою. Тільки-но ми починаємо діяти таким чином — політична рівність стає практично неможливою.

Визнання антиегалітаристського підходу в політичному житті, тобто в галузі проблем, пов'язаних з владою людини над людиною, — це якраз і є тим, що я назвав би злочинном. Таке визнання веде до виправдання положення про те, що різні категорії людей мають різні права: господар має право уярмлювати раба, певні люди мають право використовувати інших людей як свої знаряддя. Зрештою, все це можна використати для виправдання убивства (як про це йдеться у Платона<sup>15</sup>).

Я не заперечую того факту, що існують ірраціоналісти, які люблять людство, і що існують форми ірраціоналізму, які не породжують злочинності. Однак я переконаний: той, хто вчить, що правити має не розум, а любов, відкриває



дорогу тому, хто буде переконаний, що правити має ненависть. (Я вважаю, що це розумів Сократ, котрий передбачав<sup>16</sup>, що недовіра чи ненависть до аргументів пов'язана з недовірою чи ненавистю до людей.) Ті, хто не бачить цього зв'язку, хто вірить у можливість правити, покладаючись безпосередньо на любов, має усвідомлювати, що любов як така не допускає безпристрасності. Любов неспроможна припинити конфлікт. Те, що любов як така нездатна припинити конфлікт, можна проілюструвати на простому прикладі, який можна наводити і в більш серйозних випадках. Том любить театр, а Дік любить танці. Том, люблячи, наполягає на тому, щоб іти на танці, а Дік, заради Тома, хоче йти в театр. Цей конфлікт не можна розв'язати за допомогою любові, адже що більшою буде любов — більшатиме конфлікт. Існують лише два способи розв'язання цього конфлікту. Один полягає в тому, аби скористатися емоціями, і зрештою, насильством, а другий полягає у використанні розуму, неупередженості, розумного компромісу. Все це зовсім не означає, що я не усвідомлюю різниці між любов'ю і ненавистю або що я гадаю, начебто краще жити без любові. (Я цілком готовий визнати, що християнську ідею любові не слід розуміти в чисто емоційному плані.) Але я наполягаю на тому, що ніякі почуття, навіть любов, не можуть замінити інститути, контрольовані розумом, створені для управління суспільством.

Це, звичайно, не єдиний аргумент проти ідеї управління, що спирається на любов. Любити людину — це значить бажати зробити її щасливою. (Таке визначення любові належить, між іншим, Фомі Аквінському.) Однак з усіх людських ідеалів найнебезпечнішими є саме ті, що ними надихаються, аби зробити людей щасливими. Такі ідеали неминуче призводять до спроб нав'язати іншим нашу шкалу «вищих» цінностей, щоб вони усвідомили, що саме, на нашу думку, є найзначущим для їхнього щастя, щоб, так би мовити, порятувати їхні душі. Все це приводить до утопізму і романтизму. Ми всі відчуваємо, що кожен міг би бути щасливим у чудовому і досконалому світі наших мрій. Зрозуміло, що якби ми могли любити одне одного, то небо опустилося б на землю. Проте, як я вже зазначав у розділі 9, спроби створити рай на землі приводили до створення пекла. Такі спроби викликають нетерпимість. Вони призводять до релігійних війн і до спасіння душ почерез інквізи-

цію. І я впевнений, що такі спроби базуються на повному нерозумінні наших моральних обов'язків, які полягають у тому, аби допомагати людям, яким наша допомога потрібна, а не в тому, щоб робити щасливими всіх інших. Останнє залежить не від нас і до того ж подібна допомога всім іншим часто означає втручання в приватне життя тих, до кого ми маємо дружні почуття. Політична вимога поміркованого соціального реформування (на противагу утопічним методам) відповідає прийняттю рішення про те, що боротьбу проти страждань слід розглядати як обов'язок, а право опікуватися щастям інших — як привілеї близького кола друзів. В останньому випадку ми, очевидно, матимемо певне право нав'язувати нашу шкалу цінностей — скажімо, нашу переважну зацікавленість музикою. (Ми навіть можемо почувати себе зобов'язаними відкрити їм світ цінностей, який, на наше глибоке переконання, багато в чому сприятиме їхньому щастю.) Це наше право існує лише тому, що друзі можуть відвернутися від нас і наша дружба може закінчитися. Однак зовсім інша справа, коли ми намагаємося нав'язати нашу шкалу цінностей іншим за допомогою політичних засобів. Біль, страждання, несправедливість та запобігання їм — одвічні проблеми суспільної моралі і «порядок денний» суспільної політики (як сказав би Бентам). «Вищі» цінності мають бути «поза порядком денним», у сфері *невтручання* [laisser — faire]. Отож, можемо сказати: «Допомагай своїм ворогам, підтримуй їх у біді, навіть якщо вони ненавидять тебе, але люби лише своїх друзів».

Це лише частина доказів проти ірраціоналізму та його наслідків, які змусили мене зайняти протилежну ірраціоналізму позицію критичного раціоналізму. Ця позиція з її наголошенням на аргументації і досвіді та девізом — «Я можу помилятися, а ти можеш бути правий, однак спільними зусиллями ми можемо наблизитися до істини» — як я вже зазначав, надто подібна до позиції, що її посідає наука. Вона пов'язана з ідеєю, згідно з якою кожен може помилятися. Виявити помилку може або він сам, або інші, або знову ж таки він сам за допомогою критики з боку інших. Тому ніхто не може бути сам собі суддею, а це якраз й означатиме ідею неупередженості. (Такий підхід тісно пов'язаний з ідеєю «наукової об'єктивності», яку ми розглянули в попередньому розділі.) Віра в розум — це не лише

віра в наш власний розум. Це віра в розум інших. Відтак, раціоналіст, навіть якщо він упевнений в інтелектуальній зверхності над іншими, відкидатиме всі заклики до авторитаризму<sup>17</sup>, адже він усвідомлює, що якщо його інтелект і перевершує інші інтелекти (про що важко судити), то рівно такою мірою, якою він здатен вчитися на критиці з боку інших, учитися на власних помилках і помилках інших людей. Він усвідомлює, що вчитися таким чином можна лише тоді, коли сприймаєш свого опонента і його аргументацію всерйоз. Отже, раціоналізм пов'язаний з ідеєю про те, що інша людина теж має право бути вислуханою і право обстоювати свої аргументи. Відповідно, він передбачає визнання права на терпимість серед тих, зрештою, хто сам має таку властивість<sup>18</sup>. Не буде вбивати людину той, хто визнає, що спершу слід вислухати її аргументи. (Кант був правий, коли засновував своє «золоте правило» на ідеї розуму. Справді, неможливо доводити справедливість якогось етичного принципу або навіть наводити докази на його користь таким чином, як це робиться при аргументації якогось наукового положення. І хоча не існує «раціонального наукового базису» етики, зате існує етичний базис науки і раціоналізму.)

Ідея неупередженості приводить також до ідеї відповідальності. Ми маємо не тільки вислуховувати аргументи, але також зобов'язані нести відповідальність, відповідати за те, як наші дії впливають на інших людей. Раціоналізм, зрештою, пов'язаний із визнанням необхідності соціальних інститутів для захисту свободи критики, свободи думки, а відтак — свободи людини. Він вводить певний моральний обов'язок підтримувати такі інститути. Ось чому раціоналізм тісно пов'язаний з політичною вимогою практичної соціальної інженерії — звичайно, поміркованої — в гуманістичному її розумінні, з вимогою раціоналізації суспільства<sup>19</sup> для планування свободи і контролю над нею з боку розуму, однак контролю не «наукового», не з боку платонівського псевдораціонального авторитету, а з боку сократівського розуму, який усвідомлює певну свою обмеженість, а тому з повагою ставиться до інших людей і не прагне змушувати їх до чогось, нехай навіть до щастя. Окрім того, визнання раціоналізму передбачає існування спільного засобу комунікації, спільної мови розуму. Раціоналізм вводить певний моральний обов'язок у відношенні

до такої мови, обов'язок підтримувати стандарти її виразності<sup>20</sup>, користуватися нею так, щоб вона могла зберігати свої функції засобу передачі аргументу. Тобто цією мовою слід користуватися, не затуманюючи її, користуватися як засобом раціональної комунікації, засобом передачі важливої інформації, а не як засобом «самовираження», як користується нею більшість наших просвітителів, вводючи її до свого жакливого романтичного жаргону. (Характерною рисою сучасної романтичної істерії є те, що вона поєднує в собі дві позиції — гегельянський колективізм щодо «розуму» і крайній індивідуалізм щодо «емоцій», а тому вбачає в мові засіб для самовираження, а не засіб комунікації. Зрозуміло, що обидві ці позиції є частиною бунту проти розуму.) Прийняття раціоналізму передбачає також визнання єдності людства, бо наші різні материнські мови є взаємоперекладними саме тією мірою, якою вони є раціональними. Завдяки цьому і визнається єдність людського розуму.

Хотілося б додати кілька зауважень щодо відношення раціоналістичного підходу до здатності користуватися тим, що ми звичайно називаємо «уявою». Дехто часто вважає, що уява тісно пов'язана з емоціями, а відтак — з ірраціоналізмом, а раціоналізм, начебто, має схильність до сухої, позбавленої уяви, схоластики. Я не знаю, чи має такий погляд певне філософське підґрунтя. Сумніваюся щодо цього. Втім, мої інтереси є радше інституціональними, ніж психологічними. А з погляду інституціоналізму (як і з погляду на метод) виявляється, що раціоналізм сприяє використанню уяви, бо має в ній потребу, тоді як ірраціоналізм перешкоджає цьому. Про це свідчить хоча б той факт, що раціоналізм є критичним, а ірраціоналізм — схильним до догматизму (коли бракує аргументів, то лишається вибір: або повністю визнати, або відкинути). Критицизм завжди потребує певної уяви, а догматизм пригнічує її. Так само неможливо уявити, щоб наукові пошуки, технічне конструювання не користувалися уявою. У цих галузях справді можна запропонувати щось нове (на противагу оракульській філософії, де нескінченне повторення бучних слів лише створює враження новизни). Уява, зрештою, відіграє важливу роль у практичному втіленні політичної рівності й неупередженості. Основний принцип раціоналістів: «Я можу помилятися, а ти можеш бути правий» для втілення в життя вимагає реальних зусиль нашої уяви, особливо, коли

йдеться про вирішення конфліктів між людьми. Я згодею із тим, що почуття любові чи співчуття можуть інколи викликати подібні зусилля, але я впевнений, що для нас фізично неможливо відгукуватися на любов чи страждання багатьох людей. Ба навіть я й не хочу цього, бо це призведе або до остаточної руйнації нашої здатності допомагати, або до руйнування здатності відчувати. Однак розум за допомогою уяви робить нас здатними розуміти, що люди, які перебувають далеко від нас і яких ми ніколи не побачимо, подібні до нас, а їхні взаємостосунки — подібні до наших стосунків із тими, кого ми любимо. Безпосередній емоційний підхід до абстрактної єдності людства, на мій погляд, навряд чи можливий. Людство можна любити лише в конкретних людях. Однак за допомогою думки і уяви можна усвідомити необхідність підтримати тих, хто потребує нашої підтримки.

Я вважаю, що всі наведені міркування свідчать про те, що зв'язок раціоналізму з гуманізмом набагато тісніший, ніж плутані стосунки між ірраціоналізмом й антиегалітаризмом та антигуманізмом. Я певен, що цей висновок по можливості стверджується досвідом. Раціоналістичний підхід загалом завжди поєднується з основними принципами егалітаризму і гуманізму. Натомість ірраціоналізм у багатьох випадках має принаймні певні тенденції антиегалітаризму, хоча й може інколи поєднуватися з гуманізмом. Проте я вважаю, що достатньо обгрунтувати такий зв'язок неможливо.

#### IV

Отож, я намагався проаналізувати ті наслідки визнання раціоналізму або ірраціоналізму, які змусили мене схилитися до однієї з цих течій. З огляду на все наведене вище, варто ще раз зазначити, що вибір між раціоналізмом та ірраціоналізмом — це переважно моральний вибір. Цей вибір передбачає серйозне ставлення до аргументів. Указані дві течії надто відрізняються одна від одної. Ірраціоналізм також використовує розум, однак не почуває ніяких обов'язків щодо такого використання. Він може користатися розумом або відкинути його на свій розсуд. Проте я переконаний, що єдиний морально зважений підхід полягає в тому, аби визнавати раціональними істотами не тільки себе, а й інших людей.

З огляду на це, мій контраст на ірраціоналізм є насту-

пом моральним. Інтелектуал, на думку якого раціоналізм є просто банальним, який дотримується останньої інтелектуальної моди на езотеризм, на замилювання середньовічним містицизмом, не виконує своїх обов'язків перед близькими людьми. Він може вважати себе і свій витончений смак зверхнім по відношенню до нашої «наукової епохи», «епохи індустріалізації», що проводить дурноверхий розподіл праці, «механізацію» і «матеріалізацію» навіть у сфері людської думки<sup>21</sup>. Однак під цим приховується лише його нездатність належним чином оцінити моральні сили, притаманні сучасній науці. Підхід, супроти якого я виступаю, можна проілюструвати уривком із твору А. Келлера<sup>22</sup> — типовим зразком романтичного ворожого ставлення до науки: «Здається, ми маємо вступити в нову еру, де людська душа відновить свої містичні й релігійні властивості і, створивши нові міфи, виступить проти матеріалізації та механізації життя. Розум потерпає від того, що змушений слугувати людству як технік чи водій. Він прокинеться знову як поет і пророк, підкорить всіх покликком мрії, мрії, яка, я певен, буде такою ж мудрою і надійною, ба навіть натхненнішою і дійовішою, ніж інтелектуальна мудрість і наукові програми. Міф про революцію — це реакція проти позбавленої уяви, банальності і марнославної самовпевненості буржуазного суспільства і нашої старої стомленої культури. Це — ризик людини, яка забула про небезпеку і покладається на мрію, а не на реальні факти». Аналізуючи цей уривок, хочу побіжно привернути увагу до його типово історичистського характеру і морального футуризму<sup>23</sup> («вступити в нову еру», «стара і стомлена культура» тощо). Однак питання про те, чи істинне те, про що в ньому йдеться, — важливіше від розуміння техніки його словесного чаклунства. Чи наша душа справді протестує проти матеріалізації та механізації життя, проти того прогресу, якого ми домоглися у боротьбі проти нестерпних страждань від голоду та епідемій, якими сповнене середньовіччя? Чи розум наш справді потерпає, слугуючи людям як технік, і чи став би він щасливішим, слугуючи йому як кріпак або раб? Я не збираюся применшувати надто серйозну проблему чисто механічної роботи, тяжкої роботи, позбавленої будь-якого сенсу, яка руйнує творчі сили робітників. Однак вирішення цієї проблеми полягає не в поверненні до рабства чи кріпацтва, а в намаганні перекласти цю механічну

тяжку роботу на важелі машин. Маркс був правий, коли стверджував, що єдиною надією на гуманізацію праці і подальше скорочення робочого дня є зростання продуктивності праці. (Крім того, я не думаю, що розум потерпає, слугуючи людям як технік. Я вважаю, що досить часто «технарі» — великі винахідники і видатні вчені — лише вітають таке служіння і йдуть на ризик так само, як і містики.) І хто вірить у те, що «мрія» наших сучасних пророків, мрійників і вождів насправді «буде такою ж мудрою і надійною, ба навіть натхненнішою і дійовішою, ніж інтелектуальна мудрість і наукові програми»? Щоб краще зрозуміти, з чим ми зустрілися в цьому уривку, слід знову повернутися до «міфа про революцію» і т. п. Це типовий вияв романтичної істерії і радикалізму, породженої розпадом племінного устрою і напруженістю цивілізації (схарактеризованої у розділі 10). Цей різновид «християнства», який пропонує створювати міфи замість християнської відповідальності, є племінним християнством. Це — християнство, яке відмовляється сприяти розвиткові гуманізму. Стережіться цих лжепророків! Самі не усвідомлюючи того, вони виступають за повернення втраченої племінної єдності. Повернення до закритого суспільства, яке вони захищають, — це повернення до печерного, тваринного існування<sup>24</sup>.

Було б цікаво поміркувати над тим, як зреагують на мою критику прихильники цього різновиду романтизму. Навряд чи вони погодяться з моїми аргументами, адже, на їхню думку, обговорювати такі глибокі проблеми з раціоналізмом — просто неможливо. Найімовірнішою реакцією з їхнього боку буде різке заперечення у поєднанні з твердженням про те, що спільної мови для тих, чії душі ще не «відновили свої містичні властивості», і тих, чії душі вже мають такі властивості, не існує. Тобто їхня реакція буде подібною до реакції психоаналітика (згадуваного у попередньому розділі), який побиває своїх опонентів не контраргументами, а заявами про те, що їхня підсвідомість заважає їм визнати психоаналіз. Така реакція подібна також і до реакції соціоаналітика (соціологіста), котрий твердить, що його опоненти не визнають його ідеї соціології знання з причин тотальної ідеології. Як зазначалося, цей метод — чудова іграшка для тих, хто його практикує. Однак очевидно, що він обов'язково призведе до ірраціонального поділу людей на близьких і неблизьких. Цей поділ



існує в кожній релігії, причому у таких релігіях, як мусульманство, християнство чи раціоналістична віра, він досить безневинний, — кожна людина для них є потенційним не-офітом. Те ж саме можна сказати і щодо психоаналізу, який в кожній людині вбачає свого потенційного клієнта (хіба що на заваді стане гонорар, який слід сплатити за охрещення у психоаналітичну віру). Однак цей поділ стає не таким уже й безневинним, якщо перейти до соціології знання. Соціологісти стверджують, що лише певні інтелектуали можуть позбавитися тотальної ідеології, звільнитися від «мислення разом із своїм класом». Таким чином, соціологісти відмовляються від ідеї можливої раціональної єдності людства і душею та тілом віддаються ірраціоналізмові. Але ситуація ще погіршиться, коли ми перейдемо до біологічної або натуралістичної версії цієї теорії — до расистської доктрини про те, що ми «мислимо кров'ю» або «мислимо нашою расою». Нарешті, найнебезпечнішою, хоча і витонченішою, ця ідея стає під маскою релігійного містицизму — містицизму не поета чи композитора, а інтелектуала-гегельянця, котрий переконує себе і своїх послідовників у тому, що вищою милістю їхні думки мають «містичну і релігійну силу», якої позбавлені думки інших людей, а тому і він, і його послідовники «мислять Божою милістю». Така заява з легким натяком на тих, хто позбавлений Божої милості, такий наступ на потенційну духовну єдність людства, є, на мій погляд, настільки ж претензійною, богохульною і антихристиянською, наскільки вона сама видає себе за смиренну, благочестиву і християнську.

Сучасна наука, на противагу інтелектуальній безвідповідальності містицизму, огорнутого мріями, оракульською філософією і багатослів'ям, сприяє посиленню нашого інтелекту, підпорядковуючи його дисципліні практичного контролю. Наукові теорії контролюються практичними висновками з них. Дослідник у своїй галузі відповідає за те, що він говорить, і знають його не за словами, а за практичними результатами і саме таким чином його можна відрізнити від лжепророків<sup>25</sup>. Одним із тих, хто належно оцінив цей аспект науки, є християнський філософ Дж. Макмаррі (з яким я багато в чому не погоджуюся щодо поглядів на історичне пророцтво, про що йтиметься в наступному розділі). «Наука, — каже він<sup>26</sup>, — у своїй специфічній галузі дослідження користується методом розуміння, завдяки

якому відновлюється розірвана єдність теорії і практики». Гадаю, що наука в очах містиків виглядає просто як злочин, адже вона впроваджує критерій практики, а не створює міфи. «Наука у своїй специфічній галузі, — зазначає Макмаррі в іншому місці, — є продуктом християнства і його найбільш адекватним проявом... Її здатність до прогресу спільними зусиллями без поділу на раси, національності чи поділу на статі, її здатність передбачати і контролювати — це якнайповніший вияв християнства із тих, які бодай колись бачила Європа». Я цілком згоден із цим, бо також переконаний, що наша західна цивілізація своїм раціоналізмом, вірою в раціональну єдність людей, вірою у відкрите суспільство і надто своїми науковими переконаннями завдячує давній сократівській і християнській вірі у братство всіх людей, їхнім інтелектуальним достоїнствам і надійності. (Аргумент, що його часто висувають на користь заперечення моральності науки, полягає в тому, що її плодами часто користуються з недобрими намірами, скажімо, для війни. Але навряд чи цей аргумент заслуговує на увагу. На цьому світі взагалі не існує таких речей, які не можна було б використати з недобрими намірами. Навіть любов може стати засобом убивства, а нацизм — зброєю агресії. З іншого боку, цілком зрозуміло, що саме ірраціоналізм, а не раціоналізм несе відповідальність за національний розбрат та агресії. І до і після хрестових походів точилося чимало кривавих релігійних війн, однак я не знаю жодної війни з «науковою» метою або інспірованої вченими.)

Слід зазначити, що в цитованих уривках Макмаррі наголошує на високій оцінці науки «з її специфічною галуззю дослідження». Я вважаю це наголошення винятково важливим. Адже сьогодні часто можна почути (найчастіше — у зв'язку з містицизмом Еддінгтона і Джинса), що сучасна наука, на відміну від науки ХІХ ст., стає більш скромною у своїх претензіях і що вона визнає нині існування потаємного у нашому світі. Втім, я вважаю, що це абсолютно хибна думка. Адже Дарвін і Фарадей, наприклад, дошукувалися істини з такою скромністю, як ніхто інший. Я не сумніваюсь у тому, що вони були скромнішими, ніж згадані обидва великі сучасні астрономи. Адже, будучи великими «у своїй специфічній галузі дослідження», вони, я певен, не скромничали, а розширювали межі своєї діяльності у бік філософського містицизму<sup>27</sup>. Загалом же, цілком можливо,

що сучасні вчені і применшили свої амбіції, зрозумівши, що прогрес науки йде переважно шляхом визнання її помилок і що більше ми пізнаємо, то ясніше усвідомлюємо те, чого ще не знаємо. (Дух науки — це дух Сократа<sup>28</sup>.)

Я заторкав, головним чином, моральний аспект конфлікту між раціоналізмом та ірраціоналізмом, однак відчуваю, що мушу торкнутися і більш «філософського» аспекту цього конфлікту. Зазначу, що вважаю його менш важливим, однак певен, що критичний раціоналіст може спростовувати ірраціоналіста і з огляду на цей аспект. Раціоналіст може заявити про те, що ірраціоналіст, котрий пишається своєю повагою до глибинних таємниць світобудови і своїм розумінням цих таємниць (на відміну від ученого, який просто плаває на поверхні), насправді не поважає і не розуміє цих таємниць, задовольняючись дешевим розумуванням. Адже що таке міф як не спроба раціонального пояснення ірраціонального? А відтак, хто більше поважає таємницю — учений, котрий усе своє життя присвятив її розкриттю, котрий завжди готовий підкоритися фактам і завжди усвідомлює, що найдерзновенніше з його досягнень — це лише сходинка для тих, хто прийде слідом за ним, чи містик, вільний підтримувати будь-що, бо не боїться ніякого контролю? Незважаючи на свою сумнівну свободу, містики повсякчас повторюють одне й те саме. (Це, як завжди, міф про втрачений племінний рай та істерична відмова перебирати на свої плечі відповідальність за розвиток цивілізації<sup>29</sup>.) Всі містики — подібні до Ф. Кафки, містичного письменника, який написав<sup>30</sup> у розпачі: «Слід сказати, що... незбагненне — незбагненне, і ми знали про це раніше». Ірраціоналісти не тільки намагаються раціоналізувати те, що раціоналізувати неможливо, а й беруться робити це не з того боку і загалом нерозумно. Адже вони беруть до уваги не абстрактного універсального індивіда, а окрему, унікальну, конкретну особистість, яка взагалі не піддається раціональним методам. Наука може описати, скажімо, загальні типи пейзажу або загалом людину, однак вона ніколи не зможе доскіпливо і вичерпно змалювати конкретний пейзаж або конкретну людину. Універсальне, типове — це не лише прерогатива розуму, це значною мірою і продукт розуму, саме тією мірою, якою воно є продуктом наукової абстракції. Повністю раціоналізувати унікальну особистість з її унікальними вчинками, досвідом і стосунками з іншими

людьми — неможливо<sup>31</sup>. Виявляється, однак, що людські стосунки набувають значення лише в царстві ірраціонального, в царстві неповторної індивідуальності. Більшість людей, наприклад, відчувають, що те, заради чого варто жити, може зникнути, якщо вони самі і їхнє життя будуть позбавлені унікальності і в кожному конкретному випадку стануть типовими для певного класу людей, тобто стануть повторенням всієї діяльності і досвіду інших людей, що належать до цього ж класу. Саме унікальність нашого досвіду, унікальність враження від пейзажу, від призахідного сонця, від виразу людського обличчя і привносить в наше життя те, заради чого варто жити. Однак з часів Платона загальною характерною рисою містицизму було те, що він переносить це відчуття ірраціональності унікального індивіда і наших унікальних взаємин в іншу сферу, а саме — у сферу абстрактних універсалій, сферу, яка є прерогативою науки. Немає сумнівів у тому, що це відчуття — саме те, яке містики намагаються перенести, адже відомо, що термінологію містицизму, містичну єдність, містичну інтуїцію краси, містичну любов завжди запозичували із сфери стосунків між окремими людьми, з досвіду статевої любові. Немає сумнівів щодо того, що це відчуття перенесене містицизмом у сферу абстрактних універсалій, сутностей, форм та ідей. Це знову ж таки туга за втраченою племінною єдністю, бажання повернутися під дах патріархального дому і розширити його межі до меж нашого світу. «Відчуття світу як обмеженого цілого є відчуттям містичним»<sup>32</sup>, — як зазначає Вітгенштайн. Однак цей холістський і універсальний ірраціоналізм посів не своє місце. «Світ», «ціле», «природа» — все це абстракції і продукти нашого розуму. (У цьому і полягає різниця між філософом-містиком і митцем, який не раціоналізує і не користується абстракціями, а творить у своїй уяві конкретних людей і конкретний досвід.) У результаті містицизм намагається раціонально пояснити те, що не підлягає раціональному поясненню, і водночас шукає містичне не з того боку. Він чинить так, бо мріє про єдність<sup>33</sup>, союз обраних і не одважується поставити перед собою практичні задачі, що постають перед тими, хто усвідомлює: межі будь-якої індивідуальності приховані в ній самій.

Мені здається, що конфлікт ХІХ ст. між наукою і релігією — вичерпано<sup>34</sup>. Адже «некритичний» раціоналізм ви-

явився непослідовним, а основна проблема полягає сьогодні не у виборі між знанням та вірою, а у виборі між двома формами віри. Нова проблема полягає в тому, яка віра є істинною, а яка — неістинною. Я намагався показати, що нині нам доводиться вибирати між вірою у розум та людську індивідуальність і вірою у містичні здібності людей, довкола яких вони групуються. Водночас — це вибір між усвідомленням єдності людства і твердженням про те, що людей слід розподіляти на друзів і ворогів, володарів і рабів.

Отож, ми досягли своєї мети, тобто зрозуміли, що таке «раціоналізм» та «ірраціоналізм» і чому я схилив свій вибір у бік раціоналізму, так само як і те, чому в модному нині ірраціональному і містичному інтелектуалізмі я вбачаю інтелектуальний розлад. Це хвороба, до якої не слід ставитися надто серйозно і яка доволі поверхнева. (Учені, за рідкісними винятками, позбавлені неї.) Проте навіть у такій поверхневій формі ця хвороба — небезпечна, бо може впливати на сферу соціальної та політичної думки.

## V

Щоб унаочнити небезпеку ірраціоналізму, я піддам критичному аналізу основні ідеї двох найвпливовіших авторитетів ірраціоналізму. Перший з них, А. Н. Уайтхед, відомий своїми дослідженнями в галузі математики і співробітництвом з найвидатнішим сучасним філософом-раціоналістом — Бертраном Расселом<sup>35</sup>. Уайтхед також вважав себе філософом-раціоналістом. Втім, таким самим філософом вважав себе і Гегель, ідеям якого Уайтхед має багато в чому завдячувати. Уайтхед справді був одним із небагатьох гегельянців, які усвідомлювали, наскільки мають завдячувати Гегелю<sup>36</sup> (як і Арістотелю). Вони, безперечно, мають завдячувати Гегелю за ту сміливість, з якою він, незважаючи на палкий протест Канта, взявся вибудовувати величні метафізичні системи з притаманним йому царським презирством до аргументів.

Насамперед звернемося до окремих раціональних аргументів, що їх наводить Уайтхед у своїй праці «Процес і реальність» («Process and Reality»), аргументів, за допомогою яких він обстоює свій спекулятивний філософський метод (метод, який він називає «раціоналізмом»). «Супроти спекулятивної філософії, — пише він<sup>37</sup>, — висували запереч-

чення, начебто вона — вкрай амбіційна. При цьому визнавали, що раціоналізм — це метод, завдяки якому відбувався розвиток у межах конкретних наук. Однак це не означає, що цей обмежений успіх має сприяти спробам сформулювати амбіційні схеми, що відбивають загальну природу речей. Успіх такої критики — сумнівний. Європейська думка засмічена метафізичними проблемами, відкинутими, але не розв'язаними... (Проте) *за тими ж критеріями можна назвати сумнівною і саму науку*. Із фізики XVII ст. ми зберегли не більше, ніж із тогочасної картезіанської філософії... *Справжньою перевіркою є перевірка не на завершеність, а на прогрес*». Це справді досить розумний і сприйнятний аргумент. Але чого він вартий? Очевидним запереченням його є те, що фізика розвивалася, а метафізика лишалася на місці. У фізиці існує «справжня перевірка... на прогрес», а саме — дослід, практика. Ми можемо сказати, чому сучасна фізика краща, ніж фізика XVII ст. Сучасна фізика спирається на численні експериментальні перевірки, які, зрештою, спростовують попередні висновки. Натомість очевидним запереченням спекулятивних метафізичних систем є те, що проголошений ними прогрес — такий самий уявний, як і все, що в них є. Це — давнє заперечення. Воно походить від Бекона, Юма і Канта. Щодо уявного прогресу метафізики, то в «Пролегоменах»<sup>38</sup> Канта можна прочитати таке: «Безперечно, багато хто, подібно до мене самого, так і не зрозумів, у чому ця наука просунулася вперед бодай на палець, як про це давно вже пишуть у всяких чудових працях. Ми бачимо лише намагання вигострити дефініції або надати кульгавим доказам новеньких костурів і відтак — залатати драну ковдру метафізики або перекроїти її. Однак це — не те, чого потребує світ. Нам нудно від метафізичних викладок. Ми хочемо мати надійні критерії, щоб можна було відрізнити діалектичну видимість... від істини». Мабуть, Уайтхед був знайомий з цим класичним і очевидним запереченням. Можливо, що саме це заперечення він мав на увазі, коли, продовжуючи наведену цитату, писав: «Однак головне заперечення, яке датоване XVI ст. і здобуло остаточне завершення у Френсіса Бекона, полягає у (констатації) непотрібності філософської спекуляції». А що він мав на увазі саме експериментальну і практичну непотрібність філософії, про яку говорив і Бекон, то здається, ніби Уайтхед дотримується нашого погля-

ду. Однак він не послідовний і не відповідає на очевидне заперечення про те, що ця практична непотрібність руйнує його власний погляд на спекулятивну філософію як на таку, що, подібно до науки, має своє виправдання у своєму ж прогресові. Натомість, він переходить до зовсім іншої, добре відомої проблеми, а саме — до «відсутності грубих самодостатніх фактів» і до ідеї про те, що всі науки повинні використовувати мислення, яке здатне узагальнювати й інтерпретувати факти. На цьому міркуванні він і засновує увесь захист метафізичних систем: «Отож, розуміння безпосередніх, грубих фактів вимагає їх метафізичної інтерпретації...» Так чи так, проте аргумент, якого дійшов Уайтхед, абсолютно протилежний тому, з якого він починав. «Справжньою перевіркою є... прогрес» науки, а також і філософії,— ось, що ми чули від Уайтхеда спочатку. Відсутність відповіді на очевидне заперечення Канта важить надто багато. Тільки-но ми входимо в проблему загального й універсального, як замість аргументу Уайтхеда постають питання, скажімо, про (платонівську) колективістську теорію моралі<sup>39</sup>: «Моральність поглядів нерозривно пов'язана з їх всезагальністю. Протиставлення загального добра й індивідуального інтересу можна відкинути лише тоді, коли інтерес індивіда стане загальним добром...» Такий був зразок раціонального доказу. Втім, раціональні докази насправді дуже рідкі. Уайтхед навчився у Гегеля, як уникнути кантівської критики в тому, що спекулятивна філософія лише підставляє нові костури під кульгаві докази. Цей гегелівський метод доволі простий. Ми легко можемо позбавитися костурів, щойно відмовимося від аргументів і доводів узагалі. Гегелівська філософія не доводить — вона наказує. Слід визнати, що, всупереч Гегелю, Уайтхед не претендує на те, щоб запропонувати остаточну істину. Він не догматичний філософ у тому розумінні, що не підносить свою філософію як незаперечну догму, він навіть наголошує на її недосконалоствях. Але так само, як усі неогегельянці, він без заперечень приймає догматичний метод, закладений у підмурок своєї філософії. Ми можемо погодитися з ним чи відкинути його. Але не можемо його обговорювати. (Справді, ми зіштовхуємося з «грубими фактами», але не з беконівськими грубими фактами досвіду, а з грубими фактами метафізичного натхнення людини.) Щоб проілюструвати цей «метод погоджуватися чи



відкидати», я наведу ще один уривок з «Процесу та реальності», але мушу попередити читачів, що хоч я й намагався одібрати фрагмент неупереджено, вони не повинні складати думку про всю книжку, не прочитавши її в цілому.

Остання частина книжки, що має назву «Остаточне тлумачення», складається з двох розділів — «Ідеальних протилежностей», де, приміром, зустрічається фрагмент «Сталість і плинність» — широковідоме місце в платонівській системі, що його ми розглядали під назвою «Мінливість і покій», і «Бога та світу». Я наводжу цитату з цього останнього розділу. Фрагменту передують два речення: «Остаточний підсумок можна виразити лише за допомогою низки антитез, явне протиріччя між якими залежить від заперечення різноманітних буттєвих категорій. У кожній з антитез закладено перенесення значення, що перетворює протилежність на протиставлення». Такий вступ. Він готує нас до «явного протиріччя» і повідомляє, що це протиріччя «залежить» від певного заперечення. Це, вочевидь, вказує на те, що, уникаючи заперечення, можна уникнути протиріччя. Але як цього досягти, або, точніше, що це означає, на думку автора, не сказано. Ми можемо лише погодитися з цим чи відкинути. А тепер я наведу перші дві з проголошених «антитез» або «явних протиріч», які також викладаються без будь-якого доказу: «Так само правильно сказати, що Бог незмінний, а світ плинний, як і те, що світ незмінний, а Бог плинний. І не менш правильно сказати, що Бог єдиний, а світ багатоманітний, як і те, що світ єдиний, а Бог багатоманітний»<sup>40</sup>. Спробую піддати критиці це відлуння грецьких філософських вигадок. Справді, ми можемо прийняти на віру, що одне твердження «так само правильне», як і друге. Але нам обіцяли «явне протиріччя», і мені хотілося б знати, де воно тут криється. Самосуперечливим очевидно є, приміром, таке речення: «Платон щасливий, і Платон нещасливий», та всі інші речення подібної «логічної форми» (тобто всі речення, одержані з вищенаведеного шляхом заміни імені власного «Платон» на інше і назви якості «щасливий» — на відповідну). А ось це речення явно не є протиріччям: «Так само правильно сказати, що Платон сьогодні щасливий, як і те, що він сьогодні нещасливий» (оскільки Платон померлий, то одне твердження, зрозуміло, «так само правильне», як і друге). І жодне інше речення такої самої чи схожої форми не можна назвати самосупе-

речливим, навіть якщо воно й хибне. Цим я лише хочу підкреслити, чому в мене викликає таке здивування цей суто логічний аспект проблеми — «явні самосуперечності». Як, власне, і вся книжка Уайтхеда в цілому. Я просто не розумію, що хотів сказати автор. Цілком можливо, що винен у цьому не він, а я. Я не належу до числа обраних і, боюся, що багато інших також не належать до них. Саме тому я заявляю, що метод, застосований у книжці, ірраціональний. Він поділяє людей на дві частини — маленьке коло обраних і більше — загиблих. Але, будучи загиблим, я можу лише сказати, що, як я це бачу, неогегельянство не виглядає більше старою, зшитою із клаптів різної форми ковдрою з новими латками, за образним описом Канта, скоріше воно нагадує тепер жмут старих латок, вирваних з ковдри.

Лишаю ретельному дослідникові книжки Уайтхеда вирішити, чи витримує вона «відповідне випробування», чи показує прогрес у порівнянні з іншими метафізичними системами, на застійний стан яких скаржився Кант, за умови, що буде віднайдено критерій, за яким можна судити про такий прогрес. Я лишаю цьому ж дослідникові судити про відповідність іншого кантівського вислову про метафізику<sup>41</sup> на завершення цих приміток: «Торкаючись метафізики загалом і тих поглядів, що я висловив щодо неї, я визнаю, що те чи інше формулювання було недостатньо обумовленим і обачним. Але я не хочу приховувати, що можу дивитися лише з відразою і навіть певною ненавистю на пихату претензійність усіх цих томів, сповнених мудрування, такого модного в наші часи. Адже я цілковито переконаний, що обраний шлях — невірний, що прийняті методи повинні нескінченно примножувати безглуздість й помилки й що навіть цілковите усунення всіх цих химерних досягнень, очевидно, не буде таким згубним, як ця фіктивна наука з її огидною плодючістю».

Другий зразок сучасного ірраціоналізму, який я маю намір розглянути тут, — це книжка А. Тойнбі «Дослідження історії» («A Study of History»). Я хочу вказати, що вважаю її найцікавішою і найзначнішою з відомих мені сучасних ірраціоналістських та історицистських праць і зупинив свій вибір на ній саме внаслідок цих переваг. Не в моїй компетенції оцінювати заслуги Тойнбі як історика. Але на противагу іншим сучасним філософам-історицистам і філософам-

ірраціоналістам, він може сказати багато такого, що надихає і кидає виклик — принаймні я особисто побачив його таким і завдячую йому багатьма цінними думками. Я не звинувачую його в ірраціоналізмі в царині його власних історичних досліджень. Адже там, де йдеться про порівняння очевидності на користь або проти певної історичної інтерпретації, він, не вагаючись, застосовує суто раціональний метод доказу. Я маю на гадці, скажімо, його порівняльне дослідження автентичності Євангелій як історичних документів, що дало негативні результати<sup>42</sup>; і хоч я не в змозі оцінити очевидність його фактів, раціональність застосованого ним методу — поза будь-якими сумнівами, це тим більш знаменно, що загальні симпатії Тойнбі до християнської ортодоксії могли утруднити йому обстоювати погляди, м'яко кажучи, не ортодоксальні<sup>43</sup>. Я також погоджуюся з багатьма політичними тенденціями, окресленими в його праці, і якнайрішучіше — з його критикою сучасного націоналізму з трибалізмом і «архаїзмом», тобто пов'язаними з націоналізмом реакційними культурними тенденціями.

Причина ж, з якої, незважаючи на все, я обираю монументальну історицистську працю для того, щоб звинуватити її в ірраціоналізмі, полягає в тому, що лише побачивши дієвість ірраціональної отрути на праці такого достоїнства, ми зможемо повною мірою оцінити всю її небезпечність.

Те, що я збираюся змалювати як ірраціоналізм Тойнбі, проявляється різноманітними шляхами. Один із них полягає в тому, що Тойнбі піддається загальнопоширеній і небезпечній моді нашого часу. Я маю на увазі моду на те, щоб не ставитися всерйоз до доказів, не приймати їх за щире золото, хай навіть заради експерименту, а вбачати в них лише спосіб, у який виражаються глибші ірраціональні мотиви й тенденції. Це — соціоаналітичний підхід, що був підданий критиці в попередньому розділі, підхід, який полягає в тому, щоб відразу вишукувати несвідомі мотиви й детермінанти соціального середовища мислителя, замість того, щоб спершу визначити цінність власне доказу.

Цей підхід до певної міри можна виправдати, як я намагався показати в двох попередніх розділах, зокрема у тому випадку, коли автор не наводить жодних доказів або ж наводить такі докази, що відверто не варті уваги. Але якщо не робиться спроб поставитися до серйозних доказів

серйозно, то, гадаю, ми маємо достатню підставу висунути звинувачення в ірраціоналізмі й, більше того, помститися, застосувавши в ході справи той самий підхід. Отож, на мою думку, ми маємо достатнє право на те, щоб поставити соціоаналітичний діагноз відмові Тойнбі всерйоз сприймати серйозні аргументи, яка характерна для інтелектуалізму ХХ століття, що виражає своє розчарування, навіть розпач, від розуму і раціонального вирішення наших соціальних проблем через утечу в релігійний містицизм<sup>44</sup>.

Як зразок відмови всерйоз сприймати серйозні докази я беру тлумачення Тойнбі Маркса. Підстави для такого вибору в мене такі. По-перше, цей предмет відомий і мені, і читачам цієї книжки. По-друге, це предмет, у якому я погоджуюся з Тойнбі в більшості його фактичних аспектів. Його головні судження про Марксів політичний та історичний вплив дуже нагадують висновки, що їх я здобув завдяки більш прозаїчним методам. І, звичайно, це один із тих предметів, висвітлення якого засвідчує велику історичну інтуїцію Тойнбі. Отож, мене важко буде запідозрити в апології Маркса, якщо я обстоюватиму марксистський раціоналізм супроти Тойнбі. Бо саме в цьому моменті я не погоджуюся з Тойнбі: він розглядає Маркса (як і будь-кого) не як раціональну істоту, не як людину, що висуває докази на захист свого вчення. І це тлумачення Маркса та його теорій лише постає зразком загального враження від праці Тойнбі, за яким докази є несуттєвою формою мови, а історія людства є історією почуттів, пристрастей, релігій, ірраціональних філософій і, можливо, мистецтва та поезії й за яким в ній нема місця історії людського розуму чи історії людської науки. (Такі імена, як Галілей і Ньютон, Гарвей і Пастер, не відіграють ніякої ролі в перших шести томах<sup>45</sup> історичистського дослідження Тойнбі життєвого циклу цивілізацій.)

Торкаючись точок дотику між тойнбівськими й моїми загальними поглядами на Маркса, я можу нагадати читачеві про посилання в розділі I на аналогію між обраним народом і обраним класом, а також про те, в різних місцях книжки я критично коментував марксистські доктрини історичної необхідності й, зокрема, неминучості соціальної революції. Ці ідеї Тойнбі із звичною для нього яскравістю поєднує воедино: «Відмінний іудейський... вплив марксизму, — пише він<sup>46</sup>, — полягає в апокаліптичному баченні на-

сильственої революції, яка неминуча, бо призначена... самим Богом, і яка покликана обернути існуючі ролі пролетаріату і правлячої меншості на... зворотні ролі, переміна, що мусить привести обраний народ, в єдиному об'єднанні, від найнижчого до найвищого становища в царстві цього світу. Маркс обрав богиню «Історичної необхідності» замість Яхве для свого всемогутнього деїзму, а відповідний пролетаріат сучасного західного світу — замість євреїв; його царство Месії зображено як диктатуру пролетаріату. Але крізь потерту машкару проступають відверті риси традиційного єврейського апокаліпсиса, і те, що насправді пропонує наш філософ-імпресаріо в сучасному західному строї, є до-раввінським маккавейським іудаїзмом...» Що ж, насправді в цьому блискучо побудованому фрагменті небагато того, з чим я не погоджуюся, якщо він замислений лише як цікава аналогія. Однак якщо він подається як серйозний аналіз (чи частковий аналіз) марксизму, то я вимушений заперечити. Маркс, зрештою, написав «Капітал», вивчав *Laissez-faire* (потурання) капіталізму і зробив вагомі й найважливіші внески в соціальну науку, хай навіть багато з них були замінені. А пасаж Тойнбі подається, справді, як серйозний аналіз. Тойнбі переконаний, що його аналогії й алегорії сприяють серйозному розумінню Маркса; адже в «Додатку» до цього фрагмента (з якого я навів лише важливу частину) під назвою «Марксизм, соціалізм і християнство»<sup>47</sup> він розмірковує над можливими зауваженнями марксиста на такий «виклад марксистської філософії». Цей «Додаток», безсумнівно, також подається як серйозне обговорення марксизму, що можна побачити з того факту, що перший абзац починається словами: «Захисники марксизму, мабуть, заперечать, що..», а другий — словами: «Намагаючись відповісти на марксистське заперечення таких думок, як...» Однак, якщо ми уважніше придивимось до цієї суперечки, то побачимо, що жодного раціонального доказу, жодного твердження марксизму не згадано, навіть не розглянуто. Ні про теорії Маркса, ні про те, чи вони правильні, чи помилкові, не сказано жодного слова. Єдина проблема, яку, крім інших, ще розглянуто в «Додатку», це знову-таки проблема історичного походження. Оскільки марксист-опонент, передбачений Тойнбі, не заперечує, як мусив би зробити, на його думку, що вимога Маркса полягає в тому, щоб покласти стару ідею, соціалізм, на

новий, а саме, раціональний і науковий підмуток, він, натомість, сам «протестує» проти того (цитую Тойнбі), «що в досить стислому описі марксистської філософії... ми показали через аналіз гегельянський, іудейський і християнський складові елементи, не сказавши жодного слова про найхарактернішу... частину марксистських ідей... Соціалізм, скаже нам марксист, є сутністю марксистського способу життя, *це первинний елемент у марксистській системі, який не може бути виведений ні з гегельянського, ні християнського, ні іудейського, ні з якогось іншого домарксистського джерела*». Таке заперечення вкладає Тойнбі у вуста марксиста, хоч будь-який марксист, навіть якщо він прочитав лише «Маніфест Комуністичної партії», повинен знати, що Маркс сам ще 1847 року виділив близько семи—восьми різноманітних «домарксистських джерел» соціалізму і з-поміж них також ті, що їх він назвав «клерикальним» або «християнським» соціалізмом, і що він ніколи не думав, ніби відкрив соціалізм, а лише заявляв, що зробив його раціональним, або, за виразом Енгельса, що розвинув соціалізм із утопічної ідеї в науку<sup>48</sup>. Одначе Тойнбі все це заперечує. «Намагаючись відповісти,— пише він,— на марксистське заперечення таких думок, як вищенаведені, ми повинні бути готовими визнати гуманність і конструктивність ідеалу, який обстоює соціалізм, так само як і значення тієї ролі, що її цей ідеал відіграє в марксистській «ідеології», одначе муситимемо проявити неможливість визнання *марксистського твердження про те, ніби соціалізм є Марксовим оригінальним відкриттям*. Ми повинні, зі свого боку, вказати, що існує християнський соціалізм, який практикувався і проповідувався ще до того, як про марксистський соціалізм і не чули; і коли настане наша черга піти в наступ, ми повинні... обстоювати думку, що марксистський соціалізм походить із християнської традиції...» Власне, я ніколи не заперечував такого походження, і цілком зрозуміло, що будь-який марксист зможе його визнати, не жертвуючи ані крихтою своїх переконань, адже марксистська віра полягає не в тому, що Маркс був винахідником гуманного і конструктивного ідеалу, а в тому, що він був ученим, який шляхом суто раціональних засобів показав, що соціалізм прийде і в який спосіб це станеться.

Як, запитую я, можна пояснити те, що Тойнбі обговорює марксизм на тому рівні, де геть не йдеться про раціональні



вимоги? Єдине пояснення я вбачаю в тому, що заклик Маркса до раціональності анітрохи не важить для Тойнбі. Його цікавить лише питання про те, як марксизм виник як релігія. Певно, я буду останнім, хто заперечує релігійний характер марксизму. Одначе метод трактування філософій чи релігій цілковито з погляду їхнього історичного походження чи середовища, підхід, змальований у попередніх розділах як *історизм* (на відміну від історицизму) є, м'яко кажучи, однобічним; а те, якою мірою цей метод веде до появи ірраціоналізму, можна побачити із заперечення чи навіть зневаги Тойнбі до важливої області людського життя, описаної тут як раціональна область.

Оцінюючи Марксів вплив, Тойнбі доходить висновку<sup>49</sup>, що «вирок Історії може повернутися так, що єдиним великим досягненням Карла Маркса стане пробудження християнської соціальної свідомості». Проти цієї оцінки мені, звичайно, нема чого заперечити — читач, мабуть, пригадає, що я також наголошував<sup>50</sup> на Марксовому моральному впливі на християнство. Я не вважаю, що в своїй остаточній оцінці марксизму Тойнбі достатньою мірою бере до уваги велику моральну ідею про те, що експлуатовані можуть здобути свободу самі, замість чекати на вияви милосердя з боку експлуататорів. Утім, безперечно, це лише різниця в поглядах, і я не маю наміру заперечувати право Тойнбі на свою власну думку, яку я вважаю дуже відвертою. Але я б хотів звернути увагу на фразу «вирок Історії може повернутися» і запроваджувану нею історицистську теорію моралі й навіть моральний футуризм<sup>51</sup>. Адже-бо я гадаю, що ми не можемо і не мусимо ухилитися самі від вирішення цих проблем, і якщо ми не здатні винести вирок, то цього не зробить й історія.

Досить про те, як Тойнбі трактує Маркса. Торкаючись більш загальної проблеми його історицизму або історичного релятивізму, можна сказати, що він цілком розуміє її, хоч і не формулює як загальний принцип історичного визначення *всіх* думок, а лише як обмежений принцип, що прикладається до *історичної* думки. Він-бо пояснює<sup>52</sup>, що «бере за відправну точку... аксіому, за якою історична думка загалом неминуче відносна, залежно від специфічних обставин місця й часу мислителя. Це закон людської природи, винятку з якого не складає жоден людський геній». Аналогія між цим історизмом і соціологією знання досить явна,



адже «місце й час мислителя» є, безсумнівно, описом того, що можна назвати його «історичним середовищем», за аналогією із «соціальним середовищем», змальованим соціологією знання. Різниця, якщо така існує, полягає в тому, що Тойнбі обмежує свій «закон людської природи» історичною думкою — як на мене, доволі дивне й, вочевидь, навіть випадкове обмеження. Адже певною мірою неправдоподібно, щоб «закон людської природи, винятку з якого не складає жоден людський геній», мав силу не для думки загалом, а лише для історичної думки.

Незалежно, але дещо тривіальне зерно істини, що міститься в історизмі чи соціологізмі, я розглядав у попередніх двох розділах і не повинен повторювати сказане вище. Але якщо взятися до критики, варто було б вказати, що твердження Тойнбі, якби звільнити його від обмеження історичною думкою, важко сприймати як «аксіому», оскільки вона виглядає парадоксом. (Це буде інша форма<sup>53</sup> парадокса брехуна; адже-бо якщо геній не складає винятку з вираження ознак свого соціального середовища, то будь-яке твердження само по собі може бути простим виразом ознак авторського середовища, тобто релятивістської моди нашого часу.) Ця заувага має не лише формально-логічне значення. Вона-бо вказує, що історизм або історіоаналіз можна застосувати до самого історизму, і це насправді припустимий шлях розглядати ідею після того, як вона була піддана критиці через раціональний доказ. Оскільки історизм уже було піддано такій критиці, я можу наважитися на історико-аналітичний діагноз і сказати, що історизм є типовим, хоч і дещо позавжитковим продуктом нашого часу, або точніше, типовою відсталістю суспільних наук нашого часу. Це типова реакція на інтервенціонізм і на період раціоналізації та індустріальної кооперації, період, який, мабуть, більш за будь-який інший в історії вимагає практичного застосування раціональних методів до соціальних проблем. Суспільна наука, неспроможна навіть піти на такі вимоги, схиляється, отже, до самозахисту за допомогою старанно розроблених наскоків на можливість застосування науки до таких проблем. Підсумовуючи мій історико-аналітичний діагноз, я зважуся припустити, що історизм Тойнбі — це апологетичний антираціоналізм, який був породжений розпачем розуму і який намагається втекти як

у минуле, так і в пророцтво майбутнього<sup>54</sup>. Якщо вже так, то історизм слід розуміти як історичний продукт.

Цей діагноз підтверджується багатьма характерними ознаками праці Тойнбі. Наприклад, його наголошенням на вищості потойбічного світу над дією, що впливає на розвиток цього світу. Так він говорить, скажімо, про «трагічний світовий успіх» Мухаммеда, зазначаючи, що нагода, яка випала власне пророкові здійснити діяльність у цьому світі, була «викликом, до якого його дух не зміг піднятися. Приймаючи його... він зрікався високої ролі шляхетного і шанованого пророка і задовольнявся банальною роллю дивовижно вдатливого політика». (Іншими словами, Мухаммед піддався спокусі, що її витримав Ісус.) Ігнатій Лойола, відповідно, заслуговує на схвалення Тойнбі за те, що обернувся із солдата в святого<sup>55</sup>. Можна запитати, одначе, чи цей святий не став також удатливим політиком? (Проте якщо питання спрямоване до єзуїтів, то все, схоже, виглядатиме по-іншому: така форма державної діяльності достатньою мірою позатойбічна.) Аби уникнути непорозуміння, я хочу пояснити, що я особисто оцінюю багатьох святих вище за більшість, або й майже всіх, відомих мені політичних діячів, оскільки на мене загалом не справляє враження політичний успіх. Я наводжу цей уривок лише як підтвердження мого історико-аналітичного діагнозу: історизм сучасного пророка від історії є філософією втечі.

Антираціоналізм Тойнбі видатний і в багатьох інших положеннях. Скажімо, нападаючи на раціоналістичну концепцію терпимості, він використовує категорії типу «шляхетність», як протилежність «нищості», замість доказів. Фрагмент, що торкається суто «негативного» ухилення від насильства на раціональній основі і справжнього ненасильства в потойбічному світі, натякає на те, що вони являють собою зразки «значень... які... безумовно, протилежні одне одному»<sup>56</sup>. От фрагмент, який я маю на увазі: «У своїй нижчій точці практика ненасильства не може представляти нічого більш шляхетного і конструктивного, ніж цинічне розчарування у... насильстві... що до того практикувалося *ad pauseam*... \* Горезвісним зразком такого аморального ненасильства є релігійна терпимість у західному світі з XVII століття... аж до наших днів». Важко

\* До відрази (лат.).— Прим. перекл.

втриматися від спокуси, щоб не відплатити запитанням — використовуючи власну термінологію Тойнбі, — чи такий аморальний наскок на західну демократичну релігійну терпимість не представляє нічого більш шляхетного і конструктивного, ніж цинічне розчарування у розумі? Чи це не горезвісний зразок антираціоналізму, що був і залишається в моді в Західній Європі і що практикувався *ad pauseam*, зокрема з часів Гегеля аж до наших днів?

Звичайно, мій історіоаналіз Тойнбі не є серйозною критикою. Це лише недобрый спосіб відплатити історизму тією самою монетою. Моя основна критика зовсім іншого напрямку, і мені було б прикро, якби завдяки моєму поверховому заторканню історизму, я б мусив відповідати, що зробив цей дешевий метод більш модним, ніж він був завжди.

Я не хочу, щоб мене неправильно зрозуміли. Я не відчуваю ворожості до релігійного містицизму (лише до войовничого антираціонального інтелектуалізму) і першим боротимуся проти спроб пригнітити його. Я не з тих, хто обстоює релігійну нетерпимість. Але я заявляю, що віра в розум, раціоналізм, гуманістичність і гуманізм має таке саме право, як і всі інші переконання, сприяти поліпшенню людських справ і, зокрема, контролю над міжнародною злочинністю і встановленню миру. «Гуманіст, — пише Тойнбі<sup>57</sup>, — навмисно зосереджує всю свою увагу і свої зусилля на... підкоренні людських справ людському контролю. Однак... єдність людства ніколи не може бути встановленою насправді, за винятком єдності в межах надлюдського загалу, для якого людство являє собою частину...; і наша сучасна західна школа гуманізму була як особливою, так і фальшивою у своєму замислі досягнути Небес шляхом зведення титанічної Вавилонської вежі на земному підмурку...» Тойнбі стверджує, якщо я розумію його вірно, що гуманіст не має шансу підкорити контроль людського розуму міжнародні справи. Посилаючись на авторитет Бергсона<sup>58</sup>, він заявляє, що лише відданість надлюдському загалу може врятувати нас і що не існує способу для людського розуму, ні «земного шляху», за його словами, з допомогою якого може бути усунутий племінний націоналізм. Тож я не схильний визначати людську віру в розум як «земну», оскільки вважаю, що власне принцип раціональної політики саме полягає в тому, що ми неспроможні створити

небо на землі<sup>59</sup>. Одначе гуманізм — це передовсім віра, яка засвідчила себе в діяннях і засвідчила, мабуть, так, як ніяка інша віра. І хоч я й вважаю, разом із більшістю гуманістів, що християнство, навчаючи про єдинобатьківство Бога, може зробити великий внесок у закладання братерства людей, я також гадаю, що ті, хто підриває віру людини в розум, навряд чи багато сприятимуть у досягненні цієї мети.

## Розділ 25. ЧИ МАЄ ІСТОРІЯ СЕНС?

Наприкінці моєї книжки я б хотів знову нагадати читачеві, що не мав наміру викласти в її розділах усю історію історизму; це просто розкидані нотатки на берегах до такої історії й, до того ж, доволі особисті. А те, що вони утворюють ще й своєрідний критичний вступ до філософії суспільства й політики, тісно пов'язане з їхньою характерною особливістю, адже історизм є соціальною, політичною і моральною (я б сказав, аморальною) філософією; і як такий став найвпливовішим з початку нашої цивілізації. І тому важко коментувати його історію, не обговорюючи фундаментальні проблеми суспільства, політики й моралі. Але таке обговорення, припускає воно це чи ні, завжди мусить містити в собі міцний особистий елемент. Це не значить, що більша частина книжки являє собою просто особисту думку — у тих кількох випадках, де я пояснюю мої особисті пропозиції чи рішення у сфері моралі чи політики, я завжди показував особистий характер тих пропозицій і рішень. Скоріше це означає, що вибір предмета обговорення є справою особистого вибору набагато більшою мірою, ніж він був би, скажімо, в науковій праці.

А проте така відмінність залежить від ступеня. Навіть наука — це не просто «безліч фактів». Це принаймні якесь зібрання і як таке залежить від інтересів і точки зору збирача. У науці цю точку зору, як правило, визначає наукова теорія, тобто ми вибираємо з нескінченного розмаїття фактів та їхніх аспектів ті факти й аспекти, що складають інтерес, бо пов'язані з більш або менш упередженою науковою теорією. Представники певної школи філософії наукового методу<sup>1</sup> дійшли висновку, відштовхуючись від подібних міркувань, що наукові докази завжди йдуть по колу і що «ми опиняємося в погоні за власним хвостом», за визначенням Еддінгтона, оскільки ми можемо

здобути з нашого практичного досвіду лише те, що самі ж вклали в нього у формі теорій. Однак це необгрунтований висновок. Хоча загалом досить вірно те, що ми вибираємо лише факти, які спираються на певну упереджену теорію, а не те, що ми обираємо лише ті факти, що доводять цю теорію і, так би мовити, повторюють її. Метод науки полягає в тому, щоб відшукати факти, котрі можуть спростувати теорію. Ми називаємо це перевіркою теорії — подивитися, чи не можна відшукати в ній вади. Та хоч факти й добираються з оглядом на теорію й можуть підтвердити її, доки теорія витримує цю перевірку, вони є чимось більшим, ніж просто порожнім повторенням упередженої теорії. Вони підтверджують теорію лише тоді, коли представляють собою результати невдалих спроб спростувати передбачення теорії, а тому засвідчують на її користь. Отож, я вважаю, що в можливості спростувати чи сфальсифікувати теорію полягає можливість її перевірки, а відтак — її науковий характер. І те, що всі перевірки теорії є спробами сфальсифікувати передбачення, здобуті з допомогою цієї теорії, дає ключ до наукового методу<sup>2</sup>. Такий погляд на науковий метод підтверджує історія науки, яка свідчить, що наукові теорії часто спростовуються за допомогою експериментів і що таке спростування теорій є насправді провідником наукового прогресу. Твердження про те, що наука обертається по колу, не може бути прийнятним.

Однак один елемент цього твердження залишається вірним, а саме те, що всі наукові описи фактів надзвичайно вибіркові й що всі вони залежать від теорій. Цю ситуацію можна краще змалювати шляхом порівняння з прожектором (як правило, я називаю це «прожекторною теорією науки» на противагу «черпачної теорії свідомості»<sup>3</sup>). Що зробить видимим прожектор, залежатиме від нашого місцеперебування, від того, як ми спрямуємо промінь, від його потужності, кольору тощо, хоча й значною мірою залежатиме також від предметів, які він висвітлює. Так само й науковий опис фактів залежатиме значною мірою від нашої точки зору, наших інтересів, що, як правило, пов'язані з теорією чи гіпотезою, які ми бажаємо перевірити, хоч він також залежатиме і від описаних фактів. Справді, теорію чи гіпотезу можна змалювати як кристалізацію певної точки зору. Адже якщо ми спробуємо сформулювати нашу точку зору, то це формулювання буде, як правило, тим, що часом

називають робочою гіпотезою, тобто попереднім припущенням, функція якого полягає в тому, щоб допомогти нам вибрати й організувати факти. Має бути зрозумілим, що не може існувати жодної теорії чи гіпотези, яка б не була — в даному розумінні — робочою гіпотезою, і такої не існує. Адже нема жодної остаточної теорії, й будь-яка теорія допомагає нам вибрати й організувати факти. Такий вибірковий характер будь-якого опису робить його в певному розумінні «відносним», однак лише в тому випадку, коли ми можемо запропонувати замість цього інший опис, якщо маємо відмінну точку зору. Це може впливати також на нашу віру в істинність опису, але не впливає на питання про істинність чи помилковість самого опису — істина не є «відотною» в цьому розумінні<sup>4</sup>.

Причина, внаслідок якої будь-який опис є вибірковим, полягає, грубо кажучи, в безмежному багатстві й розмаїтті можливих фактуальних аспектів нашого світу. Для того, щоб змалювати це безмежне багатство, ми маємо в нашому розпорядженні лише обмежену кількість обмежених словосполучень. Отож, можемо описувати як завгодно довго: наш опис буде завжди неповним, простим добром фактів, до того ж, лише тих, які піддаються описові. Це свідчить про те, що уникнути вибіркової точки зору не лише неможливо, а й геть небажано намагатися робити це. Адже якщо ми до цього вдамося, то одержимо не більш «об'єктивний» опис, а просто купу цілковито непов'язаних тверджень. Утім, звичайно, певна точка зору неминуча. І наївна спроба уникнути її може привести лише до самообману і некритичного застосування якоїсь несвідомої точки зору<sup>5</sup>. Все це якнайвірніше у випадку історичного опису з його «безмежним предметом дослідження», за визначенням Шопенгауера<sup>6</sup>. Отож, в історії, так само як і в науці, ми не можемо уникнути певної точки зору, а віра в те, що ми таки спроможні це зробити, обов'язково веде до самообману і відсутності критичного погляду. Це, звісно, не значить, що нам дозволено будь-що фальсифікувати чи поводитися зневажливо з проблемами істинності. Будь-який окремий історичний опис фактів буде просто або істинним, або фальшивим, хоч би як важко нам було визначити його істинність чи фальшивість.

У цьому становищі історії аналогічно до становища природничих наук, скажімо фізики. Але якщо ми порівняє-



мо роль, яку відіграє «точка зору» в історії, з тією, що її відіграє вона у фізиці, то побачимо велику різницю. У фізиці, як нам відомо, «точка зору» звичайно представлена фізичною теорією, яку можна перевірити шляхом дослідження нових фактів. В історії справа не така проста.

## II

Спершу докладніше розглянемо роль теорій у природничих науках, таких як фізика. Теорії тут мають кілька пов'язаних між собою завдань. Вони допомагають уніфікувати науку, а також пояснювати і передбачати події. Стосовно пояснення і передбачення я, мабуть, можу навести цитату з однієї з моїх власних публікацій<sup>7</sup>: «Дати каузальне пояснення певної події — значить вивести дедуктивно формулювання (воно називатиметься *прогнозом*), що описує цю подію, використовуючи за передумови для дедукції певні *універсальні закони* вкупі з окремими сингулярними *сентенціями*, які можна назвати *первісними умовами*. Наприклад, можна сказати, що ми дали каузальне пояснення розриву якоїсь нитки, якщо встановили, що ця нитка була спроможна витримати вагу в один фунт, а її навантажили двома фунтами. Якщо ми проаналізуємо це причинне пояснення, то відкрисмо в ньому дві різні складові. (1) Ми приймаємо на віру певну гіпотезу, позначену характером універсального закону природи, — в нашому випадку, очевидно, таку: «Щоразу, коли певна нитка витримує напруження, що перевищує певне допустиме максимальне напруження, характерне для цієї окремої нитки, вона розривається». (2) Ми приймаємо на віру певні специфічні сентенції (первісні умови), що стосуються, зокрема, розглядуваної нами події. В нашому випадку в нас може бути дві такі сентенції: «Максимальне напруження, притаманне цій нитці, при якому вона може розірватися, дорівнює вазі в один фунт» і «Цю нитку завантажили двома фунтами». Отож, ми маємо два різновиди сентенцій, які разом дають повне каузальне пояснення, а саме: (1) *універсальні сентенції, позначені характером природних законів на*, і (2) *специфічні сентенції, що стосуються окремих розглядуваних питань, — первісні умови*. Тепер з універсальних законів (1) ми можемо вивести з допомогою первісних умов (2) таке специфічне твердження (3): «Ця нитка порветься». Такий

висновок (3) ми можемо назвати також сингулярним прогнозом. Первісні умови (або точніше, описану ними ситуацію), як правило, називають *причиною* події, що розглядають, а прогноз (чи, радше, подію, описану в прогнозі) — наслідком: наприклад, ми кажемо, що навантаження нитки тягарем у два фунти, коли вона здатна витримати лише один фунт, стало причиною розриву нитки».

За допомогою цього аналізу каузального пояснення можна побачити кілька речей. По-перше, ніколи не можна говорити про причину та наслідок в абсолютному розумінні, а можна говорити про те, що одна подія є причиною іншої події, яка є її наслідком, відповідно до певного універсального закону. А проте ці універсальні закони дуже часто такою мірою тривіальні (як у нашому-таки прикладі), що, як правило, ми приймаємо їх на віру, замість свідомо використовувати. По-друге, застосування теорії з метою *передбачення* певної специфічної події є лише іншим аспектом застосування її з метою *пояснення* тієї самої події. А оскільки ми перевіряємо теорію, порівнюючи прогнозовані нею події з тими, що спостерігаються насправді, то наш аналіз показує також, як можна перевіряти теорії. Чи застосовуємо ми теорію з метою пояснення, передбачення чи перевірки, залежить від нашого інтересу і тих тверджень, що їх ми вважаємо допустимими.

Отож, у випадку так званих теоретичних або *узагальнюючих наук* (таких як фізика, біологія, соціологія тощо) ми переважно цікавимося універсальними законами або гіпотезами. Ми хочемо знати, чи вони вірні, й оскільки ніколи не можемо переконатися безпосередньо в їхній істинності, то приймаємо метод елімінації помилкових гіпотез. Наша зацікавленість конкретними подіями, скажімо, експериментами, що їх описують первісні умови й прогноз, певною мірою обмежена; ми цікавимося ними переважно як засобами для досягнення певних цілей, засобами, за допомогою яких можемо перевірити універсальні закони, що тоді розглядаються як цікаві самі по собі і як ті, що уніфікують наші знання.

У випадку з прикладними науками наш інтерес зовсім інший. Інженер, котрий використовує фізику, щоб побудувати міст, зацікавлений переважно в прогнозі: зможе чи ні міст певного типу (описаного первісними умовами) витри-

мати певну вагу. Для нього універсальні закони є засобами для досягнення мети й приймаються на віру.

Відповідно, теоретичні й прикладні узагальнюючі науки у вказаному порядку цікавляться перевіркою універсальних гіпотез і передбаченням конкретних подій. Але є й додатковий інтерес — у поясненні специфічної чи окремої події. Якщо ми хочемо пояснити таку подію, наприклад, як дорожню пригоду, то, як правило, мовчазно погоджуємося з безліччю досить тривіальних універсальних законів (таких як закон про те, що кістка ламається при певному напруженні, або про те, що зіткнення в певний спосіб автомобіля з людським тілом може викликати напруження, достатнє для перелому кістки тощо) і цікавимося переважно первісними умовами або ж причиною, яка вкупі з цими тривіальними універсальними законами може пояснити розглядувану подію. Ще звичайно ми приймаємо певні первісні умови гіпотетично і намагаємося відшукати якісь подальші свідчення, щоб з'ясувати, чи ці гіпотетично прийняті первісні умови істинні, тобто перевіряємо ці особливі гіпотези шляхом виведення з них (за допомогою певних інших і, як правило, однаковою мірою тривіальних універсальних законів) нові передбачення, що їх можна порівняти з фактами, які спостерігаються.

Дуже рідко нас охоплює тривога щодо універсальних законів, які мають наслідком подібне пояснення. Це трапляється лише тоді, коли ми спостерігаємо якусь нову чи дивовижну подію, таку як несподівана хімічна реакція. Якщо така подія сприяє утворенню і перевірці нової гіпотези, то вона цікава переважно з точки зору певної узагальнюючої науки. Але, як правило, якщо ми цікавимося особливими подіями та їхнім поясненням, то приймаємо на віру всі необхідні нам універсальні закони.

Тож науки, що цікавляться специфічними подіями та їхнім поясненням, можна, на відміну від узагальнюючих наук, назвати *історичними науками*.

Такий погляд на історію пояснює, чому так багато дослідників історії та її методу наполягають на тому, що їх цікавить саме окрема подія, а не так звані універсальні історичні закони. Адже з нашої точки зору не може бути ніяких історичних законів. Узагальнення просто належить до іншого рівня інтересу, що його слід чітко відрізнити від інтересу до особливих подій та їхнього причинного пояс-

нення, що є справою історії. Ті, хто цікавиться законами, мусять звернутися до узагальнюючих наук (скажімо, соціології). Наша точка зору також пояснює, чому історію часто змальовували як «події минулого в той спосіб, як вони насправді сталися». Такий опис досить чітко показує особливий інтерес дослідника від історії, на відміну від дослідника від узагальнюючої науки, навіть якщо ми й висунемо певні заперечення проти цього опису. І наша точка зору пояснює, чому в історії набагато більше, ніж в узагальнюючих науках, ми стикаємося з «безмежним предметом дослідження». Адже теорії або універсальні закони узагальнюючих наук впроваджують єдність так само, як і «точку зору»; вони створюють для кожної узагальнюючої науки її проблеми, стрижень інтересів, досліджень, логічних конструкцій і викладу. Однак в історії ми не маємо таких узагальнюючих теорій або, скоріше, безліч тривіальних універсальних законів, що застосовуються нами, ми приймаємо на віру; вони практично позбавлені будь-якого інтересу і цілковито неспроможні впорядкувати предмет дослідження. Якщо пояснюємо, приміром, перший поділ Польщі 1772 року вказівкою на те, що Польща не могла протистояти об'єднаній силі Росії, Пруссії й Австрії, то мовчки застосовуємо певний тривіальний універсальний закон, такий як: «Якщо з-поміж двох військ, що приблизно рівно озброєні й мають приблизно однакове командування, одне значно переважає кількісно, то друге ніколи не переможе». (Чи скажемо ми «ніколи», чи «майже ніколи», то для нашої проблеми несуттєво, на відміну від капітана «на службі її величності» *Пінафора*.) Такий закон можна виразити як закон соціології військової влади, однак він надто тривіальний для того, щоб поставити серйозну проблему перед дослідниками соціології або привернути їхню увагу. Якщо, скажімо, ми пояснюємо, рішення Цезаря перетнути Рубікон його честолюбством та енергійністю, то застосовуємо певне дуже тривіальне психологічне узагальнення, яке навряд чи може викликати інтерес у психолога. (Насправді більшість історичних пояснень мовчазно використовують не так тривіальні соціологічні та психологічні закони, як те, що я назвав у розділі 14 *логікою ситуації*. Тобто, крім первісних умов, що змальовують особисті

\* Комічний персонаж.— Прим. перекл.

інтереси, цілі та інші ситуаційні фактори, такі як інформація, що доступна зацікавленій особі, історичне пояснення мислено припускає — як своєрідне перше наближення — тривіальний загальний закон, за яким нормальні люди, як правило, поведуться більш-менш раціонально.)

### III

Таким чином, ми бачимо, що ті універсальні закони, котрі використовує історичне пояснення, не несуть ніякого селективного чи узагальнюючого принципу, ні «точки зору» на історію. У дуже вузькому розумінні таку точку зору може забезпечити зведення загальної історії до якогось певного типу, скажімо, історії політичної влади, економічних відносин, технології чи математики. Але, як правило, нам потрібні додаткові вибіркові принципи та точки зору, що виступають водночас сутністю наших інтересів. Деякі з них породжуються упередженими ідеями, які певною мірою відбивають універсальні закони, такі як ідея про те, що для історії важливими є характер «Великої людини», «національний характер», моральні ідеї, економічні умови тощо. Тепер важливо зрозуміти, що багато «історичних теорій» (їх, мабуть, краще було б визначити як «квазі-теорії») за своїм характером значно відрізняються від наукових теорій. Адже в історії (включаючи й історичні природничі науки, такі як історична геологія) ті факти, що їх ми маємо в нашому розпорядженні, суворо обмежені, й їх не можна відтворити чи надолжити за нашим бажанням. І зібрані вони відповідно до упередженої точки зору. Так звані історичні «джерела» реєструють лише ті факти, що видаються достатньо цікавими для того, щоб бути записаними, а отже, джерела можуть часто містити в собі лише ті факти, що відповідають певній упередженій теорії. А якщо якісь додаткові факти недоступні, то часто буває неможливо перевірити цю чи будь-яку наступну теорію. Такі недоступні перевірки історичні теорії можуть бути справедливо звинувачені в циклічності в тому розумінні, в якому це звинувачення було несправедливо висунуто проти наукових теорій. Я називатиму ці історичні теорії, на відміну від наукових теорій, «загальними інтерпретаціями».

Інтерпретації важливі, оскільки вони представляють точку зору. Але ми побачили, що точка зору завжди неминуча

і що в історії рідко може бути ґдержана теорія, яку можливо перевірити і яка, таким чином, має науковий характер. Тож не слід вважати, що загальну інтерпретацію можна підтвердити шляхом узгодження її з усіма нашими пам'ятками минулого, бо ми мусимо пам'ятати про її циклічність, так само як і про те, що завжди з'явиться низка інших (очевидно, несумісних між собою) інтерпретацій, які узгоджуватимуться з тими самими даними, і про те, що навряд чи ми зможемо одержати нові факти, здатні послужити так, як вирішальні експерименти у фізиці<sup>8</sup>. Історики часто не бачать жодної іншої інтерпретації, яка відповідала б такою мірою фактам, як їхня власна, одначе, якщо ми зважимо на те, що навіть у царині фізики з її більшим і надійнішим запасом фактів знову й знову потрібні вирішальні експерименти, бо колишні експерименти узгоджуються з кожною з двох конкурентних і несумісних теорій (згадаймо дослід із затемненням, необхідний для вирішення суперечки між теоріями гравітації Ньютона та Ейнштейна), то відкинемо наївну віру в те, що будь-яку низку історичних фактів можна інтерпретувати лише в один спосіб.

Це, звичайно, не значить, що всі інтерпретації рівноцінні. По-перше, завжди присутні інтерпретації, які насправді не узгоджуються з визнаними фактами. По-друге, існують інтерпретації, що потребують певної кількості більш-менш правдоподібних допоміжних гіпотез, аби уникнути фальсифікування за допомогою історичних фактів. Далі — є такі інтерпретації, що неспроможні пов'язати між собою якісь факти, що їх інша інтерпретація пов'яже і в такий спосіб «пояснює». Отож, можливий значний прогрес навіть у царині історичної інтерпретації. До того ж, можуть існувати всі різновиди проміжних стадій між більш-менш універсальними «точками зору» й тими вищезгаданими специфічними чи сингулярними історичними гіпотезами, які в поясненні історичних подій відіграють радше роль гіпотетичних первісних умов, ніж універсальних законів. Досить часто їх можна цілком усебічно перевірити, а через те — порівняти з науковими теоріями. Але деякі з цих специфічних гіпотез дуже схожі на ті універсальні квазітеорії, що я їх назвав інтерпретаціями, і можуть, відповідно, класифікуватися як «специфічні інтерпретації». Адже свідоцтво на користь такої специфічної інтерпретації досить часто таке саме

циклічне за характером, як і свідощтво на користь певної універсальної «точки зору». Наприклад, лише в нашій владі забезпечити себе саме такою інформацією стосовно певних подій, яка узгоджується з нашою власною конкретною інтерпретацією. І найконкретніші інтерпретації тих фактів, які постараємося дати, будуть циклічними в тому розумінні, що муситимуть узгоджуватися з інтерпретацією, що була використана в первинному відборі фактів. Якщо ж, одначе, ми зуміємо дати представленим фактам певне витлумачення, що радикально різнитиметься від прийнятої нами інтерпретації (а саме так, скажімо, відбувається в нашій інтерпретації Платонових праць), то характер цього визначення може набути, вочевидь, певної схожості з характером наукової гіпотези. По суті, необхідно тримати в голові те, що якщо певну інтерпретацію легко застосувати і якщо вона пояснює все, що ми знаємо, то це дуже сумнівний аргумент на її користь. Адже лише тоді, коли ми можемо відшукати контрприклад для теорії, ми можемо перевірити її. (Цю особливість майже завжди не помічають прихильники різноманітних «викривальних філософій», зокрема психо-, соціо- та історикоаналітики; їх часто приваблює та легкість, з якою можна деінде застосовувати їхні теорії.)

Вище я вказував, що інтерпретації можуть бути несумісними, але якщо ми розглядаємо їх лише як викристалізування певних точок зору, то вони такими не будуть. Приміром, інтерпретація, за якою людина неухильно просувається вперед (у напрямку відкритого суспільства чи якоїсь іншої мети), несумісна з тією інтерпретацією, згідно з якою людина неухильно рачкує чи регресує. Однак «точка зору» того, хто розглядає історію як історію прогресу, не обов'язково буде несумісною з точкою зору того, хто дивиться на історію як на історію регресу. Іншими словами, ми могли б написати історію людського прогресу на шляху до свободи (яка містила б у собі, скажімо, історію боротьби проти рабства), а також історію людського регресу і пригноблення (яка б містила, вочевидь, такі речі, як вплив білої раси на кольорові раси), і ці дві історії не повинні суперечити одна одній, швидше вони можуть доповнювати одна одну, наче два погляди на один і той самий краєвид з двох різних точок. Це міркування дуже важливе. Адже, оскільки в кожного покоління є свої турботи й проблеми, а від того — власні інтереси й власна точка зору, то з цього випливає,



що кожне покоління має право на свій власний погляд на історію і свою власну реінтерпретацію історії, яка доповнює інтерпретацію попередніх поколінь. Зрештою, ми вивчаємо історію, оскільки зацікавлені в ній<sup>9</sup>, і, можливо, тому, що бажаємо дізнатися дещо про свої власні проблеми. Однак історія неспроможна сприяти досягненню жодної з цих двох цілей, якщо — під впливом непридатної ідеї об'єктивності — ми вагатимемось представити історичні проблеми з нашої точки зору. Не слід думати, що наша точка зору, застосована свідомо і критично до певної проблеми, буде нижчою від точки зору письменника, який наївно вважає, що не інтерпретує події, а досяг того рівня об'єктивності, який дозволяє йому представити «минулі події так, як вони насправді сталися». (Ось чому я вважаю, що навіть такі, за загальним визнанням, особистісні зауваження, що їх можна зустріти в цій книжці, виправдані, оскільки узгоджуються з історичним методом.) Найголовніше усвідомлювати свою точку зору і ставитися до неї критично, тобто уникати по можливості несвідомого, а тому некритичного упередження у викладі фактів. У будь-якому іншому відношенні інтерпретація повинна говорити сама за себе, і її достоїнствами будуть її плідність, здатність висвітлювати факти історії, а також її животрепетний інтерес і здатність висвітлювати проблеми сьогодення.

Підсумовуючи — не може бути історії такого «минулого, яким воно насправді мало місце», а можливі лише історичні інтерпретації, жодна з яких не є остаточною, і кожне покоління має право на створення власних інтерпретацій. І не лише право, а й певний обов'язок зробити це, оскільки справді відчуває нагальну потребу в цьому. Ми прагнемо знати те, як наші турботи пов'язані з минулим, і бажаємо розгледіти напрямок, у якому можемо рухатися до вирішення обраних нами і відчутих нами наших головних завдань. Така потреба, якщо не задоволена раціональними й чесними засобами, породжує історичистські інтерпретації. Під їхнім тиском історичист підмінює раціональне питання: «Що ми мусимо вибрати за наші якнайнагальніші проблеми, як вони виникли й яким шляхом можна піти до їхнього вирішення?» ірраціональним і відверто фактуальним питанням: «Яким шляхом ми йдемо? Яка, по суті, та роль, що її історія відвела для нас?»

Та хіба я можу відмовити історичисту в праві на власне

витлумачення історії? Хіба я щойно не проголосив, що кожен має таке право? Моя відповідь на це запитання полягає в тому, що інтерпретації історичиста є інтерпретаціями особливого роду. Ті інтерпретації, що необхідні, виправдані, й одну з яких ми обов'язково приймаємо, можна, як я казав, порівняти з прожектором. Ми спрямовуємо його в наше минуле і сподіваємося через його відбиття висвітлити наше сучасне. На відміну цьому, інтерпретацію історичиста можна порівняти з прожектором, який ми спрямовуємо на самих себе. Це робить важким, а то й неможливим побачити абищо навколо нас і паралізує нашу діяльність. Якщо витлумачити цю метафору, то можна сказати, що історичист не розуміє, що саме ми відбираємо і впорядковуємо факти історії, а вважає, ніби «власне історія» чи «всесвітня історія» визначає за допомогою притаманних їй законів і нас, і наші проблеми, і наше майбутнє, і навіть нашу точку зору. Замість того, щоб визнати, що історична інтерпретація повинна задовольняти потребу, що впливає з практичних проблем і рішень, з якими ми стикаємося, історичист вірить у те, що в нашому жаданні історичної інтерпретації відбивається глибока інтуїція, за якою, споглядаючи історію, ми можемо розкрити таємницю, сутність людського призначення. Історичизм далекий від того, щоб відшукати «стежку», якою приречено йти людству, він далекий від того, щоб відкрити «ключ до історії» (як називає це Дж. Макмаррі) або «сенса історії».

#### IV

Та чи існує такий ключ? Чи має історія сенс?

Я не хочу торкатися проблеми значення поняття «сенс». Я припускаю, що більшість людей досить ясно знають, що вони мають на думці, коли кажуть про «сенс історії» або про «сенс чи мету життя»<sup>10</sup>. І в цьому розумінні, тобто в тому, в якому було порушено питання про сенс історії, я відповідаю: *«Історія позбавлена сенсу»*.

Для того, щоб обґрунтувати свою думку, я мушу спершу дещо сказати про ту «історію», що її мають на увазі люди, коли запитують, чи має історія сенс. Досі я сам говорив про «історію» так, наче вона не потребувала жодних пояснень. Надалі так робити неможливо, оскільки я хочу пояснити, що «історія», в тому розумінні, в якому більшість

людей про неї говорять, просто не існує. І це принаймні одна з причин, через яку я стверджую, що історія позбавлена сенсу.

Як більшість людей вживає термін «історія»? (Я маю на увазі «історію» в тому розумінні, коли кажуть про книжку, що це *про* історію Європи, а не в розумінні, коли кажуть, що *це* — історія Європи.) Про це вчать у школі та в університеті. Більшість людей читають про це книжки. Вони бачать, що тлумачиться в книжках під терміном «всесвітня історія» або «історія людства», і звикають дивитися на історію як на більш-менш визначені низки фактів. Саме ці факти, вважають вони, і складають історію людства.

Однак ми вже побачили, що область фактів нескінченно багата, і тут необхідний відбір. Відповідно до наших інтересів, ми могли б, скажімо, написати історію мистецтва, мови, звичок харчування або й висипного тифу (див. книжку Цінсера «Щури, воші й історія» («Rats, Lice and History»). Звичайно, жодна з цих історій не є історією людства (так само, як і всі вони разом). Кажучи про історію людства, люди скоріше мають на думці історію Єгипетської, Вавилонської, Персидської, Македонської та Римської імперій і так далі, аж до наших днів. Іншими словами, люди кажуть про *історію людства*, але те, що вона мають на увазі, й те, що вони вивчили в школі, є *історією політичної влади*.

Нема історії людства, а є лише безмежна кількість історій усіх аспектів людського життя. І одна з цих історій — це історія політичної влади. Її піднято до рівня світової історії. Проте це, я вважаю, образливо для будь-якої порядної концепції людства. Це навряд чи краще, ніж тлумачити історію привласнення чужого майна, пограбування чи отруєнь як історію людства. Оскільки *історія політичної влади є нічим іншим, як історією міжнародних злочинів і масових убивств* (включаючи, щоправда, й окремі спроби покласти їм край). Цю історію викладають у школах, і деякі найбільші лиходії вихваляються як її герої.

Але чи насправді не існує такої речі, як універсальна історія в розумінні конкретної історії людства? Вона неможлива. І такою мусить бути відповідь, гадаю, кожного гуманіста й, зокрема, кожного християнина. Конкретною історією людства, якби така існувала, мусила б бути історія всіх людей. Вона мусила б бути історією всіх людських надій, всієї боротьби і страждань. Адже жодна людина не

значніша за іншу. Зрозуміло, що цю конкретну історію неможливо написати. Ми повинні абстрагувати, щось відкидати, робити вибір. Але при цьому ми приходимо до багатьох історій і серед них — до тієї історії міжнародних злочинів і масових убивств, яка й була оголошена історією людства.

Однак чому було обрано саме історію влади, а не, приміром, історію релігії чи поезії? Для цього є кілька підстав. Одна з них полягає в тому, що влада впливає на всіх нас, а поезія лише на небагатьох. Інше пояснення в тому, що люди схильні обожнювати владу. Але безсумнівно те, що таке обожнювання влади є одним із найгірших різновидів людського ідолопоклонства, пережитком часів гноблення і рабства. Обожнення влади породжене страхом, емоцією, яку справедливо зневажають. Третьою причиною, з якої політична влада стала осердям «історії», є те, що ті, хто перебував при владі, прагнули до обожнення і могли втілювати своє бажання в життя. Багато істориків писали під наглядом імператорів, генералів і диктаторів.

Я знаю, що ці погляди зустрінуть якнайдужчий спротив з багатьох боків, у тому числі з боку деяких апологетів християнства, оскільки, хоча й у Новому Завіті важко знайти підтвердження цьому, думка про те, що Бог виявляє себе в історії, що історія має сенс і що цей сенс є метою Бога, часто вважається частиною християнського вчення. Історицизм, таким чином, виставляється як необхідний елемент релігії. Однак я з цим не погоджуюсь. І стверджую, що такий погляд є чистим ідолопоклонством і забобою, не лише з точки зору раціоналіста чи гуманіста, а й з точки зору власне християнства.

Що стоїть поза цим теїстичним історицизмом? За Гегелем, історицизм дивиться на історію — політичну історію — як на сцену, або, радше, як на розтягнуту шекспірівську п'єсу, і глядачі уявляють собі героїв цієї п'єси або «великих історичних особистостей», або абстрактне людство. І вони запитують: «Хто написав цю п'єсу?» І гадають, що дають благочестиву відповідь, відказуючи: «Бог». Але вони помиляються. Їхня відповідь є чистим блюзнірством, оскільки п'єса була написана (і вони про це знають) не Богом, а професорами історії під наглядом генералів і диктаторів.

Я не заперечую, що так само виправдано інтерпретувати

історію з християнської точки зору, як і з будь-якої іншої. І слід, звичайно, наголосити, приміром, скільком багатьом цілям і прагненням гуманізму, свободи, рівності ми на Заході зобов'язані впливу християнства. Але водночас єдиним раціональним і єдиним християнським ставленням навіть до історії свободи є те, що ми самі відповідаємо за неї, в тому самому розумінні, в якому несемо відповідальність за те, як лаштуємо наше життя, і що лише наше сумління, а не наш світський успіх може бути нашим суддею. Теорія про те, що Бог виявляє себе і свій Суд в історії, не відрізняється від теорії про те, що світський успіх є останнім суддею і виправданням наших дій. Вона така сама, як і доктрина про те, що історія винесе вирок, тобто, що майбутня сила буде права, така сама, як і те, що я назвав «моральним футуризмом»<sup>11</sup>. Стверджувати те, що Бог виявляє себе в тому, що звичайно називають «історією», в історії міжнародних злочинів і масових убивств, безперечно, блюзнірськи. Адже всі ці жорстокі й водночас легковажні справи навряд чи зачіпають те, що насправді відбувається у сфері людського життя. Життя окремої, забутої й невідомої людини, її скорботи і радості, її страждання і смерть — саме це є реальним змістом людського досвіду протягом століть. І якби це могла оповісти історія, то я б, звісно, не назвав блюзнірством побачити в ній перст Божий. Але така історія не існує і не може існувати, а вся та історія, що існує, наша історія Великих і Всемогутніх, є в кращому випадку поверховою комедією. Це опера-буф, яку розігрують сили поза дійсністю (її можна порівняти з гомерівською оперою-буф про сили Олімпу поза коном, на якому точиться людська боротьба). І повірити в реальність цього спонукає нас один із наших найгірших інстинктів — ідолопоклонське обоження влади, успіху. І в цій, навіть не зробленій, а підробленій людиною «історії» деякі християни насмілюються бачити руку Бога! Вони насмілюються стверджувати, що розуміють і знають, що Він бажає, коли приписують Йому свої обмежені історичні інтерпретації! «Навпаки, — пише теолог К. Барт у своєму «Вірую», — ми повинні почати з припущення... що все, що ми думаємо і знаємо, коли кажемо «Бог», не досягає і не охоплює його..., а торкається завжди лише одного із задуманих і створених нами самими ідолів, чи то «духу» «природи», «долі» чи «ідеї»...»<sup>12</sup> (З цим ставленням узгоджується

і те, що Барт характеризує «неопротестантську доктрину явлення Бога в історії» як «неприпустиму» і як вторгнення в «царствений храм Христа»). Але з християнської точки зору таке припущення не лише зухвалість, яка наголошує на подібних спробах, а й — точніше — антихристиянський підхід. Адже християнство вчить, якщо бажаєте, що світський успіх — не вирішальний. Христос «страждав за часів Понтія Пілата». Я знову цитую Барта: «Як потрапив Понтій Пілат до Святого Письма? Можна відразу дати просту відповідь: вся справа в датуванні». Отже, людина, яка зажила успіху і репрезентувала політичну владу того часу, відіграє тут чисто технічну роль, вказуючи, коли сталися ті події. А що ж то були за події? Вони нічого не мали спільного з успіхом політичної влади, з «історією». Вони не були навіть історією про невдалу ненасильствену національну революцію (а ля Ганді) єврейського народу проти римських завойовників. Ці події були тільки й усього що стражданнями людини. Барт наполягає, що слово «страждає» стосується всього життя Христа, а не лише Його смерті. Він пише<sup>13</sup>: «Ісус *страждає*. Отже, Він не перемагає. Він не тріумфує. Він не має успіху... Він не досягає нічого, крім... Свого розп'яття. Те саме можна було б сказати про його стосунки з народом і учнями». Цитуючи Барта, я прагну показати, що це не лише моя «раціоналістична» чи «гуманістична» точка зору, згідно з якою поклоніння історичному успіхові виявляється несумісним із духом християнства. Для християнства мають значення не історичні подвиги могутніх римських завойовників, а (користуючись висловом К'єркегора<sup>14</sup>) «те, що дали світові кілька рибалок». А проте будь-яке теїстичне витлумачення історії намагається побачити в історії, як вона записана, тобто в історії влади та в історичних успіхах, прояв Божої волі.

На цей закид проти «доктрини явлення Бога в історії», очевидно, можна було б заперечити, що це і є успіхом, успіхом Христа після Його смерті, завдяки якому Його невдале життя на землі, зрештою, явилось людям як вища перемога духу. Це було успіхом, який засвідчили і виправдали плоди Його вчення і завдяки якому було підтверджене пророцтво про те, що «Багато з перших будуть останніми, а останні — першими». Іншими словами, це був історичний успіх християнської церкви, за допомогою якого проявила себе воля Бога. Одначе це якнайнебезпечніший спосіб



захисту. Твердження про те, що світський успіх церкви є доказом на користь християнства, ясно показує брак віри. Ранні християни не мали таких підбадьорливих тверджень. (Вони вірили в те, що сумління мусить судити владу<sup>15</sup>, а не навпаки.) Ті, хто вважає, що історія успіху християнського вчення виявляє волю Бога, мали б запитати себе, чи цей успіх був справді успіхом духу християнства і чи цей дух не переміг, скоріше, тоді, коли церква зазнавала переслідувань, ніж у часи, коли вона здобула тріумф? І яка церква втілила цей дух більш чисто — церква мучеників чи переможна церква інквізиції?

Здається, багато хто міг би погодитися з більшістю сказаного, звично наполягаючи, що місією християнства є покірність, але так само вірячи, що це є однією із місій історизму. Відомий представник такого погляду — Дж. Макмаррі, котрий у своїй книжці «Ключ до історії» відкриває сутність християнського вчення в історичному пророцтві, а в засновникові цього вчення вбачає відкривача діалектичного закону «людської природи». Макмаррі стверджує<sup>16</sup>, що, згідно з цим законом, політична історія неминуче мусить породити «соціалістичний добробут світу. Основний закон людської природи не можна порушити... Саме покірні успадкують землю». Але такий історизм, що підмінює впевненість надією, мусить вести до морального футуризму. «Закон не можна порушити». Тож, відштовхуючись від психології, маємо бути певними, що як би ми не діяли, отримаємо той самий результат. І що навіть фашизм, кінець кінцем, мусить привести до добробуту. Отож, кінцевий результат не залежить від нашого морального вирішення і нема потреби перейматися нашою відповідальністю. Якщо нам кажуть, що на науковій підставі ми можемо бути певними в тому, що «багато з перших будуть останніми, а останні — першими», то що це, як не підміна сумління історичним пророцтвом? Хіба ця теорія не наближається небезпечно (звичайно, всупереч намірам її автора) до застереження: «Будь мудрим і візьми до серця те, що каже тобі засновник християнства, оскільки він був великим психологом людської природи й великим пророком історії. Вчасно стань на бік покірливих, адже, згідно з невблаганними науковими законами людської природи, це найпевніший шлях досягти вершини!» Такий ключ до історії значить поклоніння успіхові, він означає, що покірні будуть



виправдані, бо триматимуться сторони переможців. Такий підхід перекладає марксизм і, зокрема, те, що я назвав історичистською моральною теорією Маркса, на мову психології людської природи й релігійного пророцтва. Ця інтерпретація непрямо вбачає найбільше досягнення християнства в тому, що засновник християнства був передтечею Гегеля — найкращим передтечею, за загальним визнанням.

Мою наполегливість у тому, що успіху не можна поклонятися, що він не може бути нашим суддею і що він не повинен нас зачаровувати, й, зокрема, мої спроби показати, що такий мій підхід співпадає з тим, що я вважаю справжнім християнським ученням, не слід розуміти неправильно. Я не маю наміру підтримувати спрямованість на «потойбічність», яку я критикував у попередньому розділі<sup>17</sup>. Чи християнство потойбічне, я не знаю, але воно напевно вчить тому, що єдиний шлях довести віру полягає в поданні допомоги тим, хто її потребує. І, звичайно, можна сполучити підхід крайньої стриманості й навіть зневаги до світського успіху, в розумінні влади, слави й багатства, із спробою чинити добро в цьому світі й просувати вперед обрані цілі з чистим наміром досягти їх не заради успіху чи виправдання історією, а заради самого себе.

Переконливе підтвердження деяких із цих поглядів і, зокрема, несумісності історичизма і християнства, можна знайти в критиці Гегеля К'єркегором. Хоча К'єркегор ніколи не відступав цілковито від гегельянської традиції, в якій він був вихований<sup>18</sup>, навряд чи хтось ясніше за нього збагнув значення гегельянського історичизму. «Були філософи,— писав К'єркегор<sup>19</sup>,— які намагалися до Гегеля пояснити... історію. І провидіння могло лише посміхатися, бачачи ці спроби. Однак провидіння не сміялося відверто, бо в цих спробах була людська, чесна щирість. Але Гегель! Тут потрібна мова Гомера. Як реготали боги на все горло! Такий гидкий маленький професор, який легко прозирнув необхідність будь-чого і всього, і який тепер розіграє всю історію на своїй шарманці: Слухайте-но, ви, боги Олімпу!» Звертаючись до нападок<sup>20</sup> атеїста Шопенгауера на християнського апологета Гегеля, К'єркегор провадить далі: «Читання Шопенгауера принесло мені невимовну насолоду. Сказане ним абсолютно правильно, і при цьому він — що відповідає німцям — грубий такою мірою, якою може

бути тільки німець». Однак власні вирази К'єркегора не менш грубі, як вирази Шопенгауера. Адже К'єркегор каже, що гегельянство, яке він називає «цей блискучий дух гнилизни», є «найогиднішою з усіх форм слабості»; він говорить про «плісняву пихатості», «інтелектуальне ласолобство» і «ганебну пишноту продажності».

Безперечно, що наша інтелектуальна, як і етична освіта — перекручені. Вони зіпсовані захопленням блиском сказаного замість критичної оцінки сказаного (і зробленого). Вони перекручені романтичною ідеєю розкоші Сцени історії, на якій ми виступаємо акторами. Ми навчені грати, стежачи за реакцією гальорки.

Проблема здорової оцінки власної значущості по відношенню до значущості інших осіб, яка постає перед освіченою людиною, цілковито затлумлена цією етикою слави й долі, мораллю, що увічніює освітню систему, яка й досі спирається на класиків з їхнім романтичним поглядом на історію влади та романтичною родовою мораллю, що бере свій початок від Геракліта, — систему, первинною основою якої є культ влади. Замість тверезого сполучення індивідуалізму з альтруїзмом (скористаємося знову цими ярликами<sup>21</sup>), тобто замість позиції типу «Насправді важать лише людські індивідуальності, але я не обстоюю думку, мовляв, саме я дуже багато важу», — приймається на віру романтичне сполучення егоїзму з колективізмом. Іншими словами, важливість власної особи, її емоційного життя та її «само-вираження» романтично перебільшується і, разом із тим, перебільшується напруженість між «особистістю» та групою, колективом. Це відбувається стосовно інших індивідів та інших людей і заперечує розумні особисті відносини. Девіз такого підходу, отже: «Пануй або підкорюйся!», «Або будь Великою людиною, героєм, що бореться з долею і заживає слави («що глибше падіння, то більша слава», — каже Геракліт), або належ до «маси» й підпорядкуй себе керівництву і принеси себе в жертву вищій справі свого колективу». У цьому перебільшеному наголосі на важливості напруження між власною особою і колективом криється певний невротичний та істеричний елемент, і я не сумніваюся, що ця істерія, ця реакція на напруження цивілізації пояснює сильну емоційну притягальність етики культу героя, етики панування і підкорення<sup>22</sup>.

В основі всього цього лежить справжня трудність. У той

час, як цілком зрозуміло (як ми побачили в розділах 9 і 24), що політик мусить обмежитися боротьбою проти зла, замість боротися за «позитивні» чи «вищі» цінності, такі як щастя тощо, вчитель, у принципі, перебуває в іншому становищі. Хоч він не повинен *нав'язувати* своє мірило «вищих» цінностей учням, безперечно, мусить старатися *збуджувати* їхній інтерес до цих цінностей. Він повинен піклуватися про душі своїх учнів. (Коли Сократ казав своїм друзям, щоб вони піклувалися про свої душі, то він піклувався про них.) Таким чином, в освіті, безперечно, присутній певний романтичний чи естетичний елемент, який не повинен існувати в політиці. Та хоча це в принципі вірно, однак важко застосовно до нашої системи освіти. Адже це передбачає дружні стосунки між учителем і учнем, що їм, як наголошувалося в розділі 24, кожна сторона повинна бути вільною покласти край. (Сократ обирав своїх співрозмовників, а вони — його.) Сама кількість учнів у наших школах робить це неможливим. Відповідно, спроби нав'язати вищі цінності не лише зазначають невдачі, а й можна стверджувати, що вони завдають *шкоди* — ведуть до чогось реальнішого і більш загального, ніж намічені ідеали. А принцип, згідно з яким тим, хто нам довіряє, ми передусім не повинні завдавати шкоди, слід визнати таким самим основним для освіти, як і для медицини. «Не зашкодь» (а отже, «дай молодим те, в чому вони відчують нагальну потребу, що стати незалежними від нас і спроможними робити свій вибір») — це було б дуже корисною метою для нашої освітньої системи, метою, до впровадження в життя якої досить далеко, хай навіть вона виглядає скромною. Навпаки, на часі «вищі» цілі, типово романтичні й, безперечно, безглузді, такі як «всебічний розвиток особистості».

Під впливом таких романтичних ідей індивідуалізм досі ототожнюється з егоїзмом, як це було у Платона, а альтруїзм — з колективізмом (тобто індивідуальний егоїзм замінюється груповим егоїзмом). Але це перешкоджає навіть чіткому формулюванню головної проблеми, проблеми винесення здорової оцінки своєї власної значущості по відношенню до значущості інших індивідів. Оскільки, як підказують почуття, і це справді так, ми мусимо прагнути до чогось такого, що поза нами, до чогось, чому ми можемо себе присвятити й принести жертву, то звідси робиться висновок, що цим мусить бути колектив з його «історичною

час, як цілком зрозуміло (як ми побачили в розділах 9 і 24), що політик мусить обмежитися боротьбою проти зла, замість боротися за «позитивні» чи «вищі» цінності, такі як щастя тощо, вчитель, у принципі, перебуває в іншому становищі. Хоч він не повинен *нав'язувати* своє мірило «вищих» цінностей учням, безперечно, мусить старатися *збуджувати* їхній інтерес до цих цінностей. Він повинен піклуватися про душі своїх учнів. (Коли Сократ казав своїм друзям, щоб вони піклувалися про свої душі, то він піклувався про них.) Таким чином, в освіті, безперечно, присутній певний романтичний чи естетичний елемент, який не повинен існувати в політиці. Та хоча це в принципі вірно, однак важко застосовно до нашої системи освіти. Адже це передбачає дружні стосунки між учителем і учнем, що їм, як наголошувалося в розділі 24, кожна сторона повинна бути вільною покласти край. (Сократ обирав своїх співрозмовників, а вони — його.) Сама кількість учнів у наших школах робить це неможливим. Відповідно, спроби нав'язати вищі цінності не лише зазначають невдачі, а й можна стверджувати, що вони завдають *шкоди* — ведуть до чогось реальнішого і більш загального, ніж намічені ідеали. А принцип, згідно з яким тим, хто нам довіряє, ми передусім не повинні завдавати шкоди, слід визнати таким самим основним для освіти, як і для медицини. «Не зашкодь» (а отже, «дай молодим те, в чому вони відчують нагальну потребу, що стати незалежними від нас і спроможними робити свій вибір») — це було б дуже корисною метою для нашої освітньої системи, метою, до впровадження в життя якої досить далеко, хай навіть вона виглядає скромною. Навпаки, на часі «вищі» цілі, типово романтичні й, безперечно, безглузді, такі як «всебічний розвиток особистості».

Під впливом таких романтичних ідей індивідуалізм досі ототожнюється з егоїзмом, як це було у Платона, а альтруїзм — з колективізмом (тобто індивідуальний егоїзм замінюється груповим егоїзмом). Але це перешкоджає навіть чіткому формулюванню головної проблеми, проблеми винесення здорової оцінки своєї власної значущості по відношенню до значущості інших індивідів. Оскільки, як підказують почуття, і це справді так, ми мусимо прагнути до чогось такого, що поза нами, до чогось, чому ми можемо себе присвятити й принести жертву, то звідси робиться висновок, що цим мусить бути колектив з його «історичною

зору нашої боротьби за відкрите суспільство, за владу розуму, свободу, рівність і за контроль над міжнародною злочинністю. Хоча історія позбавлена цілей, ми можемо нав'язати їй наші цілі, і *хоча історія позбавлена сенсу, ми можемо надати їй сенс.*

Це проблема природи й конвенції, що з нею ми знову стикаємося тут <sup>23</sup>. Ні природа, ні історія не можуть сказати, що нам слід робити. Факти, чи то факти природи, чи історії, не можуть прийняти рішення за нас, не можуть визначити цілі, які нам слід обрати. Саме ми впроваджуємо мету і сенс у природу та історію. Люди не однакові, але ми можемо вирішити боротися за рівні права. Людські інститути, такі як держава, не раціональні, але ми можемо вирішити боротися за те, щоб зробити їх раціональнішими. Ми самі й наша буденна мова в цілому скоріше емоційні, ніж раціональні, але ми можемо намагатися стати трохи раціональнішими й можемо навчитися вживати нашу мову не як засіб самовираження (що могли б порадити наші романтичні просвітники), а як засіб раціонального спілкування <sup>24</sup>. Сама по собі історія — я маю на думці історію політичної влади, звичайно, а не неіснуючу історію розвитку людства — позбавлена і мети, і сенсу, але ми можемо вирішити надати їй і одне, і друге. Ми можемо зробити її нашою боротьбою за відкрите суспільство і проти його ворогів (котрі, загнані в глухий кут, завжди запевняють у своїх гуманістичних почуттях, згідно з порадою Парето) і можемо відповідно її інтерпретувати. Зрештою, ми можемо сказати те саме про «сенс життя». Нам належить вирішити, яким буде наш намір у житті, щоб визначити наші цілі <sup>25</sup>.

Такий дуалізм фактів і рішень <sup>26</sup>, на мою думку, є основоположним. Факти, як такі, позбавлені сенсу; вони можуть його здобути лише через наші рішення. Історицизм — лише одна з багатьох спроб подолати цей дуалізм, він породжений страхом, бо тікає усвідомлення того, що ми несемо максимальну відповідальність навіть за ті стандарти, які обираємо. Але така спроба, як мені здається, представляє саме те, що звично називають забобонністю. Адже історицизм припускає, що ми можемо пожинати плоди чужої праці, він намагається переконати нас у тому, що якщо ми підемо просто в ногу з історією, то все буде обов'язково добре, і що з нашого боку не вимагається ніякого фунда-

ментального рішення. Він намагається перекласти нашу відповідальність на історію і в такий спосіб — на гру демонічних сил поза нами; він намагається обґрунтувати наші дії прихованими намірами цих сил, які можуть відкритися нам лише в містичному натхненні та інтуїції, а отже, він зводить наші дії та й нас самих до морального рівня людини, яка під впливом гороскопів і мрій вибирає свій щасливий квиток у лотереї<sup>27</sup>. Так само, як азартна гра, історизм породжується з розчарування в раціональності й відповідальності наших дій. Це принижена надія і принижена віра, спроба замінити надію і віру, що походить з нашого морального ентузіазму і зневаги до успіху, на впевненість, яка бере початок із псевдонауки про зірки, про «людську природу» чи про історичне призначення.

Я стверджую, що історизм не лише раціонально неспроможний, він також суперечить будь-якій релігії, що вчить важливості совісті. Адже така релігія мусить узгоджуватися з раціоналістичним підходом до історії в її наголосі на нашій вищій відповідальності за наші дії й за їхній вплив на хід історії. Справді, ми потребуємо віри — діяти, жити без віри понад наші сили. Однак ми не потребуємо більшого і більшого нам не повинно бути дано. Нам не потрібна певність. Релігія, зокрема, не повинна замінити мрії й здійснення бажань, вона не повинна нагадувати ні витягання квитка в лотереї, ні отримання страхового поліса в страховій компанії. Історизистський елемент у релігії є елементом ідолопоклонства і забобонності.

Такий наголос на дуалізмі фактів і рішень визначає і наше ставлення до таких ідей, як «прогрес». Якщо ми гадаємо, що історія прогресує чи що ми зобов'язані до прогресу, то припускаємося тієї самої помилки, що й ті, хто вірить, ніби історія має сенс, який можна в ній відкрити й не треба його туди привносити. Адже прогресувати — значить рухатися до певної мети, що існує для нас як для людських істот. «Історія» неспроможна цього зробити, тільки ми, людські індивіди, здатні на це. Ми можемо прогресувати шляхом захисту і зміцнення тих демократичних інститутів, від яких залежить свобода, а з нею й прогрес. І ми можемо зробити це тим краще, якщо глибше усвідомимо той факт, що прогрес тримається на нас, на нашій пильності, на наших зусиллях, ясності нашої концепції щодо наших цілей і реалістичного<sup>28</sup> вибору їх.



Замість того, щоб ставати в позу пророків, ми повинні стати творцями своєї долі. Ми повинні навчитися чинити так добре, як можемо, і знаходити свої помилки. І коли ми відкинемо ідею про те, що історія влади буде нашим суддею, коли ми позбавимося хвилювання з приводу того, чи виправдає нас історія чи ні, тоді, можливо, досягнемо успіху у встановленні контролю над владою. У такий спосіб ми зможемо навіть, у свою чергу, виправдати історію. Їй у край потрібно виправдання.



## ПРИМІТКИ

### ПРИМІТКИ ДО РОЗДЛУ 11

<sup>1</sup> Те, що аристотелівська критика Платона надто часто й у важливих моментах несправедлива — очевидно для багатьох істориків філософії. Це один із тих аспектів, за якими навіть шанувальникам Арістотеля важко обстоювати його позицію, адже вони шанують також і Платона. Скажімо, Целлер, коментуючи тезу про розподіл землі в аристотелівській найкращій державі, зазначає: «Подібний план наводить і Платон у своїх «Законах» (745 с і наст.); однак Арістотель у «Політиці» (1265 b 24), спираючись на дріб'язкову розбіжність, вважає Платонів план украй сумнівним» (Aristotle and the Earlier Peripatetics, English transl. by Costelloe and Muirhead, 1897, II, 261, п. 2). Аналогічне зауваження належить Дж. Гроуту (Aristotle, Ch. XIV, кінець другого абзаца). Широка критика Платона Арістотелем наводить на думку, що принаймні почасті ця критика зумовлена заздрістю Платоновій оригінальності, а відтак — хвалебна і пишномовна заява Арістотеля («Нікомахова етика», I, 6, Г) про те, що священний обов'язок дотримуватися істини змушує його пожертвувати найдорожчим, а саме — його любов'ю до Платона, звучить, як на мене, досить лицемірно.

<sup>2</sup> Th. Gomperz. Greek Thinkers (цит. за німецьким виданням, III, 298, тобто книга 7, розд. 31, , 6). Див. також: Арістотель. «Політика», 1313 а.

Дж. Філд (Plato and his Contemporaries, p. 114 і наст.) захищає Платона і Арістотеля від «закиду... що Платон, бачачи можливість, а Арістотель — здійснення цього [македонського завоювання], нічого не кажуть про ці нові події». Проте аргумент Філда (спрямований, очевидно, проти Гомперца), незважаючи на його суворий тон, повернуто проти тих, хто робив такий закид, досить невдалий. (Філд пише: «Ця критика виявляє... цілковите нерозуміння».) Філд, звичайно, правий, стверджуючи, що «гегемонія, подібна до македонської... не була чимось новим». Але ж в очах Платона македонці були ледве чи не напівварварами, а отже — природними ворогами. Філд також правий у тому, що «залежність від Македонії» не була цілковитою. Але чи могли Платон й Арістотель передбачити, що вона такою і залишиться? Я вважаю, що таке обстоювання з боку Філда не може дати бажаних результатів просто тому, що воно багато чого доводить, а саме — те, що за тих часів мало хто розумів значення македонської загрози. Однак це можна спростувати на прикладі Демосфена. Питання полягає в тому, чому Платон, який, так само як Ісократ, був зацікавлений

у панелліністичному націоналізмі (див. прим. 48—50 до розд. 8, «Держава», 470, та «Восьмий лист», 353 е, що його Філд вважає «достоту справжнім»), який передчував «фінікійську і оскську» небезпеку над Сіракузами, чому він проігнорував македонську загрозу для Афін? Ймовірною відповіддю на це запитання стосовно Арістотеля є така: тому що він належав до промакедонської партії. А відповідь стосовно Платона передбачена у Целлера (op. cit., vol. II, p. 41), коли він захищає право Арістотеля підтримувати Македонію: «Платон вважав існуючу політичну ситуацію такою нестерпною, що обстоював рішучі зміни». («Послідовник Платона, — продовжує Целлер, маючи на увазі Арістотеля, — зміг уникнути таких переконань, бо глибше проглядав у характері людей та речей...») Інакше: відповідь полягає в тому, що Платон ненавидів афінську демократію, що ця ненависть переважала над його панелліністичним націоналізмом і він, як Ісократ, наперед смакував македонське завоювання.

<sup>3</sup> Ця і три наступні цитати взято з арістотелівської «Політики», 1254 b-1255 a; 1254 a; 1250 a; див. також 1252 a і наст. (I, 2, 2—5); 1253 b і наст. (1,4 і особливо 1,5); 1313 b (V, II, 11). Див. «Метафізика», 1075 a, де вільні і раби також протиставлені «по природі». Проте у Арістотеля є й інше висловлювання: «Деякі раби мають душі вільних людей, а деякі — тіла вільних людей» («Політика», 1254 b). Пор. з платонівським «Тімеєм», 51 е, цитованим у прим. 50 (2) до розд. 8.—Деяка поміркованість і типова «непевна [balanced] думка» щодо платонівських «Законів» — у «Політиці» Арістотеля (1260 b): «Неправильно чинять ті (це типове для Арістотеля посилання на Платона), хто забороняє навіть розмовляти з рабами, мовляв, рабам слід лише наказувати; рабів слід повчати» (Платон у «Законах» (777 e) стверджував, що раби не потребують повчань) «навіть більше, ніж дітей». У довгому переліку особистих чеснот Арістотеля Целлер згадує «піднесеність його принципів» та його «доброзичливість до рабів» (op. cit., I, 44). Принагідно згадаймо — менш піднесений, але справді доброзичливіший — принцип, розвинутий дещо раніше Алкідамом та Лікофроном, про те, що рабів узагалі не повинно бути. В. Д. Росс захищає ставлення Арістотеля до рабства, стверджуючи: «Там, де він видається нам реакційним, він міг здаватися їм [сучасникам] революційним» (*Aristotle*, 2nd ed., 1930, pp. 241 і наст.). Для підкріплення своєї думки Росс згадує настанову Арістотеля про те, що греки не повинні поневолювати греків. Однак цю настанову навряд чи можна вважати дуже революційною, адже Платон сформулював її чи не за півстоліття до Арістотеля. А те, що погляди Арістотеля були справді реакційними, найкраще видно з того факту, що він наполегливо вважав за необхідне виступати проти теорії, згідно з якою жодна людина не є рабом по природі. Це також добре видно з його свідчень про антирабовласницькі тенденції афінської демократії.

Чудові думки про «політику» Арістотеля містяться на початку розд. XIV

книжки Дж. Гроута «Арістотель» (*G. Grote, Aristotle*), звідки я процитую кілька уривків: «Схема... управління, запропонована Арістотелем у двох останніх книжках його «Політики», де викладені його власні ідеї стосовно досконалої держави, заснована, безперечно, на «Державі» Платона. Втім, ця схема суттєво відрізняється від поглядів Платона — вона не допускає ні спільної власності, ні спільних жінок чи дітей. Кожен із цих філософів визнає лише один клас населення, звільнений від важкої праці і необхідності заробляти гроші; громадянами держави є виключно представники цього класу. Цей невеликий клас і складає *місто-державу*. Решта населення не є складовою держави, а є лише додатком до неї — необхідним, звичайно, але всього лише додатком, таким як, скажімо, раби або худоба». Гроут визнає, що найкраща держава Арістотеля, у тих рисах, які відрізняють її від «Держави» Платона, є копією Платонових «Законів». Залежність Арістотеля від Платона — очевидна навіть там, де він виявляє свою згоду з перемогою демократії (див., зокрема: «Політика», III, 15, 11—13, 1286 b. Аналогічний уривок — IV, 13, 10, 1297 b). Вказаний уривок закінчується висловлюванням про демократію: «Інша форма державного устрою тепер уже неможлива». Проте цей висновок впливає з аргументів, надто близьких до Платонові історії розпаду і занепаду держави, викладеної у книжках VIII—IX його «Держави», незважаючи на те, що Арістотель піддає саму цю Платонову історію нищівній критиці (див., напр., «Політика», V, 12, 1316 a і наст.).

<sup>4</sup> Те, що Арістотель вживає слово «*banausic*» у значенні «професійний» або «той, що заробляє гроші», «найманий робітник», добре видно з його «Політики» (VIII, 6, 3 і наст. (1340 b), зокрема 15 і наст. (1341 b). Кожен професіонал, скажімо флейтист, і, звичайно, ремісник або робітник — це «*banausic*», тобто невільна людина, негромадянин, навіть якщо він фактично і не є рабом. Статус «*banausic*» — це статус «часткового або обмеженого рабства» («Політика», I, 14, 13, 1260 a). Слово «*banausic*» походить, очевидно, від догрецького слова, що означає «робітник, який працює з вогнем». Вжите як прикметник, це слово означає, що за походженням і приналежністю до певної касты така людина має бути «включена з числа доблесних» (див. твердження Грініджа, що його цитує Адам у своєму виданні «Держави» — *J. Adam (ed.) The Republic of Plato, 1902, 1921, прим. до 495 e та 30*). Його можна перекласти як «нижчої касты», «той, хто перетворюється на раба», «деградуєчий» або в деяких випадках як «самовпевнений». Платон використовував це слово у тому самому значенні, що й Арістотель. У «Законах» (741 e та 743 d) термін «*banausic*» застосовано для опису збоченого стану людини, яка робить гроші у спосіб, відмінний від спадкового володіння землею. Див. також: «Держава», 495 e та 590 c. Однак, якщо пригадати переказ, згідно з яким Сократ був каменотесом, і ксенофонтівську історію (Ксенофонт. «Спогади про Сокра-

та», II, 7), а також Антисфенову похвалу важкій праці і ставлення до неї кініків, то здається малоімовірним, аби Сократ погодився з марновірством Арістотеля про те, що заробляння грошей має призводити до деградації. («Oxford English Dictionary» пропонує перекладати «banausic» як «чисто механічний», «властивий механікові» і цитує Гроута (*G. Grote, Eth. Fragm., VI, 227, Aristotle, 2nd ed., 1880, p. 543*). Проте цей переклад — не досить точний, а уривок із Гроута не виправдовує такої інтерпретації, яка спирається, мабуть, на неправильне розуміння Плутарха. Цікаво, що у Шекспіровім «Сні в літню ніч» термін «чисто механічний» вживається саме в розумінні «банаусичних» людей, що пов'язано, очевидно, з уривком про Архімеда із «Життєпису Марцелла» Плутарха (*Life of Marcellus, англ., переклад Норта*).

У журналі «Mind» (vol. 47) відбулася цікава дискусія між А. Е. Тейлором та Ф. М. Корнфордом, у якій перший (ст. 197 та наст.) обстоює свій погляд, згідно з яким Платон, кажучи в одному з уривків із «Тімея» про «бога», має на увазі, очевидно, «сільського землероба», котрий «служить», застосовуючи фізичну працю — підхід, що його, на мій погляд, досить переконливо критикує Корнфорд (ст. 329 та наст.). Ставлення Платона до «банаусичної» праці й, зокрема, до праці ручної, вичерпує цю проблему. А коли Тейлор (ст. 198, прим.) висуває аргумент про те, що Платон порівнює своїх богів з «пастухами або собаками-охоронцями овечого гурту» («Закони», 901 e, 907 a), то у відповідь йому можна було б зауважити, що діяльність пастухів і мисливців розглядається Платоном як благородна і навіть божественна, а діяльність осідлих «сільських землеробів» — як банаусична і порочна. Див. прим. 32 до розділу 4 та відповідний текст.

<sup>5</sup> Два наступні уривки почерпнуті з «Політики», 133 b, 4 та 5.

<sup>6</sup> У виданні «Pocket Oxford Dictionary» 1939 року і досі стверджується: «лише вільна... (освіта) личить джентльменові, тобто загальнолітературна, а не технічна». З цього добре видно могутній вплив Арістотеля і на наше сьогодення.

Я згоден із тим, що існує серйозна проблема професійної освіти, а саме — проблема вузьколюбості. Однак я не певен, що «літературна» освіта може вирішити цю проблему, адже вона може створити свій особливий тип вузьколюбості, свій особливий снобізм. А нині жодна людина не може вважатися освіченою, якщо вона не виявляє інтересу до природничих наук. Звичне заперечення про те, що інтерес до вивчення електрики або стратиграфії мало що дає для спонукання інтересу до людських справ, свідчить лише про повне нерозуміння людських справ. Адже наука — це не просто собі зібрання фактів про електрику чи щось подібне, це один із найвагоміших духовних рухів нашого сьогодення. Той, хто не намагається опанувати цей рух, відділяє себе від цього найзначнішого

явища в історії людської діяльності. Отож, наші факультети мистецтв, засновані на теорії про те, що літературна та історична освіта вводять студента в духовне життя людини, у своїх сьгоднішніх формах просто застаріли. Не може бути історії людства без історії його інтелектуальної боротьби і досягнень. Так само — не може бути історії ідей без історії ідей наукових. До того ж, літературна освіта має і серйозніші аспекти. Вона не лише неспроможна дати студентам, котрі нерідко самі стають учителями, уявлення про найзначніший духовний рух сьогодення, але неспроможна прощенити їм навіть інтелектуальну чесність. Коли студент на власному досвіді переконається, як легко зробити помилку і як важко зробити бодай маленький крок уперед у галузі знань, тільки тоді він опанує норми інтелектуальної чесності, повагу до істини і незалежність від авторитетів і настанов. І сьгодні немає більш нагальної потреби, ніж потреба у поширенні цих скромних інтелектуальних чеснот. «Здатність мислити, — писав Т. Г. Гакслі у своїй «Вільній освіті» (*T. H. Nuxley, A Liberal Education*), — яка є найважливішою у вашому... житті, — це здатність бачити речі, якими вони є, безвідносно до авторитетів... Однак у школах і коледжах у вас не буде іншого джерела знань, крім авторитетів». Я згоден із тим, що, на жаль, те саме можна сказати і стосовно багатьох дисциплін науки, які витлумачуються деякими викладачами як «сукупність знань» (користуючись виразом древніх). Проте я маю надію, що це поняття рано чи пізно зникне, адже науку можна викладати як захоплюючу частину людської історії, як швидке зростання сміливих гіпотез, контрольованих за допомогою експерименту і критики. Викладена таким чином, тобто як складова історії «природничої філософії» й історії проблем та ідей, наука могла б стати основою нової вільної університетської освіти, метою якої (там, де вона не може готувати спеціалістів) була б підготовка людей, які принаймні могли б відрізнити шарлатана від спеціаліста. Ця скромна і ліберальна мета виходить далеко за межі можливого для наших нинішніх факультетів мистецтв.

<sup>7</sup> «Політика», VIII, 2, 3 (1337 b): «Слід іще раз підкреслити, що дозвілля є основоположним принципом для будь-якої діяльності». Перед цим (VII, 15, 1 та наст. (1334 a) ми читаємо: «А що мета окремої людини і мета держави — тотожні... то і людина, і держава мусять мати чесноти, необхідні для дозвілля... Адже правильно сказано: «Немає дозвілля для рабів»...» Див. також посилання в прим. 9 до даного розділу і «Метафізику», 1072 b 23.

Стосовно аристотелівського «захоплення і пошанування класів, що мають дозвілля» — див., наприклад, такий уривок із «Політики», IV (VII), 8, 4—5 (1293 b-1294 a): «Походження й освіта залежать, як правило, від достатку... Багаті уже володіють тим, заради його йдуть на злочин, а відтак їх можна назвати людьми благородними і знатними. Отож, неможливо

увияти, аби недобре велося державі, де правлять найкращі громадяни...» Арістотель не тільки захоплюється багатими, а й, так само як і Платон, є расистом (див. «Політика», III, 13, 2—3, 1283 а): «Люди знатного походження є громадянами у ширшому розумінні цього слова, ніж простонароджені... Той, хто походить від батьків благородніших, виявляється і кращою людиною, адже благородство — це ознака роду» (в англійському перекладі «Політики», що його цитує К. Поппер, замість терміна «рід» стоїть «гасе» — «раса». — Прим. перекладача).

<sup>8</sup> Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, G. ed., vol. III, 203, тобто книжка 6, розділ 27, § 7.

<sup>9</sup> Див. Арістотель, «Нікомахова етика», X, 7, 6, 1177 в. Вираз Арістотеля «щасливе, добродійне життя», мабуть, надто вплинув на багатьох його сучасних шанувальників, у яких він асоціюється з виразом, подібним до «благодійного життя» у християнському розумінні, себто життям, присвяченим допомозі ближньому, пошукам і служінню «вищим цінностям». Однак таке розуміння є результатом хибної ідеалізації намірів Арістотеля. Він мав на увазі лише «щасливе життя» феодалного володаря і не пов'язував цей термін із життям, сповненим добродійностями. «Щасливе життя» він змішав життям чистого дозвілля, проведеним у приємному гурті рівних за добробутом друзів.

<sup>10</sup> Враховуючи те, що для самого Арістотеля «професійний» означає «вульгарний» і що з філософії Платона він зробив професію, я вважаю, що навіть термін «вульгаризація» в даному випадку не є надто сильним. Арістотель позбавив філософію Платона життєвості, як про це зазначає навіть Целлер у своєму панегірику Арістотелю: «Він не може надихати нас... як це робив Платон. Його праці — більш сухі і професійні... ніж Платонові» (op. cit., I, 46).

<sup>11</sup> У «Тімеї» Платон виклав загальну теорію походження видів шляхом *виродження* від богів до перших людей («Тімеї», 42 а та наст., 90 а та наст., особливо 91 д та наст.; див. також прим. 6 (7) до розд. 3). Спочатку чоловік вироджується в жінку, потім — у вищих і нижчих тварин та в рослини. За виразом Гомперца (*Greek Thinkers*, book 5, ch. 19, § 3) — це «теорія сходження вниз у прямому розумінні слова або теорія виродження, всупереч сучасній теорії еволюції, яку, згідно з викладеною у ній послідовністю, можна назвати теорією сходження вгору». Платонів міфологічний і, можливо, напівіронічний виклад теорії сходження вниз шляхом виродження спирається на орфічну і піфагорейську теорію переселення душ. Все це (а також і той важливий факт, що еволюційні теорії, у яких послідовність розвитку постає від нижчих форм до вищих, набули поширення принаймні не раніше від Емпедокла), не слід лишати поза увагою, коли ми чуємо від Арістотеля, що Спевсіпп, разом із деякими піфагорейцями, вірив в еволюційну теорію, згідно з якою кращі і найбожественніші форми, найперші за

рангом, з'являються у хронологічній послідовності розвитку останніми. Арістотель зазначає («Метафізика», 1072 b 30): «поміляються ті, хто, подібно до піфагорейців і Спевсіппа, вважає, що найпрекрасніше і найкраще належить не до початку...» Із цього уривка, можна, мабуть, виснувати думку, що деякі піфагорейці (чи не під впливом Ксенофана) використовували міф про переселення для «теорії сходження вгору». Такий висновок підтримує також Арістотель («Метафізика», 1091 a 34): «Прихильники міфології, здається, згодні з деякими сучасними мислителями» (очевидно, натяк на Спевсіппа), «...які стверджують, що добро і прекрасне з'являється лише з розвитком природи». Здається також, що Спевсіпп учив тому, що світ у ході свого розвитку перетворюватиметься на Парменідове *Єдине* — організоване і цілком гармонійне ціле. (Див. «Метафізика», 1092 a 14, де з творів якогось мислителя, що стверджував, начебто більш досконале завжди виникає з менш досконалого, наводиться така цитата: «Власне Єдине не є навіть чимось існуючим» — див. також «Метафізика», 1091 a 11.) Сам Арістотель у цитованих фрагментах послідовно виявляє негативне ставлення до цих «теорій сходження вгору». Його аргументом є те, що саме досконала людина породжує людину і що недосконалий зародок не передує людині. З огляду на таку позицію, навряд чи правим виявляється Целлер, приписуючи Арістотелю те, що практично співпадає з теорією Спевсіппа (див. *Zeller, Aristotle, etc., vol. II, 28 та наст.*). Схожу інтерпретацію запропонував Г. Ф. Осборн у своїй праці «Від давніх греків до Дарвіна» (*From the Greeks to Darwin, 1908, pp. 48—56*). Можна погодитися з інтерпретацією Гомперца, згідно з якою Арістотель учив про *вічність і незмінність виду людини і принаймні вищих тварин*. Отож, морфологічні ряди Арістотеля не слід інтерпретувати ні як хронологічні, ні як генеалогічні. (Див. *Greek Thinkers, book 6, ch. 11 § 10 і, зокрема, ch. 13 6 та наст.*, а також примітки до цих уривків.) Слід враховувати також те, що Арістотель у цьому випадку, як і в багатьох інших, міг бути непослідовним і що його аргументація проти Спевсіппа пов'язана з бажанням утвердити власну незалежність. Див. також прим. 6(7) до розд. 3 та прим. 2 і 4 до розд. 4.

<sup>12</sup> Арістотелівське первоначало, тобто Бог, передує у часі (хоча він і вічний) і йому властивий предикат добра. Стосовно ототожнення формальної і цільової причин, згадуваного у цьому абзаці, див. прим. 15 до даного розділу.

<sup>13</sup> Щодо Платонової біологічної телеології див. «Тімей», 73 a-76 e. Гомперц правильно зазначає, що телеологію Платона можна зрозуміти, лише пригадавши, що «тварини — це люди, які виродилися, а тому організація тварин може виявляти цілі, котрі за походженням є цілями людей».

<sup>14</sup> Щодо Платонового варіанта теорії природних місць див. «Тімей», 60 b-63 a, зокрема, 63 b та наст. Арістотель приймає цю теорію із незначни-



ми змінами і, подібно до Платона, пояснює «легкість» і «важкість» тіл «верхнім» і «нижнім» напрямками їх руху до їхніх природних місць. Див., напр., «Фізика», 192 b 13, а також «Метафізика», 1065 b 10.

<sup>15</sup> З цієї проблеми Арістотель не завжди висловлюється чітко і послідовно. Так у «Метафізиці» (1044 a 35) він питає: «Що є причиною (людина) з огляду на її форму? Її сутність. А кінцевою причиною? Її мета. Можливо, однак, що це — одне і те саме». В інших частинах своєї праці він здається більш переконаним у тотожності форми і мети зміни чи руху. Так ми читаємо (1069 b-1070 a): «Все, що змінюється... змінюється завдяки чомусь і на щось. Те, завдяки чому стаються зміни, є перворухієм; ...те, на що перетворюється, є формою». І далі (1070 a 9 (10)): «Існує три види сущого: по-перше, матерія...; по-друге, природа, на яку матерія перетворюється; по-третє, особлива субстанція, що складається з обох попередніх». Отож, відповідно до того, що Арістотель визначає «природу» або «те, на що перетворюється» матерія, — як «форму», а форму описує як мету руху, маємо: форма-рух.

<sup>16</sup> Стосовно доктрини про те, що рух — це реалізація або актуалізація можливостей, див., напр., «Метафізика», книга IX, 1065 b 17, де термін «те, що може будуватися» використано для характеристики певної можливості майбутнього будинку: «Коли «те, що може будуватися»... справді з'являється, то воно з'являється у процесі будівництва і є цим будівництвом». Див. також: Арістотель, «Фізика», 201 b 4 та наст.; окрім того, див.: Gomperz, op. cit., book 6, ch. II, § 5.

<sup>17</sup> «Метафізика», 1049 b 5—10. Див. також «Метафізика», книга V, розд. IV, зокрема 1015 a 12 та наст., книга VII, розд. IV, зокрема 1029 b 15.

<sup>18</sup> Стосовно визначення душі як першої ентелехії див. посилання, наведене в Zeller, op. cit., vol. II, p. 3, п. 1. Щодо значення ентелехії як формальної причини див. op. cit., vol. I, 379, п. 2. Арістотелівський спосіб використання цього терміна в будь-якому разі не можна назвати точним. (Див. також «Метафізика», 1035 b 15.) Див. також прим. 19 до розд. 5 і текст.

<sup>19</sup> Ця і наступна цитати почерпнуті із: Zeller, op. cit., I, 46.

<sup>20</sup> Див. «Політика», II, 8, 21 (1269 a) з посиланнями Арістотеля на різні версії платонівського міфа про Народженнях землею («Держава», 414 c; «Політик», 271, a; «Тімей», 22 c; «Закони», 677 a).

<sup>21</sup> Див. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, trans. by J. Sibree, London, 1914, Introduction, 23; див. також видані Дж. Ловенбергом «Selections» (The Modern Student's Library), p. 366. Увесь «Вступ», зокрема вказана та наступна сторінки, ясно виявляє залежність Гегеля від Арістотеля. Те, що Гегель сам це усвідомлював, очевидно із самого способу його посилань на Арістотеля на ст. 59 (видання Ловенберга, ст. 412).

<sup>22</sup> Hegel, op. cit., 23 (видання Ловенберга, с. 365).

<sup>23</sup> Див. *E. Caird*, Hegel (Blackwood, 1911), 26 та наст.

<sup>24</sup> Наступні цитати почерпнуті із того самого місця, яке вказане в прим. 21 та 22.

<sup>25</sup> Щодо наступних зауважень див. Hegel's *Philosophical Proaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*. Transl. by W. T. Harris (видання Ловенберга, с. 68 та наст.). Я дещо відступив від перекладу. Мої зауваження стосуються таких цікавих уривків, 23: «Імпульс самосвідомості» («самосвідомість» німецькою мовою означає також «самоствердження» — див. закінчення розділу 16) «полягає саме в тому, щоб реалізувати свою... «істинну природу»... Тому самосвідомість... діяльна... в утвердженні своєї предметності...»; , 24: «У своєму творенні або русі самосвідомість проходить три стадії: ... (2) пов'язана з відношенням до іншої самосвідомості...: відношення володаря і раба (панування і рабства)». Гегель не згадує якогось іншого «відношення до іншої самосвідомості». Далі читаємо таке: «(3) Відношення володаря і раба... , 32: Для утвердження себе як вільного і для того, щоб бути визнаним як таке, самосвідомість має проявити себе відносно іншої самосвідомості... , 33: ...За обов'язкового взаємного визнання... між ними виникають відносини володаря і раба... , 34: А що... кожна намагається утвердити і довести себе... то самосвідомість, яка з-поміж життя і свободи вибирає життя, вступає у відносини рабства, виявляючи тим самим свою неспроможність» («природну», як сказали б Арістотель і Платон) «... незалежності... , 35:... Той, хто служить, позбавлений самості і має чужу самість замість своєї власної... Натомість володар вбачає в тому, хто прислужує, інше Я як зните, а у своїй власній одичинній волі — як збережене і звищене... , 36: Окрема воля того, хто служить... зникає у страхі перед володарем...» і т. п. У цій теорії людських взаємин, яка зводить ці взаємини до панування і рабства, неважко помітити елемент істерії. Я майже не сумніваюся в тому, що Гегелів метод заховування власних думок під нагромодженням слів, які слід перебрати, аби дійти суті (як це видно, коли співставляти моє цитування з текстом оригіналу), є одним із симптомів його істерії, свого роду втечі, ухиляння від денного світла. Я не сумніваюсь, що цей метод міг би бути чудовим об'єктом для психоаналізу, так само як і його первісна мрія про зверхність і покору. (Слід зазначити, що діалектика Гегеля (див. наступний розділ) виводить його зрештою (закінчення, 36) за межі відносин володар — раб «до загальної волі, переходу до позитивної свободи». З розділу 12 (зокрема, підрозділів II і IV) стане зрозуміло, що такі терміни як «загальна воля» та «позитивна свобода» в лише евфемізмом для тоталітарної держави. Відтак — панування і рабство відповідно «зведені до компонентів» тоталітаризму.)

З цитованим зауваженням Гегеля про те, що раб — це людина, яка між життям і свободою вибирає життя (див., 35), можна порівняти зауважен-

ня Платона про те, що вільним є той, хто боїться рабства більше, ніж смерті («Держава», 387 а). По суті, це дійсно так, — хто не готовий до захисту своєї свободи, зрештою втратить її. Однак теорія, якої дотримувалися і Платон, і Гегель і яка стала популярною серед пізніших авторів, полягає в тому, що люди, котрі поступаються силі або які замість смерті поступаються озброєному гангстеру, є за своєю природою «народженими рабами», котрі і не заслуговують на краще ставлення. Я переконаний, що такої теорії можуть дотримуватися лише найрішучіші вороги цивілізації.

<sup>26</sup> Критика погляду Вітгенштайна, згідно з яким завданням науки є дослідження фактів, а завданням філософії є прояснення термінів, викладена в прим. 46, а також у прим. 51 та 52 до цього розділу. (Див. також: *H. Gomperz, The Meaning of Meaning; in Philosophy of Science, vol. 8, 1941, зокрема р. 183*).

Щодо проблеми, якій присвячено цей відступ у тексті (він продовжується до прим. 54 до цього розділу), а саме — проблеми: *методологічний есенціалізм versus методологічний номіналізм*, див. також прим. 27—30 до розділу 3 та відповідний текст; див. іще прим. 38 до даного розділу.

<sup>27</sup> Щодо платонівського чи радше парменідівського розрізнення знання і думки (розрізнення, популярного і серед пізніших авторів, скажімо для Локка і Гоббса), див. прим. 22 та 26 до розділу 3 та відповідний текст, а також прим. 19 до розділу 5 та прим. 25—27 до розділу 8. Щодо цього ж розрізнення у Арістотеля, див., напр., «Метафізика», 1039 б 34, та «Друга аналітика», I, 33, (88 б 30 та наст.); II, 19 (100 б 5).

Стосовно арістотелівського розрізнення *демонстративного* та *інтуїтивного* знання, див. останній розділ «Другої аналітики», II, 19, зокрема 100 б 5—17; див. також 72 б 18—24, 75 б 31, 84 а 31, 90 а 6—91 а 11. Щодо зв'язку між демонстративним знанням і «причинами» речі, «відмінними від їх сутнісної природи», а отже, такими, що вимагають середнього терміна, див. «Друга аналітика», II, 8 (зокрема 93 а 5, 93 б 26). Щодо аналогічного зв'язку між інтелектуальною інтуїцією і «неподільною формою», якою ця інтуїція оволодіває, — неподільною сутністю і індивідуальною природою, тотожною цим причинам, — див. «Друга аналітика», 72 б 24, 77 а 4, 85 а 1, 88 б 35. Див. також «Друга аналітика», 90 а 31: «Знати природу речі, це значить знати, чому ця річ існує» (себто її причину); і 93 б 21: «Суть деяких [речей] не опосередкована, тобто вона — начало».

Стосовно твердження Арістотеля про те, що ми маємо спинятися на якомусь етапі у регресі доказів чи демонстрацій і приймати певні *принципи* без доказів, див., напр., «Метафізика», 1006 а 7: «Довести все без винятку неможливо, інакше ми безконечно повертатимемося до одного і того самого...» Див. також «Друга аналітика», II, 3, 90 б 18—27.

Слід зазначити, що мій аналіз арістотелівської теорії дефініцій (визначень) в основних рисах узгоджується з аналізом Гроута, проте дещо

розходиться з аналізом Росса. Найзначніші розбіжності між інтерпретаціями цих двох авторів можна схарактеризувати за допомогою двох цитат, почерпнутих із їхніх творів, присвячених аналізу «Другої аналітики» Арістотеля (книжка II). «У другій книжці Арістотель звертається до розгляду доказів як інструментів, за допомогою яких досягається *дефініція*» (*W. Ross, Aristotle. 2nd ed., p. 49*). Цьому твердженню можна протиставити таке: «Дефініцію неможливо довести, бо вона лише пояснює сутність суб'єкта...; тоді як доказ передбачає знання суті...» (*G. Grote. Aristotle. 2nd ed., p. 241*; див. також pp. 240—241. Пор. також закінчення прим. 29 до даного розділу.)

<sup>28</sup> Арістотель. «Метафізика», 1031 b 7 та 1031 b 20. Див. також 996 b 20: «Ми володіємо знанням якоїсь речі, якщо нам відома її суть».

<sup>29</sup> «Дефініція — це твердження, що характеризує суть речі» (Арістотель. «Топіка», I, 5, 101 b 36; VII, 3, 153 a, 153 a 15; див. також «Метафізика», 1042 a 17). — «Дефініція... виявляє сутність». («Друга аналітика», II, 3, 91 a 1.). — «Дефініція... це твердження про суть речі» (93 b 28). — «Мають сутність лише ті речі, чия будова виражена у дефініції» («Метафізика», 1030 a 5 та наст.). — «Отож, зрозуміло, що дефініція — це визначення суті...» («Метафізика», 1031 a 13).

Розглядаючи ці принципи, тобто начала або базисні посилання доказів, слід розрізнити два види таких начал: (1) Логічні принципи (див. «Метафізика», 996 b 35 та наст.) і (2) Посилання, з яких мають впливати докази і які неможливо довести, якщо ми хочемо уникнути безконечного повернення до одного і того самого (див. прим. 27 до даного розділу). Посилання — це дефініції: «Базисні посилання доказів є дефініціями» («Друга аналітика», II, 3, 90 b 23; пор. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Див. також *W. Ross. Aristotle*, pp. 45—46; зокрема його коментарі з приводу «Другої аналітики», I, 4, 20—74 a 4; «Начала науки, — пише Росс (p. 46), — будуть, кажуть нам, *per se* в розумінні (а) або (б)». З попередньої сторінки ми дізнаємося, що якесь посилання має бути необхідним *per se* (або суттєво необхідним) у розумінні (а) і (б), якщо воно спирається на дефініцію.

<sup>30</sup> «Якщо щось має назву, то воно матиме і визначення свого значення», — зазначає Арістотель («Метафізика», 1030 a 14, див. також 1030 b 24). Він пояснює, що дефініція — це не тільки визначення значення назви. Дефініція досягається тоді, коли назва є одним із видів певного роду.

Слід зазначити, що при моєму способі використання термінів «дефініція» (а я дотримуюсь сучасного використання цього терміна, у розумінні «визначення»), він завжди охоплює речення-визначення в цілому, тоді як Арістотель (та інші, що дотримуються його розуміння, як, скажімо, Гоббс) інколи використовує це слово і як синонім «дефінієнса».

Визначень одиничних речей не буває. Визначення завжди стосуються

лише універсалиї (див. «Метафізика», 1036 а 28) і лише сутностей, тобто того, що є видом певного роду (себто останньою видовою відмінністю — див. «Метафізика», 1038 а 19) і неподільною формою (див. «Друга аналітика», II, 13, 97 в 6 та наст.).

<sup>31</sup> Певна неясність тлумачення цієї проблеми Арістотелем очевидна з кінця прим. 27 до даного розділу та з подальшого співставлення двох інтерпретацій аристотелівської теорії дефініцій, висунутих Гроутом та Россом. Найбільш незрозумілим є аристотелівське тлумачення способу, за допомогою якого в процесі індукції ми сходимо до дефініцій, які є принципами (див., зокрема, «Друга аналітика», II, 19, 100 а та наст.).

<sup>32</sup> Щодо Платонової доктрини див. прим. 25—27 до розділу 8 та відповідний текст.

Гроут описує (Aristotle, 2nd ed., p. 260): «Арістотель успадкував від Платона його доктрину непохибного нусу або розуму, цілковито забезпеченого від помилок». Гроут підкреслює далі, що всупереч Платону, Арістотель не зневажає наочний досвід, а радше приписує своєму нусу (тобто інтелектуальній інтуїції) «позицію терміна і корелює його з процесом індукції» (loc. cit., див. також op. cit., p. 577). Це дійсно так, проте наочний досвід, зрозуміло, має лише функцію збудження і розвитку нашої інтелектуальної інтуїції універсальної сутності. Дійсно, ще ніхто досі не пояснив, як за допомогою індукції можна одержати *безпомилкової* визначення.

<sup>33</sup> Погляди Арістотеля тотожні поглядам Платона, адже в цьому випадку для обох, зрештою, не існує реальної можливості звернутися до аргументації. Все, що можна вдіяти, то це приписати догматично до певного визначення статус істинного опису сутності, а на запитання, чому саме цей, а не інший опис є істинним, дати відповідь, мовляв, про це свідчить «інтуїція сутності».

Арістотель має на увазі індукцію принаймні у двох значеннях — в евристичному значенні методу, що веде до «споглядання загального принципу» (див. «Перша аналітика», 67 а 22 та наст., 27 в 25 — 33; «Друга аналітика», 71 а 7, 81 а 38 (81 в 5, 100 в 4 та наст.) і в емпіричному значенні (див. «Перша аналітика», 68 в 15—37, 69 а 16; «Друга аналітика», 78 а 35, 81 в 5 та наст.; «Топіка», 105 а 13, 156 а 4, 157 а 34).

У «Другій аналітиці» є очевидне прогиріччя, яке, однак, можна прояснити з уривка 77 а 4, де читаємо, що дефініція не є ні загальною, ні конкретною. Гадаю, що вирішення цієї проблеми полягає не в тому, що, мовляв, визначення «власне, взагалі не є судженням» (як вважає Дж. Мюр в оксфордському перекладі «Другої аналітики»), а в тому, що визначення — це не просто загальне, а й «домірне», тобто загальне і *необхідне*. (Див. 73 в 26, 96 в 4, 97 в 25.)

Щодо згаданих у тексті «аргументів» із «Другої аналітики», див. 100 в 6 та наст. Стосовно містичної єдності того, хто пізнає, і пізнаваного,

див. «Про душу», зокрема 425 b 30 та наст., 430 a 20, 431 a 1; надто важливий уривок — 430 b 27 та наст.: «Інтуїтивне охоплення дефініції... сутності — завжди істинне... так само, як... бачення певного предмета ніколи не може бути хибним». Щодо теологічних міркувань у «Метафізиці» див., зокрема, 1072 b 20 («дотичність») та 1075 a 2; див. також прим. 59 (2) до розд. 10, прим. 36 до розд. 12 та прим. 3, 4, 6, 29—32 і 58 до розд. 24.

Щодо «предмета [науки] в цілому», згаданого в наступному абзаці, див. закінчення «Другої аналітики», 100 b 15 та наст.

Подібність поглядів Гоббса (номіналіста, але не методологічного номіналіста) до методологічного есенціалізму Аристотеля — просто дивовижна. Гоббс був переконаний також у тому, що дефініції є початками будь-яких знань (на противагу гадці).

<sup>34</sup> Цю думку щодо наукового методу я розвинув у своїй праці «The Logic Scientific Discovery», див., наприклад, с. 278 та наст. Там же, на с. 315 та наст. опубліковано мою статтю з «Erkenntnis» (vol. V, 1934, с. 170 та наст.), де я писав: „Слід звикнути до думки про те, що наука є не «сукупністю знань», а системою гіпотез, тобто здогадів, які неможливо обґрунтувати, які, однак, ми використовуємо доти, доки вони підкріплюються практично і про які ми ніколи не зможемо говорити з певністю, що вони «істинні», «більше чи менше вірогідні» або навіть «імовірні»“.

<sup>35</sup> Наведена цитата почерпнута з моєї замітки, опублікованої в «Erkenntnis» (vol. 3, 1933) і повторно вміщеної у моїй праці «The Logic of Scientific Discovery» (pp. 312 та наст.). По суті, це парафраза і узагальнення погляду Ейнштейна на геометрію, викладеного в його праці «Геометрія і досвід» (A. Einstein, Geometry and Experience).

<sup>36</sup> Ясна річ, оцінити, що є більш важливим для науки — теорії, аргументи і міркування чи спостереження і експеримент — неможливо, адже наука — це завжди і теорія, контрольована спостереженням та експериментом. Зрозуміло, однак, що всі «позитивісти», котрі намагаються показати, що наука є «сукупністю наших спостережень» або що вона має радше характер спостереження, аніж теорії, помиляються. Роль теорії і аргументації в науці важко переоцінити. — Стосовно зв'язку між доказом та логічною аргументацією див. прим. 47 до даного розділу.

<sup>37</sup> Див., напр., «Метафізика», 1030 a 6 та 14 (див. прим. 30 до даного розділу).

<sup>38</sup> Слід підкреслити, що в даному випадку мова йде про суперечку «номіналізм versus есенціалізм» у чисто методологічному аспекті. Я не обстоюю якоїсь певної позиції щодо *метафізичної* проблеми універсалій, тобто щодо метафізичної проблеми «номіналізм versus есенціалізм» (я вважаю, що термін «есенціалізм» слід використовувати замість традиційного терміна «реалізм»). І я, звичайно, не обстоюю метафізичний номіналізм,

хоча й захищаю номіналізм методологічний. (Див. також прим. 27 та 30 до розділу 3.)

Наведене в тексті протиставлення *номіналістського і есенціалістського визначень* є спробою відновлення традиційного протиставлення «вербальних» і «реальних» визначень. Однак вирішальним для мене є питання про те, як правильно читати визначення — зліва направо чи справа наліво, або, інакше: чи слід замінювати довгий текст на короткий або короткий текст — на довгий.

<sup>39</sup> Моя теза про те, що в науці існують виключно номіналістські визначення (я маю на увазі лише експліцитні визначення, а не імпліцитні чи рекурсивні), потребує деяких пояснень. Із неї, звичайно, не випливає те, що в науці терміни не використовуються більш чи менш «інтуїтивно». Це зрозуміло, якщо зважити на те, що всі ряди визначень мають починатися з *невизначених* термінів, значення яких можна пояснити на прикладах, але не визначити. Зрозуміло, мабуть, і те, що в науці, зокрема в математиці, ми часто спершу користуємося терміном (таким, скажімо, як «вимір» або «істина») інтуїтивно, а лише потім даємо йому визначення. Проте це досить приблизне змалювання ситуації. Вона виражається, якщо зважити на таке: деякі з невизначених термінів, що ними ми користуємося інтуїтивно, інколи можна замінити на терміни визначні, щодо яких можна показати, що вони виконують такі самі функції, як і невизначні. Тобто для кожного виразу, який вимагає невизначених термінів (таких, наприклад, які інтерпретуються як аналітичні), існують відповідні вирази з термінами, що вже визначені.

Звичайно, можна сказати, що К. Менгер рекурсивно визначив «вимір», а А. Тарський визначив «істину», однак такий спосіб вираження може привести до непорозумінь. Насправді ж Менгер дав чисто номіналістське визначення класів множин точок, які він назвав «*n* — розмірними» саме тому, що стало можливим замінити в усіх існуючих контекстах інтуїтивне математичне поняття «*n* — розмірний» на нове поняття. Аналогічне можна сказати і про поняття «істина», що його сформулював А. Тарський. Тарський дав номіналістське визначення (чи, радше, метод побудови номіналістських визначень) поняття «істина» у тому розумінні, що показав, як деяка система виразів може бути виведена з визначення поняття «істина», відповідного до цих виразів (подібно до закону вилученого третього), що ними користувалося багато логіків і філософів у зв'язку з тим, що вони називали «істиною».

<sup>40</sup> До речі, нашу мову можна зробити більш точною, якщо вилучити з неї всі визначення і провести неймовірну роботу по використанню визначаючих термінів замість тих, які слід визначити. Адже витoki неточності приховані в самих сучасних методах визначення. У 1934 році Р. Карнап розробив метод, який можна назвати першим методом запобігання



протириччям у мові, що користується визначеннями (див. *R. Carnap. Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67; див. також *D. Hilbert, P. Bernays. Grundlagen der Mathematik*, 1939, В II, 295, note 1). Карнап довів, що в більшості випадків мова, якій властиві визначення, буде суперечливою, навіть якщо визначення і відповідатимуть усім загальним правилам їх побудови. Певна практична несуттєвість цієї суперечливості виходить з того факту, що ми завжди можемо вилучити терміни, які слід визначити, підмінивши їх термінами, що визначають.

<sup>41</sup> Декілька прикладів використання цього методу введення нового терміна лише після того, як у тому з'являється потреба, можна зустріти в цій книжці. Розглядаючи філософські позиції (що ми, власне, і робимо), важко уникнути заради стислості викладу введення назв для цих позицій. Саме тому я користуюся численними «ізмами». Проте ці назви вводяться переважно лише після того, як самі ці позиції вже схарактеризовано.

<sup>42</sup> У систематичнішій критиці есенціалістського методу слід виокремити три проблеми, які есенціалізм неспроможний ні відкинути, ні вирішити: (1) Проблема чіткого розмежування між простою вербальною конвенцією і есенціалістським визначенням, яке «істинно» характеризує сутність. (2) Проблема розмежування «істинних» есенціалістських визначень від «хибних». (3) Проблема запобігання небезпеці постійного повернення до одного і того самого у визначеннях.— Я торкнувся лише другої та третьої проблем. Третя проблема розглядається в тексті; стосовно другої, див. прим. 44 (1) та 54 до цього розділу.

<sup>43</sup> Той факт, що висловлювання є істинним, інколи може допомогти пояснити, чому воно видається нам самоочевидним. Саме таким є вираз « $2 + 2 = 4$ » або: «Сонце випромінює як світло, так і тепло». Зрозуміло, що навпаки бути не може. Той факт, що вираз здається декому чи навіть усім «самоочевидним», тобто що деякі з нас або навіть усі ми твердо переконані в його істинності і не можемо уявити його хибності, ще не дає нам підстав для того, аби твердити, начебто він є істинний у дійсності. (Наша неспроможність уявити хибність певного виразу свідчить переважно лише про непевність чи нерозвиненість нашої уяви.) Найфундаментальнішою помилкою філософії завжди було те, що вона висувала самоочевидність як аргумент на користь істинності якогось виразу. Саме так і досі чинять філософи-ідеалісти, засвідчуючи тим самим, що ідеалістична філософія є переважно системою апологетики догматичних переконань.

Виправдання того, що ми часто перебуваємо у становищі, коли змушені приймати деякі вирази, спираючись на їхню самоочевидність лише тому, що не маємо на що спертися,— не може бути достатнім. Принципи логіки і наукового методу (зокрема, принцип «індукції» або «закон одностайності природи») наводять звичайно як приклади виразів, які ми змушені приймати з огляду лише на їхню самоочевидність. Навіть якщо це так,

відвертішим було б визнати те, що ми просто не можемо виправдати їх, а тому лишаємо такими, якими вони є. Фактично, немає ніякої необхідності в «принципі індукції». (Див. мою «The Logic of Scientific Discovery».) А щодо «принципів логіки», то за останні роки багато було зроблено для того, аби показати, що теорія самоочевидності застаріла. (Див., зокрема, R. Carnap. Logical Syntax of Language. London and New York, 1937; R. Carnap. Introduction to Semantics. Cambridge, Mass., 1942; див. також прим. 44 (2) до даного розділу.)

“ (1) Застосувавши ці міркування до інтелектуальної інтуїції сутностей, ми зрозуміємо, що есенціалізм неспроможний розв'язати проблему: як можна встановити істинність формального правильного визначення? Або інакше: як здійснювати вибір між двома конкуруючими визначеннями? Зрозуміло, що для методологічного номіналіста відповідь на подібні запитання є досить тривіальною. Скажімо, хтось стверджує (за «Oxford Dictionary»), що «щениця — це самозакоханий, пустоголовий, зухвалий молодик», і наполягає на прийнятті цього визначення всупереч тим, хто дотримується звичаєного визначення («щениця — молодий пес»). У такій ситуації номіналіст, якщо у нього вистачить терпіння, зазначить, що його не цікавить суперечка з приводу ярликів, адже вибір їх — досить довільний. Щоб уникнути небезпеки двозначності, він може запропонувати ввести два різні ярлики, наприклад «щениця 1» та «щениця 2». А в разі, коли хтось третій наполягатиме на тому, що «щениця — це коричневий пес», увести ще один ярлик — «щениця 3». Проте, якщо сперечальники продовжуватимуть суперечку і кожен наполягатиме на своєму визначенні або на тому, що тільки щениця в його розумінні може вважатися «щеницею 1», то навіть найтерплячіший номіналіст лише пересмикне плечима. (Щоб уникнути непорозумінь, слід зазначити, що методологічний номіналіст взагалі не обговорює питання про існування універсалів. Ось чому Гоббс не є методологічним номіналістом; я назвав би його номіналістом онтологічним.)

Однак для есенціалістського методу ця проблема є незборимо важкою для розв'язання. Ми вже розглядали ситуацію, коли есенціаліст наполягає, скажімо, на тому, що «щениця — це коричневий пес» — не є правильним визначенням сутності «щеничості». І як він обстоюватиме цю думку? Лише звертаючись до інтелектуальної інтуїції сутностей, що практично може обернутися цілковитою безпомічністю, якщо його визначення піддати сумнівам. На такі сумніви він може зреагувати двоюко: по-перше, вперто повторювати, що його інтелектуальна інтуїція — єдино правильна. Проте опонент може закинути йому те саме, і ми, замість обіцяного нам Арістотелем абсолютно остаточного і безперечного знання, потрапляємо у глухий кут. По-друге, есенціаліст може погодитися з тим, що його інтелектуальна інтуїція так само істинна, як і інтуїція опонента, проте остання належить

до іншої сутності, яку той просто невдало позначив такою самою назвою. У такій ситуації виникає пропозиція використовувати дві різні назви для двох різних сутностей, скажімо «щениця 1» та «щениця 2». Однак цей крок означатиме повний відхід від есенціалістської позиції, адже в такому разі ми починаємо з визначальної формули і чіпляємо їй певний ярлик, тобто йдемо «справа наліво», до того ж ми чіпляємо ці ярлики абсолютно довільно. Це стає зрозумілим, якщо зважити на те, що спроба обстоювання сутності щениці 1 як молодого пса, а коричневого пса — як лише щениці 2 з очевидністю привела б до тих самих труднощів, які поставили есенціалізм перед цією дилемою. Відтак, кожне визначення слід вважати однаково сприйнятним (за умови його формальної правильності). Користуючись термінологією Арістотеля, це значить, що певне базисне посилення істинне так само як і будь-яке інше (протилежне йому) і що *«неможливо сформулювати хибне висловлювання»*. (На це, здається, вказував ще Антисфен — див. прим. 54 до даного розділу.) Отож, претензію Арістотеля щодо інтелектуальної інтуїції як джерела знань, інтуїції, яка, на противагу гадці, є безпомилково і незаперечно істинною і одна забезпечує нас визначеннями, тобто безперечними і необхідними базисними посланнями всіх наукових дедукцій, не обгрунтовані в жодному своєму пункті. А щодо визначень, то вони не можуть бути нічим іншим, крім виразу, який свідчить про те, що термін, який слід визначити, означає те саме, що й визначальна формула, і про те, що вони взаємозамінні. Номіналістський спосіб користання визначеннями дозволяє скоротити текст, а отже, має певні практичні переваги. Есенціалістський спосіб може лише допомогти нам замінити короткий текст іншим, що має таке саме значення, але виявляється значно довшим. Цей спосіб може сприяти лише у словесних змаганнях.

(2) Критику інтуїції сутностей Гуссерля див. у *J. Kraft. From Husserl to Heidegger. Germ. ed., 1932* (див. також прим. 8 до розділу 24). З авторів, котрі дотримувалися подібних поглядів, найбільший вплив на розгляд соціологічних проблем справляв, очевидно, М. Вебер. Для суспільних наук він обстоював «метод інтуїтивного розуміння», а його «ідеальні типи» багато в чому подібні до сутностей Арістотеля і Гуссерля. Однак, незважаючи на ці тенденції, Вебер розумів несприйнятність звертання до самоочевидності: «Той факт, що інтерпретація передбачає високий рівень самоочевидності, аж ніяк не свідчить про її емпіричну обгрунтованість» (*M. Weber. Gesammelte Aufsätze, 1922, 404*). Він цілком правильно твердив про те, що інтуїтивне розуміння *«має завжди контролюватися звичайними методами»* (loc. cit., курсив мій). І якщо це так, то цей метод притаманний не лише науці про «людську поведінку», як вважав Вебер, а й математиці, фізиці і т. п. Виявляється, що прибічники визнання інтуїтивного розуміння як специфічного методу наук про «людську поведінку» дотри-

муються такого погляду переважно тому, що не можуть уявити, як математик або фізик входить у такий тісний контакт із об'єктом своїх досліджень, що «набуває відчуття об'єкта»,— аналогічно тому, як соціолог «набуває відчуття» людської поведінки.

<sup>45</sup> «Наука передбачає визначення всіх її термінів...» (*W. Ross. Aristotle*, р. 44; пор. «Другу аналітику» Аристотеля, I, 2; див. також прим. 30 до даного розділу).

<sup>46</sup> Цитата почерпнута з праці: *R. H. S. Grossman. Plato To-Day*, 1937, р. 71 та наст.

Аналогічна теорія запропонована у праці М. Р. Коена та Е. Нагеля (*M. R. Cohen, E. Nagel. An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1936, р. 232): «Численні суперечки з приводу істинної природи власності, релігії, закону... безперечно, зникли б, якби ці слова замінили на точно визначені еквіваленти». (Див. також прим. 48 та 49 до даного розділу.)

Погляди Вітгенштайна на цю проблему, викладені в його *Tractatus Logico-Philosophicus*, як і думки його послідовників, не настільки виразні, як погляди Кроссмана, Коена та Нагеля. Вітгенштайн виступає проти метафізики. «У книжці,— пише він в передмові,— заторкнуто філософські проблеми і вона свідчить, на мою думку, про те, що ці проблеми у своїй постановці спираються на хибне розуміння логіки нашої мови». Вітгенштайн намагається показати, що метафізика — це «просто нісенітниця», і прагне розмежувати в нашій мові сенс і нісенітницю: «Цю межу можна... провести лише в мові, і все, що лежить по той її бік, буде просто нісенітницею». У своїй книжці Вітгенштайн пише, що твердження мають сенс. Вони — істинні або хибні. Філософських тверджень не існує. Вони лише схожі на твердження, але насправді не мають ніякого сенсу. Межа між сенсом і нісенітницею співпадає з межею між природознавством і філософією: «Сукупність всіх істинних тверджень є природознавством у цілому (або сукупність всіх природничих наук).—Філософія не є однією з природничих наук». Відтак, *істинне завдання філософії полягає не в тому, щоб формулювати твердження, а в тому, аби прояснювати їх*: «Результат філософії — не в певній кількості «філософських тверджень», а в проясненні тверджень». Той, хто не розуміє цього і формулює філософські твердження, плете метафізичну нісенітницю.

(Принагідно слід зазначити, що тверде розмежування між значущими висловлюваннями, які мають сенс, і безглуздими мовними виразами, які лише схожі на твердження, проте позбавлені сенсу, вперше було проведене Расселом, коли він намагався розв'язати деякі проблеми, поставлені після відкриття ним парадокса теорії множин. Рассел запропонував трихотомічний поділ виразів, що схожі на висловлювання. Згідно з таким поділом, висловлювання можуть бути *істинні, хибні* або *позбавлені сенсу*, тобто нісенітні псевдовисловлювання. Слід підкреслити, що таке використання

термінів «позбавлений сенсу» або «нісенітний» почасти співпадає із звичним трибом їх використання, однак воно точніше, як правило, адже називаємо справжні висловлювання (а не псевдовисловлювання), «позбавленими сенсу», якщо вони «абсурдні», тобто внутрішньо-суперечливі або з очевидністю хибні. Відтак, висловлювання про якесь фізичне тіло, скажімо, що воно одночасно перебуває у двох різних місцях, виявляється не нісенітницею, а просто хибним висловлюванням або таким, яке суперечить способу використання терміна «тіло» в класичній фізиці. Відповідно і висловлювання про електрон, яке стверджує, що він має точне положення та імпульс, не є безглуздим чи нісенітним, як стверджували деякі фізики і повторювали деякі філософи, а лише таким, що суперечить сучасній фізиці.)

З усього сказаного можна зробити такий висновок: Вітгенштайн дошукується демаркаційної лінії між сенсом і нісенітницею і виявляє, що ця демаркація співпадає з розмежуванням між наукою та метафізикою, тобто між науковими висловлюваннями і філософськими псевдовисловлюваннями. (Те, що він помилково ототожнює галузь природничих наук з галуззю істинних висловлювань, поки що нас не обходить: див., проте, прим. 51 до даного розділу.) Така інтерпретація позиції Вітгенштайна підтверджується його ж словами: «Філософія обмежує... галузь природничих наук». (Всі вищенаведені цитати див. у праці Вітгенштайна, с. 75 та 77.)

Отож, яким чином можна провести демаркаційну лінію? Як можна відрізнити «науку» від «метафізики» і тим самим «сенс» від «нісенітниць»? Відповідь на це запитання виявляє схожість теорії Вітгенштайна з теорією Кроссмана та інших. Вітгенштайн вважає, що терміни або «знаки», що ними користуються вчені, мають певне значення, тоді як метафізик «не надає ніякого значення певним знакам у своїх висловлюваннях». Ось що він пише: «Правильним був би такий метод філософії: не казати нічого, крім того, що може бути сказане, тобто крім висловлювань природничих наук,— того, що не має нічого спільного з філософією, а потім завжди, коли хто-небудь захоче сказати щось метафізичне, показати йому, що він не надав значення певним знакам у своїх висловлюваннях» (ор. сїт., рр. 187, 189). Практично це означає, що ми маємо продовжувати запитувати метафізика: «Що ви маєте на увазі під цим словом? Що ви маєте на увазі під тим словом?» Інакше: *нам слід вимагати від нього визначень, а якщо цих визначень не буде, ми можемо зробити висновок про те, що його слова позбавлені будь-якого значення.*

Як буде показано в тексті, ця теорія не бере до уваги такі факти: (а) хитрий і не зовсім делікатний метафізик, тільки-но його запитують: «Що означає це слово?», негайно запропонує визначення, і вся гра, таким чином, перетвориться на випробовування терпіння, (б) учений-приро-

дознавець перебуватиме не в кращому становищі, ніж метафізик, а порівняно з неделкатним метафізиком — навіть у гіршому.

Слід зазначити, що Шлік у своїй статті, опублікованій в «Erkenntnis», I, р. 8 та наст., де він розглядає доктрину Вітгенштайна, згадує про проблему повернення до одного і того самого. Однак запропоноване ним розв'язання цієї проблеми (яке, очевидно, полягає у використанні індуктивних визначень або «установлень» та, можливо, операціоналізму — див. прим. 50 до даного розділу) — незрозуміле саме по собі і не може сприяти вирішенню проблеми демаркації. Я вважаю, що деякі наміри Вітгенштайна і Шліка щодо створення філософії значень реалізовані в тій логічній теорії, яку Тарський назвав «семантикою». Однак я певен, що відповідність цих намірів і задач семантики не така вже й значна, адже семантика формулює висловлювання, а не тільки «прояснює» їх. — Ці зауваження щодо теорії Вітгенштайна продовжені в прим. 51—52 до даного розділу (див. також прим. 8(2) та 32 до розділу 24 і прим. 10 та 25 до розділу 25).

<sup>47</sup> Важливо розрізняти логічну дедукцію загалом і доказ або демонстрацію зокрема. *Доказ* або *демонстрація* — це дедуктивне міркування, почерез яке, зрештою, встановлюється істинність висновку. Саме так використовував цей термін Арістотель, котрий вимагав (наприклад у «Другій аналітиці», I, 4, 73 а та наст.), аби була встановлена «необхідна» істинність висновку. Так само використовує цей термін Карнап (див., зокрема: Logical Syntax, § 10, р. 29, § 47, р. 171), стверджуючи, що «доказові» у цьому розумінні висновки є «аналітично» істинними. (Я не заторкатиму тут проблем, пов'язаних з термінами «аналітичний» і «синтетичний».)

За часів Арістотеля було зрозуміло, що не всі логічні дедукції є доказами (тобто демонстраціями). Існують також логічні дедукції, які не є доказами. Наприклад, ми можемо виводити висновки із свідомо хибних посилянь, а такі дедукції не можна вважати доказами. Недемонстративні дедукції Карнап назвав «виведеннями» («derivations») (loc. cit.). Цікаво, що раніше для таких недемонстративних дедукцій не існувало спеціальної назви. Це свідчить про те, що логіки опікувалися переважно лише доказами. Таке опікування виникло під впливом арістотелівського марновірства, боцїмто «наука» і «наукове знання» мають обґрунтовувати свої висловлювання, тобто приймати їх як самоочевидні посилення або доводити їх. Однак у дійсності справа полягає в тому, що *поза чистою логікою і чистою математикою взагалі нічого не можна довести*. В інших науках міркування не є доказами, а є лише *виведеннями* (як показав І. Лакатош, це стосується і деяких міркувань у математиці).

Слід зазначити, що існує значний паралелізм між проблемами *виведення*, з одного боку, і проблемами *визначення* — з іншого, а також — між проблемами *істинності висловлювань* і проблемою *значення термінів*.

*Виведення починається із посилянь і приводить до висновку. Натомість*

визначення (якщо ми читаємо його справа наліво) починається із визначальних термінів і приводить до визначеного терміна. Виведення свідчить про істинність висновку за умови, що нам відста істинність посилань. Натомість визначення свідчить про значення визначеного терміна за умови, що нам відомо значення визначальних термінів. Таким чином, висновок зсуває проблему істинності до посилань, будучи неспроможним її вирішити, а визначення зсуває проблему значення до визначальних термінів, також будучи неспроможним її вирішити.

<sup>48</sup> Визначальні терміни виявляються менш ясними і точними, ніж визначені, саме тому, що визначальні терміни, як правило, більш абстрактні і загальні. Щоправда, все це можна поставити під сумнів з огляду на деякі сучасні методи визначення (наприклад, «визначення через абстракцію» — один із методів символічної логіки). Проте в цьому не доводиться сумніватися щодо всіх визначень, які має на увазі Кроссман, і, зокрема, щодо всіх аристотелівських визначень (через *genus* і *differentia*).

Деякі позитивісти, під впливом, зокрема Локка і Юма, вважають, що абстрактні терміни, скажімо, наукові чи політичні (див. наступну примітку), можна визначити за допомогою окремих, конкретних спостережень чи навіть відчуттів. Цей «індуктивний» метод визначення Карнап назвав «конституюванням» («*constitution*»). Однак я вважаю, що «конституювати» загальне в термінах окремого, одиничного неможливо. (Див. мою працю «*The Logic of Scientific Discovery*», зокрема розділ 14, р. 64 та наст. і розділ 25, р. 93; див. також *R. Carnap. Testability and Meaning // Philosophy of Science, vol. 3, 1936, p. 419 і наст. та 4, p. 1 та наст.*)

<sup>49</sup> Це ті самі приклади, визначення яких вимагають Коен і Нагель (*M. R. Cohen, E. Nagel. An Introduction to Logic and Scientific Method, p. 232 та наст.*). Див. прим. 46 до даного розділу. Варто було б додати ще кілька загальних зауважень щодо непотрібності есенціалістських визначень (див. також закінчення прим. 44 (1) до даного розділу).

(1) Намагання вирішити фактуальну проблему шляхом визначень завжди означають заміну фактуальної проблеми на проблему чисто словесну. (Чудовий приклад такого методу наведено у «Фізиці» Аристотеля — II, 6, ближче до закінчення.) Наше твердження можна проілюструвати на таких прикладах: (а) існує фактуальна проблема: чи можемо ми повернутися в клітку племінного ладу, і якщо можемо, то як саме? (б) Існує моральна проблема: чи варто нам повертатися до цієї клітки?

Представник філософії значення, перед яким постали запитання (а) і (б), скаже: «Все залежить від того, яке значення ви вкладаєте у ваші непевні терміни. Скажіть мені, як ви визначаєте термін «повернення», «клітка», «племінний лад», а вже за допомогою цих визначень я зможу вирішити вашу проблему». Натомість я переконаний: якщо можна домогтися вирішення за допомогою визначень, тобто якщо воно впливає



з визначень, то такий рішенець буде чисто словесним, бо не залежатиме ні від фактів, ні від моральних міркувань.

(2) Філософ-есенціаліст, якого цікавлять значення, може піти навіть далі, зокрема стосовно проблеми (б). Він може запропонувати, скажімо, такий рішенець проблеми (б): все залежить від «сутності», «сутносної характеристики» або, можливо, від «долі» нашої цивілізації. (Див. також прим. 61 (2) до даного розділу.)

(3) Есенціалізм і теорія визначень привели до дивної ситуації в етиці: ситуація ця полягає в тому, що відбувається постійне зростання абстрактності моральних міркувань, а відтак — втрачається їхній зв'язок з основами етики, тими практичними моральними проблемами, які мають бути вирішені тут і негайно. Спершу це привело до загального питання: «Що таке добре?» або «Що таке добро?», а потім — до питання: «Що означає «добро»?», відтак — до питання: «Чи може проблема «Що означає «добро»?» бути вирішена?» або «Чи можна визначити «добре»?», Дж. Е. Мур, котрий поставив цю останню проблему у своїй праці «Principia ethica», був цілком правий, коли наполягав на тому, що «добре» в моральному розумінні неможливо визначити в «натуралістичних» термінах. Адже, справді, якби ми могли це зробити, то термін «добре» мав би значення, подібне до «гіркого» чи «солодкого», «зеленого» чи «червоного» і втратив би будь-який зв'язок з проблемами моралі. Так само, як у нас немає потреби вимагати гіркого чи солодкого, ми не матимемо і чинників моральної зацікавленості в натуралістичному «доброму». Проте хоча Мур і був правий у тому, що, мабуть, справедливо вважається його основною тезою, слід зазначити, що аналіз доброго чи будь-якого іншого поняття або сутності взагалі не може нічого дати для етичної теорії, яка спирається на єдиний слушний для етики базис, а саме: на безпосередні, практичні моральні проблеми, що мають бути вирішені тут і негайно. Такий аналіз може привести лише до заміни моральних проблем на чисто вербальні. (Див. також прим. 18(1) до розділу 5, зокрема про іррелевантність моральних суджень.)

<sup>50</sup> Я маю на увазі методи «конституювання» (див. прим. 48 до даного розділу), методи побудови «імпліцитних визначень», «визначень через відповідність» та «операціональних визначень». Аргументи «операціоналістів» видаються в основному правильними. Однак «операціоналісти» не можуть обійти той факт, що у своїх операціональних визначеннях чи описах вони-таки потребують універсальних термінів, які їм доводиться приймати як невизначні, а відтак вся проблема постає знову.

Варто було б додати ще кілька штрихів чи зауважень про те, як ми «використовуємо наші терміни». Для стислості викладу я сформулюю ці зауваження без пояснення деяких технічних деталей, хоча в такій формі вони можуть здатися і не зовсім зрозумілими.

Стосовно так званих «імпліцитних визначень», зокрема в математиці, то

Карнап показав (у *Symposion*, I, 1927, 335 та наст., див. також його *Abriss*), що вони не є «визначеннями» у звичному розумінні цього слова. Система імпліцитних визначень не може вважатися як така, що визначає певну «модель». Вона визначає цілий клас «моделей». Відтак, система символів, що визначається системою імпліцитних визначень, має розглядатися не як система констант, а як система змінних (з обмеженими значеннями і певним чином пов'язаних одна з одною). Я вважаю, що існує певна аналогія між даною ситуацією і тим, як ми «використовуємо наші терміни» у науці. Цю аналогію можна схарактеризувати таким чином: у галузі математики ми маємо справу зі знаками, що визначені за допомогою імпліцитних визначень. Але той факт, що математичні знаки не мають «визначеного значення», не впливає на нашу роботу з ними або на точність наших теорій. Чому? Тому що ми не перевантажуємо знаки. Ми не приписуємо їм «значень», за винятком хіба тієї тіні значення, гарантованої нашими імпліцитними визначеннями. (А якщо ми надаємо їм певного інтуїтивного значення, то уважно слідкуємо за тим, аби це значення було лише окремим додатковим засобом, який не повинен заторкати самої теорії). Отож, ми намагаємося триматися «півмороку непевності» або двозначності і уникаємо розгляду проблеми чітких меж чи сфери дії цього півмороку. Виявляється, що і без обговорення значень математичних знаків можна багато досягти, бо від значень цих знаків нічого не залежить. Гадаю, що так само ми можемо оперувати тими термінами, значення яких ми засвоїли «операціонально». Ми використовуємо їх так, щоб від їхнього значення залежало якомога менше або й зовсім нічого не залежало. Наші «операціональні визначення» мають ту перевагу, що вони допомагають нам перевести проблему до тієї сфери, де нічого або майже нічого не залежить від слів. *Висловлюватися зрозуміло — це значить висловлюватися так, щоб вибір слів не відігравав суттєвої ролі.*

<sup>51</sup> У своєму «Трактаті» Вітгенштайн стверджував (див. прим 46 до даного розділу, де наведені важливі цитати з цієї праці), що філософія не може висувати висловлювання і що всі філософські висловлювання фактично є безглуздими псевдовисловлюваннями. З цими твердженнями тісно пов'язана його концепція, згідно з якою істинною задачею філософії є прояснення висловлювань, а не формулювання їх: «Мета філософії — логічне прояснення думок. Філософія — це не теорія, а діяльність. Філософська праця складається, по суті, з роз'яснень» (*Tractatus Logico-Philosophicus*, р. 77).

Постає питання: чи узгоджується цей погляд із фундаментальною метою Вітгенштайна — зруйнуванням метафізики за допомогою розвінчання її як безглуздої нісенітниці. У моїй праці, «*The Logic of Scientific Discovery*» (див., зокрема, рр. 331 та наст.), я намагався довести, що метод Вітгенштайна приводить до чисто словесного вирішення проблеми, і незва-

жаючи на його поверхневий радикалізм, цей метод повинен сприяти не руйнації, елімінації чи проведенню чіткої демаркації між метафізикою і наукою, а проникненню метафізики в галузь науки і змішанню її з наукою. Причини цього досить прості.

(1) Розглянемо будь-яке із щойно процитованих висловлювань Вітгенштайна, скажімо — «Філософія — це не теорія, а діяльність». Звичайно, воно не належить до висловлювань, що складають «природничі науки в цілому» (або сукупність усіх природничих наук). Відтак, згідно з Вітгенштайном (див. прим. 46 до давого розділу), воно не може належати до «сукупності всіх істинних висловлювань». З іншого боку, воно не є і хибним висловлюванням (адже в такому разі заперечення його було б істинним і належало б до природознавства). *Отже, ми доходимо висновку, що повинні існувати «позбавлені значення», «нісенітні» або «неосмислені» висловлювання і що саме такими є переважна більшість висловлювань Вітгенштайна.* Такі висновки із своєї доктрини визнає і сам Вітгенштайн, зазначаючи (op. cit., p. 189): «Мої висловлювання можна пояснити так: ті, хто мене зрозуміли, зрештою усвідомлять їх безглуздість...» Такий результат є надто важливим. Він означає, що вся особиста філософія Вітгенштайна позбавлена сенсу і має бути визнана саме як така. «З іншого боку, — зазначає Вітгенштайн у передмові до своєї праці, — істинність викладених тут думок видається мені неспростовною і остаточною. Тому я вважаю, що, по суті, порушені проблеми остаточно розв'язано». Все це свідчить про те, що ми можемо неспростовно і остаточно викладати істинні думки за допомогою висловлювань, які визнані безглуздими, і ми можемо вирішувати проблеми «остаточно» за допомогою нісенітниць. (Див. також прим. 8 (26) до розділу 24.)

Розглянемо, що це означає насправді. Це означає, що всі метафізичні нісенітничі, з якими століттями боролися Бекон, Юм, Кант і Рассел, можуть знову зручно вмотивуватися і навіть чесно погоджуватися, що вони є просто нісенітницями. (Так само поводиться і Гайдеггер, — див. прим. 87 до розділу 12.) Нині ми маємо справу з новим видом нісенітниць — нісенітницею, що висловлює думки, істинність яких неспростовна і остаточна, інакше: з нісенітницею глибокодумною.

Я не заперечую того, що думки Вітгенштайна неспростовні і остаточні. Адже, дійсно, яким чином їх можна спростувати? Зрозуміло, що все сказане всупереч їм мусить належати до філософії, а отже, бути нісенітницею. А відтак, може бути відкинутим. Таким чином, ми зустрічаємося тут із тим самим типом позиції, який я характеризував в іншому місці стосовно Гегеля (див. прим. 33 до розділу 12) як *незворушний догматизм*. «Варто лише обмежити поняття «сенсу» чи «значення» досить вузькими рамками, — писав я у своїй праці «Logik der Forschung» (в англійському перекладі — «The Logic of Scientific Discovery»: див. p. 51) на с. 21, — як на будь-

яке важке запитання можна буде відповісти, що ви не можете віднайти в цьому хоч якогось «сенсу» чи «значення». Визнаючи за проблемами природничих наук статус таких, що винятково «наділені значенням», ми тим самим позбавляємо сенсу і будь-які дебати з приводу поняття «значення». Зведена свого часу на престол, догма значення назавжди лишається поза критикою. Вона — „неспростовна і остаточна”.

(2) Однак теорія Віттенштайна не тільки запрошує будь-яку метафізичну нісенітницю стати в позу глибокодумності, вона також затьмарює те, що я назвав (ор. cit., р. 7) *проблемою демаркації*. Це обумовлено наївними поглядами Віттенштайна про те, що існує щось «сутнісне» або наукове «за природою» і щось «сутнісне» або «за природою» метафізичне, і що наше завдання полягає в тому, аби зрозуміти «природу» демаркації між цими обома. «Позитивісти, — дозволю собі знову процитувати свою працю (ор. cit., р. 8), — інтерпретують проблему демаркації натуралістично. Замість того, щоб вважати своєю задачею інтерпретацію цього питання з практичного боку, вони дошукуються різниці, що існує, так би мовити, «в самій природі речей», між природничими науками і метафізикою». Проте зрозуміло, що завданням філософії і методології має бути лише виявлення і проведення необхідної демаркаційної лінії між наукою та метафізикою. Навряд чи це можна зробити, характеризуючи метафізику як «нісенітницю» або як таку, що «позбавлена значення». Адже, по-перше: ці терміни — більше годяться для того, аби дати вихід чіємусь персональному обуренню з приводу метафізиків і метафізичних систем, ніж для детальної характеристики демаркаційної лінії. По-друге: у цьому випадку проблема лише переводиться на іншу, бо тепер ми знову можемо запитати: «Що означає «значущий» і «позбавлений значення»? Якщо «значущий» є лише еквівалентом до слова «науковий», а «позбавлений значення» — слова «ненауковий», то ми ні на крок не просунулися вперед. Виходячи з цих міркувань, я запропонував (ор. cit., 8 та наст., 21 та наст., 227) вилучити такі емоційні терміни як «значення», «значущий», «позбавлений значення» та ін. із методологічних дискусій. (Я рекомендував вирішувати проблему демаркації, використовуючи фальсифікаційність і рівень можливості перевірки як критерій емпіричного характеру наукових систем. Я вважав, що ми не одержимо ніякої користі, вводячи поняття «значущий» як емоційний еквівалент поняття «testable», «що підлягає перевірці».) Незважаючи на моє цілковите заперечення тлумачення фальсифікаційності або можливості перевірки (або ще чогось подібного) як «критерія значення», я виявив, що філософи часто приписують мені думку вважати цей критерій критерієм значення або критерієм «осмисленості». (Див., наприклад, *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. by Farber, 1950, p. 570.)

Але навіть якщо ми вилучимо всі посилання на «значення» чи на «сенса»

із теорії Вітгенштайна, то і тоді його вирішення проблеми демаркації науки й метафізики залишиться досить-таки невдалим. Він ототожнює «сукупність всіх істинних висловлювань» з галуззю природничих наук, він виключає із «галузі природничих наук» всі ті гіпотези, що не є істинними. А що ми ніколи не знаємо про гіпотезу, істинна вона чи неістинна, то ніколи і не дізнаємося, чи належить вона до галузі природничих наук. Аналогічний невдалий результат, а саме — демаркація, яка виключає всі гіпотези з галузі природничих наук, а відтак, залучає їх до сфери метафізики, впливає із відомого вітгенштайнівського «принципу верифікації», як я зазначав в «Erkenntnis», vol. 3, 1933, p. 427. (Гіпотези взагалі не підлягають верифікації, а якщо використовувати цей термін у широкому значенні слова, то можна сказати, що навіть метафізичні системи ранніх атомістів були верифіковані.) До речі, до такого висновку дійшов пізніше і сам Вітгенштайн, котрий, за свідченням Шліка (див. мою працю «The Logic of Scientific Discovery», прим. 7 до розділу 4) стверджував у 1931 році про те, що наукові теорії «не є справжніми висловлюваннями», тобто не мають значення. Таким чином, теорії, гіпотези, себто всі найважливіші наукові висловлювання, виганяються з храму природничих наук і дорівнюються до метафізики.

Ранні погляди Вітгенштайна, викладені ним у «Трактаті», можна пояснити лише тим, що він не помітив труднощів, пов'язаних із статусом наукових гіпотез, які завжди виходять далеко за межі простого викладу фактів. Він не помітив проблеми універсальності або загальності наукових тверджень. У цьому він наслідував ранніх позитивістів, зокрема Конта, який писав (див. *A. Comte. Earle Essays on Social Philosophy*, ed. by H. D. Hutton, 1911, p. 223; див. також: *F. A. von Hayek // Economica*, vol. VIII, 1941, p. 300): «Спостереження фактів — це єдина ґрунтовна основа людських знань... висловлювання, що його не можна звести до простого викладення факту, окремого чи загального, не може мати якогось реального і розумного смислу». Хоча Конт і не усвідомлював всієї ґрунтовності проблеми, що міститься у виразі «загальний факт», однак він принаймні *згадував* про неї, ввівши слова «окремий чи загальний». Якщо ми вилучимо ці слова, то матимемо ясне і чітке формулювання вітгенштайнівського фундаментального критерію сенсу або значення, як він сформульований ним самим у «Трактаті» (всі висловлювання є функціями істинності атомарних висловлювань, а тому можуть бути зведені до самих цих атомарних висловлювань, тобто зображень атомарних фактів), а також Шліком у 1931 році. — Контівський критерій значення був прийнятий Дж. Ст. Міллем.

Підсумуємо сказане. Антиметафізична теорія значення, викладена у «Трактаті» Вітгенштайна, не може бути дійовою у боротьбі з метафізичним догматизмом та оракульською філософією, адже сама репрезентує незво-

рушний догматизм, який широко розчинив двері перед ворогом — глибокодумною метафізичною нісенітницею, виштовхуючи водночас через ті самі двері свого, сказати б, найкращого друга — наукову гіпотезу.

<sup>52</sup> Я гадаю, що ірраціоналізм, у розумінні доктрини чи віри, яка не має зв'язаних і доступних для критики аргументів, а натомість пропонує афоризми і догматичні висловлювання, що їх слід або «зрозуміти», або залишити такими, як вони є, проявляє тенденцію до перетворення на езотеричне вчення посвячених. Здається, що таке розуміння ірраціоналізму почасти стверджується деякими публікаціями авторів школи Вітгенштайна. (Я не хочу узагальнювати, бо, скажімо, все, що я бачив із робіт Ф. Вайсмана, є рядом раціональних і досить зрозумілих аргументів, цілком вільних від установки «визнай або залиш таким, як є».)

Деякі з цих езотеричних публікацій, здається, взагалі не ставлять серйозних проблем. Як на мене, то це пошуки вишуканості. Надто важить те, що вони походять зі школи, яка починала з поганьблення філософії за безплідну вишуканість її намагань витлумачення псевдопроблем.

На завершення зазначу: я не вважаю, що існує багато аргументів на користь боротьби з метафізикою в цілому і не чекаю якихось вагомих результатів від цієї боротьби. Зрозуміло, що проблему розмежування науки і метафізики слід вирішити. Однак слід визнати і те, що деякі метафізичні системи привели до важливих наукових результатів. Такими є системи Демокріта і Шопенгауера (остання — надто подібна до системи Фрейда). Деякі системи, скажімо, Платона, Мальбранша чи того-таки Шопенгауера, — це чудові структури мислення. Проте я переконаний водночас, що слід боротися з цими метафізичними системами, які зачаровують нас і збивають з пантелику. Зрозуміло також, що ми маємо боротися навіть з неметафізичними або антиметафізичними системами, якщо вони виявляють подібну небезпечну тенденцію. У цій боротьбі, на мою думку, не слід рубати з плеча. Радше слід детально проаналізувати систему, показати, що розуміємо думку її автора і що це розуміння не варте затрачених на нього зусиль. (Характерною рисою всіх цих догматичних і, зокрема, езотеричних систем є те, що їх прибічники у відповідь на критику стверджують, ніби «їх не розуміють». Однак при цьому вони забувають, що розуміння має приводити до згоди лише в разі тверджень із тривіальним змістом. У всіх інших випадках можна розуміти і не згоджуватися.)

<sup>53</sup> Див. А. *Schopenhauer*. *Grundprobleme*, 4 th ed., 1890. S. 147. Він пише про «розум, який має інтелектуальну інтуїцію і пророкує з триніжка оракула» (звідси мій термін «оракульська філософія»), і продовжує: «Ось звідки походить філософський метод, що з'явився на сцені безпосередньо після Канта, — метод, який містифікує і заплутує людей, обманює їх і замилює їм очі, — метод пустопорожньої балаканини. Свого часу ця епоха буде визнана в історії філософії як *епоха нечестності*». (Далі йде

уринок, цитований у тексті.) Щодо ірраціоналістської установки «визнай або залиш таким, як є», див. також текст до прим. 39—40 до розділу 24.

<sup>54</sup> Теорія визначень Платона (див. прим. 27 до розділу 3 та прим. 23 до розділу 5), яку пізніше розвинув і систематизував Арістотель, заперечувалася переважно (1) Антисфеном, (2) школою Ісократів, зокрема Феопомпом.

(1) Сімплікій — одне з найкращих джерел з цієї не зовсім зрозумілої проблеми, — представляє Антисфена (Ad Arist. Categ.; 66 b, 67 b) як опонента Платоновій теорії «форм» та «ідей» і загалом доктрини есенціалізму та інтелектуальної інтуїції. Як свідчить Сімплікій, Антисфен говорив: «Коня, Платоне, я бачу, але кінності я не бачу». (Надто схожий аргумент, однак із менш вірогідного джерела (D. L., VI, 53) приписують Діогену Кініку. Я не бачу причин, чому Діоген Кінік не міг скористатися цим аргументом.) Гадаю, можна цілком покласти на Сімплікія (котрий, очевидно, мав доступ до Теофраста), зважаючи на особисте свідчення Арістотеля у «Метафізиці» (див., зокрема, 1048 b 24), яке добре узгоджується з антиесенціалізмом Антисфена.

Надто цікавими є два уривки з «Метафізики», де Арістотель згадує про заперечення Антисфеном есенціалістської теорії визначень. З першого («Метафізика», 1024 b 32) ми дізнаємося, що Антисфен заторкав проблему, обговорювану в прим. 44 (1) до даного розділу. Ідеться про те, що способу розмежування «істинних» визначень (наприклад, терміна «щения») і «хибних» визначень не існує, адже два визначення, що суперечать одне одному, можуть просто означати різні сутності — «щения 1» і «щения 2». Відтак, немає ніяких суперечностей і навряд чи взагалі можна говорити про існування хибних висловлювань. «Антисфен, — зазначає Арістотель з приводу його критики, — засвідчив свою наївність, твердячи, що щось може бути схарактеризоване лише одним способом — власною назвою, звідси впливала відсутність суперечностей і неможливість існування хибних висловлювань». (Цей уривок часто інтерпретують як виклад позитивної теорії Антисфена, а не як його критику теорії визначень. Однак така інтерпретація нехтує контекстом Арістотеля. Увесь уривок присвячено обговоренню можливості хибних визначень, тобто саме тій проблемі, яка, зважаючи на неадекватність теорії інтелектуальної інтуїції, призводить до труднощів, зазначених у прим. 44 (1) до даного розділу. Із тексту Арістотеля зрозуміло, що він був стурбований цими утрудненнями і ставленням до них Антисфена.) Другий уривок («Метафізика», 1043 b 24) також узгоджується з критикою есенціалістських визначень, яку ми наводили в даному розділі. З цього уривка зрозуміло, що Антисфен критикував есенціалістські визначення як непотрібні, які *просто замінюють короткий текст на довший*. Уривок свідчить також про те, що Антисфен мудро припускав можливість опису або пояснення певної речі, зважаючи на її



подібність з уже відомою річчю або, якщо вона складна, пояснюючи, з яких частин вона складається, хоча при цьому і визнавав, що *визначити речі* — справа марна. «Дійсно, — зазначає Арістотель, — у сумнівах, висловлених прибічниками Антисфена та іншими такими ж малоосвіченими людьми, є якась рація. Вони твердять, що визначити річ неможливо, мовляв, подібне визначення є просто багатослів'ям. Однак вони погоджуються, що можливо пояснити, наприклад, якщо взяти срібло, якість чи вид цієї речі (ми можемо сказати, що срібло подібне до олова)». Із цього вчення, додає Арістотель, випливає, «що для складних речей чи субстанцій дефініція або позначення можливе, однаково — чи сприймаються ці речі чуттєво, чи за допомогою інтелектуальної інтуїції. Однак така дефініція чи позначення неможливі для первоелементів, з яких ця річ складається...» (Далі Арістотель збивається на манівці, намагаючись поєднати цей аргумент із своєю теорією про те, що визначальна формула складається з двох частин — роду і виду, які співвідносяться між собою і є поєднаними, як матерія і форма.)

Я зауважив ці моменти саме тому, що, як здається, супротивники Антисфена, приміром, Арістотель (див. «Топіка», I, 104 b 21), цитували його таким чином, аби складалося враження, ніби Антисфен не піддає критиці есенціалізм, а просто викладає свої позитивні погляди. Таке враження виникало тому, що при цитуванні твердження Антисфена змішували з іншим ученням, що, мабуть, теж належало Антисфенові. Йдеться про невибагливу теорію про те, що ми маємо говорити зрозуміло, вживаючи кожен термін лише в одному значенні, а відтак, зможемо уникнути тих утруднень, у подоланні яких теорія визначень зазнала поразки.

Як уже згадувалося, це досить заплутана проблема, особливо якщо зважити на обмежену кількість свідчень щодо неї. Однак я вважаю, що у даному разі правий Гроут, котрий схарактеризував «цю суперечку між Антисфеном і Платоном» як «перший протест номіналізму проти доктрини крайнього реалізму» (або, за нашою термінологією, крайнього есенціалізму). Цю позицію Гроута можна обстоювати і з огляду на критику її Філдом (див. *G. C. Field. Plato and His Contemporaries*, p. 167), згідно з яким характеризувати Антисфена як номіналіста — «абсолютно неправильно».

На користь моєї інтерпретації поглядів Антисфена можна пригадати, що надто схожа аргументація проти схоластичної теорії визначень була висунута Декартом (див. *R. Descartes. The Philosophical Works*, transl. by E. S. Haldane and W. D. Ross, 1911, vol. I, p. 317 та в менш чіткій формі — Локком: *J. Locke. Essay*, Book III, ch. III, § II до ch. IV, § 6, а також ch. X, §§ 4—11 і особливо IV, § 5). Однак і Декарт, і Локк залишилися есенціалістами. Есенціалізм був підданий критиці Гоббсом (див. прим. 33 до

даного розділу) і Берклі, якого можна схарактеризувати як одного із перших методологічних номіналістів, безвідносно до його онтологічного номіналізму. Див. також прим. 7(2) до розділу 25.

(2) З інших критиків платонівсько-аристотелівської теорії визначень я торкнувся лише поглядів Феопомпа (цитованих в «Епіктеті», II, 17, 4—10; див. *G. Grote. Plato, I, 324*). На мій погляд, цілком імовірно, що Сократ (усупереч загальноприйнятій думці про нього) не поділяв теорії дефініцій. Його просто цікавило розв'язання етичних проблем на вербальному рівні. А з огляду на негативні результати його так званих пробних визначень етичних термінів, вони цілком могли бути спробою спростування вербалістських передсудів.

(3) Варто додати принагідно, що незважаючи на всю мою критику, я готовий визнати заслуги Арістотеля. Він був фундатором логіки, і аж до «*Principia Mathematica*» щодо всієї логіки можна сказати, що вона була розробкою і узагальненням аристотелівських начал. (На мою думку, нова епоха в логіці почалася не з так званих «неаристотелівських» або «багатозначних» систем, а з чіткого розмежування «об'єктної мови» і «метамови».) Окрім того, великою заслугою Арістотеля була спроба приборкати ідеалізм за допомогою здорового глузду, який наполягає на тому, що «дійсними» є лише індивідуальні речі (а «форми» і «матерія» — це лише їхні аспекти або абстракції). Однак саме цей підхід призвів до того, що Арістотель навіть не спробував вирішити платонівську проблему універсалій (див. прим. 19 та 20 до розділу 3 та відповідний текст), тобто проблему пояснення того, чому певні речі подібні одна до одної, а певні — не подібні. Адже дійсно, чому б не визнати існування саме такої кількості різних аристотелівських сутностей у речах, скільки існує самих цих речей?

<sup>55</sup> Вплив платонізму на, зокрема, Євангеліє від св. Йоана очевидний. Цей вплив менш помітний у попередніх Євангеліях, хоча я і не стверджую, що його немає там зовсім. Проте Євангелія виявляють виразну антиінтелектуальну і антифілософську тенденцію. Вони уникають будь-яких звертань до філософських розмірковувань і мають визначене спрямування проти ученості і діалектики, наприклад, проти «книжників», хоча ученість у той період означала інтерпретацію писань у діалектичному і філософському розумінні і, зокрема, в неоплатонічному розумінні.

<sup>56</sup> Проблема націоналізму і подолання єврейського племінного ладу почерез інтернаціоналізм відіграє важливу роль в історії раннього християнства. Відлуння тієї боротьби можна зустріти у «Діях святих апостолів» (зокрема, 10, 15 та наст.; II, 1—18; див. також Мт., 3, 9 і полеміку проти племінних табу в «Діях», 10, 10—15). Цікаво, що ця проблема розглядається у Біблії разом із соціальною проблемою багатства і бідності, а також із проблемою рабства. Див. «Послання св. апостола Павла до

галатів» (Гал., 3, 28) і особливо «Дії святих апостолів» (Дії, 5, 1—11), де збереження приватної власності описане як моральний гріх.

Надто цікаво, що в гетто Східної Європи аж до 1914 року і навіть пізніше зберігалися притлумлені і застигли форми єврейського племінного устрою. (Пор. із тим способом, за допомогою якого трималися за своє племінне життя шотландські племена.)

<sup>57</sup> Цитату почерпнуто з праці: *A. Toynbee. A Study of History, vol. VI, p. 202.* У цьому уривку йдеться про мотиви переслідувань християнства з боку римських правителів, котрі завжди були досить терпимими у релігійних справах. «Елементом християнства, — пише Тойнбі, — нестерпним для імперського уряду, була відмова християн визнавати право уряду змушувати підданих діяти всупереч своєму сумлінню... Таке далеке від пропаганди християнства мучеництво виявилось найефективнішим засобом навернення...»

<sup>58</sup> Стосовно юліанської неоплатонічної антицеркви з її платонізуючою ієрархією та боротьбою проти «антейстів», тобто християнства, див., наприклад, *Toynbee, op. cit., vol. V, pp. 565 і 584.* Тут варто процитувати уривки з твору Дж. Геффкена (що його цитує Тойнбі): «У Ямаліха» (язичницького філософа, прибічника містики чисел і фундатора сирійської школи неоплатонізму, котрий жив близько 300 року н. е.) «індивідуальний релігійний досвід... вилучається. Його місце займає містична церква з її таїнствами, які своєю доскіпливою точністю у дотримванні форм культу, ритуалу надто уподібнювалися до магії, та з її святістю... Юліанські ідеї звищення священників чітко відбивають... точку зору Ямаліха, чий ентузіазм щодо священників, деталей форм культу і систематичної ортодоксальної доктрини заклав підвалини для побудови язичницької церкви». У цих принципах сирійського платоніка і Юліана можна розпізнати розвиток істинно платонівської (а, можливо, і піаньоудейської — див. прим. 56 до даного розділу) тенденції спротиву революційній релігії індивідуальної свідомості і людяності за допомогою гальмування всіх змін і введення жорсткої ідеології, чистота якої підтримується кастою філософів-священників та жорсткими табу. (Див. текст до прим. 14 та 18—23 до розділу 7, а також розділ 8, зокрема текст до прим. 34.) Переслідування нехристиян та сретиків Юстиніаном і заборона язичницької філософії 529 року завершили цей процес. Тепер уже християнство почало застосовувати тоталітарні методи і контролювати свідомість за допомогою сили. Настало темне середньовіччя.

<sup>59</sup> Щодо застереження Тойнбі проти інтерпретації звищення християнства так, як це радив робити Парето (про його поради йдеться, зокрема, в прим. 65 до розділу 10 та прим. 1 до розділу 13), див., наприклад: *A. Toynbee. A Study of History, vol. V, p. 709.*

<sup>60</sup> Стосовно цинічної доктрини Критія, Платона та Арістотеля, згідно

з якою релігія — це опіум для народу, див. прим. 5—18 (зокрема 15 та 18) до розділу 8. (Див. також: Арістотель. «Топіка», 1, 2, 101 а 30 та наст.) Про пізніші приклади (Полібій і Страбон) див., наприклад, А. Тоупбеє, *op. cit.*, vol. V, p. 646 та наст., p. 561. Тойнбі цитує Полібія (Полібій. «Історія», VI, 56): «Пункт, у якому римська конституція перевершує всі інші, полягає, на мою думку, в тлумаченні нею релігії... Римлянам удалося викувати головне кріплення їх соціального устрою... із марновірності» і т. п. Він також цитує Страбона: «Натовп... неможливо змусити прислухатися до голосу філософського розуму... У поведженні з людьми такого сорту ви не зможете обійтися без марновірностей» і т. п. З огляду на довгий ряд платонізуючих філософів, які вчать, що релігія — це «опіум для народу», я не можу зрозуміти, яким чином приписування схожих мотивів Константину може бути схарактеризоване як анахронізм.

Згадаймо, що людина, про відсутність відчуття історії у котрої пише Тойнбі, є грізним опонентом — лордом Ектоном, який писав про ставлення Константина до християн (див. *J. Acton. History of Freedom*, 1909, p. 30 та наст., курсив мій): «Приймаючи їхню віру, Константин не мав намірів ні відкидати стратегію політика своїх попередників, ні відмовлятися від привабливостей авторитарної влади. Він мав намір *укріпити свій трон за допомогою релігії*, яка здивувала світ силою свого опору...»

<sup>61</sup> Я захоплююся середньовічними соборами як і будь-хто, і завжди схиляв голову перед величчю і унікальністю середньовічного ремесла. Однак, вважаю, що естетизм не можна використовувати як аргумент проти гуманізму.

Панегірики середнім вікам почали складати за часів романтичного руху у Германії. Вони знову ввійшли в мову разом із відродженням цього романтичного руху, свідками якого, на жаль, ми є нині. Зрозуміло, що це рух антираціоналістський. У розділі 24 ми розглянемо романтичний рух з іншого погляду.

Дві установки стосовно середніх віків — раціоналістська та антираціоналістська — відповідають двом інтерпретаціям історії (див. розділ 25).

(1) Раціоналістська інтерпретація історії з надією споглядає ті періоди, коли людина намагалася ставитися до своїх справ раціонально. У Великому поколінні, надто ж у Сократі, у ранньому християнстві (аж до Константина), у Ренесансі і періоді Просвітництва, у сучасній науці така інтерпретація вбачає складові руху, який часто уривався, намагання людей звільнитися, вирватися із клітки закритого суспільства і створити суспільство відкрите. Раціоналістська інтерпретація усвідомлює, що цей рух не є виявом «закона прогресу» або чогось подібного, що він залежить виключно від нас самих і що він зникне, якщо ми не захистимо його від антагоністів, а також від наших лінощів і неробства. У перехідних періодах історії ця

інтерпретація бачить темні епохи з їх платонізуючими авторитетами, ієрархією священників та племінними рицарськими органами.

Класичне формулювання цієї інтерпретації здійснене лордом Ектоном (*J. Acton*, op. cit., p. I, курсив мій): «Свобода,— пише він,— так само як і релігія, була і рушійною силою добрих справ, і загальним визнанням злочинів з тих самих пір, як була засіяна в Афінах дві тисячі п'ятсот шістдесят років тому... У кожен епоху свого прогресу її шлях перепиняли вороги — невігласи і марновірці, завойовники і любителі легкої наживи, властолюбці і бідарі, які прагнули лише їжі. Протягом тривалих періодів вона повністю притлумлювалася... Жодна перешкода не була такою настійливою і нездоланною, як непевність і плутанина довкола самої природи істинної свободи. Якщо ворожі інтереси завдали багато шкоди, то хибні ідеї завдали їй ще більше».

Відчуття тьми напоручд міцно трималося протягом темних періодів історії. Наука і філософія цих періодів були охоплені відчуттям, що *істини вже були досягли колись, але потім її втратили*. Це відчуття виявлене у вірі в загублений секрет давнього філософського каменя і в давню мудрість астрології, так само як і у вірі в те, що вона, ідея, не може мати ніякої цінності, і що будь-яка ідея має спиратися на давній авторитет (авторитет Арістотеля або Біблії). Втім, люди, які відчували, що потаємний ключ до мудрості був загублений ще в давнину, були правими, адже цей ключ є вірою в розум і свободу, вільним змаганням думки, яка не може існувати без свободи думки.

(2) Друга інтерпретація збігається з тим, як Тойнбі трактує грецький та сучасний раціоналізм (з часів Ренесансу), а саме — як відхилення від істинної путі віри. «З погляду сучасного письменника,— зазначає Тойнбі (*A Study of History*, vol. V, p. 6 та наст., note; курсив мій),— загальний елемент раціоналізму, помітний в еллінській та західній цивілізації, не настільки очевидний, аби виокремити обидва ці суспільства з усіх інших суспільств... Якщо ми вважатимемо християнський елемент нашої західної цивілізації визначальним і сутнісним, то наше повернення до еллізму можна зрозуміти не як *реалізацію можливостей західного християнства, а як відхилення від власного шляху західного розвитку — фактично, як хибний крок, який нині ще можливо (хоча, може, і неможливо) виправити*».

Усупереч Тойнбі, я жодної хвилини не сумніваюся, що виправити цей крок і знову повернутися в клітку — до гніту, забобонів та епідемій середньовіччя — цілком можливо. Проте я певен, що краще цього не робити. На моє глибоке переконання, ми самі, вільно приймаючи рішення, маємо вирішити, що нам слід робити, і не звертатися при цьому по допомогу до історицистського есенціалізму, або ж Тойнбі (див. також прим. 40 (2) до даного розділу), який пропонує нам приймати рішення, засновуючись на визначенні «сутнісної характеристики західної цивілізації».

(Цитовані уривки з Тойнбі — це частина його відповіді на лист доктора Е. Бівена, а лист Бівена — перший із двох, що їх цитує Тойнбі, — як на мене, цілком очевидно викладає те, що я називаю раціоналістичною інтерпретацією.)

<sup>62</sup> Див. *H. Zinsser. Rats, Lice and History, 1937, pp. 80 та 83; курсив мій.*

Стосовно мого зауваження в тексті наприкінці даного розділу про те, що наука і мораль Демокріта живе з нами і нині, можна нагадати, що безпосередні історичні зв'язки ведуть від Демокріта і Епікура через Лукреція не лише до Гассенді, а й, безперечно, до Локка, «атоми і порожнеча» — надто характерний вислів, використання якого завжди вказує на те, що ми маємо справу з цією традицією. Природна філософія «атомів і порожнечі», як правило, виступає у поєднанні з моральною філософією альтруїстичного гедонізму та утилітаризму. Щодо гедонізму та утилітаризму, я вважаю, що їм необхідно змінити свій традиційний принцип — «максимізуй задоволення!» на принцип, який, на мою думку, більш узгоджується з оригінальними поглядами Демокріта й Епікура, принцип скромніший і актуальніший, а саме — «зменшуй до мінімуму страждання!» Я певен (див. розділи 9, 24 та 25), що намагання максимізувати задоволення чи щастя людей — справа не лише марна, а й небезпечна, адже такі намагання завжди призводять до тоталітаризму. Проте доводиться сумніватися в тому, що більшість послідовників Демокріта (аж до Бертрана Рассела, котрий також цікавився атомами, геометрією і гедонізмом) погодиться із запропонованим переформулюванням сповідуваного ними принципу, надто ж, якщо сприймати його саме у нашому розумінні, а не як етичний критерій.

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 12

*Загальна примітка до цього розділу.* Скрізь, де можливо, я посилаюся в цих примітках на Selections, тобто на Hegel. Selections, видання Дж. Ловенберга, 1929 р. (із «The Modern Student's Library of Philosophy».) Ці чудові і легкодоступні вибірки містять багато найхарактерніших фрагментів з Гегеля, так що в багатьох випадках було можливо вибирати цитати саме з них. Цитати із «Selections» будуть, однак, супроводжуватися посиланнями на видання оригінальних текстів. Скрізь, де можливо, я посилався на «W. W.», тобто на Hegel's Saemtliche Werke. Hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, 1927.

Важливий варіант «Енциклопедії філософських наук», що не ввійшов до «W. W.», цитується як «Encycl., 1870», тобто *G. W. F. Hegel. Encyclopaedie, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin, 1870.*

Фрагменти з «Філософії права» цитуються за номерами параграфів, а літера L вказує, що фрагмент узято з лекційних нотаток, доданих Ганзом

до його видання 1833 року. Я не завжди погоджуюся з формулюваннями перекладачів.

<sup>1</sup> Із вступної дисертації Гегеля «Про орбіти планет», 1801. (Мала планета Церез була відкрита 1 січня 1801 року.)

<sup>2</sup> Демокріт, фрагм. 118 (D<sup>2</sup>); пор. текст до прим. 29 до розділу 10.

<sup>3</sup> А. *Schopenhauer*. *Grundprobleme* (4 th ed., 1890, p. 147); див. прим. 53 до розд. 11.

<sup>4</sup> Вся «Філософія природи» сповнена таких дефініцій. Г. Стаффорд Гатфілд, приміром, перекладає (пор. його переклад з перекладом Бавінка «Анатомія сучасної науки», с. 30) гегелівське визначення теплоти: «Теплота є самоповернення матерії до своєї безформності, своєї текучості, триумфу своєї абстрактної однорідності над специфічними ознаками, своєї абстрактної, чистої, яка існує в собі, тривалості як заперечення заперечення, покладеної тут як активність». Таке саме, скажімо, і гегелівське визначення електрики.

Щодо наступної цитати див. *Hegel's Briefe*. Bd. I, S. 373, цитується за *Wallace*. *The Logic of Hegel* (перекл., с. XIV і далі; курсив мій).

<sup>5</sup> Див. *R. Falkenberg*. *History of Modern Philosophy*. 6 th German ed., 1908, S. 612 (пор. англійський переклад Армстронга, 1895, с. 632).

<sup>6</sup> Я маю на увазі різноманітні філософії «еволюції», «прогресу» чи «смердженності», такі як теорії А. Бергсона, С. Александера, фельдмаршала Сметса і А. Н. Уайтхеда.

<sup>7</sup> Цей фрагмент наведено і проаналізовано в примітці 43(2) до цього розділу.

<sup>8</sup> Щодо восьми наведених у цьому абзаці цитат див. *Selections*, сс. 389 (= WW VI, 71), 447, 443, 446 (три цитати); 388 (дві цитати) (= WW XI, 70). Цитати узяті з «Філософії права» (§§ 272L, 258L, 269L, 270L); перша і остання — з «Філософії історії».

Щодо гегелівського холізму та його органічної теорії держави див., приміром, його посилання на Мененія Агрипу (Livy, II, 32; критику див. у примітці 7 до розділу 10) у «Філософії права», § 269L; а класичне формулювання протилежності між силою організованої структури й безсилим «нагромадженням, сукупністю атомних сполук» — наприкінці § 290L (див. також примітку 70 до цього розділу).

Два інші дуже важливі пункти, в яких Гегель приймає політичне вчення Платона, — це: (1) Теорія Одного, Кількох і Багатьох; див., скажімо, *op. cit.*, § 273: «Монарх — один, у виконавчій владі беруть участь кілька чоловік, у законодавчій — багато»; також посилання на «багатьох» є в § 301 тощо. (2) Теорія про протилежність між знанням і думкою (див. обговорення *свободи думки* в *op. cit.*, § 270, у тексті цієї праці між примітками 37 і 38 до цього розділу), що її Гегель використовує для характеристики



громадської думки як «думки багатьох» чи навіть як «примхи багатьох», див. *op. cit.*, §§ 316 і далі, а також примітку 76 до цього розділу.

Щодо гегелівської цікавої критики Платона і навіть ще цікавішого викручення Гегелем власної критики див. примітку 43 до цього розділу.

<sup>9</sup> Стосовно цих зауважень див., зокрема, розділ 25.

<sup>10</sup> Див. *Selections*, XII (вступ Дж. Ловенберга).

<sup>11</sup> Я маю на думці не лише його безпосередніх філософських попередників (Фіхте, Шлегеля, Шеллінга і особливо Шлейєрмахера) чи стародавні джерела (Геракліта, Платона, Арістотеля), а й також і на-самперед Руссо, Спінозу, Монтеск'є, Гердера, Берка (див. підрозділ IV до цього розділу) і поета Шіллера. Зобов'язаність Гегеля Руссо, Монтеск'є (див. *The Spirit of Laws*, XIX, 4 і далі) і Гердеру — за його «Дух нації» (*Spirit of the Nation*) — очевидна. Його ставлення до Спінози має інший характер. Він приймає чи, радше, переробляє дві важливі ідеї детермініста Спінози. Перша ідея полягає в тому, що нема іншої свободи, ніж раціональне пізнання необхідності всіх речей, ніж влада, яку розум за допомогою пізнання може накинути на пристрасті. Ця ідея була розвинута Гегелем в ототожненні розуму (або «Духу») із свободою, а також у його вченні про те, що свобода є істиною необхідності (*Selections*, 213, *Encycl.* 1870, 154). Друга ідея — це дивний моральний позитивізм Спінози, його доктрина про те, що сила права — ідея, яку він замишляв використати в боротьбі проти того, що він називав тиранією, тобто спроби прибрати до рук владу більше всяких меж реальної влади. Головною турботою Спінози була свобода думки; він учив, що правителю не можна придушувати людські думки (адже думки вільні), а спроба досягти неможливого є тиранією. На цій теорії він заснував свою підтримку влади світської держави (яка, як він наївно сподівався, не буде урізувати свободу думки) супроти церкви. Гегель також підтримував державу на протигагу церкві й на словах визнавав вимогу свободи думки, велике політичне значення якої розумів (див. передмову до «Філософії права»), однак водночас він перекрутив цю ідею, заявивши, що держава повинна вирішувати, що істинне, а що фальшиве, і може придушувати те, що видається їй фальшивим (див. обговорення цього у «Філософії права», § 270, у тексті цієї праці між прим. 37 і 38 до цього розділу). У Шіллера Гегель запозичив (між іншим, без визнання чи навіть вказівки на те, що він цитує) відомий вираз «Всесвітня історія — це Всесвітній суд». Але цей вираз (наприкінці § 340 у «Філософії права»; див. текст до прим. 26 до цього розділу) містить у собі значну частину гегелівської історичистської політичної філософії, не лише його обоження успіху, а отже, і влади, а й також його специфічний моральний позитивізм і теорію розумності історії.

Питання про те, чи зазнав Гегель впливу Віко, залишається, вочевидь,

відкритим. (Німецький переклад «Нової науки» Вебером (*G. Vico. New Science*) опубліковано 1822 року.)

<sup>12</sup> Шопенгауер був палким прихильником не тільки Платона, а й Геракліта. Він вважав, що чернь натоптує свої животи, немов звірі; він обрав своїм девізом вираз Біанта «Всі люди нечестиві» і гадав, що платонівська аристократія була найкращим урядуванням. Водночас він ненавидів націоналізм і, зокрема, німецький націоналізм. Він був космополітом. Почасті огидне вираження страху і ненависті Шопенгауера до революціонерів 1848 року можна пояснити його побоюванням, що за «правління юрби» він утратить свою незалежність, а частково — ненавистю до націоналістичної ідеології цього руху.

<sup>13</sup> Щодо запропонованого Шопенгауером девізу (запозиченого з «Цимбеліна», дія V, сцена 4) див. його «Волю в природі» (*Will in Nature; 4 th ed., 1878, p. 7*).

Дві наступні цитати взяті з його «Творів» (*A. Schopenhauer. Werke. 2nd ed., 1888, Bd. V, S. 103 f, vol. II, p. XVII, f.*), тобто з «Передмови» до другого видання «Світу як волі та ужалення»; курсив мій). Думаю, що кожен, хто вивчав Шопенгауера, мусив бути вражений його щирістю та правдивістю. Див. також думку К'еркегора, наведену в тексті до приміток 19—20 до розділу 25.

<sup>14</sup> Першою публікацією Швєглера (1839) було есе, присвячене пам'яті Гегеля. Цитату наведено з його «Історії філософії» в перекл. Стірлінга (*History of Philosophy, transl. by H. Stirling, 7th ed., p. 322*).

<sup>15</sup> «Англійський читач вперше познайомився з Гегелем завдяки широкому викладу його принципів доктором Гатчинсоном Стірлінгом», — пише Е. Кейрд (*E. Caird. Hegel, 1883, Preface, p. VI*), що свідчить про те, що Стірлінг приймає цілком серйозно. Наведену цитату взято із стірлінгівських «Annotations» до «Історії» Швєглера (с. 429). Хоча відзначити, що епіграф до розглядуваного розділу взято з тієї самої праці, с. 441.

<sup>16</sup> Стірлінг пише (ор. сіт., 441): «Зрештою, для Гегеля великою цінністю був добропорядний громадянин, а для того, хто вже був таким, не потребувалося, на думку Гегеля, звертатися до філософії. Тому він каже панові М. Дюбо, котрий пише до нього з приводу труднощів з його системою, що як добропорядний голова дому і батько сім'ї, сповнений твердої віри, він має цілком достатньо і може вважати будь-що додаткове, на терені філософії, приміром, лише... інтелектуальною розкішшю». Таким чином, згідно із Стірлінгом, Гегель був зацікавлений не в проясненні труднощів своєї системи, а суто в перетворенні «поганих» громадян на «добрих».

<sup>17</sup> Наведена нижче цитата почерпнута з *Stirling*, ор. сіт., р. 444 та наст. Після того, що прочитовано у тексті, Стірлінг продовжує: «Я багато чим зобов'язаний Гегелю і завжди із вдячністю це визнаю. Проте моя позиція щодо Гегеля завжди була позицією простої людини, яка, перетво-

рюючи незрозуміле на зрозуміле, може тим самим служити суспільним інтересам». І він закінчує абзац такими словами: «Свою основну мету... я розглядаю як тотожну гегелівській... а саме — як мету християнського філософа».

<sup>18</sup> Див., наприклад, — *A Textbook of Marxist Philosophy*.

<sup>19</sup> Я почерпнув цей уривок із надто цікавого дослідження — *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806—1815*, by *E. N. Anderson* (1939), р. 270. Андерсонів аналіз — це критика націоналізму. Е. Андерсон добре усвідомлює невротичний та істеричний елемент у націоналізмі (див., наприклад, р. 6 та наст.). Однак я не можу цілком погодитися з його позицією. Я вважаю, що він захопився властивим історикам намаганням досягти об'єктивності, а відтак, на мою думку, сприймає націоналістичний рух надто серйозно. Зокрема, я не згоден з його осудом короля Фрідріха Вільгельма III, за те що той не розумів націоналістичного руху. «Фрідріх Вільгельм III був нездатний сприймати величне, — пише Андерсон на с. 271, — ні в ідеальній формі, ні в діяльності. Курс на націоналізм, що його блискуче розкрили для інших молоді німецькі література та філософія, для нього лишився закритим». Зазначимо, проте, що більша частина кращої німецької літератури та філософії була антинаціоналістичною. Антинаціоналістами були Кант і Шопенгауер, навіть Гете цурався націоналізму. Через те несправедливо вимагати від будь-кого, надто ж від простої, щирої, консервативної людини, якою був король, аби така людина захоплювалася пустопорожньою балаканиною Фіхте. Багато хто погодився б із словами короля про «ексцентричну популярну писанину» (*loc. cit.*). І хоча я згоден із тим, що консерватизм короля може викликати лише жаль і співчуття, однак я відчуваю величезну повагу до його простоти і до його стійкості перед хвилею націоналістичної істерії.

<sup>20</sup> Див. *Selections*, XI (Дж. Ловенберг, із «Вступу» до *Selections*).

<sup>21</sup> Див. прим. 19 до розділу 5 та прим. 18 до розділу 11 та відповідний текст.

<sup>22</sup> Цитату почерпнуто з *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116); наступна цитата — з *Selections*, 130 (= *G. W. Hegel, Werke, Berlin and Leipzig, 1832—1887, vol. VI, 224*). Остання в цьому абзаці цитата — з *Selections*, 131 (= *Werke, 1832—1887, VI, 224—225*).

<sup>23</sup> *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116).

<sup>24</sup> *Selections*, 128 (= *WW*, III, 141).

<sup>25</sup> Тут варто згадати Бергсона, зокрема його «Творчу еволюцію» (*Creative Evolution, Engl. transl. by A. Mitchell, 1913*). Я вважаю, що гегельянський характер цієї праці ще не достатньо розкритий. Зрозумілість і осмисленість викладу думок у Бергсона інколи утруднюють розуміння того, наскільки його філософія має завдячувати Гегелю. Якщо ми розглянемо,

скажімо, вираз Бергсона «сутність є зміною» або якщо ми прочитаємо ст. 275 та 278 його праці, то позбудемося будь-яких сумнівів.

«Сутнісним також є і просування до рефлексії, — пише Бергсон. — Якщо наш аналіз правильний, то саме свідомість чи, радше, надсвідомість стоїть біля витоків життя... Свідомість безпосередньо відповідає тій можливості вибору, яку має жива істота. Вона збігається з тією смугою можливих дій, яка облямовує реальні дії: *свідомість — це синонім винахідливості і свободи*» (курсив мій). Ототожнення свідомості (або духу) зі свободою — це гегелівський варіант Спінози. Вплив Гегеля на Бергсона — надто сильний. У Гегеля можна зустріти теорії, які, як на мене, є «безперечно бергсонівськими», наприклад, — «Сутністю духу є діяльність, у якій він реалізує свою можливість. Він робить себе тим, чим він є в собі, своєю діяльністю, своїм витвором» (Selections, 435 = WW, XI, 113).

<sup>26</sup> Див. прим. 21—24 до розділу 11 та відповідний текст. Інший характерний уривок: «У принципі розвитку міститься внутрішній зародок буття — здатність або потенційна змога реалізувати себе». Цитата, подана нижче в цьому абзаці, — з Selections, 468 (тобто «Філософія права, § 340; див. також прим. 11 до даного розділу).

<sup>27</sup> З іншого боку, беручи до уваги те, що навіть другосортне гегельянство, тобто третьо- або четвертосортне фіктеанство чи аристотелізм, часто гучно проголошувалося оригінальним досягненням, характеризувати Гегеля як неоригінального буде, мабуть, не зовсім правильно. (Див., однак, прим. 11 до даного розділу.)

<sup>28</sup> Див. *I. Kant. Critique of Pure Reason*, 2nd ed., г. 514; див. також р. 518 (закінчення підрозділу 5). Епіграф до «Вступу» до моєї книжки взятий із листа Канта до Мендельсона від 8 квітня 1766 року.

<sup>29</sup> Див. прим. 53 до розділу 11 та відповідний текст.

<sup>30</sup> Мабуть, варто припустити, що так званий «дух мови» є переважно традиційною нормою зрозумілості, що її запроваджували видатні письменники, котрі писали даною конкретною мовою. Крім зрозумілості, існують також інші мовні норми, наприклад, норми простоти, краси, стислості тощо, однак норма зрозумілості є, мабуть, найважливішою серед інших. Це той культурний спадок, який слід ретельно оберігати. Мова — один із найважливіших соціальних інститутів нашого життя, а її зрозумілість є умовою її функціонування як засобу раціональної комунікації. Використання мови для передачі емоцій важить значно менше, адже ми можемо передавати значну кількість емоцій, не сказавши жодного слова.

Мабуть, варто зазначити, що Гегель, котрого Берк навчив розумінню важливості історичного розвитку традицій, зробив, фактично, дуже багато для того, аби зруйнувати засновану Кантом інтелектуальну традицію — як за допомогою своєї доктрини «хитроців розуму», який виявляє себе у пристрастях (див. прим. 82 та 84 до даного розділу та відповідний текст),

так і за допомогою використаного методу аргументації. Більше того, використовуючи свій історичний релятивізм — теорію, за якою істина є відносною і залежною від духу історичного періоду, — Гегель допоміг зруйнувати традицію пошуку істини і поваги до неї. Див: також підрозділ IV даного розділу і мою статтю «Towards a Rational Theory of Tradition» // *The Rationalist Annual*, 1949; нині вона передрукована у моїй праці «Conjectures and Refutations».

<sup>31</sup> Спроби спростувати кантівську діалектику (його теорію антиномій) були, здається, досить рідкісними. Грунтовну критику і намагання уточнити та переробити кантівські аргументи можна зустріти в праці Шопенгауера «Світ як воля та уявлення» (*World as Will and Idea*) і в праці Я. Ф. Фріза «Нова або антропологічна критика розуму» (*J. F. Fries. New or Anthropological Critique of Reason, second Germ. ed., 1828, pp. XXIV та наст.*). Моя спроба інтерпретації Канта полягає в тому, що, на мою думку, Кант дотримується поглядів на чисту спекуляцію як на таку, яка неспроможна встановити будь-що там, де досвід не може допомогти нам позбавитися хибних теорій (див. «Mind», 49, 1940, р. 416, а також *Conjectures and Refutations*, р. 326 та наст.; у цьому ж таки номері журналу «Mind», pp. 204 та наст. вміщено ґрунтовну і цікаву критику кантівських аргументів М. Фрідом). Щодо спроби надати сенсу гегелівській діалектичній теорії розуму та його колективістській інтерпретації розуму (його «об'єктивного духу») — див. аналіз соціального або міжособистісного аспекту наукового методу в розділі 23 та відповідну інтерпретацію «розуму» в розділі 24.

<sup>32</sup> Детальне обґрунтування цієї тези я виклав у своїй статті «What is Dialectic?» («Mind», 49, р. 403 та наст.; див., зокрема, останнє речення на р. 410, а також *Conjectures and Refutations*, р. 321.) Див. також ще одну мою замітку під назвою «Are Contradictions Embracing?». Вона опублікована в журналі «Mind», vol. 52, 1943, р. 47 та наст. Після того, як вона вже була написана, я одержав книжку Карнапа «Introduction to Semantics», 1942, де він використовує термін «comprehensive», який, як на мене, придатніший, ніж термін «embracing». Див., зокрема, § 30 з книжки Карнапа.

У статті «What is Dialectic?» розглянуто багато проблем, які я лише згадую у даному дослідженні, зокрема перехід від Канта до Гегеля, діалектика Гегеля та його філософія тотожності. І хоча деякі твердження з цієї статті повторюються у даній книжці, в цілому ці дві мої праці доповнюють одна одну. Див. також наступні примітки аж до прим. 36.

<sup>33</sup> *Selections*, XXVIII, цитата з німецького видання; (український переклад здійснено з англійської мови.— Прим. перекладача), аналогічні цитати — див. *WW*, IV, 618 та «*Werke*», 1832—1887, vol. VI, 259). Стосовно згаданого в цьому абзаці *незворушного догматизму* — див. *What is Dialectic?*, р. 417 та *Conjectures and Refutations*, р. 327; див. також прим. 51 до розділу 11.

<sup>34</sup> Див. *What is Dialectic?*, зокрема зі с. 414, де поставлено проблему «Як наша свідомість розуміє світ?», до с. 420 (*Conjectures and Refutations*, сс. 325—330).

<sup>35</sup> «Все дійсне є певною ідеєю», — зазначає Гегель (див. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116). А з досконалості ідеї якраз і випливає моральний позитивізм. Див. також *Selections*, 338 (= *WW*, XI, 70), тобто останній уривок, цитований у тексті до прим. 8; окрім того, див. § 6 «Енциклопедії філософських наук», а також «Передмову» та § 270L «Філософії права». — Навряд чи вимагає пояснень те, що «Великий диктатор» у попередньому абзаці — це натяк на відомий фільм Чапліна.

<sup>36</sup> *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116). Див. також *Selections*, 128, § 107 (= *WW*, III, 142).

На філософії тотожності Гегеля надто позначився вплив з боку містичної теорії знання Арістотеля — доктрини про єдність суб'єкта, який пізнає, з пізнаваним об'єктом (див. прим. 33 до розділу 11, прим. 59—70 до розділу 10, прим. 4, 6 та 29—32 до розділу 24).

До моїх зауважень у тексті щодо гегелівської філософії тотожності можна додати, що Гегель, як і більшість філософів його часу, вірив у те, що логіка є теорією мислення або міркування (див. *What is Dialectic?*, р. 418). Разом із філософією тотожності, така віра приводить до висновку, що логіка — це теорія думки, розуму, ідей, понять або дійсності. З іншого посилання, згідно з яким мислення розвивається діалектично, Гегель міг вивести, що розум, ідеї або поняття, а також і дійсність — все розвивається діалектично. В результаті він одержав: *Логіка = Діалектика і Логіка = Теорія Дійсності*. Ця доктрина відома як гегелівський панлогізм.

Із цих посилавь Гегель міг вивести також, що поняття розвиваються діалектично, тобто що вони здатні до певного самоутворення і саморозвитку з нічого. (Гегель починає цей розвиток з ідеї Буття, яка передбачає свою протилежність, себто «ніщо», і створює перехід від «ніщо» до Буття — Становлення). Існують два чинники цієї гегелівської спроби розвинути поняття з нічого. Перший — це хибна ідея про те, що філософія має починати без будь-яких передумов. (Ця ідея була відновлена недавно Гуссерлем; вона обговорена у розділі 24, див., зокрема, прим. 8 до розділу 24 та відповідний текст.). Це якраз і змусило Гегеля почати з «ніщо». Другим чинником були його сподівання надати систематичного розвитку і виправдання кантівській таблиці категорій. Кант помітив, що перші дві категорії кожної групи взаємопротилежні, а третя є синтезом цих двох категорій. Ця думка (і вплив Фіхте) привела Гегеля до висновку про можливість «діалектичного» виведення всіх категорій з «нічого», а відтак — виправдання «необхідності» всіх категорій.

<sup>37</sup> *Selections*, XVI (= *WW*, 1832—1887, VI, 153—154).

<sup>38</sup> *Anderson. Nationalism, etc.*, р. 294. — Король обіцяв конституцію

22 травня 1815 року. Історія «конституції» і придворного лікаря була, очевидно, відома більшості тогочасних монархів (наприклад, імператору Францу I, а також його наступнику Фердинанду I Австрійському). — Наведена далі цитата почерпнута з *Selections*, 246 та наст. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437—438).

<sup>38</sup> *Selections*, 248 та наст. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437—438; курсив по-декуди мій).

<sup>40</sup> Див. прим. 25 до розділу II.

<sup>41</sup> Щодо *парадокса свободи* — див. прим. 43 (1) до даного розділу, чотири абзаци тексту перед прим. 42 до розділу 6, прим. 4 та 6 до розділу 7 і прим. 7 до розділу 24, а також відповідні уривки в тексті (див. іще прим. 20 до розділу 17). Стосовно визначення парадокса свободи Руссо — див. *Social Contract*, Book I, chapter VII, другий абзац. Вирішення цього парадокса Кантом — див. прим. 4 до розділу 6. Гегель часто звертався до цього кантівського вирішення (див. *J. Kant. Metaphysics of Morals, Introduction to the Theory of Law*, § C; *Works*, ed. by Cassirer, VII, p. 31). Наприклад, у своїй «Філософії права» (§ 29 та § 270) Гегель, слідом за Аристотелем та Берком (див. прим. 43 до розділу 6 та відповідний текст), виступав проти теорії (що походила від Лікофрона і Канта) про те, що «специфічна функція держави полягає у захисті життя, власності і сваволі кожного» (як уїдливо викладає її сам Гегель).

Дві цитати на початку та наприкінці цього абзаца почерпнуті з *Selections*, 248 та 249 (= *Encycl.*, 1870, p. 439).

<sup>42</sup> Цитати, наведені на початку цього абзаца, почерпнуті з *Selections*, 250 (= *Encycl.*, 1870, pp. 440—441).

<sup>43</sup> (1) Наведені нижче цитати почерпнуті з *Selections*, 251 § 540 (= *Encycl.*, 1870, p. 441); 251 та наст. (перше речення § 541 = *Encycl.*, 1870, p. 442); 253 та наст. (початок § 542, курсив по-декуди мій = *Encycl.*, 1870, p. 443). Всі ці цитати — з «Енциклопедії філософських наук». «Паралельні уривки» — з «Філософії права»: § 273 (останній абзац) до § 281. Дві цитати, наведені в кінці даного абзаца, — з «Філософії права», почерпнуті з § 275 та § 279 (закінчення першого абзаца: курсив мій. Стосовно аналогічного сумнівного використання Гегелем парадокса свободи — див. *Selections*, 349 (= *WW*, XI, 76): «Якщо основоположний принцип індивідуальної волі визнається єдиною основою політичної свободи... то, власне, ми не матимемо ніякої конституції». Див. також *Selections*, 400 та наст. (= *WW*, XI, 80—81); 449 (див. «Філософію права», § 274).

Свій діалектичний викрутас Гегель підсумовує так (*Selections*, 401 = *WW*, XI, 82): «На попередньому рівні обговорення ми встановили... *спершу* — ідею свободи як абсолютну і кінцеву мету... *Потім* ми визнавали державу як моральне ціле і реальність свободи...» Отож, Гегель



починає зі свободи, а завершує тоталітарною державою. Навряд чи можна цинічніше здійснити таке перетворення.

(2) Про інший приклад діалектичного викрутасу, а саме — перетворення розуму на пристрась і насильство — див. закінчення пункту (g) у підрозділі IV даного розділу (текст до прим. 84). З огляду на це, надто цікавою є гегелівська критика Платона (див. також прим. 7 і 8 до даного розділу та відповідний текст). Удавано визнаючи всі сучасні «християнські» цінності — не лише свободу, а навіть і «суб'єктивну свободу» індивіда, Гегель піддає критиці Платонів холізм або колективізм («Філософія права», § 187): «Принцип самостійної в собі... особистості одиначного, принцип суб'єктивної свободи у Платона позбавлений своїх прав. Цей принцип виокремлюється... в християнській релігії та... у римському світі». Критика просто блискуча, і вона доводить, що Гегель знав, про що йдеться у Платона. Фактично, гегелівське прочитання Платона добре узгоджується з моїм власним прочитанням. Для недосвідченого читача Гегеля цей уривок може видатися навіть таким, що доводить несправедливість оцінки Гегеля як колективіста. Однак варто лише звернутися до § 70L «Філософії права», аби переконатися, що Гегель міг би поставити підпис під найрадикальнішим колективістським висловлюванням Платона, котрий твердив: «Ви створені заради цілого, а не ціле заради вас». Так само пише й Гегель: «Зрозуміло, що окрема особистість є чимось підпорядкованим і як така має присвятити себе етичному цілому», тобто державі. Таким є гегелівський «індивідуалізм».

Чому ж він все-таки критикує Платона? Чому він підкреслює важливість «суб'єктивної свободи»? Відповідь на це запитання можна одержати, прочитавши §§ 316 та 317 «Філософії права». Гегель був переконаний, що революції можна запобігти, лише давши народу (як клапан для випускання пари) дешицю свободи, яка дозволить йому дати бодай якийсь вихід своїм почуванням. Він пише («Філософія права», §§ 316, 317L, курсив мій): «У ваш час... принцип суб'єктивної свободи — надто важливий і значущий... Кожен бажає висловитися і дати пораду. Однак тільки-но він висловиться,.. його суб'єктивність заспокоюється, і він багато з чим може змиритися. У Франції свобода слова завжди приносила менше небезпеки, ніж встановлена силоміць тиша. В тиші... людина може виношувати будь-які задуми, тоді як при обговоренні вона матиме своєрідний вихід і вдоволення, завдяки чому їй стає легше йти вже второваною стежею». Важко знайти більш цинічне міркування. Гегель широко розчиняє двері своїм чуттям стосовно «суб'єктивної свободи» або, як він інколи вишномовно називає це чуття, «принципу сучасного світу».

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що Гегель цілковито погоджується з Платоном, критикуючи його лише за неспроможність підвести підлеглих до ілюзії «суб'єктивної свободи».

<sup>44</sup> Дивно, що це огидне прислужництво виявилось аж надто успішним і що навіть серйозні люди були введени в оману гегелівським діалектичним методом. Для прикладу можна пригадати, що навіть такий критично і остічений поборник свободи і розуму як Ч. Воен став жертвою гегелівського лицемірства, повіривши в гегелівську «віру в свободу і прогрес, яка, за власним визнанням Гегеля, є... суттю його переконань» (див. *C. E. Vaughan. Studies in the History of Political Philosophy*, vol. II, 296; курсив мій). Слід визнати, однак, що Воен критикував гегелівську «надмірну схильність до встановленого порядку» (р. 178); він навіть говорив про Гегеля, що «ніхто не міг... бути більш готовим... переконати світ у тому, що найретроградніші і найпридатніші для пригнічення інститути... мають... бути визнані як незаперечно раціональні» (р. 295); проте він довіряв «самому Гегелю» такою мірою, що розглядав подібні твердження Гегеля, як прості «екстравагантності» (р. 295), як «недоліки, які легко вибачити» (р. 182). Окрім того, його сильному і цілком виправданому зауваженню про те, що Гегель «вбачає останнє слово політичної мудрості, варіжний камінь... історії у прусській конституції» (р. 182), не судилося бути опублікованому без протиотрути, яка відновлювала довіру читачів до Гегеля. Справа в тому, що видавець Воєнових посмертних «Studies», по суті, знищив силу воєнівських коментарів, додавши свою примітку з посиланням на уривок з праці Гегеля, який, на його думку, був саме тим, що на нього посилався Воен (при цьому він залишив поза увагою уривок з Гегеля, процитований у даному розділі в тексті між примітками 47, 48 та 49), «але, мабуть, цей уривок навряд чи підтверджує воєнівський коментар».

<sup>45</sup> Див. прим. 36 до даного розділу. Ця діалектична теорія відмічена у такому ранньому джерелі як «Фізика» (I, 5) Арістотеля.

<sup>46</sup> Я щиро вдячний Е. Гомбріху, котрий дозволив мені скористатися основними думками його чудової критики мого викладу Гегеля. Із його листа до мене я почерпнув ці основні думки, які виклав у даному абзаці.

Щодо ідеї Гегеля про те, що «Абсолютний Дух маніфестує себе у світовій історії» — див. його «Філософію права», § 259L. Про ідентифікацію Гегелем «Абсолютного Духу» і «Світового Духу» — див. «Філософію права», § 339L. Стосовно його погляду про те, що досконалість — це мета Провидіння, а також стосовно гегелівської критики (кантівського) погляду, згідно з яким плани Провидіння незбагненні, — див. «Філософію права», § 343. (Про досить цікаву контркритику М. Фостера йдеться в прим. 19 до розділу 25.) Щодо гегелівського використання (діалектичних) силогізмів — див., зокрема, «Енциклопедію філософських наук», § 181 («силогізм є раціональне і все є раціональне»); § 198, де держава описана як тріада силогізмів; §§ 575—577, де вся гегелівська система представлена як тріада силогізмів. Відповідно до цих уривків, можна сказати, що «історія» є царством «другого силогізму» (§ 576); див. *Select-*

tions, 262 та наст. Перша наведена в цьому абзаці цитата почерпнута з розділу III «Вступу» до «Філософії історії» — див. Selections, 348 та наст.; далі йде цитата з «Енциклопедії філософських наук» — див. Selections, p. 262 та наст.; курсив подекуди мій.

<sup>47</sup> Selections, 442 (останній абзац = WW, XI, 119—120). Остання цитата в цьому абзаці почерпнута з того самого місця.

Стосовно трьох кроків — див. Selections, p. 360, 362, 398 (= WW, XI, 44, 46, 79—80). Див. також гегелівську Philosophy of History [transl. by J. Sibree, 1857, цитується за виданням 1914 року], p. 110: «Схід знає... лише, що один вільний, грецький та римський світ знає, що вільні *денкі*, германський світ знає, що вільні — *есі*. Отож, першою політичною формою, яку ми бачимо в історії, є *деспотизм*, другою — *демократія* та *аристократія*, третьою — *монархія*. (Подальші міркування щодо цих кроків — див. Philosophy of History, pp. 117, 260, 354.)

<sup>48</sup> Наступні три цитати почерпнуті з гегелівської Philosophy of History, p. 429 — Selections, pp. 358, 359 (= WW, XI, 43—44).

Виклад гегелівської позиції у тексті дещо спрощений, адже Гегель спочатку ділить («Phil. of History», p. 356 та наст.) германський світ на три періоди, які він описує (p. 358) як «Царство Отця, Сина і Духа», а потім царство Духа знову поділяється на три періоди, що згадані у тексті.

<sup>49</sup> Наступні три цитати див. у Philosophy of History, pp. 354, 476, 476—477.

<sup>50</sup> Див., зокрема, текст до примітки 75 до цього розділу.

<sup>51</sup> Див., зокрема, примітки 48—50 до розділу 8.

<sup>52</sup> Див. гегелівську Philosophy of History, p. 418. (Перекладач пише: «германізовані слов'яни».)

<sup>53</sup> Масарика часом змальовували як «філософа-царя». Але він, звичайно, не був правителем того типу, який сподобався б Платону — адже він був демократом. Він дуже цікавився Платоном, однак ідеалізував Платона і витлумачував його демократично. Його націоналізм був реакцією на національне гноблення, і він завжди боровся проти крайнощів націоналізму. Можна згадати, що його першою видрукованою чеською мовою працею була стаття про Платонів патріотизм. (Див. біографію Масарика К. Чапек, розділ про його студентський період в університеті.) Чехословаччина Масарика була, ймовірно, однією з найкращих і найдемократичніших держав, що коли-небудь існували. Та, незважаючи на це, вона була побудована на принципі національної держави, на принципі, що непридатний у цьому світі. Міжнародна федерація у дунайському басейні могла б багато чому запобігти.

<sup>54</sup> Див. розділ 7. Щодо цитати з Руссо, нижче в цьому абзаці, див. Social Contract, book I, ch. VII (кінець другого абзаца). Щодо гегелівського

погляду стосовно доктрини про суверенітет народу див. фрагмент з § 279 з «Філософії права», що наводиться в тексті до примітки 61 до цього розділу.

<sup>55</sup> Див. гердерівську *Modern Political Doctrines* (1939), наведену Циммером, р. 165 і далі. (Уривок, що наведений у моему тексті, не притаманний для гердерівського порожнього багатослів'я, яке було розкритиковане Кантом.)

<sup>56</sup> Див. примітку 7 до розділу 9. Стосовно двох цитат з Канта, нижче у цьому абзаці, див. *Works* (ed. by E. Cassirer), vol. IV, p. 179 і p. 195.

<sup>57</sup> Див. *Fichte Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. Лист частково наводив Андерсон в *Nationalism, etc.* (Див. також *Hegemann, Entlarvte Geschichte*, 2nd ed., 1934, p. 118.) Другу цитату взято з *Anderson, op. cit.*, p. 34 і наст. Стосовно цитат у наступному абзаці див. *op. cit.*, 36 і далі; курсив мій.

Слід відзначити, що спочатку антинімецькі настрої були звичайними для багатьох засновників німецького націоналізму, що показує, як глибоко коріняться націоналізм у почутті неповноцінності. (Див. примітки 61 і 70 до цього розділу.) Як приклад, Андерсон пише (*op. cit.*, 79) про Е. М. Арндта, згодом відомого націоналіста: «Коли Арндт мандрував Європою у 1798—1799 роках, він називав себе шведом, бо, за його словами, ім'я німця «смердить у світі», але, додавав неодмінно, не через вину простих людей». Хегеман правильно наголошує (*op. cit.*, 118), що тогочасні німецькі духовні лідери повстали особливо проти варварства Пруссії, й цитує Вінкельмана, котрий зазначив: «Я б радше був турецьким євнухом, ніж пруссаком», та Лессінга, що сказав: «Пруссія — найбільш рабська країна в Європі». Він посилається на Гете, котрий палко сподівався на те, що підмога прийде від Наполеона. Тож Хегеман, що був ще й автором книжки проти Наполеона, додає: «Наполеон був деспотом... що б ми не говорили про нього, мусимо визнати, що завдяки своїй перемозі при Іені він змінив реакційну державу Фрідріха запровадити деякі реформи, що надто припізналися».

Цікаву думку про Німеччину 1800 року можна знайти в праці Канта «Антропология з прагматичної точки зору» (1800), в якій він розглядає, хоч і не надто серйозно, *національні властивості*. Кант пише (*Works*, vol. VIII, 213, 211, 212; курсив мій) про німця: «Його поганою рисою є схильність до копіювання інших і *невисока думка про себе стосовно своєї власної оригінальності*... а особливо певна педантична пристрасть до того, щоб ретельно класифікувати себе по відношенню до інших громадян, згідно з системою рангів і привілеїв. У цьому табелі про ранги він невячерпний у вигадуванні титулів і, таким чином, *раболінний з педантизму*... З усіх цивілізованих народів німецький підкоряється якнайлетше і якнайтриваліше урядові, за якого йому випадає жити, і більше за всіх він

далекій від будь-якого прагнення до перемін і опору існуючому ладу. Його характер — це своєрідна флегматична розсудливість».

<sup>58</sup> Див. *Kant, Works*, vol. VII, 516. Кант, який негайно виявив готовність допомогти, коли до нього звернувся Фіхте, невідомий автор у нужді, загався протягом семи років після анонімною публікації першої книжки Фіхте, щоб висловити свою думку про Фіхте, хоч на нього тиснули з різних боків, приміром, сам Фіхте, котрий удавав із себе виконавця кантівської обіцянки. Зрештою, Кант видрукував «Публічне пояснення щодо Фіхте» як відповідь «на урочисту вимогу рецензента від імені громадськості» висловити свою думку. Він заявив, що, на його погляд, «система Фіхте була цілковито неспроможною» і заперечив будь-який зв'язок із філософією, що складалася з «беззмістовних хитрощів». І після молитви (наведеній у тексті), аби Бог захистив нас від наших друзів, Кант провадить далі: «Адже можуть бути також... обманливі й віроломні друзі, котрі прагнуть нашої загибелі, хоч і говорять мовою доброзичливості; завжди треба бути насторожі, щоб уникнути розставлених ними пасток». Якщо Кант, якнайврівноваженіша, доброзичлива і совіслива людина, мусив сказати такі речі, то ми маємо всі підстави розглядати його судження серйозно. *Однак я досі не зустрічав жодної історії філософії, яка б ясно свідчила, що, на думку Канта, Фіхте був нечесним самозванцем*, хоча я бачив багато історій філософії, які намагаються виправдати, наприклад, звинувачення Шопенгауера, натякаючи на його заздрісність.

А проте звинувачення Канта і Шопенгауера ні в якій мірі не є винятковими. А. фон Фейєрбах (у листі від 30 січня 1799 р., див. *A. Schopenhauer. Works*, vol. V, 102), висловлюється не менш сильно, ніж Шопенгауер. Такої самої думки доходить Шіллер, а також Гете. А Ніколовиус назвав Фіхте «блюдолизом і брехуном». (Див. також *op. cit.*, pp. 119 і далі.)

Дивовижно бачити, що, завдяки змові мовчання, така людина, як Фіхте, досягла успіху у перекрученні вчення свого «вчителя», *осупереч протестам Канта і за життя Канта*. Це сталося лише сто років тому і легко може бути перевіреном будь-ким, хто візьме на себе клопіт прочитати листи Канта і Фіхте, а також Кантові публічні заяви. А це показує, що моя теорія про перекручення Платоном учення Сократа ніякою мірою не є такою фантастичною, якою може видатися платонікам. Сократ на той час був мертвий і не залишив після себе листів. (Якби таке порівняння не робило великої честі Фіхте й Гегелю, то можна було б сказати: без Платона не було Арістотеля, а без Фіхте — Гегеля.)

<sup>59</sup> Див. *Anderson, op. cit.*, p. 13.

<sup>60</sup> Див. Гегелю *Philosophy of History*, 465. Див. також «Філософію права», § 258. Щодо поради Парето див. примітку 1 до розділу 13.

<sup>61</sup> Див. «Філософію права», § 279. Стосовно наступної цитати див. *Selections*, 256 (= *Encycl.*, 1870, p. 446). Критика Англії, нижче в цьому

абзаці, на ст. 257 (= Encycl., 1870, p. 447). Щодо посилання Гегеля на німецьку імперію див. *Philosophy of History*, p. 475 (див. також примітку 77 до цього розділу). Почуття недовгоцінності, зокрема по відношенню до Англії, і вправне звернення до таких почуттів відіграють значну роль в історії піднесення націоналізму; див. також примітки 57 і 70 до цього розділу. Щодо інших фрагментів про Англію див. наступну примітку і примітку 70 до цього розділу, а також текст. (Слова «мистецтва і науки» виділені курсивом мною.)

<sup>62</sup> Гегелеве зневажливе звернення до суто «формальних» прав, суто «формальної» свободи, суто «формальної» конституції тощо цікаве, оскільки є можливим джерелом сучасної марксистської критики суто «формальних» демократій, які пропонують суто «формальну» свободу. Див. примітку 19 до розділу 17 і текст.

Кілька характерних фрагментів, у яких Гегель засуджує суто «формальну» свободу тощо, можна тут навести. Всі їх узято з *Philosophy of History* (p. 471): «Лібералізм насаджує, на противагу всьому цьому» (тобто прусській «холістичній» реставрації), «атомістичний принцип, який вимагає управління індивідуальними волями, стверджуючи, що всі уряди повинні... мати їхнє (народне) ясне схвалення. Ті, хто обстоює цей *формальний бік Свободи* — що чисту абстракцію, — робить геть неможливим заснування будь-якої політичної організації» (p. 474): «Конституція Англії — це комплекс суто *партикулярних прав* і особистих привілеїв... Ніде немає менше інститутів, що відрізняються справжньою свободою» (на противагу суто формальній свободі), ніж в Англії. З погляду приватного права і свободи власності вони являють собою небачену недосконалість: достатнім доказом цього буде право першородства, що змушує молодших синів з аристократичних родин здобувати (купувати чи в якийсь інший спосіб) собі військові чи духовні посади». Див. далі обговорення Французької Декларації прав людини і кантівських принципів на ст. 462 і наст. із посиланням на те, що це «ніщо більше, як *формальна Воля*» і «принцип Свободи», яка «лишилася суто формальною», і порів. це, скажімо, з примітками на ст. 354, які показують, що німецький дух є «справжньою» і «абсолютною» свободою: «Німецький дух є Духом нового світу. Його мета — втілення абсолютної Істини як безмежного самовизначення Свободи, тієї свободи, змістом якої є її власна абсолютна форма». Якби я вжив термін «формальна свобода» у зневажливому розумінні, то міг би застосувати його до гегелівської «суб'єктивної свободи», як він її трактує у «Філософії права», § 317L (що цитувалося наприкінці примітки 43).

<sup>63</sup> Див. *E. Anderson. Nationalism, etc.*, p. 279. Щодо Гегелевого посилання на Англію (процитовано в дужках наприкінці цього абзаца) див. *Selections*, 263 (= Encycl., 1870, p. 452); див. також примітку 70 до цього розділу.

<sup>64</sup> Ця цитата з «Філософії права», § 331. Щодо наступних двох цитат див. Selections, 403 (= WW XI, 84) і 267 і наст. (= Encycl., 1870, pp. 455—456). Щодо цитати трохи нижче (яка ілюструє юридичний позитивізм) див. Selections, 449 (тобто «Філософію права», § 274). З теорією світового панування пор. також теорію панування і підкорення і теорію рабства, описані в загальних рисах у примітці 25 до розділу 11 і в тексті. Стосовно теорії національних духів, воль або геніїв, що затверджують себе в історії, тобто в історії війн, див. текст до приміток 69 і 77.

У зв'язку з історичною теорією нації пор. такі примітки Ренана (цитовані А. Циммерном у Modern Political Doctrines, p. 190 і наст.): «Забути й — насмілюся сказати — викривити історію — це суттєві фактори у створенні нації (або, як ми тепер знаємо, тоталітарної держави); а отже, просування вперед в історичних дослідженнях часто небезпечно для національності... Отож, сутність нації полягає в тому, що всі індивіди повинні мати багато спільного і багато чого повинні забути». Важко повірити, що Ренан був націоналістом, але він таки ним був, хоч і націоналістом демократичного типу. Його націоналізм типово гегельянський, адже він пише (ст. 202): «Нація — це душа, духовний принцип».

<sup>65</sup> Геккеля навряд чи можна сприймати всерйоз як філософа чи вченого. Він сам називав себе вільним мислителем, однак його мислення не було достатньо залежним, щоб переполювати йому зажадати в 1914 році «таких плодів перемоги»: (1) звільнення від англійської тиранії; (2) вторгнення в британську піратську державу німецького флоту та війська; загарбання Лондона; (3) розділ «Бельгії» і так далі і тому подібне. (У книжці Das Monistische Jahrhundert, 1914, № 31/32, pp. 65 і наст., цитовано в Thus Spake Germany, 1941, p. 270.)

Все В. Шальмайєра, відзначене премією, називається: «Heredity and Selections in the Life of the Nations». (Див. також примітку 71 до розділу 10, вгорі.)

<sup>66</sup> Щодо гегельянства Бергсона див. прим. 25 до цього розділу. Щодо характеристики Шоу релігії творчої еволюції див. Back to Methuselah, останній розділ «Передмови» («Мій особистий внесок у справу»): «...з розвитком концепції Творчої еволюції я побачив, що ми, зрештою, підійшли до віри, яка узгоджується з першою умовою всіх релігій, що коли-небудь сповідувалися людством: а саме, що насамперед і головним чином повинна бути наука метабіології».

<sup>67</sup> Див. блискучий «Вступ» А. Циммерна до його Modern Political Doctrines, p. XVIII.— Стосовно платонівського тоталітаризму див. текст до примітки 8 до цього розділу. Щодо теорії пана і раба та панування і підкорення див. примітку 25 до розділу 11; див. також примітку 74 до давнього розділу.

<sup>68</sup> Див. A. Schopenhauer. Grundprobleme, 1890, S. XIX.



<sup>69</sup> Стосовно восьми цитат у цьому абзаці див. *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 і наст. (= *Encycl.*, 1870, р. 453, *WW*, XI, 83, 84, 113—114, 81, 88, *Encycl.*, pp. 455—456). Див. також § 347 у «Філософії права».

<sup>70</sup> Див. *Selections*, 435 і наст. (= *WW*, XI, 114). Щодо проблеми неповноцінності див. також примітки 57 і 61 до цього розділу і текст. Щодо іншого фрагмента про Англію див. примітки 61—63 і текст цього розділу. Дуже цікавий фрагмент («Філософія права», § 290L), що містить класичне формулювання холізму, показує, що Гегель не лише мислив у термінах холізму, колективізму чи влади, а й бачив застосовність цих принципів до організації пролетаріату. «Нижчі класи,— пише Гегель,— залишилися більш-менш неорганізованими. А втім, украй важливо, щоб вони були організованими, оскільки лише в цей спосіб можуть здобути владу. Без організованості вони лише юрма, скупчення атомів». Гегель у цьому уривку впритул підходить до Маркса.

<sup>71</sup> Уривок узятो з книжки: *H. Freyer, Pallas Athene* (1935), який було процитовано в *A. Kolnai, The War against the West* (1938), р. 417. Я великою мірою завдячую книжці Колнаї, яка зробила можливим для мене цитувати в тій частині цього розділу, що лишлася, значну кількість авторів, котрі інакше були б для мене недоступними. (Однак я не завжди наслідую переклади Колнаї.)

Щодо характеристики Фрайера як одного з провідних соціологів сучасної Німеччини див. *F. A. von Hayek, Freedom and Economic System (Public Policy Pamphlet № 29, 2 nd impression, 1940 § P7 30)*.

Стосовно чотирьох уривків у цьому абзаці з Гегелевої «Філософії права», §§ 331, 340, 342L (див. також 331 і наст.) і 340, див. *Selections*, 466, 467, 465, 468. Щодо уривків з «Енциклопедії філософських наук» див. *Selections*, 260 і наст. (= *Encycl.*, 1870, pp. 449—450). (Останнє процитоване речення є іншим варіантом першого речення з § 546.) Щодо уривка з Г. фон Трайтчке див. *Thus Spake Germany* (1941), р. 60.

<sup>72</sup> Див. «Філософію права», § 257, тобто *Selections*, 443. Щодо наступних трьох цитат див. «Філософію права», §§ 334 і 339L, тобто *Selections*, 467. Стосовно останньої цитати в цьому абзаці див. «Філософію права» Гегеля, §§ 330L і 333.

<sup>73</sup> Див. *Selections*, 365 (= *WW*, XI, 49); курсив частково мій. Щодо наступної цитати див. *Selections*, 468, тобто «Філософію права», § 340.

<sup>74</sup> Процитовано в книжці Колнаї, *op. cit.*, 418.— Щодо Геракліта див. текст до примітки 10 до розділу 2. Стосовно Гайзера див. Колнаї, *loc. cit.*; див. також теорію Гегеля про рабство, згадану в примітці 25 до розділу 11. Щодо заключної цитати цього абзаца див. *Selections*, 467, тобто «Філософія права», 334. Щодо «війни оборонної», яка перетворюється у «війну загарбницьку», див. *op. cit.*, § 326.

<sup>75</sup> Щодо всіх уривків з Гегеля у цьому абзаці див. *Selections*, 426 і наст. (= *WW*, XI, 105—106); курсив мій. Щодо іншого уривка, в якому постулюється, що всесвітня історія мусить взяти гору над мораллю, див. «Філософію права», § 345. Стосовно Е. Майера див. закінчення примітки 15 (2) до розділу 10.

<sup>76</sup> Див. «Філософію права», § 317 і наст.; пор. *Selections*, 461. Ті самі фрагменти див. у § 316: «Громадська думка в тому вигляді, в якому вона існує, є безперервним самовапереченням». Див. також § 301, тобто *Selections*, 456 і § 318L. (Стосовно інших поглядів Гегеля на громадську думку див. також текст до примітки 84 до цього розділу.) Щодо зауваження Гайзера див. Колнаї, *op. cit.*, 234.

<sup>77</sup> Див. *Selections*, 464, 465 стосовно уривків з «Філософії права», §§ 324 і 324L. Щодо наступних фрагментів з «Філософії історії» див. *Selections*, 436 і наст. (= *WW*, XI, 114—115). Характерне продовження наступного за процитованим уривка: «...природно мертвий сам по собі, як наприклад німецькі імперські міста, німецький імперський устрій». Пор. примітку 61 до цього розділу і текст.

<sup>78</sup> Див. «Філософію права», §§ 327L і 328, тобто *Selections*, 465 і наст.; курсив мій. Щодо зауваження про порох див. «Філософію історії» Гегеля, ст. 419.

<sup>79</sup> Щодо цитат з Кауфмана, Банзе, Людендорфа, Шелера, Фрайсера, Ленца і Юнга див. Колнаї, *op. cit.*, 411, 411 і наст., 412, 411, 417, 411 і 420. Цитату з Фіхте взято з *Addresses to the German Nation* (1808), нім. видання 1871 р. (видане І. Г. Фіхте), р. 49 і наст.; див. також *A. Zimmern. Modern Political Doctrines*, 170 і наст. Уривок із Шпенглера взято з його «Занепаду Заходу», 1, ст. 12. Щодо уривка з Розенберга див. його «*Myth of the Twentieth Century*» (1935), р. 143; див. також мою примітку 50 до розділу 8 і *M. Rader. No Compromise* (1939), 116.

<sup>80</sup> Див. *Kolnai*, *op. cit.*, 412.

<sup>81</sup> Див. *Caird, Hegel* (1883), р. 26.

<sup>82</sup> *Kolnai*, *op. cit.*, 438.— Стосовно уривків з Гегеля див. *Selections*, 365 і наст., курсив частково мій; див. також примітку 84 до цього розділу. Щодо слів Е. Кріка див. *Kolnai*, *op. cit.*, 65 і наст., а також Е. Криєк. *National-Political Education* (in *German*, 1932, р. 1; цитовано в *Thus Spake Germany*, р. 53).

<sup>83</sup> Див. *Selections*, 268 (= *Encycl.*, 1870, р. 456); Щодо Штапеля див. *Kolnai*, *op. cit.*, 292 і наст.

<sup>84</sup> Щодо Розенберга див. *Kolnai*, *op. cit.*, 295. Стосовно поглядів Гегеля на громадську думку див. також текст до примітки 76 до цього розділу. Щодо уривків, процитованих у цьому абзаці, див. «Філософію права», § 318L, тобто *Selections*, pp. 461 (курсив мій), 375, 377, 378, 367/368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW*, XI, 59, 60, 60, 60—61, 51—52, 63, 52, 48,

70—71, 63; курсив частково мій. (Щодо гегелівського вихвалання емоцій і пристрастей та самозацікавленості див. також текст до примітки 82 до цього розділу.

<sup>85</sup> Щодо висловлювання Беста див. *Kolnai*, op. cit., 414 і наст. Стосовно цитат з Гегеля див. *Selections*, 464 і наст., 464, 465, 437 (= WW, XI, 115, варта уваги подібність до Бергсона), 372. (Уривки з «Філософії права» взято з §§ 324, 324L, 327L.) Стосовно зауваження про Арістотеля див. «Політика», VII, 15, 3 (1334 а).

<sup>86</sup> Щодо цитати із Штапеля див. *Kolnai*, op. cit., 255—257.

<sup>87</sup> Див. *Selections*, p. 100: «Якщо я заперечую *всі* визначення об'єкта, то залишається *ніщо*». Стосовно гайдеггерівського *What is Methaphysic?* див. *Carnap 1. Erkenntnis*, 2, 229. З приводу відношення Гайдеггера до Гуссерля і Шелера див. *J. Kraft, From Husserl to Heidegger* (1957). Гайдеггер визнає, що його сентенції є безглуздими: «Питання і відповідь стосовно «ніщо» є самі по собі нісенітними», пише він (див. *Erkenntnis*, 2, 231). Що можна було б сказати з точки зору віттенштайнівського *Tractatus* проти такої філософії, яка визнає, що каже нісенітницю, але глибокозначну нісенітницю? (Див. примітку 51 (1) до розділу 11.) У книжці *G. Schneeberger. Nachlese zu Heidegger*, 1962, міститься зібрання документів про політичну активність Гайдеггера.

<sup>88</sup> Щодо цих цитат з Гайдеггера див. *Kolnai*, op. cit., 221, 313. Стосовно поради Шопенгауера опікунові див. *Works*, vol. V, p. 25 (примітка).

<sup>89</sup> Щодо Ясперса див. *Kolnai*, op. cit., 270 і наст. Колнаї (ст. 282) називає Ясперса «молодшим братом Гайдеггера». Я не можу з цим погодитись. Адже, на противагу Гайдеггеру, Ясперс, безсумнівно, написав книжки, які містять багато цікавого, навіть такі, що містять багато заснованого на досвіді, скажімо, «*General Psycho-Pathology*». І я можу процитувати тут кілька уривків з його ранньої праці «*Psychology of World-Views*» (вперше надрукованій у 1919 р.; я цитую за третім німецьким виданням 1925 року), які показують, що ясперівський світогляд був достатньо розвинутий, у всякому разі до того, як Гайдеггер почав писати. «Для того, щоб увявити собі життя людини, необхідно побачити, як вона живе в цей Момент. Момент — це єдина реальність, реальність у собі, в житті душі. Прожитий момент є Останнє, Теплокровне, Безпосереднє, Живе, Тілесне, Тотальність Реального, єдина Конкретна Річ... Людина знаходить Існування і Абсолют, зрештою, лише в Моменті.» (p. 112). (З розділу «Ставлення ентузіаста», ст. 112): «Де б не був Ентузіазм абсолютним спонукальним мотивом, тобто де б не жили ним у Дійсності й заради Дійсності й усе ще нехтували небезпекою і ризикували всім, можна говорити про Героїзм: про героїчну Любов, героїчну Боротьбу, героїчну Працю тощо. § 5. Ставлення ентузіаста є Любов...» (Підрозділ 2, ст. 128): «*Снівчуття не є Любов'ю...*» (ст. 127): «Ось чому Любов жорстока, безжалісна; і ось чому справжній

Закоханий вірить у Любов лише тоді, коли вона така» (ст. 256 і далі): «III. *Одиничні маргінальні ситуації...* (А) *Боротьба*. Боротьба є основою формою всього Існування... *Реакції* на маргінальні ситуації Боротьби такі:... 2. *Брак розуміння людиною того факту, що Боротьба — Остаточна:* людина ховається...» І так далі. Ми завжди бачимо ту саму картину: істеричний романтизм, сполучений з брутальним варварством і професійним педантизмом у підрозділах і підпідрозділах.

<sup>90</sup> Див. *Kolnai*, op. cit., 208.

Щодо мого зауваження про «філософію гравця» див. *O. Spengler*. *The Hour of Decision. Germany and World-Historical Evolution.*— German ed., 1933, p. 230; процитовано у *Thus Spake Germany*, 28: «Він, чий меч здобуває перемогу тут, буде повелителем світу. Гральні кості тут, готові для цієї величезної гри. Хто наважиться їх кинути?»

. Для філософії гангстерів, мабуть, ще характерніша книжка дуже талановитого автора Е. фон Саломона. Я наведу кілька уривків із цієї книжки, *The Outlaws* (1930; уривки взято із ст. 105, 73, 63, 307, 73, 367): «Сатанинська пристрасть! Хіба в мене нема рушниця?... Перша пристрасть людини — це руйнування... Вони стріляли геть непереставляючи, просто тому, що це була чудова розвага... Нас не обтяжує ні план, ні метод, ні система... Ми не знали, чого бажали, а що знали, того не бажали... Моєю найбільшою пристрастю завжди було руйнування». І таке інше. (Див. також *W. Hegemann*, op. cit., 171).

<sup>91</sup> Див. *Kolnai*, op. cit., 313.

<sup>92</sup> Щодо цитати з Ціглера див. *Kolnai*, op. cit., 398.

<sup>93</sup> Цю цитату взято з Шопенгауера, *Grundprobleme* (4th ed., 1890). Вступ до першого видання (1840), р. XIX.— Гегелеве зауваження про «найпіднесенішу глибину» (або «найвищенішу глибину») почерпнуто з *Jahrbuecher der wissenschaftlichen Literatur*, 1827, № 7; воно цитується Шопенгауером, op. cit.— Завершальну цитату взято з Шопенгауера, op. cit., XVIII.

### ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 13

Загальна примітка до розділів про Маркса. Скрізь, де можливо, я посилаюся в цих примітках на «*Capital*» або на «Н. о. М.» чи на дві ці праці. Назву «*Capital*» я використовую як скорочення для *Everyman Double Volume Edition of K. Marx, Capital, transl. by E. and C. Paul*. «Н. о. М.» означає *A Handbook of Marxism, ed. by Burns, 1935*, однак при цьому я посилаюся і на повне видання текстів. Щодо цитат з Маркса і Енгельса я посилаюся на московське стандартне видання (*Gesamtausgabe*, скорочено *GA*), що друкується під редакцією Д. Рязанова та інших з 1927 року, але

й досі незавершене. Стосовно цитат з Леніна я посилаюся на Little Lenin Library, опубліковане Мартіном Лоуренсом, пізніше — Лоуренсом і Вістгартом, скорочено L. L. L. Останні томи «Капіталу» цитуються як «Das Kapital» (перший том був опублікований 1867 р.), посилання стосуються т. II, 1885 р. або т. III, частини 1 і т. III, частини 2 (цитуються як III(1) I і III(2), обидві частини 1894 р. Хочу відразу зазначити, що хоч я й посилаюся скрізь, де можливо, на зазначені вище переклади, не завжди їх дотримуюсь.

<sup>1</sup> Див. V. Pareto. *Traeatise on General Sociology*, § 1843. (Англійський переклад: *The Mind and Society*, 1935, vol. III, p. 1281; див. також текст до примітки 65 до розділу 10.) Парето пише (р. 1281 і наст.): «Мистецтво урядування полягає у відшукуванні шляхів здобути вигоду з таких почуттів, а не витратити енергію в безплідних зусиллях знищити їх; дуже часто єдиним наслідком другого підходу є лише зміцнення цих почуттів. Особистість, здатна звільнитися від сліпого панування своїх власних почуттів, буде здатною використати почуття інших людей для своїх власних цілей... Це можна сказати загалом про відносини між правителем і підвладними. Політик, котрий може якнайкраще прислужитися собі і своїй партії — це людина без упереджень, яка знає, як здобути користь із упереджень інших». Упередження, що їх має на думці Парето, різноманітні — націоналізм, любов до свободи, гуманізм. І слід, мабуть, зауважити, що Парето, хоч і звільнився від багатьох упереджень, безперечно, не зумів звільнитися від усіх їх. Це помітно майже на кожній написаній ним сторінці, зокрема, звичайно, там, де він каже про те, що змальовано ним неналежно як «гуманістична релігія». Його власне упередження — антигуманістична релігія. Якби він побачив, що його власний вибір був не між упередженням і свободою від упереджень, а лише між гуманістичним упередженням і упередженням антигуманістичним, то, вочевидь, був би менш упевнений у своїй вищості. (Щодо проблеми упереджень див. примітку 8 (1) до розділу 24 і текст.)

Ідеї Парето щодо «мистецтва урядування» дуже старі; вони беруть початок принаймні від дядька Платона Критія і відіграли свого часу належну роль у традиції платонівської школи (як зазначено у примітці 18 до розділу 8).

<sup>2</sup> (1) Ідеї Фіхте і Гегеля привели до принципу національної держави й національного самовизначення, реакційного принципу, в який, однак, шире вірив такий борець за відкрите суспільство, як Масарик, і який прийняв демократ Вільсон. (Щодо Вільсона див., приміром, *Modern Political Doctrines*, ed., by A. Zimmern, 1939, pp. 223 і далі.) Цей принцип явно незастосовний на нашій землі й, зокрема, в Європі, де нації (тобто мовні групи) такою мірою щільно скупчені, що їх просто неможливо розплутати. Жажливий наслідок спроби Вільсона застосувати цей роман-

тичний принцип до європейської політики мусить бути зрозумілим нині кожному. Те, що Версальська угода була жорстокою, — міф, що не додержувалися вільсонівських принципів, — інший міф. Справа в тому, що такі принципи не можна послідовно застосувати, й Версаль встав, головним чином, через спробу застосувати незастосовні принципи Вільсона. (Про все це див. примітку 7 до розділу 9 і текст до приміток 51—64 до розділу 12.)

(2) У зв'язку з гегельянським характером марксизму, згаданим у тексті цього абзаца, я наводжу тут перелік важливих поглядів, що їх марксизм запозичив у гегельянства. Моє трактування Маркса не ґрунтується на цьому переліку, оскільки я не намагаюся тлумачити його як гегельянця, а радше як серйозного дослідника, котрий може і мусить відповідати за себе. Ось цей перелік, упорядкований у приблизній відповідності до важливості різноманітних поглядів марксизму.

(а) Історицизм: метод науки про суспільство — вивчення історії й, зокрема, тенденцій, притаманних історичному розвитку людства.

(б) Історичний релятивізм: те, що є законом в один історичний період, не повинно бути законом в інший період. (Гегель стверджував, що істинне в один період, не повинно бути істинним в інший.)

(в) Існує природний закон прогресу в історичному розвитку.

(г) Розвиток є рухом у напрямку до більшої свободи й розуму, хоча знаряддями втілення цього в життя є не наше раціональне планування, а швидше такі ірраціональні сили, як наші пристрасті й егоїстичні інтереси. (Гегель називає це «хитрістю розуму».)

(д) Моральний позитивізм або, у випадку з Марксом, моральний «футуризм». (Цей термін пояснюється в розділі 22.)

(е) Класова свідомість є одним із знарядь, завдяки якому відбувається розвиток. (Гегель оперує свідомістю нації, «національним Духом» або «національним Генієм».)

(в) Методологічний есенціалізм. Діалектика.

(ж) Нижченаведені гегелівські ідеї відіграють окрему роль у писаннях Маркса, але стали значнішими у послідовників марксизму.

(ж<sub>1</sub>) Відмінність між суто «формальною» свободою або суто «формальною» демократією і «реальною» або «економічною» свободою чи «економічною» демократією тощо; у зв'язку з цим існує певне «амбівалентне» ставлення до лібералізму, тобто суміш любові й ненависті.

(ж<sub>2</sub>) Колективізм.

У наступних розділах (а) знову головна тема. У зв'язку з (а) і (б) див. також примітку 13 до цього розділу. Щодо (б) див. розділи 22—24. Щодо (в) див. розділи 22 і 25. Щодо (г) див. розділ 22 (а відносно гегелівської «хитрості розуму» див. текст до примітки 84 до розділу 12). Щодо (е) див. розділи 16 і 19. Щодо (е) див. примітки 4 до даного розділу, 6 до розділу 17, 13 до розділу 15, 15 до розділу 19, а також примітки 20—24 до

розділу 20 і відповідний текст. Щодо (ж<sub>1</sub>) див. 19 до розділу 17. (ж<sub>2</sub>) мало свій вплив на Марксовий антипсихологізм (див. текст до примітки 16 до розділу 14). Саме під впливом платонівсько-гегелівської доктрини про вищість держави над особистістю Маркс розвиває свою теорію про те, що навіть «свідомість» особистості визначається соціальними умовами. Однак, по суті, Маркс був індивідуалістом, основним його інтересом було допомогти людським індивідам, що страждають. Отож, колективізм як такий, безперечно, не відіграє важливої ролі у власних працях Маркса. (Не враховуючи наголошення ним на колективній класовій свідомості, згаданій у пункті (e); див., наприклад, примітку 4 до розділу 18.) Але він відіграє свою роль у марксистській практиці.

<sup>3</sup> У *Capital* (387—389) Маркс робить кілька цікавих зауважень як про платонівську теорію розподілу праці (див. примітку 29 до розділу 5 і текст), так і про кастовий характер Платонові держави. (Маркс посилається, однак, лише на Єгипет, а не на Спарту; див. примітку 27 до розділу 4.) У цьому зв'язку Маркс наводить також цікавий фрагмент з Ісократового «Бузириса», 15 і наст., 224/5, у якому Ісократ вперше висуває аргументи на захист розподілу праці, дуже подібні до аргументів Платона (текст до примітки 29 до розділу 5). Далі Ісократ продовжує: «Єгиптяни... були такою мірою успішними, що більшість видатних філософів, котрі торкалися цих проблем, вихваляють державний устрій Єгипту понад усі інші, і спартанці... правлять своїм власним полісом у такий блискучий спосіб, тому що вони скопіювали методи єгиптян». Гадаю, що якнайочевидніше те, що Ісократ посилається тут на Платона, і, в свою чергу, можливо, Крантор посилається на Ісократу, коли говорить про тих, хто звинувачував Платона в тому, що він став учнем єгиптян, як згадано в примітці 27(3) до розділу 4.

<sup>4</sup> Або «інтелект, що руйнує», див. текст до примітки 68 до розділу 12. Щодо *діалектики* загалом і гегелівської діалектики зокрема, див. розділ 12, особливо текст до приміток 28—33. Я не маю наміру розглядати Марксову діалектику в цій книжці, оскільки я торкався її в іншому місці. (Див. *What is Dialectic?*, *Mind*, N. S., vol. 49, 1940, pp. 403 і далі; і переглянутий варіант у *Conjectures and Refutations*, pp. 312 і далі.) Я вважаю Марксову діалектику, так само як і Гегелеву, досить небезпечною плутаниною; однак тут я утримуюся від її аналізу, оскільки, зокрема, критика Марксового історизму покриває все, що можна серйозно сприймати в його діалектиці.

<sup>5</sup> Див., приміром, цитату в тексті до примітки 11 до цього розділу.

<sup>6</sup> Маркс і Енгельс уперше піддали критиці утопізм у «Маніфесті Комуністичної партії», III, 3. (Див. Н. о. М., 55 і далі = GA, Series I, vol. 6, 553—555; — ME, 4, 437—439.) Щодо Марксових нападок на «буржуазних економістів», котрі «намагаються узгодити... політичну економію з вимо-



гами пролетаріату», нападок, спрямованих, зокрема, проти Мілля та інших членів контівської школи, див. Capital, 868 (критика Мілля; див. також примітку 14 до цього розділу) і 870 (критика контівського Revue Positivistе; див. також текст до примітки 21 до розділу 18). Щодо всієї проблеми соціальної технології проти історизму і поступової соціальної інженерії проти утопічної соціальної інженерії див., зокрема, розділ 9, вгорі. (Див. також примітки 9 до розділу 3; 18 (3) до розділу 5 і 1 до розділу 9, де є посилання на *M. Eastman. Marxism is it Science?*)

<sup>7</sup> (1) Дві цитати з Леніна взято з *Sidney and Beatrice Webb. Soviet Communism* (2nd ed., 1937), p. 650 і наст. Автори вказують у примітці, що друга з цитат почерпнута з промови Леніна в травні 1918 р. Дуже цікаво відзначити, як пивидко Ленін усвідомив становище. Напередодні приходу його партії до влади в серпні 1917 року, коли він опублікував книжку «Держава і революція», він був ще чистим історизмом. Тоді він не лише не усвідомлював якнайважчі проблеми, пов'язані із завданням побудови нового суспільства, а й навіть вірив разом із більшістю марксистів у те, що ці проблеми не існують, або що вони будуть вирішені в процесі історії. Див., зокрема, фрагменти з «Держави і революції», *L. L. L., vol. 14, 77—79*, де Ленін наголошує на простоті проблем організації й управління на різних фазах розвитку комуністичного суспільства. «Вся справа в тому, — пише він, — щоб вони працювали нарівно, правильно дотримувалися міри праці й отримували рівно. Облік цього, контроль за цим *спрощений* (курсив в оригіналі) капіталізмом до крайності». Ці проблеми, отож, можуть бути прийняті просто робітниками, оскільки методи контролю «приступні кожному, хто вміє читати й писати й знає перші чотири арифметичні дії». Ці дивовижно наївні твердження показові. (Ми бачимо, що подібні погляди висловлювалися як у Німеччині, так і в Англії — див. цю примітку, пункт (2)). Ці погляди мають суперечити промовам Леніна, виголошеним кілька місяців по тому. Вони показують, якою мірою був позбавлений «науковий соціаліст» передбачення майбутніх проблем і лих. (Я маю на увазі ляха періоду військового комунізму, періоду, який був наслідком пророчого і антитехнологічного марксизму.) Однак ці погляди показують також здатність Леніна знаходити й визнавати припущені ним помилки. Він відкинув марксизм на практиці, але не в теорії. Див. також розділ V, підрозділи 2 і 3 праці Леніна «Держава і революція» (*H. o. M., pp. 742 і далі = State and Revolution, 67—73*) щодо суто історизистського, тобто пророчого й антитехнологічного («антиутопічного», як міг сказати Ленін; див. p. 747 = *State and Revolution, 70—71*) характеру цього «наукового соціалізму» до його приходу до влади.

Втім, коли Ленін зізнався, що не знає жодної книжки, яка торкається більших конструктивних проблем соціальної інженерії, то цим він тільки виказав, що марксиста, вірні вказівкам Маркса, ніколи навіть не читали

«утопічні твори» кабінетних професорів-соціалістів, котрі намагалися покласти початок розгляду цих проблем. Я маю на гадці окремих фабіанців в Англії й А. Менгера (приміром, його *Neue Staatslehre*, 2nd. ed., 1904, зокрема pp. 248 і далі) та Й. Поппера-Лінкоя в Австрії. Останній розвинув, окрім багатьох інших пропозицій, технології колективного сільського господарства і, зокрема, велетенських сільськогосподарських об'єднань, що були пізніше запроваджені в Росії (див. його *Allgemeine Nährpflicht*, 1912, pp. 206 і далі, а також 300 і далі 2-го вид. 1923 р.). Однак його відкинули марксистки як «напівсоціаліста». Вони назвали його «напівсоціалістом», тому що він передбачив приватний сектор підприємництва у своєму суспільстві; він обмежив економічну діяльність держави турботою про основні потреби кожного — «гарантованим мінімумом існування». Все поза межами цього мусило належати до суто конкурентної системи.

(2) Ленінський погляд у «Державі і революції», цитований вище, дуже подібний (як відзначив Дж. Вінер) до погляду Джона Каррузерса (*J. Carruthers. Socialism and Radicalism*, див., зокрема, ст. 14—16, а також примітку 9 до розділу 9). Він пише: «Капіталісти вигадали систему фінансів, яка, хоч і складна, достатньо легка в практичному застосуванні й яка цілковито навчає кожного, як найкраще керувати своєю фабрикою. Дуже схожа, але ще простіша система фінансів буде в такий самий спосіб навчати обраного керівника соціалістичної фабрики, як управляти підприємством, і він відчуватиме потребу в пораді професійного організатора не більшу, ніж капіталіст».

<sup>8</sup> Це наївне натуралістичне гасло є марксистським «принципом комунізму» (запозиченим Марксом із статті Луї Блана «Організація праці» (*L'organisation de Travail*), як люб'язно вказав мені Брайен Марі). Він бере початок з платонізму і раннього християнства (див. примітку 29 до розділу 5; «Дії святих апостолів», 2, 44—45 і 4, 34—35; див. також примітку 48 до розділу 24 і наведені там посилання). Цей принцип цитується Леніним у «Державі і революції»; див. Н. о. М., 752 (= *State and Revolution*, 74) — (Ленін, т. 33). Марксів «принцип соціалізму», який увійшов до Конституції СРСР 1936 року, формально трохи, але, по суті, значно слабкіше «принципу комунізму». Порів. статтю 12: «У СРСР, — читаємо там, — реалізовано принцип соціалізму: «Від кожного за його здібностями, кожному — за його працею». Підміна ранньохристиянського терміна «потреби» на «працю» перетворює романтичний і економічно зовсім незалежний натуралістичний вираз у дуже практичний, але загальновідомий принцип — такий, що його навіть «капіталізм» може визнати своїм.

<sup>9</sup> Я посилаюся на назву відомої книжки Ф. Енгельса «Розвиток соціалізму від утопії до науки». (Книжка вийшла англійською мовою під назвою «*Socialism: Utopian and Scientific*».)

<sup>10</sup> Див. мою працю *The Poverty of Historicism // Economica*, 1944; тепер видану окремо.

<sup>11</sup> Це одинадцята теза Марксових «Тез про Фейєрбаха» (1845), див. Н. о. М., 231 (= *F. Engels. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*; J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, 56) — (ME, 3, 5). Див. також примітки 14—16 до цього розділу, а також розділи 1, 17 і 18 з моєї праці «Убогість історизму».

<sup>12</sup> Я не маю наміру детально обговорювати тут метафізичну чи методологічну проблему детермінізму. (Кілька подальших зауважень щодо цієї проблеми можна знайти в розділі 22, внизу.) Але я б хотів відзначити, якою мірою вона неадекватна, якщо «детермінізм» і «науковий метод» подаються як синоніми. Це все ще роблять, навіть такі блискучі і зрозумілі автори, як Б. Малиновський. Див., приміром, його працю в «*Human Affairs*» (ed. by Catell, Cohen and Travers, 1937), chapter XII. Я цілком погоджуюся з методологічними тенденціями цієї праці, з її аргументацією щодо застосування наукового методу в суспільних науках, так само як і з блискучим засудженням романтичних тенденцій в антропології (див., зокрема, pp. 207 і далі, 221—224). Проте коли Малиновський висуває докази на користь «детермінізму у вивченні людської культури» (p. 212; див. також p. 252), я не бачу, що він розуміє під «детермінізмом» не просто «науковий метод». Таке ототожнення, одначе, неспроможне і сповнене небезпеки, як показано в тексті, адже може привести до історизму.

<sup>13</sup> Про критику історизму — див. мою працю *The Poverty of Historicism (Economica, New Series, vol. II, 1944)*.

Маркса можна вибачити за те, що він дотримувався хибних переконань щодо існування «природного закону історичного розвитку», адже деякі з кращих науковців того часу (наприклад, Т. Г. Гакслі — див. *T. H. Huxley. Lay Sermons*, 1880, p. 214) вірили у можливість відкриття закону еволюції. Однак ніякого емпіричного «закону еволюції» не може бути. Існує специфічна еволюційна гіпотеза, згідно з якою життя на Землі розвивалося певним чином. Універсальний або природний закон еволюції міг би висунути гіпотезу про хід розвитку життя на *alix* планетах (зрештою). Інакше: якщо обмежитися спостереженням лише за одним унікальним процесом, то ми не матимемо ніяких надій на віднаходження і перевірку «закону природи». (Звичайно, існують закони еволюції, що спрямовують розвиток молодих організмів тощо.)

Безперечно, можуть існувати *соціологічні закони* і навіть закони соціологічні, що стосуються проблеми прогресу, наприклад гіпотеза, згідно з якою там, де свобода думки і свобода обміну думками ефективно захищені правовими інститутами, а відповідні інститути забезпечують публічність обговорення, там буде і науковий прогрес (див. розділ 23). Але

існують причини, через які нам краще взагалі не згадувати про *історичні закони* (див. прим. 7 до розділу 25 та відповідний текст).

<sup>14</sup> Capital, 864 («Передмова до першого видання») — (ME, 23, 12). Щодо аналогічних зауважень Мілля — див. прим. 16 до даного розділу. У цьому самому місці Маркс також зазначає: «Кінцевою метою мого твору є відкриття економічного закону руху сучасного суспільства...» (Н. о. М., 374) — (ME, 23, 12). Див. також текст до прим. 16 до даного розділу. Суперечності між Марксовим прагматизмом та його ж таки історизмом стають цілком очевидні, тільки-но ми порівняємо ці уривки з одинадцяткою з його «Тез про Фейєрбаха» (цитованій у тексті до прим. 11 до даного розділу). У розділі 17 моєї праці «The Poverty of Historicism» я намагався унаочнити ці суперечності, визначивши Марксів історизм у формі, прямо відповідній його критичі Фейєрбаха. Ми можемо переінакшити уривок з твору Маркса, процитований у тексті до даної примітки, і так: «Історизм може лише пояснювати соціальний розвиток і всіляко сприяти йому. На думку історизма, однак, ніхто не може змінити хід суспільного розвитку». Див. також розділ 22, зокрема текст до прим. 5.

<sup>15</sup> Capital, 469 — (ME, 23; 425). Наступні три цитати почерпнуті з Capital, 868, 673, 830 — (ME, 23; 19, 579, 705). Про згадані в тексті «численні додаткові свідчення» — див., наприклад, Capital, 105, 562, 649, 656 — (ME, 23; 128, 487, 560, 566).

<sup>16</sup> Capital, 864 = Н. о. М., 374 — (ME, 23; 12). Див. також прим. 14 до даного розділу. Наступні три цитати почерпнуті з J. S. Mill. A System of Logic (1st ed., 1843; цитується за 8th ed.), книга VI, розділ X, § 2 (закінчення); § 1 (початок); § 1 (закінчення). Цікавий уривок (у якому йдеться майже про те саме, що й у відомому твердженні Маркса, процитованому в тексті до прим. 14) можна знайти у розділі X згаданої Мілльсою «Logic» (§ 8). Посилаючись на історичний метод, завдяки якому дошукуються «законів соціального устрою і соціального прогресу», Мілль пише: «З його допомогою ми зможемо в майбутньому зазірнути не лише в далеку будучину історії людства, а й визначити, які саме штучні засоби слід використати і як саме використати для того, аби прискорити природний прогрес настільки, наскільки він сприятиме компенсації за всі його можливі незручності чи й шкоду і наскільки він оберігатиме від небезпеки чи випадковості, в які утягне людство почерез необхідні випадковості свого розвитку» (курсив мій). Або, користуючись виразом Маркса, «скоротити і полегшити пологові муки».

<sup>17</sup> Див. J. S. Mill, op. cit., книга VI, розділ X, § 2. Наступні зауваження почерпнуті з першого абзаца § 3. Терміни «орбіта» і «траскторія» взято з кінця другого абзаца § 3. Пилучи про «орбіти», Мілль, очевидно, мав на увазі циклічні теорії історичного розвитку, сформульовані Платоном в його

«Політику» або, можливо, Макіавеллі у його «Міркуваннях про першу декаду Тита Лівія».

<sup>18</sup> *J. S. Mill*, loc. cit., початок останнього абзаца, 3.— Щодо всіх цих уривків — див. також прим. 6—9 до розділу 14 та *The Poverty of Historicism*, розділи 22, 24, 27, 28.

<sup>19</sup> Стосовно психологізму (термін, уведений Гуссерлем) варто процитувати кілька висловлювань визначного психолога Д. Каца. Уривки почерпнуті з його статті (див. *D. Katz. Psychological Needs // (Human Affairs, ed., by Cattell, Cohen and Travers, 1937, ch. III, p. 36)*: «Певний час у філософії існувала тенденція до того, аби робити із психології «виняткову» фундаментальну основу для всіх інших наук... Цю тенденцію називають психологізмом... Проте навіть науки, тісно пов'язані з психологією — такі як соціологія або економіка,— мають нейтральне ядро, яке не є психологічним...» Детальніше ми розглядатимемо психологізм у розділі 14. Див. також прим. 44 до розділу 5.

<sup>20</sup> Див. «Передмову» Маркса до «Критики політичної економії» (1859), цитовану в Н. о. М., 371 (= *Karl Marks. Zur Kritik der politischen Oekonomie. Ed. by K. Kautsky. Berlin, J. W. Dietz, Nachf., 1930, S. LIV—LX*) — (ME, 13; 6), а також у *Capital*, р. XV та наст. Більш повно уривок цитовано в тексті до прим. 13 до розділу 15 та в тексті до прим. 3 до розділу 16. Див. також прим. 2 до розділу 14.

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 14

<sup>1</sup> Див. прим. 19 до розділу 13.

<sup>2</sup> Див. «Передмову» Маркса до «Критики політичної економії», цитовану також у прим. 20 до розділу 13 та в тексті до прим. 13 до розділу 15, а також у прим. 4 до розділу 16. Див. Н. о. М., 372 = *Capital*, р. XVI. Див. також працю Маркса і Енгельса «Німецька ідеологія» (Н. о. М., 213 = GA, Series I, vol. V, 16): «Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість» (ME, 3; 23).

<sup>3</sup> Див. *M. Ginsberg. Sociology. Home University Library*, р. 130, де ця проблема обговорюється у подібному контексті, однак без посилання на Маркса.

<sup>4</sup> Див., наприклад, *Zoology Leaflet, 10. Chicago, Field of Natural History, 1929*.

<sup>5</sup> Про інституціоналізм — див., зокрема, розділ 3 (текст до прим. 9 і 10) та розділ 9.

<sup>6</sup> *J. S. Mill. System of Logic*, книга VI, розділ IX, , 3. (Див. також прим. 16—18 до розділу 13.)

<sup>7</sup> *J. S. Mill*, op. cit., книга VI, розділ VI, , 2.

<sup>8</sup> J. S. Mill, *op. cit.*, книга VI, розділ VII, § 1. Щодо протилежності «методологічного індивідуалізму» і «методологічного колективізму» — див. F. A. von Hayek. *Scientism and the Study of Society. Part II, Section VII* (*Economica*, 1943, pp. 41 та наст.).

<sup>9</sup> Ця та наступна цитати почерпнуті з J. S. Mill, *op. cit.*, книга VI, розділ X, § 4.

<sup>10</sup> Я користуюся терміном «соціологічні закони» для позначення природних законів соціального життя на противагу його нормативним законам — див. текст до прим. 8—9 до розділу 5.

<sup>11</sup> Див. прим. 10 до розділу 3. (Уривок узятो з р. 122 частини II моєї праці «The Poverty of Historicism» (*Economica*, N. S., XI, 1944, Part II, p. 122); K. Popper. *The Poverty of Historicism*. London, 1957, p. 65.

Припущенням про те, що саме Маркс першим розглядав соціальну теорію як вивчення небажаних наслідків майже всіх наших дій, я завдячую К. Полані, котрий підкреслив цей аспект марксизму у приватній бесіді зі мною (1924).

(1) Слід зазначити, однак, що незважаючи на той аспект марксизму, про який ми щойно згадували і який є важливим пунктом узгодженості між поглядами Маркса і моїм методом, між нашими поглядами існують значні розбіжності щодо способів аналізу цих небажаних або неумисних наслідків. Маркс — *методологічний колективіст*. Він вважав, що саме «система економічних відносин» як така породжує ці небажані наслідки — систему інститутів, яку можна пояснити в термінах «засобів виробництва», але яку не можна проаналізувати в термінах індивідів, їх відносин та дій. Всупереч цьому, я стверджую, що інститути (і традиції) слід аналізувати на індивідуалістських термінах, тобто на термінах відносин індивідів, що діють у певних ситуаціях, та неумисних наслідків їхніх дій.

(2) Посилання в тексті на «очищення полотна» і на розділ 9 стосується прим. 9 та 12 до розділу 9 і відповідного тексту.

(3) Щодо зауважень, викладених у тексті (в абзаці, якого стосується ця примітка, а також у деяких інших абзацах), про неумисні соціальні наслідки наших дій, хотілося б звернути увагу на те, що подібна ситуація склалася і у фізичних науках (та в галузі технічної інженерії і технології). Дійсно, завдання технології полягає переважно в тому, аби інформувати нас про неумисні наслідки того, що ми робимо (наприклад, міст може стати заважким, якщо укріпити деякі його елементи). Цю аналогію можна продовжити. Наші технічні винаходи рідко функціонують відповідно до наших планів. Винахідники автомобіля, мабуть, не передбачали соціальних наслідків своєї роботи, але вони точно не передбачали чисто технічних наслідків свого винаходу — численність і різноманітність поломок автомобілів. А для того, щоб уникнути поломок, конструкції автомобілів постійно

вдосконалювалися і в результаті змінилися до невпізнанності. (З ними змінилися також певні людські мотиви та потяги.)

(4) Стосовно моєї критики змовницької теорії суспільства або теорії змов (див. розділ 14 даної праці) — див. мої статті на цю тему: *Prediction and Prophecy and Their Significance for Social Theory // Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, 1948, vol. 1, pp. 82 та наст., зокрема р. 87 та наст.* і *Toward a Rational Theory of Tradition // The Rationalist Annual, 1949, р. 36 та наст., зокрема р. 40 та наст.* Обидві ці статті вміщені в моїй книжці «*Conjectures and Refutations*».

<sup>12</sup> Див. уривок із праці Мілля, цитований у прим. 8 до даного розділу.

<sup>13</sup> Див. прим. 63 до розділу 10. Значний внесок до логіки влади або сили зробили Платон (у книжках VIII та IX «Держави» і в «Законах»), Арістотель, Макіавеллі, Парето та багато інших.

<sup>14</sup> Див. *M. Weber. Gessammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, зокрема S. 480 та наст.*

Варто також зауважити щодо поширеного твердження, згідно з яким метод наук про суспільство відрізняється від методу природничих наук, адже ми знаємо «соціальні атоми», тобто самих себе, безпосередньо, а наше знання фізичних атомів є лише гіпотетичне. Із цього часто висновують (наприклад, Карл Менгер), що метод соціальної науки, як такий, що використовує наше знання самих себе, є психологічним або, сказати б, «суб'єктивним», всупереч «об'єктивним» методам природничих наук. Ми можемо відповісти на це так: звичайно, немає ніяких причин відмовлятися від використання будь-якого «безпосереднього» знання, яке ми можемо одержати про самих себе. Однак таке знання може щось важити в науках про суспільство лише тоді, коли ми узагальнюємо, себто припускаємо, що наше знання про самих себе правильне і щодо інших. Проте це узагальнення має гіпотетичний характер і його слід контролювати і виправляти за допомогою «об'єктивного» досвіду. (Поки ви не зустрінете людину, яка не любить шоколад, ви можете вважати, що його люблять усі.) Безперечно, у випадку з «соціальними атомами» ми до певної міри перебуваємо у кращому становищі, ніж у випадку з атомами фізичними, і цим завдячуємо не лише нашому знанню про самих себе, а й використанню мови. І все-таки, з погляду наукового методу, соціальна гіпотеза, яку ми розробляємо на основі нашої власної інтуїції, не відрізняється від фізичної гіпотези про атоми, адже ця остання може виникнути у фізика на основі його інтуїтивних уявлень про атом. В обох випадках — це лише власні інтуїції або уявлення людини, яка пропонує гіпотезу. Важливим для науки є питання про її «суспільність», питання про те, чи можуть ці гіпотези контролюватися досвідом і чи витримують вони експериментальні перевірки.

З огляду на це, соціальні теорії є такими ж «суб'єктивними», як фізичні. (Ось чому правильніше буде говорити про «теорію суб'єктивних ціннос-



тей» або про «теорію актів вибору», а не про «суб'єктивну теорію цінностей» — див. також прим. 9 до розділу 20.)

<sup>15</sup> Цей абзац введений для того, аби уникнути згаданих у тексті непорозуміннь чи нерозуміння. Я вдячний професору Е. Гомбріху за те, що він звернув мою увагу на можливість такого неправильного розуміння.

<sup>16</sup> Гегель наполягав на тому, що його «ідея» існує «абсолютно», тобто незалежно від чиєїсь думки. Звідси можна зробити висновок, що він не був психологом. Проте Маркс цілком правильно не сприймав «абсолютний ідеалізм» Гегеля всерйоз, вважаючи його замаскованим психологістом, і боровся з ним. Див., зокрема, *Capital*, 873 (курсив мій): «Для Гегеля процес мислення, що його він перетворює навіть під назвою ідеї на самостійний суб'єкт, є деміург дійсного...» (ME, 23; 23). Маркс спрямував свою критику на доктрину Гегеля про те, що процес мислення (свідомість чи психіка) творить дійсність, і показав, що він не створює навіть соціальної дійсності (не кажучи вже про матеріальний універсум).

Про гегелівську теорію залежності індивіда від суспільства — див. (крім підрозділу III розділу 12) обговорення соціального чи радше міжособистісного елемента наукового методу у розділі 23, а також відповідне обговорення міжособистісного елемента в тлумаченні раціонального у розділі 24. #

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 15

<sup>1</sup> Пор. «Передмову» Коула до *Capital*, XVI. (Див. також наступну примітку.)

<sup>2</sup> Ленін також інколи використовує термін «вульгарні марксист», однак дещо в іншому значенні. Наскільки далекими є загальні погляди вульгарних марксистів від поглядів Маркса, можна зрозуміти з аналізу Коула (ор. сії., ХХ), а також із тексту до прим. 4 та 5 до розділу 16 і з прим. 17 до розділу 17.

<sup>3</sup> Згідно з Адлером, жадаба влади є насправді лише потребою компенсувати відчуття неповноцінності через доведення своєї зверхності.

Деякі вульгарні марксисті вірять навіть у те, що останню крапку у філософії сучасної людини поставив Ейнштейн, котрий, як вони вважають, відкрив «відносність» або «релятивізм», тобто, що «все є відносним».

<sup>4</sup> І. Ф. Гекер пише (*J. F. Hecker. Moscow Dialogues*, p. 76) про «історичний матеріалізм» Маркса: «Я назвав би це «діалектичним історизмом» або... чимось подібним». — Я знову звертаю увагу читачів на те, що в цій книжці не торкаюся Марксової діалектики, яку розглядаю в іншому місці. (Див. прим. 4 до розділу 13.)

<sup>5</sup> Про це висловлювання Геракліта — див., зокрема, текст до

прим. 4 (3) до розділу 2, прим. 16—17 до розділу 4 та прим. 25 до розділу 6.

<sup>6</sup> Обидві наведені цитати взято з Capital, 873 («Післямова до другого видання») — (ME, 23; 23).

<sup>7</sup> Див. Das Kapital, vol. III/2 (1894), p. 355, тобто розділ 48, підрозділ III, звідки почерпнуто наведені цитати (ME, 25, ч. 2; 355).

<sup>8</sup> Das Kapital, vol. III/2, 355 — (ME, 25, ч. 2; 355).

<sup>9</sup> Цитати в цьому абзаці почерпнуто з F. Engels. Anti-Düring (див. Н. о. М., 298, 299 = F. Engels. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, GA sp. v., 294—295) — (ME, 20; 277—278).

<sup>10</sup> Я маю на увазі, наприклад, питання про вплив економічних умов (як, скажімо, потреба у вимірюванні землі) на розвиток єгипетської геометрії та на досягнення ранньої піфагорейської геометрії у Греції.

<sup>11</sup> Див., зокрема, цитату з Capital, 873, наведену в прим. 16 до розділу 14, а також уривки з «Передмови» до «Критики політичної економії», почасті цитовані в тексті до прим. 13 до даного розділу. Стосовно проблеми есенціалізму Маркса та розмежування між «дійсністю» і видимістю — див. прим. 13 до даного розділу та прим. 6 і 16 до розділу 17.

<sup>12</sup> Я схилиюся до того, що Марксів погляд дещо кращий, ніж ідеалізм гегелівського чи платонівського напрямку. Я вже писав у своїй статті «What is Dialectic?» про те, що якби мені довелося вибирати між ідеалізмом Гегеля чи матеріалізмом Маркса (на щастя, такий вибір переді мною не стоїть), я вибрав би матеріалізм (див. «Mind», vol. 49, p. 422 або «Conjectures and Refutations», p. 331, де я розглядаю проблеми, надто подібні до тих, про які тут ідеться).

<sup>13</sup> Ця та наступна цитати почерпнуті з «Передмови» Маркса до «Критики політичної економії» — Н. о. М., 372 (= Zur Kritik der politischen Oekonomie, LV) — (ME, 13; 7).

Ці цитати (як і текст до прим. 3 до розділу 16) стануть зрозуміліші, якщо звернутися до «Другого зауваження», розділу II, 1 Марксової «Злиденності філософії» (див. Н. о. М., 354 та наст. = GA, Series I, vol. VI, 179—180). У цій праці Маркс дуже чітко поділяє суспільство на три прошарки, якщо їх можна так назвати. Перший прошарок відповідає «дійсності» або «сутності», другий і третій — первинній та вторинній формам видимості. (Це надто схоже на платонівський поділ ідей, чуттєвих речей та образів чуттєвих речей. Див. про Платонів есенціалізм розділ 3, а про відповідні ідеї Маркса — також прим. 8 та 16 до розділу 17.) Перший або фундаментальний прошарок («реальність») — це матеріальний прошарок: машини, механізми та інші матеріальні засоби виробництва, які є в суспільстві. Цей прошарок Маркс назвав матеріальними «продуктивними силами» або «матеріальним виробництвом». Другий прошарок Маркс називає «виробничими відносинами» або «суспільними відносинами». Вони залежать від першого прошарку: «Суспільні відносини тісно зв'язані

з продуктивними силами. Здобуваючи нові продуктивні сили, люди змінюють свій спосіб виробництва, а зі зміною способу виробництва, способу забезпечення свого життя, — вони змінюють всі свої суспільні відносини» (ME, 4; 130). (Стосовно перших двох прошарків — див. текст до прим. 3 до розділу 16.) Третій прошарок формується ідеологіями, тобто правовими, моральними, релігійними, науковими ідеями: «Ті самі люди, які встановлюють суспільні відносини відповідно до розвитку їхнього матеріального виробництва, створюють також принципи, ідеї і категорії відповідно до своїх суспільних відносин» (ME, 4; 130). Застосовуючи цей аналіз, ми можемо сказати, що в Росії перший прошарок було перетворено і приведено у відповідність із третім, що було щільковитим запереченням теорії Маркса (див. також наступну примітку).

<sup>14</sup> Легко робити розлогі загальні пророцтва, наприклад, стверджувати, що в розумний проміжок часу буде дош. Ось чому не так уже й багато говорить пророцтво, яке стверджує, що протягом кількох десятиліть десь відбудеться революція. Проте, як видно, Маркс казав трохи більше і якраз достатньо для того, аби сказане ним могло бути сфальсифіковане наступними подіями. Ті, хто відмовляється від можливості такої фальсифікації, тим самим позбавляють систему Маркса останньої краплі емпіричного смислу, а відтак — вона стає чисто «метафізичною» (у світлі моєї «The Logic of Scientific Discovery»).

Те, як Маркс, згідно із своєю теорією, розумів загальний механізм будь-якої революції, добре видно з опису буржуазної соціальної революції (так званої «промислової революції») у «Маніфесті Комуністичної партії» (Н. о. М., 28; курсив мій — GA, Series I, vol. VI, 530—531): «Засоби виробництва та обміну, на основі яких склалася буржуазія, були створені у феодальному суспільстві. На певному ступені розвитку цих засобів виробництва і обміну... феодальні відносини власності вже перестали відповідати продуктивним силам, що розвинулися. Вони гальмували виробництво замість того, щоб розвивати його. Вони перетворилися в його окупи. Їх необхідно було розбити, і вони були розбиті» (ME, 4; 414). (Див. також текст до прим. 11 та прим. 17 до розділу 17.)

<sup>15</sup> H. Heine. Religion and Philosophy in Germany. Engl. transl., 1882; цитується з «Додатка» до P. Carus. Kant's Prolegomena, 1912, p. 267.

<sup>16</sup> Свідчення про цю дружбу можна почерпнути з Capital, 671 (закінчення примітки 2) — (ME, 23; 579).

Слід зазначити, що Маркс був нетерпимим. Втім, я відчуваю, хоча можу й помилятися, що він мав достатньо критичного розуму для того, щоб зрозуміти слабкість будь-якого догматизму, і що йому не сподобався б той спосіб, за допомогою якого його теорії обернули на догми. (Див. прим. 30 до розділу 17 та pp. 425—434 моєї статті «What is Dialectic?», опублікованої в «Conjectures and Refutations». Див. прим. 4 до

розділу 13.) Натомість Енгельс, як здається, був готовий більш толерантно ставитися до нетерпимості й ортодоксії марксистів. У своїй «Передмові до англійського видання «Капіталу» він писав, що «на континенті «Капітал» часто називають „біблією робітничого класу“». І замість того, щоб протестувати проти перетворення «наукового» соціалізму в релігію, Енгельс у своєму коментарі намагається показати, що «Капітал» заслуговує на таку назву, бо «висновки, зроблені в «Капіталі», з кожним днем все більше і більше стають основними принципами великого руху робітничого класу...» у всьому світі (*Capital*, 886) — (ME, 23; 35). Відтак, лишився лише крок до полювання на єретиків і проклинання тих, хто зберігає критичний, себто науковий, дух — дух, який колись надихав як Енгельса, так і Маркса.

### ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 16

<sup>1</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс. «Маніфест Комуністичної партії» (Н. о. М., р. 22 = *GA*, Series I, vol. VI, 525) — (ME, 4; 410). Як зазначалося у розділі 4 (див. текст до прим. 5/6 та 11/12), у Платона були досить близькі до цих ідеї.

<sup>2</sup> Див. текст до прим. 15 до розділу 14.

<sup>3</sup> К. Маркс. «Злиденність філософії» (Н. о. М., 335 = *GA*, Series I, vol. VI, 179) — (ME, 4; 130). (Цитується те саме місце, що і в прим. 13 до розділу 15.)

<sup>4</sup> К. Маркс. Передмова до «Критики політичної економії» (Н. о. М., 371 та наст. = *Zur Kritik der politischen Oekonomie* LIV—LV) — (ME, 13; 6—7). Див. також прим. 20 до розділу 13, прим. 1 до розділу 14, прим. 13 до розділу 15 та відповідний текст. Цитований уривок і, зокрема, терміни «матеріальні продуктивні сили» та «виробничі відносини» стануть зрозуміліші, якщо звернутися до цитат із творів Маркса, наведених у прим. 13 до розділу 15.

<sup>5</sup> *Capital*, 650, та наст.— (ME, 23; 562). Див. також аналогічні висловлювання про капіталіста і збирача скарбів у *Capital*, 138 та наст. = Н. о. М., 437. Див. також прим. 17 до розділу 17. У «Злиденності філософії» Маркс пише: «Якщо всі члени сучасної буржуазії мають той самий інтерес, оскільки вони становлять один клас, який протистоїть другому класові, то інтереси їх протилежні, антагоністичні, оскільки вони протистоять один одному. Ця протилежність інтересів впливає з економічних умов їх буржуазного життя» (Н. о. М., 367 = *GA*, Series I, vol. VI, 189) — (ME, 4; 140).

<sup>6</sup> *Capital*, 651 — (ME, 23; 562).

<sup>7</sup> Це прямо відповідає націоналістичному історизму Гегеля, де істинний

інтерес нації усвідомлюється у суб'єктивному розумі націоналістів, зокрема їх лідерів.

<sup>8</sup> Див. текст до прим. 14 до розділу 13.

<sup>9</sup> Capital, 651 — (ME, 23; 562).

<sup>10</sup> Спочатку я використовував термін «laissez-faire капіталізм», однак з огляду на той факт, що «laissez-faire» вказує на відсутність торговельних бар'єрів (таких, як митні) — що, на мою думку, дуже бажано, — а також те, що я розглядаю економічну політику невтручання початку XIX століття як небажану і навіть парадоксальну, я вирішив замінити мою термінологію і вжити замість цього термін «нестриманий капіталізм».

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 17

<sup>1</sup> Див. «Передмову» до «Критики політичної економії» (Н. о. М., 372 = Zur Kritik der Politischen Oekonomie, LV). Щодо теорії страт, або прошарків, «надбудови» див. цитати в примітці 13 до розділу 15.

<sup>2</sup> Стосовно Платонові рекомендації «переконання і сили» див., приміром, текст до примітки 35 до розділу 5, а також примітки 5 і 10 до розділу 8.

<sup>3</sup> Див. Ленін, «Держава і революція» (Н. о. М., 733—734 і 735 = State and Revolution, 15 і 16) — (Ленін, 33, 18).

<sup>4</sup> Дві цитати взято з К. Маркс, Ф. Енгельс, «Маніфест Комуністичної партії» (Н. о. М., 46 = GA, Series I, vol. VI, 546) — (ME, 4, 412).

<sup>5</sup> Див. Ленін, «Держава і революція» (Н. о. М., 725 = State and Revolution, 8—9) — (Ленін, 33, 7).

<sup>6</sup> Щодо особливих проблем історичного есенціалізму і, зокрема, проблем типу: «Що таке держава?» або «Що таке урядування?» див. текст до приміток 26—30 до розділу 3, 21—24 і 26 і наст. до розділу 11 і 26 до розділу 12.

Щодо мови політичних вимог (чи краще політичних «пропозицій», як визначає це Л. Дж. Рассел), яка, на мою думку, повинна замінити цей есенціалізм, див., зокрема, текст між примітками 41 і 42 до розділу 6 і примітку 5 (3) до розділу 5. Щодо Марксового есенціалізму див., зокрема, текст до приміток 11 і 13 до розділу 15, примітку 16 до цього розділу і примітки 20—24 до розділу 20. Пор., зокрема, методологічну примітку в третьому томі «Капіталу» (Das Kapital, III/2, p. 352), процитовану в примітці 20 до розділу 20 — (ME, 25, ч. II; 345).

<sup>7</sup> Цю цитату взято з «Маніфесту Комуністичної партії» (Н. о. М., 25 = GA, Series I, vol. VI, 528) — (ME, 4, 412). Наступний текст узято з «Передмови до англійського видання «Капіталу» Ф. Енгельса. Я наводжу тут повністю завершальний фрагмент з цієї «Передмови»; Енгельс говорить про Марксів висновок, що «принаймні в Європі Англія є єдина країна,

де неминуча соціальна революція може бути здійснена цілком мирними й легальними засобами». Звичайно, при цьому він ніколи не забував додати, «що навряд чи можна чекати, щоб пануючі класи Англії підкорилися цій мирній і легальній революції без «бунту на захист рабства». (Див. Capital, 887 — (ME, 23, 36); див. також текст до примітки 7 до розділу 19.) Цей уривок ясно показує, що відповідно до марксизму насильство чи нена-сильство революції залежатиме від опору чи відсутності опору колишнього правлячого класу. Див. також текст до приміток 3 і наст. до розділу 19.

<sup>8</sup> Див. Ф. Енгельс. «Анти-Дюрінг» (Н. о. М., 296 = GA, Special volume, 292) — (ME, 20, 276); див. також уривки, згадані в примітці 5 до цього розділу.

Опір буржуазії було подолано протягом кількох років у Росії; однак там нема ознак «відмирання» російської держави, навіть у її внутрішній організації.

Теорія відмирання держави вищою мірою нереалістична, і я гадаю, що, очевидно, Маркс і Енгельс прийняли її головним чином для того, щоб вибити ґрунт з-під ніг їхніх супротивників. Під супротивниками я маю на увазі Бакуніна й анархістів. Марксові не подобалось спостерігати будь-чий радикалізм, що перевищував його власний. Так само як Маркс, анархісти прагнули повалити існуючий соціальний лад, спрямовуючи свою атаку, однак, супроти політико-правової, а не супроти економічної системи. Згідно з ними, держава була ворогом роду людського, який мусив бути знищеним. Утім, на противагу своїм супротивникам-анархістам, Маркс, виходячи із власних передумов, зміг легко одержати ймовірність того, що інститут держави за соціалізму міг би виконувати нові й необхідні функції, а саме, функції охорони справедливості й свободи, покладені на нього великими теоретиками демократії.

<sup>9</sup> Див. Capital, 799 — (ME, 23, 680—681).

<sup>10</sup> У розділі «Так зване первісне нагромадження» Маркса не цікавили, за його словами (р. 801), «чисто економічні пружини аграрної революції. Нас цікавлять її насильствені» (тобто політичні) «підйоми» (ME, 23, 682).

<sup>11</sup> Щодо багатьох фрагментів стосовно надбудови див. примітку 13 до розділу 15.

<sup>12</sup> Див. текст до прим., указаній у попередній примітці.

<sup>13</sup> Однією з найвизначніших і найцінніших частин «Капіталу», справжнім нетлінним документом людських страждань, є розділ VIII з першого тому під назвою «Робочий день», у якому Маркс окреслює ранню історію законодавства про працю. З цього чудово документованого розділу взято наведені цитати.

Слід, однак, чітко зрозуміти, що той самий розділ містить у собі матеріал, що цілковито спростовує марксистський «науковий соціалізм», засно-

ваний на *пророцтві про постійно збільшувану експлуатацію* робітників. Не можна читати цей Марксів розділ, не усвідомивши, що це пророцтво, на щастя, не справдилось. Втім, цілком можливо, що це сталося почасти внаслідок діяльності марксистів з організації праці, але основний внесок належить зростаючій продуктивності праці, яка, в свою чергу, згідно з Марксом, є наслідком «капіталістичного нагромадження».

<sup>14</sup> Див. *Capital*, 246 — (ME, 23). (Див. примітку 1 під текстом до цього уривка; в укр. виданні — прим. 67.)

<sup>15</sup> Див. *Capital*, 257 і наст. — (ME, 23, 246 і наст.). Марксове зауваження в примітці 1 на цій сторінці (258) якнайцікавіше. Він показує, що такі випадки, як ці, були використані настроєними прорабськи реакційними торі для *пропаганди на користь рабства*. І він засвідчує, що з-поміж інших участь у цьому рухові на підтримку рабства брав Томас Карлейл — оракул (предтеча фашизму). Карлейл, якщо цитувати Маркса, звів «єдину велику подію сучасної історії, громадянську війну в Америці, до того рівня, що Петро з Півночі прагне проломити голову Павлові з Півдня, тому що Петро з Півночі наймає свого робітника «поценно», а Павло з Півдня — «довічно» — (ME, 23, 246). Маркс тут цитує статтю Карлейла «*Illias Americana in Nuce*» // *Mastman's Magazine*, August, 1863. І на цій підставі робить висновок: «Так луснула, нарешті, мильна бульбашка симпатій торі до міських — але зовсім не до сільських! — найманих робітників. Суть цих симпатій називається рабством» — (ME, 23, 246).

Одна з причин, чому я навіть цей уривок, полягає в тому, що я бажаю наголосити на Марксовій цілковитій незгоді з переконанням, нібито нема великої різниці між рабством і «найманим рабством». Ніхто б не зміг показати так ясно, як Маркс, що скасування рабства (і, відповідно, запровадження «найманого рабства») є найважливішим і найнеобхіднішим кроком у визволенні гноблених. Термін «наймане рабство», таким чином, небезпечний і здатний ввести в оману, адже він був витлумачений вульгарними марксистами як указівка того, що Маркс погодився з тим, що є насправді карлейлівською оцінкою ситуації.

<sup>16</sup> Маркс визначає «вартість» товару як середню кількість робочого часу, необхідного для його відтворення. Це визначення є чудовою ілюстрацією його есенціалізму (див. примітку 8 до цього розділу). Адже він запроваджує термін «вартість» з метою одержати дійсну сутність, що відповідає тому, що постає у формі *ціни* товару. Ціна — обманливий різновид явища. «Річ... може мати ціну, не маючи вартості», — пише Маркс (*Capital*, 79) — (ME, 23, 108); див. також прекрасні зауваження Коула у його «Вступі» до «Капіталу», зокрема, рр. XXVII і далі). Начерк Марксової «теорії вартості» буде зроблено в розділі 20. (Див. примітки 9—27 до вказаного розділу і текст.)

<sup>17</sup> Щодо проблеми «найманих рабів» див. закінчення примітки 15 до



цього розділу, а також Capital, 155 (зокрема примітку 1). Щодо Марксового аналізу, наслідки якого коротко окреслені тут, див., зокрема, Capital, 153 і далі, а також примітку 1 до ст. 153; див. ще розділ 20 цієї книжки, внизу.

Мій виклад Марксового аналізу можна підкріпити твердженням Енгельса з його «Анти-Дюрінга» з приводу стислого викладу «Капіталу». Енгельс пише (Н. о. М., 269 = GA, Special volume, 160—167) — (ME, 20, 156—157): «Інакше кажучи, коли навіть виключити можливість всякого грабежу, насильства і обману, коли навіть припустити, що всяка приватна власність первісно була заснована на особистій праці власника і що в усьому подальшому ході речей обмінювалися одна на одну тільки рівні вартості,— то ми й тоді при дальшому розвитку виробництва й обміну неминуче прийдемо до сучасного капіталістичного способу виробництва, до монополізації засобів виробництва та життєвих засобів у руках одного нечисленного класу, до зведення другого класу, що становить величезну більшість, до становища неімущих пролетарів, до періодичної зміни спекулятивної виробничої гарячки та торгових криз і до всієї нинішньої анархії виробництва. Увесь процес пояснено суто економічними причинами, причому жодного разу не було потреби посилатися на грабiж, насильство, державу або яке-небудь політичне втручання».

Можливо, цей уривок одного дня переконає вульгарних марксистів у тому, що марксизм не пояснює депресій змовою «великого бізнесу». Маркс сам зазначив (Das Kapital, II, 406 і наст., курсив мій): «Капіталістичне виробництво включає в себе умови, які незалежно від доброї чи злої волі дозволяють лише короточасне відносне благополуччя робітничого класу, та й то лише як передвістя чергової депресії».

<sup>18</sup> Щодо доктрини «власності як крадіжки» або «власності як грабежу» див. також Марксову примітку про Джона Уотса в «Капіталі» (Capital, 601, прим. 1) — (ME, 23, 520, прим. 45).

<sup>19</sup> Щодо гегельянського характеру відмінності між суто «формальною» і «дійсною» або «реальною» свободою чи демократією див. примітку 62 до розділу 12. Гегель полюбляв критикувати британську конституцію за її культ суто «формальної» свободи на противагу пруській державі, де «актуалізовано реальну свободу». Щодо цитати наприкінці цього абзаца див. уривок, процитований у тексті до примітки 7 до розділу 15. Див. також примітки 14 і 15 до розділу 20 і текст.

<sup>20</sup> Щодо парадокса свободи й необхідності захисту свободи з боку держави див. чотири абзаци в тексті перед приміткою 42 до розділу 6 і, зокрема, примітки 4 та 6 до розділу 7 і текст. Див. також примітку 41 до розділу 12 і текст, а також примітку 7 до розділу 24.

<sup>21</sup> Стосовно цього аналізу можна було б заперечити, що коли ми припускаємо досконалу конкуренцію між підприємцями як виробниками й,

зокрема, як покупцями праці на ринку праці (і коли ми далі припустимо, що не існує «промислової резервної армії» безробітних, яка б справляла тиск на цей ринок), то не можна говорити ні про яку експлуатацію економічно слабких економічно сильними, тобто робітників підприємцями. Та чи таке припущення про досконалу конкуренцію між покупцями на ринку праці реалістичне? Чи насправді не існує, приміром, на багатьох місцевих ринках праці лише єдиний значний покупець? Окрім того, ми не можемо припустити, що досконала конкуренція автоматично усунула б проблему безробіття, хоча б лише з тієї причини, що праця не може легко пересуватися.

<sup>22</sup> Щодо проблеми економічного втручання держави й щодо характеристики нашої сучасної економічної системи як *інтервенціонізму* див. наступні три розділи, зокрема й примітку 9 до розділу 18, а також текст. Варто зазначити, що *інтервенціонізм*, у тому розумінні, як його вжито тут, є економічним додатком того, що я назвав у розділі 6 — текст до приміток 42—44 — політичним *протекціонізмом*. (Зрозуміло, чому термін «протекціонізм» не може бути вжитим замість «інтервенціонізму».) Див., зокрема, примітку 9 до розділу 18, примітки 25—26 до розділу 20 і текст.

<sup>23</sup> Цей уривок цитується більш повно у тексті до примітки 14 до розділу 13. Щодо протиріччя між практичною дією і історичистським детермінізмом див. вказану примітку і текст до приміток 5 і наст. до розділу 22.

<sup>24</sup> Див. підрозділ II розділу 7.

<sup>25</sup> Див. *B. Russell. Power* (1938), зокрема pp. 123 та наст.; *W. Lippmann. The Good Society*, (1937), див., зокрема, pp. 188 і наст.

<sup>26</sup> *B. Russell. Power*, pp. 128 і далі; курсив мій.

<sup>27</sup> Закони на захист демократії й досі перебувають на зачатковій стадії розвитку. Дуже багато можна і треба зробити. Свобода друку, скажімо, необхідна, тому що громадськість повинна мати правдиву інформацію; але з цієї точки зору це буде зовсім недостатньою інституціональною гарантією того, що мету вдасться досягти. Те, що добрі газети, як правило, роблять зараз за своєю власною ініціативою, а саме, забезпечують громадськість всією важливою доступною їм інформацією, слід було б встановити як її обов'язок, чи то за допомогою ретельно розроблених законів, чи заснуванням морального кодексу, санкціонованого громадською думкою. Такі явища, як, скажімо, лист Зінов'єва, міг би регулювати закон, який дозволяв би анулювати результати виборів, виграних нечесними засобами, й який притягав би до відповідальності видавця, котрий нехтує своїм обов'язком забезпечувати всіма можливими засобами правдиву друковану інформацію, за завдану шкоду. У даному випадку це могло б бути відшкодуванням збитків, завданих новими виборами. Я не можу входити тут у подробиці, однак, на моє тверде переконання, ми могли б легко подолати технічні труднощі, які постають на шляху проведення

виборчих кампаній, значною мірою завдяки тому, що зверталися б не до пристрастей, а до розуму. Я не бачу причин, чому б нам, скажімо, не стандартизувати розмір, тип тощо виборчих проспектів і не заборонити виборчі плакати. (Це не обов'язково становить загрозу свободі, так само як і розумні обмеження, накладені на тих, хто виступає перед судом, покликани скоріше захищати свободу, а не загрожувати їй.) Сучасні методи пропаганди — це образа як громадськості, так і кандидата. Ту пропаганду, що цілком придатна для продажу мила, не слід використовувати в таких значних заходах, як вибори.

<sup>28\*</sup> Див. британський «Указ про контроль над угодами» (1947). Той факт, що цей указ навряд чи застосовували (ім явно не зловживали), показує, що навіть найнебезпечніше законодавство запроваджується без кричущої в тому потреби — вочевидь через те, що фундаментальну різницю між двома типами законодавства, а саме, тим, що встановлює загальні правила поведінки, й тим, що надає урядові можливість діяти на власний розсуд, недостатньо усвідомлюють.

<sup>29\*</sup> Щодо цієї різниці й щодо вживання терміна «правова структура» див. *F. A. Hayek. The Road to Serfdom.* (Я цитую за 1-м англійським виданням, Лондон, 1944.) Див., приміром, р. 54, де Хаек говорить про «різницю... між створенням постійної системи законів, у межах якої продуктивна активність визначається індивідуальним рішенням, і керуванням економічною активністю згори». (Курсив мій.) Хаек наголошує на значенні *передбачуваності правової системи*; див., приміром, р. 56. \*

<sup>30</sup> Рецензія, видрукувана у Санкт-Петербурзькому «Вісникові Європи», цитується Марксом у «Післяслові до другого видання «Капіталу». (Див. *Capital*, 871) — (ME, 23, 21).

Відаючи належне Марксові, мусимо сказати, що він не завжди сприймав свою власну систему надто серйозно і був певною мірою ладен відхилитися трохи від своєї основної схеми. Він розглядав її швидше як точку зору (і як така, вона, безперечно, була найважливішою), а не як систему догм.

Через те на двох підряд сторінках «Капіталу» (*Capital*, 832 і наст.) ми читаємо твердження, яке підкреслює звичайну марксистську теорію вторинного характеру правової системи (або її характеру як покрову, як «видимості»), і друге, що приписує дуже важливу роль політичній силі держави й ясно підносить її до штабу повноцінної економічної сили. Перше з цих тверджень: «Автор мусив би пам'ятати, що закони не здійснюють революцій» (*Capital*, 832 — перекл. за англ. варіантом, — прим. перекл.) — стосується промислової революції й автора, котрий вимагав запровадження законів, що здійснили б цю революцію. Друге твердження є тлумаченням (і одним із найнеортодоксальніших, з марксистської точки зору) методів нагромадження капіталу; «Всі ці методи, — пише Маркс, — користуються державною владою, тобто концентрованим і організованим гро-

мадським насильством... Насильство є бабою-повитухою усілякого старого суспільства, коли воно вагітне новим. *Само насильство є економічною потенцією*» (Capital, 833). Аж до останнього речення, яке я виділив курсивом, уривок, безсумнівно, ортодоксальний. І лише це останнє речення виламується з цієї ортодоксальності.

Енгельс був більш догматичним. Можна порівняти, зокрема, одне з його тверджень в «Анти-Дюрінгу» (Н. о. М., 277), де він пише: «Ясно, яку роль відіграє в історії насильство у відношенні до економічного розвитку». Далі він провадить, що завжди, коли «політична влада діє всупереч цьому розвитку... за небагатьма винятками, вона, як правило, падає під тиском економічного розвитку. Цими небагатьма винятками є ті поодинокі випадки завоювань, коли менш культурні завойовники винищували або витаняли населення завойованої країни і знищували його продуктивні сили... не уміючи їх використати» — (ME, 20, 177). (Пор. одначе, примітки 13—14 до розділу 15 і текст.)

Догматизм і авторитаризм більшості марксистів — справді приголомшуюче явище. Воно лише показує, що марксистично нерационально використовують марксизм як метафізичну систему. Це помітно як серед радикалів, так і серед поміркованих марксистів. Е. Бернс, приміром, висуває дивовижно наївне твердження (Н. о. М., ст. 374) про те, що «спростування... неминує викривляють Марксові теорії», що, вочевидь, значить, що Марксові теорії неспростовні, тобто ненаукові. Але кожен науковий теорію можна спростувати й замінити іншою. Л. Лорат, з іншого боку (у своїй праці «Marxism and Democasy», р. 226), пише: «Дивлячись на світ, у якому ми живемо, ми вражаємося тій майже математичній точності, з якою втілюються головні передбачення Карла Маркса».

Сам Маркс, схоже, думав інакше. Я можу помилитися, але вірю у щирість його твердження (наприкінці його «Передмови до першого видання «Капіталу», Capital, 865 — (ME, 23, 10): «Я вітатиму будь-яку наукову критику. Що ж до передсудів так званої громадської думки... то моїм девізом, як і раніше, лишаються слова...: «Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!» \*

\* За мною йди і хто б не марнославив,  
 будь наче горда вежа кам'яна,  
 Що не схитне її ніякий повія.  
 (Данте. Божественна комедія, Чистилище, пісня V — 13. Переклад  
 Є. Дроб'язка.— К., Дніпро, 1968.)

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 18

<sup>1</sup> Щодо Марксового есенціалізму і того факту, що матеріальні засоби виробництва відіграють суттєву роль у його теорії, див., зокрема, примітку 13 до розділу 15. Див. також примітку 6 до розділу 17 і примітки 20—24 до розділу 20 та текст.

<sup>2</sup> Див. Capital, 864 = Н. о. М., 374 — (ME, 23, 12), а також примітки 14 і 16 до розділу 13.

<sup>3</sup> Те, що я називаю вторинною метою «Капіталу», його антиапологетичною метою, включає в себе певне академічне завдання, а саме — критику політичної економії відносно її наукового статусу. Саме на це завдання Маркс посилався як у назві попередньої перед «Капіталом» праці, а саме, «До критики політичної економії», так і в підзаголовку власне «Капіталу», який у дослівному перекладі читається як «Критика політичної економії». Справа в тому, що обидві ці назви безпомилково натякають на «Критику чистого розуму» Канта. А назва цієї праці, в свою чергу, мала означати: «Критику чистої чи метафізичної філософії відносно до її наукового статусу». (Більш ясно вказує на це переповідь Кантової «Критики», яка читається в майже дослівному перекладі як «Пролегомени до будь-якої метафізики, яка в майбутньому може претендувати на науковий статус».) Натякаючи на Канта, Маркс, вочевидь, прагнув сказати: «Так само, як Кант критикував претензії метафізики, показуючи, що це не наука, а переважно апологетична теологія, так і я критикую відповідні претензії буржуазної економії». Те, що в Марксовому колі вважалося, буцімто головна тенденція кантівської «Критики» була спрямована проти апологетичної теології, можна побачити з її представлення в праці Марксового друга Г. Гейне «Релігія та філософія в Німеччині» (див. примітки 15 і 16 до розділу 15). Досить цікаво й те, що попри нагляд з боку Енгельса, перші англійські перекладачі «Капіталу» переклали підзаголовок як «Критичний аналіз капіталістичного виробництва», змістивши в такий спосіб наголос із того, що я назвав головною метою Маркса, на його другорядну мету.

Маркс цитує Берка в «Капіталі» (Capital, 843, прим. I — ME, 23, 203, прим. 22a). Цитату взято з E. Burke. Thoughts and Details on Scarcity, 1800, p. 31 і наст.

<sup>4</sup> Див. мої примітки щодо класової свідомості наприкінці підрозділу 1 розділу 16.

Стосовно збереження класової єдності після завершення класової боротьби проти класового ворога, вважаю, важко узгодити з Марксовими припущеннями й, зокрема, з його діалектикою припущення про те, що класова свідомість може бути акумульована й затим збережена, що вона може пережити сили, які її породили. Наступне припущення про те, що ця свідомість необхідно мусить пережити ці сили, суперечить Марксовій

теорії, яка розглядає класову свідомість як віддзеркалення чи як продукт важких соціальних умов. А проте це наступне припущення мусить зробити кожен, хто вважає разом із Марксом, що діалектика історії повинна вести до соціалізму.

Наведений далі уривок з «Маніфесту Комуністичної партії (Н. о. М., 46 і далі — GA, Series I, vol. VI, 46 — ME, 4, 430) особливо цікавий у цьому контексті. Він містить у собі ясне твердження про те, що класова свідомість робітників є просто наслідком «сили обставин», тобто впливу класової ситуації; та водночас у ньому міститься й критикована в книжці доктрина, а саме, пророцтво про безкласове суспільство. Ось цей уривок: «Якщо пролетаріат у боротьбі проти буржуазії неодмінно об'єднується в клас, якщо шляхом революції він перетворює себе на панівний клас і як панівний клас силою скасовує старі виробничі відносини, то разом з цими виробничими відносинами він знищує умови існування класової протилежності, знищує класи взагалі, а тим самим і своє власне панування як класу.

На місце старого буржуазного суспільства з його класами і класовими протилежностями приходить асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх». (Див. також текст до примітки 8 до цього розділу.) Це прекрасна віра, однак естетичного і романтичного типу. Це бажаний «утопізм», якщо використовувати марксистську термінологію, а не «науковий соціалізм».

Маркс боровся проти того, що він називав «утопізмом», і належно це робив. (Див. розділ 9.) Але оскільки він сам був романтиком, то не зміг розпізнати найнебезпечніші елементи в утопізмі — романтичну істерію, естетичний ірраціоналізм; натомість він боровся проти утопічних (вочевидь, найвистигліших) спроб раціонального планування, протиставляючи їм свій історизм. (Див. примітку 21 до даного розділу.)

Незважаючи на свої високі міркування та спроби застосовувати науковий метод, Марксові ірраціональні й естетичні почуття часто цілковито керують його думками. Тепер це називають мисленням, що бажає видавати уявне за дійсне. Саме романтичне, ірраціональне, навіть містичне мислення, що видає бажане за реальне, підвело Маркса до припущення, що загальна класова єдність і класова солідарність робітників збережуться після зміни класової ситуації. Таким чином, мислення, що бажає бачити нерезальне, містичний колективізм та ірраціональна реакція на напруження цивілізації привели Маркса до пророцтва про необхідність приходу соціалізму.

Цей різновид романтизму є одним з елементів марксизму, що якнайпотужніше приваблює багатьох його послідовників. Це найзворушливіше, скажімо, виразив Гекер у присвяті до своїх «Московських діалогів». Гекер говорить тут про соціалізм як про «суспільний лад, де більше не буде боротьби класів і рас, а правда, доброта і краса стануть належати всім».

Хто б не жадав здобути небеса на землі! А проте одним із головних принципів раціональної політики повинен стати принцип, за яким ми не можемо здобути небеса на землі. Ми неспроможні стати вільними духами чи ангелами, принаймні протягом кількох наступних століть. Ми прив'язані до цієї землі нашим метаболізмом, як одного разу мудро проголосив Маркс; або, як стверджує християнство, ми є і духом, і плоттю. Отож, мусимо бути скромнішими. Той, хто обіцяє занадто в політиці та в медицині, ймовірно, є шарлатаном. Ми повинні прагнути поліпшити речі, але мусимо відкинути ідею філософського каменя, ідею формули, що оберне наше розбещене людське суспільство в чисте, тверде золото.

Поза всім цим стоїть надія вигнати диявола з нашого світу. Платон гадав, що може зробити це, заславши диявола в нижчі класи й керуючи ним. Анархісти уявляли, що щойно держава, політична система будуть зруйновані, все поверне на краще. І Маркс плекав таку саму мрію щодо вигнання диявола шляхом руйнування економічної системи.

Цими зауваженнями я зовсім не хочу довести, що неможливо досягти швидких успіхів, навіть проводячи відносно незначні реформи, такі як, приміром, податкова реформа чи зниження процентної ставки. Я лише наполягаю на тому, що нам слід завжди чекати, що знищення будь-якого зла може породити — як небажаний наслідок — силу-силенну нових, хай, можливо, і набагато менших, зол, що можуть бути на зовсім іншому рівні сприйняття. Таким чином, другим принципом розумної політики мусить бути такий: *суть політики полягає в тому, щоб вибрати менше зло* (як сформулював це віденський поет і критик К. Крауз). Політикам слід не приховувати, а виявляти ті лиха, до яких неминуче призведуть їхні дії, оскільки інакше належна оцінка зол у їхньому протистоянні стане неможливою.

<sup>5</sup> Хоч я не маю наміру розглядати Марксову діалектику (див. примітку 4 до розділу 13), я можу показати, як легко «посилити» Марксовий логічно непереконливий доказ шляхом так званого «діалектичного розмірковування». Згідно з цим розмірковуванням, нам тільки й потрібно усього що змалювати антагоністичні тенденції всередині капіталізму в такий спосіб, щоб соціалізм (приміром, у формі тоталітарного державного капіталізму) постав як необхідний синтез. Дві антагоністичні тенденції капіталізму можна було б, очевидно, змалювати таким робом. *Теза*: Тенденція до нагромадження капіталу в руках небагатьох людей, до індустріалізації й бюрократичного управління промисловістю, до економічного і психологічного зрівняння робітників через стандартизацію потреб і бажань. *Антитеза*: Зубожіння великих мас, зростання класової свідомості внаслідок (а) класової війни й (б) усвідомлення свого першорядного значення в економічній системі того промислового суспільства, в якому робітничий



клас є єдиним продуктивним класом і, відповідно, єдиним суттєвим класом. (Див. також примітку 15 до розділу 19 і текст.)

Навряд чи необхідно показувати, як виникає бажаний марксистський синтез; але, можливо, слід зазначити, що незначна зміна наголосу в опису антагоністичних тенденцій може привести до різноманітних «синтезів», по суті, до будь-якого з тих, який збихто бажає обстоювати. Наприклад, можна легко уявити собі як такий необхідний синтез і фашизм, і, вочевидь, «технократію» або й систему демократичного інтервенціонізму.

<sup>6</sup>\* Брайен Магі пише щодо цього уривка: «Саме про це книжка Джіласа «Новий клас»: цілковито розроблена теорія про реальності комуністичної революції, написана комуністом, що не розкаляся.»\*

<sup>7</sup> Історія робітничого руху сповнена протиріч. Вона свідчить про те, що робітники були готові на найбільшій жертви у своїй боротьбі за визволення свого класу й, окрім того, всього людства. Але є в тій історії також багато розділів, що розповідають про звичайний егоїзм і гонитву за груповим інтересом на шкоду всім іншим.

Цілком зрозуміло, що професійна спілка, створюючи великі переваги своїм членам завдяки солідарності й колективній згоді, прагне позбавити цих переваг тих, хто не готовий вступити до спілки, скажімо, включаючи до їхніх колективних угод умови, згідно з якими лише члени спілки можуть отримати роботу. Однак зовсім інша справа і, зрозуміло, недоказова, коли спілка, що в такий спосіб здобуває монополію, закриває свій список членства, не впускаючи товаришів по роботі, які бажали б туди вступити, не притримуючись при цьому ніякого методу (такого, як суворе дотримання списку очікування) прийняття нових членів. Те, що таке може статися, засвідчує простий факт: бути робітником не забезпечує людину від того, що вона може геть забути про солідарність глобальних і що вона не скористається вповні з належних їй економічних привілеїв, тобто не буде експлуатувати своїх товаришів по роботі.

<sup>8</sup> Див. «Маніфест Комуністичної партії» (Н. о. М., 47 = GA, Series I, vol. VI, 546) — (ME, 4, 430); цей уривок прочитовано більш повно в примітці 4 до цього розділу, де йдеться про романтизм Маркса.

<sup>9</sup> Термін «капіталізм» надто розпливчастий для того, щоб його використати як назву для певного історичного періоду. Термін «капіталізм» було первісно використано у зневажливому смислі («система, що сприяє отриманню більших прибутків людьми, які не працюють»), і він зберіг цей смисл у загальному вжитку. Але водночас його було також використано в нейтральному науковому смислі, однак в найрізноманітніших значеннях. Оскільки, згідно з Марксом, всі нагромадження засобів виробництва можна назвати «капіталом», ми навіть можемо сказати, що «капіталізм» у певному розумінні є синонімом «індустріалізму». В цьому розумінні ми могли б змалювати цілком правильно комуністичне суспільство, в якому

держава володіє всім капіталом, як «державний капіталізм». З цих причин я пропоную вживати назву «нестримуваний капіталізм» для того періоду, який проаналізував Маркс і назвав «капіталізмом», і «інтервенціонізм» — для нашого періоду. Назва «інтервенціонізм», звісно, може охопити три головні типи соціальної інженерії в наш час: колективістський інтервенціонізм Росії, демократичний інтервенціонізм Швеції та «малих демократій» і «новий курс» Америки й навіть фашистські методи керованої економіки. Те, що Маркс називав «капіталізмом», тобто нестриманий капіталізм, ідлоково «відмерло» у двадцятому столітті.

<sup>10</sup> «Шведські соціал-демократи», партія, що урочисто розпочала шведський експеримент, колись була марксистською, однак відкинула марксистські теорії, перш ніж вирішила прийняти на себе урядову відповідальність і вдатися до великої програми соціальних реформ. Одним з аспектів, в якому шведський експеримент відхиляється від марксизму, є наголос на споживачу і ролі споживчих кооперативів, на відміну від догматичного марксистського акценту на виробництво. Шведська технологічно-економічна теорія позначена глибоким впливом того, що марксистки називають «буржуазною економікою», в той час як ортодоксальна марксистська теорія вартості взагалі не відіграє ніякої ролі.

<sup>11</sup> Щодо цієї програми див. Н. о. М., 46 = GA, Series I, vol. VI, 545 — ME, 4, 430). Пор. пункт (1) з текстом до примітки 15 до розділу 19.

Можна зауважити, що навіть в одному з найрадикальніших тверджень, зроблених Марксом у «Зверненні Центрального комітету до Спільки комуністів» (1850), він розглядав прогресивний податок як цюнайреволюційніший засіб. Наприкінці звернення, у фінальному опису революційної тактики, що досягає апогея в бойовому вигуку «Безперервна революція!», Маркс пише: «Якщо демократи пропонують пропорційний податок, робітники мусять вимагати прогресивний; якщо самі демократи пропонують помірковано-прогресивний податок, робітники повинні наполягати на податку, ставки якого зростають так швидко, що великий капітал при цьому повинен загинути» (Н. о. М., 70 — ME, 7, 234 і особливо примітку 44 до розділу 20).

<sup>12</sup> Щодо моєї концепції послідовної соціальної інженерії див., зокрема, розділ 9. Щодо політичної інтервенції в економіку і точнішого пояснення терміна *інтервенціонізм* див. примітку 9 до цього розділу і текст.

<sup>13</sup> Я вважаю цю критику марксизму дуже важливою. Вона згадана в розділах 17—18 моєї «Убогості історизму» і, згідно з висловленою там думкою, її можна парировати, запропонувавши *історичистську моральну теорію*. Але лише за умови, що цю теорію сприймають (див. розділ 22, зокрема примітки 5 і наст. та текст), марксизм може уникнути звинувачення в тому, що він учить «вірі в політичні чудеса». (Цим терміном завдячуємо Юліусу Крафту.) Див. також примітки 4 і 21 до цього розділу.

<sup>14</sup> Щодо проблеми компромісу див. примітку в кінці абзаца розділу 9, до якого відноситься примітка 3. Щодо обґрунтування зауваження в тексті — «Вони не планують для суспільства в цілому» — див. розділ 9 і мою «Убогість історизму», II (зокрема, критику холізму).

<sup>15</sup> Ф. А. фон Хаек (див., скажімо, його Freedom and Economic System, Chicago, 1939) наполягає на тому, що централізована «планова економіка» може бути якнайнебезпечнішою для особистої свободи. Але він також підкреслює, що *планування свободи необхідне*. («Планування свободи» обстоює також і Мангейм у своїй праці Man and Society in an Age of Reconstruction, 1941. Але оскільки його ідея «планування» виразно *колективістська і холістська*, я переконаний, що вона мусить вести не до свободи, а до тиранії. І, звичайно ж, Мангеймова «свобода» походить від Гегеля. Див. закінчення розділу 23 і мою працю, цитовану наприкінці попередньої примітки.)

<sup>16</sup> Це протиріччя між марксистською історичною теорією і російською історичною реальністю обговорюється в розділі 15, примітки 13—14 і в тексті.

<sup>17</sup> Це інше протиріччя між теорією Маркса та історичною практикою. На відміну від згаданого в попередній примітці, це протиріччя викликало багато суперечок і спроб пояснити справу через запровадження допоміжних гіпотез. Найважливішою з-поміж них є теорія імперіалізму і колоніальної експлуатації. Вона стверджує, що революційний рух зазнає краху в тих країнах, у яких пролетаріат укупі з капіталістами збирають плоди там, де сіяли не вони, а гноблені тубільці колоній. Цю гіпотезу, що її, безперечно, спростовує розвиток країни, подібних неімперіалістичним країнам малих демократій, буде обговорено повніше в розділі 20 (текст до приміток 37—40).

Багато соціал-демократів вилучували російську революцію, відповідно до Марксової схеми, як запізнілу «буржуазну революцію», наполягаючи на тому, що ця революція була пов'язана з економічним розвитком, паралельним «індустріальній революції» в більш розвинутих країнах. Однак така інтерпретація передбачає, звичайно, що історія мусить узгоджуватися з Марксовою схемою. Насправді ж, така есенціалістська проблема, чи являє собою російська революція запізнілу промислову революцію або ж передчасну «соціальну революцію», носить суто вербальний характер; і якщо вона створює певні труднощі в самому марксизмі, то це свідчить лише, що марксизм стикається з вербальними труднощами в опису подій, яких не передбачили його засновники.

<sup>18</sup> Вожді могли вселити в своїх послідовників захоплену віру в їхню місію — визволення людства. Однак ті самі вожді були також відповідальні за остаточний крах своєї політики й занепад руху. Цей крах був зумовлений великою мірою їхньою інтелектуальною безвідповідальністю. Вожді

запевнили робітників, що марксизм є наукою і що інтелектуальний бік руху перебуває в найкращих руках. Проте вони ніколи не приймали науковий, тобто критичний підхід до марксизму. Доти, доки вони могли застосовувати марксизм (а що є легшим за це?), доти, доки вони могли витлумачувати історію в статтях і промовах, вони були інтелектуально задоволені. (Див. також примітки 19 і 22 до цього розділу.)

<sup>19</sup> Протягом кількох років перед піднесенням фашизму в Центральній Європі в лавах соціал-демократичних вождів спостерігалось дуже виразне поразенство. Вони почали вірити, що фашизм був неминучою стадією суспільного розвитку. Тобто вони почали вносити деякі поправки до Марксової схеми, але ніколи не сумнівалися у правильності історичистського підходу; вони ніколи не розуміли, що таке питання, як «Чи є фашизм неминучою стадією розвитку цивілізації?», може лише вводити в оману.

<sup>20</sup> Марксистський рух у Центральній Європі має мало прецедентів в історії. Це був рух, який, усупереч тому, що проповідував атеїзм, справедливо можна назвати великим релігійним рухом. (Можливо, це вразить тих інтелектуалів, які не сприймають марксизму всерйоз.) Звичайно, у багатьох відношеннях це був колективістський і навіть трибалістський рух. Але це був рух робітників за саморозуміння своєї великої задачі, за самовизволення, за підняття норм своїх зацікавленостей і свого дозвілля, за заміну алкоголю альянізмом, свінгу — класичною музикою, трилерів — серйозними книжками. «Визволити робітничий клас можуть власне самі робітники». (Щодо глибокого впливу, який справив цей рух на деяких спостерігачів, див., приміром, *G. E. R. Gedye. Fallen Bastions*, 1939.)

<sup>21</sup> Цитату взято з «Післяслова» до другого видання «Капіталу» Маркса (див. *Capital*, 870 — ME, 23, 21); див. також примітку 6 до розділу 13. Вона показує, якою мірою Марксу пощастило з його рецензентами (див. також примітку 30 до розділу 17 і текст).

Інший, дуже цікавий уривок, в якому Маркс виражає свій антиутопізм та історичизм, можна знайти у праці «Громадянська війна у Франції» (Н. о. М., 150, *K. Marx, Der Bauergerkrieg in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburg, 1920, 65—66 — ME, 17, 326), де Маркс схвально відгукується про Паризьку комуни: «Робітничий клас не чекав див від комуни. Він не думає здійснювати *par decret du peuple* [за декретом народу] готові й закінчені утопії. Він знає, що для того, щоб досягти свого визволення і разом з тим досягти тієї вищої форми, до якої нестримно прагне сучасне суспільство... йому доведеться витримати тривалу боротьбу, пережити шлий ряд історичних процесів, які цілковито змінять і обставини, і людей. Робітничий клас має не втілювати якісь ідеали, а лише дати простір елементам нового суспільства, що вже розвинулися в надрах старого руйнівного буржуазного суспільства». У Маркса небагато таких фрагментів, що виявляють більш відверто брак будь-якого плану у історичиста. Їм

доведеться «витримати тривалу боротьбу», — пише Маркс. Але якщо в них нема плану, щоб його реалізувати, якщо в робітників нема «якихось ідеалів», щоб їх «втілювати», за словами Маркса, то за що вони борються? «Робітничий клас не чекає див», — пише Маркс, але сам очікував див, вірячи, що історична боротьба неминуче веде до «вищих форм» суспільного життя. (Див. примітки 4 і 13 до цього розділу.) Відмова Маркса від соціальної інженерії була певною мірою виправдана. Організувати робітників було, безперечно, якнайважливішим практичним завданням того часу. Якщо таку гадану відмовку, як «для цього ще не настав час», взагалі можна вважати застосовною, то її треба застосувати до Марксової відмови зайнятися хоч поверхово проблемами раціональної інституційної соціальної інженерії. (Цей момент ілюструється легковажливим характером утопічних пропозицій, аж до Е. Беллами включно.) Та, на жаль, свою гостру політичну інтуїцію він підкріплював своїми нападами на соціальну технологію. Це стало виправданням для його догматичних послідовників залишитися на тій самій позиції, в той час коли події змінювалися і соціальна технологія стала в політичному плані більш важливою навіть, ніж організація робітників.

<sup>22</sup> Марксистські вожді інтерпретували ці події як діалектичні злети й падіння історії. Таким чином, вони діяли радше як гідні, як проводирі горами (й долами) історії, а не як політичні активні лідери. Це сумнівне мистецтво витлумачувати жажливі події історії, замість того, щоб боротися з ними, було переконливо засуджене поетом К. Краузом (який згадувався у примітці 4 до цього розділу).

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 19

<sup>1</sup> Див. Capital, 846 — Н. о. М., 403 — ME, 23, 717.

<sup>2</sup> Уривок узятो з «Маніфесту Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Енгельса. (Див. Н. о. М., 31 = GA, Series I, vol. VI, 533 — ME, 4, 416—417.)

<sup>3</sup> Див. Capital, 547 — Н. о. М., 560 (де цей фрагмент цитує Ленін) — ME, 23, 476.

Слід зауважити щодо застосування терміна «концентрація капіталу» (який я перекладаю в тексті як «концентрація капіталу в руках багатих»).

У третьому виданні «Капіталу» (див. Capital, 689 і наст. — ME, 23, 593) Маркс запроваджує такі відмінності: (а) під *нагромадженням* капіталу він має на думці просто зростання в абсолютній величині засобів виробництва, скажімо, в межах певного регіона; (б) під *концентрацією* капіталу він має на увазі (689—690; — ME, 23, 593—594) звичайне зростання капіталу

в руках окремих капіталістів, зростання, що постає із загальної тенденції до нагромадження і що дає капіталістам владу над робітниками, число яких збільшується; (в) під *централізацією* він розуміє (див. р. 691 — ME, 23, 595) таке зростання капіталу, що відбувається завдяки експропріації одних капіталістів іншими («один капіталіст побиває багатьох капіталістів»).

У другому виданні «Капіталу» Маркс ще не проводив різниці між *концентрацією* і *централізацією*, він вживав термін «концентрація» у двох значеннях — (б) і (в). Щоб побачити різницю, ми читаємо в третьому виданні (Capital, 691 — ME, 23, 595): «Це — власне централізація на відміну від нагромадження і концентрації». У другому виданні в тому самому місці читаємо: «Це — власне концентрація на відміну від нагромадження». Однак таку зміну було зроблено не у всій книжці, а лише в кількох фрагментах (зокрема, рр. 690—693 і 846 — ME, 23, 594—597 і 717). У фрагменті, що його цитовано в тексті, порядок слів лишається таким самим, як і в другому виданні. В уривку, що цитується в тексті, якого стосується примітка 15 цього розділу (р. 846, —ME, 23, 717—718), Маркс замінив «концентрацію» на «централізацію».

<sup>4</sup> Див. Н. о. М., 123; курсив мій = *K. Marks. Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.*—Wien—Berlin, 1927, 28—29; — (ME, 8): «Переможницею вийшла буржуазна республіка. На її боці стояли фінансова аристократія, промислова буржуазія, *середні верстви*, дрібні буржуа, армія, організований у мобільну гвардію *люмпен-пролетаріат*, *інтелігенція*, попи й *сільське населення*. Паризький пролетаріат мав на своєму боці лише самого себе».

Щодо неймовірно наївного твердження Маркса про «сільських виробників» див. також примітку 43 до розділу 20.

<sup>5</sup> Див. текст до примітки 11 до розділу 18.

<sup>6</sup> Див. цитату в примітці 4 до цього розділу, зокрема посилання на середній клас і на «інтелігенцію».

Щодо «люмпен-пролетаріату» див. те саме місце, а також Capital, 711 і наст.— (ME, 23, 610). (Цей термін перекладено в англійському виданні, як «tatterdemalion or slum proletariat» — «пролетаріат голодранців».)

<sup>7</sup> Щодо значення терміна «класова свідомість» у Марксовому розумінні див. закінчення підрозділу I у розділі 16.

Окрім можливого розвитку пораженьських настроїв, як вказується в тексті, існують й інші явища, спроможні підірвати класову свідомість робітників і призвести до роз'єднання всередині робітничого класу. Ленін, приміром, вказує, що імперіалізм може розколоти робітників, пропонуючи їм розділити свої прибутки з ними. Він пише (Н. о. М., = *V. I. Lenin, L. L. L., Imperialism, The Highest State of Capitalism, vol. XV, 96* — Ленін,

27, 369): «...В Англії тенденція імперіалізму розколювати робітників і посилювати опортунізм серед них, породжувати тимчасове загнівання робітничого руху виявилась набагато раніше за кінець XIX і початок XX століття». Див. також примітку 40 до розділу 20.

Г. Б. Паркес справедливо зазначає у своєму прекрасному дослідженні *Marxism — A Post Mortem, 1940* (надрукованому також під назвою «*Marxism — An Autopsy*»), що не виключається можливість експлуатування споживача підприємцями спільно з робітниками. За умов протекціоністської чи монополістської промисловості вони можуть ділити прибутки. Така можливість показує, що Маркс перебільшує антагонізм інтересів робітників і підприємців.

І нарешті слід зазначити, що тенденція більшості урядів додержуватися лінії найменшого опору може мати такий наслідок. Оскільки робітники та підприємці є найкраще організованими і політично наймогутнішими групами в суспільстві, то сучасні уряди легко схиляться до того, щоб задовольнити ці групи за рахунок споживача. Вони можуть робити це з чистим сумлінням, оскільки переконують себе в тому, що роблять добру справу, встановлюючи мир між найантагоністичнішими класами суспільства.

<sup>8</sup> Див. текст до приміток 17 і 18 до цього розділу.

<sup>9</sup> Деякі марксистки навіть наслідуються стверджувати, що насильствена соціальна революція викликала б набагато менше страждань, ніж постійні лиха, притаманні тому, що вони називають «капіталізмом». (Див. *L. Laurat. Marxism and Democracy. Translated by Fitzgerald.— London, 1940; p. 38, примітка 2; Лорат критикує Сіднея Хука, що той дотримується таких поглядів у своїй праці «Towards an Understanding of Marx».) Ці марксистки, однак, не наводять наукового обґрунтування такої оцінки або, грубо кажучи, такому надзвичайно безвідповідальному зразку оракульської претезійності.*

<sup>10</sup> «Адже саме собою зрозуміло, — каже Енгельс про Маркса, пам'ятаючи Гегеля, — що, коли речі та їхні взаємостосунки розглядають не як постійні, а як ті, що перебувають у процесі зміни, то й їхні мислені відображення, поняття також зазнають змін і перетворень; їх не втискають в заковані визначення, а розглядають у їхньому історичному, відповідно логічному процесі створення» (*F. Engels. Preface to Das Kapital, III/1, p. XVI — ME, 25, ч. 1, 16*).

<sup>11</sup> Ця відповідність не точна, тому що часом комуністи визнають більш помірковану теорію, особливо в тих країнах, де цієї теорії не додержуються соціал-демократи. Див., наприклад, текст до примітки 26 до цього розділу.

<sup>12</sup> Див. примітки 4 і 5 до розділу 17 і текст, а також примітку 14 до цього розділу і пор. з примітками 17 і 18 до цього розділу та текстом.

<sup>13</sup> Існують, зрозуміло, й інші позиції між цими двома, і є також більш помірковані марксистські позиції; зокрема, так званий «ревізіонізм» Е. Бер-

нштейна. Він, по суті, геть відкидає марксизм. Бернштейнівська позиція є нічим іншим, як захистом суто демократичного і ненасильственого робітничого руху.

<sup>14</sup> Такий розвиток поглядів Маркса є, звичайно, інтерпретацією, але не дуже переконливою. Справа в тому, що Маркс був не дуже послідовним і застосовував терміни «революція», «влада», «насильство» тощо з постійною двозначністю. Такий його погляд був частково обумовлений тим, що історія за його життя не розвивалася відповідно до його плану. Вона відповідала марксистській теорії, оскільки якнайвиразніше проявила тенденцію руху від того, що Маркс назвав «капіталізмом», тобто від політики невтручання. Маркс часто із задоволенням посилався на цю тенденцію, скажімо, в своїй «Передмові» до першого видання «Капіталу». (Див. цитату в примітці 16 до цього розділу, див. також текст.) З іншого боку, та сама тенденція (у напрямку до інтервенціонізму) призвела до покращання долі робітників, усупереч марксистській теорії, і, таким чином, зменшила ймовірність революції. Вочевидь, що Марксові вагання й двозначне витлумачення свого власного вчення є наслідком цієї ситуації.

Для ілюстрації цього моменту можна навести два уривки, один із ранньої, другий з пізньої праці Маркса. Перший уривок узято із «Звернення Центрального комітету до Спільки комуністів», 1850 (див. Н. о. М., pp. 60 і далі — Labour Monthly, September, 1922, 136 і далі). Уривок цікавий тим, що сповнений практичності, Маркс припускає, що робітники разом із буржуазними демократами перемогли у боротьбі проти феодалізму і встановили демократичний режим. Маркс наполягає, що після досягнення цього бойовим девізом робітників мусить стати вигук: «Безперервна революція!» Що це означає, докладно пояснено (р. 66 — ME, 7, 237): «Вони повинні діяти в такому напрямку, щоби безпосереднє революційне збудження не було знову придушене відразу після перемоги. Навпаки, вони повинні його підтримувати, наскільки це тільки можливо. Вони не лише не повинні виступати проти так званих ексцесів, проти випадків народної помсти по відношенню до ненависних осіб чи офіційних будівель, з якими пов'язані лише прикрі спогади, вони повинні не тільки терпіти ці виступи, а й узяти на себе керівництво ними» (див. також примітку 35 (1) до цього розділу і примітку 44 до розділу 20).

Більш поміркований фрагмент, що контрастує з вищенаведеним, можна взяти з Марксового твору Address to the First International.— Amsterdam, 1872; див. L. Laurat, op. cit., p. 36) — (ME, 18, 129): «Ми не заперечуємо, що існують такі країни, як Америка, Англія, і якби я краще знав ваші заклади, то, можливо, додав би до них і Голландію, в яких робітники можуть досягти своєї мети мирними засобами. Втім, не в усіх країнах справа стоїть саме так». Щодо цих більш поміркованих поглядів див. також текст до приміток 16—18 до цього розділу.



Але цілковиту плутанину, якщо казати коротко, можна знайти у заключній частині «Маніфесту Комуністичної партії», де містяться два суперечливі твердження, що їх відділяє лише одне речення: (1) «Одним словом, комуністи всюди підтримують всякий революційний рух, спрямований проти існуючого суспільного і політичного ладу». (Сюди треба включити й Англію, приміром.) (2) «Нарешті, комуністи всюди добиваються об'єднання і порозуміння між демократичними партіями всіх країн». Щоб цілковито все заплутати, наступне речення проголошує: «Комуністи вважають за ганьбу приховувати свої погляди і наміри. Вони відкрито заявляють, що їх цілі можуть бути досягнені тільки насильственным поваленням всього існуючого суспільного ладу» — (ME, 4, 441). (Демократичний лад не складає винятку.)

<sup>15</sup> Див. Capital, 846 = Н. о. М., 403 і наст. — ME, 23, 717—718. (Щодо терміна «централізація», що він замінив у третьому виданні термін «концентрація» з другого видання, див. прим. 3 до цього розділу. Стосовно перекладу «their capitalist cloak becomes a straight jacket» («вони стають несумісні з їх капіталістичною оболонкою»), то слід зауважити, що більш дослівний переклад міг бути таким: «they become incompatible with their capitalist wrarreg» («вони стають несумісні з їхньою капіталістичною обгорткою»), або трохи вільніше: «їхня капіталістична оболонка стає непридатною» — «their capitalist cloak becomes intolerable».

Цей фрагмент перебуває під сильним впливом гегелівської діалектики, про що свідчить продовження фрагмента. (Гегель часом називав *антитезу* запереченням *тези*, а *синтез* — «запереченням заперечення».) «Капіталістичний спосіб привласнення, — пише Маркс, — ...є першим запереченням індивідуальної приватної власності, заснованої на особистій праці. Однак капіталістичне виробництво породжує з необхідністю природного процесу своє власне заперечення. Це — заперечення заперечення. Воно відновлює... індивідуальну власність на основі... спільного володіння землею і... засобами виробництва» (ME, 23, 717—718). (Щодо докладнішого діалектичного висновку про походження соціалізму див. примітку 5 до розділу 18.)

<sup>16</sup> Такого погляду Маркс додержувався у «Передмові до першого видання «Капіталу» (Capital, 865 — ME, 23, 12), де він зазначає: «Однак... прогрес не підлягає сумніву... Представники англійської корони за кордоном заявляють... що... в усіх культурних державах Європейського континенту... радикальна зміна в існуючих відносинах між капіталом і працею така ж відчутна і така ж неминуча, як в Англії... Пан Уейд, віце-президент Сполучених Штатів Північної Америки, оголосив на публічних зборах: після скасування рабства на порядок денний стає радикальна зміна відносин капіталу і відносин земельної власності». (Див. також примітку 14 до цього розділу.)

<sup>17</sup> Див. «Передмову Енгельса до першого англійського видання «Капіталу» (Capital, 887 — ME, 23, 36). Цей уривок наводиться більш повно у примітці 9 до розділу 17.

<sup>18</sup> Див. лист Маркса до Гайндмана від 8 грудня 1880 р. — (ME, 34, 339), див. книжку Н. Н. Hyndman. The Record of an Adventurous Life (1911), р. 283. Див. також L. Laurat, op. cit., 239. Можна навести цитований уривок повніше: «На Ваші слова про те, що Ви не поділяєте поглядів моєї партії по відношенню до Англії, я можу тільки заперечити, що ця партія вважає англійську революцію не *необхідною*, але — згідно з історичними прецедентами — *можливою*. Якби неминуча еволюція перейшла в революцію, то в цьому були б винними не тільки правлячі класи, а й робітничий клас». (Зверніть увагу на двозначність цієї позиції.)

<sup>19</sup> Г. Паркес у книжці «Marxism — A Post Mortem», р. 101 (див. також pp. 106 і далі) висловлює такий самий погляд. Він наполягає на тому, що марксистська «віра в те, що капіталізм не можна реформувати, не зруйнувавши його», є одним із характерних догматів марксистської теорії нагромадження. «Прийміть будь-яку іншу теорію, — пише він, — і стане можливим трансформувати капіталізм шляхом поступових реформ».

<sup>20</sup> Див. закінчення «Маніфесту Комуністичної партії» (Н. о. М., 59 = GA, Series I, vol. VI, 557 — ME, 4, 441): «Пролетарям нічого втрачати... крім своїх кайданів. А збудуть вони весь світ».

<sup>21</sup> Див. «Маніфест Комуністичної партії» (Н. о. М., 45 = GA, Series I, vol. VI, 545 — ME, 4, 429—430). Фрагмент цитується більш повно в тексті, якого стосується примітка 35 до цього розділу. Останню цитату в абзаці взято з «Маніфесту Комуністичної партії» (Н. о. М., 35 = GA, Series I, vol. VI, 536 — ME, 4, 419—420). Див. також примітку 35 до цього розділу.

<sup>22</sup> Однак соціальні реформи рідко проводяться під тиском тих, хто бідує. Великою мірою на громадську думку можуть впливати релігійні рухи — я включаю сюди й утилітаристський рух — і видатні особистості (такі, як Діккенс). А Генрі Форд відкрив, на подив усіх марксистів і багатьох «капіталістів», що підвищення заробітної платні може давати користь роботодавцю.

<sup>23</sup> Див. примітки 18 і 21 до розділу 18.

<sup>24</sup> Див. Н. о. М., 37 = GA, Series I, vol. VI, 538 — (ME, 4, 421).

<sup>25</sup> Див. «Держава і революція» (Н. о. М., 756 = V. I. Lenin, State and revolution, 77 — Ленін, 33, 94). Ось цей фрагмент повністю: «Демократія має величезне значення у боротьбі робітничого класу проти капіталістів за своє визволення. Однак демократія зовсім не є межею, що її не перейдеш, а лише одним з етапів на шляху від феодалізму до капіталізму і від капіталізму до комунізму».

Ленін наполягає, що демократія означає тільки «формальну рівність» (Ленін, 33, 94). Див. також Н. о. М., 834 (= V. I. Lenin. The Proletarian

Revolution and the Renegade Kautsky, L. L. L. vol. XVIII, 34 — Ленін, 37, 227), де Ленін використовує цей гегелівський доказ суто «формальної» рівності проти Каутського, який приймає «формальну рівність, що її «демократія» капіталізму проголошує»... і що є шахрайством, яке «розкриває... облудність, лицемірство капіталізму».

<sup>26</sup> Див. *H. B. Parkes. Marxism — A Post Mortem*, p. 219.

<sup>27</sup> Такий тактичний хід узгоджується з «Маніфестом Комуністичної партії», де проголошується, що комуністи (ME, 4, 441) «всюди добиваються об'єднання і порозуміння між демократичними партіями всіх країн», та водночас, що «їх цілі можуть бути досягнені тільки насильственным поваленням всього існуючого суспільного ладу», включаючи й демократичний лад.

Та цей тактичний хід узгоджується також з програмою Комуністичного Інтернаціоналу 1928 року, адже в ній сказано (Н. о. М., 1036; курсив мій = *The Programme of the Communist International.—London, Modern Books Ltd., 1932, 61*): «Визначаючи тактичну лінію, кожна Комуністична партія мусить враховувати конкретну внутрішню і зовнішню ситуацію... Партія визначає гасла... з метою організації... мас у якомога ширших масштабах». Але цього не можна досягти, не використовуючи повною мірою постійну двозначність терміна революції.

<sup>28</sup> Див. Н. о. М., 59 і 1042 = GA, Series I, vol. VI, 557 і *The Programme of the Communist International*, p. 65 — ME, 4, 441, а також закінчення примітки 14 до цього розділу. (Див. також примітку 37.)

<sup>29</sup> Це не цитата, а парафраз. Див., приміром, фрагмент із «Передмови Енгельса до першого англійського видання «Капіталу», наведений у примітці 7 до розділу 17. Див. також *L. Laurat*, op. cit., p. 240.

<sup>30</sup> Перший з двох фрагментів був наведений у *L. Laurat*, loc. cit., щодо другого див. Н. о. М., 93 (= *Karl Marx. The Class Struggle in France 1848—1850. Introduction by F. Engels. Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the USSR.—Moscow, 1934, 29*). 1934, p. 29; курсив мій — ME, 22, 518.

<sup>31</sup> Енгельс певною мірою усвідомлював, що мусив змінити тактику, оскільки «Історія показала, що і ми й усі, хто мислив, як ми, були неправі» (Н. о. М., 79 = *Karl Marx. Die Klassenkämpfe in Frankreich, Vorwaerts.—Berlin, 1890, 8* — ME, 22, 483). Але він усвідомлював головним чином одну помилку — що вони з Марксом переоцінили швидкість суспільного розвитку. Що розвиток відбувався, по суті, в іншому напрямку, він ніколи не визнавав, хоч і нарікав на це. Див. текст до приміток 38—39 до розділу 20, де я наводжу Енгельсове парадоксальне нарікання на те, що «робітничий клас насправді все більше й більше обуржуазнюється».

<sup>32</sup> Див. примітки 4 і 6 до розділу 7.

<sup>33</sup> Вони можуть бути збереженими також і з іншої причини, наприклад, через те, що влада тирана залежить від підтримки певних груп підда-

них. Але це не означає, що тиранія мусить бути владою класу, як сказали б марксистки. Адже навіть якщо тиран вимушений підкупати певну групу населення, дарувати їй економічні чи інші переваги, це не значить, що його примушує до цього саме ця група або що вона може вимагати цих переваг і здобувати їх по праву. Якщо не існує інститутів, що дають змогу тій групі проводити в життя свій вплив, то тиран може позбавити переваг, якими користувалася ця група, й шукати підтримки в іншій групі.

<sup>34</sup> Див. Н. о. М., 171 (= *Karl Marx. Civil War in France*, Introduction by F. Engels. Martin Lawrence.— London, 1933, 19 — ME, 22, 190). (Див. також Н. о. М., 833 = *The Proletarian Revolution*, 33—34 — Лемін, 37, 214.)

<sup>35</sup> Див. Н. о. М., 45 (= GA, Series I, vol. VI, 545 — ME, 4, 429). Див. також примітку 21 до цього розділу. Пор. з наступним уривком з «Маніфесту Комуністичної партії» (Н. о. М., 37 = GA, Series I, vol. VI, 538) — (ME, 4, 421): «Найближча мета комуністів... завойовання пролетаріатом політичної влади».

(1) Тактична порада, що обов'язково приведе до поразки в битві за демократію, докладно викладена Марксом у його «Зверненні Центрального комітету до Спільки комуністів» (Н. о. М., 67 = *Labour Monthly*, September, 1922, 143 — ME, 7, 234); див. також примітку 14 до цього розділу і примітку 44 до розділу 20. Маркс пояснює тут позицію, що її слід зайняти, коли досягнуто демократії, по відношенню до демократичної партії, з якою, згідно з «Маніфестом Комуністичної партії» (див. примітку 14 до цього розділу), комуністи повинні знаходити «об'єднання і згоду». Маркс каже: «Одним словом, з першої ж миті перемоги необхідно спрямовувати недовіру вже не проти переможеної реакційної партії, а проти своїх колишніх союзників» (тобто демократів).

Маркс вимагає, щоб «озброєння всього пролетаріату рушницями, карабінами, гарматами і бойовими припасами було проведено негайно» і щоб робітники спробували «організуватися у вигляді самостійної пролетарської гвардії, з командирами та власним генеральним штабом». Мета полягає в тому, щоб «буржуазно-демократичні уряди не лише негайно втратили підтримку робітників, а й побачили б себе із самого початку під наглядом і загрозою влади, за якою стоїть уся маса робітників».

Зрозуміло, що така політика обов'язково зруйнує демократію. Вона обов'язково підбурить уряд проти тих робітників, котрі не готові твердо дотримуватися закону, а намагаються управляти за допомогою погроз. Маркс намагається виправдати свою політику через пророцтво (Н. о. М., 68 і 67 = *Labour Monthly*, September, 1922, 143 — ME, 7, 234): «Щойно нові уряди до певної міри зміцняться, миттєво розпочнеться їхня боротьба проти робітників». І він провадить далі: «Але для того, щоб енергійно і грізно виступити проти цієї партії» (тобто демократів), «яка нічче зраджувати їх з першої ж години перемоги, робітники повинні бути

організованими й озброєними». Гадаю, що його тактика може призвести саме до того огидного наслідку, який Маркс провіщає. Вона може справдити його історичне пророцтво. Справді, якби робітники діяли в такий спосіб, то кожен демократ у Марксовому розумінні мусив би (навіть якби і зокрема якби він і прагнув підтримати справу пригноблених) приєднатися до тих, кого Маркс називає зрадниками робітників, і боротися проти тих, хто намагається зруйнувати демократичні інститути для захисту особистості від милості тиранів і Великих диктаторів.

Я можу додати, що наведені уривки є відносно ранніми висловлюваннями Маркса і що більш пізні його думки були певною мірою іншими, принаймні більш невизначеними. Але це не применшує того факту, що ці ранні фрагменти мали тривалий вплив і що вони часто діяли на шкоду всій справі.

(2) У зв'язку з пунктом (б) тексту в книжці можна навести уривок з праці Леніна (Н. о. М., 828 = *The Proletarian Revolution*, 30 — Ленін, 37, 221—222): «Робітники чудово знають і відчувають, бачать і сприймають, що буржуазний парламент — *чужий заклад, знаряддя гноблення* пролетарів буржуазією, заклад ворожого класу, експлуататорської меншості». Зрозуміло, що ці слова не надихали робітників на захист парламентської демократії від зазіхань фашистів.

<sup>36</sup> Див. В. І. Ленін. «Держава і революція» (Н. о. М., 744 = *State and Revolution*, 68 — Ленін, 33, 84): «Демократія... для багатих — ось такий демократизм капіталістичного суспільства... Маркс чудово ухопив цю суть капіталістичної демократії... сказавши: «пригнобленим раз на кілька років дозволяють вирішувати, який саме з представників пригноблюючого класу... буде придушувати їх!» Див. також примітки 1 і 2 до розділу 17.

<sup>37</sup> Ленін пише в «Дитячій хворобі лівизни в комунізмі» (Н. о. М., 884 і наст.; курсив мій = *V. I. Lenin. Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*. L. L. L., vol. XVI, 72—73 — Ленін, 41, 69—70): «Треба всі сили, всю увагу зосередити на такому кроці... на відпукуванні *переходу чи підходу* до пролетарської революції. Пролетарський авангард ідейно завойований... Однак від цього ще досить далеко до перемоги... щоб справді весь клас, справді широкі маси трудящих і пригноблених капіталом дійшли до такої позиції, для цього самої пропаганди, самої агітації недостатньо. Для цього потрібен власний політичний досвід цих мас. Такий — основний закон усіх великих революцій... Треба було відчутися на власній шкірі... всю неминучість диктатури крайніх реакціонерів... як єдиної альтернативи по відношенню до диктатури пролетаріату, щоб *рішуче повернути до комунізму*».

<sup>38</sup> Як і слід було чекати, одна з двох марксистських партій намагається перекласти провину за свою невдачу на другу; одна звинувачує другу в політиці катастроф і, в свою чергу, звинувачується другою у підтримці

віри робітників у можливість перемоги в боротьбі за демократію. Досить кумедно, що сам Маркс дав докладний опис, який змальовує кожну подробицю цього методу накидання звинувачення на обставини й особливо на конкурентну партію за власну невдачу. (Цей опис був спрямований, зрозуміло, проти опозиційної лівацької фракції того часу.) Маркс пише (Н. о. М., 130; курсив у заключному реченні мій = *V. I. Lenin. The Teachings of Karl Marx, L. L. L., vol. I, 55 — ME, 8, 137*): «Ім нема потреби надто суворо зважувати свої власні засоби. Ім варто тільки дати сигнал — і народ з усіма своїми невичерпними засобами кинеться на гнобителів. Однак якщо виявляється, що їхні інтереси не зацікавлюють, що їх сила є безсилля, то винні тут або шкідливі софісти» (вочевидь, інша партія), «що розколюють єдиний народ на різноманітні ворожі табори... або все повалилося через якусь деталь виконання, або, нарешті, непередбачена випадковість призвела цього разу до невдачі. В будь-якому випадку демократ» (або антидемократ) «виходить із найганебнішої поразки таким самим незаплямованим, яким невинним він туди ввійшов, виходить із зміцненим переконанням, що він мусить перемогти, що не він сам і його партія повинні облишити стару точку зору, а, навпаки, обставини мусять дорости до нього».

<sup>39</sup> Я кажу «радикальне крило», оскільки цю історичистську інтерпретацію фашизму як неминучої стадії у невблаганному розвитку приймали і обстоювали ті групи, що були поза лавами комуністів. Навіть деякі з керівників віденських робітників, які виявили героїчний, але зашкідливий і погано організований опір фашизму, щиро вірили в те, що фашизм був необхідним кроком в історичному розвитку на шляху до соціалізму. Хоч якою мірою вони ненавиділи фашизм, відчували зобов'язаність вважати навіть фашизм кроком уперед, що наближає народ, який страждає, до кінцевої мети.

<sup>40</sup> Див. уривок, що цитувався в примітці 37 до цього розділу.

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 20

<sup>1</sup> Єдиний повний англійський переклад трьох томів «Капіталу» складається майже з 2500 сторінок. До них слід додати три томи, видруковані в Німеччині під назвою «Теорії додаткової вартості»; вони містять переважно історичний матеріал, що його Маркс мав намір використати в «Капіталі».

<sup>2</sup> Див. протилежність між нестриманим капіталізмом і інтервенціонізмом, що її ми запровадили в розділах 16 і 17. (Див. примітки 10 до розділу 16, 22 до розділу 17 і 9 до розділу 18 та текст.)

Щодо твердження Леніна див. Н. о. М., 561 (= *The Teachings of Karl*

Marx, 29; курсив мій — Ленін, 26, 67). Цікаво те, що ні Ленін, ні більшість марксистів, виявляється, не усвідомлювали, що суспільство змінилося з часів Маркса. Ленін говорить 1914 року про «сучасне суспільство», так наче воно сучасне і Марксу і йому. Однак «Маніфест Комуністичної партії» було надруковано 1848 року.

<sup>3</sup> Щодо всіх цитат у цьому абзаці див. Capital, 691 — ME, 23, 593—594.

<sup>4</sup> Див. зауваження щодо цих термінів, зроблені у примітці 3 до розділу 19.

<sup>5</sup> Це було б краще, оскільки пораженьський настрої, що може загрожувати класовій свідомості (як сказано в тексті до примітки 7 до розділу 19), розвивався б з меншою вірогідністю.

<sup>6</sup> Див. Capital, 696 і далі — ME, 23, 606.

<sup>7</sup> Дві цитати взято з Capital, 698 і 706 — ME, 23, 605—606, 612. Термін, перекладений як «середнє процвітання», можна було б більш дослівно перекласти як «помірне процвітання». Я переклав «надмірне виробництво» замість «надвиробництва», оскільки Маркс розумів «надвиробництво» не в тому значенні, що виробляється більше, ніж можна продати зараз, а в тому, що виробляється така кількість, що невдовзі виникне трудність з продажем.

<sup>8</sup> Як стверджує Паркес; див. примітку 19 до розділу 19.

<sup>9</sup> Теорія трудової вартості, звичайно, дуже стара. Мої міркування щодо теорії вартості, слід пам'ятати, пов'язані з так званою «об'єктивною теорією вартості». Я не маю наміру критикувати «суб'єктивну теорію вартості» (яку, можливо, краще назвати теорією суб'єктивної оцінки або теорією актів вибору. Див. примітку 14 до розділу 14.) Дж. Вінер люб'язно вказав мені, що трохи не єдиний зв'язок між Марксовою теорією вартості і теорією Рікардо виливас з нерозуміння Рікардо Марксом і що Рікардо ніколи не стверджував, що — дослівно — праця має більшу творчу силу, ніж капітал.

<sup>10</sup> Я майже певен, що Маркс ніколи не сумнівався в тому, що його «вартості» певною мірою відповідають ринковим цінам. Вартість одного товару, вчив він, рівна вартості іншого, якщо для їхнього виготовлення потрібна якась середня кількість робочих годин. Якщо один із двох товарів золото, то його вага може бути визначеною як ціна іншого товару, виражена в золоті. А що гроші забезпечуються (за законом) золотом, то ми, таким чином, одержуємо грошове вираження ціни товару.

Мінові пропорції товарів на ринку, вчить Маркс (див., зокрема, важливу вивиску 1 до р. 153 «Капіталу» — ME, 23, 164, прим. 37), змінюватимуться у зв'язку з вартісними пропорціями, і — відповідно — ринкова ціна в грошах також змінюватиметься у зв'язку з відповідною вартістю до золота даного товару. «З перетворенням величини вартості в ціну, — трохи незграбно каже Маркс (Capital, 79; курсив мій — ME, 23, 108), — це необхід-

не відношення проявляється як мінове відношення даного товару до «грошового товару», що перебуває поза ним, тобто золоту). «Але в цьому міновому відношенні може виразитись як величина вартості товару, так і той плюс або мінус в порівнянні з нею, яким супроводиться відчуження товару за даних умов». Іншими словами, ціни можуть коливатися. «Відповідно, можливість... відхилення ціни від величини вартості полягає вже в самій формі ціни. І це не є недоліком цієї форми, — навпаки, саме ця відмінна риса робить її адекватною формою такого способу виробництва, при якому *правило може торувати собі шлях крізь безладний хаос тільки як закон середніх чисел, що сліпо діє*. Мені видається зрозумілим, що «правилом», про яке каже тут Маркс, є вартість і що він вірить у те, що вартості «проявляються» (або «стверджують себе») лише як середні величини реальних ринкових цін, що, таким чином, коливаються навколо вартості.

Я наголошую на цьому тому, що часом це заперечували. Дж. Д. Коул, приміром, пише у своїй «Передмові» (*Capital*, XXV; курсив мій): «Маркс... як правило, говорить так, ніби товари насправді мали тенденцію — як наслідок тимчасових ринкових флуктуацій, — до обміну згідно з їхніми «вартостями». Однак на ст. 79 (*ME*, 23, 108) він ясно вказує, що не має цього на думці, а в третьому томі «Капіталу» він... цілковито ясно говорить про неминучу дивергенцію цін і «вартостей». Та хоча насправді Маркс не вважає флуктуації просто «тимчасовими», він стверджує, що існує тенденція обмінювати, *відповідно до ринкових флуктуацій*, товари за їхніми «вартостями». Адже, як ми побачили з наведеного тут фрагмента, на який посилається Коул, Маркс не говорить ні про яку *дивергенцію* між вартістю і ціною, а змальовує флуктуації та середні величини. Його підхід трохи інший у третьому томі «Капіталу», де (в розділі IX) замість «вартості» товару запроваджено нову категорію — «ціну виробництва», — яка складає суму виробничих витрат і середньої додаткової вартості. Проте навіть у цьому випадку для Марксових міркувань залишається характерним те, що ця нова категорія — ціна виробництва — співвідноситься з реальною ринковою ціною лише як регулятор середніх величин. Вона не визначає безпосередньо ринкову ціну, а проявляється (так само, як і «вартість» у першому томі) як середня величина, навколо якої коливаються або флуктують реальні ціни. Це можна показати за допомогою такого фрагмента (*Das Kapital*, III/2, р. 396 і наст. — *ME*, 25, ч. 2, 396 і наст.): «Ринкові ціни піднімаються вище і падають нижче цієї регулюючої ціни виробництва, однак такі коливання взаємно знищуються... Ми знайдемо тут те панування регулюючих середніх, яке Кетле вказав для суспільних явищ». Так само Маркс каже (р. 399 — *ME*, 25, ч. 2, 398) про «регулюючу ціну... навколо якої коливаються... ринкові ціни». А на наступній сторінці, де він торкається впливу конкуренції, каже, що його цікавить «природна



ціна., тобто не та ціна — яка регулюється конкуренцією, а та, яка, навпаки, регулює її». (Курсив мій.) Окрім того, що «природна» ціна ясно вказує на те, що Маркс сподівається відкрити сутність, «формами вияву» якої є ринкові ціни, що коливаються (див. також примітку 23 до цього розділу), ми бачимо, що Маркс послідовно додержувався погляду, що ця сутність — чи то вартість чи ціна виробництва — проявляється як *середня величина* ринкових цін. Див. також *Das Kapital*, III/I, 171 і наст.— ME, 25, ч. 1, 149 і наст.

<sup>11</sup> Коул (*Capital*, XXIX), даючи абсолютно правильну оцінку теорії додаткової вартості Маркса, зазначав, що ця теорія була Марксовим «видатним внеском до економічної теорії». Однак Енгельс у своїй «Передмові» до другого тому «Капіталу» пояснював, що ця теорія не належала власне Марксу, що Маркс ніколи не говорив про своє авторство і навіть досліджував історію її виникнення. (у праці «Теорія додаткової вартості» — див. прим. 1 до даного розділу). Щоб показати, як Маркс використовував у своїх дослідженнях теорію додаткової вартості Адама Сміта і Рікардо, Енгельс цитує рукопис Маркса, а також наводить уривки з памфлету «*The Source and Remedy of the National Difficulties. A Letter to John Russell*» (London, 1821), згаданого у «Капіталі» (*Capital*, 646), аби показати, що основні ідеї цієї теорії викладені у цьому памфлеті безвідносно до Марксового розмежування праці і робочої сили (див. *Das Kapital*, II, XII—XV) — (ME, 24; 16).

<sup>12</sup> Першу частину Маркс назвав «необхідним робочим часом», а другу — «додатковим робочим часом» (див. *Capital*, 213 та наст.) — (ME, 23; 212—213).

<sup>13</sup> Див. «Передмову» Енгельса до другого тому «Капіталу» (*Das Kapital*, II, XXI та наст.) — (ME, 24; 20 та наст.).

<sup>14</sup> Розробка Марксом теорії додаткової вартості тісно пов'язана з його критикою «формальної» свободи, «формальної» справедливості тощо. Див., зокрема, прим. 17 та 19 до розділу 17 і відповідний текст. Див. також текст до наступної примітки.

<sup>15</sup> Див. *Capital*, 845 — (ME, 23; 717). Див. також посилання, згадані у попередній примітці.

<sup>16</sup> Див. текст до прим. 18 до даного розділу, а також прим. 10 до даного розділу.

<sup>17</sup> Див., зокрема, розділ X третього тому «Капіталу».

<sup>18</sup> *Capital*, 706 — (ME, 23; 606). Починаючи від слів «Отже, відносно перенаселення», цитований уривок йде безпосередньо після того уривка, який ми цитували в тексті до прим. 7 до даного розділу. (Я вилучив слово «відносно» перед словом «перенаселення» як непотрібне в даному контексті і таке, що може ввести в оману. У загальному виданні «Капіталу» (*Capital*, 706) допущено помилку — замість терміна «надлишкове населення» вжито

«перевиробництво». Наведена цитата цікава з погляду проблеми пошуків і пропозиції, а також з погляду вчення Маркса про те, що попит і пропозиція повинні мати «основу» (чи «сутність») — див. прим. 10 та 22 до даного розділу.

<sup>19</sup> Слід принагідно зазначити, що вказаний феномен — зубожіння в період бурхливої індустріалізації (або «раннього» капіталізму; див. прим. 36 до даного розділу та відповідний текст) — нещодавно було пояснено за допомогою гіпотези, яка (якщо сприймати її як вірогідну) пояснює, що для вирішення цієї проблеми суттєвою може бути Марксова теорія експлуатації. Йдеться про пояснення, ґрунтоване на доктрині Вальтера Ойкена про дві чисті монетарні системи (золоту і кредитну) та його методі аналізу різних економічних систем, що мали місце в історії, як «суміші» чистих систем. Застосовуючи цей метод, Леонард Мікш нещодавно довів (у статті *Die Geldordnung der Zukunft // Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen*, 1949), що кредитна система приводить до вимушених вкладів, коли споживач змушений зберігати вклад і утримуватися від його використання. «Проте капітал, збережений за допомогою таких вимушених вкладів, — пише Мікш, — належить не тому, хто змушений утримуватися від використання вкладу, а підприємцям».

Якщо пристати на цю гіпотезу, то аналіз Маркса (але не його «закони» і пророцтва) можна вважати значною мірою обґрунтованим. Існує лише незначна відмінність між Марксовою «додатковою вартістю», яка по праву належить робітнику, а «привласнюється» чи «експропріюється» капіталістом, і «вимушеними вкладами» Мікша, які стають власністю «підприємця», а не того споживача, який змушений ці вклади робити. Мікш сам натякає на те, що його висновки пояснюють переважну частину економічних явищ ХІХ століття (а також виникнення соціалізму).

Слід зазначити, що аналіз Мікша пояснює відповідні факти в термінах *недосконалості* системи конкуренції (в ньому йдеться про «економічну монополію виробництва грошей, що має величезну владу»), тоді як Маркс намагався пояснити відповідні факти за допомогою припущення про вільний ринок, тобто про конкуренцію. (До того ж «споживача», звичайно, не можна повністю ототожнювати з «промисловим робітником».) Однак при будь-яких поясненнях факти, описані Мікшом як «суспільно нестерпні», лишаються фактами, а те, що Маркс їх не приймав, так само як і те, що він намагався їх пояснити, робить йому честь.

<sup>20</sup> Див. прим. 10 до даного розділу, зокрема фрагмент, у якому йдеться про «природну» ціну (а також прим. 18 та відповідний текст). Цікаво, що у третьому томі «Капіталу», недалеко від уривка, процитованого в прим. 10 до даного розділу, і в аналогічному контексті Маркс робить таке методологічне зауваження: *«Коли б форма прояву і суть речей безпосередньо збігалися, то всяка наука була б зайва».* (*Das Kapital*, III/2, 352;

курсів мій) — (ME, 25, ч. 2; 352). Звичайно, це чистий есенціалізм. Те, що такий есенціалізм межує з метафізикою, показано в прим. 24 до даного розділу.

Зрозуміло, що коли Маркс, надто у першому томі «Капіталу», постійно повторює про форму ціни, то він має на увазі «форму вияву», а суттю при цьому виступає «вартість». (Див. також прим. 6 до розділу 17 та відповідний текст.)

<sup>21</sup> Див. Capital, р. 43 та наст.: «Товарний фетишизм і його таємниця» — (ME, 23; 79 та наст.).

<sup>22</sup> Див. Capital, 567 (див. також 328) — (ME, 23; 492), де Маркс робить такий висновок: «...подвоєння продуктивної сили праці при тому самому поділі робочого дня залишить ціну робочої сили і додаткову вартість без зміни. Тільки тепер кожна з них виражатиметься в подвійній кількості, але відповідно здешевлених, споживних вартостей» (тобто товарів). «Таким чином, при зростанні продуктивної сили праці ціна робочої сили могла б падати безперервно *поряд із безперервним же зростанням маси життєвих засобів робітника*».

<sup>23</sup> Якщо продуктивність зростає в середньому в загальному масштабі, то, отже, зростає продуктивність золотодобувних компаній, а це означає, що золото, як і будь-який товар, стає дешевшим, якщо оцінювати його в кількості робочого часу, необхідного для його добування. Відтак — все, що стосується інших товарів, стосується і золота. І коли Маркс каже (див. попередню примітку), що реальний заробіток робітника збільшується, то, згідно з його теорією, все це стосується і заробітку робітника в золоті, тобто в грошах. (Ось чому Марксів аналіз (Capital, 567 — ME, 23; 492), з якого я цитував лише висновок — див. попередню примітку, — має погрішність там, де йдеться про «ціни», адже «ціни» — це «вартості» виражені в золоті, які можуть лишатися *постійними*, якщо продуктивність зростатиме однаково в усіх галузях виробництва, включаючи і виробництво золота.)

<sup>24</sup> Досить дивною рисою теорії вартості Маркса (як такої, що, згідно з Дж. Вінером, відрізняється від теорії англійської класичної школи) є те, що вона розглядає людську працю як щось докорінно відмінне від інших природних процесів, наприклад від діяльності тварин. Відтак стає зрозуміло, що ця теорія заснована виключно на *етичній* концепції, себто доктрині про те, що людські переживання і людська форма життєдіяльності принципово відрізняються від інших природних процесів. Її можна назвати доктриною *святості людської праці*. Я не заперечую, що ця теорія правильна у моральному розумінні, тобто що ми маємо діяти якраз у відповідності з нею. Однак я вважаю, що економічний аналіз не повинен базуватися на моральній, метафізичній чи релігійній доктрині, неусвідомлено сповідуваний автором цього аналізу. Маркс, котрий сам (як стане зрозуміло з роз-

ділу 22) не вірив у моральність людини або притамовував у собі таку віру, спирався на етичний базис у несподіваному для нього самого місці — у своїй абстрактній теорії вартості. Ця риса Марксової теорії, звичайно ж, тісно пов'язана з його есенціалізмом, адже людську працю він вважав суттю всіх соціальних та економічних відносин.

<sup>25</sup> Стосовно інтервенціонізму — див. прим. 10 до розділу 16, прим. 22 до розділу 17 та прим. 9 до розділу 18. (Див. також прим. 2 до даного розділу.)

<sup>26</sup> Про *парадокс свободи* в його відношенні до економічної свободи — див. прим. 20 до розділу 17, де вказано подальші посилання.

Проблема *вільного ринку*, згадана в даному розділі лише у зв'язку з ринком праці, є надто важливою. Узагальнивши сказане в тексті, можна зрозуміти, що ідея вільного ринку — це ідея парадоксальна. Якщо в ринок не втручається держава, то в його діяльність можуть втрутитися напівполітичні організації, такі як монополії, трести, спілки тощо, перетворюючи свободу ринку на чисту фікцію. Окрім того, надто важливо усвідомити, що без добре захищеного вільного ринку вся економічна система перестас служити своїй єдиній раціональній меті — *задоволенню вимог споживача*. Якщо у споживача немає вибору, якщо він змушений брати те, що пропонує виробник, якщо не споживач, а виробник — байдуже приватний чи державний або маркетинговий — є господарем ринку, то може виникнути ситуація, у якій споживач служить для виробника — єдино — поставником грошей і перевізником мотлоху, замість того, щоб виробник задовольняв бажання і потреби споживача.

Перед нами постає важлива проблема соціальної інженерії: ринок необхідно контролювати, але так, щоб цей контроль не позбавляв споживача свободи вибору, а виробника — потреби конкурувати в інтересах споживача. Економічне «планування», яке не планує економічної свободи у цьому розумінні, ставить економічну систему на небезпечну грань тоталітаризму. (Див. *F. A. Hayek. Freedom and Economic System // Public Policy Pamphlets. 1939/40.*)

<sup>27</sup> Див. прим. 2 до даного розділу та відповідний текст.

<sup>28</sup> Це розмежування між машинним обладнанням, яке сприяє *розширенню* виробництва, і машинним обладнанням, що сприяє переважно *інтенсифікації* виробництва, введене в текст даного розділу головним чином для того, щоб прояснити мої аргументи на користь теорії Маркса. Окрім цього, я сподіваюсь, що це покращить і аргументи Маркса.

Принагідно, я хочу навести найвагоміші уривки з творів Маркса, в яких йдеться про економічний цикл (*trade cycle* — т-г) та його зв'язок із безробіттям (*unemployment* — у): «Маніфест Комуністичної партії» (Н. о. М., 29 та наст.) — (ME, 4; 420 та наст.) — т-с; *Capital*, 120 — (ME, 23; 140) — грошова криза — загальна депресія; *Capital*, 624 — (ME, 23; 540—541 та наст.) — т-с та обіг грошей; *Capital*, 694 — (ME, 23; 596 та наст.) —

u; Capital, 698 — (ME, 23; 598—599) — t-c; Capital, 699 — (ME, 23; 600 та наст.) — залежність t-c від u, автоматизм циклу; Capital, 703—705 — (ME, 23; 610—611) — взаємозалежність t-c та u; Capital, 706 та наст. — (ME, 23; 612 та наст.) — u. Див. також третій том «Капіталу», зокрема розділ XV, підрозділ «Надлишок капіталу при надлишку населення» — Н. о. М., 516—528 — (ME, 25, ч. 1; 257—266) — t-c та u, а також розділи XXV—XXXII (ME, 25, ч. 1; 409—470 та ч. 2; 3—60) — t-c і обіг грошей. Зокрема див. Das Kapital, III/2, 22 та наст. (ME, 25, ч. 2; 23 та наст.). Див. також уривок із другого тому «Капіталу» (Das Kapital, II, 406 — ME, 24; 429), одне з речень якого цитоване в прим. 17 до розділу 17.

<sup>29</sup> Див.: Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress, 1857. Ця праця цитована в «Капіталі» (Das Kapital, III/I, 398 та наст. — ME, 25, ч. 1; 413 та наст.).

<sup>30</sup> Див., наприклад, дві статті К. Симкіна про бюджетну реформу (Budgetary Reform // The Australian Economic Record, 1941, 1942); див. також прим. 3 до розділу 9. Статті Симкіна присвячені антициклічній політиці і містять короткий опис відповідних заходів, проведених у Швеції.

<sup>31</sup> Див. H. Parkes. Marxism — A Post Mortem, зокрема, р. 220, примітку 6.

<sup>32</sup> Цю цитату почерпнуто з Das Kapital, III/2, 354 та наст.

<sup>33</sup> На теорію, яку я маю на увазі (Дж. Вінер поінформував мене, що такої чи дуже схожої теорії дотримувався Джеймс Мілль) часто посилався Маркс. Він виступав проти неї, однак при цьому його позиція лишалася не зовсім зрозумілою. Цю позицію можна коротко схарактеризувати як доктрину, за якою весь капітал зводиться, зрештою, до заробітної платні, адже «нерухомий» (або, як називав його Маркс, «постійний») був вироблений і сплачений у вигляді заробітної платні. Інакше, за Марксом: постійного капіталу не існує, натомість існує лише змінний капітал.

Ця доктрина ясно і просто викладена Паркесом (op. cit., 97): «Будь-який капітал є змінним капіталом. Це стане зрозумілим, якщо розглянути певну гіпотетичну галузь виробництва, в якій контролюються всі процеси виробництва від ферми чи рудні й до кінцевого продукту і ніяка техніка чи сировина не купуються поза цією галуззю. Повна вартість виробництва в цьому разі дорівнюватиме загальній сумі заробітної платні». А що економічну систему в цілому можна розглядати як таку гіпотетичну галузь виробництва, в якій техніка (постійний капітал) завжди оплачується через заробітну платню (змінний капітал), то загальна сума всього постійного капіталу має бути частиною загальної суми змінного капіталу.

Не думаю, що ці аргументи, в які я сам колись вірив, можуть послабити марксистські позиції. (Очевидно, це єдиний важливий пункт, в якому я не можу погодитися з блискучою критикою марксизму Паркесом.) Причина тут у тому, що якщо гіпотетична галузь виробництва вирішить збільшити

кількість своєї техніки чи обладнання, а не лише замінити старе чи провести його необхідне вдосконалення, то цей процес виглядатиме типово марксистським процесом нагромадження капіталу шляхом інвестування прибутків. Для того, щоб визначити рівень успішності такого капіталовкладення, нам слід визначити чи зросте в наступні роки прибуток пропорційно сумі капіталовкладень. Деякі з цих нових прибутків можна знову інвестувати у виробництво. Тоді, протягом року, коли таке інвестування було зроблене (або коли прибуток накопичувався шляхом перетворення його в постійний капітал), ці капіталовкладення оплачуватимуться у формі змінного капіталу. Однак після того, як ці капіталовкладення зроблені, їх можна вважати частиною постійного капіталу, бо передбачається, що капіталовкладення здійснюються пропорційно до розмірів нового прибутку. Якщо такої пропорції не дотримуватися, можна втратити норму прибутку. Це означатиме, що капіталовкладення зроблені невдало. Отож, норма прибутку є мірилом успішності капіталовкладень, мірилом продуктивності нового внесеного постійного капіталу, який стає постійним саме в Марксовому розумінні і впливає на норму прибутку.

<sup>34</sup> Див. розділ XIII третього тому «Капіталу» в Н. о. М., 499 — (ME, 25, ч. 1; 222): «Таким чином... абсолютна маса вироблюваного... прибутку може зростати і зростати прогресивно, незважаючи на прогресивне падіння норми прибутку. Це не тільки можливо. На основі капіталістичного виробництва так повинно бути, якщо залишити осторонь минуші коливання».

<sup>35</sup> Цитати, наведені в цьому абзаці, почерпнуті з «Капіталу» — Capital, 708 та наст.; курсив мій — (ME, 23; 608—612).

<sup>36</sup> Щодо висновку Паркеса — див. Marxism — A Post Mortem, p. 102.

Слід зазначити, що марксистська теорія про залежність революції від прогресуючого зубожіння робітничого класу до певної міри підкріплювалася минулого століття вибухами революцій в тих країнах, в яких злиденність дійсно зростала. Проте всупереч пророцтву Маркса, ці країни були не країнами розвинутого капіталізму, а радше аграрними або такими, в яких капіталізм перебував на низькому рівні розвитку. На користь свого твердження Паркес наводить перелік таких країн (див. op. cit., 48). Виявляється, що революційні тенденції слабшають разом із розвитком індустріалізації. Відтак, російську революцію не можна вважати передчасною (а передові країни — перезрілими для революції), а радше її можна вважати результатом зубожіння, характерного для нерозвинутого капіталізму, і злиденності селянства, яка посилювалася війною і загрозою поразки у цій війні. Див. також прим. 19 до даного розділу.

<sup>37</sup> Див. Н. о. М., 507 — (ME, 25, ч. 1; 243).

У примітці до цього уривка (Das Kapital, III/1, 219 — ME, 25, ч. 1; 243, прим. 36) Маркс зазначає, що Адам Сміт правий, коли заперечує Рікардо.

Уривок із праці Сміта, на який, очевидно, посилається Маркс, цитується

далі в цьому абзаці тексту. Цитату почерпнуто з *Wealth of Nations* (vol. II, p. 95, Everyman edition).

Маркс цитує уривок з Рікардо (*Works*, ed; *MacCulloch*, p. 73, = *Ricardo*, Everyman ed. p. 78). Проте існує більш характерний уривок, в якому Рікардо стверджує, що описаний Смітом економічний механізм «не може... впливати на норму прибутку» (*Principles*, 232).

<sup>38</sup> Про Енгельса — див. Н. о. М., 708 (= цитований у праці В. І. Леніна «Імперіалізм як вища стадія капіталізму» — ПЗТ, 27; 374).

<sup>39</sup> Щодо цієї зміни позиції — див. прим. 31 до розділу 19 та відповідний текст.

<sup>40</sup> Див. *V. I. Lenin. Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, 1917 (Н. о. М., 708 = *Imperialism*, p. 97) — (Ленін, ПЗТ, 27; 405—406).

<sup>41</sup> Це може служити виправданням, хоча і не дуже задовільним, для деяких найгнітючіших зауважень Маркса, цитованих Паркесом у його праці *Marxism — A Post Mortem*, p. 213 та наст., прим. 3. Ці зауваження справляють ще більш гнітуче враження і змушують сумніватися в тому, чи справді Маркс та Енгельс були поборниками свободи, якими їх дехто уявляє, і чи не перебували вони під значнішим впливом гегелівської безвідповідальності і гегелівського націоналізму, ніж можна було б чекати, виходячи з їх загального вчення.

<sup>42</sup> Див. Н. О. М., 295 (= GA, Special Volume, 290—291): «Все більше і більше перетворюючи величезну більшість населення на пролетарів, капіталістичний спосіб виробництва створює силу, яка... змушена здійснити цей переворот». Цей уривок почерпнуто з «Маніфесту Комуністичної партії» (Н. о. М., 35 = GA, Series I, vol. VI, 536). Наступну цитату почерпнуто з: Н. о. М., 156 та наст. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 84) — (ME, 17; 329).

<sup>43</sup> Цей вражаючий своєю наївністю уривок почерпнутий з Н. о. М., 147 та наст. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, p. 75 та наст.) — (ME, 17; 318).

<sup>44</sup> Стосовно такої політики — див. «Звернення Центрального комітету до Союзу комуністів» (*Address to the Communist League*), цитоване в прим. 14 та 35—37 до розділу 19. (Див. також, наприклад, прим. 26 та наст. до того ж розділу.) Див. наступний фрагмент із «Звернення Центрального комітету до Союзу комуністів» (Н. о. М., 70 та наст.; курсив мій = *Labour Monthly*, Sept., 1922, p. 145—146) — (ME, 7; 235): «Так, наприклад, якщо дрібні буржуа пропонують викупити залізниці і фабрики, робітники повинні вимагати, щоб ці залізниці і фабрики, як власність реакціонерів, були просто конфісковані державою без усякої винагороди. Якщо демократи пропонують пропорційний податок, робітники повинні вимагати прогресивного; якщо демократи самі пропонують помірно-прогресивний податок, робітники повинні наполягати на податку, ставки якого

зростають так швидко, що крупний капітал повинен при цьому загинути; якщо демократи вимагають регулювання державних боргів, робітники повинні вимагати оголошення державного банкрутства. Відповідно, *вимоги робітників всюди повинні поєднуватися з поступками і заходами демократів*. Такою виглядає тактика комуністів, про яких Маркс казав: «Їх бойовим гаслом повинне бути: Безперервна революція!»

### ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 21

<sup>1</sup> Див. прим. 22 до розділу 17 та прим. 9 до розділу 18 і відповідний текст.

<sup>2</sup> Енгельс писав у «Анти-Дюрінгу», що Фур'є давно відкрив «порочне коло» капіталістичного способу виробництва. Див. Н. о. М., 287 — (ME, 20; 269).

<sup>3</sup> Н. о. М., 527 — Das Kapital, III/1, 242 — (ME, 25, ч. 1; 255—256).

<sup>4</sup> Див., наприклад, працю Паркеса Марксом — A Post Mortem, pp. 102 та наст.

<sup>5</sup> Це якраз те питання, яке я хотів би залишити відкритим.

<sup>6</sup> На цьому пункті наголошував мій колега проф. К. Сімкін.

<sup>7</sup> Див. текст до прим. 11 до розділу 14 та закінчення прим. 17 до розділу 17.

<sup>8</sup> Див. «Передмову» до праці Г. Фішера «Історія Європи» (History of Europe, Preface), 1935, vol. 1, p. VII. Більш повно цей уривок процитовано в прим. 27 до розділу 25.

### ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 22

<sup>1</sup> Про боротьбу К'еркегора проти «офіційного християнства» — див., наприклад, його працю «Книга судді» (Book of the Judge. German ed., by N. Gottsched, 1905).

<sup>2</sup> Див. J. Townsend. A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind, 1817). Цей твір цитовано в «Капіталі» — Capital, 715 — (ME, 23; 613).

У «Капіталі» (Capital, 711, прим. 1) — (ME, 23; 610, прим. 87) Маркс цитує «галантного і дотелного абата Галіані» як такого, котрий дотримувався подібних поглядів: «Бог зробив так, що люди, які виконують найбільш корисні роботи, народжуються в найбільшому числі» (F. Galiani. Della Moneta, 1803, p. 78).

Той факт, що навіть у країнах Заходу християнство ще не зовсім звільнилося від настроїв на підтримку повернення до закритого суспільства



пригнічення і реакції, видно, наприклад, із чудового полемічного твору Г. Уеллса, спрямованого проти упереджених і профашистських поглядів на громадянську війну в Іспанії релігійного діяча У. Інґа (*H. G. Wells. The Common Sense of War and Peace, 1940, pp. 38—40*). Мої посилання на книгу Уеллса не означають, що я приєднуюся до його поглядів — критичних чи конструктивних — на федерацію і, зокрема, до його ідеї, висунутої на р. 56 та наст., щодо всесвітніх комісій, яким надані широкі повноваження. Мені здається, що в цій ідеї прихована значна небезпека фашизму. З іншого боку, існує інша небезпека, протилежна згаданій, — небезпека прокомуністичної церкви. Див. прим. 12 до розділу 9.

<sup>3</sup> *Kierkegaard, op. cit., p. 172.*

<sup>4</sup> Проте К'еркегор сказав про Лютера щось таке, що, можливо, справедливо і стосовно Маркса: «Реформістська ідея Лютера... породжує... найвишуканішу форму... язичництва» (*op. cit., 147*).

<sup>5</sup> Н. о. М., 231 = *Ludwig Feuerbach, 56 — (ME, 3; 4)*. Див. також прим. 11 та 14 до розділу 13.

<sup>6</sup> Див. прим. 14 до розділу 13 та відповідний текст.

<sup>7</sup> Див. мою працю *The Poverty of Historicism, section 19*.

<sup>8</sup> Н. о. М., 247 та наст. = *GA, Special Volume, 97 — (ME, 20; 90)*.

<sup>9</sup> Н. о. М., 248 та 279 = *GA, Special Volume, 97 та 277 — (ME, 20; 90 та 263)*. Останній уривок скорочено.

<sup>10</sup> *L. Laurat. Marxism and Democracy, 1940, p. 16; курсив мій.*

<sup>11</sup> Див. *The Churches Servey Their Task, 1937, p. 130; A. Loewe. The Universities in Transformation, 1940, p. 1*. Із заключними зауваженнями до цього розділу пор. погляди, висловлені Паркесом у заключних словах його праці по критиці марксизму (*H. Parkes. Marxism — A Post Mortem, 1940, p. 208*).

## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 23

<sup>1</sup> Стосовно Мангейма — див., зокрема, його працю «Ідеологія і утопія» (цитовану тут за німецьким виданням 1929 року: *Ideology and Utopia, 1929*). Терміни «соціальне середовище» і «тотальна ідеологія» належать Мангейму; терміни «соціологізм» та «історизм» згадуються у попередньому розділі. Ідея «соціального середовища» належить Платону.

Критику праці Мангейма «Людина і суспільство в епоху реконструкції» (*Man and Society in an Age of Reconstruction, 1941*), в якій поєднано історичистські тенденції з романтичним і навіть містичним холізмом, див. у моїй праці «Убогість історичизму» (*The Poverty of Historicism // Economica, 1944*).

<sup>2</sup> Див. мою інтерпретацію у статті «Що таке діалектика?» (*What is*

Dialectic? // *Mind, New Series*, vol. 49, 1940, зокрема р. 414, передрукованій пізніше в книжці «Припущення і спростування» (*Conjectures and Refutations*, 1963, зокрема р. 325).

<sup>3</sup> Це термін Мангейма (див. *Ideology and Utopia*, 1929, р. 35). Стосовно «інтелекту, що вільно ширяє» — див. *op. cit.*, р. 123, де цей термін приписано Альфреду Веберу. Щодо інтелігенції, яка втратила зв'язок з традиціями, — див. *op. cit.*, pp. 121—134 і зокрема р. 122.

<sup>4</sup> Про цю теорію чи, радше, практику — див. прим. 51 та 52 до розділу 11.

<sup>5</sup> Див. *What is Dialectic?*, р. 417, а також — *Conjectures and Refutations*, р. 327. Див. також прим. 33 до розділу 12.

<sup>6</sup> Аналогія між методом психоаналізу і методом Вітгенштайна згадана в праці Вісдома (*Other Minds // Mind*, vol. 49, р. 370, прим.): «Сумніви тишу: «Я ніколи не зможу дізнатися, що насправді відчуває інша людина» можуть мати більше одного джерела. Ця супердетермінованість скептичних симптомів ускладнює їх лікування. Лікування — схоже на лікування психоаналізом (якщо скористатися аналогією Вітгенштайна), де лікування — це діагноз, а діагноз — це опис, дуже повний опис симптомів». І так далі. (Слід зауважити, що користуючись словом «знаю» у буденному його значенні, ми, звичайно, ніколи не дізнаємося, що відчуває інша людина. Ми можемо лише висувати гіпотези на цю тему і саме так вирішувати так звану проблему. Можливо, що висловлений мною сумнів і є помилкою, однак ще більшою помилкою є намагання усунути сумнів за допомогою семіотико-аналітичного лікування.)

<sup>7</sup> Здається, психоаналітики стверджують те саме і щодо представників індивідуальної психології, і в цьому розумінні вони, можливо, праві. Див.: *S. Ferud. History of the Psycho-Analytic Movement*, 1916, р. 42, де Фройд зазначає, що Адлер висловив йому таке зауваження (воно добре узгоджується з індивідуально-психологічною схемою Адлера, згідно з якою відчуття власної неповноцінності має переважне значення у структурі психіки): «Ти гадаєш, що для мене все моє життя перебувати в твоїй тіні — це така велика радість?» Це наптовхує на думку, що Адлер не зміг успішно застосувати свою теорію до себе самого, принаймні у даному випадку. Однак те саме, як здається, є справедливим і стосовно Фрейда: ніхто із засновників психоаналізу не був сам підданий психоаналізу. Проте вони ніколи і не прийняли б такого вибачення від когось іншого. І це дійсно так.

<sup>8</sup> Стосовно наступного аналізу наукової об'єктивності — див. мою статтю «Логіка наукового відкриття» (*The Logic of Scientific Discovery*, р. 44 та наст.).

<sup>9</sup> Хотілося б вибачитися перед кантіанцями за те, що їх згадано тут укупі з гегельянцями.

<sup>10</sup> Див. прим. 23 до розділу 8 та прим. 39 (другий абзац) до розділу 11.

<sup>11</sup> Див. прим. 34 та наст. до розділу 11.

<sup>12</sup> Див. *K. Mannheim. Ideology and Utopia*, German ed., p. 167.

<sup>13</sup> Перша з наведених тут цитат почерпнута з праці Мангейма (op. cit., 167). (Для спрощення в перекладі цієї цитати я використав термін «свідомість» [conscious] замість «рефлексія» [reflexive].) Щодо другої цитати — див. op. cit., p. 166.

<sup>14</sup> Н. о. М., 255 = GA, Special Volume, 117—118 — (ME, 20; 109): «Гегель правильно представив співвідношення свободи і необхідності. Для нього свобода є пізнанням необхідності». Власне гегелівське формулювання його улюбленої ідеї таке (див. *Hegel Selections*, 213 = *Werke*, 1832—1887, VI, 310): «Ось чому істина необхідності полягає в свободі»; 361 (= *WW*, XI, 46): «...Християнський принцип самосвідомості — це свобода»; 362 (= *WW*, XI, 47): «Сутнісна природа свободи, яка включає в себе абсолютну необхідність, полягає в усвідомленні себе самої (адже за своєю природою вона є самосвідомістю), а відтак — реалізації свого існування» тощо.

#### ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 24

<sup>1</sup> У даному випадку я аживаю термін «раціоналізм» на протигаву не «емпіризму», а «ірраціоналізму». У своєму творі «Логічна структура світу» Карнап зазначає (*R. Carnap. Der Logische Aufbau der Welt*. V.-Schlaschterssee, 1926, p. 260): «Слово «раціоналізм» у сучасному розумінні часто означає... протилежність ірраціоналізму».

Використовуючи термін «раціоналізм» саме так, я цим самим не стверджую, що інакше використання цього терміна, а саме — на протигаву емпіризму — важить менше. Навпаки, я переконаний, що ця опозиція характеризує одну з найцікавіших проблем філософії. У даному разі, однак, я не збираюся заторкати цю проблему. Як на мене, для позначення протилежності емпіризму краще використовувати інший термін — скажімо, «інтелектуалізм» чи «інтелектуальний інтуїціонізм» замість «раціоналізму» в картезіанському розумінні. Слід зазначити привагідно, що я не визначаю терміни «розум» і «раціоналізм». Я використовую їх як позначки чи ярлики і слідкую за тим, аби від використання цих слів нічого не залежало. Див. розділ 11, зокрема прим. 50. (Стосовно посилання на Канта — див. прим. 56 до розділу 12 та відповідний текст.)

<sup>2</sup> Якраз це я і намагався зробити у своїй статті «Про раціональну теорію традиції» (*Towards a Rational Theory of Tradition // The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 та наст.), а згодом у книжці *Conjectures and Refutations*, p. 120 та наст.

<sup>3</sup> Див. Платон. «Тімей», 51 е (див. також перехресні посилання в прим. 33 до розділу 11).

<sup>4</sup> Див. розділ 10, зокрема прим. 38—41 та відповідний текст.

У Піфагора, Геракліта, Парменіда і Платона містичні і раціоналістичні елементи перемішані. Зокрема, Платон, незважаючи на те значення, яке він надавав «розуму», залучив до своєї філософії могутню домішку ірраціоналізму, що вона майже витіснила раціоналізм, успадкований ним від Сократа. Це дало змогу неоплатонікам спиратися у своєму містицизмі на Платона, а пізніший містицизм почерпнув свої ідеї саме з цих джерел.

Можливо, що це випадковість, однак і її не слід лишати поза увагою: культурна межа між Західною Європою і районами Центральної Європи, які приблизно збігаються з територіями, що не перебували під правлінням Римської імперії Августа, а отже, не могли користатися римським добробутом, тобто римською цивілізацією,— ця межа зберігається ще й досі. Ці «варварські» райони надто схильні до містицизму, хоча його винайшли і не на цих територіях. Бернард Клервоський здобув найбільшої популярності у Німеччині, де пізніше процвітав Екхард разом зі своєю школою, а також Бьоме.

Набагато пізніше Спіноза, котрий намагався поєднати картезіанський інтелектуалізм з містичними тенденціями, ще раз відкрив теорію містичної інтелектуальної інтуїції, яка, незважаючи на жорсткий опір Канта, призвела до посткантіанського зростання «ідеалізму», до Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Практично весь сучасний ірраціоналізм навіртає до цих останніх, як про це коротко зазначалося в розділі 12. (Див. також прим. 6, 19—32, 58 до даного розділу, прим. 32—33 до розділу 11, а також перехресні посилання на містицизм, наведені у цих розділах.)

<sup>5</sup> Про «механічну діяльність» — див. прим. 21 та 22 до даного розділу.

<sup>6</sup> Я пишу «відкинути припущення» для того, щоб позначити такі погляди: 1) припущення буде хибним; 2) воно буде ненауковим (або неприйнятним), хоча випадково може виявитися і істинним; 3) припущення буде «вісенітним» або «таким, що позбавлене значення» у тому розумінні цих понять, яке використовується, наприклад, у «Трактаті» Вітгенштайна (див. прим. 51 до розділу 12 та прим. 8(2) до даного розділу).

У зв'язку з розмежуванням «критичного» і «некритичного» раціоналізму слід зазначити, що вчення Дунса Скота, так само як і Канта, можна інтерпретувати як близьке до «критичного раціоналізму». (Я маю на увазі їх вчення про «примат волі», яке може бути витлумачене як примат ірраціонального вирішення.)

<sup>7</sup> У цій, а також у наступній примітці я висловлю кілька зауважень про парадокси, зокрема, про *парадокс лжеця*. Однак перед тим варто було б зазначити, що так звані «логічні» або «семантичні» парадокси більше не є простими іграшками логіків. Вони стали важливими не лише для розви-

тку математики, а й для інших інтелектуальних сфер. Існує певний зв'язок між цими парадоксами і такими проблемами, як *парадокс свободи*, який, як стало зрозуміло (див. прим. 20 до розділу 17 та прим. 4, 6 до розділу 7), має велике значення у політичній філософії. У пункті 4 даної примітки буде стисло показано, що різні *парадокси суверенітету* (див. прим. 6 до розділу 7 та відповідний текст) надто подібні до парадокса лжеця. Я не наводитиму ніяких коментарів щодо сучасних методів вирішення цих парадоксів (або радше — щодо методів конструювання мов, позбавлених таких парадоксів), адже це виходить далеко за межі нашого дослідження.

(1) *Парадокс лжеця* можна сформулювати по-різному. Наведу один із способів такого формулювання: припустимо, що хтось якогось дня говорить так: «Все, що я сказав сьогодні, — брехня» або точніше: «Всі висловлювання, що їх я зробив сьогодні, — брехливі» і після цього решту дня він більше нічого не говорить. І якщо тепер ми запитасмо себе, чи істинне те, що сказав цей чоловік, то виявимо: якщо припустити, що все сказане ним — істинне, то, беручи до уваги те, що він сказав, мусимо визнати, що сказане ним є брехнею. Якщо ж виходити із того, що сказане ним було брехнею, то, беручи до уваги те, що він сказав, мусимо зробити висновок, що все сказане ним — істинне.

(2) Парадокси інколи називають «протиріччями». Однак це — очевидна помилка. Звичайне протиріччя (або самосуперечливе висловлювання) є просто логічно хибним висловлюванням, як-от: «Платон був учора щасливий і він не був учора щасливий». Якщо ми визнаємо таке висловлювання хибним, то не матимемо ніяких подальших ускладнень. Однак щодо парадокса ми не можемо визнати його ні істинним, ні хибним без подальших ускладнень.

(3) Існують, однак, висловлювання, близькі до парадоксів, які насправді є лише самосуперечностями. Для прикладу візьмемо висловлювання: «Всі висловлювання — хибні». Якщо ми визнаємо це твердження істинним, то, беручи до уваги те, про що в ньому йдеться, ми дійдемо висновку, що воно хибне. Однак, якщо припустити, що воно хибне, то ми не матимемо ніяких ускладнень, адже таке припущення приведе нас лише до того висновку, що не всі висловлювання є хибними або, інакше — що існують певні висловлювання (принаймні одне висловлювання), яке є істинним. А такий результат є для нас цілком безпечним, адже з нього не випливає, що наше початкове висловлювання є істинним. (З нього не випливає, що ми насправді можемо сконструювати мову *вільну від парадоксів*, в якій «Всі висловлювання хибні» або «Всі висловлювання істинні».)

Незважаючи на той факт, що дане висловлювання, а саме: «Всі висловлювання є хибними» насправді парадоксом не є, його можна назвати дещо інакше — «однією з форм парадокса лжеця», адже між ними існує певна подібність. І дійсно, давньогрецьке формулювання цього парадокса (критя-

нин Епіменід сказав: «Всі крїтяни завжди брешуть») є насправді не парадоксом, а радше «формою парадокса лжеця», тобто радше протиріччям, ніж парадоксом. (Див. також наступну примітку та прим. 54 до даного розділу і відповідний текст.)

(4) А тепер варто було б кількома словами означити подібність парадокса лжеця і різноманітних *парадоксів суверенітету*, скажімо принципу, згідно з яким правити повинні кращі з кращих, наймудріші або ті, що складають більшість. (Див. прим. 6 до розділу 7 та відповідний текст.)

Е. Ленгфорд описав різноманітні способи побудови парадокса лжеця, серед яких є і такий: розглянемо два твердження, висловлені двома різними людьми — А та В:

А: «Те, що каже В,— істинне».

В: «Те, що каже А,— хибне».

Застосовуючи описаний вище метод, ми легко переконаємося, що кожне з цих тверджень — парадоксальне. А тепер розглянемо такі два твердження, перше з яких є принципом, згідно з яким правити мають наймудріші:

(А) Принцип стверджує: «Те, що кажуть наймудріші в (В), має стати законом».

(В) Наймудріші стверджують: «Те, що стверджується принципом (А), не повинно стати законом».

<sup>9</sup> (1) Те, що принцип усунення всіх передбачень є «формою парадокса лжеця» у тому розумінні, як його викладено в прим. 7 (3) до даного розділу, а відтак, є принципом самосуперечливим, добре видно, якщо описати його так: нехай філософ починає із сприйняття на віру принципу — «Всі принципи, що їх сприймають без доказів, є несприйнятливими». Зрозуміло, що визнавши цей принцип істинним, ми маємо зробити висновок, що він — несприйнятливий. (Протилежне припущення не спричинить жодних ускладнень.) Зауваження щодо «захисту досконалості» звертає на звичайну критику цього принципу, висунутого, скажімо, Гуссерлем. Дж. Лейрд (*Recent Philosophy*, 1936, р. 121) писав щодо цього принципу, що він є «визначальною рисою філософії Гуссерля. Успіх цієї філософії можна було б поставити під сумнів, адже передбачення можуть закрастися і до цієї філософії». Я цілком погоджуюся з цими словами, однак застереження викликає таке висловлювання Лейрда: «Усунення всіх передбачень може бути надійним захистом досконалості, недосяжної у недосконалому світі». (Див. також прим. 5 до розділу 25.)

(2) Можна розглянути ще декілька «принципів», які, згідно з прим. 7(3) до даного розділу, є «формою парадокса лжеця», а отже, є самосуперечливими.

(а) З погляду соціальної філософії надто цікавим є такий «принцип соціологізму» (та аналогічний до нього «принцип історизму»): «Будь-яке твердження не є абсолютно істинним, а всі твердження є неминуче віднос-

ними, залежними від соціального (або історичного) середовища їх автора». Зрозуміло, що згадані міркування (прим. 7(3) до даного розділу) ми можемо застосовувати тут практично без змін, адже якщо ми зробимо висновок, що вказаний принцип істинний, із цього випливає, що він не є істинним, а лише «відносним, залежним від соціального чи історичного середовища його автора». Див. також прим. 53 до даного розділу та відповідний текст.

(б) Аналогічні приклади можна зустріти і в «Трактаті» Вітгенштайна. Одне з вітгенштайнівських тверджень передбачає (більш повно воно цитоване в прим. 46 до розділу 11): «Сукупністю всіх істинних тверджень є... сукупність всіх природничих наук». А що це твердження не належить до природничих наук (радіше, не належить до метанауки, себто теорії, що займається дослідженням науки), то з цього випливає, що воно стверджує власну неістинність, а отже, є суперечливим.

Окрім того, зрозуміло також, що це твердження порушує власний принцип Вітгенштайна, проголошений у його «Трактаті» (*Tractatus Logico-Philosophicus*, р. 57): «Жодне твердження не може стверджувати бодай щонебудь про себе самого...»

Втім, навіть цей останній принцип, який я позначу літерою «W», виявляється однією з форм парадокса лжеця і стверджує власну неістинність. (Ось чому, всупереч думці Вітгенштайна, він навряд чи може бути еквівалентом, скороченням або замінником «теорії типів», тобто теорії Рассела, створеної для усунення парадоксів, яку він відкрив, розділивши всі вирази, що мають форму тверджень, на три класи: істинні твердження, хибні твердження та вирази, позбавлені значення або псевдотвердження.) Відтак, переформулюймо принцип Вітгенштайна W:

(W<sup>-</sup>) Кожен вираз (зокрема той, що має форму твердження), який має посилання на самого себе — своє власне ім'я або індивіду зміню, значеннями якої є елементи класу, до якого він сам належить, — такий вираз не є твердженням, а є безглуздим виразом або псевдотвердженням.

Тепер припустімо, що W<sup>+</sup> є істинним. Зважаючи на той факт, що цей принцип є певним виразом і що він має посилання на увесь клас виразів, ми приходимо до висновку про те, що W<sup>-</sup> не може бути твердженням, а отже, а fortiori не є істинним.

Отож, припущення про те, що W<sup>+</sup> істинний — неприйнятне. Цей принцип не може бути істинним. Проте це ще не означає, що даний принцип повинен бути хибним, адже обидва припущення — про те, що він хибний і про те, що це безглуздий (або нісенітний) вираз — не приводять нас до будь-яких ускладнень.

Очевидно Вітгенштайн міг би сказати, що розумів це сам, коли писав (ор. сії., р. 189; див. прим. 51 (1) до розділу 11): «Мої твердження можна пояснити так: той, хто зрозумів мене, насамкінець усвідомлює їх безглуз-

дість...» У будь-якому разі ми можемо припустити, що він був схильний характеризувати  $W$  радше як безглуздий, ніж як хибний. Натомість я переконаний, що цей принцип є не безглуздим, а просто хибним. Точніше: я переконаний, що в кожній формалізованій мові (в такій, скажімо, де можуть бути сформульовані нерозв'язані твердження Геделя), яка має засоби для того, аби говорити про свої власні вирази і в якій маємо назви класів виразів, такі як «твердження» та «нетвердження», формалізація тверджень, що подібно до  $W$  стверджують свою власну безглуздість, є самосуперечливою, а не безглуздою і не парадоксальною. Така формалізація буде твердженням, яке має значення, принаймні тому, що має у собі твердження про те, що кожен вираз певного типу не є твердженням (тобто правильно збудованою формулою). Таке твердження буде істинним або хибним, але не безглуздим, адже бути (чи не бути) правильно збудованими твердженнями — властиво виразам. Наприклад, висловлювання: «Всі вирази є безглуздими» буде самосуперечливим, а не парадоксальним. Таким самим буде і вираз «Вираз «х» є безглуздим», якщо ми підставимо замість «х» назву або ім'я цього виразу. Модифікуючи ідею Дж. Фіндлея, можна сказати:

*Вираз, одержаний за допомогою заміни змінної у виразі: «Вираз, одержаний за допомогою заміни змінної «х» у даному виразі на ім'я цього виразу, не є твердженням» на ім'я цього виразу, не є твердженням.*

Те, що ми зараз написали, є самосуперечливим твердженням. (Якщо написати двічі «є хибним твердженням» замість «не є твердженням», то ми одержимо парадокс лжеця. Якщо ми напишемо «є твердженням, яке неможливо довести», то ми одержимо твердження Геделя у редакції Дж. Фіндлея.)

Підіб'ємо деякі підсумки. Всупереч першому враженню, ми зрозуміли, що теорія, яка передбачає власну безглуздість, насправді є не безглуздою, а хибною, бо предикат «безглуздий» на відміну від предиката «хибний» не призводить до виникнення парадоксів. Ось чому теорія Віттенштайна є не безглуздою, а саме хибною (чи точніше, самосуперечливою).

(3) Деякі позитивісти стверджували, що потрібний поділ усіх мовних виразів на класи — (I) істинні твердження; (II) хибні твердження; (III) безглузді вирази (або, радше, вирази, які не є правильно збудованими твердженнями) — є більш-менш «природним», таким, що забезпечує елімінацію парадоксів та метафізичних систем з причин їхньої безглуздості. Викладені нижче міркування доводять, що дана трихотомія — недостатня.

Скажімо, підпорядкований генералові головний офіцер контррозвідки має три коробки, позначені як: «(I) «коробка для генерала»; (II) «коробка для ворога» (доступна для ворожих шпигунів); (III) «непотрібні папери». І цей офіцер має таку інструкцію: всю інформацію, яка надходить до



12 години, розподіляти по цих трьох коробках, залежно від того, чи виявляється вона (I) істинною, (II) хибною або (III) безглуздою.

Протягом певного часу цей офіцер одержує інформацію, яку легко розподіляти (серед іншого, в ній є істинні твердження теорії натуральних чисел тощо, а також деякі твердження логіки, такі як L: «Із великої кількості істинних тверджень не можна вивести ніякого хибного твердження»). Останнє донесення M, яке прибуло за якусь хвилину до 12 години, трохи збентежило офіцера, бо в ньому зазначалося: «Із численних тверджень, що вже покладені або ще будуть покладені до коробки з написом «коробка для генерала», не можна вивести твердження « $0 = 1$ ». Спершу головний офіцер контррозвідки подумав: а чи не покласти це донесення M у коробку (II). Однак усвідомивши, що кладучи M до коробки (II), він тим самим надасть ворогові істинну інформацію, офіцер вирішить покласти M до (I).

Однак такий рішенняць виявиться величезною помилкою. Спеціалісти в галузі символічної логіки (експерти логістики?) зі штабу генерала, займаючись формалізацією (та «арифметизацією») змісту генеральської коробки, побачать, що в ній є безліч тверджень, що стверджують власну несуперечливість. А це, згідно з другою теоремою Геделя про розв'язність, має приводити до виникнення суперечності, в результаті чого твердження « $0 = 1$ » виявляється таким, що його можна виводити із численних тверджень, які надходять генералові і про які наперед відомо, що вони — істинні.

Для подолання цієї перешкоди необхідно визнати той факт, що вказаний вище трихотомічний поділ — необґрунтований принаймні для звичайних мов. З теорії Тарського зрозуміло, що навіть будь-яка кількість коробок не зможе допомогти подолати цю перешкоду.

Отож, ми зрозуміли, що «безглуздість» у розумінні «відсутність приналежності до правильно збудованих формул», безперечно, є індикатором «безглуздої розмови», себто розмови, у якій «слова, що не мають будь-якого значення, претендують на глибину і серйозність». Розуміння того, що метафізика має саме такий характер, є основною тезою позитивістів.

<sup>9</sup> Як виявилось, існували певні ускладнення, пов'язані з так званою «теорією індукції», які підштовхнули Уайтхеда до нехтування аргументів, уміщених у книжці «Процес і реальність» (A. N. Whitehead. *Process and Reality*, 1960). Див. також прим. 35—37 до даного розділу.

<sup>10</sup> Це моральне рішення, а не просто «справа смаку», адже воно не є справою приватною, а впливає на інших людей та їхнє життя. (Щодо протиставлення проблеми естетичного смаку і проблем моралі — див. текст до прим. 6 до розділу 5 та розділ 9, зокрема текст до прим. 10—11.) Рішення, яке ми мусимо прийняти, є надто важливим з огляду на те, що

«навчений», котрий уже прийняв рішення, діє як інтелектуальний опікун по відношенню до тих, хто ще не прийняв такого рішення.

<sup>11</sup> Я вважаю, що найбільша сила християнства — у зверненні переважно не до абстрактних спекуляцій, а до уяви, почерез конкретне змалювання людських страждань.

<sup>12</sup> Кант, великий поборник рівноправності, аналізуючи моральні рішення, підкреслював позитивний бік людської нерівності. У різноманітності та індивідуальності людських характерів і думок він вбачав одну з головних умов як морального, так і матеріального прогресу.

<sup>13</sup> Натяк на книжку О. Гакслі «Прекрасний новий світ» (A. Huxley. Brave New World).

<sup>14</sup> Стосовно різниці між фактами та рішеннями або вимогами — див. текст до прим. 5 та наст., що міститься в розділі 4. Про «мову політичних вимог» (або пропозицій) у розумінні Л. Дж. Рассела — див. текст до прим. 41—43, розділ 6 та прим. 5 (3) до розділу 5.

Я схильний до думки про те, що теорія природженої інтелектуальної рівності всіх людей — хибна. Однак, якщо такі люди як Нільс Бор стверджують, що на формування індивідуальних розбіжностей має вплив виключно оточення, а також оскільки не існує експериментальних даних для вирішення цього питання, ця теорія є «ймовірно хибною» — це мабуть усе, що можна сказати.

<sup>15</sup> Див., наприклад, уривок із «Політика» Платона, процитований в прим. 12 до розділу 9. Див. також уривок із «Держави», 409 e — 410 a. Після слів (409 b та c) про «суддю... доброго тому, що у нього добра душа», Платон продовжує (409 e та наст.): «Чи збираєшся ти узаконити лікарів і суддів... які опікуються тими громадянами, чий фізичний та духовний стан — добрий і здоровий? Тих, хто має негаразди з фізичним здоров'ям, вони просто залишать помирати. А тих, хто від природи має недобру і невигойну душу — уб'ють». — «Так, адже саме так буде краще для обох — для тих, хто страждає цими недугами, і для держави».

<sup>16</sup> Див. прим. 58 до розділу 8 та прим. 28 до розділу 10.

<sup>17</sup> Прикладом тут може слугувати Г. Уеллс, котрий дав чудову назву першому розділу своєї книжки «Здоровий глузд війни і миру» — «Дорослим людям не потрібні вожді» (The Common Sense of War and Peace, 1940, ch. 1: Grown Men Do Not Need Leaders). (Див. також прим. 2 до розділу 22.)

<sup>18</sup> Щодо проблеми терпимості і парадокса терпимості — див. прим. 4 до розділу 7.

<sup>19</sup> «Світ» — не раціональний, але завдання науки полягає в тому, щоб раціоналізувати його. «Суспільство» — не раціональне, але завдання соціального інженера полягає в тому, щоб раціоналізувати його. (Це, звичайно, не означає ні того, що він має «спрямовувати» це суспільство, ні того, що бажано мати централізоване або колективне «планування».) Природна

мова — не раціональна, але наше завдання полягає в тому, щоб раціоналізувати її або принаймні зберегти її стандарти зрозумілості. Таку позицію можна схарактеризувати як «прагматичний раціоналізм». Цей прагматичний раціоналізм ставиться до некритичного раціоналізму та ірраціоналізму так само, як до них ставиться критичний раціоналізм. Некритичний раціоналізм може стверджувати, що світ — раціональний, а завдання науки полягає лише в тому, щоб відкрити цю раціональність, тоді як ірраціоналіст може наполягати на тому, що світ, будучи у своїй основі ірраціональним, має досліджуватися за допомогою почуттів і пристрастей (або за допомогою нашої інтелектуальної інтуїції), а не за допомогою наукових методів. На відміну від них, прагматичний раціоналізм може, визнаючи те, що світ — не раціональний, вимагати, аби ми підкорювали або підпорядковували його розумові, так як це тільки можливо. Те, що я називаю «прагматичним раціоналізмом», можна схарактеризувати словами Карнапа (*Der Logische Aufbau*, etc., 1928, p. VI) як «підхід, який у всьому намагається домогтися ясності, однак визнає, що зв'язок між явищами життя ніколи не стане зрозумілим для нас уповні, ніколи не стане цілковито раціональним».

<sup>20</sup> Щодо проблеми про стандарти зрозумілості нашої мови — див. попередню примітку, а також прим. 30 до розділу 12.

<sup>21</sup> Індустріалізація і поділ праці були піддані критиці, наприклад, Тойнбі (див. *A Study of History*, vol. I, pp. 2 та наст.). Тойнбі скаржить-ся (р. 4), що «„інтелектуальні робітники“ західного світу змушені служити престижеві індустриальної системи... А коли вони намагалися «опрацювати» ці матеріали у своїх «ремісницьких» чи «напівремісницьких» статтях, то часто зверталися до поділу праці...» В іншому місці (с. 2) Тойнбі зазначає щодо наукової періодики по фізиці: «Ці видання є індустриальною системою «у книжковій формі», з її поділом праці та максимальним безперервним випуском статей, механічно зроблених на неопрацьованому матеріалі». (*Курсия мій.*) Так само як і гегельянець Дільтей, Тойнбі підкреслює (с. 3, прим. 2), що духовні науки мають принаймні триматися осторонь цих методів. (Він цитує слова Дільтея, який писав: «Реальні категорії... ніколи не бувають у науках про дух такими самими, як і в науках про природу».)

Інтерпретація Тойнбі поділу праці у науці видається такою ж помилковою, як і спроба Дільтея намацати прірву між методами природничих і соціальних наук. Те, що Тойнбі називає «поділом праці», можна схарактеризувати радше як співробітництво та взаємний критицизм. Див. текст до прим. 8 та наст. до розділу 23, а також коментар Макмаррі щодо співробітництва в науці, наведений у даному розділі, — текст до прим. 26. (Стосовно антираціоналізму Тойнбі — див. також прим. 61 до розділу 11.)

<sup>22</sup> Див. *Adolf Keller. Church and State on the European Continent*, Beckly

Social Service Lecture, 1936. Я щиро вдячний п-ові Л. Веббу за те, що він звернув мою увагу на цей цікавий уривок.

<sup>23</sup> Щодо морального футуризму як різновиду морального позитивізму — див. розділ 22 (зокрема, текст до прим. 9 та наст.).

Слід звернути увагу на той факт, що всупереч сучасній моді (див. прим. 51 та наст. до розділу 11), я намагався серйозно поставитися до зауважень Келлера і розглянути їхню істинність, замість того, щоб відкинути їх як безглузді, як цього вимагає позитивістська мода.

<sup>24</sup> Див. прим. 70 до розділу 10 та відповідний текст, а також прим. 61 до розділу 11.

<sup>25</sup> Див. Євангеліє від св. Матвія: «Стережіться фальшивих пророків, що приходять до вас ув одежі овечої, а всередині — хижі вовки. По їхніх плодах ви пізнаєте їх». (Матв., 7, 15—16).

<sup>26</sup> Ці два уривки взяті з *J. Macmurray. The Clue to History, 1938*, pp. 86 та 192. (Про те, в чому я не згоден з Макмаррі, — див. текст до прим. 16 у розділі 25.)

<sup>27</sup> Див. книжку: *L. S. Stebbing. Philosophy and the Physicists*, а також моє коротеньке зауваження щодо гегельянства Джинса у статті «What is Dialectic?» (*Mind*, 1940, 49, p. 420), пізніше передрукованій в «*Conjectures and Refutations*», p. 330.

<sup>28</sup> Див. наприклад, прим. 8—12 до розділу 7 та відповідний текст.

<sup>29</sup> Див. розділ 10, зокрема закінчення цього розділу, себто прим. 59—70 та відповідний текст (див. інше посилання на Мак-Тартарта в прим. 59 до розділу 10). Див. також примітки до «Вступу», прим. 33 до розділу 11 та прим. 36 до розділу 12, прим. 4, 6 та 58 до даного розділу. Окрім того, див. твердження Вітгенштайна (цитоване в прим. 32 до даного розділу) про те, що споглядання чи відчуття світу як обмеженого цілого є містичним відчуттям.

Книжка Олдоса Гакслі «Сірий кардинал» (*A. Huxley. Grey Eminence*), про яку багато говорилося і яка присвячена містицизмові та його ролі у політиці, цікава передовсім тим, що її автор абсолютно не усвідомлює того, що викладена ним історія про містика і політика отця Жозефа цілковито спростовує основну тезу самої книжки. А теза ця полягає в тому, буцімто навчання містиці — це єдина з відомих форм навчання, яка здатна захистити людей, дати їм моральне та релігійне підґрунтя, якого так потребують люди, котрі мають змогу впливати на політику. Проте викладена автором історія отця Жозефа показує, як, незважаючи на своє містичне навчання, отець Жозеф впадає у гріх — звичайнісінький гріх можливо-владців — і виявляється нездатним йому опиратися; абсолютна влада повністю його розбещує. Таким чином, єдине історичне свідчення, доскіпливо обговорюване автором, спростовує його ж тезу, що, однак, не бентежить самого автора.

<sup>30</sup> *F. Kafka. The Great Wall of China, English transl. by E. Muir, 1933, p. 236.*

<sup>31</sup> Див. також прим. 19 до даного розділу.

<sup>32</sup> *L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus, p. 187: «Містичне полягає не в тому, як світ є, а в тому, що він є.— Споглядання світу sub specie aeterni [з погляду вічності] — це споглядання його як обмеженого цілого.— Відчуття світу як обмеженого цілого є відчуттям містичним». Відтак зрозуміло, що містицизм Вітгенштайна — містицизм типово холістський.— Про це свідчать також інші уривки з його праці (loc. cit.), скажімо, такий: «Щось невимовне справді існує. Воно виявляє себе. Воно — це містичне». Див. критику цих поглядів Карнапом (*R. Carnap. Logical Syntax of Language, 1937, p. 314 та наст.*). Див. також прим. 25 до розділу 25 та відповідний текст. Див. також прим. 29 до даного розділу і наведені в ньому перехресні посилання.*

<sup>33</sup> Див. розділ 10, зокрема прим. 40, 41. Племінну та езотеричну тенденцію такого типу можна проілюструвати цитатою з Г. Блюхера (див. *A. Kolnai, The War against the West, p. 74; курсив мій*): «Християнство є підкреслено аристократичним переконанням, вільним від моралі і нездатним до навчання. Християни пізнають один одного по зовнішньому вигляду. В людському суспільстві вони утворюють групу, яка ніколи не страждала від взаємного нерозуміння і яку не розуміє ніхто, крім членів самої групи. Вони складають таємну спілку. Окрім того, та любов, якою оперують у християнстві, осяювала колись і поганські храми. Така любов не має нічого спільного з винаходом іудеїв — так званою любов'ю до людей або любов'ю до ближнього». Інший приклад можна почерпнути з Е. фон Саломона, а саме — з його книжки «*The Outlaws*» (цитованої також у прим. 90 до розділу 12; цитату, що наведена нижче, почерпнуто зі с. 240; курсив мій): «Ми миттєво пізнали один одного, хоча прийшли із різних кінців рейха, підхоплені вітром битв і небезпек».

<sup>34</sup> Це зауваження не слід сприймати в історичному розумінні. Я не збираюся робити пророцтва з приводу тієї ролі, яку цей конфлікт відіграватиме у майбутньому. Скажу тільки, що ми здатні засвоїти лише таке: існує проблема співвідношення науки і релігії чи не існує — у будь-якому разі це не є суттєвим моментом порівняно з проблемою релігії зла, таких як тоталітаризм і расизм, з якими ми стикаємося у своєму житті.

<sup>35</sup> Я маю на увазі *Principia Mathematica* by Whitehead and Russell (У *Process and Reality* Уайтхед зазначав, що передмова в обох виданнях цієї книжки належить Расселу (р. 10, прим. 1)).

<sup>36</sup> Див. посилання на Гегеля (а також багатьох інших філософів, таких як Платон та Арістотель) у книжці: *A. N. Whitehead. Process and Reality, p. 14.*

<sup>37</sup> *A. N. Whitehead, op. cit., p. 18 та наст.*

<sup>38</sup> Див. Кант, додаток до «Пролегоменів» (Works, ed., by Cassier, vol. IV, 132 та наст.) Стосовно перекладу терміна «драна ковдра» — див. англійське видання кантівських «Пролегоменів» (ed. by P. Casus, 1902 та 1912, р. IV).

<sup>39</sup> Див. A. N. Whitehead. Process and Reality, р. 20 та наст.

Стосовно позиції «прийми або облич», яка описана в наступному абзаці, — див. прим. 53 до розділу 11.

<sup>40</sup> Див. A. N. Whitehead, op. cit., 429. Дві інші антитези такі: «Сказати, що світ іманентний Богові — так само справедливо, як і сказати, що Бог іманентний світові... Сказати, що Бог творить світ — так само справедливо, як і сказати, що світ творить Бога». Це надто нагадує німецького містика Шеффлера (Агелуса Силезіуса), котрий писав: «Я такий великий, як Бог. Бог — такий же маленький, як і я. Я не можу без нього, так само, як і він не може без мене».

Щодо мого зауваження в цьому абзаці тексту про те, що я не зрозумів думки автора — слід зазначити, що я написав це з великою нехиттю. Критика типу «я не зрозумів» перетворює будь-яку дискусію на різновид дешевого і небезпечного спорту. Я написав ці слова лише тому, що (незважаючи на всі мої зусилля) я дійсно не зрозумів думки Уайтхеда.

<sup>41</sup> Див. лист Канта до Мендельсона 8 квітня 1766 року (Works, ed., by Cassier, vol. IX, 56 та наст.).

<sup>42</sup> Див. A. Toynbee, A Study of History, vol. VI, 536 та наст.

<sup>43</sup> Тойнбі зазначає (op. cit., 537) щодо «традиційно ортодоксальної свідомості», що з погляду такої свідомості «наше дослідження буде ударом по уявленнях про історичність євангельських оповідей про Ісуса Христа». Він стверджує (op. cit., 538), що Бог виявляє себе як у поезії, так і в істині. Згідно з його теорією «Бог виявляє себе у фольклорі».

<sup>44</sup> Продовжуючи застосовувати методи Тойнбі до нього самого, можна запитати, а чи не є його книжка «Study of History», яка за задумом мала складатися з тринадцяти томів, тим самим, що він називав *tour de force* — «історичним дослідженням типу багатотомних серій, опублікованих Кембріджським університетом», створення яких він блискуче порівнює (vol. I, р. 4) з «чудовими тунелями, мостами, греблями, лайнерами, крейсерами і хмарочосами». Можна також запитати, а чи не є *tour de force* Тойнбі, зокрема створення того, що він називає «машинною часу», втечею в минуле? (Див., зокрема, медієвізм Тойнбі, про який йшлося в прим. 61 до розділу 11. Див. далі прим. 54 до даного розділу.)

<sup>45</sup> Досі я ознайомився лише з шістьма томами. Ейнштейн — один із небагатьох, згаданих у цьому творі.

<sup>46</sup> A. Toynbee, op. cit., vol. II, р. 178.

<sup>47</sup> A. Toynbee, op. cit., vol. V, р. 581 та наст.; курсив мій.

У зв'язку із згаданою в тексті незгодою Тойнбі з теорією Маркса, зокрема з «Маніфестом Комуністичної партії», слід зазначити, що у своїй

праці він пише: «Більшовики або представники більшості в Російській соціал-демократичній партії перейменували себе в Російську Комуністичну партію (на честь Паризької комуни 1871 року) в березні 1918 року...» Аналогічне зауваження див. у цьому томі праці Тойнбі — прим. 1, р. 582.

Проте це не так. Зміну назви запропонував Ленін на партійній конференції у квітні 1917 року. Див. Н. о. М., р. 783, а також р. 787. Така зміна була пов'язана із тим, що «Маркс та Енгельс називали себе комуністами», а також із тим, що в основу своєї стратегії більшовики поклали «Маніфест Комуністичної партії».

<sup>48</sup> Див. працю Енгельса «Розвиток соціалізму від утопії до науки» (див. прим. 9 до розділу 13). Стосовно двох історичних джерел комунізму Маркса (архаїзм Платона та, можливо, Піфагора, а також «Діянь святих апостолів», на які вплинув цей архаїзм) — див., зокрема, прим. 29 до розділу 5, а також прим. 30 до розділу 4, прим. 30—36 до розділу 6, прим. 3 та 8 до розділу 13 та відповідний текст.

<sup>49</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. V, p. 587.

<sup>50</sup> Див. розділ 22, зокрема текст, до якого належать прим. 1—4, а також закінчення цього розділу.

<sup>51</sup> Цей уривок не є винятком. Тойнбі часто висловлює свою повагу до «вердикту історії». З його теорією узгоджується також і те «положення християнства... що Бог виявляє себе в історії». Цю «неопротестантську доктрину» (як її називає К. Барт) ми обговорюватимемо в наступному розділі. (Див., зокрема, прим. 12 до даного розділу.)

Щодо тлумачення Маркса, викладеного Тойнбі,— слід зазначити, що на формування його підходу марксизм таки вплинув. Тойнбі пише (*op. cit.*, vol. I, p. 41, прим. 3): «Не одна з думок Маркса стала популярною серед людей, які відкидали марксистські догми». Ця заява пов'язана, зокрема, з використанням терміна «пролетаріат». Однак вона має відношення не лише до використання термінів.

<sup>52</sup> *A. Toynbee*, *op. cit.*, vol. III, p. 476. Наведений уривок наводить до vol. I, part I, A The Relativity of Historical Thought. (Проблему «відносності» історичної думки ми обговорюватимемо в наступному розділі.) Чудовий зразок ранньої критики історичного релятивізму (та історизму) — див. *H. Sidgwick. Philosophy — Its Scope and Relations, 1902, Lecture IX*, pp. 187 та наст.

<sup>53</sup> Якщо *будь-яка* думка як така є «неминуче відносною», пов'язаною зі своїм історичним середовищем і в цьому розумінні не є «абсолютно істинною» (тобто є неістинною), то це стосується і самого цього твердження. Але відтак не може бути істинним, а отже, і «неминучим» також і «закон людської природи». Див. також прим. 8 (2, а) до даного розділу.

<sup>54</sup> Щодо мого твердження про те, що Тойнбі здійснює втечу в минуле — див. прим. 44 до даного розділу та прим. 61 до розділу 11 (про медієвізм

Тойнбі). Сам Тойнбі продемонстрував чудові зразки критики архаїзму, і я цілком погоджуюся з його застереженнями стосовно націоналістичних спроб відродити давні мови, зокрема в Палестині. Проте критика Тойнбі індустріалізму (див. прим. 21 до даного розділу) виглядає не менш архаїчною.—Щодо втечі в майбутнє, то я не маю ніяких інших свідощів, крім відомої профетичної назви дванадцятої частини праці Тойнбі — «Перспективи західної цивілізації» (*The Prospects of the Western Civilization*).

<sup>55</sup> «Трагічний світовий успіх фундатора ісламу» згадується Тойнбі (op. cit., III, p. 472). Про Ігнатія Лойолу — див. vol. III, 270, 466 та наст.

<sup>56</sup> *A. Toynbee*, op. cit., vol. V, 590.— Наступну цитату взято з того самого тому, p. 588.

<sup>57</sup> *A. Toynbee*, op. cit., vol. VI, 13.

<sup>58</sup> Див. *A. Toynbee*, op. cit., vol. VI, 12 та наст. (Тойнбі посилається на працю Бергсона «Два джерела моралі і релігії» (*H. Bergson. Two Sources of Morality and Religion*)).

У цьому контексті цікавою є така історичистська цитата із праці Тойнбі (vol. V, 585; курсив мій): «Християни вірять — а дослідження історії впевнено доводить їхню правоту — що братерство людей недосяжне за допомогою будь-якого іншого шляху, окрім вступу до числа мешканців *Civitas Dei*, який перевершує людський світ, а за царя має самого Бога. Як дослідження історії може довести вірогідність цього? Чи не надто велика відповідальність — стверджувати, що таке можна довести?»

Стосовно «Двох джерел моралі і релігії» Бергсона, я цілком згоден із тим, що у будь-якій творчій думці існує ірраціональний або інтуїтивний момент. Втім, такий елемент можна віднайти і в раціональній науковій думці. Раціональна думка не виключає інтуїтивного, просто в даному разі (на відміну від інтуїції в дикому, нерівному стані) вона більше підпорядкована контролю та перевіркам. Стосовно проблеми створення відкритого суспільства, я визнаю, що такі люди як Сократ надихалися інтуїцією. Але погоджуючись із цим фактом, я переконаний, що саме раціональністю фундатори відкритого суспільства відрізняються від тих, хто намагався перешкодити розвитку цього суспільства і хто (подібно до Платона) надихався інтуїцією, але такою інтуїцією, яка не контролюється розумом (у тому значенні, в якому термін «розум» використано в даному розділі). Див. також прим. до «Вступу».

<sup>59</sup> Див. прим. 4 до розділу 18.



## ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 25

<sup>1</sup> Так звані конвенціоналісти (А. Пуанкаре, П. Дюем, а пізніше — А. Еддінгтон); див. прим. 17 до розділу 5.

<sup>2</sup> Див. мою працю «The Logic of Scientific Discovery».

<sup>3</sup> «Теорія черпаючої свідомості» згадується в розділі 23. (Про «теорію науки як прожектора» — див. також мою працю «Towards a Rational Theory of Tradition», згодом опубліковану в «Conjectures and Refutations», зокрема pp. 127 та наст.). «Теорія науки як прожектора» містить, очевидно, саме ті елементи кантіанства, які є сприйнятливими. Можна сказати, що Кантова помилка полягала в тому, що він вважав начебто прожектор не можна удосконалити і не бачив, що деякі прожектори (теорії) не висвітлюють фактів, добре висвітлених іншими прожекторами. Втім, ми справді відмовляємося від застосування певних прожекторів і домагаємося прогресу в науці.

<sup>4</sup> Див. прим. 23 до розділу 8.

<sup>5</sup> Щодо спроби позбутися будь-яких припущень див. мою критику (Гуссерля) в прим. 8 (1) до розділу 24 та відповідний текст. Наївну ідею про те, що можна позбутися припущень (або поглядів), неодноразово піддавав критиці Г. Гомперц (див. *H. Gomperz. Weltanschauungslehre*, I, 1905, pp. 33 та 35; можливо, мій переклад — дещо довільний). Критика Гомперца спрямована проти радикальних емпіристів. (А не проти Гуссерля.) «Філософське або наукове ставлення до фактів — це завжди розумова установка, — пише Гомперц, — а не насолодження фактами подібно до корови, не споглядання фактів подібно до художника або замилювання ними подібно до мрійника. Отож, слід виходити із того, що філософ не задовольняється фактами, такими як вони є, а розмірковує про них... Тепер, мабуть, зрозуміло, що за філософським радикалізмом, який претендує... на те, щоб повернутися безпосередньо до фактів чи об'єктивних даних, завжди приховане некритичне сприйняття традиційних теорій, адже деякі думки про факти мають спадати на розум навіть цим радикалам. А що радикали не помічають їх аж до того, що стверджують начебто вони просто приймають факти, то ми змушені припустити, що їхні думки — ...некритичні». (Див. також зауваження того самого автора щодо проблеми *Interpretation* — *Interpretation // Erkenntnis*, vol. 7, p. 225 та наст.)

<sup>6</sup> Див. історичні коментарі Шопенгауера (*A. Schopenhauer. Parerga etc.*, vol. II, ch. XIX, § 238; *Works*, second German edition, vol. VI, p. 480).

<sup>7</sup> (1) Наскільки мені відомо, теорія причинності, яку я хочу коротко представити, вперше була викладена у моїй книжці «*Logic der Forschung*» (1935), згодом перекладеній англійською мовою під назвою «*The Logic of Scientific Discovery*» (1959). Див. pp. 59 та наст. цього перекладу. В анг-

лійському перекладі було опущено дужки німецького оригіналу, а цифри та чотири короткі уривки в дужках були додані для того, аби зробити фрагмент зрозумілішим, а почасти, і для того, аби врахувати концепцію, яку я сам ще не засвоїв 1935 року, а саме — концепцію, яку А. Тарський назвав «семантикою» (див., наприклад, *A. Tarski. Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik // Actes du Congres International Philosophique, vol. III.— Paris, 1937, p. 1 — і R. Carnap. Introduction to Semantics, 1942*). Завдяки тому, що Тарський розвинув основи семантики, у мене немає більше ніяких застережень (як це було раніше, коли я писав «*Logic der Forschung*») проти того, щоб вільно використовувати поняття «причина» та «наслідок». Користуючись концепцією істини Тарського, ці поняття можна ввести за допомогою такого семантичного визначення: подія *A* є причиною події *B*, а подія *B* є наслідком події *A* лише в тому випадку, якщо існує така мова, в якій можна сформулювати три вирази — *u*, *a* та *b*, такі, щоб *u* — це був істинний універсальний закон, *a* описував би *A*, *b* описував би *B* і *b* було б логічним наслідком від *u* та *a*. (Термін «подія» чи «факт» можна визначити за допомогою семантичної версії мого визначення терміна «подія» з книжки «*The Logic of Scientific Discovery*», р. 88 та наст., скажімо, так: подія *E* — це загальний десигнатор класу взаємовизначних сингулярних тверджень.)

(2) Варто додати кілька зауважень історичного характеру щодо проблеми причин та наслідків. Концепція причинності Аристотеля (а саме — концепція формальної, матеріальної та діючої причин, остання з яких у даному разі нам не потрібна, навіть і тоді, коли мої зауваження справедливі і для неї) є типово есенціалістською. Проблема полягає в тому, аби пояснити зміни чи рух, і Аристотель намагається розв'язати її, звернувшись до прихованої сутності або структури речей. Такий есенціалізм існує і в поглядах на рух Бекона, Декарта, Локка і навіть Ньютона. Однак теорія Декарта дозволила поглянути на проблему по-новому. Декарт вбачав сутність речей в їх просторовій протяжності або геометричній формі, а відтак робив висновок про те, що єдиний спосіб, за допомогою якого тіла можуть діяти одне на одне, полягає у відштовхуванні: одне тіло, що рухається, з необхідністю виштовхує інше з його місця, тому що обидва вони мають протяжність, а отже, не можуть займати одне і те саме місце. Отож, наслідок іде за причиною через необхідність і всі дійсно причинні пояснення (фізичних подій) мають бути в термінах відштовхування. Таку позицію поділяв і Ньютон, який згоджувався щодо своєї теорії гравітації з тим, що в ній використано ідею тяжіння, а не відштовхування і що, мабуть, жодна людина, яка хоча б щось знає про філософію, не вважатиме цю теорію задовільним поясненням. Проте ця концепція все ще зберігає свій вплив у фізиці і проявляється у вигляді нелюбові до будь-якого типу «дії на відстані». — Берклі був першим із тих, хто піддав

критиці пояснення причинності за допомогою прихованих сутностей речей, незалежно від того, чи вводяться вони для «пояснення» ньютонівського тяжіння, чи використовуються для побудови декартівської теорії відштовхування. Берклі вимагав, аби наука описувала, а не пояснювала сутнісні або необхідні зв'язки. Ця концепція, надто характерна для позитивізму, втрачає сенс, якщо погодитися з метою теорією причинного пояснення. Тоді пояснення стає одним із типів опису, в якому застосовуються універсальні гіпотези, вихідні умови та логічна дедукція. Юму (попередниками якого, у певному розумінні, були Секст Емпірик, аль Газалі та інші) належить чи не найвагоміше дослідження з теорії причинності. Він стверджував (всупереч картезіанським поглядам), що ми не можемо знати нічого про необхідний зв'язок між подією *A* та іншою подією *B*. Все, що ми можемо знати, — це те, що подія типу *A* (або подія, схожа на *A*) досі стояла перед подією *B* (або подією, схожою на *B*), тобто, що фактично ці дві події були пов'язані одна з одною. Однак оскільки ми не знаємо, чи є цей зв'язок необхідним, ми можемо лише стверджувати, що такий зв'язок існував у минулому. Моя теорія цілком погоджується з критикою Юма. Проте вона і відрізняється від концепції Юма тим, що (1) в ній сформульована *універсальна гіпотеза*, за якою подія типу *A* завжди і повсюдно стоїть перед подією типу *B*; (2) твердження «*A* є причиною *B*» вважається в ній істинним лише за умови, що істинною є сформульована універсальна гіпотеза. Інакше: Юм розглядав лише події *A* та *B* як такі і не знаходив слідів причинної залежності або необхідного причинного зв'язку між подіями. Натомість, ми додаємо до подій дещо третє, а саме — універсальний закон і стосовно цього закону можемо говорити як про причинну залежність, так і про необхідний причинний зв'язок між подіями. Наприклад, ми можемо дати таке визначення: подія *B* перебуває в причинному зв'язку (або необхідно пов'язана) з подією *A* лише тоді, коли *A* є причиною *B* (у розумінні нашого семантичного визначення, викладеного вище). Стосовно питання про істинність універсального закону можна сказати, що існує безліч універсальних законів, істинністю яких ми ніколи не цікавилися у повсякденному житті і, відповідно, існує безліч випадків причинного зв'язку, про які в повсякденному житті ми ніколи не замислюємося, чи є ці «причинні зв'язки необхідними». З погляду наукового методу ситуація виглядає дещо інакше. Адже ми ніколи не зможемо раціонально визначити істинність наукових законів. Все, що ми можемо вдіяти, — це суворо перевірити закони і позбавитися хибних законів (як на мене, то саме в цьому полягає основна ідея моєї праці «*The Logic of Scientific Discovery*»). Відповідно, всі наукові закони завжди мають гіпотетичний характер. Це просто припущення, а отже, всі твердження про окремі причинні зв'язки також завжди мають гіпотетичний характер. Ми ніколи не можемо бути певні (у науковому розумінні) того,

що *A* є причиною *B*, саме тому, що ми ніколи не можемо бути впевненими в істинності даної універсальної гіпотези, як би доскіпливо її не перевіряли. Більше того, ми схильні вважати конкретну гіпотезу про те, що *A* є причиною *B*, прийнятною, якщо ми перевіримо і підтвердимо відповідну універсальну гіпотезу. (Про мою теорію «підтвердження» — див. розділ X, а також додаток IX в «The Logic of Scientific Discovery», зокрема р. 275, де обговорюються часові коефіцієнти або індекси підтвердження тверджень.)

(3) Стосовно моєї теорії історичного пояснення, яку я розвиваю у тексті даного розділу, — хотілося б доповнити її деякими критичними коментарями з приводу статті Мортона Уайта «Історичне пояснення» (*M. White. Historical Explanation // Mind, vol. 52, 1943, p. 212 та наст.*). Автор погоджується з моїм аналізом причинного пояснення, яке я вперше виклав у «*Logik der Forschung*». (Він помилково приписує авторство цієї теорії К. Гемпелю, маючи на увазі його статтю, опубліковану в «*Journal of Philosophy*», 1942; див., однак, реферат Гемпеля на мою книжку, опублікований в «*Deutsche Literaturzeitung*», 1937, (8), pp. 310—314. Дослідивши питання про те, що взагалі ми називаємо поясненням, Уайт запитує — що таке історичне пояснення? Відповідаючи на це запитання, він зазначає, що характерною рисою біологічного пояснення (на відміну, від, скажімо, фізичного) є входження *специфічно біологічних термінів* у пояснювальні універсальні закони. І він робить висновок, що історичне пояснення — це таке пояснення, до якого входять *специфічно історичні терміни*. Далі він виявляє, що всі закони, до яких входять терміни, подібні до специфічно історичних, краще характеризувати як закони соціологічні, бо використані в них терміни є радше соціологічними, ніж історичними. Отож, він, зрештою, був змушений ототожнити «історичне пояснення» з «соціологічним».

Здається, зрозуміло, що за таких поглядів не враховано те, що я називаю у тексті *розмежуванням між історичними та узагальнюючими науками*, а також між їхніми специфічними проблемами і методами. Слід зазначити, що дискусія з проблем історичного методу давно виявила, що історія цікавиться радше окремими подіями, ніж загальними законами. Я маю на увазі статті лорда Ектонна, написані 1858 року, проти Бакла (з ними можна познайомитися в *Historical Essays and Studies, 1908*) та суперечку між Максом Вебером та Е. Майєром (див. *M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, pp. 215 та наст.*). Подібно до Майєра, Вебер завжди справедливо підкреслював, що історія цікавиться *одинарними подіями*, а не універсальними законами, і що *водночас* вона цікавиться *причинним поясненням*. Однак, на жаль, ці справедливі зауваження (ор. сій., р. 8) привели його до заперечення зв'язку причинності з універсальними законами. Здається, що моя теорія історичного пояснення, розвинута в цій моїй праці, усуває цю перешкоду і водночас пояснює, як вона могла з'явитися.

<sup>8</sup> Доктрину про те, що у фізиці проводяться вирішальні експерименти, критикують конвенціоналісти, зокрема Дюем (див. прим. 1 до даного розділу). Однак Дюем писав про це ще до Ейнштейна і вирішального спостереження Еддінгтоном відхилення видимого положення зірок в умовах повного сонячного затемнення і навіть задовго до експериментів Луммера та Прингштейма, котрі фальсифікували формулу Релея — Джинса, що привело до виникнення квантової теорії.

<sup>9</sup> Залежність історії від наших інтересів припускав і Майер, і його критик Вебер. Майер писав (див. *E. Meyer. Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, р. 37): «Відбір фактів залежить від історичних інтересів тих, хто живе нині...» Він зазначав: (*Gesammelte Aufsätze*, 1922, р. 259): «Наш... інтерес... буде визначати коло культурних цінностей, які визначають... історію». Вебер, слідом за Ріккертом, постійно наполягав на тому, що наші інтереси, у свою чергу, залежать від поняття цінності. Тут він дійсно не помилявся, однак це не додає нічого нового до методологічного аналізу нашої проблеми. Жоден із названих авторів не зробив революційного висновку: якщо вся історія залежить від наших інтересів, то можуть існувати лише історії, а не «історія» розвитку людства.

Про дві протилежні інтерпретації історії — див. прим. 61 до розділу 11.

<sup>10</sup> Стосовно цієї відмови обговорювати проблему «сенсу сенсу» (Огден та Річардс) чи радше «сенси сенсу» (Г. Гомперц) — див. розділ 11, зокрема прим. 26, 47, 50 та 51. Див. також прим. 25 до даного розділу.

<sup>11</sup> Щодо морального футуризму — див. розділ 22.

<sup>12</sup> Див. *K. Barth. Credo*, 1936, р. 12. З приводу зауваження Барта проти «неопротестантської доктрини явлення Бога в історії» — див. *op. cit.*, 142. Про гегельянське джерело цієї доктрини — див. текст до прим. 49 до розділу 12. Див. також прим. 51 до розділу 24. Наступна цитата у цьому абзаці почерпнута з праці Барта — *op. cit.*, 79.

Стосовно мого зауваження про те, що історія Христа не була «історією чи епізодом безуспішної... національної революції», то нині я не схильний вірити, що це дійсно так (див. про це книжку: *R. Eisler. Jesus Basileus*). Однак у будь-якому разі історія Христа — це не історія мирського успіху.

<sup>13</sup> Див. *K. Barth, op. cit.*, 76.

<sup>14</sup> *Kierkegaard's Journal of 1854*; див. також *German edition of Book of the Judge*, 1905, р. 135.

<sup>15</sup> Див. прим. 57 до розділу 11 та відповідний текст.

<sup>16</sup> Див. заключне речення у книжці: *J. Macmurray. The Clue to History*, 1938, р. 237.

<sup>17</sup> Див., зокрема, прим. 55 до розділу 24 та відповідний текст.

<sup>18</sup> К'єркегор навчався в університеті Копенгагена в період значного поширення і навіть певної агресивності гегельянства. Особливо впливовим був теолог Мартенсен. (Щодо цієї агресивної позиції — див. судження

Копенгагенської академії, спрямоване проти чудової статті Шопенгауера «Основи моралі» (*Foundations of Morals*, 1840). Цілком імовірно, що ця подія сприяла знайомству К'єркегора з Шопенгауером у той час, коли Шопенгауера ще не знали в Німеччині.)

<sup>19</sup> Див. *Kierkegaard's Journal of 1853*; див. також: *S. Kierkegaard. Book of the Judge*, Germ. ed., 1905, p. 129, уривок з якої у довільному перекладі наведений у даному розділі.

К'єркегор був не єдиним християнським мислителем, який протестував проти гегелівського історизму. Як ми переконалися (див. прим. 12 до даного розділу). Барт також висловлював свій протест. Надто цікава критика гегелівської теологічної інтерпретації історії міститься в праці християнського філософа М. Фостера, великого прихильника (якщо не послідовника) Гегеля (див. *M. B. Foster. The Political Philosophies of Plato and Hegel*). Основним пунктом його критики, якщо я правильно зрозумів, було таке: інтерпретуючи історію теологічно, Гегель не помітив, що в його інтерпретації різні періоди історії як такі позбавлені мети, а є лише засобами для досягнення кінцевої мети. Однак Гегель помилявся, вважаючи, що історичні явища або періоди є лише засобами для досягнення кінцевої мети, яку можна усвідомити і виділити як щось відмінне від самих явищ,— аналогічно до того, як наміри можна відрізнити від дії, спрямованої на їхню реалізацію, або мораль від поведінки (якщо ми, помиляючися, вважаємо, що єдина мета нашої поведінки полягає у вираженні ідеї цієї моралі). Таке припущення,— зазначає Фостер,— свідчить про нездатність зрозуміти різницю між працею творця і роботою виконавця, який добре володіє технікою, або «Деміурга». «...Серію творчих актів можна вважати розвитком,— пише Фостер (op. cit., pp. 201—203),— ...не визначаючи при цьому поняття мети, яку мають під собою ці акти... Скажімо, можна вважати, що живопис певної ери розвинувся від живопису попередньої ери і не розглядати цей розвиток як подальше наближення до досконалого або кінцевої мети... Аналогічно, політичну історію... можна розуміти як розвиток, не витлумачуючи її як процес теологічний.—Однак Гегель і в цьому, і в усіх інших моментах не розумів значення творчих актів». Далі Фостер пише (op. cit., p. 204; курсив подекуди мій): «Як вважав Гегель, про неадекватність релігійних образів свідчить те, що люди, котрі мають такі образи, стверджують, буцімто існує план Провидіння, заперечуючи водночас, що цей план можна пізнати... Твердження про те, що цей план незбагненний, безперечно, є виразом неадекватним, але істина, яку неадекватно відбиває це твердження, полягає не в тому, що план Бога незбагненний, а в тому, що як Творець, а не як Деміург, Бог взагалі не діє згідно з планом.

На мій погляд, це блискуча критика, навіть незважаючи на те, що витвори мистецтва, щоправда в іншому розумінні, можуть створюватися за «планом» (хоча й не мати мети або призначення). Можна спробувати

реалізувати щось типу платонівської ідеї, скажімо, своєї праці — ту досконалу модель, яка стоїть перед твоїм духовним зором і яку художник або музикант намагаються копіювати. (Див. прим. 9 до розділу 9 та прим. 25—26 до розділу 8.)

<sup>20</sup> Про критику Гегеля Шопенгауером, на яку посилається К'еркегор, — див. розділ 12, наприклад, текст до прим. 13 та заключні речення. Наведене в тексті продовження цитати з К'еркегора почерпнуто з: *op. cit.*, 130. (У примітці К'еркегор пізніше вставляє слово «пантеїст» перед словами «моральний розпад».)

<sup>21</sup> Див. розділ 6, зокрема текст до прим. 26.

<sup>22</sup> Стосовно гегелівської етики панування і підпорядкування — див. прим. 25 до розділу 11. Стосовно етики обожнення героїв — див. розділ 12, зокрема текст, до якого належать прим. 75 та наст.

<sup>23</sup> Див. розділ 5 (зокрема текст до прим. 5).

<sup>24</sup> Ми можемо «проявити себе» за допомогою різноманітних способів, не вдаючися до спілкування. Щодо задач використання мови з метою раціональної комунікації, а також щодо необхідності збереження стандартів зрозумілості мови — див. прим. 19 та 20 до розділу 24 і прим. 30 до розділу 12.

<sup>25</sup> Цей погляд на проблему «сенсу життя» надто відрізняється від погляду Віттенштайна, викладеного ним у «Трактаті» (*Tractatus Logico-Philosophicus*, р. 187): «Розв'язання проблеми життя полягає у зникненні цієї проблеми. (Чи не в цьому причина того, що люди, яким після довгих сумнівів сенс життя стає зрозумілим, таки не можуть сказати, в чому цей сенс полягає.) Про містицизм Віттенштайна — див. також прим. 32 до розділу 24. Щодо запропонованої інтерпретації історії — див. прим. 61 (1) до розділу 11 та прим. 27 до даного розділу.

<sup>26</sup> Див., наприклад, прим. 5 до розділу 5 та прим. 19 до розділу 24.

Слід зазначити, що світ фактів — заповнений (адже будь-яке рішення можна інтерпретувати як факт). Саме через те неможливо спростувати моністичний погляд, згідно з яким існують лише факти. Однак неспростованість не є чеснотою. Ідеалізм, наприклад, теж неможливо спростувати.

<sup>27</sup> Як виявилось, один із мотивів історизму полягає в тому, що історичист не бачить іншої альтернативи, крім тих двох, з якими він погоджується, — або світом правлять вищі сили, «неминуча доля», гегелівський «розум», або ж він є просто ірраціональною грою випадку. *Однак існує і третя можливість: ми можемо дати світові розум* (див. прим. 19 до розділу 24). І хоча світ не прогресує, проте прогресувати можемо ми, як індивідуально, так і спільно.

Ця третя можливість чітко викладена Г. Фішером у його «Історії Європи» (*H. A. Fisher. History of Europe, vol. I, p. VII*; курсив мій; частково цитована у тексті до прим. 8 до розділу 21): «Якийсь інтелектуальний

потяг... я відкинув. Людина, мудріша і освіченіша, ніж я, могла б розпізнати в історії план і ритм, визначену систему. Ці гармонії приховані від мене. Я можу бачити лише одну несподіванку за іншою, як хвилю за хвилею, лише один значущий факт, відносно якого не може бути ніяких узагальнень, лише одне надійне правило для історика: він мусить зрозуміти... гру випадковості і непередбачуваності». Зразу ж після цієї чудової критики історизму (з уривком, що його подано курсивом, пор. прим. 13 до розділу 13) Фішер продовжує: «Це не теорія цинізму і відчаю. Факт прогресу ясно і чітко начертано на скрижальях історії. Але прогрес не є законом природи. Основа, досягнута одним поколінням, може бути втрачена наступним».

Ці три останні речення надто чітко формулюють те, що я назвав «третьою можливістю», — впевненість у тому, що все залежить від нас. Цікаво, що це висловлювання Фішера інтерпретує Тойнбі (*A Study of History*, vol. V, 414) як уособлення «сучасної західної віри у всемогутність Випадку». Навряд чи можна зрозуміліше висловити позицію історизиста та його нездатність побачити третю можливість. Можливо, саме в цьому полягає причина спроб історизиста уникнути цієї, так би мовити, «всемогутності Випадку» за допомогою віри у всемогутність сили, яка діє за лаштунками історії, тобто за допомогою історизизму. (Див. також прим. 61 до розділу 11.)

Можливо, варто розгорнутише процитувати коментар Тойнбі до цього уривку з праці Фішера (Тойнбі цитує уривок лише до слова «непередбачуваності»): «В цьому уривку, написаному блискучим стилем, — зазначає Тойнбі, — висловлено лише марнославство вченого, адже автор є лібералом, котрий формулює кредо, яке лібералізм переносить із теорії в дію... Сучасна західна віра у всемогутність Випадку породила в дев'ятнадцятому столітті християнської ери, коли ще здавалося, що у західної людини все добре, політику *laissez-faire*...» (Чому віра в прогрес, за який ми самі несемо відповідальність, має породжувати віру у всемогутність Випадку або, чому вона має породити політику *laissez-faire*, Тойнбі так і не пояснює.)

<sup>28</sup> Під «реалізмом» вибору нашої мети я розумію те, що нам слід вибрати мету, котру можна реалізувати протягом розумного відрізка часу, і нам слід уникати далеких і непевних утопічних ідеалів, якщо тільки вони не визначають безпосередню і значущу мету. Див., зокрема, принципи поміркованої соціальної інженерії, що ми обговорювали їх у розділі 9.

Остаточний рукопис тому I першого видання цієї книжки було завершено в жовтні 1942 року, а рукопис тому II — в лютому 1943 року.



# ДОДАТКИ

## I

### ФАКТИ, НОРМИ ТА ІСТИНА: ПОДАЛЬША КРИТИКА РЕЛЯТИВІЗМУ (1961)

Головна філософська хвороба нашого часу — це інтелектуальний і моральний релятивізм, останній, принаймні частково, ґрунтується на інтелектуальному редятивізмі. Під релятивізмом або, якщо бажаєте, скептицизмом я маю на увазі тут, коротко кажучи, теорію, згідно з якою вибір між конкурентними теоріями довільний, оскільки об'єктивної істини взагалі не існує, а якщо й існує, то нема теорії, яка була б істинною й принаймні (хай би не істинною) ближчою до істинних за будь-яку іншу теорію. Або, якщо існує дві чи більше теорій, то нема способів і засобів для того, щоб вирішити, яка з них краща.

У цьому «Додатку»<sup>1</sup> я, по-перше, маю намір висловити думку, що й частина теорії істини Тарського (див. також посилання на А. Тарського в покажчику цієї книжки), зміщена, вочевидь, моєю власною теорією наближення до істини, може сприяти лікуванню цієї хвороби, хоч і визнаю, що для цього можуть знадобитися й інші засоби, такі як неавторитарна теорія пізнання, яку я розвинув в іншому місці<sup>2</sup>. Я також спробую показати (у розділі 12 і наст.), що становище в галузі норм — зокрема в моральній і політичній сферах — дещо аналогічне до того, що склалося в царині фактів.

---

<sup>1</sup> Я глибоко завдячую доктору Вільяму В. Бартлі за його гостру критику, яка не тільки допомогла мені поліпшити розділ 24 цієї книжки (зокрема ст. 306-307 тому 2), а й примусила внести важливі зміни в це «Доповнення».

<sup>2</sup> Див., скажімо, «On the Sources of Knowledge and of Ignorance», що тепер увійшла як «Вступ» до моєї книжки «Conjectures and Refutations» і особливо розділ 10 тієї книжки, а також, звичайно, мою книжку «The Logic of Scientific Discovery» (London, Hutchinson, 1959).

## I. ІСТИНА

Докази на підтримку релятивізму криються у питанні, що його задають тоном переконаного скептику, який напевно знає, що відповіді на нього немає — «Що таке істина?» Одначе на це Пілатове питання можна відповісти просто і переконливо — хоча навряд чи це задовольнить того, хто питає: твердження, заява, висловлювання чи думка істинні, якщо тільки відповідають фактам.

Але що ми маємо на увазі, кажучи, що висловлювання відповідає фактам? Хоча нашому скептику чи релятивісту це друге питання може видатися таким самим позбавленим відповіді, як і перше, насправді відповідь на нього дати так само легко. Відповідь не важка — це і зрозуміло, якщо врахувати, що кожен суддя припускає, мовляв свідку відомо, що є істина (у розумінні відповідності фактам). Справді, відповідь виявляється майже тривіальною.

Певною мірою вона й справді тривіальна — тобто, якщо, за Тарським, як ми знаємо, проблема істини полягає в тому, що ми стверджуємо і говоримо про висловлювання і факти, а також у певному зв'язку відповідності між висловлюваннями й фактами, то, таким чином, рішення також полягатиме в тому, що ми стверджуємо чи говоримо про висловлювання і факти, а також у певному зв'язку між ними. Розглянемо таке:

*Висловлювання «Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15» відповідає фактам за умови й лише за умови, що Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15.*

Коли ми прочитаємо цей виділений курсивом абзац, то насамперед, імовірно, нас вразить його тривіальність. Але не зважаймо на тривіальність: якщо ми переглянемо його знову, уважніше, то побачимо, що в ньому йдеться (1) про висловлювання, (2) про деякі факти й що (3) в ньому стверджуються дуже ясні умови, котрі бажано мати, якщо ми хочемо сказати, що вказане висловлювання відповідає вказаним фактам.

Тим, хто вважає, що виділений курсивом абзац надто тривіальний чи надто простий для того, щоб містити у собі щось цікаве, слід нагадати вже сказане: оскільки кожен знає, що означає істина чи відповідність фактам (доки не починає розмірковувати над цим), то в певному розумінні представлення цього мусить бути тривіальним.

Те, що ідея, сформульована у виділеному курсивом абзаці правильна, можна показати за допомогою другого, набраного курсивом абзаца.

*Заява, зроблена свідком «Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15», істинна за умови й лише за умови, що Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15.*

Ясно, що цей другий, виділений курсивом абзац знову дуже тривіальний. Проте в ньому повністю викладено умови для застосування предиката «істинне» до будь-якого твердження, висловленого свідком.

Декому може спастись на думку, що краще було б сформулювати абзац у такий спосіб:

*Заява, зроблена свідком «Я бачив, як Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15», істинна за умови й лише за умови, що свідок бачив, як Сміт увійшов до ломбарду відразу після 10.15.*

Порівнюючи третій, виділений курсивом абзац із другим, ми побачимо, що якщо другий представляє умови істинності висловлювання про Сміта і про його дії, то третій — умови істинності висловлювання про свідка і про те, що він робив (чи бачив). Однак це єдина відмінність між двома абзацами: обидва викладають цілковиті умови для істинності двох різних висловлювань, наведених у них.

Правило давання свідчень полягає в тому, щоб свідки обмежувалися викладенням того, що вони *насправді бачили*. Додержання цього правила часом може полегшити судді відрізнити істинне свідчення від фальшивого. Отож, певно можна сказати, що третій, виділений курсивом абзац має певні переваги над другим з погляду *пошуків істини й знаходження істини*.

Однак для даної нашої мети суттєво не зміщувати питання реального пошуку істини та знаходження істини (тобто епістемологічні чи методологічні питання) з питанням про те, що ми маємо на увазі або що ми прагнемо сказати, коли говоримо про істину чи про відповідність фактам (логічне чи онтологічне питання істини). Тож з цього погляду третій, виділений курсивом абзац не має хоч яких переваг над другим. Кожен із них викладає цілковито умови для істинності наведених у них висловлювань.

Кожен, таким чином, відповідає на питання «Що таке істина?» цілковито в той самий спосіб, хоча кожен робить

це непрямо, а шляхом викладу умов для істинності певного висловлювання і для різних висловлювань.

## 2. КРИТЕРІЙ

Вирішальним тепер буде усвідомити: знання того, що означає істина або за яких умов висловлювання називається істинним, не є тим самим (і це слід чітко розрізнити), що й володіння засобами вирішення — *критерієм* вирішення, — чи дане висловлювання істинне або фальшиве.

Це розрізнення, про яке я кажу, дуже загальне і якнайважливіше для оцінки релятивізму, як ми побачимо далі.

Ми можемо знати, приміром, що ми розуміємо під «свіжим м'ясом» і під «зіпсутим м'ясом», але не можемо знати, як відрізнити одне від одного, принаймні в деяких випадках — саме це ми маємо на думці, коли кажемо, що в нас нема *критерію* «доброякісності» м'яса. Так само кожен лікар більш-менш знає, що він розуміє під «туберкульозом», але не завжди може його розпізнати. І хоча, можливо, існують (тепер) низки тестів, що майже рівнозначні методу вирішення, тобто *критерію*, шістдесят років тому таких тестів, безсумнівно, не було в розпорядженні лікарів, а отже, не було критерію. Однак лікарі й у ті часи чудово знали, що вони мають на увазі під туберкульозом — легеневу інфекцію, що її спричинював певний тип мікробів.

За загальним визнанням критерій — визначений метод вирішення, — якщо ми зуміємо одержати його, може зробити все яснішим, визначенішим і точнішим. Тому зрозуміло, через що деякі люди, прагнучи точності, вимагають критеріїв. І якщо ми можемо одержати їх, то така вимога виглядає розумною.

Однак було б помилковим вважати, що, перш ніж ми одержимо критерій для визначення, хвора людина на туберкульоз чи ні, фраза «Х хворий на туберкульоз» позбавлена смислу; або що, перш ніж ми одержимо критерій для визначення доброякісності чи зіпсутості м'яса, безглуздо розглядати, чи став якийсь шматок м'яса псуватися; або що, перш ніж ми отримаємо надійний детектор брехні, не розуміємо, що мається на увазі, коли йдеться про те, що Х свідомо бреше, а тому не можемо навіть розглядати таку «можливість», оскільки це загалом не можливість, а безглуздя; або що, перш ніж ми одержимо критерій істинності,

не знаємо, про що йдеться, коли кажемо про істинність певного висловлювання.

Таким чином, ті, хто наполягає на тому, що без критерію — надійного тесту — для туберкульозу, брехні чи істини не можна дати означення словам «туберкульоз», «брехня» чи «істина», безперечно, помиляються. Насправді вибудова низки тестів для визначення туберкульозу чи брехні відбувається після того, як ми встановили — хай навіть приблизно, — що маємо на увазі під словами «туберкульоз» чи «брехня».

Ясно, що в процесі розробки тестів для визначення туберкульозу ми можемо дізнатися набагато більше про цю хворобу; так багато, вочевидь, що можемо говорити про те, що під впливом нашого нового знання змінилося саме значення терміна «туберкульоз», і що після встановлення критерію значення терміна стало не таким, як раніше. Дехто, мабуть, може навіть сказати, що «туберкульоз» можна тепер визначати за допомогою такого критерію. Однак це не міняє того факту, що ми й раніше дещо мали на думці, хоча, звичайно, могли знати про цей предмет набагато менше. Так само це не міняє того факту, що існує небагато хвороб, якщо такі взагалі є, для яких ми маємо критерій чи ясне визначення, і що небагато критеріїв, якщо такі взагалі є, заслуговують на довір'я. (Але якщо вони не надійні, то краще їх не називати «критеріями».)

Може не існувати критерію, що допоміг би нам встановити справжність чи фальшивість якоїсь фунтової банкноти. Але якби нам трапилися дві фунтові банкноти з однаковим серійним номером, то ми б мали достатні підстави заявити, навіть за відсутності критерію, що принаймні одна з них підробна. І така заява не була б безглуздою через брак критерію визначення справжності банкноти.

Якщо підсумувати, то теорія, за якою для визначення значення слова ми мусимо встановити критерій його правильного вживання чи правильного застосування, помилкова: практично ми ніколи не маємо такого критерію.

### 3. ФІЛОСОФІЯ КРИТЕРІЇВ

Щойно заперечений погляд — той, за яким ми мусимо мати критерій для розуміння того, про що говоримо, чи йдеться про туберкульоз, брехню, існування, значення чи

істину — явно чи неявно складає підґрунтя багатьох філософій. Філософію такого типу можна назвати «філософією критеріїв».

Оскільки основна вимога філософії критеріїв, як правило, не може бути задовільнена, зрозуміло, що прийняття філософії критеріїв веде у багатьох випадках до розчарування, релятивізму чи скептицизму.

Я вважаю, що саме потреба критерію істини примушує багатьох людей відчувати, що питання «Що таке істина?» позбавлене відповіді. *Однак відсутність критерію істини не більше позбавляє значення поняття істини, ніж відсутність критерію здоров'я — поняття здоров'я. Хворий може палко бажати здоров'я, навіть якщо він не має критерію для нього. Заблудлий може прагнути істини, навіть якщо він не має критерію для неї.*

І обидва можуть просто жадати здоров'я чи істини, не надто переймаючись значенням цих термінів, що їх вони (так само як і інші) розуміють достатньою мірою для досягнення своїх цілей.

Одним із безпосередніх результатів дослідження Тарським істини є така логічна теорема: *не може бути універсального критерію істини* (за винятком окремих штучних мовних систем, певною мірою дуже збіднених).

Цей результат можна точно обґрунтувати, і таке обґрунтування використовує поняття істини як відповідності фактам.

Тож маємо цікавий і дуже важливий з філософського погляду результат (важливий, зокрема, у зв'язку з проблемою авторитарної теорії пізнання<sup>1</sup>). Однак цей результат було досягнуто за допомогою поняття — в даному випадку поняття істини, — для якого ми не маємо критерію. Нерозумна вимога філософії критеріїв, щоб ми не сприймали всерйоз поняття до встановлення критерію, могла б, таким чином, якщо брати цей випадок, позбавити нас логічного результату, що складає великий філософський інтерес.

Однак висновок про те, що не може бути універсального критерію істини, є прямим наслідком ще більш важливого результату (одержаного Тарським шляхом сполучення те-

<sup>1</sup> Щодо опису і критики авторитарних (або нефаллібілістських) теорій пізнання див., зокрема, розділи V, VI і X та наст. «Вступу» до моєї книжки «Conjectures and Refutations».

ореми нерозв'язності Геделя із власною теорією істини) про те, що не може бути універсального критерію істини навіть для порівняно вузької галузі теорії чисел або для будь-якої науки, що застосовує арифметику. Цей результат застосовується *afortiori* до розуміння істини в будь-якій нематематичній галузі, в якій необмежено використовують арифметику.

звуження.

#### 4. ФАЛІБЛИЗМ

##### (УЧЕННЯ ПРО НЕПОГРІШНІСТЬ ЗНАННЯ)

Усе вищесказане показує, що деякі й досі модні форми скептицизму і релятивізму не тільки помилкові, а й застарілі, що вони спираються на логічну плутанину — між значенням терміна і критерієм його належного використання, хоча засоби для прояснення цієї плутанини доступні вже понад тридцять років.

Слід визнати, однак, що як у скептицизмі, так і в релятивізмі є зерно істини. Воно полягає в тому, що заперечується існування універсального критерію істини. Але це не виправдовує висновку, що вибір між теоріями, які конкурують, довільний. Це лише означає — дуже просто, що ми завжди можемо помилитися в нашому виборі — завжди можемо проминути істину чи не досягти її, що шевненість не наш привідей (так само, як і знання, що має високу ймовірність, як я показав в інших місцях, наприклад, у розділі 10 «Conjectures and Refutations»), що ми не непогрішні.

Все це, як нам відомо, очевидна істина. Існує небагато галузей прикладання людиною зусиль, якщо взагалі вони існують, вільних від людської погрішимості. Те, що ми спершу вважаємо добре встановленим чи навіть певним, може виявитися пізніше не зовсім правильним (а отже, хибним) і потребувати коригування.

Особливо вражаючий зразок цього — відкриття важкої води і важкого водню (дейтерію, вперше виділеного Гарольдом К. Юрі 1931 року). До цього відкриття не можна було уявити собі нічого більш певного і більш встановленого в хімії, ніж наше знання про воду ( $H_2O$ ) та елементи, що входять до її складу. Воду використовували навіть для «операційного» визначення грама — єдиного стандарту маси «абсолютної» метричної системи, й, таким чином, вона

формувала одну з основних одиниць експериментальних фізичних вимірів. Це красномовно свідчить, що наше знання про воду вважалося такою мірою добре встановленим, що могло бути використаним як надійний підмурок для всіх інших фізичних вимірів. Однак після відкриття важкої води збагнули, що те, що вважалося хімічно чистою речовиною, насправді було сумішшю хімічно нерозрізаних, але фізично дуже різних складових, які різняться питомою вагою, точками кипіння і точками замерзання, хоч «вода» вживалася як визначення для всіх цих моментів, як еталон.

Цей історичний епізод типовий, і ми можемо засвоїти з нього урок, що ми неспроможні передбачити, які області нашого наукового знання можуть одного дня зазнати невдачі. Через те віра в наукову достовірність і в авторитет науки є лише бажаним міркуванням: *наука погрішна, бо наука належить людині*.

Однак погрішність нашого знання або теза про те, що все знання — це здогадка, хоч деякі здогадки були піддані суворим перевіркам, не може бути наведена на захист скептицизму або релятивізму. З того факту, що ми можемо помилитись, а критерію істини, який міг би вберегти нас від помилки, не існує, не впливає те, що вибір між теоріями довільний або нераціональний, що ми не можемо навчитися чи наблизитися до істини, що наше знання нездатне зростати.

## 5. ФАЛЛІБІЛІЗМ І ЗРОСТАННЯ ЗНАННЯ

Під «фаллібілізмом» я маю на увазі погляд або визнання факту, що ми можемо помилятися і що пошуки достовірності (чи навіть високої ймовірності) помилкові. Однак це не значить, що пошуки істини помилкові. Навпаки, ідея погрішності має на увазі ідею істини як зразка, якого ми можемо не досягти. Це означає, що ми ніколи не можемо бути цілковито певними, що відкрили істину, хоча можемо її прагнути й навіть знайти (що нам вдається, як я вірю, в багатьох випадках). Завжди існує можливість похибки, однак у випадку деяких логічних і математичних доказів на таку можливість можна майже не зважати.

Утім фаллібілізм у ніякий спосіб не сприяє появі будь-яких скептичних чи релятивістських висновків. Це стане зрозумілим, якщо ми зважимо на те, що всі *відомі* історичні



приклади людської погрішності — включно з усіма відомими прикладами судових помилок — це *приклади прогресу нашого пізнання*. Кожне відкриття помилки свідчить про реальний поступ нашого знання. Як каже Роже Мартен дю Гар у «Жані Баруа»: «це вже щось, якщо ми знаємо, де не слід шукати істини».

Наприклад, хоча відкриття важкої води показало, що ми глибоко помилялися, це був не лише прогрес у нашому знанні, а й, у свою чергу, це відкриття було пов'язано з іншими кроками вперед, які викликали багато наступних просувань уперед. *Отже, ми можемо вчитися на наших помилках*.

Цей фундаментальний погляд є насправді основою всієї епістемології та методології, адже він підказує нам, як вчитися більш систематично, як швидше просуватися вперед (не обов'язково в інтересах технології: для кожного окремого шукача істини найнагальнішою проблемою є та, як пришвидшити свій власний поступ). Ця підказка, кажучи простіше, полягає в тому, що *ми мусимо дошукуватися наших помилок* або, іншими словами, що *мусимо намагатися піддати критиці наші теорії*.

Критика, схоже — це єдиний шлях у нашому розпорядженні для виявлення помилок і для того, щоб у систематичний спосіб діставати з них уроки.

## 6. НАБЛИЖЕННЯ ДО ІСТИНИ

В усьому сказаному вирішальною є ідея зростання знання — наближення до істини. Інтуїтивно ця ідея така сама зрозуміла, як і ідея власне істини. Певне висловлювання істинне, якщо воно відповідає фактам. Воно ближче до істини, ніж інше висловлювання, якщо відповідає більше фактам, ніж те інше.

Але хоча ця ідея інтуїтивно досить ясна і її законність навряд чи піддається сумнівам звичайними людьми або науковцями, вона так само, як і ідея істини, була розкритикована як незаконна деякими філософами (наприклад, зовсім недавно В. В. Куайном<sup>1</sup>). Можна, отже, згадати тут, що через об'єднання двох аналізів Тарського я зміг недавно дати «визначення» ідеї наближення до істини в суто логіч-

<sup>1</sup> Див. W.V. Quine. *Word and Object*, 1959, p. 23.

них термінах теорії Тарського. (Я просто об'єднав ідеї істини та змісту, одержавши ідею істинності змісту висловлювання  $a$ , тобто класу всіх істинних висловлювань, що впливають з  $a$ , і його фальшивого змісту, який можна приблизно визначити як зміст висловлювання за винятком його істинного змісту. Ми можемо далі сказати, що висловлювання  $a$  ближче до істини, ніж висловлювання  $b$ , якщо і лише якщо його істинний зміст збільшився без збільшення його фальшивого змісту. Див. розділ 10 моєї книжки «Conjectures and Refutations».) Тому нема жодної підстави для того, щоб бути скептичним щодо поняття наближення до істини або до прогресу знання. І хоча ми завжди можемо помилятися, у багатьох випадках (особливо у випадках, коли за допомогою вирішальних перевірок вибирають між двома теоріями) ми маємо чудове розуміння того, чи наблизилися ми до істини, чи ні.

Слід дуже ясно зрозуміти, що ідея про те, що одне висловлювання  $a$  ближче до істини за інше висловлювання  $b$ , ніякою мірою не суперечить ідеї про те, що кожне висловлювання є або істинним, або фальшивим, і третьої можливості не існує. Ця ідея лише враховує той факт, що у фальшивому висловлюванні може бути присутньою значна частка істини. Якщо я кажу: «Зараз о пів на четверту — надто пізно, щоби встигнути на поїзд 03.35», то моє висловлювання може бути фальшивим, оскільки я  $b$  ще встиг на поїзд 03.35 (бо він запізнився на чотири хвилини). Однак у цьому висловлюванні була значна частка істини — правильної інформації, — хоч я міг би додати «якщо він, звичайно, не запізнюється (що трапляється рідко)», тобто доповнити істинний зміст, але це додаткове зауваження, вочевидь, було зрозуміле раніше. (Моє висловлювання знову-таки могло бути фальшивим, оскільки я зробив його о 3.28, а не о 3.30. Але навіть тоді в ньому містилася  $b$  значна частка істини.)

Про теорію, на кшталт Кеплевої, яка змальовує траєкторії планет із дивовижною точністю, можна сказати, що вона містить значну частку істинної інформації, хоч і є фальшивою, бо трапляються відхилення від кеплерівських еліптичних орбіт. Так само і Ньютонова теорія (хоч ми можемо вважати її фальшивою) містить у собі, згідно з нашими знаннями, дивовижно багато істинної інформації — значно більше за теорію Кеплера. Таким чином,

Ньютонова теорія — це краще наближення, ніж Кеплерова — вона ближче до істини. Але від того вона не є істиною: вона може бути ближчою до істини та водночас — фальшивою теорією.

## 7. АБСОЛЮТИЗМ

Ідея філософського абсолютизму справедливо заперечується багатьма людьми, оскільки, як правило, поєднується з догматичною і авторитарною претензією на володіння істиною або критерієм істини.

Однак є й інша форма абсолютизму — фаллібілістичного абсолютизму, котрий насправді заперечує все це: він просто стверджує, що принаймні всі наші помилки є абсолютними помилками в тому розумінні, що якщо теорія відхиляється від істини — то це просто фальшива теорія, навіть якщо вона містить у собі помилки менш грубі, ніж інша теорія. Отож, поняття істини й відхилення від істини можуть репрезентувати абсолютні норми для прихильників фаллібілізму. Такий різновид абсолютизму цілковито вільний від вад авторитаризму. До того ж, він може дуже сприяти серйозній критичній дискусії. Звичайно, його можна, в свою чергу, також піддати критиці у відповідності з принципом, що *ніщо не вільне від критики*. Та принаймні зараз мені видається малоімовірним, що критика (логічної) теорії істини й теорії наближення до істини може бути успішною.

## 8. ДЖЕРЕЛА ЗНАННЯ

Принцип, що *все відкрите для критики* (від якої не виключено власне й сам цей принцип), веде до простого вирішення проблеми джерел знання, як я намагався показати в іншому місці (див. «Вступ» до моєї книжки «Conjectures and Refutations»), а саме: кожне «джерело» — традиція, розум, уява, спостереження чи щось інше — прийнятне й може бути використано, *але жодне не є авторитарним*.

Таке заперечення авторитарності джерел знання приписує їм роль, геть відмінну від тієї, яка їм відводилася в минулих і сучасних епістемологічних теоріях. Але це заперечення є частиною нашого критичного і фаллібілістичного підходу: кожне джерело ми вітаємо, однак жодне з висловлювань, яким би не було його «джерело», не звільне-

не від критики. Зокрема, традиція, до заперечення якої схилилися як інтелектуалісти (Декарт), так і емпірики (Бекон), може бути визнаною нами як одне з найважливіших «джерел», оскільки майже все, чому ми навчилися (від старших; у школі, з книжок), походить з неї. Тому я вважаю, що антитрадиціоналізм слід заперечити за його нікчемність. Однак і традиціоналізм, що наголошує на авторитарності традицій, слід також заперечити, не за нікчемність, а за помилковість — він так само помилковий, як і будь-яка епістемологія, що визнає певне джерело знання (скажімо, інтелектуальну або чуттєву інтуїцію) як вагомий авторитет, гарантію або критерій істини.

### 9. ЧИ МОЖЛИВИЙ КРИТИЧНИЙ МЕТОД?

Але якщо ми дійсно заперечуємо найменшу претензію на авторитарність будь-якого окремого джерела знання, то як тоді можна критикувати яку-небудь теорію? Чи не походить усіляка критика з окремих припущень? *І чи обґрунтованість будь-якої критики не залежить, таким чином, від істинності цих припущень?* І який сенс у критиці тієї чи тієї теорії, якщо ця критика виявляється необґрунтованою? А щоб показати, що вона обґрунтована, хіба не мусимо ми довести чи виправдати її припущення? І хіба цей доказ чи виправдання будь-якого припущення не є тим, до чого, власне, прагне кожен (і часто намарно) і що я тут проголошую неможливим? Але якщо це неможливо, то чи не є тоді (обґрунтована) критика також неможливою?

Я вважаю, що саме ця серія питань-заперечень великою мірою зашкодила прийняттю (експериментальному) обстоюваної тут точки зору: як показують ці запитання, легше схилитися до думки, що критичний метод, у логічному плані, не відрізняється від усіх решти методів — оскільки він не може діяти без припущень, то ці припущення слід довести й виправдати. Але основним моментом нашої концепції було те, що ми не в силах довести чи виправдати достовірність чи навіть вірогідність будь-чого, а мусимо задовольнятися теоріями, які протистоять критиці.

Очевидно, що ці заперечення дуже серйозні. Вони підкреслюють важливість нашого принципу, що ніщо не є вільним від критики й не повинно вважатися вільним від

критики — навіть сам по собі ще принцип критичного методу.

Таким чином, ці заперечення містять у собі цікаву й важливу критику моєї позиції. Але й ця критика може бути, в свою чергу, піддана критиці й може бути заперечена.

Насамперед, навіть якщо ми погодимось, що будь-яка критика починається з певних припущень, це не обов'язково має означати, що для обґрунтованості цієї критики повинні бути доведені й виправдані дані припущення. Адже ці припущення можуть бути, скажімо, частиною тієї теорії, проти якої й спрямована ця критика. (У цьому випадку кажуть про «іманентну критику».) Вони можуть бути також загальноприйнятими припущеннями, хоч і не складають частину критикованої теорії. А тоді критика може полягати у вказівці на те, що критикована теорія суперечить (чого не розуміють її прихильники) деяким загальноприйнятим поглядам. Такого роду критика може бути дуже цінною, хай навіть і не переконливою, адже вона може примусити прихильників критикованої теорії засумніватися в загальноприйнятих поглядах, а це може привести до важливих відкриттів. (Цікавим прикладом цього є історія теорії античастинок Дірака.)

Ще припущення можуть бути природною частиною теорії, що конкурує (в цьому випадку критику можна назвати «трансцендентною критикою», на протизагу «іманентній критиці»), — ці припущення можуть бути, приміром, гіпотезами або здогадами, які незалежно можуть бути піддані критиці або перевірці. В цьому випадку запропонована критика рівнозначна викликові на проведення певних вирішальних перевірок з метою вибрати між двома теоріями, що конкурують.

Ці приклади показують, що важливі заперечення, висунуті проти моєї теорії критики, спираються на неспроможну догму, за якою критика, щоб бути «обґрунтованою», мусить походити з доведених чи виправданих припущень.

Крім того, критика може бути важливою, просвітлювальною і навіть плідною, будучи при цьому невірною: аргументи, висунуті для заперечення певної необґрунтованої критики, можуть пролити значне світло на теорію і бути використаними як (пробний) доказ на захист цієї теорії. А про теорію, що, таким чином, може сама себе захищати від

критики, можна сказати, що її підтримують критичні аргументи.

Якщо загалом, то можна сказати, що обґрунтована критика теорії полягає у вказуванні на те, що теорія неспроможна вирішити *проблеми*, для яких вона була задумана. І якщо ми подивимося на критику в цьому світлі, то, безперечно, вона не мусить залежати від якоїсь окремої низки припущень (тобто, вона може бути «іманентною»), хай навіть цілком імовірно, що її викликали до життя деякі припущення, сторонні для обговорюваної теорії (тобто, деякі «трансцендентні» припущення).

## 10. ВІРШЕННЯ

З розвинутого тут нами погляду, теорії загалом не можна довести чи виправдати; і хоча вони можуть бути підкріплені критичними аргументами, ця підтримка ніколи не є вирішальною. Відповідно, нам доводиться часто вирішувати, чи ці критичні аргументи достатньо сильні для виправдання *пробного* прийняття даної теорії, або іншими словами, чи ця теорія виглядає кращою, з погляду критичної дискусії, за супротивні теорії.

У цьому смислі *рішення* проникають у критичний метод. Але це завжди *пробне* рішення, яке підвладне критиці.

Як таке, це рішення слід протиставляти тому, що деякі філософи-іраціоналісти, антираціоналісти й екзистенціалісти назвали «рішенням» або «стрибком у невідомість». Ці філософи, вочевидь під впливом аргументу (запереченого в попередньому розділі) про неможливість критики без припущень, розвинули теорію про те, що всі наші доктрини повинні спиратися на певне фундаментальне рішення — на стрибок у невідомість. Це мусить бути таке рішення, такий стрибок, що його ми виконуємо, так би мовити, із заплющеними очима. Адже, якщо ми не можемо нічого «знати» без припущень, без прийнятої раніше фундаментальної установки, то цю установку не можна прийняти на основі знання. Це, швидше, вибір — але вибір фатальний і майже безповоротний, з тих, що його ми робимо всліпу, інстинктивно, випадково або з милості Бога.

Відхилення заперечень, що його ми навели в попередньому розділі, показує, що іраціоналістський погляд на рішення є перебільшенням, а також зайвою драматиза-

цією. За загальним визнанням, ми мусимо приймати рішення. Однак якщо наше рішення не забороняє вислуховувати докази й голос розуму, вчитися на власних помилках, прислухатися до тих, хто має заперечення проти наших поглядів, то наші рішення не обов'язково мають бути остаточними — навіть рішення розглядати критику. (І саме в своєму рішенні не вдаватися до незворотного стрибка в невідомість ірраціональності, можна сказати, що раціоналізм не є самодостатнім у тому смислі, що викладений у розділі 24.)

Гадаю, що окреслена тут критична теорія знання висвітлює важливі проблеми всіх теорій пізнання: як пояснити, що ми знаємо так багато і так мало? І як пояснити те, що нам вдається поволі витягати себе із драговини незнання, так би мовити, за волосся? Це вдається нам завдяки здогадам і вдосконаленню цих здогадів за допомогою критики.

## 11. СОЦІАЛЬНІ Й ПОЛІТИЧНІ ПРОБЛЕМИ

Теорія пізнання, окреслена у попередніх розділах цього «Додатка», на мою думку, має дуже важливе значення для оцінки соціальної ситуації нашого часу — ситуації, на яку значною мірою впливає занепад авторитарної релігії. Цей занепад призвів до поширення релятивізму і нігілізму, до занепаду будь-якої віри, навіть віри в людський розум, а отже, нас — у самих себе.

Однак наведені тут аргументи показують, що немає ніяких підстав для такою мірою безнадійних висновків. Релятивістські й нігілістські (та й навіть «екзистенціалістські») докази спираються на помилкові розмірковування. Тим самим вони засвідчують, між іншим, що всі ці філософські напрямки насправді визнають розум, але нездатні належно його застосувати. Використовуючи їхню власну термінологію, можна сказати, що їм не вдалося зрозуміти «людську ситуацію», і, зокрема, здатність людини до зросту — інтелектуального і морального.

Як вражаючу ілюстрацію до такого непорозуміння — безнадійних висновків, зроблених з недостатнього розуміння епістемологічної ситуації — я наведу фрагмент з «Несвоєчасних думок» («Tracts Against the Times» Нішсе (з розділу 3 його есе про Шопенгауера).

Така була перша небезпека, в тіні якої зростає Шопенгауер: самотність. Другою був відчай знайти істину. Ця небезпека постійно супроводжує кожного мислителя, який виходить з кантівської філософії, якщо тільки він цілісна й активна особистість, здатна і страждати, і жадати, а не просто дерентливий механізм, така собі мислячо-обчислювальна машина... Хоч скрізь можна прочитати, що (завдяки Кантові)... революція спалахнула на всіх теренах духовного життя, я, однак, не можу цьому повірити... Та щойно Кант почне одного дня впливати ширше, ми побачимо, що цей вплив набуде форм повзучого і деструктивного скептицизму і релятивізму; і лише у найактивніших і найблагородніших з умів... замість цього досвіду буде глибоке емоційне потрясіння і відчай в істині, що його відчув, наприклад, Генріх фон Клейст... «Нещодавно,— писав він у своєму зворушливому стилі,— я познайомився з філософією Канта і мушу повідомити тобі одну думку, про яку не треба боятися, що вона вразить тебе так само глибоко і боляче, як мене. Ми не можемо вирішити, чи те, що ми звемо істиною, насправді істина, чи просто видається нам такою. Якщо правда останнє, то вся істина, якої ми досягаємо, обернеться в ніщо після нашої смерті, й усі наші зусилля створити й набути децо, що пережило б нас, марні. Якщо вістря цієї думки не проткне твого серця, не смійся над тим, хто почувається поранилим у саму душу. Моя найвища, моя єдина мета впала, а іншої в мене не лишилося».

Я згоден з Ніцше, що слова Клейста зворушливі, і згоден, що Клейстове прочитання кантівського вчення про те, що неможливо досягти знання речей у собі, досить шире, хоч і суперечить власне намірам Канта, адже Кант вірив у можливість науки й можливості відкриття істини. (І лише необхідність пояснення парадокса існування апіорного природознавства призвела Канта до прийняття того суб'єктивізму, що його Клейст правильно знайшов вражаючим.) До того ж, відчай Клейста був, принаймні почасті, наслідком розчарування від усвідомлення краху надоптимістичної віри в простий критерій істини (такий як самоочевидність). Однак яким би не було походження цього філософського відчаю, він не є обов'язковим. Хоч істина і не самовиявляється (як гадали послідовники Декарта й Бекона), хоча достовірність може бути недосяжною, становище людини стосовно знання далеко не безнадійне. Навпаки, обнадійливе: ми існуємо і маємо перед собою надзвичайно важке завдання — пізнати прекрасний світ, у якому живемо, і самих себе; і хоча ми здатні помилятися, однак несподівано знаходимо, що наші сили пізнання майже адекватні цьому завданню — це більше того, про що ми могли б мріяти



в наших найнестриманіших мріяннях. Ми насправді вчимося на наших помилках, шляхом проб і помилок. І водночас ми дізнаємося, як мало ми знаємо — це нагадує сходження на гору, коли кожен крок до вершини відкриває нову перспективу в невідоме, коли розкриваються нові світи, про існування яких ми нічого не знали, починаючи сходження.

Таким чином, ми можемо *вчитися* і *зростати* в знаннях, навіть якщо неспроможні *пізнати*, тобто знати напевно. Оскільки ми можемо вчитися, то нема підстав для відчаю розуму; а оскільки ми ніколи не можемо нічого пізнати, то нема підґрунтя для самозадоволення або зарозумілості щодо зростання нашого знання.

Можуть зауважити, що цей новий шлях пізнання надто абстрактний і надто ускладнений для того, щоб відшкодувати втрату авторитарної релігії. Можливо, що це й справедливо. Але ми не повинні недооцінювати силу інтелекту та інтелектуалів. Саме інтелектуали — «торговці держаними ідеями», як називає їх Ф. Хаск — розновсюджували релятивізм, нігілізм та інтелектуальний відчай. То чому б деяким інтелектуалам — більш просвіченим — не мати, кінцею кінцем, успіху в поширенні добрих новин про те, що нігілістичний галас насправді виник з нічого?

як.

## 12. ДУАЛІЗМ ФАКТІВ ТА НОРМ

У головній частині цієї книжки я говорив про *дуалізм фактів і рішень* і відзначав, услід за Дж. Расселом (див. примітку 5(3) до розділу 5), що цей дуалізм можна описати як дуалізм пропозицій і пропозицій-планів. Ця термінологія має перевагу в тому, що нагадує нам, що як пропозиції, які фіксують факти, так і пропозиції-плани, які пропонують лінії поведінки, включаючи принципи й норми політики, відкриті для раціональної дискусії. Більше того, рішення — скажімо, щодо прийняття принципу поведінки — прийняте після обговорення певної пропозиції-плану, може бути цілковито пробним і в багатьох відношеннях дуже подібним до рішення обрати (також пробно) як найкращу з доступних гіпотез пропозицію, яка фіксує певний факт.

Між ними, однак, існує важлива різниця. Адже пропозиція-план обрання певної лінії поведінки чи норми, дискусія з цього приводу і рішення щодо прийняття можна сказати,

що створюють цю лінію поведінки чи норму. З іншого боку, пропозиція-план відносно певної гіпотези, дискусія з цього приводу і рішення прийняти її — чи пристати на певну пропозицію — не створюють в тому самому розумінні факту. Це, гадаю, було причиною, чому я подумав, що термін «рішення» здатний виразити контраст між обранням лінії поведінки чи норм і прийняттям фактів. Одначе безперечно, що все це було б зрозуміліше, якби замість дуалізму фактів і рішень я говорив про *дуалізм фактів і ліній поведінки* чи про *дуалізм фактів і норм*.

Окрім термінології важливим є сам по собі непереборний дуалізм: хоч би якими були факти, хоч би якими були норми (наприклад, принципи нашої поведінки), насамперед слід розрізнити між ними двома й ясно усвідомити, чому норми не можуть бути зведені до фактів.

### 13. ПРОПОЗИЦІЇ-ПЛАНИ І ПРОПОЗИЦІЇ

Отже, існує явна асиметрія між нормами та фактами: через рішення прийняти якусь пропозицію-план (принаймні пробно) ми створюємо відповідну норму (принаймні пробно); одначе через рішення прийняти певну пропозицію ми не створюємо відповідного факту.

Інша асиметрія полягає в тому, що норми завжди *стосуються фактів*, а факти *оцінюються* нормами — ці відношення не можна просто обернути.

Коли ми стикаємося з фактом — і особливо з тим, який ми, можливо, здатні змінити, — можемо запитати, чи підкоряється він певним нормам. Важливо усвідомити, що таке запитання дуже відмінне від того, якби ми запитали, чи подобається нам цей факт. Адже хоча ми можемо часто приймати норми, які відповідають нашим уподобанням чи антипатіям, і хоча наші уподобання й антипатії можуть відігравати важливу роль у підштовхуванні нас до обрання чи відхилення запропонованих норм, як правило, існує багато інших можливих норм, які ми не прийняли, й цілком можливо судити чи оцінювати факти завдяки будь-якій з них. Це показує, що відношення оцінювання (певного сумнівного факту за допомогою певної обраної чи відхиленої норми) з логічного погляду цілковито відмінно від особистого психологічного відношення (що є не нормою, а фактом), уподобання чи антипатії до факту, який ми

розглядаємо, чи до норми, що нас цікавить. До того ж наші уподобання й антипатії є фактами, що їх можна оцінювати як і будь-які інші факти.

Так само і факт прийняття чи відхилення певної норми якоюсь особою чи якимось суспільством слід як факт відрізнити від *будь-якої* норми, включаючи прийняту чи відхилену норму. А оскільки це також є фактом (і змінюваним фактом) його можна судити й оцінювати за допомогою деяких (інших) норм.

Такі деякі причини, чому норми та факти, а отже, пропозиції-плани й пропозиції мусять бути чітко і рішуче розмежовані. Та щойно вони розділені, ми можемо розглянути не лише розбіжність між фактами й нормами, а й їхню подібність.

По-перше, пропозиції-плани й пропозиції схожі в тому, що їх можна критикувати, обговорювати й доходити певного рішення щодо них. По-друге, існує певна регулятивна ідея стосовно тих і тих. У царині фактів це ідея відповідності між висловлюванням чи пропозицією і фактом, тобто ідея «істини». В царині норм або пропозицій-планів регулятивну ідею можна описати в різні способи і назвати багатьма термінами, скажімо, термінами «справедливість» і «добро». Ми можемо сказати про певну пропозицію-план, що вона справедлива (чи несправедлива) або ж добра (чи лиха), і сказаним можемо, вочевидь, мати на думці, що пропозиція-план відповідає (чи не відповідає) певним нормам, які ми вирішили прийняти. Але ми можемо сказати також і про норму, що вона справедлива чи несправедлива, добра чи лиха, обгрунтована чи необгрунтована, гідна чи негідна, і сказаним ми можемо, вочевидь, мати на думці, що відповідну пропозицію-план слід чи не слід приймати. Треба, таким чином, визнати, що логічна ситуація з регулятивними ідеями — «справедливим», сказати б, і «добрим» — набагато незрозуміліша за ідею відповідності фактам.

Як зазначалося в цій книжці, ця складність логічного порядку і не може бути подоланою шляхом запровадження певної релігійної системи норм. Той факт, що Бог чи будь-який інший авторитет наказує мені робити те чи те, не є гарантією, що цей наказ справедливий. Сам я мушу вирішувати, чи приймати норми будь-якого авторитету як (у моральному плані) добрі чи лихі. Бог добрий лише тоді, коли його накази добрі; було б серйозною помилкою — по

суті, аморальним прийняттям авторитаризму — казати, що його накази добрі тільки тому, що це його накази, якщо ми задалегідь не вирішили (на власний страх і ризик), що Бог може нам давати лише добрі й справедливі накази.

Така кантівська ідея автономії на противагу гетерономії.

Отож, жодне звертання до авторитету, навіть до релігійного авторитету, не може позбавити нас від тієї трудності, що регулятивна ідея абсолютної «справедливості» чи «добра» відрізняється за своїм логічним порядком від регулятивної ідеї абсолютної «істини», і ми мусимо погодитися з цією різницею. Ця відмінність спричинює вищезгаданий факт, що в певному розумінні ми *створюємо* наші норми, сплановуючи їх, обговорюючи й приймаючи.

Все це треба визнати, одначе ми можемо взяти ідею абсолютної істини — відповідності фактам — як своєрідний зразок для царини норм для того, щоб усвідомити, що так само, як ми можемо *прагнути* абсолютно вірних пропозицій у царині фактів чи принаймні пропозицій, що стоять ближче до істини, так можемо *прагнути* і абсолютно справедливих чи обгрунтованих пропозицій-планів у царині норм — чи принаймні кращих, обгрунтованіших пропозицій-планів.

А проте було б помилковим, на мою думку, поширювати цей підхід з *прагнення* на *виявлення*. Бо хоч ми й повинні прагнути абсолютно справедливих чи обгрунтованих пропозицій-планів, ніколи не повинні переконувати себе, що остаточно знайшли їх, бо очевидно, що не може бути *критерію абсолютної справедливості* — ще навіть меншою мірою, ніж критерію абсолютної істини. *Можна* було б мати на увазі за такий критерій максимізацію щастя. З іншого боку, я ніколи насправді не рекомендував би приймати за такий критерій мінімізацію злиднів, хоч і гадаю, що це було б удосконаленням певних ідей утилітаризму. Я також висловлював думку, що зменшення злиднів, яких можна уникнути, належить до порядку денного громадської політичної діяльності (це не значить, що будь-яке питання громадської політичної діяльності слід вирішувати за допомогою обчислення мінімізації злиднів), у той час, як максимізація чийогось особистого щастя повинна бути покладена на особисті зусилля окремої людини. (Я цілком згоден з тими моїми критиками, які показали, що застосований як *критерій* принцип мінімуму злиднів може мати

абсурдні наслідки; і гадаю, що те саме можна сказати про будь-який інший моральний критерій.)

Утім, хоч ми й не маємо критерію абсолютної справедливості, звичайно, можемо прогресувати в цій царині. Так само, як і в царині фактів, ми спроможні робити відкриття. Те, що жорстокість завжди «зло», яке слід завжди по можливості уникати, що «золоте правило» — добра норма, яку можливо, вочевидь, навіть поліпшити, діючи по відношенню до інших по можливості так, як вони б того бажали — все це елементарні і занадто важливі приклади відкриттів у царині норм.

Ці відкриття створюють норми, можна сказати, з нічого: так само, як і в області фактуальних відкриттів, ми мусимо витягувати самих себе за волосся. Неймовірним фактом є те, що ми вміємо вчитися — на власних помилках і на критиці, і те, що ми вміємо вчитися у царині норм так само, як і в царині фактів.

#### 14. ДВІ ПОМИЛКОВОСТІ НЕ СКЛАДАЮТЬ ДВОХ ІСТИН

Після прийняття абсолютної теорії істини стає можливою відповідь на старий і серйозний, одначе обманний аргумент на користь релятивізму, як інтелектуального, так і оціночного типу, використовуючи аналогію між істинними фактами й обґрунтованими нормами. Цей обманний аргумент, що його я маю на думці, відштовхується від відкриття, мовляв, ідеї і переконання інших людей глибоко відрізняються від наших. Хто ми такі, щоб наполягати, що саме наші ідеї та переконання правильні? Вже Ксенофан 2500 років тому співав (Дільс-Кранц, В, 16, 15):

Бачать богів своїх ефіопи чорнявими та курносими,  
Фракійці натомість вбачають їх блакитноокими та русявими,  
Якби в корів чи то в коней, чи в левів теж були руки,  
І малювати й ліпити могли вони, наче ті люди,  
Коні богів своїх намалювали б до себе подібними,  
А корови — до себе, і кожен укласти б жадав  
В образ богів частку своєї подобі.

Так, кожен з нас бачить своїх богів і свій світ із своєї власної точки зору, відповідно до притаманних йому тради-

цій і вихованню, і жоден з нас не вільний від таких суб'єктивних упереджень.

Цей аргумент розвивався в різноманітні способи — доводили, що наша раса, національність, наше історичне походження, наша історична епоха, наш класовий інтерес, наше соціальне середовище, наша мова чи наше особисте похідне знання — це нездоланна чи майже нездоланна перешкода для об'єктивності.

Факти, на які спирається цей аргумент, слід визнати, і справді, ми ніколи не зможемо позбавитися упереджень. Одначе нема необхідності визнавати сам цей аргумент або його релятивістські висновки. Перш за все ми можемо поступово позбавитися деяких з упереджень, критично мислячи й особливо дослухаючись до критики. Наприклад, Ксенофану, безсумнівно, його власне відкриття допомогло побачити світ у менш упереджений спосіб. По-друге, фактом є те, що люди з якнайвідміннішими культурними передумовами можуть вступати у плідні дискусії за умови, якщо вони зацікавлені в наближенні до істини і ладні вислуховувати одне одного і вчитися одне в одного. Це показує, що існуючі культурні та мовні бар'єри не є нездоланими.

Таким чином, надзвичайно важливо якнайширше скористатися відкриттям Ксенофана, відкинути самовпевненість і допустити критику. Втім, якнайважливіше також не переплутати це відкриття, цей крок до критики з кроком до релятивізму. Якщо дві сторони розходяться в думках, то це може означати, що неправа одна із сторін, чи друга, чи обидві; такий погляд прихильника критики. Це не означає, як вирішив би релятивіст, що обидві сторони можуть бути однаковою мірою праві. Вони можуть, безсумнівно, однаковою мірою помилятися, хоча це й не обов'язково. Одначе кожен, хто стверджує, що однаковою мірою помилятися — це те саме, що однаковою мірою мати рацію, просто грається словами чи тішиться метафорами.

Великий крок уперед — навчитися бути самокритичними, навчитися думати, що інші можуть мати рацію, більшою мірою, ніж ми самі. Але в цьому криється і величезна небезпека: ми можемо вирішити, що обидві сторони, і ми і ті інші, можуть мати рацію. Такий погляд, здавалося б скромний і самокритичний, насправді не є ні таким скромним, ні самокритичним, як ми схильні вважати — адже

імовірніше, що обидві сторони, ми та ті інші, помиляються. Тож самокритичність не повинна бути виправданням для лінощів і для прийняття релятивізму. І так само, як дві неправди не складають правди, так і дві сторони в суперечці, що помиляються, не складають дві сторони, що мають рацію.

### 15. «ДОСВІД» ТА «ІНТУЇЦІЯ» ЯК ДЖЕРЕЛО ЗНАННЯ

Той факт, що ми можемо вчитися на своїх помилках і на критиці як в царині норм, так і в царині фактів, має істотне значення. Та чи досить звертання до критики? Чи не слід нам звернутися до авторитету досвіду чи (зокрема в царині норм) інтуїції?

У царині фактів ми не просто критикуємо наші теорії, ми критикуємо їх, звертаючись до *досвіду* експериментів і спостережень. Однак це серйозна помилка вважати, ніби ми можемо спертися на якийсь *авторитет* досвіду, хоча філософи, зокрема емпірики, змальовували чуттєве сприйняття, особливо зорове, як джерело знання, що постачає нас визначеними «даними», з яких складається наш досвід. Я вважаю, що така картина цілковито помилкова. Адже навіть наш досвід експериментів та спостережень не складається з «даних». Швидше він складається із сплетення здогадок — припущень, очікувань, гіпотез, — з якими переплетені прийняті традиційні наукові й ненаукові знання й упередження. Такого явища, як *чистий* досвід від експериментів і спостережень, досвід, не позначений очікуваннями й теоріями, просто не існує. Як не існує чистих «даних» та емпіричних «джерел знання», на які ми можемо спертися в нашій критиці. «Досвід», чи то звичайний, чи науковий, більше нагадує те, що мав на думці Оскар Уайлд у «Віялі леді Віндермір» «*Lady Windermere's Fan*» (дія III):

*Дамбі*: Досвідом усі називають свої помилки.

*Сесіл Грехем*: Не треба їх припускатися.

*Дамбі*: Без них життя було б дуже нудне.

Навчання на помилках, без яких життя було б насправді нудним, — таке значення «досвіду» мається на увазі також у відомому жарті д-ра Джонсона про «тріумф надії над досвідом» і в зауваженні Ч. Кінга в його книжці «Історія



британського війська» («Story of British Army») (1897, ст. 112): «Британські лідери мусили б повчитися... у єдиній школі, де вчать дурні, у школі досвіду».

Схоже, таким чином, що принаймні деякі із звичайних використань терміна «досвід» більше узгоджуються з тим, що я вважаю характерною рисою як «наукового досвіду», так і «звичайного емпіричного знання», ніж з традиційними аналізами філософів емпіричної школи. І все це, схоже, узгоджується також із первинним значенням слова «*empeiria*» (від «*peiraō*» — намагатися, перевіряти, досліджувати), і отже, слів «*experientia*» і «*experimentum*». Утім, це не слід вважати аргументом, чи то виведеним із звичайного вживання слова «досвід», чи з його походження. Це лише спроба проілюструвати мій логічний аналіз структури досвіду. Відповідно з цим аналізом, досвід, особливо науковий досвід, є наслідком помилкових, як правило, здогадок, їхньої перевірки й навчання на наших помилках. Досвід (у такому розумінні) не є «джерелом знання» і не має ніякого авторитету.

Отож, критика, що спирається на досвід, не має авторитарного характеру. Вона не полягає у протиставленні сумнівних результатів з уже встановленими або із «свідченням наших органів чуттів» (чи з «даними»). А полягає радше у порівнянні деяких сумнівних результатів з іншими, часто також сумнівними, які можуть, однаке, бути прийнятими на цей момент як достовірні, хоча в будь-який час можуть бути піддані сумніву, щойно ці сумніви виникнуть чи з'явиться підозра або припущення. Скажімо, припущення про те, що певний експеримент може привести до нового відкриття.

Ситуація з надбанням знання про норми видається мені цілковито аналогічною.

У цій царині філософи також шукали авторитарні джерела знань і знайшли в основному два: відчуття задоволення або страждання — моральне почуття чи моральну інтуїцію щодо того, що є істинним чи неправильним (аналогічні сприйняттю в епістемології фактуального знання) — і, з другого боку, джерело, яке називають «практичним розумом» (аналогічне «чистому розуму», або здатності «інтелектуальної інтуїції» в епістемології фактуального знання). Суперечки навколо питання про те, чи існують усі, чи лише



деякі з цих авторитарних джерел морального знання, точилися постійно.

Я вважаю, що це не що інше, як псевдопроблема. Суть полягає не в питанні про «існування» будь-якої з цих здібностей — надто розпливчастому і сумнівному психологічному питанні, — а в тому, чи можуть вони бути авторитарними «джерелами знання», що постачають нас «даними» чи іншими визначеними відправними точками для наших побудов, чи принаймні системою посилянь для нашої критики. Я заперечую, що ми володіємо будь-яким авторитарним джерелом такого типу як в епістемології фактуального знання, так і в епістемології знання норм. Я також заперечую, що ми потребуємо будь-яку таку визначену систему посилянь для нашої критики.

Як ми навчаємося норм? Як у цій царині ми вчимося на наших помилках? Спершу ми вчимося наслідувати іншим (в даному разі ми робимо це шляхом проб і помилок) і так учимося дивитися на норми поведінки, як наче б вони склалися з фіксованих «даних» правил. Тоді ми відкриваємо (також через проби й помилки), що так само припускаємося помилок — скажімо, можемо завдавати прикрощів людям. Тож ми можемо навчитися «золотому правилу», але невдовзі знаходимо, що здатні невірні складати думку про позицію іншої людини, про підмурок її знань, про її цілі та норми; на наших помилках ми вчимося дбати про людей навіть більше, ніж вимагає «золоте правило».

За загальною думкою, такі явища як співчуття та уява, можуть відігравати важливу роль у цьому розвитку, але вони не є авторитарними джерелами знання — не більше за будь-яке з наших джерел знання у царині фактів. І хоча дещо, на зразок інтуїції про істинне й хибне також може відігравати важливу роль у цьому розвитку, воно так само не є авторитарним джерелом знання. Оскільки сьогодні ми можемо не сумніватися у своїй правоті, а на завтра відкрити, що припустилися помилки.

«Інтуїтивізм» — така назва філософської школи, що вчить тому, ніби ми маємо здібність чи здатність інтелектуальної інтуїції, яка дозволяє нам «бачити» істину. Отож, те, що нам видалося істинним, повинно насправді таким бути. Це, отже, теорія про певне авторитарне джерело знання. Антиінтуїтивісти, як правило, заперечували існування цього джерела знання, стверджуючи водночас існу-

вання іншого джерела, такого як чуттєве сприйняття. На мою думку, обидві сторони помиляються — з двох причин. По-перше, я обстоюю існування чогось на кшталт інтелектуальної інтуїції, яка дає нам відчути якнайпереконливіше, що ми бачимо істину (що заперечують супротивники інтуїтивізму). По-друге, я стверджую, що ця інтелектуальна інтуїція, хоч і дуже потрібна, часто вводить нас в оману в найнебезпечніший спосіб. Таким чином, ми загалом не бачимо істини, коли найбільше переконані в тому, що бачимо її, і мусимо навчитися на помилках не довіряти цій інтуїції.

Чому ж тоді ми мусимо довіряти? Що нам слід прийняти? Відповідь така: по-перше, тому, що ми приймаємо, мусимо довіряти лише у пробному плані, завжди пам'ятаючи про те, що ми володіємо в кращому випадку частиною істини (чи справедливості) і змушені припускати принаймні певних помилок і складати деінде невірну думку — не лише стосовно фактів, а й також стосовно прийнятих норм. По-друге, ми можемо довіряти (навіть у пробному плані) нашій інтуїції лише тоді, якщо дійшли до неї внаслідок багатьох випробувань нашої уяви, багатьох помилок, багатьох перевірок, багатьох сумнівів і критичних пошуків.

Можна побачити, що ця форма антиінтуїтивізму (або, як може, вочевидь, дехто сказати, інтуїтивізму) радикально відрізняється від колишніх форм антиінтуїтивізму. Також можна зауважити, що в цій теорії є один суттєвий компонент: ідея про те, що ми можемо не досягнути — очевидно, завжди — певної норми абсолютної істини або абсолютної справедливості, як у наших думках, так і в наших вчинках.

На все це можна заперечити, що незалежно від прийнятливості моїх поглядів на природу етичного знання і етичного досвіду, вони все-таки є «релятивістськими» чи «суб'єктивістськими». Адже вони не *запроваджують* ніяких абсолютних моральних норм — у кращому випадку вони показують, що ідея абсолютної норми є певною регулятивною ідеєю, корисною для тих, хто вже на повернутий, хто вже жадає відкривати чи шукати істинні, обґрунтовані чи добрі моральні норми. Моя відповідь полягає в тому, що навіть «встановлення», скажімо, за допомогою чистої логіки, абсолютної норми чи системи етичних норм не змінило б нічого у цьому відношенні. Привустимо, що ми досягли успіху в логічному доказі дійсності певної абсолютної норми чи

системи етичних норм, так що могли б логічно довести певній особі, як їй слід діяти; але і в тому випадку та особа могла б не зважати на це чи просто зауважити: «Мене не обходять ваше «повинен» чи ваші моральні правила анітрохи, не більше за ваші логічні докази чи, скажімо, ваша вища математика». Таким чином, навіть логічний доказ не може змінити принципову ситуацію, коли лише того, хто ладен сприйняти ці речі всерйоз і дізнатися про них, можуть вразити етичні (чи будь-які інші) аргументи. Ви не можете змусити кого б то не було за допомогою аргументів приймати ці аргументи всерйоз чи поважати свій власний розум.

## 16. ДУАЛІЗМ ФАКТІВ І НОРМ ТА ІДЕЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ

Я стверджую, що дуалізм фактів і норм є однією з основ ліберальної традиції. Адже суттєвою частиною цієї традиції є визнання існування в нашому світі несправедливості і рішучість спробувати допомогти її жертвам. Це означає, що існує, чи можливий, конфлікт, або принаймні розрив, між фактами й нормами: факти можуть не досягати справедливих (обгрунтованих чи істинних) норм — зокрема ті соціальні чи політичні факти, що полягають у фактичному прийнятті чи запровадженні в життя певного зведення законів.

Інакше кажучи, лібералізм спирається на дуалізм фактів і норм у тому розумінні, що вірить у пошуки ще навіть кращих норм, зокрема в царині політики та законодавства.

Однак такий дуалізм фактів і норм заперечили деякі релятивісти, котрі протиставили йому такі аргументи:

(1) Прийняття пропозиції-плану, а отже, норми, є соціальним, політичним чи історичним фактом.

(2) Якщо прийнята норма оцінюється за допомогою іншої, ще не прийнятої норми й виявляється недостатньою, то ця оцінка (хто б її не робив) також є соціальним, політичним чи історичним фактом.

(3) Якщо оцінка такого роду стає основою соціального чи політичного руху, то це також є історичним фактом.

(4) Якщо цей рух досягає успіху і внаслідок його старі норми реформуються чи змінюються на нові, то це також є історичним фактом.

(5) Таким чином, доводить релятивіст чи моральний

позитивіст, ми ніколи не зможемо вийти за межі царини фактів, якщо тільки ми включаємо до цієї царини соціальні, політичні чи історичні факти — отож, нема ніякого дуалізму фактів і норм.

*Я вважаю, що такий висновок (5) помилковий.* Він не випливає з передумов (1) — (4), істинність яких я визнаю. Підстава для заперечення висновку (5) дуже проста: ми завжди можемо запитати, чи був змальований тут розвиток — соціальний рух, заснований на прийнятті програми реформ певних норм — «добрим» чи «поганим». Ставлячи це запитання, ми знову відкриваємо прірву між нормами та фактами, яку намагалися студити за допомогою моністичних аргументів (1) — (5).

З вищесказаного можна з повним правом зробити висновок, що моністична позиція — *філософія тотожності фактів і норм* — небезпечна; адже навіть якщо вона не ототожнює норми з існуючими фактами, навіть якщо не ототожнює наявну силу з правом, неминуче веде до ототожнення майбутньої сили (влади) з правом. Оскільки питання про те, чи справедливий чи несправедливий (добрий чи лихий) певний рух за реформи не можна ставити, на думку моніста, хіба що з точки зору іншого руху з протилежними тенденціями, то усього тільки що ми можемо спитати, то це, який з цих протилежних рухів, зрештою, здобуде успіху в справі запровадження своїх норм як соціального, політичного чи історичного факту.

Іншими словами, описана тут філософія — спроба «подолати» дуалізм фактів і норм і звести певну моністичну систему, світ самих фактів — веде до ототожнення норм із закріпленою нині чи з майбутньою владою, це веде до морального позитивізму чи морального історизму, змальованих і обговорених у розділі 22 цієї книжки.

## 17. ЗНОВУ ГЕГЕЛЬ

Мій розділ про Гегеля багато критикували. З більшістю критики я не згоден, бо вона не торкається головних заперечень, висунутих мною проти Гегеля — те, що його філософія у порівнянні з філософією Канта (я навіть находжу майже святотатственим ставити ці імена поряд) є зразком жажливого занепаду в інтелектуальній ширості та інтелектуальній порядності; те, що його філософські аргу-

менти не слід приймати всерйоз, і те, що його філософія була головним фактором, який породив «епоху інтелектуального безчестя», як назвав її Конрад Хайден, і підготував те сучасне *trahison des clercs*<sup>1</sup> (я натякаю на велику книжку Жюльєна Бенда), що допомогло так далеко розвинутися двом світовим війнам.

Не слід забувати, що я розглядав свою книжку як внесок у воєнні дії: будучи переконаним насправді у відповідальності Гегеля та гегельянців за багато того, що сталося в Німеччині, я відчув своїм обов'язком, як філософа, показати псевдофілософство цієї філософії.

Час написання цієї книжки може, мабуть, також пояснити моє оптимістичне припущення (яким я завдячую Шопенгауєру) про те, що суворі реалії війни повинні викрити сутність таких ігор інтелектуалів, як релятивізм, і про те, що цей словесний привид незабаром щезне.

Звичайно, я був надто оптимістичним. Насправді більшість моїх критиків, схоже, прийняли певну форму релятивізму такою мірою на віру, що були геть неспроможні повірити, ніби я в дійсності серйозно його заперечую.

Я згоден, що припустився кількох фактичних помилок, м-р Г. М. Родмен з Гарвардського університету повідомив мені, що я помилився, написавши «два роки» на одній із сторінок, а мусив написати «чотири роки». Він також сказав, що, на його думку, в тому розділі є чимало серйозніших — та менш очевидних — історичних помилок і що деякі з моїх спроб приписати приховані мотиви Гегелю є, на його думку, історично невинуватими.

Про такі речі доводиться тільки шкодувати, хоч вони трапляються і в кращих за мене істориків. Одначе справді важливе питання полягає от у чому: чи ці помилки впливають на мою оцінку гегелівської філософії та її жахливого впливу?

Моя відповідь на це запитання буде: «Ні». Саме філософія Гегеля, а не його біографія змусила мене розглянути його в такий спосіб. По суті, я досі дивуюся тому, що серйозні філософи були ображені моєю явно частково жартівливою атакою на філософію, що я її досі не можу сприймати всерйоз. Я намагався виразити це через жартівливий стиль мого розділу про Гегеля, сподіваючись показа-

<sup>1</sup> Зрадництво писарів (фр.) — прим. перекладача.

ти сміховинність цієї філософії, яку я можу сприймати лише із сумішшю зневаги та жаху.

На все це було ясно вказано в моїй книжці, а ще на той факт, що я не міг<sup>1</sup> і не бажав витратити часу без ліку на глибоке дослідження історії філософа, до праці якого я відчуваю відразу. Через те я написав про Гегеля в такій манері, яка передбачала, що небагато людей можуть сприймати його всерйоз. І хоча така моя манера пройшла повз увагу моїх критиків-гегельянців, які явно не знайшли в цьому втіху, я все ще сподіваюсь, що деякі з моїх читачів зрозуміли жарт.

Однак усе це досить неістотно. Що ж може виявитись важливим, то це питання про те, чи таке моє ставлення до гегелівської філософії було виправданим. Нижче я хочу підступитися саме до цього питання.

Гадаю, що більшість гегельянців визнають, що одним з основних мотивів і намірів філософії Гегеля було прагнення замінити і «подолати» дуалістичний погляд на факти й норми, який представив Кант і який став філософською основою ідей лібералізму та соціальних реформ.

Подолання цього дуалізму фактів і норм є визначальною метою гегелівської *філософії тотожності* — тотожність ідеального і реального, права і сили. Всі норми історичні: вони є *історичними фактами*, стадіями в розвитку розуму, що є тим самим, що й розвиток ідеального і реального. Нічого нема, окрім факту, і деякі соціальні чи історичні факти є водночас нормами.

Гегелівський аргумент був в основному таким, яким я його виклав (і піддав критиці) в попередньому розділі — хоча власне Гегель представив його в дивовижно розпливчастій, неясній і показній формі. Більше того, я стверджую, що ця філософія тотожності (попри деякі «прогресистські» пропозиції й деякі помірковані вираження симпатії, що в ній містяться, до різноманітних «прогресивних» рухів) відіграла важливу роль у занепаді ліберального руху в Німеччині, того руху, що під впливом філософії Канта породив таких значних ліберальних мислителів, як Шіллер і Вільгельм фон Гумбольдт, і такі значні праці, як Гумбольдтова «Спроба» визначення кордонів державної влади»

<sup>1</sup> Див. мій «Вступ» і «Передмову до другого видання».

«Essay towards the Determination of the limits of the Powers of the State».

Це моє перше і основне звинувачення. Друге моє звинувачення, тісно пов'язане з першим, полягає в тому, що філософія тотожності Гегеля, підтримуючи історизм та ототожнення сили і права, надихала тоталітарні способи мислення.

Моє третє звинувачення полягає в тому, що аргументація Гегеля (яка явно потребувала від нього певного ступеня вправності, хоча й не більшого, ніж можна було чекати від великого філософа) сповнена логічних помилок і перекручень, представлених з претензійною помпою. Це підірвало і кінець кінцем понизило традиційні норми інтелектуальної відповідальності й чесності. Це також зробило внесок у піднесення тоталітарного філософування і — що навіть серйозніше — у відсутність будь-якого визначеного інтелектуального опору йому.

Такі мої головні заперечення Гегелю, що, на мій погляд, досить ясно викладені в розділі 12. Одначе я, безперечно, не проаналізував головний пункт — філософію тотожності фактів і норм — так ясно, як мусив те зробити. Тому сподіваюсь, що виправився у цьому «Додатку» — не перед Гегелем, а перед тими, кому він завдав шкоди.

## 18. ВИСНОВОК

Знову підійшовши до кінця цієї книжки, я усвідомлюю, як ніколи, всі її недоліки. Почасти вони є наслідком широти рамок цієї книжки, які перевищують те, що я міг би вважати моїми суто професійними інтересами. Почасти вони є просто наслідком моєї особистої погрішності: адже недаремно я є прихильником фаллібілізму.

Одначе, хоч я й цілковито усвідомлюю свою особисту погрішність і її вплив на те, що я збираюся зараз сказати, я насправді вірю, що фаллібілістський підхід може багато дати соціальному філософу. Шляхом визнання по суті критичного, а отже, революційного характеру людського мислення — того факту, що ми радше вчимося на помилках, а не за допомогою накопичення даних — і визнання, з іншого боку, що майже всі проблеми і всі (неавторитарні) джерела нашого мислення закорінені в традиціях і що майже завжди ми критикуємо саме традиції, критичний

(і прогресивний) фаллібілізм може забезпечити нас якнайнеобхіднішою перспективою для оцінки як традиції, так і революційної думки. Навіть ще важливіше, він може показати нам, що роль мислення полягає в тому, щоб проводити революції шляхом критичних суперечок, а не за допомогою насильства і воєн, що велика традиція західного раціоналізму — це битва словами, а не мечами. Саме тому наша західна цивілізація є, по суті, плюралістичною і саме тому монолітне соціальне становище означає смерть свободи — свободи думки, свободи пошуку істини, а разом із цим раціональності й гідності людини.

## II

**ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО КНИЖКИ  
ШВАРЦШІЛЬДА ПРО МАРКСА (1965)**

Через кілька років після того, як я написав цю книжку, мені стала відома книжка Леопольда Шварцшільда про Маркса «Червоні пруссаки» (The Red Prussian. Transl. by Margaret Wing. London, 1948). Я не маю жодного сумніву, що Шварцшільд дивиться на Маркса без симпатії, навіть ворожо і що він часто малює його найпохмурішими фарбами. Та хоч ця книжка не завжди справедлива, вона містить у собі документальні свідчення, зокрема з листування Маркса і Енгельса, які показують, що Маркс був меншим гуманістом і меншим прихильником свободи, ніж він представлений у моїй книжці. Шварцшільд змальовує його як людину, яка бачила у «пролетаріаті» головним чином знаряддя для вдоволення своїх власних особистих амбіцій. Хоча, можливо, що справа представлена жорсткіше, ніж того вимагають свідчення, слід визнати, що ті свідчення самі по собі нищівні.



# ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

## А

- Август, імператор I: 362; II: 29, 409  
Августин, Святий (Блаженний) I: 253  
Агассі Джозеф I: 12  
Агриппа Мененій I: 338; II: 339  
Адам Джеймс I: 56—57, 100, 116, 162, 171, 231, 236, 240, 242, 244, 251—254, 255, 258—260, 261—263, 265, 279—281, 283—288, 299—301, 305, 311—313, 327, 330—332, 336—338, 340—341, 365—368; II: 307  
Адимант I: 305, 312—313  
Адлер Альфред II: 111, 368, 407  
Айслер Роберт I: 228, 238, 261—262, 270, 282, 300, 303, 325—327, 340, 394; II: 426  
Аквінат (див. Фома Аквінський)  
Александр Семюель II: 339  
Александр Македонський I: 275, 334—336; II: 8, 29, 58  
Алжестіда I: 234  
Алківіад I: 176, 214—217, 337, 340, 359, 370  
Алкідам I: 86, 113, 134, 174, 208, 274, 310, 334, 357  
Алкмеон I: 96, 196, 282, 300, 356  
Анаксимандр I: 212, 229—230, 231, 238, 366  
Ангелус Силезіус (див. Шеффлер Йоганнес)  
Андерсон Максвелл I: 410—412  
Андерсон Е. Н. II: 62, 64, 342, 350, 352  
Аніт I: 216—218, 320  
Анкілон II: 51  
Антисфен I: 113, 150, 174, 176, 208, 218, 270, 275, 281, 330—336, 356; II: 29, 308, 321, 332—333  
Антифонт Оратор, з Рамнунта I: 303  
Антифонт Софіст, Афінівський I: 85, 91, 113, 274, 279, 303, 334—336, 356  
Аполлон I: 402  
Аристоксен I: 366  
Арістотель I: 23, 24, 30, 39, 41—45, 48, 52, 57, 86, 109, 114, 120, 131, 133, 202, 226—227, 230, 232—235, 238—240, 241—244, 246—250, 253—255, 262, 265, 267, 272—276, 280—281, 291—294, 299, 301—304, 305—310, 320, 326—329, 332—336, 337, 341—342, 356, 358—360, 364—365, 376, 381, 385—387, 393—394; II: 7—14, 14—22, 23, 25, 28—29, 33—34, 38, 43, 48, 58, 239, 267, 305—317, 320—321, 324—325, 332—336, 337, 340, 346, 348, 351, 356, 367, 418, 423  
Аристофан I: 204, 207, 249, 302, 375, 377  
Ардт Ернст Моріц II: 350  
Архелай I: 270  
Архімед I: 189; II: 308  
Архит I: 219—220, 392  
Аспазія I: 301  
Афіней I: 320—321, 389  
«Афінянин» I: 378, 405  
Ахіллес I: 235, 401—403

## Б

- Бавінк Бернхард II: 339  
Бадіан Ернст I: 275, 335  
Байвотер Інграм I: 230—232, 270, 366  
Бакл Генрі Томас II: 425  
Бакунін Михайло Олександрович II: 373

Банзе Е. II: 79, 355  
 Баркер Ернст, сер I: 122, 133—134, 274, 289—292, 306, 310, 312, 327, 340  
 Барт Карл I: 274; II: 296, 420, 426—427  
 Бартлі Вільям I: 12  
 Батлер Семюель I: 8, 157, 289, 320  
 Баура Ч. Моріс, сер I: 246  
 Бекон Френсіс II: 23, 268, 328, 423, 441  
 Белламі Едвард II: 386  
 Бенда Жюльєн II: 458  
 Бентам Ієремія II: 257  
 Бергсон Анрі I: 227, 267, 356, 385—387; II: 71, 248, 279, 339, 342, 353, 356, 421  
 Бері Р. Г. I: 248—249, 405, 415—416, 417  
 Берк Едмунд I: 8, 131, 226, 307; II: 43, 69, 147, 244, 247, 340, 343, 346, 379  
 Берклі Джордж II: 334, 423—424  
 Бернайс Поль II: 319  
 Бернар Клервоський II: 409  
 Бернет Джон I: 82, 213, 229—233, 237, 242—246, 269, 273, 279, 318, 327, 357, 365—368, 372, 374—379, 382—385  
 Бернс Еміль I: 251, 282  
 Бернштейн Едуард II: 388—389  
 Бест В. II: 85, 356  
 Бетховен Людвіг ван I: 408; II: 226—227  
 Біант I: 25; II: 341  
 Бівен Едвін II: 338  
 Бісмарк Отто фон II: 67  
 Блан Луї I: 381; II: 362  
 Блюхер Г. II: 418  
 Боден Жан I: 140  
 Бозанкет Бернард II: 89  
 Бор Нільс II: 415  
 Борель Еміль I: 298  
 Брайсон I: 298  
 Бредлі Френсіс Герберт I: 268  
 Бредфордський, єпископ I: 227, 355  
 Бродхед Г. Д. I: 336  
 Брук Мелер ван ден II: 86  
 Бруно Джордано II: 50  
 Бьоме Якоб II: 409

## В

Вагнер Ріхард I: 265; II: 40  
 Вайсман Фрідріх II: 331  
 Вебб Беатріса I: 238; II: 361  
 Вебб Л. II: 417  
 Вебб Сідней I: 238; II: 361  
 Вебер Альфред II: 407  
 Вебер Макс I: 246; II: 108, 321, 367, 425—426  
 Вебер II: 341  
 Веблен Торнстейн I: 267  
 Віко Джамбаттіста I: 252—254; II: 340—341  
 Вільсон Вудро II: 59; 358—359  
 Вінер Джакоб I: 12, 387; II: 360, 396, 400, 402  
 Вінер Норберт I: 268  
 Віпкельман Іоганн Іохім II: 350  
 Вірканд А. I: 246  
 Вісдом Джон II: 407  
 Вітгенштайн Людвіг I: 230, 270; II: 16, 23, 266, 314, 322—324, 327—330, 356, 407, 409, 412—413, 417, 428  
 Воєн Ч. Е. I: 289, 305, 324, 384; II: 348  
 Вольтер I: 356, 371; II: 221

## Г

аль Газалі Абу Хамід Мухаммед II: 424  
 Гайдеггер Мартін II: 86—88, 321, 328, 356  
 Гайзер Ф. II: 76, 78, 354  
 Гайндман Генрі Майєрс II: 391  
 Гакслі (Хакслі) Олдос I: 141; II: 415, 417  
 Гакслі Томас Генрі II: 309, 363  
 Галані, аббат II: 405  
 Галілей Галілео I: 392; II: 50, 273  
 Ганлі Мохандес Карамчанд II: 296  
 Ганз Едуард II: 338  
 Гар (див. Мартен дю Гар)  
 Гарвей Вільям II: 273  
 Гассенді П'єр II: 338  
 Гатфілд Г. Стаффорд II: 339  
 Гаусс Карл Фрідріх II: 23  
 Гегель Георг Вільгельм Фрідріх I: 23, 30, 54, 126, 140, 165, 228,

- 233, 253, 267, 276—278, 289—290, 387—399; II: 7, 13—15, 23, 28—29, 34—90, 92, 97, 109—110, 112—115, 118, 121, 126, 145, 212—213, 222, 227—229, 231—232, 234, 241—242, 244, 267, 269, 279, 294, 298, 312—313, 328, 338—349, 352—358, 368, 375, 390, 408—409, 418, 427, 457—460
- Гедель Курт II: 413—414, 436
- Гедіє II: 385
- Гейне Генріх II: 120, 370, 379
- Гекер І. Ф. II: 368, 380
- Геккель Ернст II: 70, 353
- Гемпель Карл II: 425
- Гераклід I: 157, 389
- Геракліт I: 23—25, 41—44, 52, 57, 70, 75, 89, 96, 100, 144, 170, 195, 212, 228—236, 239, 244, 246, 269, 316, 358, 366, 383; II: 34, 38, 44—45, 48, 55, 76, 229, 299—301; 340, 354, 368, 409
- Гердер Йоганн Готфрід I: 268, 290, 356; II: 61, 340, 350
- Гермій I: 319—321
- Гермодор I: 25
- Гермократ I: 382
- Геродот I: 113, 196, 207, 254, 270, 301, 356, 365—367
- Гесіод I: 23—25, 28, 52, 70, 127, 211, 229, 236, 238, 248—250, 263, 273, 300, 327, 358
- Гете Йоганн Вольфганг II: 342, 350—351
- Геффкен Дж. II: 335
- Гільберт Давид II: 319
- Гінсберг М. II: 365
- Гіппій I: 86, 113, 270, 274, 334—336, 356, 407—409
- Гіпподам I: 196, 238, 357, 358
- Главкон I: 115—117, 135, 137—138, 171—174, 188, 262, 281, 300, 305, 311—313, 327, 384, 388
- Глокнер Г. фон II: 338
- Гоббс Томас I: 138, 162, 388; II: 314—315, 317, 320, 333
- Гобіно Жозеф Артур де, граф I: 23, 227
- Гобхауз Леонард Трелоні II: 89
- Гогартен Фрідріх II: 86
- Гомбріх Ернст I: 12, 300; II: 348, 368
- Гомер I: 224, 228, 262—264, 303, 337, 358, 383, 401; II: 298
- Гомперц Генріх II: 314, 422, 426
- Гомперц Теодор I: 105, 210, 243, 257, 263, 274, 289, 305—307, 332, 364—367, 368, 371—373; II: 8, 10, 305, 310—311
- Горгій I: 86, 133, 174, 208, 310, 330, 334
- Гренфел Б. П. I: 265
- Грін Т. Г. I: 307; II: 89
- Грінідж II: 307
- Гроут Джордж I: 96, 105, 229, 233, 238, 246, 260, 282, 289, 301, 306, 310, 320, 373, 387, 404; II: 305, 307—308, 315—316, 333—334
- Гумбольдт Вільгельм фон II: 62, 461
- Гуссерль Едмунд I: 246; II: 23, 86, 321, 345, 365, 411, 422

## Д

- Дадлі Д. Р. I: 332
- Дамон I: 380—381
- Даніїл, пророк I: 327
- Данте Аліг'єрі II: 378
- Дарвін Чарлз I: 385, 390; II: 48, 229, 264
- Девіс Дж. I: 289, 305, 325, 384
- Декарт Рене II: 61, 331, 407, 423, 441
- Делзіл Маргарет I: 12
- Демокріт I: 24, 208, 231, 270, 292, 332, 335, 336, 364, 393; II: 27, 31—32, 63, 331, 338—339
- Демос I: 382
- Демосфен II: 305
- Джинс Джеймс Хопвуд II: 264, 417, 426
- Джілас Милован II: 382
- Джовет Бенджамін I: 307, 310, 359
- Джонсон Самуель II: 452
- Джоуд Ч. I: 104, 289
- Діккенс Чарлз I: 119, 306, 320; II: 450
- Дільс Герман I: 228, 231—234, 241, 265, 269, 273, 300, 306, 327, 335, 356, 364—367, 371, 392, 394
- Дільтей Вільгельм II: 416

Диоген Лаертій I: 231, 233, 270, 335, 383; II: 332  
 Диоген Синопський I: 280, 334—336, 340; II: 332  
 Діон I: 157, 176, 224, 340, 389  
 Діонісій Молодший I: 58, 157, 341, 370, 389  
 Діонісій Старший I: 31, 57, 341, 360, 371, 382  
 Дірак Поль II: 442  
 Дропід I: 235, 327, 341  
 Дунс Скот II: 409  
 Дюем П'єр II: 422, 426  
 Дюмлер Ф. I: 332  
 Дюркгейм Еміль I: 198

## E

Евклід I: 293, 296, 317, 392—393  
 Евклід Мегарський I: 395  
 Евріпід I: 86, 113, 207, 275, 307, 334—336, 364  
 Евфрей I: 321  
 Еддінгтон Артур Стенлі I: 275; II: 264, 281, 422, 426  
 Едіп I: 35  
 Ейнштейн Альберт II: 27, 34, 178, 239, 289, 317, 368, 419, 426  
 Ектон Джон, лорд I: 158; II: 336, 425  
 Екхарт Мейстер II: 409  
 Емпедокл I: 234—236, 239, 243, 246, 248; II: 310  
 Енгельс I: 251; II: 93, 111, 113, 116, 121, 128, 130—131, 158, 166, 168, 171—175, 177, 184, 201—202, 204, 217—218, 220, 241, 275, 357, 360, 362, 369—373, 375, 377—379, 383, 386, 388—393, 396, 398, 402, 404—406, 420  
 Епікет I: 335; II: 334  
 Епікур II: 338  
 Епіменід Крітянин II: 410—411  
 Ераст I: 319  
 Есхін I: 371

## Є

Євтифрон I: 221, 387

## З

Закс Єва I: 394  
 Зенон I: 330  
 Зіммель I: 246  
 Зинов'єв Григорій Овсійович II: 376

## I

Ісус Христос I: 105, 123, 245, 254—256, 307; II: 33, 278, 296—297, 419, 426  
 Інг Вільям Ральф I: 389; II: 406  
 Інгленд Е. Б. I: 122, 245, 254—256, 308  
 Ісократ I: 157, 176, 257; II: 305, 332, 360  
 Істабрукс Дж. I: 390  
 Істмен Макс I: 238, 243  
 Іоанн Богослов (Євангеліст) I: 282; II: 334

## K

Каллік I: 135—137, 207, 311, 370  
 Калліп I: 157, 321  
 Кант Іммануїл I: 13, 89, 120, 159, 174, 227, 276, 288, 290, 303—304, 322, 331, 343, 356, 399, 408, 412; II: 22, 28, 40, 46, 48—49, 52, 61, 63, 74, 77, 88, 328, 331, 342—346, 350—351, 379, 409, 415, 419, 445, 449, 457, 459  
 Капп Вольфганг фон II: 176  
 Карл V, Габсбург II: 139  
 Карлейль Томас II: 374  
 Карнап Рудольф I: 245, 271, 328; II: 318, 320, 324—327, 344, 408, 416, 418, 423  
 Карнеад I: 138, 311, 388  
 Каррузерс Джон I: 354; II: 362  
 Карус Поль II: 370  
 Кассієр Ернст I: 322, 331; II: 346, 350, 419  
 Катлін Джордж I: 43, 276—279, 303, 354, 389  
 Каутський Карл I: 266; II: 365, 392  
 Кауфман Е. II: 79, 355  
 Кафка Франц II: 265, 418  
 Кац Давид II: 365  
 Кебет I: 382  
 Кейрд Едвард II: 313, 341, 355

- Келлер Адольф II: 261, 416  
 Кельзен Ханс I: 246, 342, 384  
 Кемпбелл-Сміт М. (див. Сміт М.) I: 322  
 Келлер Іоганн I: 392; II: 34, 441  
 Кетле Ламбер Адольф Жак II: 397  
 К'єркегор Сьорен II: 215—216, 296, 298, 341, 405, 426—428  
 Кілінг С. В. I: 385  
 Кінг Ч. II: 454  
 Кіон I: 157—158  
 Кір Молодший I: 260, 372  
 Кірхгоф Іоанн I: 365  
 Клаузевіц Карл фон II: 76  
 Клеарх I: 157  
 Клейст Генріх фон II: 445  
 Климент Александрійський I: 383  
 Кліній I: 257  
 Кодр I: 32, 175, 233—235, 340—341  
 Коен Морріс Рафаель II: 322, 325  
 Колнаї Орель I: 265; II: 81, 88, 354—357, 418  
 Константин, імператор II: 31, 336  
 Конт Огюст I: 49, 54, 233, 251—253; II: 98, 156, 212, 229, 330  
 Коперник Миколай I: 392  
 Кориск I: 319  
 Корнфорд Френсіс М. I: 237, 239—242, 244, 255—258, 279—281, 294—296, 299, 323—325, 336; II: 308  
 Костелло Б. Ф. II: 305  
 Коул Дж. Д. II: 368, 374, 397—398  
 Коуп Джілберт I: 227, 354  
 Крантор I: 257; II: 360  
 Крауз Карл II: 381, 386  
 Крафт Юліус I: 321; II: 321  
 Крік Ернст II: 82, 355  
 Критій I: 32, 162—164, 207, 211, 214—217, 219, 233—235, 307, 319, 325, 356, 364—366, 369—371, 382, 389, 397—400; II: 31, 335  
 Крон А. I: 305  
 Кроссман Річард I: 104—105, 150—152, 159, 191, 296, 289, 318, 322—324, 371—372, 384—386; II: 23, 322—323, 325  
 Ксенократ I: 321  
 Ксенофан I: 28, 212, 242, 272, 358, 381—384; II: 311, 452  
 Ксенофонт I: 280, 326, 334, 341, 372—376, 381; II: 307  
 Куайн Віллард ван Ормен I: 268; II: 438  
 Куратовський Казимеж I: 268
- ## Л
- Лагард Поль де II: 86  
 Лакатош Імре II: 324  
 Ламарк Жан-Батист II: 229  
 Лаплас П'єр II: 95  
 Ларсен Гаральд I: 12  
 Лассаль Фердінанд фон I: 228, 233  
 Лауверіс Дж. А. I: 398—400  
 Левінсон Рональд Б. I: 396—419  
 Левкіпп I: 348  
 Лейрд Джон II: 411  
 Лемб В. I: 410  
 Ленгфорд Еріх фон II: 411  
 Ленін Володимир Ілліч I: 181; II: 93, 113, 119—120, 170, 178, 192, 203, 358, 361—362, 372, 386—387, 391—396, 404, 420  
 Ленц Ф. II: 80, 355  
 Лептін I: 157  
 Лессінг Готхольд Ефраїм II: 350  
 Ліб'єр А. I: 260  
 Лівій Тит I: 357; II: 14, 365  
 Ліддел Генрі Джордж I: 400—402, 417  
 Лікофрон I: 86, 93, 113, 133—135, 174, 208, 274, 281, 309—310, 327, 334, 356, 388; II: 306  
 Лікурґ I: 300  
 Ліндсей Адам, лорд I: 253, 324, 330, 333, 348  
 Ліплман Уолтер I: 227; II: 91, 139, 376  
 Лісандр I: 207, 371  
 Лісій I: 359, 382  
 Лове А. II: 406  
 Ловенберг Дж. II: 312, 338, 340, 342  
 Лойола Ігнатій, Святий II: 278  
 Локк Джон II: 63, 314, 325, 333, 338, 423  
 Лорат Люсьєн II: 378, 388—392, 406  
 Лукіан I: 229  
 Лукрецій II: 338  
 Луммер Отто II: 426  
 Людendorф Еріх фон II: 80, 355

Льюїс Синклер I: 388  
 Лютер Мартин II: 216, 406  
 Лютославський Вінсенті I: 383

## М

Маббот Джон I: 12, 239  
 Магі Брайнс I: 12, 238, 346; II: 362, 382  
 Маєр Едуард I: 202—204, 233, 243, 302, 315, 320, 341, 358—364, 366—368, 369—371, 389; II: 77, 355, 423—424  
 Мак-Івер Р. М. 246  
 Маклеод У. I: 266  
 Макмаррі Джон II: 263—264, 292, 297, 416, 435  
 Маколей Томас Бабінгтон, лорд I: 313—315  
 Мак-Тагарт Джон Елліс I: 385; II: 36, 417  
 Макіавеллі Нікколо I: 252, 266; II: 365, 367  
 Малиновський Броніслав II: 363  
 Мальбранш Нікола II: 331  
 Мальтус Томас Роберт I: 348  
 Мангейм Герман I: 297  
 Мангейм Карл II: 230, 384, 406—407  
 Марівеллі У. I: 297  
 Маркс Карл I: 9—10, 23, 53—54, 186, 227—229, 246, 251—253, 281; II: 7, 71, 91—99, 104—105, 110—139, 145—161, 164—168, 171, 173—175, 177—207, 207—224, 227—230, 232, 242, 262, 273—276, 298, 354, 357—366, 368—405, 419—420  
 Мартен дю Гар Роже I: 179, 187, 343; II: 438  
 Мартенсен, єпископ II: 426  
 Масарик Томаш II: 59, 349  
 Матвій, Святий (Євангеліст) II: 417  
 Мелет I: 320  
 Менгер Адольф II: 360  
 Менгер Карл I: 270; II: 318, 367  
 Мендельсон Мойсей II: 343, 419  
 Метц Рудольф II: 89  
 Мікс Леонард II: 399  
 Міллер Девід I: 12  
 Мілль Джеймс I: 313—315

Мілль Джон Стюарт I: 43, 49, 54, 246, 288, 313—315, 389; II: 63, 97—100, 102—104, 108, 110, 112, 116—117, 212, 229, 330, 361, 364—367  
 Мілфорд Пітер I: 362  
 Мітчел А. II: 342  
 Монтеस्क'є Шарль Луї II: 340  
 Мор Томас I: 226  
 Моргентау Генрі I: 309  
 Морроу Глен Раймонд I: 258, 290  
 Мур Джордж Едуард II: 326  
 Мухаммед II: 278  
 Мюллер Адам II: 62, 89  
 Мюр Дж. II: 316  
 Мюрхед Дж. II: 305

## Н

Нагель Ернст II: 322, 325  
 Наполеон I I: 79—80; II: 64, 67, 350  
 Наполеон III II: 221  
 Нельсон Леонард I: 268, 316, 321  
 Нестл Вільгельм I: 184  
 Ніколовіус Георг II: 351  
 Ніцше Фрідріх фон I: 266, 342; II: 446—447  
 Нойрат Отто I: 398—400  
 Норт II: 308  
 Ньютон Ісаак II: 34, 273, 289, 423, 439

## О

Огден Чарлз К. II: 426  
 Ойкен Вальтер II: 399  
 Оппенгеймер Франц I: 266  
 Осборн Генрі II: 311  
 Оффенбах Жак II: 40

## П

Павло, апостол II: 334—335  
 Парето Вільфредо I: 53, 223, 256, 388; II: 21, 65, 67, 149, 302, 335, 351, 358  
 Паріс I: 402  
 Паркес Генрі II: 170, 196, 201, 388, 391, 396, 402—405  
 Парменід I: 24, 26, 35, 41—43, 155,

- 238—241, 242, 274, 329, 366—368, 382—384, 385; II: 311, 314, 409
- Паскаль Блез II: 63
- Пастер Луї II: 273
- Патрокл I: 401
- Паунд Роско I: 238, 343, 346
- Пейн Томас I: 89
- Пердікка III I: 321
- Перікл I: 19, 56, 113—115, 120, 123, 202, 207—209, 210, 212, 221, 223, 226—228, 253, 262, 265, 300—302, 306, 334, 364—366, 414, 416—418; II: 29
- Пілат Понтій II: 296, 433
- Піндар I: 85, 93, 270, 274
- Пірілам I: 382
- Піфагор I: 28, 149, 211, 292, 306, 366; II: 409
- Платон I: 9—10, 12, 19, 23—25, 26, 29, 31—35, 37—46, 48—72, 83—86, 89—101, 103—128, 135, 137—141, 142—144, 145, 148—149, 150—179, 182, 186—189, 191—193, 207—209, 210, 214, 218—224, 227—229, 232—234, 252—267, 270, 272—276, 279—308, 309—342, 354—357, 359, 361, 363—370, 371—391, 392—420; II: 7—13, 16—19, 22, 29—31, 33—34, 38, 43—44, 48—49, 52, 54, 58—60, 71, 75, 91—92, 127—128, 145, 212, 229, 244—246, 248, 255, 270—271, 290, 300, 305—307, 309—311, 313—314, 331—333, 335—337, 340—341, 347, 349, 351, 360, 372, 409—410, 415, 418—419, 428
- Плутарх I: 284, 291, 293, 300, 359; II: 308
- Полані Карл I: 245; II: 366
- Полібій II: 336
- Поппер Карл Раймунд I: 15, 226—228, 238, 245—247, 261, 268, 270, 275, 314, 328, 331, 343, 346, 352—354, 356, 364—366, 392—393, 395, 397—402, 404—411, 412—417, 419; II: 229, 282, 284, 317, 320, 325, 328—330, 344, 360, 366, 370, 383, 406, 417, 422—425, 430, 435, 439—440, 461
- Поппер-Лінкой Йозеф II: 362
- Прингсгейм Ернст II: 426
- Продік I: 264
- Прокл I: 292, 393
- Протагор I: 72, 76, 80—82, 93, 162, 208, 212—214, 264, 270, 273, 281, 302, 310, 356
- Прудон П'єр-Жозеф II: 134
- Псевдо-Ксенофонт (див. Старий олігарх)
- Псевдо-Плутарх I: 274
- Пуанкаре Анрі I: 275; II: 422

## P

- Рамсей Френк Пламpton II: 15
- Рассел Бертран, лорд I: 151, 270, 318, 328; II: 63, 139, 229, 267, 322, 328, 338, 376, 412, 418
- Рассел Леонард Дж. I: 271; II: 372, 415, 446
- Ревен Джон I: 383
- Рейдер М. М. I: 365; II: 355
- Релей, лорд II: 426
- Ренан Жозеф-Ернест I: 266; II: 353
- Рікардо Давид II: 183—184, 396, 398, 403—404
- Ріккерт Генріх II: 426
- Ріттер Карл I: 396
- Річардс I. II: 426
- Робесп'єр Максиміліан II: 120
- Робінсон Річард I: 12, 405—408, 415, 419, 421
- Роджерс А. К. I: 237, 375
- Родмен Г. М. II: 460
- Розенберг Альфред II: 81, 82, 355
- Розенкранц К. фон II: 338
- Росс Вільям Девід, сер II: 306, 315—316, 322, 333
- Руссо Жан-Жак I: 54, 140, 252, 256, 289, 304, 355—357; II: 44, 48, 53, 51—62, 84, 120, 340, 346, 349
- Рюстов Олександр I: 228
- Рязанов Давид Борисович II: 357

## C

- Саломон Ернст фон II: 357, 418
- Санаццаро Якоб I: 252, 289
- Сандіс Дж. I: 365

Сантаяна Джордж І: 389  
 Секст Емпірик ІІ: 424  
 Симкін Колін І: 12, 238, 343; ІІ: 402, 405  
 Сімкович В. Г. І: 362  
 Сіммі І: 382  
 Сімплікій І: 242, 290, 383; ІІ: 332  
 Бібрі Дж. ІІ: 14  
 Сіджвік Генрі ІІ: 420  
 Скотт Роберт І: 400—402, 416  
 Скотт Роберт Фелкон, капітан ІІ: 84  
 Сміт Адам ІІ: 183, 202, 398, 403  
 Сміт М. Кемпбелл І: 322  
 Сметс Ян ІІ: 339  
 Сократ І: 31, 42—44, 48, 56, 67, 76, 82, 85, 89, 92, 113, 115—116, 123—125, 128, 135, 137, 148—155, 159, 161, 163—165, 171—174, 176, 178, 187, 211—221, 223, 226, 238, 244—246, 252—254, 265, 269, 274—276, 281, 283—300, 302, 308, 311—313, 317—320, 325, 332—336, 338—341, 364—385, 387, 390, 394—395, 405—409; ІІ: 29—30, 50, 242, 256, 265, 300, 307—308, 334, 336, 351, 409—421  
 «Сократ Молодший» І: 403  
 Солон І: 32, 75, 235  
 Софокл І: 207, 364  
 Спевсипп І: 247, 273; ІІ: 11, 310—311  
 Спенсер Герберт І: 49  
 Спіноза Бенедикт де І: 307—309; ІІ: 63, 340, 343, 409  
 Спірмен Діана І: 420  
 Старий олігарх І: 207, 219, 222—223, 254, 334—335, 336, 364—366, 371, 398; ІІ: 58  
 Стаффорд Гатфілд (див. Гатфілд)  
 Стеббінг Сюзан ІІ: 417  
 Стерн Г. І: 342  
 Стівенсон К. Л. І: 289  
 Стірлінг Джеймс Гатчівсон ІІ: 34, 36, 41, 341  
 Страбон І: 319—320; ІІ: 336  
 Стюарт Джон А. І: 354

## Т

Тари У. У. І: 258, 274—277  
 Тарський Альфред І: 245, 271, 328; ІІ: 318, 324, 414, 423, 430—431, 435, 438—439  
 Таунсенд Дж. ІІ: 215, 405  
 Твен Марк І: 323  
 Тевтам І: 25  
 Теетет І: 395  
 Тейлор Альфред Едвард І: 175, 230, 237, 244—246, 257, 285—287, 311, 342, 369—378, 382, 404; ІІ: 308  
 Теофраст І: 240, 241, 383  
 Тимократ І: 300  
 Тойнбі Арнольд Джозеф І: 253, 260—262, 266—269, 320, 357—359, 361; ІІ: 31, 271—280, 335—338, 416, 419—421, 429  
 Токвіль Алексис Шарль де І: 181, 346  
 Трайтчке Генріх фон ІІ: 75, 86, 354

У

Уайлд Оскар ІІ: 454  
 Уайт Мортон Гебріель ІІ: 425  
 Уайтхед Альфред Нортон ІІ: 250, 267—271, 339, 414, 418  
 Уейд Бенджамін Франклін ІІ: 390  
 Уелс Герберт Джордж І: 305; ІІ: 406, 415  
 Уінспір А. Д. І: 246, 318, 388  
 Уоллес Грем І: 226  
 Уотс Джон ІІ: 375

## Ф

Файт Вернер І: 246, 384  
 Фалей Халкедонський І: 196, 239  
 Фалес І: 228  
 Фалькенберг Р. ІІ: 339  
 Фарадей Майкл ІІ: 264  
 Фарбер Марвін ІІ: 329  
 Фаррінгтон Бенджамін І: 246  
 Фаулер Генрі І: 400, 402  
 Фегг І: 176  
 Федр І: 401  
 Фейербах А. фон ІІ: 351  
 Фейербах Людвіг ІІ: 216, 364



Фемістокл I: 200  
 Феопомп II: 332, 334  
 Ферамен I: 369  
 Фердінанд I Австрійський II: 346  
 Філіпп II Македонський II: 6  
 Філд Дж. I: 105, 235, 237, 242—244,  
 274, 289, 308, 327, 332, 337  
 375; II: 305, 333  
 Філодем I: 330  
 Філолай I: 241  
 Філов Александрійський (Іудей) I:  
 230

Фіндлей Джон Н. II: 413  
 Фіхте Іммануїл Герман II: 355  
 Фіхте Іоганн Готліб II: 28, 61—  
 63, 80, 340, 342, 345, 350—351,  
 355, 358, 409  
 Фіджеральд Едвард II: 388  
 Фішер Г. II: 212, 405, 428—429  
 Фома Акіянський I: 275, 389; II: 256  
 Форд Генрі II: 391  
 Фостер М. II: 348, 427  
 Фрайер Ганс II: 74, 76, 80, 354—  
 355

Фрасибул I: 216  
 Фрасимах I: 85, 124, 135—136, 207,  
 312, 370

Фройд Зигмунд I: 358, 385; II: 111,  
 331, 419

Фрід М. II: 344

Фрідлайн Дж. I: 393

Фрідріх II Пруський I: 331, 371

Фрідріх Вільгельм III Пруський II:  
 38—40, 42, 48, 51, 57, 64, 67,  
 342, 350

Фріз Якоб Фрідріх II: 34, 344

Фріц Курт фон I: 332

Фулідід I: 113, 200—203, 206—208,  
 210, 216, 228, 253, 262, 300, 303,  
 341, 359—362, 364—366

Фур'є Шарль II: 208, 405

## Х

Хайден Конрад II: 35

Хакс Фрідріх I: 12, 234, 344—346,  
 388; II: 330, 354, 366, 384, 401,  
 446

Хант А. С. I: 265

Харікл I: 320

Хармід I: 32, 214—217, 270, 380

Харонд I: 320

Хаттон Г. Д.

Хегеман В. I: 362, 371; II: 350—351,  
 357

Херелефонт I: 217, 256, 380

Херріс У. Т. II: 313

Хесті В. I: 291

Хіт Томас, сер I: 293, 295—298

Холдейн Джон Бердон II:

Холдейн Елізабет С. II: 333

Хук Сідней II: 388

Христос (див. Ісус Христос)

## Ц

Цезар II: 139, 287

Целлер Едуард I: 229—231, 247; II:  
 13, 305—306, 310—312

Циммерн Альфред II: 71, 350, 353,  
 355, 358

Цицерон Марк Тулій I: 312, 334—  
 336, 365

Цінсер Герман I: 362; II: 32—33,  
 293, 338

## Ч

Чапек Карел II: 349

Чаплін Чарлз Спенсер II: 345

Черніс Гарольд I: 253, 320

## Ш

Шальмайер Вільгельм I: 390; II: 70,  
 353

Шваглер Фрідріх II: 41, 341

Шекспір Вільям I: 289, 357

Шелер Макс II: 80, 86, 230, 355

Шеллі Персі Біші I: 175

Шеллінг Фрідріх Вільгельм Йозеф  
 II: 28, 35, 61, 340, 409

Шеррінгтон Чарлз Скотт I: 270,  
 306—308

Шеффлер Іоганнес (Агелус Силе-  
 зіус) II: 419

Шіллер Іоганн Фрідріх I: 408; II:  
 340, 351, 461

Шлегель Фрідріх II: 340

Шлейермахер Фрідріх II: 340

Шлік Моріц II: 324, 330

Шнеебергер Гвідо II: 356

Шопенгауер Артур II: 28, 34—35,  
40, 42—43, 46, 49, 54, 63, 72, 80,  
87, 90, 92, 283, 298, 331, 339,  
341—344, 351, 353, 356—357,  
422, 427—428, 446—447, 460  
Шорі Поль I: 331, 401—403, 409—  
412, 413—414  
Шоу Джордж Бернард I: 288, 356;  
II: 71, 251, 353  
Шленглер Освальд I: 70, 266—268,  
337; II: 80, 86, 212, 355, 357  
Штапель В. II: 82, 86, 355

## Ю

Юбервер Ф. I: 230  
Юер Том К. I: 12  
Юїнг Альберт I: 288  
Юліан Відступник II: 31, 335  
Юм Девід I: 266, 310; II: 46, 63, 231,  
268, 325, 328, 424  
Юнг Е. II: 80, 355  
Юрі Гарольд Клейтон II: 438  
Юстиніан, імператор II: 335

## Я

Ямліх II: 335  
Ясперс Карл II: 86, 88, 356

08 11 1910

**А**

Аболіціонізм, свідомство про його існування за часів Платона (див.: рабство)  
 Абсолютизм II: 440, 439, 455  
 Абстрактне суспільство I: 196, 197, 198 (див. також: конкретна група)  
 Абстракція II: 263—264  
 Автаркія (див.: самодостатність)  
 Авторитаризм I: 82, 87, 88, 150, 181; II: 309; Платона I: 155; Сократ про а. I: 149, 150; середньовічний а. II: 32—33, 37  
 Авторитарна теорія пізнання (знання) II: 435, 440—441  
 Автохтон (див.: міф про Народженіх землю)  
 Академія, Платона I: 39, 57, 157, 171, 291, 300, 389  
 Альтруїзм I: 118—121; II: 229—300 (див. також: індивідуалізм, егоїзм)  
 Анамнез I: 250  
 Анархізм II: 373, 381  
 Англія II: 151, 195, 377 (див. також: освіта); Гегель про А. II: 66, 74, 352—353, 375—376  
 Геккель про А. II: 353  
 Маркс, Енгельс та Ленін про А. II: 146—147, 166—167, 202, 372—373, 387, 390, 392  
 Антиномії Канта II: 45—46, 343—344 (див. також: парадокс)  
 Аргумент, аргументація II: 20, 23—25, 243, 257, 262, 267—268, 269—270, 316  
 Аристократія, Платон про а. I: 254, 340

Арістотель II: 7—13, 9—15, 305, 309—311  
 вплив А. I: 274; II: 10—11, 13, 34, 307  
 вплив на нього з боку Платона I: 246—248; II: 18, 307—308, 310—311  
 як критик Платона II: 7—8, 9—10, 305  
 цинізм А. I: 328—359  
 Арифметика (див.: ірраціональні числа, геометрія versus арифметика, Платон як математик)  
 Архаїзм II: 272, 420, 421  
 Астрологія I: 237, 286 (пор. з II: 303)  
 Атеїзм I: 405  
 Атомізм, атоми I: 294, 296; II: 367 і гедонізм II: 338 та індивідуалізм II: 353  
 Афіни I: 60, 199, розд. 10 (II), 262, 302, 398; рух за скасування рабства в А. (див.: рабство)  
 Товариство друзів Лаконії I: 202, 203; упередженість проти А. I: 262, 359, розд. 10, прим. 15; школа Еллади I: 203, 209

**Б**

Бажане як дійсне II: 150, 212, 380  
 Батьківська держава I: 206, розд. 10 (III), 325, 340, 363—364  
 Беббіт (С. Льюїс) I: 338  
 Безкласове суспільство I: розд. 4 (III); II: 148—150, 380—381 (розд. 18 (II), прим. 4)  
 Безпека I: 130, 222, 225, 387; II: 141—142, 144, 208—209  
 Безробіття II: 180—181, 191, 193—196

Біологічна теорія держави (див. органічна теорія суспільства та держави)

Бог (див.: монотеїзм)

Антифен про Бога I: 328—330, 335

Арістотель про Бога II: 311  
воля Бога та історизм I: 22, 37

Платон про Бога I: 241, 330; II: 308

Бунт проти науки II: 66, 261—262 (див. також: 247)

Бунт проти розуму I: 390; II: 259

Бунт проти свободи I: 211, 222, 387; II: 71, 81, 85, 91

Бюджет I: 180, 342

## В

Велика Французька революція I: 30, 227, 233, 357, 409; II: 38, 60, 61, 63, 97

Гейне про неї II: 120

Велике покоління I: 86, 207—213, 218, 220, 229; II: 29, 33, 38, 334, 364, 406

Великий рік або Великий цикл I: 32, 231—233, 234—237, розд. 3, прим. 6, 250, 251

Версальська угода II: 359

Вибори загальні (див. також: парадокси демократії, парадокси суверенітету) I: 143—145; II: 140, 162—163, 172—173, 376—377

Визначеність, намагання її досягти II: 437—438

Визначення I: 44—48 (розд. 3 (VI); II: 17, 18, 23, 28—29 (див. також: методологічний есенціалізм); імпліцитне визначення

Вимога політична (див.: мова політичних вимог та політичних пропозицій — проектів)

Вирішальний експеримент II: 19, 289, 426

Виховання, зрощування, селекція; теорія в. Платона (див. також: клас, змішування класів, расизм) I: 67—70, 98—99, 262—264, 287, 331, 339, 341, 405, 411—414

Відкрите суспільство I: 19, 20, 196, 197, 206, 212, 215, 221, 225, розд. 10 (VIII), 226, 269, 356, 369; виникнення в. с. I: 197—198; II: 29, 30, 37—38, 39, 58, 92, 105, 135, 175, 213, 215, 263, 421

Відповідальність I: 16, 17, 63, 76—77, 81, 82, 132, 195, 224—225; II: 32, 224, 256—257, 262, 263

Відповідність фактам II: 432—462

Відчай розуму II: 250, 277—278, 302—303

Відчуття зникаючого з-під ніг ґрунту (див.: напруження цивілізації)

Війна (див. також: міжнародні відносини)

громадянська війна у США II: 374

перша світова війна II: 127

релігійні в. II: 256, 264

в. і економіка II: 116

Гегель про в. II: 45, 67, 74, 78—79 (див. також: слава і доля)

Геракліт про в. I: 28 (див. також: слава і доля)

Колнаї про в. II: 81

Платон про в. I: 57, 222, 306

сучасні тоталітаристи про в. II: 74—75, 79—80, 81

Віра в розум I: 208; II: 250, 252—253, 263, 266—267, 279—280

Влада II: 140 (див. також: логіка влади)

в. держави II: 142

політична в. II: 138, розд. 17 (V), 175, 292—293

Платон про зловживання в. I: 306, 319

економічна в. II: 135, 138

Вогонь, у вченні Геракліта I: 26—27, 89, 231—233, розд. 2, прим. 7, 239

Вчитися на помилках II: 437—438, 454

## Г

Гармонія I: 127, 220, 384

Гегель II: 35, 45—46, 50, 62—63, 68, 69, 89—90, 343

вплив Аристотеля на Г. II: 13—14, 44, 312, 345  
 вплив Берка на Г. II: 69, розд. 12 (IV), 343, 344  
 Вплив Геракліта на Г. I: 30, 228; II: 44, 57  
 інші впливи на Г. II: 340, розд. 12, прим. II; «діалектичні викрутаси», «діалектичні перетворення»: II: 47—48, 50, 52, 57—58, 84, 347  
 Г. про Канта II: 43—44, 51, 344  
 Г. про Платона II: 38—39, 347—348  
 батько нового трибалізму II: 38—42, 65, 70—90, розд. 12 (V), II: 348  
 політика Г. II: 40—43  
 «секрет Гегеля» (Дж. Стірлінг) II: 36  
 стиль Г. II: 35, 39—40, 52, 312  
 філософія природи II: 34—35  
 філософія тотожності II: 48, 344—345, 459—460  
 цинізм Г. II: 340, 346 (пор. з II: 65, 83)  
 Гегеля вплив I: 276—278, 360; II: 36—38, 90—91, 232—233, 267—268, 269—270, 342, 347, 352 (див. також: гегельянство, Маркс)  
 К'єркегор про Г. в. II: 298  
 Фостер про Г. в. II: 427; розд. 25, прим. 19  
 Шовенгауер про Г. в. II: 40, 63, 72, 89—91  
 (див. також: діалектика, істина, філософія історії)  
 Гегельянство II: 36, 37, 38—39, 90—91, розд. 12 (VI) 224—225, 241, 244—245, 298, 413—414  
 Геній, велика людина I: 30, 267; II: 39, 77, 82, 246—247, 299  
 Геометрична теорія світу I: 291—300, 393, 420  
 Геометрія, геометрія та арифметика Платона I: 291—300, розд. 6, прим. 9, 317, 392—393  
 Геракліт I: 24, 212  
 вплив Г. I: 24, 228 (див. також: Гегель)  
 космологія I: 24—26, 228—231

натурфілософія I: 27, 75, 231, розд. 2, прим. 7  
 Героїзм, шанування героя II: 76—80, 83—85, 293, 294, 299  
 Гіпотеза I: 73, 278; II: 19, 20, 239—240, 280—281, 284—285, 286—287, 309—310, 317, 331—332, 369, 423—424  
 допоміжна г. II: 289—290  
 допоміжна Марксова г. про колоніальну експлуатацію (див. експлуатація)  
 робоча г. II: 282—283  
 «Горгій» I: 135—136 (співставлення «Держави» з «Горгієм»)  
 Громадська думка, Гегель про г. д. II: 77, 83, 340—341  
 Геракліт про г. д. I: 25  
 Гроші I: 388, розд. 10, прим. 67; II: 178, 195, 210—211, 396—399  
 Гуманізм I: 312, 404 та наст., 406 та наст.; II: 212—213, 221—222, 253—254, 258—259, 279—280 (див. також: віра в розум)  
 г. і раціоналізм II: 258—261

## Д

Дарвінізм I: 390  
 Демаркація між метафізикою і наукою II: 323, 329—330 (пор. з II: 280; див. також: спростовність)  
 Демократичне управління I: 143—146, розд. 7 (II), 147—148; II: 137—138, 140, 142—143, 144, 152, 156—157, 160, 376—377 (див. також: контролю і рівноваги теорія, інтервенціонізм)  
 Демократія I: 16—17, 143—145, 146, 147, 212—214; II: 163—164, 173—174, розд. 19 (V)  
 афінська д. I: 200—207  
 д. і критичний раціоналізм I: 150—151  
 д. і науковий розвиток II: 364  
 д. і політика марксистських партій II: 175—176  
 Маркс і марксистки про д. II: 130—133, 167—169, 172, 174, 175, 391, 393  
 Перікл про д. I: 53, 113, 208

- Платон про д. I: 54—59, 142—144, 253, 298—301, розд. 6, прим. 4
- Сократ про д. I: 371—373
- Держава II: 140, 372 (див. також: протекціонізм, інтервенціонізм) держава за капіталізму II: 207, 373, 381
- класифікація д. Гегелем II: 57, 340, 347—349
- II: 9—10, 305—306, теорія д. Гегеля II: 38—39, 53—55, 66, 72—76, 85, 340, 346—349 (див. також: національна д.)
- теорія д. Маркса II: 128—131, 169—170, 174—175, 207, 373
- сучасні тоталітаристські теорії д. II: 71, 72, 75 (див. також: національна д.)
- Детермінізм II: 96, 226—227, 340, 363
- соціологічний та історичний д. II: 98, 112, 225—226, 229 (див. також: соціологізм, історицизм)
- Джерела знань II: 440—441, 452—456
- Диктатор, теорія великодушного д. I: 181, 313, 389, розд. 10, прим. 69 (пор. I: 142)
- Диктатура (див. тиранія)
- Діалектика Платона I: 152, 320—321; II: 18
- д. Гегеля II: 34, 44—47, 50, 345, 390
- іудейська д. II: 334
- д. Маркса II: 99, 112—113, 149, 359, 360, 381, 390
- Діва, сузір'я I: 300
- Діке I: 300
- Добро I: 275—277; II: 326
- Арістотель про д. II: 11, 311
- Мур про д. II: 326
- платонівська ідея д. I: 166—168, розд. 8 (IV), 246—248, 228—331, II розд. 8, прим. 32; II: 415
- Уайтхед про д. II: 268—269
- Догматизм II: 253, 372
- незворушний д. II: 47—48, 233—234, 271, 328, 329
- Доказів теорія II: 20, 28, 318—320, 324
- Дорійське завоювання (див. кочівники)
- Дуалізм тіла й душі II: 113, 116—119, 380
- Дуалізм у філософії Платона: I: розд. 5 (IX), 101—102, 121, 336
- Дуалізм фактів і рішень або критичний дуалізм I: 76, 89, 238, 270—272, розд. 5, прим. 5, 277—280, 410 (пор. з: 225—226); II: 252, 302, 438—439, 454—457, 459—460
- Душа I: 367—369, розд. 10, прим. 44
- Арістотель про д. II: 13—14
- піфагорейські та орфічні секти про д. I: 367—369; II: 309
- Платон про д. I: 91, 95, 96, 97, 186, 220, 241, 279, 367—369, 385
- Фрейд про д. I: 385

## Е

- Еволюціонізм I: 54; II: 363 (див. також: прогресивізм і етика)
- Гегеля е. I: 387; II: 44—45
- Спесвіппа та Арістотеля е. II: 11—12, 310—311, розд. 11, прим. 11; фашистський е. II: 70—72
- Егалітаризм I: 86, 112—114, розд. 6 (IV), 273, розд. 5, прим. 6, розд. 9, прим. 2
- грецький е. I: 60, 86, 112—114, 208—209 (див. також: рабство, Афіни, рух за скасування рабства)
- кантівський е. I: 304
- Платонове стандартне заперечення е. і відповідь на нього
- Руссо I: 331, розд. 6, прим. 20 (пор. з II: 53); е. і раціоналізм II: 252—254
- Егоїзм I: 118, 119, 122 (див. також: колективізм, утилітаризм колективістський)
- «Едикт Главкона» I: 171, 172
- Едипів комплекс I: 384; доля як наслідок пророцтва (у праці «Poverty of Historicism» використано термін «Oedipus effect») I: 35 (пор. з II: 212—213)
- Езотеризм II: 261, 331—332

- Екзистенціалізм II: 86—87, 443—444
- Екзогамії правила II: 100
- Економізм II: 115, 118 (див. також: гроші, поділ праці, капіталізм, Марс)
- Економіка I: 196; II: 36, 107, 108, 187—188, 210—211, 382, 388—389, 401 (див. також: гроші) капіталу нагромадження, концентрація, централізація II: 117, 147, 157, 158, 165, 178—180, 193, 197, 199—200, 208, 373, 386, розд. 20 (I)
- конкуренція II: 151—152, 157—158, 178, 179, 181, 187, 188, 197, 375—376, 399
- падіння норми прибутку II: 197—199, розд. 20 (V) 210—211, 403—404
- людський метаболізм II: 114—115, 118—119, 124, 145, 148 (пор. з 380—381)
- промислова резервна армія II: 180, 188, 193—194, 200, 375—76
- закон зубожіння та зростання багатства II: 130, 147, 157, 167, 168, 172, 180, 181, 191, 192, 203, 204, 375
- засоби виробництва II: 146, 369
- виробничі відносини і умови виробництва II: 117, 125, 208, 369—370, розд. 15, прим. 13, 373—374, 378—379
- надлишкове населення і заробітна платня II: 189, 192, розд. 20 (III)
- теорія вартості II: 183—191, розд. 20 (II), 374, 383, 396—397, розд. 20, прим. 10; економічні цикли II: 178, 200, 193—197, розд. 20 (IV) 208—211, 374—375, 401
- два типи капіталу II: 197—198, 402—403, розд. 20, прим. 33 (див. також: гроші, поділ праці, капіталізм, Маркс)
- Економічний цикл (див.: економіка, безробіття)
- Експеримент II: 236, 238—239, 252—253, 258
- вирішальний е. II: 19, 289, 426
- соціальний е. I: 184, 188
- е. і планування, соціальна інженерія (див. також: суспільні науки)
- Експлуатація II: 132—134, 180, 185—186, 191, 198, 373—374
- колоніальної е. марксистська гіпотеза II: 201—231, розд. 20 (VI), 384—385, 387
- Емпіризм II: 230—231, 242, 408, 422, 440—441
- Енгельс, зміна позиції і тактичної доктрини II: 171—172, 173, 175, 202
- догматизм Е. II: 370, 378, 392
- Е. про звільнення людини II: 116
- Ентелехія II: 13, 312
- Ерот I: 238, 249
- Ескапізм I: 276, 387; II: 150, 263, 278—279, 420, 421
- Есенціалізм II: 15—29 (див. також: методологічний есенціалізм)
- Естетизм I: 186, 188, 354; II: 336
- Платона I: 94—95, 166—167, 186 (див. також: «очищення полотна»)
- Естетика I: 265, 354; II: 226, 227, 336, 427—428
- і етика I: 81, 187, 354; II: 226, 415
- і містицизм II: 263, 266
- Етика, мораль, моральність
- історичистська е. II: 217, 220—222, 276—277 (див. також: історизм, етика)
- тоталітаристська, колективістська і трибалістська е. I: 119, 125, 131, 159, 303, 305, 398, 405, 415; II: 52—53, 61—62, 75—86, 346—348, 353
- егалітарна, гуманістична і християнська е. I: 80—81, 89, 273, розд. 5, прим. 6, 304, 312; II: 162—163, 215
- е. і наука II: 252—253, 257—258, 263—264
- е. і політика I: 131, 159, 307—309
- е. і релігія (див.: релігія)

- етика і естетика I: 80—81, 187, 354; II: 226, 414  
 «наукова» е. I: 273—274, розд. 5, прим. 18 (див. також: дуалізм фактів та рішень, натуралізм, позитивізм, релятивізм, утилітаризм, цілі та засоби, страждання та задоволення, асиметрія)
- Г**
- Є**
- Єгипет I: 257, 267, 330; II: 346, 369  
 Єдність протилежностей I: 29, 229, 236; II: 48, 87, 270  
 Єдність людства I: 174, 274—276, 334—335, 339; II: 231—232, 242, 243, 251, 259, 264, 266, 279, 421  
 Єзуйство II: 276
- З**
- Загальна воля II: 60, 91  
 Закон I: 129—130; II: 127—128, 136, 182  
 верховенство з. I: 188, 399  
 гегелівська філософія про з. II: 51, 53—55, 75—77, 345, 346—347  
 марксизм про з. II: 128, 134, 185—186, 373—378 (див. також: законодавство)  
 Закони I: 72—74, розд. 5 (I), 270  
 «історичні» II: 286, 291—292, 363  
 нормативні I: 72—74, 76, 80, 276—280  
 природи I: 72—74  
 соціологічні I: 36, 77, 82, розд. 5 (IV), 277; II: 104, 363—365  
 універсальні II: 284—288  
 Законодавство (див.: закон, інтервенціонізм)  
 два типи з. II: 376—377  
 Закону верховенство I: 188, 399  
 Закрите суспільство I: 13, 72, 127, 196, 213, 226, 268—269, 356, 359; II: 29, 85—86, 105 (див. також: затримані суспільства)  
 крах з. с. I: 199, 222, 268—270, 356, 357—359  
 «Занепад Європи» (О. Шпенглер) I: 70, 266—269, розд. 4, прим. 45  
 Затримані суспільства I: 69—71, 257, 268—270  
 (див. також: Спарта)  
 Затримка змін (див.: зміни, платонівська теорія затримки змін)  
 Захід, західна цивілізація I: 120, 194, 198, 268, 319; II: 31, 263, 279  
 Злиденність (див.: зубожіння закон)  
 Зевс I: 28, 29, 57, 82  
 Зміни I: 387; II: 229  
 Арістотель про з. II: 9—11, 12, 14, 311, 312  
 Гегель про з. I: 387 (див. також: діалектика, Гегель)  
 Гераклітова теорія з. I: 24, 26, 229, 231  
 затримка з., платонівська теорія затримки з. I: 34, 35, розд. 3 (III), 51, 52, 103, 168, 248, розд. 4, прим. 3, 320, 391  
 з. і нерухомість, Платон про з. і нерухомість I: 50, 51, розд. 4 (I), 331, 390 (див. також: розпад, плинність)  
 проблема початків змін I: 53—53, 98, 250, 251  
 Змовницька теорія суспільства II: 105, 106, 113, 144, 375  
 Знання (див.: наука, гіпотеза, пояснення)  
 знання та судження I: 98—99, 243, 274; II: 18—19, 20, 313—314, 316, 339—340  
 соціальні аспекти з. II: 234—235  
 соціологія з. (див.: соціологізм)  
 теорія з. II: 230, 282, 284, 422  
 Значення теорія (див.: позитивізм)  
 «Золоте правило» Канта I: 120, 303  
 виправдання «з. п.» II: 258, 451—452  
 Золота доба I: 24, 33, 34, 37—39, 57, 228, 236, 237, 249  
 Зоологізм I: 390  
 «Знищення», Платон про з. I: 188;  
 сучасне розуміння з. I: 188, 399  
 Зростання знань II: 436—440, 446  
 Зростання народонаселення I: 287, 358  
 Зубожіння закон II: 178, 180, 191—205



## I

- Ідеалізм II: 319, 368, 369, 408, 409, 428
- Ідеї Платона як батьки чуттєвих речей I: 238—240, розд. 3, прим. 15, 251, 239 (див. також: простір як матір чуттєвих речей)
- Арістотелівська модифікація Платонової теорії і. II: 11—12, 13, 312, 334
- гегелівське перекручення Платонової теорії і. II: 48—49, 368
- напади Антисфена на Платонову теорію і. II: 332—333
- і. та «проблема третьої людини» I: 251
- походження Платонової теорії і. I: 237—238, 360—362 (див. також: піфагорейська секта, піфагорейська таблиця протилежностей, проблема Сократа)
- стадії розвитку і. I: 242—244, розд. 3, прим. 26, 251
- і. як трикутники I: 299—300 та наст. (див. також: естетика)
- Ідеологія II: 145
- Маркс про і. II: 119—120, 153—154, розд. 18 (IV), 275—276, 369—370
- тогальна і. II: 230, 232—233, 234
- Ізномія (див.: рівність перед законом)
- Імперіалізм I: 203—205, 206
- Александра Македонського I: 274, 334—336; II: 58
- афінський I: 198—207, 334—336
- німецький II: 65, 74—75, 348, 352
- Маркс і марксистки про і. II: 201—203, 383—384, 386—387
- і. Наполеона II: 64—65
- Платон проти і. I: 342, 368
- римський і. I: 203—206, 362
- Індивідуалізм I: 118—120, розд. 6 (V), 213—215, 320, розд. 7, прим. 23, II: 102, 244, 265—266, 299 (див. також: альтруїзм)
- Індуктивізм II: 320, 325
- Арістотеля I: 394; II: 316—317
- Бекона II: 268
- Конта II: 330
- Мілля I: 314, розд. 7, прим. 2
- Інженерія I: 81—82, 185; II: 95—96, 222, 285, 286, 366—367 (див. також: соціальна інженерія)
- Інквізиція I: 123, 224; II: 31, 297
- Платон на захист і. I: 218
- Інститути II: 101
- міжнародні I: 348—350
- для забезпечення наукової об'єктивності II: 236
- політичні I: 128, 140, 142, 143—145; II: 141
- і. свободи критики II: 245—246, 257—258
- соціальні I: 36, 83, 146, розд. 7 (III); II: 95—96, 101—102, 105, 106, 303, 365—367
- поліпшення і планування соціальних і. I: 148, 184—186; II: 154—155, 302
- і. економічного управління II: 142—143, 207, 210
- Інституціоналізм II: 101, 142—143, 144, 172—175
- і. та індивідуалізм I: 320
- Інтелектуалізм II: 242, 247, 409
- Інтелектуальна чесність Сократа I: 148—150, 214, 253; II: 265, 308—310
- Інтерперсоналізм II: 244, 245 (див. також: інтерсуб'єктивність)
- Інтервенціонізм II: 136, розд. 17 (III), 141, 151, 154, 191—192, 195, 207, 376, 383
- два типи і. II: 143
- Інтерпретації I: 194
- історичні II: 288, 289—291, розд. 25 (III), 336—337, 384—385, 386
- конкретні, специфічні і. II: 289—290
- і. Марксової «соціальної революції» II: 164—169, розд. 19 (III), 389—391
- загальні II: 288
- і. російської революції II: 384—385
- і. вчення Геракліта I: 229
- і. вчення Парменіда I: 243
- і. вчення Платона I: 68, 192—194, 288, 376—377, 405; II: 290

- Інтерсуб'єктивність (міжособистісність) II: 235, 239 (див. також: інтерперсоналізм, мова, інтервенціонізм)
- Інтуїція, інтуїціонізм II: 22—23, 316, 320, розд. II, прим. 44, 420 (див. також: містицизм)
- і. у Арістотеля I: 385; II: 16, 17—18, 316
- і. у Бергсона II: 421 (пор. з 342—343)
- і. у Гегеля II: 345
- і. у Геракліта I: 28
- і. у Гуссерля II: 321—322
- і. у Платона I: 166—167, 329; II: 17—18
- і. у Спінози II: 409
- Інфантицид, Платон на захист і. I: 66, 261—263, 287, 358, 387, 413
- Іонійська школа (див.: традиція раціоналістична)
- Ірраціоналізм II: 242, 246—248, 269—270
- авторська критика і. II: 260—267, розд. 24 (IV)
- два приклади і. II: 267—280, розд. 24 (V)
- і. та ідея єдності людства (див.: єдність людства)
- і. і любов II: 253—255
- і. і містика II: 261—262
- і. і наука II: 267—268
- і. як відчай розуму II: 250—251, 276—278, 302—303
- і. і персоналізм II: 144—145
- і. Тойнбі II: 272—280, 419—421, 429
- і. Уайтхеда II: 267—271, 418
- Ірраціональне II: 265, 415—416
- Ірраціональні числа I: 239, 291—300, 392 та наст.
- Істина I: 390; II: 239, 283—284, 432—462 (див. також: семантика)
- гегелівська теорія і. I: 165, 238; II: 49—50, 69, 78—79
- наука і і. II: 19—20, 27—28, 239, 264, 283—284, 285, 423—424
- прагматична теорія і. I: 328
- теорія і. Платона I: 163—5
- Історизм II: 224, 276—280, 420
- Історизми I: 24, 15—21, 33, 133, 309; II: 136—137, 207, 363, 459
- оцінка і. 48
- і. та астрологія I: 237, 286
- і. і детермінізм II: 39—40, 95—97
- і. і зміни I: 26, 35
- і. і світ I: 309, 351
- і. і психологізм II: 102—103
- і. як результат пригноблення I: 13, 29—30, 228, 233, 366; II: 132, 373—374
- і. і релігія I: 366; II: 302—303
- і. і сциєнцізм I: 346
- і. і есенціалізм I: 31, 245
- і. і етика II: 302—303, 428—429 (див. також: етика історичистська)
- і. Арістотеля II: 13
- гегелівський і. II: 14, 45—47, розд. 12 (II), 55—56
- і. Геракліта I: 26—29
- і. Гесіода I: 24
- іудаїстський і. I: 30, 228, 233 (див. також: обраний народ)
- і. Леніна II: 361
- і. Мангейма II: 408
- і. Маркса I: 186; II: 97, 117—118, 207, 217—218, 359—360, 364, 384—386
- і. Мілля II: 98, 103, 364
- і. Моргантау I: 308
- і. Платона I: 32, 34, 37—39, 69—71, 92—95, 101
- теїстичний і. I: 21—22; II: 294
- і. Ясперса II: 88—89
- інші сучасні форми і. I: 252—254; II: 260—261, 296—297, розд. 15, прим. 4
- Історичистська методологія I: 35, 92
- Історичний матеріалізм I: 53; II: 116—117, розд. 15 (II)
- Історичне пророцтво II: 95—96, 98, 150, 153, 278, 282, 296—297, 421
- і. п. Маркса II: 145, 149—150, розд. 18 (I), 373—374
- спростування і. п. II: 120, 151—152, 166, 171—172, 195—196, 200, 205—206, 374—375, 383—384
- оцінка і. п. II: 207—208, 211—213

- Історія II: 283, 287, 293, 294, 425  
 і науки II: 118, 282, 285—286, 368, 423—424  
 і політичної влади II: 293—294, 302  
 і філософії II: 63  
 Іудаїзм, історизм іудаїзму (див.: історизм іудейський)  
 інтелектуалізм і. II: 29—30, 334  
 трибалізм і. I: 30, 227, 335 (див. також: обраний народ); II: 29—30, 334

## К

- Капіталізм I: 348; II: 121—126, 131—132, 146, 166—167, 197, 200, 205, 375, 382  
 державний к. II: 381, 382  
 зникнення к. II: 135, 151—152, 382, 387  
 необмежений к. II: 128, 134, 136, 181, 372, 382  
 Карати й вигонити I: 188, 400—406, 411  
 Картаген I: 362  
 Категоричний імператив (див.: «золоте правило» Канта)  
 Категоріальний апарат II: 231, 238  
 Квантова теорія II: 95, 323, 426  
 Керівництво (див.: суверенітет, диктатор, правитель)  
 «найзначніший принцип» Платона I: 20, 121—122  
 платонівська теорія к. I: 146—147, 156, 191, 321, 416 та наст.; Гегель про к. II: 83, 298—299 (див. також: панування і покори гегелівська теорія, геній)  
 Кініки (Циніки) I: 175, 332, 335, 340; II: 29  
 Клас, класи, історична теорія суспільства I: 52—56  
 диктатура к. II: 130, 132—133, 169, 174—175 (див. також: капіталізм)  
 класова боротьба II: 121—123, 127, 131  
 класова війна II: 127 (див. також: людське стадо, сторожові пси, робітники, робітничий клас, рабство)

- класові інтереси II: 122, 124—125  
 класові привілеї I: 65—67, 103, 107—108, 139, 261, 306 (див. також: Спарта)  
 класові розбіжності I: 60, 63—65, 107—108, 169—170, 258  
 класова свідомість II: 122, 121—126, 125—126  
 правлячий к. I: 63—65, 68—70, розд. 4 (IV)  
 змішання класів I: 62—65, 99—100, 161, 258, 327 (див. також: виховання)  
 середній к. II: 158—159  
 Арістотель про к. II: 307—310  
 Маркс про к. I: 54; II: 121  
 платонівська теорія к. I: 61—63, 104, 125, 305  
 «Ключ до історії» II: 292, 297, розд. 25 (II) (див. також: філософія історії)  
 Колективізм I: 22, 118—119, 227, 305; II: 66, 91, 244, 266, 364, 368 (див. також: егоїзм, холізм, утилітаризм колективістський)  
 Гегель про к. II: 53—54, 66, 78—80, 109—110, 347, 354  
 Мангейм про к. II: 384  
 Маркс про к. II: 109—110, 360  
 к. Платона I: 96—98, 111—120, 124, 125—127, 397—399  
 Колективістське планування I: 15, 344; II: 415—416  
 Колективістська мораль I: 125—127 (див. також: етика тоталітаристська)  
 Комерція I: 198, 199, 358  
 Комунізм, афінський к. I: 388  
 комунізм Маркса I: 281; II: 275—276, 363  
 к. Платона I: 63, 121, 123, 253, 307, 388 (див., однак, плутократія)  
 піфагорейська максима I: 123, 282, 307  
 ранніх християн к. I: 282; II: 275, 334  
 російських к. II: 93, 420  
 Комуністи, комуністичні партії II: 155—156, 164, 170—171, 177—178, 204—206, 388, 389, 390—391

Компромiс I: 180; II: 155, 167, 176, 205, 256

Конвенціоналізм, критичний або етичний (див.: дуалізм фактів і рішень)  
найвищий к. I: 27, 75  
науковий к. I: 275; II: 281, 282, 425  
релігійний платонівський к. I: 93—94, 162

Конкретна група I: 198 (див. також: абстрактне суспільство)

Конкуренція II: 375  
— к. за капіталізмом (див.: економіка)

Контроль та рівноваги теорія I: 141, 314; II: 174 (див. також: демографічне управління)

Космологія  
іонійська I: 229  
к. Геракліта I: 23—25  
к. Платона I: 32—33, 39—42, 238—242 (див. також: I: 291—300, розд. 6, прим. 9)

Космополітизм грецький I: 207—209, 274—275, 331, 334, 335, 338, 364 (див. також: єдність людства)

Кочовики-номади, гірські пастухи (і Платон про дорійське завоювання) I: 64—65, 251, 258—260, 264, 287; II: 308

Крах закритого суспільства (див.: закриті суспільства)

Кредит (див.: гроші)

«Кредо» (К. Барт) I: 274; II: 295—296

Крит I: 262

Критерій II: 435—439, 447

Критицизм, критичний метод, критичне обговорення I: 150, 208, 253; II: 257—258, 420, 439—440, 440—444, 450—452, 454 (див. також: аргумент, аргументація, раціоналізм)  
критицизм і освіта I: 150—152; II: 225, 309  
к. і політика (див.: політика)  
Платон про к. I: 68, 263—265, 317—320, 323, 330, 331, 362  
раціоналістична традиція к. I: 211, 365  
Сократ про к. I: 150, 151

Критичний конвенціоналізм або критичний дуалізм (див.: дуалізм фактів та рішень); II: 235, 239, 240, 257, 309, 364  
раціоналістичний та науковий к. к.

Критичний раціоналізм (див.: раціоналізм критичний)

Крузо (див.: Робінзон)

Культурні межі Західної Європи II: 409

## Л

Лібералізм I: 130; II: 99, 309, 458—461 (див. також: свобода)

.. кантівський л. I: 120; II: 345

.. критика л. Гегелем II: 345, 352

оцінка л. Марксом II: 122, 360 (див. також: освіта)

Ліга Націй I: 348

Логіка I: 268, 387 (див.: семантика, суперечності, парадокси)  
л. влади I: 13, 158; II: 108  
л. класової ситуації II: 123, 124, 127  
л. норм I: 271 (див. також: мова політичних вимог і політичних пропозицій-проектів)  
л. свободи I: 388  
ситуаційна л. II: 107, 287

«Логіко-філософський трактат» (Л. Вітгенштайна) I: 230, 271; II: 23, 266, 322, 327—330, 356, 409, 412, 418, 428

Любов II: 254—256, 259, 264  
Ясперс про л. II: 356

Людське стадо I: 60—62, 64, 65, 67, 176, 260, 262

## М

Магія I: 28, 72, 75, 170, 194, 231 (див. також: табу, числа платонівські)

Майевтика I: 395

«Малі демократії» II: 151, 203, 382—383

Маорі I: 194

Маркс I: 9; II: 91—99;

вплив на М. Віко II: 239

вплив на М. Гегеля II: 92, 110, 113, 135, 140, 227, 352, 360, 371, 390, 404

вплив М. на сучасне християнство II: 215, 216

вплив на М. французьких матеріалістів II: 95, 112

вплив на М. французької революції II: 97, 222

М. як гуманіст II: 92, 222, 360

іраціоналізм М. II: 154—155, 379—380

«Капітал» II: 146, 178, 181, 274, 365, 378, розд. 18, прим. 3;

колективізм М. II: 110, 215, 216, 360

критика М. буржуазних економістів II: 147, 378 (пор. з 186)

про критику його власних праць II: 370, 378—379

М. як мораліст I: 388; II: 214, 227 (див. також: історичистська етика, пор. з II: 164);

наївність М. II: 362, 387

незгода М. з Гегелем II: 111, 112, 121—122, 368

спростування і пророцтва М. II: 120, 151—152, 166, 171—172, 195—196, 200, 205—206, 375, 384—385

оцінка його пророцтв II: 207—208, 212—213

програма 10 пунктів II: 152, розд. 18 (III)

пророцтва М. II: 145, 146—148, розд. 18 (I), 373—374

раціоналізм М. II: 242, 273, 336—337

М. як соціолог II: 91, 118, 207

порівняння М. з Гегелем II: 90, 242

порівняння М. з Міллем II: 98—99

порівняння М. з Платоном I: 53, 54, 94, 190; II: 128, 189

М. як утопіст I: 186; II: 379—380

М. як філософ II: 145, розд. 17 (VIII)

центральна ідея М. II: 114—121, розд. 15 (I); II: 135

М. як економіст II: 133—134, 186, 207, 364—365, 402

Марксизм II: 92—94

«вульгарний м.» II: 110—111, 112, 122, 232—233, 368, 374, 375

два крила м. II: 164—165 (пор. з 170—172)

м. як метод II: 94—95, 377

м. як релігія II: 212, 276—277, 385—386

рєвізіоністський м. II: 388—389

тактика м. II: 127—128, 155—156, розд. 18 (V), 170—171, 176—178, розд. 20 (VII) (пор. II: з 404)

Марксист II: 152—153, 154, 393

безвідповідальність їхніх вождів II: 156—157, 428

догматизм м. II: 195—196, 206, 271—272, 378—379

Марновірство II: 106, 358—359 (див. також: упередженість)

Матеріалізм II: 247—248

м. чи ідеалізм II: 369—370

м. Антифонта I: 279

марксистський м. II: 112—113, 369—370

французький м. II: 95—96, 112—113

Медієвізм II: 32—33, 260—261, 335, 336—337, 420

Медицина, принципи м. II: 299—300, Платон про м. I: 159, 322, 389; II: 415

Метабіологія I: 100, 288; II: 71, 353

Метаболізм людський (див.: економіка)

Метафізика II: 45—46, 267—269, 317—318, 330—331

Метафізичне (позанаукове) II: 45—46, 118—119, 186—187, 190—191, 322—323, 327—331, 369—370

Методологічний колективізм II: 366

методологічний індивідуалізм II: 102, 366—367

методологічний номіналізм I: 45, 127—128, 245; II: 20—23, 25—26, 317—318, 320; II: 25, 331—334

- методологічний есенціалізм I: 44—46, розд. 11, прим. 54 (див. також: есенціалізм)
- Міжнародні відносини, злочини проти народів і мир I: 125, 132—4, 183, 309, 348—352, розд. 9, прим. 7; II: 14—15, 279, 293—294, 300—301
- Мізантропія і місологія I: 341, 364; II: 255
- Мир (див.: міжнародні відносини)
- Мистицизм I: 101, 226, 386, розд. 10, прим. 59
- давньогрецький м. I: 385; II: 409 (див. також: піфагорейська школа, орфіків секта)
- м. Арістотеля I: 385; II: 18, 316—317
- м. Бергсона I: 227, 128, 229, 385 (пор. з II: 421)
- м. Вітгенштайна II: 266, 418, 428
- м. Гегеля II: 345—346
- м. Геракліта I: 28, 229
- м. Маркса II: 379—381
- м. Парменіда I: 366, 386
- м. Платона I: 71, 101, 385; II: 409
- сучасний м. II: 261—262
- середньовічний м. II: 248, 261, 409
- м. і мистецтво II: 263
- м. і історизм II: 302—303
- м. і наука II: 264—265
- Міф II: 265
- Великий м. Спарти I: 55
- м. Гесіода про метали в тілі людини I: 251
- м. про Розпад I: 24, 211
- м. про Хаос I: 238—240
- м. Платона про тваринне начало в людині I: 282, 389
- м. про Кінець і Запад I: 70—71, 269, розд. 4 (IV), 283—7
- м. про Народжених землею I: 65, 160, 236, 261, 323, 325; II: 70—71
- м. про Кров і Грунт I: 160—162, розд. 8 (II); II: 71—72
- м. про Метали в тілі людини I: 100, 161, 236, 259, 325 (див. також: I: 338; див. також: расизм платонівський)
- м. про Падіння людини I: 51, 52—3, 98—9, розд. 5 (VIII), 161, 172—5, 222, 236, 251, 339, 386—7; II: 263—264
- м. про Походження видів шляхом виродження I: 51—52, 237; II: 310—311
- м. про Число I: 100, 161, 170—5, 222, 236, 283—5, розд. 5, прим. 39, 98—100, 325
- платонівський підхід до міфа I: 162—5, 325—7
- інтерпретація платонівських м. I: 69
- м. Емпедокла про Великий рік I: 234—7, розд. 3, прим. 6 (див. також: Великий рік)
- «Міф двадцятого століття» (А. Розенберга) II: 111—112
- Мова I: 46, 79; II: 61—62, 254, 259—260, 342—344, 367, 421, 428 (див. також: ясність)
- м. політичних вимог і політичних пропозицій-проектів I: 128, 131, 271; II: 373, 416
- раціоналізація м. II: 301, 416, 421
- Монархія II: 8
- Платон про м. I: 254, 341
- Гегель про м. II: 51—54, 346—347
- Монізм I: 89; II: 437 (див. також: найвний монізм)
- м. Кетліна I: 275—9, розд. 5, прим. 18
- Монополія II: 165, 184, 187—188, 192, 388
- Монотеїзм I: 330, 334, 336; II: 29
- Мораль (див.: етика)
- Моральний позитивізм II: 48—49, 221—222, 340, 456—457
- Моральність (див. етика)
- Мудрість
- Платон про м. I: 148, 165—6, розд. 8 (VIII), 166, 167, 321—3, 330
- Сократ про м. I: 148—151, 376
- Музика I: 265; II: 226—227, 386
- невідомий грецький автор про м. I: 265
- Платон про м. I: 67—70, 265

## Н

- Надгробне слово Перікла I: 209, 300, розд. 6, прим. 16
- Надлишкове населення II: 189, 193
- «Назад до природи» I: 225, 268, 300, 391, розд. 10, прим. 71; II: 262, 336—337, 255
- Наївний монізм I: 74, 89, 194, 195, 219, 223, 258
- Напруженість цивілізації I: 18, 193, 199, 211—213; II: 74, 109—110, 173, 246—247, 299—300, розд. 10 (VII), 366, 389, 390
- Насильство I: 405, 411; II: 153—154, 161—164, розд. 19 (II); н. і ірраціоналізм II: 229, 252—254, 278—279
- неоднозначна оцінка н. Марксом та марксистами II: 161—162, 166, 168, 169, 392, розд. 19 (IV)
- економічне н. II: 135—136
- Натуралізм I: 84—90, розд. 5 (V), 113, 275—8, 364, 390; II: 327
- безплідність н. I: 86, 281, 311
- наївний н. I: 75
- націоналістичний н. II: 59—60
- н. Арістотеля II: 8, 306—307
- н. Канта I: 89, 276 (див., однак: II: 258, 409)
- н. Маркса I: 281; II: 370
- н. Платона I: 84, 90, розд. 5 (VI), 113—115
- Сократ про н. I: 136, 311
- Наука II: 95—96, 262, 265, 308—309, 317
- «богоодкровенна наука» II: 236—238
- демаркація н. II: 327—330, розд. 11, прим. 51 (див. також: спростовність)
- природничі та суспільні науки I: 47, 82—3, 245—6, 346; II: 366—367
- наука і інтуїція II: 22—23, 321, 421
- історичні н. II: 286
- крузоніанська н. II: 237—238
- н. і містицизм II: 263 (див. також: бунт проти науки)
- узагальнення в н. II: 285, 286—287, 425
- суспільні н. (див.: соціологія) визначення в н. II: 317—318, розд. 11, прим. 39
- н. і релігія II: 266, 418
- сократівський підхід до н. I: 42, 152, 317 (див. також: інтелектуальна чесність)
- «теорія н. як прожектора» II: 282—284, 422 (див. також: «теорія черпаючої свідомості»)
- «теорія черпаючої свідомості» II: 233, 282, 422
- н. і етика II: 257—258
- Науковий метод I: 14, 185, 343—5, 375—7; II: 20, 92, 249, 251—252, 282, 317—318, 329, 367 (див. також: методологія)
- н. м. і детермінізм II: 363
- н. м. і критицизм II: 235
- суспільний (громадський) характер та соціальні риси н. м. II: 234—241
- н. м. і поступова, поетапна соціальна інженерія I: 147, 352—4
- н. м. і ситуаційна логіка II: 107—108
- н. м. і етика I: 13, 85, 270, 343—5
- Націоналізм I: 348—9; II: 63—64, 72—73, 264, 342, 352, 421 (див. також: Німеччина)
- н. Гегеля II: 67, 72—74, 78—79
- н. Гердера II: 60—61
- н. Фіхте II: 61—62
- Національна держава і національного самовизначення принципи I: 348—350; II: 58, 59, 358—359
- Неавторитарна теорія пізнання II: 430—460
- Небеса на землі I: 187; II: 256, 379—381, 417
- Невтручання II: 99, 151—152, 157, 274, 371—372, 429 (див. також: необмежений капіталізм)
- н. в освіту I: 150—1
- н. в етику II: 256
- Неоплатонізм I: 237, 385; II: 30—31, 334, 335, 409 (див. також: платонізм)
- Неспростовність II: 428 (див. також: метафізичне)
- Неупередженість II: 254, 255, 257, 258

- Нігілізм I: 88, 207 (див. також: позитивізм)  
 н. у Давній Греції I: 207  
 н. Критія I: 162, 371  
 Платон про н. I: 136, 137, 311  
 н. у Німеччині II: 88—89, 357
- Німецький ідеалізм II: 35, 40, 145, 409  
 націоналізм II: 58—68, розд. 12 (III), 349, 351 (див. також: імперіалізм)  
 нігілізм II: 88  
 романтизм II: 28, 69, 335, 357  
 відчуття ущербності II: 72—79, 350—351, розд. 12, прим. 57
- Німеччина, інша II: 88, 342
- Нічне зібрання I: 163, 218, 406
- «Нова економічна політика» I: 188; II: 93, 361
- «Новий курс» II: 385
- Номіналізм II: 317
- Норми, нормативні закони (див.: закони, логіка норм)

## О

- Об'єктивність II: 234—236, 238—239, 257, 283, 291—292
- Обман I: 162—4, 206—8, 405—410 та наст.
- Обраний народ, вчення про нього I: 21—2, 227, 366; II: 30, 274 (див. також: трибалізм іудейський, історизм іудейський)
- Одночасність II: 27, 237—238
- Олігархія, грецька I: 199—200, 210  
 Платон про о. I: 54, 55, 156 (див. також: аристократія, плутократія)  
 Арістотель про о. I: 359
- Операціоналізм II: 326—327
- Опис, науковий та історичний II: 283—284, розд. 25 (I)
- Органічна теорія суспільства та держави I: 196—7, 357—9, 389  
 її східне походження I: 282  
 Платон про неї I: 35, 54—5, 70—1, 94, 95—8, розд. 5 (VII), 127, 158—60, 251—3, 282—284  
 критика цієї теорії Поппером-Лінкюєм I: 357—8, розд. 10, прим. 7

- Ренан про неї II: 353
- Гегель про неї II: 38—39, 51, 53—54, 73—74
- Руссо про неї II: 60 (див. також: національна держава)
- Освіта I: 156; II: 225, 297—301, 309, розд. 11, прим. 6  
 англійська I: 389; II: 309  
 грецька I: 67—9, 150—2  
 вплив Платона на о. I: 68—70, 170  
 Платон про о. I: 61, 64, 65—8, 154—6; II: 244—245, розд. 7 (V), 162, 169, 253, 261, 262, 305, 318—321, 401  
 Сократ про о. I: 148—150  
 державне управління о. I: 121—2  
 тоталітаристська о. I: 68—70, 121—2  
 новий принцип о. II: 299—300  
 нова вільна університетська о. II: 309  
 вплив Арістотеля на о. II: 308—309  
 Арістотель про о. II: 9—10, 11  
 Маркс про о. II: 152—153  
 Фрідріх Вільгельм III про о. II: 42
- Острови блаженних I: 401
- «Очищення полотна» (Платон) I: 187—9, 224, 355, 402, 411; II: 105

## П

- Панування і покори гегелівська теорія II: 15, 299, 313
- Парадокси II: 410  
 демократії I: 29, 140, 144, 145, 316  
 свободи I: 142—4, 316—18, розд. 7, прим. 4, 6  
 суверенітету I: 142—4, 316—18, розд. 7, прим. 6  
 терпимості I: 315—16  
 Геракліт про п. I: 25  
 Платон про п. I: 315  
 п. безпередумовної філософії II: 249, 346  
 Гегель про п. II: 52—53, 345—346, 347



- п. державного планування II: 141—142  
 Кант про п. II: 52—53, 345—346 (див. також: антиномії)  
 п. лжеця II: 249, 409—410, розд. 24, прим. 7  
 Маркс про п. II: 135  
 релятивізму п. II: 277—278, 407  
 Руссо про п. II: 346  
 типи п. II: 412—413, розд. 24, прим. 8  
 п. економічної свободи II: 135, 192, 400—401  
 Пелопоннеська війна I: 200—203, 206, 215—17, 359  
 Передбачення II: 95—97, 282, 284—286  
 Переклад дослівний I: 402  
 Перевірки можливість (див.: спростовність)  
 Переконання і сила, вимога Платона і порада Парето I: 139, 140, 161, 219, 313, 328, розд. 8, прим. 10; II: 30—31, 65—66, 68, 91, 149, 335—336, 358—359, розд. 13, прим. 1  
 Персоналізм I: 145, 319; II: 143—144 (див. також: інституціоналізм та індивідуалізм)  
 Песимізм  
 п. Гесіода I: 52, 211, 273  
 п. Гегеля II: 85  
 п. Шопенгауера II: 90  
 фашистський п. II: 86—88  
 «Пізнай себе» у вченні Сократа I: 148—9, 316, 321—3, розд. 7, прим. 26 (пор. з 149, 167, 345)  
 платонівське перекручення I: 152, 157 (див. також: софократія)  
 таблиця протилежностей п. с. I: 138, 239  
 табу I: 170, 365—7  
 «Пізнання історії» (А. Тойнбі)  
 Піфагорейська секта I: 170, 211, 293, 267; II: 369  
 комунізм п. с. I: 123, 282, 306  
 математична програма п. с. I: 291—4, 318, 392 та наст.;  
 натурфілософія п. с. I: 376  
 Планування II: 141—142, розд. 17 (VI), 154—155, 208, 257 (див. також: соціальна інженерія)  
 широкомасштабне п. II: 174—175  
 Хаєк про п. II: 384  
 Платон I: 9, 48, 177, 223  
 аристократичне походження II. I: 32, 40, 175, 233, 340  
 юність та історичні умови I: 31, 32, розд. 3 (I), 101, 194 та наст.  
 навчання у Сократа I: 128, 214—16, 370  
 п. як фундатор Академії I: 157, 365  
 політична діяльність II. I: 31, 57—60, 157, 175, 340  
 внутрішній конфлікт II. I: 128, 220, 222, 384, розд. 10, прим. 59 (I)  
 П. як адвокат насильства («очищення полотна») I: 187, 218, 224, 400, 405 та наст.  
 П. перекручує вчення Сократа I: 218—19, 372, розд. 10, прим. 55 та 56  
 П. як математик I: 291—3, 317—19, 392, 415  
 П. як соціолог I: 49, 52, 69, 70, 86, 100—101, 119—20, 193, 222  
 П. як учитель I: 57, 320, 321  
 П. як філософ I: 116, 288, розд. 5, прим. 45  
 П. як митець I: 157, 186—8  
 авторитаризм II. I: 121, 155, 157  
 зарозумілість II. I: 405  
 інтуїціонізм II. I: 166; II: 18, 246, 316—317  
 ірраціоналізм II. I: 101, 160; II: 255, 257  
 мізантропія II. I: 341, 364 (пор. з II: 416)  
 містицизм II. I: 384  
 романтизм II. I: 101, 186—8, 249  
 автопортрет II. (див.: філософ-правитель)  
 ідеалізація II. I: 104, 122, 162, 174, 256, 264, 285—7, 289; 323, 330, 331, 363, 391—420; II: 33, 349  
 учні II. як тирані I: 157—8, 319—21  
 вплив Анаксимандра на II. I: 365

- вплив Геракліта на П. I: 23, 29, 229, 235 (див. також: плинність)
- вплив Геродота на П. I: 254, 302
- вплив Гесіода на П. I: 23, 238—40, 249, 250
- вплив Парменіда на П. I: 35, 41, 239, 366
- вплив піфагорейської секти на П. I: 99; 170, 220, 239—41, 288, 367, 392
- вплив Сократа на П. I: 42, 89, 128, 166, 221, 252, 382, 390
- вплив «Старого олігарха» на П. I: 365, 372, 382—4
- порівняння Сократа з П. I: 57, 148—9, 159, 163, 168, 176, 218, 319, 230—2, 367—9; II: 351 (див. також: самодостатність, сократівське та платонівське вирішення проблеми Сократа); П. про Антисфена I: 332—5, 326, 383—5, розд. 8, прим. 47; П. про Гомера I: 264, 337
- П. про Сократа I: 253, 317
- П. і Велике покоління I: 223
- вплив П. I: 56—7, 69, 135, 148, 157, 223, 252, 262, 288, 327, 355—7, 383—385, 386, 388—389; II: 60, 245, 265—266, 268—269, 270, 301, 342, 406
- П. і середньовічна Європа I: 225, 355—6; II: 31—32 (див. також: Гегель, Маркс);
- П. і сучасність I: 274
- Платонізм, платоніки I: 131, 154, 274, 342, 419; II: 266, 270 (див. також: неоплатонізм)
- Плинність, у вченні Геракліта I: 24, 212, 228—9, розд. 2, прим. 2, 235, 239, 342—4, 247, 366, 387
- Плутократія, Платон про п. I: 303, 318, 388
- Податки, оподаткування II: 152, 182, 381—382, 383
- Поділ праці I: 196
- Платон про п. п. I: 94, 107, 206; II: 360
- Маркс про п. п. II: 360
- сучасна критика п. п. II: 260—261, 417
- Подібність (див.: схожість)
- Позитивізм етичний або юридичний I: 84, 87—89; II: 222, 458—461 п. е. Гегеля II: 14—15, 45, 48—49; 66, 222, 340, 345, 460—461 п. е. Геракліта I: 29, 237 п. е. Кетліна I: 276—278, 303 п. е. Маркса II: 222, 359—360 п. е. Спінози II: 340 п. е. Тойнбі II: 276—277, 420
- Позитивізм логічний, позитивістська теорія значення I: 270; II: 27, 232, 322—323, 326—331, 406, 409, 412—413, 417, 423—424, 428
- Політика I: 131, 132, 156, 212 (див. також: інститут політичні, етика і політика)
- принцип політичний II: 381
- Кант про п. I: 159
- Маркс про безсмія п. II: 129, 130, 363—364
- Перікл про п. I: 209
- Платон про п. I: 158—160
- Сократ про п. I: 151
- «Старий олігарх» про п. I: 210
- Потенціальність
- Арістотель про п. II: 12—13, 312
- Бертсон про п. II: 342—343
- Гегель про п. II: 14—15, 44—45, 342—343
- Походження держави I: 133—4, 266
- Правителі I: 142, 411—12; II: 246—247; 278—279
- Правління I: 139—141 (див. також: філософ-правитель, демократичне управління, парадокс суверенітету)
- Правова система II: 128, 131
- Прагматизм Маркса II: 94—95, 96—97, 363
- Прагматичний раціоналізм II: 415—416
- Праця II: 142, 376—377 (див. також: робітники)
- Причинне пояснення (див.: пояснення)
- Причинність II: 284—285, 424
- Проблема Сократа (сократична проблема) I: 237—8, 252, 364, 367, 374—90, розд. 10, прим. 56, 406 та наст. (див. також: II: 351)

- Прогноз II: 285—286  
 Прогрес II: 210—213, 301—303, 428  
 п. у мистецтві I: 381  
 п. у метафізиці II: 267—269  
 п. у науці II: 19, 20, 47—48, 264, 267—268, 363, 408  
 Прогресивізм II: 200—201, 212—213, 363 (див. також: еволюціонізм)  
 п. Гегеля II: 56, 57  
 критика п. Фішером II: 212—213, 428  
 п. Маркса II: 210—212, 359—360  
 п. Мілля II: 99, 363—364  
 п. Спевсиппа та Арістотеля II: 14—15, 310—311  
 п. і еволюціонізм I: 270  
 п. і етика I: 54  
 Продуктивність II: 116—117, 209, 260—261  
 «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!» II: 119, 156, 192, 200  
 Промислова революція I: 30; II: 130—131, 370  
 Пропаганда II: 154, 377  
 Критиї про п. I: 328  
 Платон про п. I: 207, 363, 412 та наст. (див. також: переконання і сила)  
 Пропозиції-проекти I: 78, 271; II: 381 (див. також: мова політичних вимог і політичних пропозицій-проектів)  
 Просвіти епоха I: 408; II: 336  
 Простір як матір чуттєвих речей I: 238—242, 329 (див. також: ідеї як батьки чуттєвих речей)  
 Протекціонізм, політичний I: 130, розд. 6 (VI) 134, 309—10; II: 142, 376  
 Арістотель і Берк проти п. I: 131, 309, 310  
 Лікофрон про п. I: 133—4, розд. 6 (VII), 135, 310; II: 346  
 платонівський підхід до п. I: 85, 137, 312, розд. 6, прим. 52  
 Гегель проти п. II: 345  
 Кант за п. II: 346  
 «Протоколи Сіонських мудреців» II: 106

- «Процес і реальність» (А. Н. Уайтхеда) II: 270  
 Психоаналіз II: 233, 234, 262, 289—290, 407  
 Психологізм I: 101, 270, 351; II: 99, 101—111, 251—252  
 п. і історизм II: 102—103  
 п. і міф про суспільний договір II: 104—105, 116—117  
 Психологічний натуралізм (див.: натуралізм)  
 Психологія II: 108—110

## Р

- Рабство I: 77, 80, 404; II: 261, 300—301, 374, 388  
 афінський рух за скасування рабства і напад Платона та Арістотеля як свідчення на користь його існування I: 57, 60, 61, 67—9, 112—14, 252, 254, 257—60, розд. 4, прим. 18 та 29, 334—52, розд. 8, прим. 48, 334, 364, 388—9, 407—12; II: 8—9, 306—307, 314  
 р. в закритих суспільствах I: 356—8  
 ставлення Сократа до р. I: 150  
 Гегель про р. (див.: панування і покори гегелівська теорія)  
 Маркс про р. II: 197, 201—202, 373  
 Радикалізм I: 186, 188—90, 355, розд. 9, прим. 12  
 Рамки закону I: 345; II: 142—145, розд. 17 (VII), 174—175, 376—377  
 р. з. і економіка II: 131—132  
 Расизм I: 23; 63, 267, 349, 390; II: 70—71 (див. також: виховання)  
 р. платонівський I: 64, 65, 92, 99—110, 162, 170—5, 279, 283, 336, розд. 8, прим. 50, 405, 411—4 (див. також: I: 40 та міф про Метали в крові людини)  
 р. арістотелівський II: 309—310  
 Рационалізація II: 257, 277—278, 300, 415—416, розд. 24, прим. 19  
 Рационалізм II: 242—243, 248,

- 257—258, 263, 280, 478, розд. 24 (I)  
критичний р. I: 45—7; II: 249—251, 252, 256, 257, 273—274  
р. і відкрите суспільство I: 196, 226  
р. і етика I: 347; II: 250—252, 257—260  
р. і інституціоналізм II: 143—144, 257  
некритичний р. II: 249—250, розд. 24 (II), 266, 415—416  
справжній і несправжній р. II: 245, 247, 248  
прагматичний р. II: 415—416, розд. 24, прим. 19
- Раціоналістична традиція в Римській імперії** II: 247, 273—274
- Реалізм** II: 303, 429
- Революції** II: 149—150, 394  
Платонів закон р. I: 50, 58—60, 254—6  
Гейне про р. II: 120  
Маркс про р. II: 120, 129, 157, 171—172, 369—370, 373, 389, 390  
«перманентні р.» II: 383, 390, 405
- Регрес у безконечність** II: 17, 25, 314
- Релігія** I: 13, 21, 81, 82, 273; II: 212—213, 262, 385—386, 391 (див. також: християнство, віра в розум, метабіологія)  
Критій про р. I: 162  
Платон про р. I: 161—4, 241, 327; II: 308  
Протагор про р. I: 273  
р. давньогрецька I: 40  
р. історичистська I: 230, 366  
р. історичистська I: 230, 366  
р. як «опіум народу» I: 327; II: 335—336  
р. в Римській імперії II: 30, 334, 335  
р. і війна II: 264  
р. і містицизм II: 263, 279—280  
р. і наука II: 266—267, 418  
р. і терпимість II: 278, 279—280  
марксизм як р. II: 212—213, 244, 385—386  
р. прогресивістська II: 212—213  
Релативізм, етичний I: 29; II: 218  
р. Геракліта I: 29  
р. філософський (див.: парадокси, істина)  
р. Маркса II: 213—219, 359  
Ренесанс I: 252, 356; II: 38, 162, 336  
Реформація II: 38, 56  
Рим, Римська імперія I: 269, 362, розд. 10, прим: 19; II: 30, 334—335  
Риторика I: 148, 312; II: 10—11  
Рівень життя II: 209 (див. також: зубожіння закон)  
Рівність II: 252—254, 301—302, 415  
арифметична і геометрична р. I: 291, 293—5, 311  
р. перед законом I: 106, 114, 300, 301; II: 252—254  
Робітники, робітничий клас II: 393  
Арістотель про р. I: 309—10; II: 9, 307—308  
Платон про р. I: 61, 92, 117, 258, 305, 306; II: 9, 307—308; II: 308 (див. також: людське стадо)  
Гегель про р. II: 354  
Маркс про р. I: 119, 124—125, 126, 131—132, 157, 205—206, 212—213, 386  
«Робінзон Крузо» (Д. Дефо) II: 237—238, 243  
Рішення, моральні I: 76, 77—8, 79—80; II: 251—254, 259, 443—444, 446—447 (див. також: дуалізм фактів і рішень, відповідальність)  
Розпад, платонівська теорія р. I: 32, 33, 50, 51, 54, 69, 93 (див. також: зміни, загинання, космологія)  
затримка р. I: 33—4, розд. 3 (II), 51  
Розум, розумність (див.: відчай, віра, раціоналізм)  
Романтизм I: 190, 249, 354; II: 256, 258, 260—261, 380—381, розд. 18, прим. 4  
р. Геракліта I: 28  
р. Платона I: 101, 249  
р. Руссо I: 289, 355—7  
сільський і пасторальний р. I: 289, 355—7

середньовічний р. I: 26, 38; II: 260—261, 336—337, 420  
 р. в освіті II: 299—301  
 р. Маркса II: 141, 379—380, 385—386, розд. 18, прим. 4  
 німецький р. II: 28, 69, 335—336, 357  
 Росія II: 119, 155—156, 370, 385

## С

Самовираження II: 259, 299, 301, 428

Самодостатність індивіда в сократівській та платонівській теоріях I: 92, 274, 279, 306  
 держави в платонівській теорії I: 92, 104, 111  
 Гегель про с. II: 347

Самоочевидність II: 319  
 Свобода II: 136—140, розд. 17 (V);  
 межі свободи I: 129—130, 190, 248—50; II: 52, 377 (див. також: парадокс свободи)

слова й думки за Платоном I: 317, 320, 323, 330 та Гегелем II: 50—51, 339, 346 (див. також: державна цензура, освіта)

Гегель про с. II: 65, 82  
 критики с. II: 257—258 (пор. з II: 238—239, 241)  
 Маркс про с. II: 111—112, 114 (див. також: свобода чисто формальна)

Спіноза про с. II: 340  
 с. чисто формальна II: 68, 135, 138, 186, 214, 352—353, 376, 391, 398, розд. 12, прим. 62

Секти орфіків I: 211, 366, 384; II: 310

Семантика (А. Тарський) I: 245, 272, 328, розд. 8, прим. 23; II: 318—319, 323—324, 409, 423

Скептицизм II: 430—460  
 Слава і доля у філософії Геракліта і Гегеля I: 30; II: 14—15, 81—82, 299—301

Смисл історії II: 301—303, 425, 428  
 Сократ I: 212—23, розд. 10 (V), 341, 383—4, 386, 406 та наст. (див.: космополітизм грецький) агностицизм С. I: 149, 318, 377  
 байдужість С. до натурфілософії I: 367, 376

С. як демократичний критик I: 149, 211, 214, 118, 370

С. як індивідуаліст I: 149, 220, 318, 367, 407

інтелектуальна чесність С. I: 149, 150, 213, 253; II: 245, 264

С. як реформатор етики I: 43, 218

С. як учитель I: 151, 214—16, 253, 370; II: 50, 300

суд і мучеництво С. I: 217, 218, 320, 371, 372, 376

С. і Тридцять тиранів I: 149, 217, 316, 370, 376

вчення С. I: 123, 148—54, розд. 7 (IV), 207, 212—216; II: 245, 334

С. про демократію I: 372  
 С. про мудрість I: 148—51, 376 (див. також: душа, самодостатність, наука)

Арістотель про С. I: 381  
 Арістофан про С. I: 377

Кроссман про С. I: 318  
 Платон про С. (див.: Платон, проблема Сократа)

Сонячна система I: 309  
 Софісти I: 72, 148—9, 151, 153, 162, 196, 312, 376

Софократія I: 166, 341

Соціал-демократи II: 150, 164, 171—172, 177, 204, 385, 387—388

Соціалізм II: 150, 208, 212—213, 380—381

марксистський II: 93—94, 96—97, 119—120, 126—127 (див. також: Маркс)

походження с. II: 275—276 (див. також: комунізм)

Соціальна динаміка I: 28, 54, 100 (див. також: соціальна рівновага)

Соціальна зоологія I: 390, розд. 10, прим. 71

Соціальна інженерія I: 35—38, розд. 3 (IV), 238

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

Соціальна інженерія I: 35—38, розд. 3 (IV), 238

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

поступових соціальних перетворень с. I: 179, 180, 184, 189, 344, 353—4, розд. 9, прим. 8; II: 136, 140, 141, 142—144, 153—154, 155, 208, 240, 256, 257, 429 (див. також: соціальна технологія)

- утопічна с. і. І: 179, 181—5, 189, 343, 344, 354; ІІ: 141 (див. також: утопізм, радикалізм)
- Маркс проти с. і. І: 186; ІІ: 92—93, 125—126, 141—142, 153—154, 155—157, 212—213, 385—386
- Хаек про с. і. І: 344
- Соціальна система І: 189
  - теорія с. с. Маркса ІІ: 128, 133—134, 370—372
- Соціальна технологія І: 36, 238, 344; ІІ: 92—93, 98, 105, 153—155, 208, 240
- Соціальна рівновага І: 56—65, розд. 4 (ІІІ), 66
- Соціальний експеримент (див.: експеримент соціальний)
- Соціальні інститути (див.: інститути)
- Соціологізм, соціологія знань, соціоаналіз та соціотерапія ІІ: 224—233, 240—241, 262, 292—293, 290—291
- Соціологічні закони (див.: закони)
- Соціологія (див.: суспільні науки; див. також: закони соціологічні)
  - автономія с. ІІ: 99—100; 117, 121—122
  - соціологія знань (див.: соціологізм)
- Спадковість, Платонова теорія с. (див.: виховання)
- Спарта І: 68, 199, 204, 205, 222, 259, 260, 306, 358, 398 та наст. великий міф С. І: 55
- Спільні трапези І: 62, 306
- Сполучені Штати Америки ІІ: 170, 204, 374, 383, 389
- Справедливість І: 106, розд. 6 (І), 132, 290, 299, 303
  - давньогрецьке розуміння с. І: 108—117, розд. 6 (ІІ), 300
  - с. гуманістична І: 106, 108, 112 (див. також: етика, рівність)
  - Анаксимандр про с. І: 365
  - Арістотель про с. І: 303
  - Кант про с. І: 290, розд. 6, прим. 4
  - Платон про с. І: 106, 108, 112, 114, 115, 124, 138, 253, 272, 290, 303, 312; ІІ: 11—12
- Платон про силу віри у с. І: 110
- Сократ про с. І: 124, 137
- два типи с. І: 109 (див. також: етика)
- с. тоталітаристська І: 108, 112, 124—6, 138
- Гегель про с. ІІ: 51—52
- Маркс про с. ІІ: 134, 217—218
- Спроб і помилок метод І: 188; ІІ: 92—93, 143—144, 239 (пор. з ІІ: 257—258, 264, 316—317)
- Спростовність, фальсифікованість або перевірки можливість ІІ: 20, 239—240, 282, 285—286, 370—371, 378—379, 423—424
- Стандарт, стандарт життя, життєвий стандарт (див. також: зубожіння закон)
- Стародавні греки І: 94, 357, 416
- Стоїцизм І: 332, 363
- Сторожові пси І: 60, 65, 66, 170, 176, 260, 282, 300
- Страждань і задоволень асиметрія І: 179, 273, 343, розд. 9, прим. 2; ІІ: 256—257, 337
- Суверенітет І: 140—2 (див. також: парадокс суверенітету)
- Руссо про с. І: 140; ІІ: 60
- Гегель про с. ІІ: 65
- Суперечності ІІ: 47, 270—271 (див. також: антиномії, логіка, парадокс)
- Суспільні науки ІІ: 15—17, 28, 233—234, 239—240, 276—277; (див. також: закони соціологічні)
- завдання с. н. ІІ: 106—107, 240—241
- відсталість с. н. ІІ: 277—278
- Суспільного договору теорія І:
  - Баркер про с. д. т. І:
  - Критій про с. д. т. І:
  - Лікофрон про с. д. т. І:
  - психологістський методологічний міф про с. д. т. ІІ: 104—105, 116—117
- Сутність І: 43, 44—45; ІІ: 11—12, 12, 14, 16 (див. також: визначення, методологічний есенціалізм, есенціалізм)

- Платон про с. I: 41—44, 90, 91, 223  
 Сократ про с. I: 43—44 (див., однак: II: 334)  
 Арістотель про с. II: 12—13, 15—19, 316, 317, 423  
 Гегель про с. II: 43—44  
 Маркс про с. II: 117—118, 190—191, 360, 370—371, 373, 374, 398—399, 400  
 Гайдеггер про с. 87—88  
 Східні ідеї та їх вплив I: 23, 228, 267, 270, 282, 325—6, 366; II: 30  
 Схожість I: 40, розд. 3, прим. 19 та 20; II: 334, розд. 11, прим. 53 (3)  
 Схоластика II: 15—16, 28, 29, 240, 247—248 (див. також: знання, теорія, гіпотеза, пояснення)  
 Сцієнтизм I: 349

## Т

- Табу I: 29, 75, 81, 170, 195, 365  
 «Тестет», датування I: 394 та наст.  
 Телеологія II: 11, 12, 310, 312  
 Темні віки II: 336—337  
 Теорія II: 284—285, 286  
 т. і практика II: 240, 263, 276—277, 285—286  
 т. і експеримент II: 282 (див. також: експеримент)  
 «Теорія науки як прожектора» II: 282—284, 422 (див. також: «теорія черпаючої свідомості»)  
 «Теорія черпаючої свідомості» II: 231, 282, 422 (див. також: «теорія науки як прожектора»)  
 Терпимість I: 273, 315, 316; II: 121, 258, 278  
 Технократія II: 382  
 Технологія I: 186; II: 154—155, 367  
 соціальна т. (див.: соціальна технологія)  
 Тимократія I: 56, 61  
 Тиранія I: 143—6, 174—5, 181, 273, 388; II: 173—174, 339, 392  
 Платон проти т. I: 54—8, 143, 192, 222, 224, 388 (див. також: 390)  
 Платон про неминучість війни при т. I: 57, 222

- Платон про т. і утопічна інженерія I: 58, 255  
 «Том Сойер» (Марк Твен) I: 323  
 Тоталітаризм I: 13, 14, 16—17, 125, 132—3, 194, 206; 212; II: 75—77, 338, 459—460  
 платонівський т. I: 103, 104, 159, 414, 417  
 гегелівський т. II: 78—79, 82—83, 347—348  
 Тотожності філософія (див.: Гегель)  
 Точка зору (погляд) II: 281—292  
 т. з. і гіпотеза II: 280  
 т. з. і інтерпретація I: 194, 402, 405; II: 289—291  
 Точність II: 26—27, 327  
 Традиція I: 133, 143, 266, 317, 319; II: 69, 343  
 раціоналістична I: 211, 228, 366  
 Трибалізм I: 22, 195, 197; II: 247 (див. також: колективізм)  
 арістотелівський т. I: 309—310  
 платонівський т. 96—97  
 давньогрецький I: 198—9; II: 305 (див. також: Спарта)  
 іудейський т. I: 30, 227, 335; II: 29, 334  
 крах т. I: 198—9, 354  
 сучасний т. I: 389  
 критика т. Тойнбі II: 272  
 марксистський т. II: 387  
 шотландський т. II: 334  
 гегелівський т. II: 37 (див. також: націоналізм)  
 Тридцять тиранів I: 31, 149, 162, 215—16, 218, розд. 10, прим. 48, 317, 365, 370—371

## У

- Універсалії II: 265, 317—318  
 Упередженість I: 150, 318; II: 233, 238—241, 244, 358  
 Управління (див.: демократичне управління, інститути, контролю і рівноваги теорія)  
 Управління I: 16  
 Уряд I: 144 (див. також: держава)  
 Платон про у. I: 254, 309  
 Маркс про у. II: 130  
 Утилітаризм I: 273, 300, 314; II: 338

- платонівський, колективістський  
у. I: 126—127, 159  
у. Антифонта I: 85—86  
гегелівська критика у. II: 85  
Утопізм I: 179, 187; II: 429 (див.  
також: естетизм «очищення по-  
лотна», романтизм, соціальна  
інженерія утопічна)  
Уява II: 252, 259, 266, 415

(Значення слів, що виведені з грецької мови, вказані в дужках)

- Фалібнізм II: 436—448, 440  
Фальсифікованість (див.: спростованість)  
Фарисейство I: 64—65, 276—277; II: 92—93  
Фашизм II: 38, 69—89 (див. також: націоналізм, расизм)  
оцінка ф. марксистськими партіями II: 175—177. розд. 19 (VI), 385, 395  
Феміда I: 299  
Феноменологія I: 245; II: 23—24, 321  
Феодалізм II: 9, 37—38, 123, 146, 397  
(термін, що його використовують як метафору для позначення власності на землю)  
Філософ-цар I: 153, 158—178, розд. 8 (V)  
Кант про ф.-ц. I: 174  
Міль про ф.-ц. I: 314—315  
ф.-п. як автопортрет Платона I: 175—178, розд. 8 (VIII), 340—342  
Філософія історії  
ф. і. Гегеля II: 55—56, 78—79  
ф. і. Гердера II: 60—61  
ф. і. Маркса II: 111—112, 122—123  
ф. і. Платона I: 100, 337  
Філософія оракулів (оракульська філософія) II: 28, 61—62, 248, 252, 263, 331  
Філософський камінь II: 337, 381  
Фінансування II: 143—144  
Фіхе як батько німецького націоналізму II: 61—62, 80  
Ф. і Кант II: 63, 351, розд. 12, прим. 58

- Форми (див.: ідеї)  
Фузуризм моральний II: 222—223, 295, 297  
ф. естетичний I: 265

## Х

- Холізм I: 97, 118 (див. також: особистість і суспільство, містицизм, інтуїціоналізм та індивідуалізм)  
х. Геракліта I: 28  
х. Парменіда I: 366—369, 385  
х. Платона I: 62, 97, 118, 282, 283, 328, 335, 386  
х. Вітгенштайна II: 266, 418  
х. Гегеля II: 78—79, 347, 354  
х. Маркса II: 141, 145  
х. Тойнбі II: 279—280  
«Християни в класовій боротьбі» (Дж. Коупа) I: 228—9, 355, розд. 9, прим. 12 (див. також: знищення)  
Християнство I: 81, 120, 122, 136, 272—4; II: 263, 272, 278, 415, 421  
гуманістичне (див.: етика християнська)  
тоталітаристське і племінне х. II: 86, 262, 333, 337, 347  
х. vs рабство і приватна власність I: 282; II: 275—276, 334  
вплив Маркса на сучасне х. 216, 276  
історія х. II: 29—33, розд. 11 (III), 334—338  
х. і історизм II: 295—297, 302—303  
Христос II: 296, 415  
інтерпретація його вчення II: 31—32  
Х. і світовий успіх II: 278, 295—296

## Ц

- «Царствена брехня» I: 61—64, 67, 176, 260, 262, розд. 8 (I); II: 77  
Цивілізація I: 390; II: 208 (див. також: Захід, західна цивілізація)  
тягар розвитку ц. II: 265



(див. також: напруження цивілізації)

Цілі і засоби I: 182, 346—7, розд. 9, прим. 6

### Ч

Числа (див.: ірраціональні числа, міф про Число, геометрія і арифметика)

Чорна смерть II: 32—33

«Чудовий новий світ» (О. Гакслі) I: 141; II: 415 (пор. з II: 245—246)

### Ш

«Шляхетна брехня» (див. «царствена брехня»)

Шумерська цивілізація I: 358; II: 58

### Щ

Щастя II: 256—257

Платон про щ. I: 90, 191, 279

Гегель про щ. II: 83

### Я

Ясність (зрозумілість) II: 236—237, 257—259, 327, 342—343, 415—416 (див. також: мова)

\* \* \*

alogos I: 393

«Principia Mathematica» (Б. Рассела та А. Н. Уайтхеда) II: 334, 418

status quo I: 119, 136—137, 349

trahison des clerics II: 458

**Карл ПОППЕР**

**Відкрите суспільство  
та його вороги**

**Том 2**

**СПАЛАХ ПРОРОЦТВА:  
ГґґЕЛЬ, МАРКС ТА ПОСЛІДОВНИКИ**

*Редактор Олександр Коваленко*

*Відповідальна за випуск Валентина Кирилова*

*Коректор Галина Колінько*

*Технічний редактор Ольга Грищенко*

**Здано до набору 20.01.94.**

**Підписано до друку 04.07.94.**

**Формат 84×108<sup>1/32</sup> Папір офсетний. Гарнітура Тип Таймс.  
Зам. 4-5.**

**Видавництво «Основи».**

**252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.**

**Київське орендне поліграфічне  
підприємство «Книга».**

**254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.**