НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П.ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ЖАРКИХ Володимир Юрійович

УДК 165.742

ВПЛИВ ГУМАНІСТИЧНОГО ПРАГМАТИЗМУ НА РОЗВИТОК СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант –
РОЗОВА Тамара Вікторівна,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2010

ЗМІСТ

ВСТУП 4

РОЗДІЛ 1 КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ГУМАНІСТИЧНОГО ПРАГМАТИЗМУ 19

1.1. Соціально-філософські витоки гуманістичного прагматизму……19

1.2. Креативність людини та її укоріненість в процеси створення реальності….49

1.3. Роль та місце людини в гуманістичному суспільстві……..76

1.4. Суспільні очікування і розчарування: поняття “песимізм” в контексті сучасного світогляду……..97

Висновки до першого розділу……..116

РОЗДІЛ 2 ЗНАЧУЩІСТЬ ПОНЯТТЯ “ІСТИНА” В СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ 118

2.1 Глибинне співвідношення понять в антиномії “істина-помилка”…….118

2.2. Гуманістичний метод визначення істини……151

2.3. Значення і цінність помилки в пошуку і визначенні істини……..173

2.4. Схожість та відмінність в способах ототожнення істини……..190

Висновки до другого розділу……...207

РОЗДІЛ 3 ЕТИЧНИЙ ВИМІР В ТЕОРІЇ ТА ПРАКТИЦІ ГУМАНІСТИЧНОГО ПРАГМАТИЗМУ 209

3.1. Кореляція понять в антиномії “свобода-необхідність”……209

3.2. Поняття “віра” в гуманістичному прагматизмі……..229

3.3. Етичне значення поняття “безсмертя”……250

3.4. Плюралізм як основа демократії в умовах глобалізації сучасного світу….267

Висновки до третього розділу…….285

РОЗДІЛ 4 ГУМАНІСТИЧНИЙ ПРАГМАТИЗМ В СТРУКТУРАХ ПОВСЯКДЕННОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА 287

4.1. Єдність “особистого-суспільного” в прагматиці людського буття……..287

4.2. Гуманістична формула розвитку соціально значущої особистості……..306

4.3. Культура комунікації та комунікація культури в суспільстві……..328

4.4. Місце гуманістичного прагматизму в сучасній соціально-філософській традиції……..349

Висновки до четвертого розділу…….373

ВИСНОВКИ 375

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 400

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. В останні десятиріччя в Україні відбулися значні культурні зміни у всіх галузях людського буття. За роки незалежності визначились нові підходи до побудови суспільних відносин. Сучасна українська філософія осмислює їх в реаліях сьогодення, осягає принципи ідеології, здібної забезпечити злагоду в соціумі. Життєво важливо, щоб вона, будучи конкретно-історичним відбитком суттєвих сторін української сучасності, засновувалась на консолідуючих, а не на роз'єднуючих принципах. Поляризація світоглядів у сучасному українському соціокультурному просторі виливається в парадоксальне співіснування і ворожнечу різних типів концепції реальності. Ідеологічний стан сучасної України можна характеризувати як невизначений, що становить загрозу єдності суспільства. З новою силою встає проблема змісту індивідуальності, ідентичності і соціальності особистості та типів життєустрою існування суспільства. Деідеологізація не сприяє гуманізації українського соціуму. Ідеї та постулати недавнього минулого вже не віддзеркалюють соціальні потреби і зміни, вони більш не є достатніми для адаптації в ситуації сьогодення. Їхня ефективність у використанні нового людського потенціалу в світлі нових цінностей, надій і очікувань не відповідає сучасним вимогам. Демократизація суспільного і політичного життя в Україні проходить в конче складних умовах загострення економічних і соціальних суперечностей, які поглиблюються глобальними кризовими процесами. Стан соціокультурного роз'єднання деструктивно впливає на громадську думку, загострюючи конфлікт в опозиції "свій–чужий". Актуальність консолідації суспільства на підставі відновлення культури плюралістичного діалогу стає вкрай очевидною. На цьому тлі зростає позитивна роль світоглядних засад гуманістичного прагматизму, що орієнтовані на людину як на творця реальності. Вони постулюють тісний зв'язок теорії і практики і підкреслюють неспростовне значення практичних наслідків і результатів для визначення істинності ідеї або

проекту. Філософія гуманістичного прагматизму дозволяє об’єднати конфліктуючі позиції та досягти злагоди в соціумі, завдяки чому філософські теорії і конкретна людська практика стають сторонами двоєдиного процесу. Для сучасної України, яка намагається радикально перетворити соціальні структури, інститути і характер соціальної взаємодії, необхідність визначення оптимальних ідеологічних настанов для пошуку суспільної злагоди є надзвичайно актуальною. Суттєво важливим в цьому контексті є ставлення гуманістичного прагматизму до трактування поняття “істина”. Відмова від концепції апріорної, неспростовної абсолютної істини, що становить головний постулат філософії гуманістичного прагматизму, є першорядною в побудові дійсно демократичного буття, в якому невід’ємне право кожного суб’єкта суспільства на особисту істину корелює з персональною відповідальністю за наслідки його вибору. Етичні засади сучасного українського світогляду слід будувати на понятті плюралізму і толерантності, заснованих на паритетній участі суспільства в широкому активному дискурсі, вільному від примусу і подвійних стандартів.

Актуальність аналізу постулатів гуманістичного прагматизму підкреслюється їхнім глибоким зв’язком з філософськими рефлексіями наших днів і значенням в пошуку світогляду, придатного для реформування і консолідації сучасного українського суспільства. Вони орієнтують людину не на пасивне пристосування до обставин її життя, а навпаки спонукають її активно творити свою біографію в контексті позитивної ідентичності. Ідеї гуманістичного прагматизму є тією платформою, на якій можна будувати ідеологію у контексті толерантності особистого і суспільного життя демократичної України.

В останній декаді XX сторіччя первинні ідеї гуманістичного прагматизму привернули увагу інтелектуальної спільноти всього світу. Дослідницький і суспільний інтерес до наукової спадщини гуманістичного прагматизму вимагає пояснення і певної аргументації.

Фундаментальні концепції гуманістичного прагматизму ґрунтуються на заклику “зробити наші ідеї ясними”. Не секрет, що конфронтації і протистояння

можуть бути наслідком вербальної або логічної невизначеності. Згідно з головним постулатом гуманістичного прагматизму необхідно максимально чітко окреслити причини протиріччя і незгоди і таким чином злагодити конфлікти шляхом пошуку взаємоприйнятних компромісів. Появу і періодичне відродження філософії гуманістичного прагматизму пов'язують із наростанням ситуації напруги, загрожуючої стабільності соціального життя. В наші дні нове осмислення постулатів гуманістичного прагматизму стає необхідним на тлі глобальних кризових процесів сучасності. Стурбованість міжнародної спільноти кардинальними, часто негативними, змінами в соціальному мисленні і суспільному кліматі стало імперативною темою гарячих дискусій в окремих країнах світу і в рамках Організації Об'єднаних Націй, зокрема в ЮНЕСКО. В умовах ідеологічної невизначеності сучасної України актуальність аналізу постулатів гуманістичного прагматизму підкреслюється їхнім глибоким значенням в процесі пошуку світоглядних засад, придатних для реформування і консолідації українського соціуму.

Як філософська течія прагматизм йде корінням в історію суспільного життя США, але його значимість не можна обмежувати лише рамками американської дійсності. Ідеї прагматизму тісно пов'язані з європейськими філософськими традиціями, які були ідейним ґрунтом, що дав їм життя. Гуманістична спрямованість прагматизму теж має європейське походження. Вона була сформульована в творах Ф.К.С.Шиллера (1864-1937), професора Оксфордського університету. Спостережуване сьогодні відродження інтересу саме до філософії гуманістичного прагматизму свідчить про те наскільки злободенним в реаліях XXI століття залишаються проблеми, які займають увагу людини в безпосередній реальності її буття [286; 331; 645; 653; 673; 709]. Цілком логічно вважати, що першим кроком до розуміння і відродження класичного духу гуманістичного прагматизму може стати звернення до оригінальних творів його засновників, зокрема, знайомство з роботами Ф.К.С.Шиллера, який визначив і обґрунтував гуманістичний напрям розвитку прагматизму.

Шиллер був вибраний не тому, що він краще як людина або як філософ, ніж У.Джеймс, Ч.С.Пірс, Дж.Дьюї або Дж.Г.Мід. Філософія Ф.К.С.Шиллера цікава тим, що вона відносно мало відома, вірніше тим, що вона була практично забута впродовж всієї другої половини XX сторіччя. В цій обставині є ряд переваг. Ідеї Ф.К.С.Шиллера не поховані під вантажем коментарів на коментарі. На них не написані томи рецензій і, тим самим, не створено загальноприйнятої думки, що зобов'язує розглядати його концепції під певним кутом зору. Звернення до наукової спадщини Шиллера пояснюється тим, що саме він послідовно обстоював позиції апостеріорного менталізму. В його гуманістичній філософії шукають і знаходять розуміння основних категорій, за допомогою яких пояснюються соціальні аспекти людського існування. Крім того, завжди залишається надія на те, що забуті ідеї, при новому прочитанні, можуть виявитися надзвичайно істотними для сучасного знання. Проблеми смислу життя людини, внутрішніх і зовнішніх детермінант її поведінки, що історично завжди гостро стояли у філософії, для сучасної України стали особливо значущими. Актуальність цих проблем відчувається як в теоретичному, так і в практичному плані. Глобальні перетворення і зміни, які відбуваються в навколишній реальності на рівні однієї країни і в масштабі всієї планети, багато разів її загострили. Змінна дійсність пред'являє нові вимоги до людини, вимушуючи її шукати компроміс між своєю індивідуальністю і адаптацією до соціальних умов, до всього світу свого об'єктування. Аналіз постулатів гуманістичного прагматизму стає тим більш актуальним, що вони орієнтують людину на свідомий пошук шляхів покращення свого буття, спонукаючи приймати помилки не як невдачі, а як корисний досвід. Завдяки цьому людина почуває себе не спостерігачем, а особистістю, здатною активно творити свою реальність.

У процесі взаємодії суспільства і людини на сучасному етапі зростає значення особистих, суб'єктивних якостей. Переосмислення ролі людини в суспільному процесі супроводжується свідомим пошуком нових форм і ефективних методів взаємодії з різними категоріями населення, соціальними

групами і окремими особистостями. Швидко змінна реальність ставить людину перед вибором і необхідністю ухвалення рішення, для чого їй доводиться використовувати весь потенціал своєї спадковості, особистої історії і соціального середовища. Аналіз концептуального вибору на історичному і загальнокультурному фоні дає змогу зрозуміти чому і як він був зроблений і оцінити його очікувані і несподівані наслідки. Вивчення умов і передумов для ухвалення рішення, яке було б правильним, істинним, ведучим до досягнення поставленої мети, є особливо актуальним в Україні, формування суспільних відносин в якій знаходиться на початку свого становлення. Актуальність дослідження цих факторів підкреслюється тим, що в процесі його проведення з'являється надія на виявлення нових можливостей для побудови світогляду, здатного бути спрямовуючим чинником в організації більш стабільного, толерантного суспільства. Формування гармонійного, толерантного світогляду на платформі і під впливом ідей гуманістичного прагматизму дасть конструктивний ефект в консолідації і збалансуванні соціокультурної і суспільної злагоди в Україні.

Актуальність дослідження полягає також в необхідності переосмислення деяких прийнятих раніше філософських концепцій про такі фундаментальні поняття, як “істина”, “значення”, “віра”, “помилка”, “хибність” з точки зору гуманістичного прагматизму. В процесі особистого і соціального досвіду колишні критерії оцінки цих понять виявилися недостатньо ефективними для того, щоб успішно спрямовувати людину і її діяльність. Догматичне, непримиренне, однозначне і одномірне ставлення до фундаментальних проблем людського буття не сприяло встановленню гармонії в соціумі. В буденному житті і у філософії співвідношення понять в антиномія “віра-невіра-сумнів – істина-хибність-помилка”, “свобода-необхідність” часто розглядалися з протилежних, взаємовиключних позицій, що не сприяло їхньому конструктивному тлумаченню. Теорія прагматизму, зокрема її інтерпретація у гуманістичному прагматизмі пропонує свій, відмінний від інших філософських концепцій, критерій, що дозволяє об'єднати конфліктуючі позиції і досягти

злагодженого рішення. Для України, яка знаходиться на стадії радикального перетворення соціальних структур, інститутів і принципів соціальної взаємодії, необхідність визначення оптимальних шляхів досягнення суспільної злагоди є надзвичайно актуальною.

Стан наукової розробки проблеми. Сучасне наукове дослідження постулатів гуманістичного прагматизму базується на науковому спадку його творців Ч.С.Пірса, У.Джеймса, Ф.К.С.Шиллера, Дж.Дьюї, їхніх сучасників і послідовників, головним чином в США, Англії, Франції, та Італії. Філософія прагматизму характеризується конвергенцією світоглядних форм, тому ні в класичному періоді, ні в подальшому розвитку його концепцій не спостерігалося одноманітності, що яскраво підтверджується відомою метафорою Дж.Папіні. Первинна ідея Ч.С.Пірса – "зробити наші ідеї ясними" – дала могутній імпульс філософським рефлексіям. Вона була використана в творах філософів "лінгвістичного повороту" (Л.Вітгенштейн, Н.Хомскі, Р.Карнап, Р.Рорті). Психологічний напрям, пропонований У.Джеймсом і Ф.К.С.Шиллером, дав ідейне підґрунтя філософії екзистенціалізму (Ж.П.Сартр, А.Камю). Соціокультурні ідеї, які вперше були висловлені Дж.Дьюї в 1916 році, сприяли розвитку новітніх теорій освіти, головні постулати яких плідно застосовуються в світовій теоретичній і практичній філософії освіти (Р.Еліас, У.Мюррей, С.Мерріам, Р.Хернстайн). Велике значення мають філософські дослідження Х.Каллена, А.Дж.Айера, С.Льюіса, Т.Куна, Р.Перрі, Дж.Ройса, С.Пратта, Дж.Сантаяни, Г.Міда, Дж.Р.Хука, П.Вайсса, Дж.Шука, Дж.Т.Клоппенберга, Д.Майо, Х.П.МакДоналда, Ю.Габермаса, С.Хаак, І.Берліна, А.О.Лавджоя, Е.Дюркгейма, Дж.Ледераха, А.Андерсон, Д.Чешира. Після нетривалого періоду забуття, що почався наприкінці 30-х років минулого сторіччя, ідеї класичного прагматизму, зокрема в його гуманістичній інтерпретації, знову стають актуальними. В даний час відбувається глобальне відродження цього учення, дослідженню якого присвятили свої твори Д.Л.Хільдебрандт, Ч.Майсак, Р.Рорті, Х.Патнам, А.Томас, Дж.Грін, С.Хаак, М.Уайтброт, Л.Тімпль, Р.Талісс, Дж.Слоун. Принципи і концепції, методи і докази, вперше запропоновані в

прагматизмі, використовуються в різних галузях знання, як свідчить тематика досліджень Дж.Уіппс, К.Вайнтраута, Д.Аллчіна, Р.Демінга, М.Доріо, А.Кукли, З.Сардара, А.Тагарта, С.Хантінгтона, Ф.Джонсона, Л.Стро. В зарубіжних дослідженнях прагматизм є провідним світоглядом при рішенні філософських, політичних, моральних, етичних і інших проблем, тобто практично у всіх проявах людського досвіду. Концепції прагматизму, в його класичному виразі і в подальших модифікаціях, досліджуються багатьма зарубіжними ученими з різних філософських і професійних позицій – Р.Абель, Б.Бланшард, Р.Хіемнестра, Ф.Хупер, Л.Менанд, Е.Саід, Н.Талеб, М.Вайт, Ф.Вінер, С.Кімбал, М.Лебарон, С.Деваал.

В радянський період прагматизм критикували як капіталістичну доктрину американського імперіалізму, в якій віддзеркалювались стиль та зміст політичного мислення США. Критика засновувалась на твердженні, що застосування ідей цієї філософії, особливо у соціально-політичній сфері, незмінно служить апологетичним цілям для виправдання політичних акцій, які сприяють укріпленню капіталістичного ладу. Постулати прагматизму були віднесені до суб'єктивно-ідеалістичної традиції, в якій спотворюється марксистське розуміння практики і тому визнані ненауковими (Ю.К.Мелвиль, А.І.Титаренко, Г.Уеллс) як в теоретичному, так і в практичному аспекті.

Хоча ідеї гуманістичного прагматизму не були предметом уваги вітчизняних філософів, дослідження процесів становлення сучасного українського соціуму, які представлені в працях В.П.Андрущенка, Т.І.Андрущенко, В.П.Беха, С.В.Куцепал, І.М.Предборської, Т.В.Розової, М.Т.Степика, Н.В.Хамітова є базовими для даної дисертаційної роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (протокол № 10 від 28 квітня 2009 року) і є складовою загальноуніверситетського комплексного плану науково-дослідних робіт, науковий напрям "Дослідження проблем гуманітарних

наук", який затверджений Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова 29 січня 2009 року протокол № 5.

Мета і завдання дослідження. Дослідження було здійснено з метою відзначити характер, ступінь та напрями впливу гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства, що вимагало аналізу аргументації фундаментальних принципів гуманістичного прагматизму на тлі філософських дискусій і рефлексій XX – XXI століть. Ця мета передбачала спробу критичного осмислення їхнього вкладу в теорію і практику прагматизму та оцінку значимості внеску концепцій гуманістичного прагматизму в духовне буття сучасного суспільства і побудови на цій основі уявлення про їхню придатність в пошуку світоглядних основ стратегії реформування сучасного українського суспільства.

Поставлена мета обумовила необхідність вирішення наступних **завдань дослідження** на основі аналізу соціально-філософських витоків гуманістичного прагматизму:

– відокремити і дослідити концептуальні основи гуманістичного прагматизму;

– виявити ставлення гуманістичного прагматизму до соціальної значущості поняття "істина" в кореляції з поняттями "помилка", "хибність";

– проаналізувати філософські і соціокультурні аспекти етичного виміру понять "свобода-необхідність", "віра-сумнів" в контексті гуманістичного прагматизму;

– дослідити аргументацію концепції плюралізму і становлення адекватного уявлення багатозначності поняття "істина" в розмаїтті людської реальності;

– показати масштаб, сферу і якість впливу постулатів гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної культурної інтеграції;

– проаналізувати концепцію формування соціально значущої особистості в рамках світогляду гуманістичного прагматизму;

– розглянути процеси комунікації культури і усвідомити сучасні тенденції становлення культури комунікації в процесі толерантного плюралістичного кроскультурного дискурсу;

– оцінити значимість фундаментальних постулатів гуманістичного прагматизму для реформування ідеологічних основ українського суспільного світогляду в умовах ідеологічної невизначеності.

Об'єктом дослідження є сучасне суспільство, розвиток суспільного світогляду і моделювання умов конструювання гармонійного соціального буття в ситуації сучасного ідеологічного клімату і становлення світоглядних основ демократичної України.

Предметом дослідження є вплив концепцій гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства, зокрема аргументація теорії істини, в руслі якої будувалися особливості інтерпретації проблем соціальних відносин. Принциповим для комплексного аналізу заявленої теми і водночас адекватним її об'єктивній значимості є вивчення релевантності, доречності концепцій гуманістичного прагматизму в контексті глобально розповсюджених соціокультурних рухів.

Методи дослідження. Теоретико-методологічною основою дисертації є загальнонаукові методи: історизм, контекстуальність, систематизація, порівняння. Методологія дослідження базується на принципах поєднання історичного і логічного рівнів пізнання, єдності онтологічного, гносеологічного та аксіологічного аспектів аналізу, об'єднання системного та структурного підходів до аналізу об'єкта дослідження. Водночас було використано методологію дискурс-аналізу, що у другій половині минулого століття набула характеру провідної в сфері гуманітарних досліджень в зарубіжній практиці, завдяки науковим розробкам Ю.Габермаса, М.Фуко, Т.Ван Дейка, Д.Бома, М.Бубера, М.Бахтіна, Ч.Майсак. Застосування методології дискурс-аналізу дозволяє означити характер філософських дискусій у принципово інший спосіб,

а також дати обґрунтоване визначення особливостей гуманістичного методу у філософії прагматизму. Окрім того, в дослідженні використана методологія, так званого, способу “стиснення інформації”. Цей синергетичний метод, заснований на визнанні принципу “кругової причинності”, не тільки забезпечує збереження інформації, а і значно полегшує її комплексний аналіз. Процедура “стиснення інформації” дозволила простежити еволюцію поступового руху становлення гуманістичного прагматизму. В роботі використано також методологію “нового історизму” С.Грінблатта. Використання цього методу засноване не лише на аналізі характеру і особливостей епохи на даному етапі її розвитку. Важливим визнається урахування конкретних умов оточення і життя автора, що дозволяє не допустити помилок в трактуванні його інтенцій. Методи дослідження обумовлені специфікою теми дисертації і ґрунтуються на принципах компаративного аналізу філософських концепцій гуманістичного прагматизму. Це дало змогу простежити динаміку становлення гуманістичного прагматизму в процесі одночасного врахування як теоретичного виміру пропонованих в ньому пропозицій, так і екстраполяції їх на можливі сфери філософських рефлексій, на стратегію і практику ідеологічних засад моделювання соціальних відносин в сучасній українській реальності в руслі визначення можливих тенденцій розвитку світогляду консолідованої України. Крім того, в ході концептуального компаративного аналізу показані значення і увага, які приділяються постулатам гуманістичного прагматизму в світовій філософській традиції і в практиці побудови гармонійних кроскультурних соціальних відносин, зокрема в діяльності ЄС, ООН, ЮНЄСКО, громадських форумах, симпозіумах і суспільних рухах.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дане дослідження є одним з перших в Україні, у якому предметом соціально-філософського дослідження визначено комплексний аналіз фундаментальних засад гуманістичного прагматизму, його вплив на сучасний український соціум.

Наукова новизна конкретизується у наступних положеннях:

вперше:

– в процесі синхронного застосування онтологічних і гносеологічних критеріїв визначена значущість гуманістичного прагматизму в контексті соціально-філософської традиції сучасної України;

– виявлені за методологією компаративного концептуального аналізу відмінні риси кореляції в антиномії "істина-помилка", онтологічна обмеженість кожного елемента якої відповідає гносеологічним установкам конкретного історичного часу, парадигмі наукового і звичайного знання, внаслідок чого вони не гарантовані від вірогідності модифікації, переосмислення і переоцінки в процесі практичного досвіду;

– показано, що та чи інша істина може бути верифікована, сфальсифікована або спростована не лише внаслідок внутрішньої суперечності-несуперечності, але й з позиції комунікативних результатів її застосування;

– окреслені ідеологічні і соціокультурні основи пропонованої в гуманістичному прагматизмі концепції плюралізму, аксіологія і когнітивно-теоретичний зміст якої визначається онтологією людських істин, значимих і корисних людині в процесі її індивідуального і соціального практичного досвіду;

– проаналізовано і теоретично обґрунтовано значення впливу концепції плюралізму, пропонованої в гуманістичному прагматизмі, на розвиток сучасного суспільства і становлення світоглядних орієнтацій демократичної України;

– введено у науковий обіг української філософії твори видатного англійського філософа Ф.К.С.Шиллера, які не були перекладені ні в Україні, ні в інших пострадянських країнах;

удосконалено теоретичні постулати щодо:

– відмови від абсолютизації опозиції "істина-помилка" і апріорного до неї ставлення, що має вирішальне значення для побудови толерантного світогляду демократичного суспільства, заснованого на праві людини на своє особисте уявлення про істину в її гносеологічному і аксіологічному вимірі, яке корелює з

особистою і громадською відповідальністю за наслідки її вибору. Ця кореляція виражається в різних формах активності суб'єктів в межах правового поля. Вона потребує інтенсифікації дискурсу між всіма верствами і соціальними групами суспільства, мета якого полягає в захисті особистих і громадських інтересів і покращенні умов життєдіяльності;

– етичного ідеалу гуманістичного прагматизму, який має першорядну значимість і безпосередню релевантність, доречність та актуальність для побудови реальності сучасної України;

– принципів світоглядних орієнтацій української національної ідеї, які в умовах сучасного стану зіткнення ідеологій, мають ґрунтуватись на пошуку елементів схожості, що надають можливість об'єднати українській соціум;

– концепції консолідуючої національної ідеї в Україні, яка, віддзеркалюючи важливіші надії, інтереси, очікування і потреби українського суспільства, має виходити з менталітету плюралізму, фундаментальною основою якого є розуміння, що позитивний концентрований зацікавлений суспільний дискурс є оптимальним шляхом для того, щоб в розмаїтті розбіжностей, незгод і конфліктів знайти взаємоприйнятливі позиції, які стимулюватимуть такі ж концентровані спільні дії по здійсненню прийнятих рішень;

– імперативної мети суспільної участі в пошуку рішення, адекватного вимогам історичного часу, яка повинна бути не змаганням в красномовності та ерудиції, а сумлінним прагненням знайти розуміння, не заглиблюючи і не загострюючи конфронтацію;

набули подальший розвиток концептуальні підходи до:

– визначення релевантності та актуальності соціальної значущості максими гуманістичного прагматизму стосовно неостаточності, мінливості та історичності опозиції "істина-помилка", її залежності від параметрів мети, рівня особистого та суспільного знання і, насамперед, від оцінки, яку вона здобуває в реаліях практичного досвіду людини;

– обґрунтування значимості цієї максими для становлення світогляду демократичної України в умовах кроскультурної інтеграції і глобалізації сучасного світу.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що визначена головна цінність і релевантність, доцільність та актуальність гуманістичного прагматизму для становлення гуманізованого консолідованого українського соціуму, яка міститься в заклику до діалогу, компромісу і злагоди, заснованих на розумінні неостаточності кореляції "істина-помилка" і відмові від абсолютизації будь-якого з її елементів. Не менш важливе значення має метод визначення відносин в дихотомії "істина-помилка" в думках, повсякденних утрудненнях і наукових теоріях по їхніх наслідках в загальному практичному досвіді. Релевантність, доцільність і корисність цих ідей для суспільної свідомості сучасної України полягають в тому, що вони дають напрям, мотивацію і стимул для активної життєвої позиції та об'єктивації в рамках позитивної ідентифікації. Практично актуальним є визначення і систематизація принципів, на яких ґрунтується пропонована гуманістичним прагматизмом формула розвитку соціально значущої особистості. В контексті етичного ідеалу гуманістичного прагматизму практичне значення має розуміння поняття "свобода", яка визначається мотивацією, здатністю і волею зробити усвідомлений вибір і нести особисту і громадянську відповідальність за нього. В умовах ідеологічної невизначеності, яка притаманна сучасному українському суспільству, усвідомлення персональної відповідальності є пріоритетним чинником в побудові демократії. Заклик гуманізувати етику людських відносин, ідеологію і образи масової свідомості, актуальний і необхідний сьогодні як теоретична концепція, і як практична інструкція і керівництво. В соціокультурному аспекті практична значущість концепцій гуманістичного прагматизму полягає в тому, що вони можуть сприяти формуванню плюралістичної парадигми мислення і виявити внутрішній потенціал соціальних відносин. Пропоновані у гуманістичному прагматизмі підходи до вирішення конфліктів та гуманізації соціокультурних зв'язків, у локальному та

глобальному масштабі, можуть бути корисними для подолання негативних стереотипів. Це вкрай важливе для соціальної злагоди в сучасній Україні, яка знаходиться в процесі усвідомленого і цілеспрямованого пошуку ідеології позитивної національної ідентичності. Обґрунтування культури більш ефективних форм відносин в соціальному вимірі можливо надихне займатися не лише теоретичними міркуваннями, але й практично втілювати корисні, працюючі ідеї, щоб краще адаптуватися в реаліях мінливого світу.

Практичне значення результатів дослідження постулатів гуманістичного прагматизму полягає також в тому, що вони дають людині напрям, мотивацію і стимул для доброзичливого, прихильного, конструктивного дотримання принципів побудови плюралізму соціальних відносин і таким чином запобігають небезпечному "зіткненню цивілізацій", яке є наслідком "зіткнення неуцтва".

Матеріали дослідження можуть бути використані у подальшій науково-теоретичній та інформаційно-аналітичній роботі з проблем соціальної філософії, в розробці та уточнені науково-аналітичного забезпечення стратегії соціального розвитку України, в удосконалені існуючих ідеологічних засад в процесі пошуку позитивної національної ідентичності. Концептуальні підходи та основні положення можуть бути використані в науково-педагогічній роботі при розробці навчальних програм та викладанні курсів філософії, соціальної філософії, історії філософії, спецкурсів "Гуманістичний прагматизм Ф.К.С.Шиллера", "Філософія американського прагматизму".

Апробація результатів дослідження. Основні ідеї дисертації були оприлюднені та обговорені на засіданнях кафедри філософської антропології, Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, на ряді науково-теоретичних та науково-практичних конференцій, а саме: Міжнародній науково-теоретичній конференції "Філософія освіти і сучасність" (Дніпропетровськ, 2007); II Міжнародній науковій конференції "Лінгвістична теорія і практика: надбання, актуальні проблеми та перспективи розвитку" (Одеса, 2008); IX Міжнародній науково-практичній конференції "Людина, культура, техніка в новому тисячолітті" (Харків, 2008); Міжнародній науково-

практичній конференції “Развитие научно-образовательной деятельности филиалов вузов в современных условиях” (Рибниця, 2008); Міжнародній науково-практичній конференції “Украина в системе современных цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества” (Одеса, 2008); Міжнародній науково-практичній конференції “Інформаційна освіта та професійно-комунікативні технології XXI століття” (Одеса,2008); III Міжнародній науково-просвітницькій конференції “Рыбница православная” (Рибниця, 2008); II Міжнародній наукова-практичній конференції “Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри” (Одеса, 2009).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження висвітлені у 36 публікаціях, серед яких: 1 одноосібна монографія, 27 статей у фахових наукових виданнях з філософських наук, затверджених ВАК України, 8 тез доповідей на конференціях.

Кандидатська дисертація на тему “Способности как предпосылка самореализации личности” була захищена у 1992 році, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовувалися.

Структура дисертації обумовлена метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, кожний з яких складається з чотирьох підрозділів, висновків та списку використаних джерел (733 найменування). Загальний обсяг дисертації складає 453 сторінки, із них обсяг основного тексту – 399 сторінок.

РОЗДІЛ 1
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ГУМАНІСТИЧНОГО ПРАГМАТИЗМУ

1.1. Соціально-філософські витоки гуманістичного прагматизму

Важливим питанням, яке дебатується в сучасній філософії, є лінія розділу між напрямами “модерна” і “постмодерна”. Висловлюються думки [202, с. 21], що для ухвалення адекватного рішення необхідно переглянути обидва ці поняття. Сучасний етап історії розвитку людства слід визнавати не як “постмодерн”, тобто наступну стадію періоду, який характеризується терміном “модерн”, а як абсолютно іншу, нову, третю фазу розвитку. Ця третя фаза є синтезом гуманізму XVI сторіччя і розвитку наукової думки, початого Декартом і Ньютоном в XVII столітті. Відродження гуманізму Ренесансу, яке спостерігається сьогодні, засноване на раціональному розумінні історії і сучасності з позицій прагматизму і герменевтики. Тенденції суспільного розвитку XXI сторіччя вимагають більш збалансованого підходу до взаємовпливу абстрактної науки і можливостей її практичного вживання. В цьому відношенні нове значення набуває філософія прагматизму, що пропонує філософії перейти від проблем, цікавих винятково філософії, до проблем життєво важливих для людей, до їхніх потреб, інтересів і напруг, які примусили їх філософствувати.

Серед великих світських вчень XIX сторіччя найбільший вплив на подальший розвиток теорії пізнання і філософії в цілому зробили теорії К. Маркса, З. Фрейда і Ч. Дарвіна. Кожна з них мала свої як позитивні, так і негативні наслідки в долях окремих людей, країн і всього людства. Події XX сторіччя показали неспроможність марксизму в тому вигляді, як його ідеї трактувались на протязі більшої частини XX-го століття. Він перестав бути основоположною філософією для багатьох людей і країн. Зникнення марксизму з фокусу філософських дискусій, в яких сутність людини редукувалась до

сукупності суспільних відносин, а всі особливості її особистості зводились до соціальної якості, відбулося швидко і хворобливо. Принцип абсолютизації соціальності людини, одномірності її життєдіяльності, неприйняття уявлення багатомірності концептуальних контекстів її актуалізації низводили особистість до поняття "людського матеріалу", позбавленого індивідуальних рис. Така ідеологія не відповідала гуманістичному принципу пріоритету прав особистості над правами народів і націй, який був декларований ООН. Усвідомлення незастосовності такого підходу в реальному житті стало причиною початку пошуку інших шляхів життєустрою і принципів мислення. Учення З. Фрейда, поступово видозмінюючись і втрачаючи свою доказову силу, йде мирно і без потрясінь. Дарвінізм, навпаки, зберігає свою значущість. Ідеї, що становлять його сутність, не тільки залишаються неспростовними, але продовжують розвиватися, набуваючи все більше поле вживання. Питання про те, що саме і як сприяло тому, що примітивна тварина перетворилася на людську особистість, не перестає залишатися предметом дискусій в різних областях науки. Існує чимало доказово аргументованих гіпотез про те, як це могло відбуватися, кожна з яких має своїх гарячих прихильників і не менш жорстких критиків. Загальним постулатом для них є ідея соціальної взаємодії і індивідуального досвіду, придбаного в процесі і в результаті таких відносин. Взаємодія нерідко приймала форми конфронтації і відкритого кровопролиття, але, з іншого боку, вона не менш часто здійснювалася мирним шляхом. В усякому разі в сучасному світі, все частіше рішення конфліктів намагаються знайти за допомогою переговорів, домовленостей і компромісів, а не насильства. Все ясніше стає необхідність при обдумуванні рішення, ухвалення угоди або аргументації думки брати до уваги їх наслідки, які в тій або іншій формі відобразяться на долях конкретних людей, країн і всієї планети.

У другій половині XIX сторіччя європейська філософія знаходилась під сильним впливом німецької класичної філософії, концепції якої входили у все більшу суперечність з досягненнями природничих наук і нового тоді учення Ч. Дарвіна. Природною альтернативою атмосфері абсолютизму і "чистого

розуму” була поява в кінці XIX сторіччя філософського руху, що висував інші критерії для пошуку і оцінки “істини”, “значення”, “віри” і інших фундаментальних філософських понять [31, с. 103]. В цьому філософському напрямі що одержав назву “прагматизм”, була плідно використана фундаментальна ідея дарвінізму. Засновники прагматизму не були піонерами у вживанні теорії еволюції до процесів пізнання і його результатів. Вони не пропонували повністю поривати з традиційною філософією. Їхня теорія, так само як і весь їхній світогляд, великою мірою завдяки теорії Ч. Дарвіна, ґрунтувалась на розумінні поступового і нерівномірного становлення світу і людини протягом безперервної еволюції світового процесу. Новизна прагматизму полягала в тому, що критерії оцінки значущості і цінності пізнавальної діяльності людини пов'язувалися з її практично корисними наслідками. Одна з головних цінностей прагматизму, за спільною оцінкою творців і критиків цього філософського методу, полягала в тому, що в його концепціях філософія стала конкретною наукою, зверненою безпосередньо до людини, до ролі, яку людська діяльність грає в пізнанні реальності, участі і значення людського розуму в її побудові. Цей аспект прагматичного учення привертав однодумців, але, з іншого боку, саме він був об'єктом різкої критики.

Витоки прагматизму, поза сумнівом, значно старше, ніж створена в кінці XIX – початку XX сторіччя теорія, яка по-новому освітлювала всі сторони філософського знання, пов'язані з онтологією, гносеологією, методологією, соціальною філософією і антропологією. До моменту її появи європейська філософія перебувала у стані кризи ідей, який загострився внаслідок нових теорій, гіпотез і досягнень в природничих науках. Філософські концепції, які були прогресивні для свого часу, згодом стали догматичними. Вони не могли адекватно пояснити наукові відкриття, що багато в чому міняли, а іноді повністю спростовували колишні уявлення про реальність навколишнього світу і космосу. Реальність в рамках абстрактних вічних істин інтерпретувалася у відвернутих і абсолютних інтелектуальних категоріях. Теорія еволюції пропонувала нове, неідеалістичне розуміння природи, життя, розуму і

аргументовано оспорювала уявлення про незмінний, нерухомий Всесвіт. Вона підкреслювала конкретні особливості і боротьбу, характерну для процесів пристосування організмів в навколишньому середовищі. Питання створення і розвитку умов, які сприяють життю і способів адаптації до них, набували першорядне значення для філософії і одержали різне тлумачення у філософських теоріях.

Прагматизм виник в кінці 70-років XIX сторіччя і, на думку Л. Менанда [427, с. 21], є надзвичайно тонкою спробою примирення релігії і науки в контексті широкого визнання ідей дарвінізму. Теорії, які згодом стали асоціюватися з цією філософською течією, розроблялися не у пресі, а на засіданнях Метафізичного Клубу в Кембриджі, штат Массачусетс, США. Метафізичний Клуб (назва клубу була частково іронічною, частково визивною, оскільки метафізика у цей час вважалася застарілою наукою, що вийшла з філософської моди) [427, с. 32] був створений в 1871 році і проіснував до весни 1879 року. Він був одним з безлічі дискусійних зборів Бостона. Це була неформальна група, члени якої розрізнялися по спеціальній професійній освіті. Жоден з членів Клубу не був професійним філософом. Ідея створення клубу належала Ч.С. Пірсу, філософу-логіку, його постійними співбесідниками були У. Джеймс, психолог, і Чонсі Райт, математик. Ці талановиті дилетанти звернулися до філософії, розуміючи значення слова “філософія” в буквальному розумінні, виходячи з його етимології. Їх нефілософське минуле не заважало їм глибоко вникати в основні філософські проблеми і розуміти їхнє значення в рамках практичного досвіду людини. Завдяки цьому вони змогли поруйнувати жорстку структуру абстракцій і створити філософську систему, яка дозволяє побачити співвіднесену і живу взаємодію речей і людини у просторі і часі. Філософія прагматизму була спробою знайти більш адекватне розуміння вічних питань Сфінкса [573] з нових науковий позицій, зокрема внаслідок теорії природного відбору Ч. Дарвіна. Її глибинні джерела треба шукати в соціокультурних змінах, які супроводжували появу нового соціоекономічного стану суспільства. Хоча прагматисти-класики вважали, що вони пропонували

лише нові імена для старих речей, їхня філософія радикально відрізнялась від традиційних філософських концепцій [427, с. 63]. Принципову новизну прагматизму підкреслив У. Джеймс [351, с. 32], підсумовуючи фундаментальну ідею прагматичного методу – центр тяжкості філософії повинен бути зміщений. Земні потреби і інтереси людини, які в перебігу довгого часу залишалися в тіні, повинні зайняти належне їм місце.

На стику XIX-XX сторіч концепції прагматизму розроблялися як альтернатива абсолютному ідеалізму, раціоналізму і монізму. Це був свого роду виклик традиційній спекулятивній філософії. Стверджуючи, що навколишня реальність знаходиться у процесі становлення, що істина завжди оцінюється з прагматичних позицій, засновники цього філософського методу фактично міняли спрямованість філософських дискусій, що стало предметом жорсткої критики. Теорія про особистий характер мислення і заперечення всемогутності Бога сприймалися як обурливе порушення перевірених часом філософських традицій і догм. Прагматизм виник як прояв неприйняття інтелектуальних, апріорних ідеалістичних систем філософії, в яких умоглядні міркування про особистий пізнавальний досвід сталі метафізичним принципом пояснення космічних явищ. Міркування про ідеальний, абсолютний і незмінний Всесвіт не узгоджувалися з новими даними про розвиток людини і зовнішнього світу в цілому. З філософської точки зору прагматизм пропонував неідеалістичну інтерпретацію природи і людини, віддаючи пріоритет проблемі змін, які підтримують розвиток життя. Як альтернатива були пропоновані нові критерії пошуку і оцінки “істини, значення, віри” і інших фундаментальних філософських понять.

Хоча самі прагматисти стверджували, що прагматизм є новим ім’ям для старих методів мислення, вони не могли визнати джерела своєї теорії однозначно [40, с. 20; 427, с. 42]. Вони всі були згодні в тому, що їхні ідеї багато в чому засновані на творах старогрецьких філософів, зокрема Сократа, Платона, Аристотеля і Протагора [577; 582; 386; 593]. Серед сучасних ним філософів, які мали вплив на формування концепцій прагматизму, слід перш за все назвати

Ал. Бейна [162] і його ідеї про роль руху і зусиль в генезисі пізнання. Теза Дж.С. Миля [473] про значення матерії як джерела почуттів і свідомості, як можливості їх відчувати, була для Джеймса так важлива, що він присвятив свою книгу “Прагматизм” [351] його пам’яті. Ідеї Дж. Берклі [165] про практичну природу знання і про здатність відчуттів пророкувати майбутній досвід так надихнули Пірса, що він назвав його провісником прагматизму. Не менше значення для становлення прагматизму мали постулати Д. Юма [338] про природу знання, яке виникає як результат спостереження за речами і подіями світу і базується на враженні, яке вони створюють на органи чуттів. Із аналізу концепцій прагматизму стає ясно, що його поява пов’язана з філософією Р. Декарта [212] і його тезою про теоретичну свідомість. Ідеї І. Канта [374] про телеологію віри, про моральні та етичні закони були плідно використані в концепції прагматизму щодо ролі, яку воля і бажання мають для формування віри. Уявлення прагматистів про розмаїття, плюралізм і злагоду як в дискусіях по філософських проблемах так і в побудові суспільних відносин виникло, як стверджують критики [440; 428], під впливом і в внаслідок подій Громадянської війни 1862-64 років у США. Не менше значення для формування концептуальної системи прагматизму мали філософські погляди американських просвітницьких і політичних діячів Б. Франклина, Р.В. Емерсона, Г. Торо, С. Джексона, Дж. Едвардса. Поява еволюційного учення Ч. Дарвіна сприяла укріпленню впевненості в тому, що людина, як частина природного світу, повинна створити свої власні переконання і віру, на підставі яких вона має визначити значення і цілі своєї реальності. Класичний прагматизм Ч.С. Пірса, У. Джеймса ї Дж. Дьюї виник в контексті широкої міжкультурної філософської традиції, витоки якої йдуть і в філософські уявлення індіанських народів Північної Америки [427; 442; 472] і корелюють з їхнім світоглядом, а також принципами побудови суспільних і міжособистих відносин. Виникнення ідеї неприйняття концепції єдиної, неспростовної істини і опору жорсткій системі ієрархії пов’язане зі структурою американського суспільства [672]. В умовах співіснування і

взаємовпливу різних культур пошук оптимальних способів спільного життя був нагальною практичною необхідністю.

Спочатку засновники прагматизму розуміли свою філософію як “доктрину про значення” [215, с. 41], пропонуючи змінити стиль і риторику мови філософських творів. Науковий стиль був переобтяжений громіздкими граматичними конструкціями і великою кількістю термінів, через що деколи втрачалося значення пропонованих або обговорюваних концепцій [601, с. 58]. Метою нового підходу було “зробити наші ідеї ясними” [486], тобто зрозумілими, застосовними і здатними до перевірки, для чого було слід, перш за все змінити стиль викладу. Більш прозора риторика могла б дозволити уточнити природу концептуальних підходів і знайти підстави для узгодження відмінностей і суперечностей між філософськими ідеями, релігійною вірою і новітніми результатами наукових досліджень [486, с. 58]. Необхідність такої зміні була настільки очевидна і відчутна, що основні установки нового підходу сталі розроблятися незалежно одна від одної різними ученими англомовного світу на обох сторонах Атлантичного океану.

Прагматизм по праву визнається єдиною власне американською філософією. Новаторський дух прагматизму асоціювали із динамічністю способу життя в Сполучених Штатах, звідки його ідеї проникли до Європи [182; 201; 344; 445]. Проте задовго до того, як прагматизм завдяки публікаціям У.Джеймса став відомий в США, в університеті Оксфорда з'явився твір, ідеї якого були співзвучні концепціям прагматичної теорії. Бертран Рассел [547, с. 61] називав три імена, відводячи їм роль засновників цього філософського напряму. З них два – Уїльям Джеймс і Джон Дьюї – до теперішнього часу живуть у філософській пам'яті і філософських словниках. Третє ім'я – Фердинанд Каннінг Скотт Шиллер, професор Оксфордського університету – згадується не тільки рідко, але часто взагалі відсутнє у філософських дискусіях і університетських курсах. Проте тоді на зорі XX сторіччя в Європі не було більш послідовного і гарячого прихильника прагматизму, ніж Ф.К.С. Шиллер. Як виразник і пропагандист гуманістичної

суті прагматичного учення в анналах цього філософського напряму він стоїть в одному ряду з Ч.С. Пірсом, У. Джеймсом, Дж. Дьюї і Дж. Г.Мідом [30, с. 38; 40, с. 31; 45, с. 272; 645, с. 25]. Шиллер вніс істотні зміни в контекст дискусій по проблемах логіки, істини, реальності і соціальної філософії, чим сприяв пожвавленню європейської філософської думки кінця XIX – початку XX сторіччя.

Філософська спадщина Шиллера оцінюється неоднозначно. Вершина його філософської слави припадає на першу третину XX сторіччя. Значення його робіт розцінюється в Англії нарівні з теоріями видатних британських філософів. Протягом багатьох десятиріч його статті, рецензії, нариси і відгуки заповнювали сторінки наукових і популярних публікацій і багато в чому спрямовували хід філософських роздумів. Діапазон проблем, які Шиллер зачіпав в своїх творах, охоплює насправді всі сфери життєдіяльності людини. Через свою професійну діяльність він був, з одного боку, пов'язаний з традиційно мислячим консервативним академічним середовищем, а, з іншого, із студентською молоддю по обох сторонах океану. Це давало йому можливість ясно бачити найгостріші, як він їх називав пекучі, проблеми життя і їхнього філософського осмислення. Будучи надзвичайно активною, небайдужою людиною, Шиллер значною мірою сприяв розвитку, розповсюдженню і підвищенню престижу філософії, зокрема в її гуманістичному прагматичному вимірі, і в Європі і в США. Але внаслідок різних причин в Америці, Великобританії, не кажучи вже про Україну або Росію, особливо починаючи з 30-х років минулого сторіччя, ім'я Шиллера згадується або побіжно, або не згадується взагалі. В критичній літературі США [271, с. 159] висловлювалася думка про те, що Шиллер не зміг внести нічого нового в прагматичну ідею в порівнянні з тим, що було зроблено Джеймсом і Дьюї. Це твердження несправедливе. Воно несправедливе перш за все тому, то Шиллер дав новий напрям і зміст прагматичному методу. Завдяки Шиллеру він одержав гуманістичне вимірювання [577; 582]. Впродовж всієї своєї кар'єри Шиллер послідовно розкривав гуманістичний характер прагматизму. З того часу, як наприкінці XIX сторіччя німецькі філософи

обґрунтували гуманізм як інтелектуальну категорію [462], Шиллер підтримував гуманізм, підкреслюючи його очевидність і життєздатність. Його концепції були настільки співзвучні філософії прагматизму, що перед своєю смертю в 1910 році Джеймс залишав справу молодої прагматичної ідеї в руках Шиллера. Проте для своєї філософії Шиллер завжди віддавав перевагу терміну "гуманізм". Він робив акцент на тому, що реальність, все навколишнє середовище, знання і цінності, відомі і доступні людині, необхідно розуміти як результат людського вибору і діяльності. Уважне вивчення філософських дискусій і публікацій кінця XX сторіччя показує, що, вільно або мимовільно, сучасні філософи пропагують його погляди, а багато питань, які він піднімав, так і залишаються без відповіді і вимагають подальшого обговорення і осмислення. Шиллер володів дивним талантом до гострої полеміки, завдяки якому він зміг внести у філософію XX сторіччя нове бачення проблем соціальної філософії, філософії логіки, науки і освіти. Для європейського інтелектуального співтовариства першої четверті XX сторіччя гуманістичні ідеї Шиллера давали мало не єдину видиму і життєздатну опцію [272, с. 156; 662,с. 256]. Його теорія про зв'язок філософії з практикою людського життя не тільки залишається основою для обговорення багатьох сучасних практичних і теоретичних проблем у філософських і ділових дискусіях, але й дає стимул для нового розуміння найважливіших життєвих ситуацій.

Шиллер залишався вірним прагматичним ідеям Джеймса все своє життя і вважав себе єдиним спадкоємцем його філософії. Не дивлячись на його повну згоду із загальними положеннями філософії Джеймса, вони мали розбіжності, а іноді і суперечливі думки по деяких принципових проблемах прагматизму. Зокрема, Шиллер в значній мірі змінив і розвинув запропоновану Джеймсом теорію істини. Іронія долі Шиллера полягає в тому, що успішно захищаючи репутацію Джеймса і пропагуючи ідеї Джеймса після його смерті, сам Шиллер був забутий після своєї смерті в 1937 році. Існують різні думки щодо причини цього явища. Одне з поширених тверджень пов'язує їх з загальним станом речей в світі [411, с. 24], коли розвиток міжнародних подій сприяв занепаду багатьох

гуманітарних наук. Але більш можливе й те, що, намагаючись сприяти розвитку прагматизму, Шиллер не зміг надихнути прагматичний рух ні в Британії, ні в США. Невдачу Шиллера залишити більш помітний слід в британський і світовій філософії пов’язують з тим, що його цікавили не тільки власне традиційно філософські проблеми. Він займався трьома галузями знання, які в його час не були визнані філософськими – науковими дослідженнями фізичних явищ, реформою освіти та євгенікою. У 20-х роках минулого століття Б. Рассел, незважаючи на філософські розбіжності з Шиллером, не міг визначити різницю між внеском Шиллера і Джеймса в філософію гуманістичного прагматизму [551, с. 21]. Але у 1945 році він характеризував Шиллера як малозначну фігуру порівняно з Джеймсом і Дьюї [549, с. 816]. Якби Джек Пасмор [473, с. 318] не присвятив Шиллеру 6 сторінок у книзі “Століття філософії”, можна було б гадати, що британська філософія повністю забула про Ф.К.С. Шиллера.

Зникнення філософських ідей Шиллера з американських філософських дискусій і наукової літератури пов'язують і з більш буденними причинами – він не порозумівся з Дьюї [143; 255; 260; 327, с. 458; 362, с. 78]. Нерозуміння і критика, які завжди були присутні у взаємостосунках між Шиллером і Дьюї, виникли, мабуть, не тільки на філософському, але й на особистому ґрунті. Шиллер охоче писав рецензії на твори Дьюї і підтримував його в тих випадках, коли в них продовжувалися дослідження, початі Джеймсом. Проте він не схвалював і не погоджувався з багатьма подальшими ідеями Дьюї і не використовував концепції Дьюї в своїх висловлюваннях. Вплив Шиллера на наукову творчість Дьюї можна помітити при порівнянні трактування проблем філософії логіки в книзі [224], яка з'явилася десятьма роками опісля публікації книги Шиллера [622].

У 20-30 роки минулого сторіччя в США Дьюї був незаперечним авторитетом у філософії, соціології, соціальній філософії і пов'язаних з ними науках. Інструменталізм Дьюї і гуманізм Шиллера класифікуються як окремі фази або етапи загальної теорії прагматизму [529, с. 42]. Прагматизм Дьюї прийняв інші форми в порівнянні з класичними зразками прагматичної

концепції. Дьюї змінив фокус своїх прагматичних досліджень, виділивши в них лише один аспект. Шиллер відзначав [624, с. 58], що обмін думками, аргументами і критикою, які часто ведуть до розширення сфери вживання наукових концепцій, складають звичну практику наукового життя. Але його займало питання про те [629, с. 60], наскільки далеко можуть заходити розбіжності серед учених, що вважають себе прихильниками однієї доктрини, по його виразу “згодилися носити однакові відзнаки” (wear the same label). Його дивувала наполегливість, з якою представники Школи Чикаго, очолюваної Дьюї, при кожному новому розширенні застосування прагматичного методу прагнули підкреслити свою відмінність від класичних концепцій прагматизму і, тим самим затвердити свої претензії на новаторство і незалежність. Філософи Чикагської Школи головну увагу приділяли соціальному елементові в людському досвіді, розумінні і знанні. Свою прихильність до концепції “соціального” вони вважали кардинальною відмінністю від прагматизму Джеймса. Шиллер не розумів, чому цей напрямок у своїй теорії Дьюї відзначає, як рису, що відрізняє його від класичних концепцій прагматизму. Проблема соціальності людини і її досвіду обговорюється з того часу, як Аристотель назвав людину “соціальною твариною”. Це твердження розділяється філософами всіх шкіл і напрямків. Шиллер думав, що після двох тисяч років обговорення і визнання, наступив, нарешті, час показати, як соціальна природа людини виявляється в її діяльності і як вона впливає на її мислення і знання в конкретних випадках. На його думку, пріоритетна роль соціальності людини і пильна увага, що їй приділяє у своїй концепції Дьюї, не представляли нового концептуального підходу, оскільки з моменту виникнення прагматизму у всіх його формах підкреслювався саме його соціальний аспект. Новаторські теорії Дьюї, значення яких Шиллер не брав під сумнів, значною мірою змінили і визначили загальні напрямки соціології і системи освіти, головним чином американської. Але уся філософія Дьюї ґрунтувалася на ідеях Джеймса і Пірса, аж до самого терміна “інструменталізм”, що він запозичив із книг Джеймса. Шиллер посилався на роботи Пірса і Джеймса, а також приводив у приклад свої

книги [605; 604; 608], написані ще на початку XX сторіччя. У них зовсім ясно, чорним по білому, було написано, що людина є соціальною істотою [605, с. 57] і вся аргументація виходила з цього фундаментального твердження. Центральна ідея прагматизму про способи верифікації істини [604, с. 165] зосереджена на розумінні соціального характеру людського існування. Відкриття і нові ідеї залишаються “претензіями-заявками” на істину (truth-claims) [577, с. 47] доти, поки вони не завоюють соціального визнання. Тільки після цього вони стають спільною суспільною власністю (common property) [577, с. 58]. Яскравою рисою, що відрізняє прагматизм від інших філософських плинів, є твердження про те, що соціальна корисність є остаточним і безперечним визначенням істини [577, с. 59]. Шиллер докладно аналізував обставини і причини, завдяки яким “претензія-заявка” на істину одержує статус “соціальної валюти” (social currency) [577, с. 55]. Суть розбіжностей і неприйняття філософії Шиллера, очевидно, мала інші причини. Характер прагматичних досліджень Шиллера на момент початку його співробітництва з університетом Південної Каліфорнії змінився. У своїй роботі професором цього університету Шиллер зіштовхувався з проблемами, пов'язаними з читанням курсів філософії і логіки. Можливо це послужило причиною того, що фокус його філософських роздумів перемістився на проблеми логіки і його інтерес до власне прагматичних ідей, якщо не зник, то значно модифікувався. Він став займатися проблемами співвідношення логіки і філософії, а також більш загальними проблемами гуманізму.

Слід зазначити, що в останні роки минулого сторіччя, під час початку, так називаного, відродження прагматизму ім'я Шиллера було відсутнє у більшості, не буде помилкою сказати, що, практично у всіх, американських публікаціях прагматичного напрямку. В даний час Шиллер і Пірс поміялися місцями в прагматичної табелі про ранги. Порівняно невідомий раніше Пірс залучає загальний інтерес, його книги перевидаються, наукові концепції обговорюються на різних рівнях і в ракурсі самих різних наук. В Америці створене Наукове Філософське Суспільство Ч.С. Пірса, щорічно в університетах Сполучених Штатів проводяться форуми і конференції з питань наукової спадщини Пірса.

Популярність Пірса починає затьмарювати навіть значення Джеймса, завдяки якому ім'я та ідеї Пірса одержали визнання, у той час як Шиллер практично забутий. Шиллера-філософа заново “відкрили” у Західній Європі наприкінці XX сторіччя, коли виявилося, що в його думках містяться свіжі ідеї, розвиток яких може бути корисним, застосовним, а значить істинним, для сучасного світового співтовариства.

Відродження гуманістичного прагматизму наприкінці XX століття пов’язане з усвідомленням значущості концепцій, які були характерні для прагматистів-класиків. Оскільки з часу його смерті в 1937 році ім’я Шиллера практично не згадується у філософських дискусіях, уявляється необхідним розповісти про його філософські погляди, які значною мірою сприяли формуванню теоретичних основ філософії гуманістичного прагматизму.

Наукова діяльність Ф.К.С. Шиллера починалася на стику XIX – XX століття. Домінуючою філософією як в Америці, так і в Європі в той час був ідеалізм в усіх його формах. В британських університетах панували заклики повернутися “назад к Канту” [645, с. 123], філософія Рудольфа Лотце і британське розуміння філософії Гегеля були головними темами філософських дискусій. Всі ці течії мали певне значення для формування світогляду молодого Шиллера. Відмітною ознакою його життя та філософії була його постійна опозиція панівним філософським течіям (he was swimming against strong philosophical currents) [142, с. 28]. Першою течією, проти якої Шиллер “плив”, був ідеалізм Гегеля, що домінував в англійських університетах в його студентські роки. Не менш критично він сприймав теорії І. Канта [573, с. 17]. У ці роки він знаходився під сильним впливом телеологічного ідеалізму Р. Лотце, ідеї якого він критикував, але від яких ніколи повністю не відмовлявся [577, с. 62]. Якийсь час пізніше опозиційною для нього течією стала швидко набираючи силу школа символічної логіки. Шиллер мав нещастя плисти не тільки проти опозиційних течій, але і проти філософії, яка була побудована багато в чому завдяки його ідеям і участі. Він докладав великі зусилля для розвитку ідей прагматизму, але в багатьох питаннях не погоджувався зі своїми

колегами-прагматистами. Прагматизм він вважав великим відкриттям [596, с. 73] і признавався, що йому довелося зробити немало кроків, просуваючись до нього, перш, ніж У. Джеймс [573, с. 15] виклав свою теорію про можливість розгляду старих істин з нових позицій, зробивши ідеї прагматизму доступними і зрозумілими всім. У розумінні прагматизму Шиллер виходить із твердження Джеймса про те, що прагматизм не можна розуміти просто як метод або інструмент (device) [596, с. 186] для визначення значення думки або віри. Значення прагматизму в тому, щоб встановити причину, завдяки якій ця думка або віра є вірною. Для Шиллера [580, с. 375] прагматизм означав визнання того, що людина є не просто свідком, спостерігачем. Вона активно діє і її дії завжди продиктовані метою, яку вона хоче досягти. В рецензії на четвертий том зібрання творів Ч.С. Пірса Шиллер відзначав [598, с. 169], що принцип або максима Пірса є, перш за все, правилом визначення значення (meaning) і виключення не-значення (unmeaning). Проте, він вважав, що значущість цієї максими значно ширша і вона застосовна для будь-якої спроби встановлення істини. Різниця між двома думками [584, с. 246] полягає в різних наслідках, які ухвалення кожної з них має для досягнення мети. Якщо практичної різниці немає, думки ідентичні, якщо вони не працюють, або суперечать цілям, вони помилкові; якщо їх неможливо застосувати – вони безглузді. Формулюючи принцип Пірса, Шиллер відзначав, що кожна істина має практичні наслідки, в них і полягає перевірка будь-якої істини.

Не дивлячись на всі зусилля Шиллера залишатися в рамках філософії прагматизму, його часто асоціювали з філософами інших напрямів. Загальний характер його філософії описували як “романтичний ідеалізм особистості” (romantic personal idealism) і “суб'єктивний ідеалізм” (subjective idealism) [473, с. 428]. Його світогляд називали також волюнтаризмом [359, с. 310]. В його філософії знаходили ознаки активізму (activist philosophy) [260, с. 228], об'єднуючи його з Папіні і католиками-модерністами [715, с. 381]. Жодне з цих визначень не охоплює широти світогляду Шиллера.

У різні роки Шиллер називав систему своїх поглядів по-різному – гуманізм, прагматизм, волюнтаризм, персоналізм. В різних контекстах він детально розглядав значення метафізики, як узагальнюючої назви для філософських систем. Шиллер завжди відповідально ставився до термінології і неодноразово аналізував семантику термінів у своїх роботах. Він був розчарований станом і якістю філософських методів і термінів, що їх формулювали. Філософи всіх часів [573, с. 148] багато писали про філософські методи, але не могли дати переконливого опису процесу становлення людини. Вони не могли навіть достатньо ясно висловити свої ідеї. Терміни, якими вони оперували, не мали чітких меж. Зміст терміну мінявся залежно від мети кожного філософа і ставав настільки розпливчастим, що доводилося в кожному випадку вживання роз'яснювати його значення. Через це створювалось враження, що у філософії взагалі немає методу, а метафізика визначалась як наука, що не має певного значення в життєвому досвіді людини [573, с. 148]. Шиллер не погоджувався з такою оцінкою філософії. В своїй першій книзі [573] він детально аналізував принципи філософських рефлексій і приходив до висновку, що дійсно існуючі у філософії методи не можуть бути визнані задовільними. Їхній принциповий недолік він бачив у зайвій абстрагованості і, внаслідок цього, нездатності пояснити конкретні факти реального життя. У філософських міркуваннях про те, що “духовне” не є “природним” (spiritual is not natural), що Бог не є людиною (God is not man) і що зовнішність оманлива (appearances are deceptive) [573, с. 163] не міститься нічого, окрім простої констатації відмінностей в таких опозиціях.

Шиллер аналізував філософські методи – натуралізм, абстрактну метафізику і конкретну метафізику. Віддаючи належне натуралізму, він вважав його недостатнім, неповним, оскільки, затверджуючи різницю між явищами, натуралізм не розкриває зв'язків між ними. Він вважав натуралізм псевдометодом [573, с. 152], неадекватним для пояснення “вищого” світу в термінах бездушного “нижчого” світу атомів і пустоти. В процесі еволюції прості, нижчі елементи перетворюються на вищі, але для цього в нижчих

елементах повинен бути потенціал для розвитку. Натуралізм не може поясніти еволюцію свідомості і тому визначає її як ілюзію [573, с. 196] Значення натуралізму, як він вважав, полягає в тому, що в його концепціях міститься виклик непереконливим філософським роздумам. У натуралізмі також виражається переконання в тому, що філософію не можна відривати від окремих наук і в цьому значенні він асоціював натуралізм з метафізикою. Метафізика, не стаючи наукою, ставить проблему, яка полягає в тому, щоб об'єднати дані різних наук і скласти загальну картину світу.

Звертаючись до абстрактної метафізики, він вважав, що фатальна помилка філософів минулого полягала у тому, що вони не були здатні перейти від абстрактної рефлексії до конкретних фактів і їхніх взаємозв'язків. Їхні теорії завжди були нездатні з’єднати недосконалу, мінливу реальність фізичного світу з “вищими” універсальними ідеалами і цілями, інтерпретуючи світ в термінах і концепціях, незалежних від часу і змін [573, с. 98]. В світі абстрактної метафізики немає місця для недосконалої людини, яка прагне пізнати світ, а потім діяти в ньому, будувати і покращувати його, згідно своїм інтересам і знанню. Через апріорні судження абстрактної метафізики про красу, цілі та інші явища реального буття конкретна людина, її життя і діяльність стають неважливими, безцільними і, як в натуралізмі, навіть ілюзорними.

Як в натуралізмі, так і в абстрактній метафізиці життя людини представлено безглуздим стражданням. Якщо, гадав Шиллер, існує світ, де немає місця такому песимізму, філософія в ньому повинна мати інший метод. Він пропонував з’єднати кращі риси обох методів, які він так безжально критикував. Спочатку він називав цей метод конкретною метафізикою [573, с. 165], за допомогою якого можна досліджувати конкретну реальність, а не умоглядні теорії. На його думку цей метод повинен ґрунтуватися на результатах наукових досліджень і реалізувати їх. Перш за все, цей метод повинен мати реальне значення, яке можна перевірити і застосувати в практиці життєвого досвіду людини. Всі принципи цього методу [573, с. 164] мають виходити із концепції центрального положення людини в філософських

проблемах і пошуках. Кінець кінцем світ, який треба пояснювати, є світом людини, життя, яке треба виправдати, є життям людини, науки, які треба синтезувати, є продуктом розуму людини. Все знання було здобуто внаслідок її інтересів і потреб. Людина є найвищою істотою, відомою людині, і вона не має ніякого іншого або кращого предмета дослідження, окрім самої людини, її життя, конкретних обставин, умов і оточення її існування.

В кінці життя, продовжуючи свої колишні міркування [598, с. 362], Шиллер знову звернувся до цієї теми, намагаючись визначити метод, в якому були б враховані всі конструктивні якості колишніх методів. На його думку, такий метод, відмовившись від недоліків колишніх, повинен визнати очолюючу роль людини у всіх філософських проблемах. Світ, який оточує людину, можна пояснити тільки з позицій сприйняття самої людини. Життя, цінність якого потрібно визначити, має сенс тільки в людському вимірюванні. Наукові погляди, в яких синтезовані досягнення людини, були викликані до життя інтересами і потребами людини. Він вважав, що такий метод заслуговує на назву “гуманізм”.

Розглядаючи об'єм значення слова “гуманізм”, Шиллер підкреслював його нерозривний зв'язок з розвитком людського знання і досвіду. Термін “гуманізм” має широке значення і застосовується для позначення різних філософських і історичних категорій. Шиллер виводив значення цього слова з його раннього вживання. В Європі, за висловом Шиллера, воно виникло для позначення “епізоду в історії літератури”. Коріння гуманізму, як принципу світогляду, йде значно далі, в історію Стародавньої Греції, коли Протагор визнав людину за міру всіх речей. Згаданий Шиллером “епізод в історії літератури” пов'язаний з епохою Ренесансу, коли це слово означало освітню систему, описану Цицероном в Стародавньому Римі, як уміння жити добре і добродійно завдяки навчанню і вивченню прекрасних мистецтв. З того часу термін “гуманізм” набув так багато нових сенсів і відтінків значення, що стало необхідним визначити його головний зміст. Офіційне визначення терміну “гуманізм” було дано Міжнародною Гуманістичною Асоціацією [332; 333, с. 15; 334, с. 21; 335, с. 29; 336; 390]:

демократичний і етичний порядок, який забезпечує людині право і відповідальність вибирати форму свого життя і будувати її за своїм власним розумінням. Філософське вживання терміну “гуманізм” належить Шиллеру [582, с. 20]. Пояснюючи вибір терміну, він писав, що навмисно зупинився на цьому слові для того, щоб підкреслити головні принципи гуманістичної філософії:

– згода з відомим твердженням Протагора “людина – міра всіх речей”;

– переконання в тому, що філософія нерозривно пов'язана з людськими цінностями;

– постійна і систематична незгода з двома іншими філософськими теоріями абсолютизмом і натуралізмом – кожна з яких, по-своєму, виключає людину з світового процесу і піддає його природу і єство дегуманізації.

Гуманізм підкреслює основну роль людини в усвідомленні, описі, поясненні і створенні уявлення про навколишній світ. Крім того, це слово, як йому здавалося, чудово підходило для позначення нової філософії, запропонованої Джеймсом і Пірсом. Шиллер висловлював заперечення проти терміну “прагматизм”, який він, як і Пірс, вважав невірним, як семантично, так і етимологічно. На його думку, термін “гуманізм” значно повніше і точніше відображає значення цієї нової філософії. Але “прагматизм” вже увійшов до філософської риторики, а “гуманізм”, як і прагматизм, виявився настільки привабливим і зручним словом, що його почали вживати для позначення різних, часто не відповідних між собою, теорій [400]. До теперішнього часу число таких вживань щонайменше подвоїлося. Об'єм його значення дозволяє тлумачити цей термін по-різному, залежно від цілей і бажань. Шиллер вважав, що філософію можна справедливо назвати гуманістичною, якщо у фокусі її концепцій знаходиться людина, її життя і досвід, а також проблеми того реального світу, частиною якого людина є. Б. Рассел, визначаючи гуманізм, писав [546, с. 34], що слід пам'ятати про людяність, а інше – забути. В своїх гуманістичних теоріях Шиллер виходив з переконання в тому, що дії і думки, кінець кінцем, є продуктом індивідуальних зусиль окремих осіб і, тому, неминуче несуть на собі

відбиток їхніх потреб, бажань і цілей. Те, що називається “знанням”, є мінливим і розвивається. Знання міняється і удосконалюється з тієї ж причини, по якої розвивається і удосконалюється людина. Цією причиною є прагнення людини забезпечити можливість поліпшення життєвих умов і продовження роду, те, що називається “людське виживання” (human survival) [577, с. 49]. Логіка, яку використовує для цього людина, не зафіксована навіки, вона не абсолютна, але навпаки, динамічна і схильна до змін. Людина сама створює свою істину так само, як вона створює інші цінності – красу і добро. Аксіоми не дані Богом, людина їх сама встановила, тому вони не є апріорними сутностями (verities) [577, с. 47; 583 с. 271; 576, с. 51]. Вони всього лише постулати, робочі гіпотези, чия істинність підтверджується або сходить внівець в людському досвіді. Знання не дано людині (it is not what is given), людина знає лише те, що вона взяла, знайшла, відкрила сама (what is taken) [573, с. 239]. Людина вільна в своєму виборі. Її свобода заснована на її природному праві, перед нею відкриті всі можливості для того, щоб досягти будь-яких цілей. Визначення гуманізму, в тому значенні, в якому воно застосовується в гуманістичному прагматизмі, краще за все передати словами самого Шиллера [573, с. 308]. Він визначав гуманізм як концепцію, яка:

– якщо не витрачати розумові зусилля на спроби конструювати досвід апріорі, приймає людський досвід, як ключ до світу людського досвіду;

– приймає людину, перш за все, такою, як вона є, по її власних достоїнствах, не наполягаючи на тому, щоб позбавити її всіх інтересів і відняти у неї індивідуальність і, застосовуючи технічний жаргон, до того, як її визнають гідною наукового аналізу;

– визнає, що людина є мірою всіх речей, тобто всього свого світу і досвіду;

– визнає, що якщо існуючі стандартні мірки виявляться помилковими, всі діючі вимірювання стануть недійсними;

– визнає людину за творця всіх наук, які обслуговують всі людські цілі;

– визнає, що вища філософія, яка намагається проаналізувати людину до кінця просто зазнала невдачі і не добилася мети;

– визнає, що все це і все, що ще можна сказати на доказ цього, складає коріння гуманізму, з якого походять всі його допоміжні доктрини.

Виходячи з цього визначення, філософія гуманістичного прагматизму засновує свої концепції на співвідношенні теорії з інтересами, потребами, очікуваннями і здібностями людини. Шиллер визнавав, що в 1902 році використовував термін “гуманізм” в чисто епістемологічному значенні для того, щоб підкреслити центральне положення людини і людських зусиль в теорії пізнання [573, с. 246]. На початку своєї філософської кар'єри Шиллер часто застосовував термін “гуманізм”. Він включав його в назви і тексти своїх робіт, особливо ранніх. Але згодом, враховуючи, як широко використовується це слово і, прагнучи якомога більш точно і чітко висловити свою думку, він замінював його термінами “волюнтаризм” і “персоналізм”. Звідси така різноманітність назв доктрин, які залежно від змісту його книг, нарисів або статей йому приписували критики. Ці назви виражають одночасно і більше, і менше того, що він хотів сказати. Жодне з них не відповідає його внеску в теорію філософії і не відображає його адекватно. Незалежно від терміну, його теорія міцно ґрунтувалася на принципах гуманізму в тому значенні, в якому він його визначив.

Хоча Шиллер прожив велику частину свого життя в Англії, він був добре знайомий з американськими філософами-прагматистами Ч.С. Пірсом, У. Джеймсом і Дж. Дьюї. Він рахував себе прагматистом, проте його форма прагматизму була з самого початку визнана відмінною від філософії його американських колег. Їхні відносини не завжди були безхмарними. Розбіжності були пов'язані з неоднаковим розумінням суті прагматизму, оскільки кожний з них вкладав інше значення і підкреслював інші напрями в загальній для них концепції прагматизму. Шиллер був особливо близький з У.Джеймсом, якого він поважав і як філософа, і як людину, у якої він багато чому навчився. Їх зв'язували теплі особисті відносини. Але і з Джеймсом він не завжди був згоден,

як, наприклад, у трактуванні головної максими прагматизму. Його відносини з Дьюї були менш продуктивними, головним чином тому, що філософія кожного з них виходила із протилежних постулатів. Для Дьюї вона була пов'язана з соціальними змінами і конфліктами. Філософія Шиллера побудована на постулаті, що соціальні зміни, конфлікти і незгоди виникають в результаті подій, важливих для особистості в її особистому і соціальному вимірюванні. Його гуманізм має психологічні і індивідуалістичні риси. Поняття "досвід" для Шиллера містить ідею "особистості", і тест, який доводить істину, є теж особистим, власним, релевантним для даної особи. Дьюї не погоджувався з цією тезою і вважав, що знання, наука та інші цінності є культурними досягненнями і силою, які були здобуті не внаслідок індивідуальних, суб'єктивних зусиль. В лекціях в 1907 році Джеймс ставив імена Шиллера і Дьюї поряд, вважаючи їхній внесок в теорію прагматизму однаковим [362, с. 159]. Такий розклад імен був характерним для початкового періоду прагматизму. Згодом Дьюї в жодній роботі не згадував імені Шиллера. Відносини з Пірсом були неоднозначними [677, с. 173]. Пірс, з одного боку, визнавав [488, с. 189], що Шиллер є блискучим мислителем гуманітарного напряму, ідеї якого стимулюють його і співпадають з його власними думками. А з іншого, він висловлював сумнів в тому, що Шиллер достатньо повно розуміє природу прагматизму.

Потрібно визнати, що, незважаючи на прагнення максимально точно використовувати терміни, Шиллер досить непослідовно розкрив своє розуміння співвідношення гуманізму і прагматизму. Він з самого початку негативно ставився до терміну "прагматизм" і вважав його тільки застосуванням принципів гуманізму до теорії пізнання. Пояснюючи свої мотиви для такого твердження, він посилався на Джеймса, який вважав [359, с. 47], що ці терміни не повинні мати зобов'язуючого значення. Шиллер писав [595, с. 27], що прагматизм є зручною назвою і в майбутньому з'явиться безліч прагматистів, яких не можна буде назвати гуманістами. Прагматизм слід розуміти як метод пізнання і немає необхідності прирівнювати його до загальнофілософських принципів. Людині не обов'язково ставати метафізиком для того, щоб стати прагматистом. Вона може

зупинитися на будь-якому рівні – на рівні пізнання, на рівні своєї науки або на побутовому рівні повсякденного життя. Але, якщо вона підніметься до рівня гуманіста, вона вважатиме прагматизм спеціальним принципом, який визначає її ставлення до всього – до етики, естетики, теології і, перш за все, до теорії пізнання.

Зараз важко визначити ступінь впливу Джеймса на Шиллера або, навпаки, Шиллера на Джеймса. Але він, поза сумнівом, був сильним і корисним для них обох. В своїх спогадах [596, с. 308] Шиллер писав про враження, яке Джеймс справив на нього при першій зустрічі. Кажучи про історію філософії, Шиллер наводив всього декілька імен філософів, яких він вважав дійсно великими по їхніх наукових і людських якостях. Він називав Фалеса, Піфагора, Геракліта, Протагора, Емпедокла, Парменіда, Сократа, Платона, Плотіна. Окрім цих великих старогрецьких мислителів, тільки дві людини справили на нього таке ж приголомшуюче враження. Однією з них був Уїльям Джеймс. Шиллер вважав, що Джеймс не тільки володів неабиякими особистими якостями. Джеймс був ініціатором прекрасної ідеї, єдиної філософської ідеї, що зародилася в Америці. Шиллер цінував сміливість і прозорливість рішення Джеймса об'єднати філософію і психологію. Це був дійсно сміливий крок в кінці XIX сторіччя, коли психологія не була виділена в окрему науку. Саме це рішення було причиною нерозуміння і критики і сприяло зближенню філософських концепцій Шиллера і Джеймса . Не дивлячись на майже повну згоду думок по філософських проблемах, Шиллер мав певні розбіжності з Джеймсом з приводу співвідношення гуманізму і прагматизму. Ця розбіжність в думках була пов'язана не стільки з термінологією, скільки з розумінням єства кожного з цих учень. Джеймс вважав гуманізм складовою частиною прагматизму, Шиллер мав діаметрально протилежну точку зору. Свою головну відмінність від Шиллера Джеймс [354, с. 108; 359, с. 36; 361, с. 93] бачив у тому, що форма викладу і тональність їхніх наукових праць були різними. Для Шиллера прагматизм був, перш за все, ставленням (attitude), методом, за допомогою якого він пропонував вирішувати як теоретичні, так і практичні задачі. В його розумінні прагматизм,

насправді, є способом застосування принципів гуманізму, його концепцій і цінностей, до теорії пізнання.

Шиллер пропонував різні способи визначення прагматизму, виходячи з його двох головних теорій – теорії значення і теорії істини. В умовах кризи ідеї Істини, Шиллер намагався змінити критерії її визначення та пошуку. Концепції гуманістичного прагматизму він, тому, пропонував визначати через твердження про те, що істина має логічну цінність і що істинність думки залежить від того, як вона використовується, а значення правила полягає в його практичному вживанні. Одне з пояснень концепцій гуманістичного прагматизму він бачив у твердженні, що всі значення і весь процес пізнання залежать від потреби, бажання і мети. Істина формується відповідно до інтересів або цінностей. Це відбувається при розумному впорядкуванні початкових умов, які умисно трансформуються залежно від намічених цілей, тобто досягнення такого стану, який представляється найбажанішим. Оскільки об'єктивна реальність не може бути пізнана до досвіду, домагання на істину можуть підтвердитися або виявитися помилковими тільки при виконанні певних умов і певним експериментальним шляхом. Критерієм істини є корисність або практичні наслідки дії, думки, переконання або теорії. Саме користь, корисність або досвід можуть служити справжніми критеріями реальності і істинності існування. Висловлюючи заперечення проти жорсткого натуралізму і розриву між логікою і психологією, Шиллер вважав, що всяке знання, його значення і цінність, залежать від мети, ради якої воно одержано або зберігається. Не менш важливим для розуміння єства гуманістичного прагматизму є свідоме вживання поняття телеологічної психології до логіки і пізнання, а це, кінець кінцем, припускає в ньому волюнтаристичний аспект, оскільки всякий намір і будь-яка оцінка ґрунтуються на сприйнятті окремої людини. Шиллер підкреслював, що для нього привабливим у прагматизмі є саме метод, завдяки якому можливо вичленувати конкретні результати з матеріалу, що не піддається (recalcitrant material) [573, с. 212; 625, с. 128] вивченню і поясненню.

Розбіжності з приводу співвідношення гуманізму і прагматизму примушували Шиллера повертатися до цього питання багато раз. Основу гуманістичного прагматизму світогляду Шиллера складає його переконання в тому, що будь-які думки і дії безперечно є продуктом життєвого досвіду індивідуальної людини і, тому, неминуче несуть на собі віддзеркалення її потреб, бажань і цілей. Те, що називається знанням, отже, постійно збільшується і змінюється, оскільки в мінливому світі змінюються і сприйняття і потреби людини. Знання розвивається з тієї ж самої причини, по якій розвивається живий організм. Функція думки полягає не стільки в пізнанні, як віддзеркаленні об'єктивної дійсності, скільки в подоланні сумніву, який є перешкодою до дії. Логіка, згідно якої людина живе, не є абсолютною, намертво закріпленою, вона динамічна і мінлива. Істина створюється людиною в її уявленні так само, як і краса, щастя, чеснота (goodness) [573, с. 231], і її стандарти схильні до коливань і переосмислення. Загальноприйняті істини не послані людині Богом, вони з'являються, генеруються і продукуються в результаті людського досвіду [632, с. 128]. Вони є робочими гіпотезами, чия істинність і корисність перевіряються на практиці і збільшуються або зменшуються у міру накопичення життєвого досвіду людини. Вони служать людині до тих пір, поки вони корисні, як окремій конкретній людині, так і людині в глобальному значенні. Як тільки їхня корисність вичерпується, починається пошук інших істин. Реальна дійсність існує не заради людини. Людина повинна мислити і діяти згідно умовам її оточення, які змінюються. Знання, яке виникає з вимог навколишньої людині дійсності, їй не дано і невідомо апріорі. Воно трансформується, відображаючи здатність людини адекватно оцінити виниклу ситуацію. В результаті цього процесу створюється нове знання, яке, у свою чергу, приводить до виникнення нових здатностей і потреб. В навколишньому світі завжди є місце новизні, майбутнє людини відкрите – практично немає межі тому, що людина може досягти, які здатності вона може в собі знайти і до якого рівня вона їх може розвинути. Гуманістичний прагматизм [577, с. 17], підкреслює центральне положення людини і її життєвого досвіду в теорії пізнання.

Вважаючи прагматизм методом вживання гуманізму, Шиллер бачив у ньому зручний і корисний спосіб пошуку оптимального інструменту для отримання і оцінки конкретних результатів. Сенс і цілі, заради яких цей метод застосовується, він називає гуманізмом [577, с. 14]. У співвідношенні "гуманізм-прагматизм" велике значення має акцент. Прагматизм акцентує проблеми пізнання більше, ніж гуманізм. В прагматизмі підкреслюється цільовий характер мислення, гуманізм виділяє на додаток до цього особовий, індивідуальний характер мислення. Згідно Шиллеру [583, с. 258], всяке знання прагматичне, неостаточне і попереднє, включаючи знання про, так звані, факти. Об'єкт завжди є тим, що він значить для суб'єкта на підставі того задоволення, з яким суб'єкт його сприймає у певний час у певних обставинах. Прагматизм, як філософія істинності, тобто її корисності, акцентує увагу на відношенні теорії до практики і приймає безперервність досвіду і природи, що відкривається через результат спрямованої дії, як початкової точки для рефлексії. Гуманізм виражає суть нового, іншого способу мислення, джерелом і метою якого є людина і її буття. З будь-якої, самої теоретичної дискусії неможливо виключити людський елемент і досвід. Досвід є безперервною взаємодією організму з навколишнім середовищем. Суб'єкт, так само як і об'єкт, конструюється в цьому процесі. Всі без виключення розумові категорії виникли в результаті їхньої корисності для людського життя. Вони зобов'язані своїм існуванням, як історичним обставинам, так і іменникам, дієсловам і прикметникам, за допомогою яких людина їх виражає. Вербальний характер представлення Знання, як природний шлях його опису, передачі і збереження, є також і могутнім засобом координації, обмеження і уточнення його елементів.

Гуманістичний прагматизм Шиллера краще за все пояснюється реакцією проти "дегуманізації" знання. Для нього він є протестом проти штучного вилучення людського аспекту знання [573, с. 53]. Філософські концепції – істина, реальність, детермінізм – слід розглядати в контексті людських цінностей. Шиллер, як Джеймс і Дьюї, заперечував ідею про те [576, с. 47], що оточуючий людину світ всього лише видимість, ілюзія, а істинна реальність є

вічною і унітарною логічною системою. Він підкреслював значення особистого сприйняття. Тільки завдяки конкретній людині стало можливо усвідомити, що мислення є реальним процесом [596, с. 27]. Мислення само по собі, як би його не називати – абсолютним, абстрактним або вічним – не може бути відокремлене від мети і умов, які викликали його необхідність. Без контексту, думка є абстракцією, позбавленою змісту і значення, вона не містить ніякої інформації. Контекст людського досвіду корелює з мінливістю і пластичністю реальності, яка відома людині (real-as-known) [596, с. 58]. Всі думки людини і, відповідно, її ідеї і поняття фокусуються на меті або інтересі. Цілеспрямованість мислення пронизує всі аспекти її досвіду і діяльності. Людина в змозі, тому, змінити і створити свій світ, реальний, а не ілюзорний.

Шиллер любив цитувати Протагора - людина є міра всіх речей, маючи на увазі під цим весь життєвий досвід і світ людини [573, с. 163]. Аналіз, в якому відсутня антропоцентрична ідея і пафос якого спрямований на доказ того, що цей стандартний захід невірний, є чистісіньким абсурдом [596, с. 56], тому що тоді всі людські вимірювання і твердження стають недійсними [596, с. 126]. Людина не може бути виключена з феноменів картини світу. Вона створила і створює свій людський світ і науки, які служать її людським цілям. В цьому головне значення гуманізму, на ньому засновані як всі допоміжні гуманістичні доктрини [596, с. 308], так і все, без виключення людське знання. Філософія гуманістичного прагматизму Шиллера ґрунтується на переконаності в необмеженості творчого потенціалу людини. Він стверджував, що кожен, у міру своїх можливостей, талантів і очікувань, але дуже реально, робить свій внесок в перетворення світу. Цей процес стимулюється людськими намірами і прагненнями, які з необхідністю є особистими, індивідуальними, персональними. Вони і складають головний зміст (be-all) і кінцеву мету (end-all) філософії гуманістичного прагматизму [576, с. 186]. Наукові пошуки, сам процес мислення завжди детерміновані потребами життя в світі, який не був створений і не існує спеціально для людини. Характерною рисою і діючою силою впливу творчості і креативності, людини є прагнення зробити цей світ більш

гармонійним. Протягом усієї історії людства ці процеси віддзеркалювали персональні, власні, індивідуальні інтереси, здібності і можливості, які здійснювалися в рамках оптимальної адаптації в суспільстві [573, с. 225]. Прагнення досягти гармонії служить постійним стимулом, що зве до розширення і поглиблення знання і поліпшення людського буття. Людська діяльність не ілюзорна. Пошук істини і спроби її застосувати, безумовно, міняють світ. Істина, подібно до інших цінностей, моральних, естетичних і етичних ідеалів, може бути справжнім внеском у реальність, якої могло б і не бути взагалі або вона могла б існувати не в тому вигляді, в якому вона сприймається, якби людина не внесла в неї необхідні, бажані або неминучі зміни.

Філософія гуманістичного прагматизму підкреслює [574, с. 47] необхідність постійної перевірки і підтвердження істини і її безпосередньої відповідності людській практиці. Цей принцип не тільки застосовний, він необхідний і неминучий при аналізі і оцінці будь-якого виду діяльності і переконань. Він корисний в релігії і етиці так само, як у прикладних заняттях. Аналізуючи один з основних принципів гуманістичного прагматизму – поняття про свободу – Шиллер інтерпретував його також з позицій корисності і наслідків. Він вважав, що свобода, як необхідний стан людини, знаходиться на перетині її природного права, детермінованого самим фактом народження і життя людини, і етики її відповідальності, особистої і соціальної. Свобода, як і інші гуманістичні цінності, містить елемент “цінності-думки” (value- judgment) [600, с. 18; 593, с. 376], що виражає чисто людське сприйняття. На ньому, як на осі, тримається людський світ. Цей елемент має пророче значення і або виправдовується, або спростовується наслідками, які він спричиняє.

Шиллер називав свою теорію етичний гуманізм і пояснював свою позицію на прикладі кореляції в дихотомії “ідеологія-прагматизм”. Ідеологічний підхід засновується на абстрагованому сприйнятті ідеї або системи, яка апріорі вважається придатною для вирішення аналогічних проблем, незважаючи на конкретні умови і ситуацію. Гуманістичний прагматизм базується на

скептичному ставленні до узагальнюючих ідей і принципів, пропонує гнучкість і збалансованість в оцінці корисності і придатності "роботи" істини. В його розумінні гуманістичний прагматизм складається з реформи етики, логіки і переосмислення базових принципів філософії. Цінності, які складають основи філософії гуманістичного прагматизму, мають людяні основи. Це цінності людяні, а не природничі, чи надприродничі. Всі цінності, відомі людині, мають людяне вимірювання і підкорені людяному розумінню добра. Те, що є істинним для людини, істинне для неї як практичної істоти [596, с. 30]. В гуманістичному прагматизмі підкреслюються антифаталістичні риси, в яких людяні цінності визнаються як ключ для розуміння людського досвіду, а людина приймається по її гідності [596, с. 134]. Тільки завдяки істоті, яка ставить собі ціль і прагне її досягнути, яка розуміє і формує ідеали кращого життя, з'являється сила и влада над життям, які дають можливість не просто життя, як боротьби за виживання, а кращого життя, яке трансформоване етичними ідеалами [596, с. 275]. Практичний результат своєї філософії Шиллера бачив у гармонізації людського досвіду в процесі розмежування факту і цінності, "чистого" і практичного. Філософія повинна не відділяти себе від реальних життєвих проблем, роблячи фальшиві, хибні абстракції [582, с. 14]. Гуманістичний прагматизм визнається як систематичне і методичне обґрунтування концепції, згідно якої мислення, думки, твердження є актами, які породжуються окремими особистостями, за які кожна з них несе повну відповідальність. Свій гуманізм Шиллер називав персоналізмом і пояснював свій вибір тим, що саме діюча особа в її реальності діє, здобуває свій життєвий досвід і приймає рішення. Розум людини є індивідуальним, персональнім, тому він не може бути часткою якогось всеосяжного ідеологічного абсолюту. В реальності дійсне мислення є особистим процесом, зміст і напрям якого виявляються стосовно обставинам і рівню персонального досвіду [596, с. 310]. В гуманістичній концепції прагматизму визнається неповторність індивідуальної думки, але підкреслюється, що її істинність і цінність перевіряються по наслідках для других, для всього суспільства [547, с. 110]. Знання і логіка повинні служити людині в її

повсякденному житті. Знання, цінності, оточуючий світ сталі доступні людині завдяки її вибору і діяльності.

Можна сперечатися про те, справедливо або несправедливо забуто ім'я Фердинанда Каннінга Скотта Шиллера і чи варто зараз звертатися до його теорій [45, с. 272]. Аналізуючи діяльність людини з історичної точки зору, можна знайти, що все, що вона робила протягом свого життя, так само істотно і після її смерті. Людина оцінюється не тільки за тим, ким вона була за життя. Її реальне значення великою мірою усвідомлюється при визначенні того, ким вона стала в оцінці подальшого часу. Слід визнати, що в ситуації кризи філософських ідей Шиллер зіграв значну роль, закликаючи філософів звернути увагу на сучасну їм реальність. Він був саме тією людиною, яка пропонувала Європі ідеї прагматизму і обґрунтувала його гуманістичне вимірювання. Приймаючи активну участь в суспільному житті, особливо у вихованні і навчанні студентської молоді, він уважно стежив за розвитком подій у світі. Його статті і книги постійно збуджували і спрямовували філософські дискусії. В центрі його філософії поставлена людина. Але це не відвернута, індивідуальна істота, не продукт надприродного творіння або природного детермінізму, чиє життя є механічним процесом. Для Шиллера людина є часткою світу конкретної практики потреб і цінностей, які вона відчуває і оцінює в реальності свого життя.

Шиллер був прикладом гуманіста класичного типу. Він володів глибокими знаннями в галузі античної літератури і, внаслідок цього, яскравим і переконливим красномовством. Але крім зовнішніх характеристик, його вплив відчувався в тому, що він, завдяки своїй вільній і легкій манері аргументування, однаковою мірою привертав увагу, як філософів-консерваторів, так і прогресивно мислячих молодих і не дуже молодих, небайдужих людей. У 40-50-х роках минулого сторіччя Шиллера рідко згадували в друкарських виданнях. Його рідко згадують і в книгах по історії філософії. В тих випадках, коли ім'я Шиллера з'являється в наукових публікаціях, про нього згадують не стільки для того, щоб обговорити його філософію, скільки побіжно, мимохідь. В своїй

“Історії західної філософії” [549, с. 816], що налічує більше 900 сторінок, Б.Рассел присвятив йому лише один рядок, відзначивши, що у порівнянні з Джеймсом і Дьюї, Шиллер був значно менш помітною фігурою. Але в ранні роки прагматизму, як це відмічав той же Б. Рассел, особливо після 1910 року, три імені виділяються серед філософів, що розробляли і пропагували нову філософію – У. Джеймс, Дж. Дьюї та Ф.К.С. Шиллер. Домінуючою загальною ідеєю в той час і протягом всієї філософської кар’єри для Шиллера і Джеймса була людина. Її наміри, її цілі і плани, очікування і надії є головними темами і силами їхнього гуманістичного прагматизму. Концептуальним критерієм Шиллера [588, с. 192] була незаперечна віра в те, що людина має право, і навіть, обов'язок сприймати свій досвід серйозно і використовувати його як стандарт для роздумів і дій. Шиллер стверджував [577, с. 195], що ніколи не слід забувати про те, що безпосереднє існування, в певному значенні, значно більш реальне, ніж “високі реальності”, якими намагаються його пояснити. Людина [573, с. 47] стала людиною не тому, що вона навчилася думати, але вона здатна думати тому, що вона існує. Цей аспект прагматизму був значно принижений і навіть повністю прихований в період між 1910 і 1990 роками. Але ця рання тенденція прагматизму складала головну ідею, що проходить червоною ниткою крізь всі твори Шиллера і яка стала причиною і стимулом відродження класичної ідеї гуманістичного прагматизму. Вона виявилася життєстійкою і продуктивною. Її значення полягає в твердженні, що всі теорії, переконання і вірування людини виникли у відповідь на її потреби і страхи [588, с. 189]. Це припускає відповідальність людини за пропоновані або здійснені теорії, дії і вчинки [588, с. 191]. Для сучасного світу проблема відповідальності є першорядною. Як відомо, ще Платон висловлював думку про те, що як вибір альтернативи, так і відповідальність за нього, лежить цілком на совісті людини, і ніякий Бог не звільнить її від вини за наслідки її вибору.

1.2. Креативність людини та її укоріненість в процеси створення реальності

Гуманізм і співвідносні терміни з самого початку об'єднували філософські доктрини і методи, зміст яких ґрунтується на понятті антропоцентризму. В XX столітті цей принцип гуманізму одержав особливо яскравий вираз. У філософській думці цього часу з'являються гуманістичні теорії різного напряму. При всій істотній відмінності їх змісту, об'єднуючою основою для них є людина, її досвід, її центральне положення в навколишній дійсності, її роль в пізнанні світу і її вплив на процеси розвитку і зміни реальності. В гуманістичних теоріях з'являється новий аспект дослідження. В продовження традицій раннього гуманізму людина розглядається і признається такою, як вона є, не а не такою, якою вона теоретично повинна бути. Характеристики людини та її діяльність розглядаються з позицій їхньої практичної необхідності та користі. Гуманістичне значення результатів людського пізнання оцінюється співвідносно з тим, як вони реалізуються в практиці життя. Акцент на практичну доцільність набуває пріоритетного значення на противагу традиційним абстрактним думкам. Філософія прагматичного гуманізму в уявленні і концепціях Ф.К.С. Шиллера є яскравим прикладом того, як академічна наука, якою завжди була філософія, може служити практичним інструментом в процесах соціального самопізнання.

Аналізуючи філософські напрями і методи, Шиллер доходив висновку про те, що ні в одному з них не використовується істинно філософський метод дослідження фундаментальних філософських проблем [573, с. 149]. На його думку, сучасні йому філософські дискусії концентрувалися на суперечностях і невідповідностях, характерних для філософії минулого. Філософи марно намагалися знайти відповіді на головні філософські питання – про природу універсалій, про походження знання, принципи існування зовнішнього світу і т.п. Ці питання взагалі не виникали б, або були б вирішені ефективно і розсудливо, якби філософія не була відірвана від реального життя. Принципи і

методи, які використовуються в традиційній філософії, не маючи органічного зв'язку з науковими дослідженнями і досягненнями, не можуть використовувати доказову силу науково знайдених фактів. Засновані на концепціях абсолютизму і абстракції, вони є антинауковими, через що виникає антагонізм між наукою і філософією [573, с. 35]. Істинно філософський метод не повинен бути ні абстрактним, ні натуралістичним. Він повинен ґрунтуватися на людському досвіді і застосовуватися для дослідження конкретних проблем, що мають значення для людини, як природної істоти, що займає центральне місце в реальності і у філософії. Шиллер називав такий метод гуманістичним.

Розробляючи принципи гуманістичного прагматизму, Шиллер прагнув створити континуум взаємозв'язаних постулатів, в яких могла бути виражена система життєдіяльності людини в її відношеннях із своїм внутрішнім світом і зовнішнім, оточуючим середовищем, суспільним і природним [37, с. 55]. У своїх філософських переконаннях він виходив з тези про те, що людина є найбільш реальною сутністю зі всіх відомих істин. Індивідуальна людська особистість є одним з головних онтологічних аргументів. Це фундаментальний принцип єдності і порядку, оскільки все людське знання пронизано впливом і зусиллями людини. Дії людини, як в матеріальній діяльності, так і в умоглядних міркуваннях, є по своєму спонукальному імпульсу і по своєму внутрішньому змісту глибоко практичними [573; 577; 582; 600]. Вони виникли з її практичних потреб і продиктовані умовами її існування. Утруднення, яке примусило людину задуматися і шукати шляхи і способи справитися з ситуацією, прийшло ззовні. Зовнішні обставини її життя сталі спричиняти незручність, загрожувати небезпекою або порушувати інтерес. Людина не могла миритися з ними. Безтурботна покірність і пасивна бездіяльність у багатьох випадках вели до сумних наслідків. Людина була вимушена відповідати на виклики своєї реальності. Їй доводилося самій визначати, що вона може і повинна зробити для того, щоб змінити своє життя [593, с. 17; 596, с. 51]. Її життя і його якість завжди залежали від того, наскільки вона була готова розуміти і пізнавати світ, в якому вона живе. Перші кроки людини до отримання знання були напряму викликані

тиском зовнішніх сил і обставин. Результати її зусиль виражені в знанні, одержаному внаслідок подолання виникаючих труднощів. Володіючи знанням, людина могла більш продуктивно використовувати свої можливості, удосконалювати свої уміння і навики, ґрунтуючись на їхніх перевагах у мінливій ситуації [266, с. 225]. Знайдене знання залишалося силою до тих пір, поки воно відповідало цілям і функціям, ради яких воно було одержано [593, с. 76]. В будь-якому вчинку людина проявляла і продовжує проявляти свою думку і ставлення до того, що її оточує і чим вона володіє. Вона створює свою реальність і оцінює свій теперішній час і стан щодо того, наскільки вони відповідають її очікуванням, порівняно з минулим життям, минулими надіями або розчаруваннями [593, с. 197]. Як минуле, так і теперішній час вона конструює по відомих їй фактах і висновках відповідно до рівня своєї культури [601, с. 18]. Її майбутнє, проте, залишається невідомим, відкритим для вибору. Людина вільна зробити будь-який вибір, але в цьому і полягає підступність її положення. Вона не може бути впевнена в правильності свого вибору. Вона вимушена ретельно аналізувати і зіставляти всі можливі альтернативи і тому не може піти від роздумів про те, що Шиллер називав триєдиним питанням Сфінкса [583, с. 7] – що є людина, куди вона йде, яка її роль в світі? У філософському і людському значенні ставлення людини до свого призначення, до реального світу, до її оточення, суспільного і природного, і до майбутнього є фактично одним питанням, яке об'єднує все різноманіття чинників, що визначають людське життя. Це питання про те, що є життям. Люди задаються цим питанням не через дозвільну цікавість. Для того, щоб жити, людина повинна володіти знанням, горизонти і об'єм якого розширяються і міняються у міру того, як людина реагує на події, що відбуваються в природі і в світі її безпосереднього оточення.

Ставлення і існування людини в навколишньому світі становить головну тему гуманістичного прагматизму. Шиллер розглядав її в ракурсі декількох проблем. Він виділяв три головні і найбільш очевидні характеристики світу: недосконалість-незавершеність, становлення і час. Життя людини проходить в

постійній взаємодії із світом матеріальних речей, існуючих в просторі і часі. Динамізм історичного руху світового процесу від простого до складного у потоці часу був в гуманістичному прагматизмі доказом реальності становлення світу в його постійному прагненні досягти удосконалення. Це реальний процес, який існує не в думках і не завдяки людським думкам. Він має початок і кінець у часі. У нього є історія, значення якої полягає у тому, що зміни в неї відбуваються не самі по собі, а лише у відношенні до інших змін і у зв'язку з ними. Вони виникають і відбуваються унаслідок і в процесі реалізації потенціальних якостей, які переходять із стану імовірних у стан актуальних у постійному перетворенні світу. В результаті аналізу процесів еволюції були одержані підстави [582, с. 225] для аргументів на користь телеології, або цілеспрямованої адаптації. Людському розуму властиво поняття мети, причини і цілеспрямованості. Людина, тому, пояснює еволюційні зміни відповідно до своїх логічних категорій [231, с. 127; 258, с. 98; 310, с. 237]. Логічно розмірковуючи, людина доходить висновку про наявність доцільності, невіддільної від цих змін і постулює, що відношення між явищами світового процесу є відносинами способу і цілі. Всі види еволюції вона інтерпретує з точки зору своєрідної цілеспрямованої, телеологічної дії. Але цей процес треба розглядати не з антропологічної позиції. Це універсальний процес, притаманний всім речам і явищам [310, с. 246; 365, с. 93; 433, с. 261]. Він включає також і людину як частку матеріального світу, але участь людини не має на нього вирішального, остаточного впливу. Еволюційний процес адаптації здійснюється не заради людини, не для її потреби або користі, а внаслідок виникнення умов, необхідних для виживання видів. Значення природного відбору проявляється у зміні умов адаптації до мінливого, часто агресивного оточуючого середовища. Ч. Дарвін пояснював адаптацію мінливістю і природним відбором, але він не пояснював і не міг пояснити або прогнозувати причини і напрям мінливості. Природний відбір, сам по собі, не гарантує прогрес, не виключає він також і деградацію. Невизначена і випадкова мінливість є, таким чином, методологічним постулатом. Було б бездоказово [596, с. 189] приймати

доцільність за абсолютний принцип. Ні теза про цілеспрямованість мінливості, ні механізм, завдяки якому діють фактори, змінюючи органічну і неорганічну природу, не можуть бути доведені ні відокремленими фактами, ні сполученням фактів. Навіть у сьогоденні, коли відкриття в галузі молекулярної і генної біології значно змінили концепції еволюційних перетворень, залишається багато невирішених питань. Аналіз новітніх наукових даних не виявляє безперечних закономірностей або причин їхнього порушення. Оскільки їхня різноманітність не піддається вичерпної класифікації і дозволяє різні тлумачення, висновки і рішення є досить довільними [577, с. 153; 433, с. 315]. Остаточне судження залежить від багатьох причин і, перш за все, від мети людини, її знання, вибору і волі вірити [593, с. 157; 577, с. 184].

Особливості взаємовідносин і взаємодії між людиною і навколишнім середовищем представляють багато труднощів і причин для філософських дискусій. Ці дискусії віддзеркалюють розуміння фундаментальних питань щодо існування зовнішнього світу і, тому пояснюють ставлення до цієї проблеми. У гуманістичному прагматизм багато уваги приділяється відношенням людини до матеріального середовища, яке представлено в різноманітності форм і проявів, та аналізується природа матерії (matter) в її відношенні до духу (spirit), духовному змісту людини [583, с. 294]. Не менше прихильно розглядається проблема простору (space) і часу (time), в нерозривній єдності яких існує матеріальний світ [574, с. 251; 358, с. 136; 354, с. 108]. У співвідношенні і взаємозв'язку всіх чотирьох понять – простору, часу, матерії і духу – бачаться головні характеристики процесу становлення, історії і буття речей.

Людина знає реальність тоді, коли вона її пізнає [548, с. 131], вона не знає нічого поза цим процесом. Оскільки її пізнання є цілеспрямованим і креативним, вона спрямовує свій пошук істини і будує свою реальність серед знайомих явищ і речей [395, с. 259]. В гуманістичному прагматизмі, тому, надається особливого значення проблемі існування світу у просторі та часі, як загальним формам буття навколишнього світу. Шиллера цікавили основні характеристики цих понять, тому він піддав детальному аналізу антиномію “нескінченність-скінченність”

цих величин. Згідно головної тези гуманістичного прагматизму, як час, так і простір постійно впливали на практику людини, примушуючи її оцінювати і свою реальність і мінливі умови свого існування для того, щоб адаптуватися до них. Шиллер не міг згодитися з тезою про нескінченність цих величин і, тому, вважав, що слід насамперед з'ясувати суттєвий зміст поняття "нескінченість". Його головне заперечення ґрунтувалося на аналізі характеру буття людини, існування та еволюції світу. Якщо визнати категорію нескінченності відносно навколишнього середовища [573, с. 441], втрачається можливість пояснити і визначити життя в тому вигляді, як воно існує. Разом з цим втрачається надія подолати песимізм. Для подолання песимізму необхідна повна відповідність між духом людини і її оточенням. Це можливо лише у разі миттєвої реалізації всіх бажань і очікувань, або їхньої повної акомодації до життєвих умов. Ні перше, ні друге неможливо із-за притаманних властивостей навколишнього світу. Якби він був фіксований, незмінний, можливо людина згодом змогла б зрозуміти його природу і поступово адаптуватися в ньому. Але оточуючий світ не є нерухомий, він постійно рухається, міняється і перетворюється. В нескінченному світі, пластичному і нескінченно, безупинно мінливому, неможлива повна, абсолютна адаптація.

Гуманістичний прагматизм визнає, що існує досить значна розбіжність між концептуальним і перцептуальним уявленням категорії "нескінченість". Можливе рішення цієї проблеми полягає в тому, що всі уявлення про навколишній простір, час і життя виникають у людини із її психологічного відчуття [357, с. 236; 362, с. 215; 572, с. 98; 579, с. 224; 604, с. 348]. Людина формує свої реальні уявлення на підставі своїх візуальних, тактильних і моторних почуттів. Вона базується на цих даних і маніпулює ними для того, щоб усвідомити своє сприймання суті цих категорій. Оскільки нескінченість простору і часу є суто концептуальною категорією і не може бути представлена як реальній факт, вона перебуває в думках кожної людини як впевненість в потенціальній імовірності можливості нескінченості. Гіпотетичні уявлення про таку можливість залежать від життєвого досвіду людини, її психології і

загальної культури. Вони кардинально змінюються не тільки протягом життя людини, а і протягом історичних епох. В життєвому досвіді людини час і простір мають конкретне визначення, обмежене годинами, метрами і подіями. Їхнє реальне значення, тому, має яскраве психологічне забарвлення. Психологічні почуття і об'єктивні величини впливають на оцінку, яку людина дає цим категоріям. Один і той же період часу, один і той же простір різні люди уявляють неоднаково, внаслідок чого поняття "нескінченість" стає неадекватним. Виходячи з цих міркувань, Шиллер стверджував [573, с. 240], що поняття "нескінченності" має потребу в роз'ясненні. Він розрізняв декілька співіснуючих змістів в цьому понятті. В найпоширенішому з них "нескінченність" розуміється як еквівалент "величезної кількості" і указує на точку, межу, край, за якими гине розумне уявлення розміру. Але уявлення розміру значно відрізнялося у різні історичні епохи, у різних народів на різних рівнях цивілізації. В стародавній Греції все, що сягало більш ніж 10000, було нескінчене великим, проте в давньому Римі були задоволені значно меншим. Як надзвичайно, нескінчене велике рахувалось число 600. В звичайному вживанні "нескінчений" мало, що значить. Це просто велике слово, яке вражає людей тому, що вони його не розуміють і асоціюють з поняттям "багато". Справа тут не стільки в самій цифрі, а в тому, що будь яке велике число не є нескінченим. В повсякденному, як і в математичному, розумінні "нескінченність" включає заперечення. Значення безлічі пропонованих визначень зводиться до того, що немає кінця математичному ряду, до якого завжди можна додати ще одну одиницю у вимірюванні кількості. В цьому визначенні характерні дві риси. Воно ґрунтується на запереченні і, таким чином, поняття нескінченності стає поняттям кінця (limit) [573, с. 235]. Кожна нова одиниця закінчує ряд, що визначає кількість. Нескінченність, таким чином, визначає не кількість, не сам математичний ряд, а можливість проводити маніпуляції з кількістю матеріальних тіл і нематеріальних єств. Отже воно стверджує, що завжди є можливість додати ще одну, або декілька одиниць до кількості. Це

визначення є негативним, що робить поняття нескінченості поняттям обмеженості, ліміту, скінченності.

Друга особливість полягає в тому, що це чисто людське визначення. В ньому не враховується співвідношення з реальністю, існуючою зовні людини. Воно стверджує тільки, що по думці людини нескінченність можна визначити саме так. В певному значенні це визначення містить натяк на недосконаліть і обмеженість людської думки, для якої реальність існує тільки в тому вигляді, в якому її інтерпретує людина. Математична нескінченність свідчить про здатність створювати скільки завгодно великі числа, що складаються з будь-якої кількості елементів і про те, що немає кінця послідовному синтезу одиниць у вимірюванні кількості. Але для того, щоб зміряти їх кількість, необхідно встановити якусь межу, провести перелік одиниць, що суперечить самому поняттю “нескінченність”.

Трудність визначення поняття “нескінченність” полягає в тому, що людина не може уявити собі кінця простору або кінця часу. В людському уявленні час завжди знаходиться в проміжку між минулим і майбутнім. Усякому часу, який відомий людині, передує більш ранній час, а після нього неминуче настає новий час. Так само, простір асоціюється з іншим, попереднім або подальшим простором. Поняття нескінченності простору і часу свідчить тільки про те, що людина не може представити ці категорії зовні меж, обкреслених аналогічними категоріями. Їх нескінченність не може бути запропонована у вигляді факту. В обох випадках уявлення про нескінченність цих категорій є чисто понятійним. Людина не знайшла нескінченності часу і простору на власному досвіді. Ні час, ні простір не існують для людини зовні матеріальних змін. Слідом за Аристотелем Шиллер стверджував [573, с. 245], що нескінченність існує в людських думках не як актуальна, дійсна, реальна нескінченність, а як потенційна, мислима нескінченність.

Людина живе в світі, вона сприймає його як простір, який її оточує. Її уявлення про час пов'язане із переміною, зміною одного часу іншим, вона

асоціює час з течією, з процесом. Нескінченність, як часу, так і простору не відповідає її повсякденному досвіду. Поняття нескінченності простору входить в суперечність з характеристиками навколишньої дійсності, а поняття нескінченності часу не узгоджується з уявленням про світ, як про процес. Простір і час є абстрактними, умоглядними категоріями. Вони не існують окремо від матеріальних речей. По суті, як простір, так і час складаються з матеріальних речей і є яскравими проявами їх взаємодії. Завдяки тяжінню і відштовхуванню матеріальні предмети займають відповідне положення в просторі. В світі немає порожнього простору, як немає і порожнього часу. Не складає трудності тому представити, як це уявляв ще Аристотель [561, с. 41], що простір в реальному світі повинен бути обмеженим протяжними в ньому тілами. В природі немає пустки. Де немає матеріальних тіл, там немає і простору, тому що простір складається з місць, займаних матеріальними тілами. Шиллер робить висновок про те [573, с. 245], що, якщо чистий (pure) порожній простір є понятійною абстракцією просторово-протяжної реальності і якщо реальний простір насправді обмежений тим, що його наповнює, тобто матеріальними тілами, то нескінченність понятійного простору є нічим іншим, як грою уяви [573, с. 246]. Недивно, що, якщо абстрагуватися від тих субстанцій, які дійсно обмежують простір, абстракцію, що залишилася, понятійний або ідеальний простір, потрібно розглядати як нескінченний, необмежений (unlimited) – але тільки в уяві. Проте, така гра думки ніяк не може служити доказом нескінченності фізичного світу. Шиллер мотивує свій висновок тим, що на даному етапі свого знання людина не може дати достовірної відповіді на питання про те, що знаходиться там, де закінчуються спостережувані матеріальні тіла.

Аналогічні аргументи [573, с. 251; 613, с. 539; 626, с. 397; 358, с. 174] можна привести і для спростування тези про нескінченність реального часу. Парадокс поняття “час” полягає в невловимості його єства. В загальноприйнятому розподілі часу на минулий, сучасний і майбутній взаємовідношення цих частин визначається їхнім безперервним переходом,

рухом щодо того, що розуміється як теперішній час. Час, таким чином, не існує без руху, проте, він не є рухом. Час є мірою руху, а рух вимірюється часом. Потенційна врівноваженість часу і руху створює стабільність теперішнього часу. Саме поняття нескінченності часу суперечить головному постулату про стабільність. Нескінченність минулого обмежена сучасним і, таким чином, вона є "закінченою нескінченністю" (completed infinity) [573, с. 247]. Поняття "закінченої нескінченності" суперечить самому значенню "нескінченності", якщо розуміти її як неможливість завершити (complete) нескінченність послідовним синтезом її частин.

Поняття нескінченності світу в просторі містить суперечність поняттю "цілого". Поняття світ, всесвіт включає всю масу існуючих матеріальних речей. Для того, щоб визначити щось як єдине ціле необхідно відділити все, що може скласти єдину множину, вибрати істотне, відкинути неістотне і, таким чином, встановити межі, границі того, що можна вважати цілим. Цю умову, якщо прийняти за дане просторову нескінченність світу, виконати неможливо тому, що нескінченність не може бути завершена послідовним синтезом і тому не може бути сприйнята як ціле.

Існує паралельна суперечність між нескінченністю і процесом. Процес з необхідністю і по суті повинен мати початок та кінець, він обмежений двома точками, між якими він протікає. Якби він не мав завершення, він був би хитким і мінливим становленням, що не має буття. Такий процес неможливо б було зафіксувати в рамках реального часу і, таким чином, він не зміг би реалізуватися в тій або іншій формі, в окремому факті або стані і існувати в часі, як ціле. Реальний світ, в його історії і теперішньому часі, тим більше в прогнозах на майбутнє, був би неприступний людському пізнанню. Становлення реальності, тому, повинне бути укладено в межі поняття, яке дає можливість визначити його як існуюче по відношенню до однієї точки і як неіснуюче по відношенню до іншої. Поняття процесу у застосуванні до матеріального світу доводить, що його становлення є визначеним і закінченим.

Твердження про нескінченність входить в суперечність з поняттям причини [573, с. 262]. Життєздатність ланцюга причинності залежить від сили його першої ланки. Якщо послідовність причин нескінченна, якщо не існує першопричина, вся послідовність марно повисає в повітрі. Жодна з відповідних ланок не одержує необхідного імпульсу для передачі своїх якостей і характеристик наступній ланці. В результаті не відбувається необхідного руху, мотивації, перетворення і спонуки, а кінцевий результат виявляється непотрібним. Визнання існування актуальної нескінченності простору неможливе ще і тому, що це звело б до нуля поняття збереження енергії, оскільки в нескінченному просторі відбувалася б непоправна її втрата, а з нею і зупинка, знищення руху і взаємообміну.

Шиллер розглядав поняття нескінченності часу і під іншою точкою зору [582, с. 242]. Реальність часу пов'язана з реальністю світового процесу у всіх його проявах. Процес необов'язково повинен протікати в просторі. Якщо розуміти “простір” в його прямому значенні, як протяжність матеріальних тіл, розумовий процес протікає зовні простору. Світовий процес, таким чином, може зберегти своє значення навіть, тоді, коли просторовість зовнішнього світу складає нікчемну фазу цього процесу в людській свідомості. Сприйняття часу має суб'єктивне вимірювання, оскільки воно існує в свідомості. Воно представляє скороминущу (transitory) [573, с. 268] фазу або умову людського розуму і відображає його недосконаліть, через що можуть бути спотворені, або навіть руйнуватися, усвідомлення, сприйняття і оцінка значення і реальності світового процесу. Суть і значення перебігу подій в часі, тому, не знаходить пояснення і місця в теоріях про ілюзорність часу. [573, с. 255]. Абсолютно очевидно, проте, що процес з необхідністю протікає в часі і включає тимчасовий зв'язок між своїми фазами, які слідують одна за одною. Шиллер посилався на Аристотеля [573, с. 254], який помітив, що усвідомлення часу залежить від сприйняття руху, тобто перемін, змін, а також регулярності цих змін. Цей рух, як усвідомлення зміни і послідовності, не пов'язаний з постійністю фізичного руху (motion), яким він в теперішній час вимірюється. Але він залежить від того, як

людина сприймає зміну, без якої час не міг би існувати. Шиллер розширював значення цієї зміни, називаючи її становленням (becoming) [573, с. 256]. Сприйняття часу [601, с. 14] вимірюється не фазами фізичного руху, але загальним усвідомленням зміни або становлення в широкому значенні, в якому фізичний рух складає тільки один з проявів. Якби не було зміни, час не існував б для людини, отже, він не існував б взагалі, оскільки таке поняття не увійшло б до людської культури. Шиллер ставив питання – чи можливо скласти поняття про стан, при якому час стає трансцендентальним. Він вважав [581, с. 53], що подібний стан представляв би повну (perfect) адаптацію, повну відповідність між силами природи, а для людини повну відсутність відмінностей між духовними устремліннями і навколишнім середовищем. Такий стан, при якому не може бути відчуття змін [576, с. 29] припускає або наявність повного контролю над навколишнім світом, або дивну пластичність людської природи. Краще всього такий стан для людського відчуття описується словами “щастя” і “гармонія”. Відчуття такої повної адаптації, якби воно було можливе, припускало б, що час переступив свої межі, він перестав існувати і перетворився на вічність. Шиллер писав [601, с. 246], що легко збудувати словесний ряд, але пояснити значення такого неясного (ambiguous) слова, як вічність дуже важко. Ще важче визначити його відношення до часу. Можна визнати в ньому значення заперечення часу. Але в цьому випадку воно не відповідатиме ні значенню світового процесу, ні описуватиме позитивний характер полягання щастя. У вічності не слід шукати негативні риси. Її потрібно розглядати як позитивне полягання, а її відношення до часу вважати аналогічним відношенню буття (being) до становлення (becoming) [573, с. 267; 589, с. 42]. І, дійсно, ці поняття володіють паралельними рисами. Поняття про час, як і поняття про становлення, включає внутрішню суперечність. Хоча процес становлення є фактом повсякденного життя, його суть представляється суперечливою і може бути пояснена тільки за допомогою з'єднання понять буття (being) і небуття (not-being) [544, с. 110]. В цій дихотомії буття є позитивним елементом, це той ідеал, якого прагне становлення. Якщо

ґрунтуватися на цій аналогії, час буває реальним тільки тоді, коли він провіщає вічність, яка представляється тим ідеальним поляганням, тією мірою, яка вимірює і гармонізує всі суперечності часу. Час і становлення не можуть реалізуватися один без одного, вони нероздільні. Становлення не тільки відбувається в часі, але без становлення не було б часу. Початок часів і народження нашого сучасного світу, мабуть, були одночасно і переходом з урівноваженого, незмінного буття, з “гармонійної митті досконалого зараз вічності” в турботу, боротьбу і розлад становлення і суперечливий перебіг часу. Час, таким чином, спотворює вічність, а становлення спотворює буття [573, с. 257]. В обох випадках, тому, зміну, перехід, перетворення потрібно розуміти як погіршення, розпад, в'янення, а буття і вічність слідує визнати за позитивні поняття, в яких становлення і час представляють часткове виключення.

Як становлення, так і час спотворюють вічне буття ще через їхнє тісне співвідношення із злом і недосконалістю. В нескінченно мінливому світі часу повна адаптація і пристосованість [596, с. 136] не існують і не можуть існувати. Життєздатність світового процесу ґрунтується на відсутності повної відповідності між складовими його частинами і фазами. Всі прояви недосконалості і невідповідності, спостережувані в світовому процесі [609, с. 171; 585, с. 679; 634, с. 18] можна об'єднати поняттям зло. Час, становлення і зло, тому, є частинами однієї проблеми. Визнання того, що походження кожного з них є питанням походження усіх, дає змогу розв’язати триєдину загадку філософії. Таємниця часу стає значно більш зрозумілою, коли вона визначається в термінах становлення і зла. Час є мірою непостійності недосконалості [582, с. 112]. Причина, по якій людина не може досягти ідеалу вічності полягає в тому, що вона однаково не в змозі досягти ідеалів, які поєднують буття і адаптацію [606, с. 501]. Це є гарантією життєздатності і подальшого вдосконалення, як самої людини, так і розвитку всього світового процесу. Інакше, якби стан такої повної рівноваги, досконалій адаптації було досягнуто, це означало б кінець часу, кінець зміни і кінець зла, яке є

першопричиною цих змін. Час перейшов би у вічність. Якщо розглядати вічність як ідеал, як такий стан, в який час прагне перейти в процесі еволюції, а не як заперечення часу, можна укласти, що, стаючи процесом вічності, світовий процес не тільки не втратить своєї значущості, але, навпаки, досягне, нарешті, всієї повноти свого значення.

У дискусіях про співвідношення простору і часу, про їх властивості і параметри, питання про їхню нескінченність завжди представлялося самим спірним і суперечливим. Шиллер був схильний відносити це на рахунок недосконалості людського знання [602, с. 46]. Визначення, описи і аргументи, що трактують поняття "нескінченність", спираються на переконання про те, що не можна не згодитися з тим, що завжди є можливість додати, збільшити кількість, процес або час. В таких твердженнях таїться натяк не тільки на недосконаліть людського знання, але і на недосконаліть розуму людини [561, с. 39]. Не можна заперечувати, що в процесі мислення, мабуть, існують події, які можна б було визначити як нескінченність. Людина не може позбавитися думки, яка не відпускає її або вона не може знайти рішення і, таким чином, не досягає закінчення того або іншого процесу. В термінології Шиллера такі події представляють нескінченність безсилля (infinity of impotence) [584, с. 241] Вони ґрунтуються на нездатності або неможливості зупинити нескінченний процес. В математичному уявленні в розуміння нескінченності також вкладається поняття нездатності зупинити рахунок. Але, з іншого боку, воно, навпаки, включає поняття здатності продовжувати його як завгодно довго і повторювати його як завгодно часто. Цей випадок нескінченності припускає силу, свідоме зусилля. Відповідно, Шиллер називав його нескінченністю сили (infinity of power).

Обидва типи нескінченності нейтральні, вони не мають ні позитивних, ні негативних характеристик. Це тільки назви процесів, що більш менш точно співвідносяться з людським знанням і постулатами. Але вони ніяк не визначають нескінченність в рамках філософії негуманістичної спрямованості (non-humanist philosophy) [573, с. 273]. З математичного визначення

витікають і інші визначення, в які вкрадаються логічні невідповідності. Якщо нескінченність розуміти як назву речі, вона повинна означати поняття, не пов'язане з розміром або кількістю. Шиллер наводив приклад двох паралельних ліній, з яких одна нескінченно тягнеться в одну сторону, а друга в обидві. З математичної позиції друга повинна бути більше першої. Але для того, щоб це визначити, їх раніше слід обмежити, що суперечить самому поняттю нескінченності. Шиллер називав цей випадок необґрунтованим поняттям про нескінченність, як про дійсну річ.

Міркуючи про природу простору і часу, Шиллер твердив [576, с. 454], що вона залишається невичерпним джерелом парадоксу і здивування до тих пір, поки не визнається, що в кожному разі уявлення про них ґрунтується на психологічних даних і концептуальних системах методологічного постулювання. Стосовно простору психологічні дані складаються з внутрішнього, природженого чуття простору, зору і дотику. Із-за обмеженості цих чуттів уявлення замкнутого простору є не більш яснішим, ніж розуміння порожнього, безкрайнього, космічного світу. Простір визнається таким же атрибутом реального світу, як колір або вага. Ці уявлення ґрунтуються на необхідностях буденного життя, в якому людина вимушена з’єднувати і корелювати видимі і дотикові об’єкти в єдиний уявний або реальний простір своєї об’єктивації.

Дискусії і протиріччя в розумінні природи часу, згідно Шиллеру, ґрунтуються на невизнанні трьох складових цього поняття. Час існує в єдності суб’єктивного, об’єктивного і концептуального уявлень. З цих трьох уявлень суб’єктивний час єдиний можна признати безпосереднім досвідом. Він складається з фізичних фактів послідовності і пам’яті, його теперішній стан завжди має протяжність. Об’єктивною вважається та складова часу, по якій людина живе, яку вона бачить на циферблаті годинників і по якій вона перевіряє свій досвід. Ця складова часу залежить від логічних конструкцій синхронності руху, які вимагають визнання фізичних констант. Вона залишається повністю відносною [573, с. 58]. Концептуальний час, який по

визначенню тече постійно, безперервно і плавно із невизначеного минулого через реальне сучасне в невизначене майбутнє, вимагає постійності і незмінності, яких об’єктивний час дати не може. В життєвому досвіді користь поняття концептуального часу дуже обмежена, оскільки воно не пояснює антиномій змінної реальності.

Уявлення людини ґрунтуються на реаліях її буття, цілі і проблеми якого є суто людськими. Вони обмежені історичним досвідом становлення людини. [454, с. 44]. Її спроби адаптуватися в них, напрям і цілі її пізнавальної діяльності і осмислення її результатів обумовлені рівнем її культури і досвіду. Через недосконаліть знання об'єктивної реальності і стереотипності мислення людина не в змозі з упевненістю стверджувати, що реальний простір і реальний час не мають меж. Проте, відсутність або недолік фізичних знань не дозволяє їй представити порожній простір і порожній час в рамках обмеженості, замкнутості. Не менші труднощі представляє для неї розуміння того, як, яким чином реальний світ обмежений в часі і просторі. Шиллер вважав, що не можна стверджувати, що існує уявна, ідеальна нескінченність реального миру. На його думку, можна лише стверджувати, що існує невідповідність між сучасним об'ємом людського знання і станом світу. Ця невідповідність буде зникати в процесі еволюції, яка приведе до більш гармонійного способу буття.

Підводячи підсумок своїм міркуванням про нескінченність простору і часу, Шиллер стверджував, що реальний світ, в якому існує людина, розвивався в реальному періоді часу і реальної протяжності простору. Якби оточуючий світ був нескінченний відносно простору і часу, надії на рішення життєвих проблем потрібно б було залишити. В нескінченному світі немає умов для адаптації. В такому світі еволюція не змогла б навіть початися і світ, такий, яким він відомий людині на Землі, не реалізувався. Він був би іншим, у нього була б інша історія. Це була б історія повного узгодження між реальністю і мисленням. Але вся історія людства доводить, що знайти таку відповідність практично неможливо. Нескінченість, яка існує в уявленнях про простір і час, свідчить на користь

висновку про те, що реальний світ має обмеженість в просторі і мав начало в часі. Це твердження має сильні позитивні доводи, які підтверджуються всіма еволюційними процесами. Людина створила свою реальну історію, в процесі якої вона в спробі зрозуміти і відповісти на питання Сфінкса освоювала простір, обмежений місцем її мешкання, в часі, обмеженим періодом її життя. В ході своєї довгої історії вона переконалася в єдності навколишньої реальності, яка не переставала ставити перед нею все нові загадки. Якщо матеріальний Сфінкс, одна з найстародавніших споруд, був загадкою навіть для стародавніх будівників, то духовний Сфінкс ще більш прадавній. Він так само давній, як людина, яка одного разу зупинилася, задумалася і почала свою довгу дорогу до знання. Судячи з усього, духовний Сфінкс зі своїми загадками не має наміру залишати людину і в майбутньому.

Реальність в людському сприйнятті, наскільки недосконаліть природної мови дозволяє описати її, є предметом, якому людина приписує різні якості. Вона існує в часі і просторі і перебуває в стані безперервного становлення. Теорія еволюції надала [573, с. 75; 433, с. 176] безліч аргументів проти абсолютизму, оскільки в ній заперечується твердження про те, що в процесі життєвого досвіду з необхідністю формується статичне, незмінне і вічне ціле. Реальність існує в русі, концепція зміни реальності в часі одержала наукове підтвердження в історичному вимірюванні. Старогрецьке уявлення про буття, як стан вищої, досконалої реальності перестало бути аксіоматичним. Філософське значення цього твердження полягає в тому, що людина може осмислити ці процеси, скопіювати їх і змінити реальність відповідно до своїх інтересів і цілей [593, с. 148]. Філософське осмислення історичної зміни реальності в часі доводило, що незавершеність реальності, процеси її вдосконалення вимагають участі людини. Світ міняється також і завдяки практичній діяльності людини. Прогресивний розвиток світового процесу прагне гармонії, тому вдосконалення світу включає вдосконалення людини.

Дарвінізм дав філософії наукове підтвердження переконанню в реальності біологічного оновлення і законності (legitimacy) становлення людини

[596, с. 251], що показує як людина повинна діяти для того, щоб вижити і розвиватися [582, с. 228]. Новизна і оновлення, які трактує дарвінізм, зрозумілі, вони не порушують космічний порядок. Вони ніколи не бувають повністю новими. Іншими словами, вони не представляють утруднень для асиміляції в існуючих умовах. Навпаки, вони полегшують умови існування в навколишньому середовищі. Невірно думати [596, с. 214], що щось може трапитися, або трапляється, зовні даної історичної ситуації. Історична мінливість відбувається на фоні і в самій існуючій реальності. Новизна і оновлення складають реальність щоденного життя людини [577, с. 263]. Так само невірно пояснювати новизну, новацію, оновлення виникненням [596, с. 119] чогось, що раніше не існувало. Багато з нових сучасних ідей було заново відкрито після довгого забуття, як, наприклад, сама теорія дарвінізму, ідеї якого висловлював ще Анаксимандр у Стародавній Греції. Шиллер, жартуючи, писав, що новизну можна відкривати багато разів, як Америку. Але, як правило, новизна у предметах, ідеях або поведінці, спочатку сприймається з підозрою, навіть негативно, як зло, яке спотворює стан досягнутої рівноваги в уявленнях і переконаннях, порушуючи гармонію звичного способу життя. Таке становлення досить часто спостерігається як у науковому, так і філософському середовищі. Не менш часто воно виникає у звичайних життєвих обставинах. Завжди існує сильна опозиція всьому новому, яка породжує жорстоку боротьбу. Протистояння новизні закінчується тільки тоді, коли вона доказує свою очевидну перевагу або зникає сама по собі. Шиллер не розумів і відносився з презирством до людської і філософської антипатії до новизни. Він пояснював незгоду людини приймати нове інерцією людського мислення і консерватизмом звичного існування і пов’язував таку реакцію з тим, що людина не готова перебудовуватися миттєво і, тому не може спонтанно сприймати нове. Крім того вона хоче контролювати свою реальність і, міняючи її, пристосовувати її до себе, базуючись на своїх прерогативах і пріоритетах. Їй потрібні час, простір і ситуація, щоб усвідомити необхідність і користь змін в звичній обстановці або звичному світогляді і погоджувати їх зі своїми бажаннями і цілями. Всі пізнавальні процеси, згідно

гуманістичному прагматизму [576, с. 138] безпосередньо пов'язані з життєвою метою і стають зрозумілими тільки у зв'язку з ними. На думку Шиллера [596, с. 216] не можна погоджуватися із ствердженням елеатів про те, що новизна не може бути реальною, що існування, буття залишається незмінним зараз і назавжди і, якщо факти суперечать цій догмі, то тим гірше для фактів. Людина повинна, вона фактично вимушена, так чи інакше адаптуватися в змінній протяжності простору і часу. Історичний досвід індивідуального і соціального становлення людини свідчить, що раціональне уявлення стабільності життя, звички, інерція і традиції спочатку перешкоджають новизні. Будь-яка новизна пов’язана з ризиком, сумнівом, труднощами і можливою невдачею, тому завжди існують консервативні сили, які не сприймають нові ідеї і чинять їм опір. Але новизна і зміни потрібні людині, вона поривається піти від реальності, яка не задовольняє її, іноді вона примушена це робити. Кожна новизна має бути покращенням. Прогрес, який забезпечує життєздатність світу, заснований на цьому. Прогрес [593, с. 327; 440, с. 218; 427, с. 178], у всіх його проявах, у різних сферах людської діяльності залежить від тих небагатьох людей, які здатні творити новації, міняти існуючий стан речей і пропонувати новий спосіб справитися з новою ситуацією. В концепціях гуманістичного прагматизму [573, с. 111; 596, с. 336] реальність новизни мала два важливі результати: реальність новизни виправдовує віру людини в свободу і в можливість перемін в її оточенні та зміни її природи.

Найістотніший і найбільш помітний внесок Шиллера в філософію гуманістичного прагматизму – його концепція пластичності, недосконалості реальності – ґрунтується на цій вірі. Він вважав, що як реальність, так і істина створюються людиною. Неможливо відповісти на питання “що є реальність?” до тих пір, поки не вирішено, як цю реальність можна пізнати і про яку реальність йде мова. Для того, щоб щось стало реальністю, воно повинне бути пізнаване і пізнане. Поняття непізнаваної реальності даремне, воно самознищується. В гуманістичному прагматизмі, тому, ставиться питання “Що я можу знати, пізнати як реальне?” (What can I know as real?) [596, с. 210] Те, що Кант назвав

революцією Коперніка у філософії, полягає в тому, що онтологія, теорія реальності, визначається гносеологією, теорією пізнання, здобутого людиною [596, с. 221].

Людина знає реальне таким, як воно є для неї в даний період і на даному етапі її знання. Вона усвідомлює оточуючий світ в поняттях, адекватних її сприйняттю, тільки тоді, коли вона його знає. Людина абсолютно нічого не знає про те "щось", яке знаходиться за межами, зовні процесу її знання [576, с. 9]. Оскільки пізнання є цілеспрямованим і креативним, саме її людські інтереси нав'язують умови, по яких реальність може для неї відкритися. Людина здобуває істину завдяки своєї активності і за її допомогою. В цьому процесі вона знаходить реальність. Безпосередні практичні інтереси і потреби примушують людину шукати і знаходити рішення, кожне з яких відкриває нову реальність. В цьому з'єднаному процесі ніколи розум людини не буває направлений на абсолютно чужу реальність. Пізнання завжди зосереджено на поліпшенні, розширенні і оновленні вже існуючих, відомих систем. Будь-яка новація, відкриття або термін виражаються за допомогою відомих реалій, через них або порівняно з ними. Для цього використовується мова, зміст одиниць якої варіюється і модифікується на підставі понятійних асоціацій [594, с. 343; 613, с. 178; 199, с. 217]. В науковій або будь-якій іншій діяльності, факти підбираються і вибираються залежно від інтересу або мети. В певному значенні вони створюються людиною, вона їх шукає, знаходить і дає їм власне пояснення і назву. Реальність виходить безпосередньо з цього. Реальність не є щось абсолютне або формальне. Вона також не є чисто психологічною категорією або чимось випробуваним на власному або чужому досвіді. Поняття про абсолютну, незмінну реальність, надчутливу і більш правильну і цінну, ніж безпосередній досвід, недоказове і тому безглуздо і марно [582, с. 348]. Воно, за визначенням, принижує цінність людської діяльності і роль людського досвіду. В гуманістичному прагматизмі надається великого значення категорії цінності у визначенні реальності [577, с. 12]. Реальність прагматична, вона є тим, що людина оцінює як важливе, необхідне і істотне [582, с. 200; 596, с. 343; 678,

с. 73]. Світ, який людина уявляє собі зараз, реальність, яка оточує її і яку вона постійно створює, відповідає її інтелектуальному і духовному рівню. Її можна розглядати як віддзеркалення її суттєвих життєвих інтересів [581, с. 201; 681, с. 97]. Віра в існування зовнішнього світу не ґрунтується на фактах безпосереднього досвіду. Це результат вибірковості людського розуму, завдяки якій людина намагається привести в порядок хаос, який її оточує [577, с. 258]. Людина вірить в попередній світ, що існував до неї тому, що вона уявляє і розуміє, що він був створений до того, як вона стала брати участь в цьому процесі. Якщо існує спадкоємність речей в світі [476, с. 162], світ повинен бути постійно у стані переходу від небуття у буття. Реальність світу полягає в тому, що вона постійно примушує людину пізнавати її. Якби реальність не вимагала цього так наполегливо, вона була б мрією, нереальнім видінням. Реальність завжди присутня в своєї впорядкованості. У первісному хаосі не було впорядкованості, тому не було й буття.

Хоча Шиллер наполегливо, докладно і цілеспрямовано роз'яснював, що людина сама створює реальність і як вона це робить, в його міркуваннях немає достатньої ясності. Сучасні йому критики [143, с. 123] знаходили, що в його філософії немає чіткого визначення того, в якому ступені і як здатність людини створювати реальність співвідноситься з обмеженістю її життя в часі (limitations in time) і обмеженістю самої людини в силі і можливостях (limitations in power). Людина народжується у світі, який безсумнівно існував до неї. Для конкретної людини реальність, у яку вона попадає з народження, була цілком очевидно створена попередніми поколіннями. Крім того, історія космосу доказує, що Земля, планета, існувала задовго до появи на неї життя. Що стосується другого заперечення, обмеженості у можливостях, воно було засновано на сумніві у тому, якою мірою людина здатна створити сонячну систему або регулювати процеси своєї смертності. Критика і нерозуміння його концепцій виникали і з приводу твердження про пластичність світу [582, с. 204]. Заперечення торкалися, головним чином, вербального виразу. Відповідаючи на критику, Шиллер доводив, що мова є інструментом, за допомогою якого виражаються і

передаються думки [47, с. 110; 593, с. 228; 200, с. 132; 272, с. 39; 160, с. 189]. Вона тим більше необхідна, що це єдиний і найзручніший спосіб спілкування і комунікації. Тільки вживаючи слова можна досягти розуміння чужих думок або знайти раніше невідомі факти. Проте, слова можуть заблокувати або перекрутити зміст того, що необхідно приховати або бажано спростувати. Слова, по суті, є символами і способом передачі значення. Значення будь-якого слова, будь-якого твердження ґрунтується на тому смислі, в якому це слово вживалося в певному контексті. Але, слова, в яких передавалося значення, можуть і повинні вживатися в інших контекстах для того, щоб передавати нові значення, що виникають у міру розвитку знання. Слова, як і твердження, є, фактично, багатозначними. Було б абсурдом наперед, апріорі, визначати всі нові значення слів, оскільки неможливо передбачити які зміни в них можуть відбутися. Але, з іншого боку, потенційна багатозначність слова, властива йому в живому вживанні, не повинна викликати нерозуміння або неясності. Шиллер визначав пізнавальну діяльність людини дієсловом “make – the making of reality”. Через первинне поняття, зафіксоване в етимологічному значенні цього слова, його можна розуміти в конкретному значенні – виробляти, створювати матеріальний предмет, наприклад стіл. Це слово, тому, можна трактувати в тому значенні, що людина є творцем не тільки своїх уявлень і знань про факти і явища навколишнього світу, але і творцем самого фізичного світу. Проте, з часом поняття про “створення, роботу” переносилося на аналогічні процеси творчості, не пов'язані з матеріальною діяльністю. В результаті численних перенесень значення слово стало полісемантичним. Щоб уникнути неясності у вербальному вживанні, слово, багатозначність якого є універсальною, нешкідливою і корисною, вимагає чіткого однозначного контексту. Практично у кожному слові можна виділити декілька значень або смислів. Так само в слові реальність можна розрізнити принаймні два різні значення – фізична реальність, в яку входить і сама людина, як елемент фізичного світу, так і те уявлення про реальність, яке стало доступне людській свідомості завдяки її інтелектуальній пізнавальній і творчій креативній діяльності.

У більш пізніх роботах Шиллер визнав відмінність в значеннях “знаходити, відкривати” (finding) і “створювати, робити” (making) реальність. Проте він неодноразово відмічав [582, с. 428] відсутність смислу у тезі “реальність-як-вона-є-сама-по-собі” на протилежність тезі “реальність-як-вона-є-для-людини”, і підкреслював, що реальне знання дає силу і владу над реальністю. Виявлення, відкриття (finding) реальності не виключає її створення (making). Цінність надається речам оскільки і так довго, як вони можуть використовуватися в якості зручних методів пізнання [593, с. 449]. Всякий, найреальніший предмет, зі всіх відомих людині повинен був спочатку стати (had to be first made) предметом думки в результаті її вибору (selection) [582, с. 200]. Якість і цінність реальності мають прагматичне вимірювання – предмети мають реальну цінність тому що, і до тих пір, поки, і так довго, як вони надають задовільні методи управління життєвим досвідом. Будь яке поліпшення в якості знання чи істини може повести за собою знищення або зміну старого знання на нове, більш адекватне вимогам реальності. Створення істини і реальності ніколи не може бути пасивним віддзеркаленням. Цілком вірогідно, що пластичність речей у світі означає не тільки пасивне підкорення людині та її маніпуляціям. Не виключено, що оточуюча реальність містить, нехай малу, але все ж достатню кількість ініціативи, енергії та активності. У такому разі, свобода, як спосіб існування, можливо, притаманний не виключно людський природі, але пронизує тою чи іншою мірою весь світовий процес [582, с. 430]. У гуманістичній філософії прагматизму чітко постулюється першорядне і основоположне значення факту, як умови для побудови реальності у тому виразі як це уявляє людина. Будь-який факт можна завжди пояснити як результат попередньої пізнавальної операції, для котрої були важливі підстави. Реальність, як така, в уявленні сукупності всіх її якостей може бути створена тільки внаслідок зусиль людини.

Гуманістична філософія прагматизму і весь процес пізнання сфокусовані на проблемах реального людського життя, яке трактується як основа цінності [597, с. 235]. Поняття цінності є джерелом і корінням, з якого походять всі

прагматичні філософські міркування і пізнавальна мотивація. Оцінка залежить від цілей пізнання і змінюється разом з ними [593, с. 417]. Створення істини і реальності ніколи не може бути пасивним дзеркальним віддзеркаленням. В концепціях гуманістичного прагматизму зміна і процес є головними рисами реальності [573, с. 170]. Людина в змозі аналізувати ці процеси, копіювати їх і перетворювати реальність відповідно до своїх різноманітних людських цілей [597, с. 240]. Ці цілі надають колориту тому як реальність пізнається і уявляється. Світ існує в незавершеності і змінюється значною мірою внаслідок людських проектів і діяльності. Реальність, модифікована відповідно людським цілям, є єдиною людською реальністю, вона не може бути відірвана від людського фактору [593, с. 430]. Заперечуючи критикам, Шиллер вважав [601, с. 176], що вона не є ні об'єктивною, ні суб'єктивною. Об'єктивна реальність – це реальність, яка сформована суб'єктивною цілеспрямованою діяльністю. В результаті з'являються об'єкти, створені суб'єктами, формуються умови для взаємодії між ними і відповідної реакції з боку таких створених об'єктів. Якщо це так, можна з упевненістю стверджувати, що людина не тільки знаходить, відкриває реальність, але й насправді створює її [582, с. 431]. В гуманістичному прагматизмі визнається існування "незалежної" реальності і різниця між суб'єктивним і об'єктивним в процесах створення реальності і істини. Людина міняє не реальність, а свої думки, уявлення (beliefs) про неї. Нові істини або реальності поза сумнівом існували незалежно від того, знайшла їх людина чи ні. Проте вони не можуть бути незалежні від процесу, який привів до їх виявлення [593, с. 449]. Поведінка людини і її ставлення до навколишнього світу може не просто (merely find) знайти реальність, але і в буквальному розумінні створити (make) [498, с. 126] її. Реальність у всій своїй різноманітності не дана людині в її безпосередньому сприйнятті. Людина оперує тільки даними своєї свідомості. Шлях, які ці дані повинні пройти для того, щоб стати реальністю, лежить через свідому або несвідому побудову інтелектуальної конструкції, що вимагає однозначного вербального виразу. Цей процес проходить абсолютно вільно і довільно. Сам факт того, що людина постулювала

існування реальності незалежної від її свідомості і відчуття, є результатом її інтелектуальних, розумових зусиль. Людина вільна у виборі елементів, які вона застосовує для побудови (making) фізичної реальності. Її вибір виправдовується або спростовується виключно тим, наскільки він відповідає очікуванням і рівню знання. Реальний світ існує незалежно від наявності або відсутності істинних або помилкових теорій і інтелектуальних конструкцій. Проте за допомогою таких інтелектуальних побудов уявне поняття стає неспростовним свідоцтвом в логічній побудові реальності. Ґрунтуючись на ресурсах свого інтелекту, проникливості, цілей і інтересів, людина постійно додає нові дані до вже відомої, створеної нею реальності [593, с. 26]. Визнання здатності людини пізнавати і додавати нові дані завдяки своїм власним ресурсам є величезним досягненням гуманізму [617, с. 186]. Для того, щоб роз'яснити процес створення і становлення світу, походження життя із неживої природи, появлення свідомості із несвідомості і взагалі зрозуміти еволюцію Шиллер звертався до поняття "кінцевої причини" (ultimate cause) [573, с. 175]. Він асоціював її з трансцендентальною, нематеріальною і нефеноменальною силою, яка генерує умови для якомога кращої гармонізації світу і адаптації в ньому. Він згоджувався з тим, що існує гіпотетична істина нестворе ної реальності. Ця невизначена реальність, первинний хаос є невідомій людині по визначенню. Для позначення цієї реальності Шиллер використовує термін Аристотеля "hule" [573, с. 184; 585, с. 133]. "Hule", світ який існував перед появою людини, фізично не можна пізнати або змінити. Шиллер не роз'яснив як він розумів таку обмеженість діяльності людини - в онтологічному чи гносеологічному значенні. Якщо виходити з тези про реальність, як досвід, треба визнати, що існують аспекти, частини, якості світу, які назавжди залишаться нереальними, тобто невідомими людині [272, с. 99]. Шиллер заперечував критикам, пояснюючи, що Hule можна уявити (infer) і вивести з життєвих ситуацій. В його розумінні Hule є фундаментальна перемінна, існуюча навколо, попереду, навкруги і в самої людині [576, с. 93].

Шиллер називав свою гуманістичну філософію волюнтаристською, але не заперечував існування зовнішнього світу, багато в чому незалежного від бажань і волі людини. Проте, він вважав, що цей зовнішній світ все-таки залежить від людського досвіду, досягнення і відкриття якого недостатньо використовуються [142, с. 140]. Шиллер бачив реальність виключно з погляду людини. Те, що дослідник зовнішнього світу називає реальністю, насправді є продуктом тих питань, які мають інтерес для теми і експериментів його науки. Створення нової істини або отримання нового знання змінює суб'єктивну реальність, новизна цього досвіду змінює суб’єктивне сприйняття реальності [143, с. 147]. Це нове знання фактично змінює дослідника і, оскільки, він є часткою реальності, це знання змінює і саму реальність. Людина, таким чином, змінюючи реальність, одержуючи нову істину, тим самим створює нову реальність. Слід пригадати, яке значення Шиллер надавав вербальному виразу – він вживав слово “make”, а не “create”, тобто “будувати, робити, утворювати”, а не “творити”. Людина будує, утворює нове уявлення про світ, відкриваючи в ньому нові властивості і відносини. Отримання нової істини міняє не тільки людину, що одержала її, але і сам об'єкт пізнання. Він наводив приклад: упевненість людини в тому, що вона може перестрибнути через струмок робить предмет її впевненості – її здатність перестрибнути – реальністю. Шиллер погоджувався з тим, що “чисте сприйняття” або “чисте знання” не може мати впливу на об'єкт пізнання, оскільки сприйняття і знання є інтелектуальними категоріями і, строго кажучи, не існують в реальності. Він пояснював, що в прагматичному розумінні знання є прелюдією [576, с. 141] до дії. Для того, щоб побудова реальності мала відношення до дійсності, слід не зупинятися на “чистому знанні”, а вважати процес незакінченим, тобто маючим продовження в дії, тому, рано чи пізно змінюючим реальність.

Знання завжди включає активний компонент. Розум не може бути повністю пасивним. Відчуття не слід порівнювати з відтисненням печатки на воску. Пасивні відчуття [576, с. 147] є відчуттями, в яких активний елемент перетворився на звичку або рефлекс. Те, що спостерігається у відчуттях, вірне і

для знання. Для Шиллера реальність завжди є реальністю конкретної людини, говорити про реальність окремо від людини, що пізнає її, є безглуздим заняттям. Абсолютна реальність, якби така існувала, представляла б нагромадження вірогідних подій, які потенційно перебувають в світі, оточуючому людину. Зовнішній світ включає не тільки людину, але і безліч інших агентів, які співіснують з людиною, але не створені нею. В своєму життєвому досвіді людина будує своє знання про них і таким чином складає свою картину реального світу.

Метод гуманістичного прагматизму Шиллер жартома називав не діалектичним, як у Гегеля, а "триалектичним" (trial-ectic) [586, с. 158], обіграючи значення слова "trial" – проба, тест, перевірка. Значення і оцінка одержують розвиток не тільки в результаті внутрішньої динаміки думки, як у діалектиці Гегеля, але і в результаті випробування речей, вживання їх в особистій і суспільній практиці людини. Він порівнював "чисте" знання з кінокамерою, яка не робить знімків, тому що в неї не вставили плівку. Орієнтація на узагальнений підхід до оцінки реальності породжує ідеологію, схильну вироджуватися в догматизм. Суспільство, в якому визнається концепція абсолютів, не має потреби шукати іншу істину, в ньому придушуються всі, хто висловлюють неортодоксальні ідеї [201, с. 58]. Гуманістичний прагматизм пропонує концепцію пластичності і багатогранності світу, тому що все експериментальне знання, яке людина здобула в процесі взаємодії з фізичною і соціальною реальністю, доводить, що визнання неостаточності, історичної мінливості і попередності істини є неспростовною умовою прогресу людини, суспільства та науки в ньому [712, с. 191].

Можна критикувати Шиллера щодо того, наскільки вдало він підібрав терміни для презентації своєї метафізики еволюції і побудови реальності. Значення його філософії полягає в тому, що її головний зміст складає акцент на креативність, допитливість, цікавість людини. Її постулати засновуються на аналізі і роз'ясненні функцій людського інтелекту, допитливість якого сприяє зміні і гармонізації реальності відповідно до людських цінностей і надій.

Людська діяльність є джерелом знання, яке відкрите критиці, запереченням і спростуванню, тому що всі цінності світу існують в оцінці, яку їм дає людина. Реальність впливає на історію і розвиток людства, але людина також модифікує і змінює реальність, завершуючи її і додаючи їй значення і мету. Філософія кожної людини містить свою неповторну метафізику [601, с. 180]. Людина залишає свій особистий відбиток в побудові незавершеної реальності, пізнає, змінює і будує свою реальність завдяки і внаслідок своїх ресурсів інтелектуальних, матеріальних, духовних і емоційних. Вона класифікує свій досвід за принципом "суб'єктивне-об'єктивне" і визначає його у критеріях "цінність-судження" [596, с. 104]. Знання і досвід з необхідністю пов'язані з діяльністю, застосуванням, які змінюють, реформують і будують реальність [564, с. 54]. Людина експериментує і пізнає світ, маючи на увазі якусь мету або інтерес, вона постулює істини, які є і завжди були неостаточними, помилковими і минущими, а не абсолютними і неспростовними [582, с. 205]. Але вони відповідали і задовольняли бажанням і вимогам людини на певному етапі її буття. Людина будує не лише своє уявлення про оточуючий світ. Її діяльність не є ілюзією, вона є істинним внеском в побудову реальності [604, с. 198], яка могла б бути зовсім іншою, якби людина не створила (made) її такою, якою ми її знаємо.

1.3. Роль та місце людини в гуманістичному суспільстві

Однією з найбільш дивовижних якостей еволюції людського знання є характер його розвитку. У всіх галузях пізнання, в наукових дослідженнях, і в практиці повсякденного життя відбуваються аналогічні процеси. Загальноприйняті, сталі принципи світогляду, діяльності, поведінки і соціальних відносин здаються настільки всеосяжними і непорушними, що альтернативні погляди і думки або не розглядаються, або визнаються неспроможними і відкидаються, як невірні, неістинні. В історії всіх людських цивілізацій, у всі

часи, альтернативні ідеї, навіть якщо вони були логічно очевидні і за своєю суттю так само вірогідні, як і звичні твердження, викликали перш за все неприйняття і нерозуміння, а люди, які їх пропагували, піддавалися критиці і нерідко гонінням. Звичні обставини, засади, переконання та ідеї міняються поволі. Було б помилкою вважати, що стара приказка “сказано – зроблено” легко і завжди здійснюється. Потрібні зусилля і час перш, ніж думка навіть найпрогресивніша, яка обіцяє багато переваг, проб'ється крізь інерцію і консерватизм індивідуальної і масової свідомості. Для того, щоб змінити загальноприйняті переконання недостатньо отримати докази істинності нових думок або фактів. Необхідно в них повірити і підтвердити їхню практичну цінність в особистому досвіді. Це тривалий процес, під час якого свідомість поступово звикає до нових відносин, трактувань і технологій. Потрібні дійсно революційні, кардинальні і раптові зміни у всій парадигмі знання [290] для того, щоб інше розуміння і пояснення явищ і подій отримало суспільне визнання. Нові факти, властивості та якості, як правило, міняють прийняті переконання і твердження. Унаслідок спростування колишніх істин і пояснення аномалій колишнього знання будуються нові гіпотези і докази. У цьому процесі особливо корисну роль виконує філософія, функція якої полягає в тому, щоб створити на підставі результатів і даних різних наук загальну картину світу [601, с. 93]. В ході еволюції напрямів і методів дослідження, пізнання та інтерпретації реальності аналізуюча і узагальнююча роль філософії виявляється у всій силі і у всьому значенні. Філософія, не абстрактно-академічна, а жива, безпосередньо пов'язана з труднощами і небезпеками людського існування, покликана ставити незручні питання і шукати відповіді на них. Таке розуміння функції філософії, не позбавляючи її права на абстрагування і узагальнення, створить передумови для вирішення одвічних філософських проблем з сучасних позицій.

У другій половині XIX століття в традиційних філософських дискусіях з’явились нові теми и новий напрям, які спочатку теж не були прийняті всерйоз [32, с. 54]. Поява прагматизму співпала з часом появи багатьох наукових відкриттів, які докорінно змінили розуміння процесів розвитку світу. Теорія

еволюції, запропонована Ч. Дарвіном, зробила особливо великий вплив на всі галузі інтелектуального життя і викликала неоднозначні оцінки. Ідеї еволюціонізму мали велике значення не тільки в тому, що вони зробили революцію в метафізиці. Не менш революційні наслідки вони мали для розвитку етики і логіки, хоча філософи не відразу усвідомили можливості, які ця теорія давала для розуміння законів логіки. Ідеї дарвінізму [596, с. 151], які викликали стільки суперечливих думок, через свою новизну були однаково невірно зрозумілі як ученими, так і теологами. Учені не оцінили широту і глибину філософського значення ідеї космічної еволюції. В теорії гуманістичного прагматизму неприйняття і настороженість учених пояснюється тим, що, зайняті своїми вузькими спеціальними темами дослідження, вони не пов'язували їх з філософією. Але здавалось дивним, як вони могли не помітити прямого співвідношення між еволюцією і новизною, прогресом. Так само теологи не зрозуміли, що не всі нові ідеї теорії еволюції суперечать їхнім релігійним догмам. Негативну реакцію як учених, так і теологів можна пояснити консерватизмом мислення, домінуючим впливом філософії ідеалізму, традиційної логіки і апріорних думок. Теологи могли б вітати і оцінити глибоке значення теорії еволюції для зміцнення великого біблійного учення, якби зрозуміли, що нові наукові відкриття можна інтерпретувати з користю для релігійної віри. Якби вони вдумалися в суть цієї нової теорії, то могли б знайти, що теорія еволюції тільки підтверджує те, що вони знали і наполегливо боронили. Теорія Дарвіна блискуче доводила метод створення світу, тобто пояснювала головну релігійну догму. Завдяки цій теорії спростовується глибоко атеїстична ідея про незмінний, механічний космос [596, с. 250]. Теологи могли б дорікнути еволюціоністам в тому, що в їхній теорії біологічна історія світу розглядається односторонньо і представляє процес біологічного і соціального перетворення просто як череду стадій або етапів в розвитку вищих організмів з нижчих. Дійсно, складніші організми розвиваються з більш простих, але цей процес можна представити інакше [596, с. 251]. Його можна розглядати з погляду дивних перетворень, в процесі яких прості одноклітинні організми

створили величезну різноманітність світу і оцінити їхню здатність до змін. Біологічну історію слід розуміти не тільки як факт походження людини від мавпи, а бачити в цьому процесі здатність мавпи перетворитися на людину.

Виходячи з теорії Дарвіна, Шиллер ставив питання [575, с. 129], чи варто, як і раніше, додержуватися думки , що в уявленні та створенні світу в тому вигляді, як людина бачить його, брали участь якісь інші сили, крім людського розуму. Він не міг знайти доказів ні в структурі, ні в існуванні природи, які б прямо свідчили про втручання "божественного творця" (divine creator) [730, с. 128]. Постулати гуманістичного прагматизму виходять із тези, що всі уяви про навколишній світ, які людина знає, були створені розумними зусиллями людини, її розумовою діяльністю і натхненням. Докори Шиллера, адресовані теологам, філософам і науковцям, звучать дуже сучасно і актуально на початку XXI сторіччя [640]. Нове століття починається з того, що з новою силою відроджуються ідеї "креаціонізму", який засновується на уявленнях і емоціях. Прихильники цієї ідеї намагаються видавати релігійну віру за науку [258, с. 137; 310, с. 273; 501]. Богослов'я в найконсервативніших його проявах, у формі рабського дотримання літері Священного Писання, знов кидає виклик науці. Істину об'єктивного тіснять не тільки уявні істини лженаук, але і істинна віра. Сумно відомий "Мавпячий процес" 1925 року в Дайтоні, США, не залишився історичною безглуздістю. В наші дні США, як і раніше, виявляються на передній лінії регресу, як втім, і прогресу [174, с. 93]. В Сполучених Штатах, найбільш передовій країні, робиться багато з найважливіших наукових відкриттів сучасності, у тому числі в галузі генетики і біології, а університети мають найвищий рейтинг у світі. Проте за останні 20 років число американців, які приймають тезу, що людина пішла від мавпи впав з 45% до 40%, і лише 12% американців вважають, що життя на Землі виникло і розвивалося "саме по собі", природним способом, без втручання Бога [421, с. 156]. Ще недавно ученим здавалося, що назавжди минули ті часи, коли наука була складовою частиною богослов'я, його опорою і доказовою базою. За останні півстоліття у ряді країн Африки та Азії робилися небезуспішні спроби підпорядкувати жорсткому

релігійному контролю науку і освіту, моральні норми і світське життя [672, с. 278]. Голоси прихильників “життя по Священному Писанню” лунають не тільки на Сході. Вони все чутніше і на Заході, а також у Росії, де, вважаючи теорію Дарвіна недоведеною гіпотезою, в судовому порядку зажадали визнати, що її викладання в школах не може бути пояснено дійсно об'єктивними причинами. В більшості штатів США розгорнувся масовий рух проти учення Дарвіна [730, с. 25], що примусило говорити про “талібанізацію” [531, с. 218; 639, с. 79; 697, с. 210] у викладанні біології і інших наук. Вже проводилися судові процеси, на яких була засуджена основа сучасної біології – теорія еволюції. В країні з'явився масовий рух проти учення Дарвіна. Чимала частина населення вимагає, щоб теорія еволюції була виключена зі шкільної програми і замінена основами креаціонізму – біблійною історією створення світу. Відповідні ухвали прийняли в 2005 році Ради з Освіти в Канзасі і в Алабамі на підставі того, що еволюція є теорією, а не фактом і наука не повинна шукати природних пояснень природним явищам. В тому ж 2005 році у Пенсільванії були усунені з посади вчителі, що викладають теорію Дарвіна на уроках біології [310, с. 15]. Спростовується не тільки так званий міф про 99% відповідності генів людини і мавпи, але піддається сумніву сам принцип еволюції [368; 174, с. 56]. Реальний стан організмів в природі сприймається в статичному, незмінному вигляді. Непогрішимим джерелом знання визнається Біблія і твердження про те, що 23 жовтня 4004 року до нашої ери, на шостий день творіння, Бог створив людину “за своїм образом і подобою” [697, с. 137]. Для багатьох віра в еволюцію є причиною всіх бід сучасного світу. Згідно такому світогляду люди скоюють злочини, споживають наркотики, вступають у протиприродні зв'язки тому, що віра в Бога підмінена в суспільстві огидною пародією на неї – вірою в мавпу, матір всіх людей на Землі. По опитах населення США [729], проведених в 2005 році, 54% опитаних не вірять, що люди пішли від раніше існуючих біологічних видів; 65% упевнені, що Бог особисто (directly, personally) створив людину [368, с. 193; 310, с. 58; 258, с. 152]. Особливо популярною в останнє десятиріччя стала ідея “розумного плану” (intelligent

design), яку в свій час, критикував Шиллер [577; 575, с. 867]. Ця теорія будується на гіпотезі, що багато природних явищ можна більш зрозуміло і легко пояснити не тільки матеріальними причинами, але і втручанням якихось розумних сил. Еволюція, за допомогою якої пояснюються явища природи, є лише ілюзією [639, с. 37]. Прихильники сучасного креаціонізму вважають, що теорія "розумного плану" є свого роду детективне розслідування у вживанні до природних явищ. Вони визнають, що Земля виникла більше чотирьох мільярдів років тому, що одні види тварин вимирали, а інші народжувалися. Але всі ці події і саме життя у всій його різноманітності є продуктом впорядкованих, цілеспрямованих змін, що проводяться по наперед наміченому плану під керівництвом розуму або іншої форми інтелекту. Згідно цієї теорії [368, с. 175] подібні органи або гени схожі між собою не тому, що вони виникли з одного джерела, але тому, що вони були навмисно створені в певному вигляді у виконання "розумного плану".

Концепція "розумного плану – intelligent design" як продовження і розвиток концепції креаціонізму має довгу історію [310, с. 54]. Філософська дискусія про те, чи указує складність і різноманітність природи на існування цілеспрямованої розумної природної або надприродної сили, йде до старогрецьких філософів. Її початок відносять до ще більш стародавніх часів – до Біблії [5, Бытие, стих 26, с. 1] і Євангелія від Іоанна [5, Иоанн, гл. 1, с. 100; 596, с. 307]. Наприкінці XIX сторіччя Шиллер пояснював логіку її виникнення [575, с. 869]. Само слово "креаціонізм" пройшло суперечливий процес розвитку. Його етимологія в різних мовах сходить до різних джерел – в англійській мові його значення пов'язане з ідеєю породжування, у французькій – робити щось із існуючого матеріалу, у німецькій – формувати, у грецькій – засновувати. Замість цього терміну Шиллер пропонував слово "новизна", яке, як йому задавалось, краще відображає реальний стан речей. Людському розуму властиво у всіх явищах бачити доцільність і розумність. Цей невикорінний інстинкт примушує людину сподіватися, шукати і знаходити в реальному світі ознаки розумної діяльності. Визнання еволюційного методу, що включає концепцію процесу

історії світу, дозволяє тлумачити його результати як наслідок втручання розумного джерела. Співставлення причин і слідств приводить до переконання в тому, що в цьому процесі існує значення, яке можна раціонально сформулювати. Але це значення, або телеологія [573, с. 201], зовсім іншого типу і не пов'язане з поясненням світового процесу з антропологічної точки зору. Створення світу, як би його не уявляти, відбулося не для користі, зручності або благополуччя людини [511]. Дарвінізм вперше в історії дав раціональне наукове пояснення численним подібностям, існуючим в світі, і замінив міфи матеріальними фактами. Філософське значення теорії Дарвіна, як це визначається в гуманістичному прагматизмі, полягає у відмові від “розумного плану” походження світу і уявної телеології в появи органічних істот, яка складає головний аргумент цієї ідеї. Теорія еволюції наочно і доказово свідчить [365, с. 124], що всі типи адаптації організму насправді є повністю механічним процесом.

Для пояснення, яким чином загальне походження може привести до різноманітності видів, Дарвін запропонував три концепції – спадковість, мінливість і природний відбір. Шиллер ретельно їх аналізував [577; 575; 596], намагаючись довести неспроможність теорії “розумного плану”. Він доводив, що всі вони мають аргументоване наукове пояснення. Спадковість ґрунтується на консервативному принципі, який є необхідним чинником у боротьбі за виживання в результаті природної потреби живих організмів у збереженні ознак, що довели свою корисність, ознак, які “працюють”, якщо застосовувати термінологію Шиллера. В істотах із сексуальним типом репродукції, схожість ніколи не буває абсолютною, оскільки потомство приймає ознаки обох батьків. В цьому полягає одна з причин мінливості. Мінливість може бути викликана не тільки перерозподілом існуючих ознак, але також втручанням певних подій, обставин, умов зовнішнього середовища, які викликають необхідність змін, новин, модифікацій і створюють нові ознаки. Нові адаптивні ознаки не з'являються на порожньому місці. Для того, щоб організм міг адаптуватися, в ньому повинні бути присутні якісь задатки, певна схильність, які природний

відбір підсилює і удосконалює. Як би далеко назад в історію життя не повертатися, живий організм завжди володів і повинен володіти органами, що дозволяють йому жити, існувати і репродукуватися, перш ніж питання про поліпшення життя може виникнути. Шиллер доводив, що такий тип адаптації не може бути приписаний “розумному плану”.

Третій принцип, природний відбір, продовжував свій доказ Шиллер [596, с. 235], не створює нічого нового, він сприяє усуненню якнайменш істотних ознак. При бажанні дію цього принципу можна помітити і в неживій природі, як, наприклад, у процесі народження, життя і смерті хімічних елементів. Мінливість видів і, як її наслідок, різноманітність організмів, що походять від загального предка, відбувається спонтанно і викликається матеріальними причинами, що мають випадковий характер.

У біологічній історії, нагадував Шиллер, не можна не помітити тенденції, яку слід назвати прогресивною. В ній багато новизни, вона, схоже, рухається по висхідній кривій, кульмінацією якої стала людина. З погляду людини цей процес знаменує собою поліпшення і вдосконалення. В послідовності етапів еволюції видів можна спостерігати певну регулярність, через що еволюційні процеси одержали назву “законів”, що розуміються як гарантія прогресу. Шиллер доводив [596, с. 259], що спостережуваний еволюційний розвиток є не законом, а результатом. Жоден з трьох чинників дарвінізму не дає гарантії прогресу. Більш того, біологічна еволюція нерідко приводила до звироднілості. Спостережувані факти не підтверджують і головного принципу природного відбору - про відмирання органів, які не є життєво важливими для виживання. В організмі людини присутні органи, які згідно цьому принципу повинні були б зникнути і які часто заподіюють неприємності і шкодять організму. Такі факти [575, с. 128] спростовують тезу про “розумний план” і телеологію природного процесу еволюції.

Біологічна історія світу [596, с. 262] заснована на процесах природного відбору, принципи якого припускають різного роду адаптацію до зовнішнього світу. Велика і важлива частина реальності, що оточує людину, складається з

інших живих істот, які є або ворогами, або запасами їжі. Вони, у свою чергу, також беруть участь в процесі природного відбору і адаптації до свого оточення. Боротьба за існування стає змаганням між видами, змінюваними з однаковою або аналогічною швидкістю. Кожний вид повинен адаптуватися до збільшення швидкості адаптації. Виживання виду залежить не тільки від його власних зусиль. Рівновага в природі встановлюється залежно від того, наскільки успішно різні види адаптуються до умов свого існування і до інших видів. У природі, як правило, спостерігається певна кореляція в адаптації, що зберігає стабільну і, очевидно, статичну рівновагу. Природний відбір не створює необхідності адаптації, завдяки ньому адаптація зберігається. Результатом цього природного механізму виживання є поліпшення ознак і здатності адаптації до мінливих умов. Не менш важливим результатом природного відбору є також і те, що він сприяє постійному оновленню виду і виникненню нових підвидів, що розвивають нові адаптивні варіації. Природний відбір є механізмом, за допомогою якого здатність до адаптації автоматично пристосовується до умов, що змінюються. Це прекрасний механізм, тому що він діє автоматично, безжально видаляючи з кожного подальшого покоління якнайменш пристосовані організми [421, с. 118], які не зуміли адаптуватися. Але він не є причиною адаптації і не гарантує ні її зростання, ні її якості. Прогрес і поліпшення є результатом випадкових змін [108, с. 118]. Вони відбуваються якщо і коли зміни сприяють виживанню, так само, як і в протилежному разі ніякі новини не мають шансу на продовження. Виникнення поліпшення, прогресу є щасливою випадковістю. Немає ніякої гарантії, що такий випадок відбудеться ще раз, або що його наслідки матимуть довгу історію. Таке “везіння” може припинитися будь-якої хвилини. Безглуздо тому [575, с. 129] шукати телеологічні інтерпретації процесу або напрямів еволюції, хоча результати адаптаційних змін в концепціях людського менталітету легше пояснити з погляду телеологічної дії. Не можна, правда, заперечувати [596, с. 251] успішного зростання адаптації в певних напрямах і в певних лініях походження. Історія людини доводить, що її предки змогли знайти такі способи адаптації, які

дозволили їм значно поліпшити свої позиції і дорости до рівня людини розумної. Людина розповсюдилася по всьому світу і домінує в ньому. Шиллер розцінював цю подію як винятковий факт, але пояснення йому дати не міг (it is an exceptional fact, but the reason for it remains obscure) [596, с. 255]. В історії результат не менш важливий, ніж початок. Цінність знання історичного минулого полягає в тому, що завдяки аналізу його етапів стає можливим передбачати, провіщати і певною мірою спрямовувати тенденції розвитку в майбутньому.

Виникнення життя на Землі було, як здається, унікальним явищем. Слідом за ним виникла свідомість. Коли і як це відбулося, можна тільки здогадуватися [596, с. 266]. До недавнього часу вважалося визнаним, що у Верхньому палеоліті відбулася революція в еволюції людини. Приблизно 40000 років тому людина вчинила Великий Стрибок Вперед (Great Leap Forward) [640, с. 149] в своєму розумовому розвитку. Сучасні дослідження відсовують цю подію на багато тисячоліть назад і асоціюють його з виверженням вулкана Тоба на острові Суматра, яке відбулося 740000 років тому [727, с. 58]. Це виверження було настільки сильним, що на довгі роки повністю змінило природне середовище заселення людини. Виверження було не тільки причиною загибелі багатьох видів. Незабаром після нього наступив льодовиковий період, за часів якого повністю змінилися умови життя. Шиллер розвивав свою концепцію становлення людини, її свідомості і розуму [596, с. 261], ґрунтуючись на новітніх результатах наукових досліджень. Він наголошував, що хоча людина мігрувала по різних континентах, вона була залежною від екологічних обставин, як будь-яка інша жива істота. Їй довелося адаптуватися до ворожих умов. Це означало не тільки пошуки даху, тепла і їжі. Життєво важливо було запам'ятати, де все це можна знайти, в міру можливості не вступати в конфлікти з суперниками, визначати ворога і союзника. Все це вимагало величезних розумових зусиль, що привело до розвитку інтелекту і свідомості. Виникнувши, свідомість означала потенційну здатність гнучкої адаптації і відрив від жорсткої регулярності, властивої неорганічній природі. Свідомість означала не тільки

зміни, вона сама по собі була головним чинником будь-якої відповідної зміни – неможливо чекати повністю однакових, однотипних і передбачених реакцій від розумної істоти. Свідомість виявилася корисною зміною в історії життя, тому вона розвивалася і розповсюджувалася не тільки у людини, але і у інших видів живих організмів. У людини розвиток цієї нової якості досяг щонайвищого рівня.

У боротьбі за виживання людині довелося пройти через безліч різних форм адаптації, від пошуку адекватних видів їжі, способів життєустрою і діяльності до державної організації. Однією з форм адаптації і захисту від агресивного природного середовища стало життя в колективі. Життєздатність і стійкість соціальної структури суспільства залежить від взаємної узгодженості поведінки її окремих членів. Вони повинні знайти таку форму комунального життя, щоб звести до мінімуму конфлікти і максимально підтримувати співпрацю. Для цього їм слід виробити звичку колективної взаємодії, яка забезпечувала б і полегшувала таку поведінку. Цей процес протікав особливо важко в співтовариствах, яким доводилося часто і радикально міняти спосіб життя. Хоча людина завжди жила в більш-менш соціально організованих колективах, їхня структура, до якої вона повинна була адаптуватися, була дуже різною. В результаті цього процесу [596, с. 265] можна було чекати стратифікацію і стандартизацію звичок і норм поведінки, витоки яких йдуть далеко в історію різних епох людського існування.

Найраніше співтовариство, в якому регулювалася індивідуальна поведінка, було, певно, патріархальною сім'єю, в тому вигляді, як це можна спостерігати серед людиноподібних мавп [596, с. 263]. Потім з'явилися мисливські співтовариства або групи, де володарював “закон джунглів”. Розвиток кочового способу життя відновив патріархальну сім'ю, але привніс відмінності, пов'язані з більш високими вимогами морального характеру. В аграрних суспільствах головним принципом життя, об'єднання і головною нагородою була наполеглива, безжальна праця, яка, ймовірно, здавалася смертельно скучною в порівнянні з періодичною напругою, що складала будні мисливського життя.

Місто-держава, з якого стародавні греки починали аналіз суспільства, з'явилося значно пізніше. Життя і відносини в ньому мали абсолютно інші характеристики. Моделі поведінки будувалися на спритності, винахідливості, ввічливості, дипломатії, умінні переконувати і одурювати. Через це більшого значення набували манери, етикет, умовності, ніж моральні принципи поведінки [573, с. 221]. В сучасних суспільствах життєво важливими стають економічні відносини і, що особливо помітно, вони стають все більш інтернаціональними, а в даний час глобальними. Але людські звички живучі, людські відчуття відмовляються визнавати зміни, що відбулися, тому постійні спалахи атавістичних звичок, що кореняться в найнижчих шарах людської природи, продовжують порушувати соціальний порядок.

В історії людського суспільства спроби і зусилля виховувати благотворні відчуття і корисні звички завжди представляли великі труднощі. Ще складніше було спрямовувати, регулювати і контролювати поведінку всіх членів суспільства і кожного з них зокрема. Людина відрізняється від інших живих істот своєю здатністю розуміти і передбачати не тільки те, про що думає іншій, але і що цей інший думає про неї. Людські відносини, тому, залежать від багатьох особливостей індивідуальної свідомості. Особливості людської ментальності дозволяють їй маніпулювати іншими, підпорядковувати їх своїй волі і, з іншого боку, уникати і ухилятися від підкорення іншим. Природний відбір привів до змін свідомості, які дали можливість людині успішно використовувати свою нову якість. Але в складних обставинах людського буття адаптація не виробила в моделях людської поведінки інстинктивної, напівавтоматичної досконалості підкорення і беззастережного виконання раз і назавжди позначених функцій, властивого соціальним комахам [573, с. 219]. У відносинах співтовариств бджіл або мурашок не було помічено ні злочинів, ні яких-небудь інших порушень встановленого порядку строго регламентованих типів і моделей поведінки.

В історії людського суспільства спроби і зусилля виховання відчуттів і звичок, корисних і благотворних для його процвітання, тим більше контролю за

індивідуальною поведінкою, завжди зустрічали опір і протидію. Внаслідок цього можна було чекати виникнення нових типів людської індивідуальності. Велику цінність для збереження і виживання суспільства набували будь-які зміни в психології, що ведуть до більшої узгодженості між індивідуальними поривами і суспільними інтересами. Поступово співвідношення в цій дихотомії стало виражатися в поняттях моралі, совісті, почуттях обов'язку і визначатися в термінах “добро”, “зло”, “необхідність”, “обов’язок” [632, с. 128]. Ці категорії сприймаються по-різному в різних суспільствах. З одного боку, вони викликають пошану і прагнення всіляко підтримувати їхнє здійснення. З іншого, для багатьох вони є нічим іншим, як перешкодою в здійсненні вільної волі. Коли і де ці психологічні зміни з'явилися на Землі, невідомо. Судячи з усього [598, с. 274] вони повинні бути досить недавнім придбанням, оскільки в різних суспільствах вони існують в різних формах, об'єм їхнього значення продовжує розвиватися, а самі вони, розповсюджуватися в культурах світу. Вагомим свідоцтвом їх недовгої історії є факти природної мови [598, с. 283]. В деяких мовах, наприклад, у французькій, немає слів, що означають “правильний-неправильний” “right-wrong”. В класичній грецькій мові не було не тільки цих понять, були відсутні слова, що відносяться до поняття “обов’язок”. Це не значить, що при необхідності виразити власну оцінку “істинності-помилковості” думки або вчинку, людина не могла визначити, наскільки “правильними, істинними” або “неправильними, помилковими” вони є. Відсутність слів, що узагальнюють ці поняття, означає лише, що думка і поведінка людини ґрунтувалася на інстинктивному інтелектуальному уявленні про конкретну ситуацію в її відношенні до власного або супільного інтересу.

Мінливість видів, вважав Шиллер, як би вона не виявлялася, ніколи не можна наперед визначити в категоріях “добре-погано”, “істинне-помилкове”. Її наслідки непередбачувані. Поява нових ознак не завжди означає поліпшення і прогрес у процесі адаптації до нових, мінливих умов. Людина не може передбачати, до чого вона приведе. Вона може судити про це, виходячи зі свого минулого досвіду, ґрунтуючись на усвідомленні своїх вчинків і значенні їхніх

наслідків. На думку Шиллера [588, с. 135], розвиток почуття обов'язку, сорому, совісті, моральної думки не був випадковим. Практика співжиття показала, що жити, керуючись такими правилами, значно зручніше і легше. Дотримання моральних принципів поведінки “працювало” на виживання і збереження співтовариства краще, ніж “гра без правил”. Поява обмежень, пов'язаних з моральними оцінками, була одним із тих значущих нововведень, які періодично піднімали життя людини на більш високий рівень [616, с. 37]. Проте постулювати, що подібна мінливість є результатом цілеспрямованого розумного плану, що визначає її напрям і якість, Шиллер не міг. Він наголошував на швидкості, з якою відбувається еволюція. Нові якості з'являються і розповсюджуються з наростаючою швидкістю, і це здавалося йому не зовсім випадковим. Йому здавалося, що необхідні зміни відбуваються дуже часто і саме в той момент, коли вони якнайбільше потрібні, щоб бути випадковими. Але він попереджав, що це спостереження може вказувати тільки на вірогідність, що росте, а не на доказовий факт.

Не дивлячись на те, що новизна, яка виникає в результаті мінливості, може мати як позитивні, так і негативні якості, людина, при бажанні, завжди в певних межах могла спрямовувати її рух. Оскільки знання і практичний досвід людини постійно потребують покращення і оновлення у відповідь на змінні ситуації оточення, зміст і сфери її вибору теж мають модифікуватися. Як тільки людина розуміла, що її дія може зробити істотний вплив у теперішньому або в майбутньому часі, вона починала шукати способи боротьби із злом, труднощами і небезпеками, які вставали на її шляху. Історія людства доводить, що людині часто вдавалося добиватися своїх цілей. Її практичний досвід служив підтвердженням свідомої або підсвідомої впевненості в тому, що ні світ навкруги неї, ні вона сама не є нерухомими і застиглими, але навпаки, зміни до кращого можливі і цілком вірогідні.

Серед змін до кращого, здійснення яких можна з повною підставою чекати і в майбутньому, однією з найважливіших є динаміка розвитку людини, її здатностей і участі в процесах створення матеріального, духовного особистого і

суспільного потенціалу. Надії на такі зміни Шиллер засновував [573, с. 218] на відомому вислові Протагора. Знання і, як його наслідки, панування над матеріальними умовами життя, сталі можливі завдяки зусиллям окремих людей в тісній взаємодії з їхнім соціальним оточенням. Живучи серед людей людина шукає шляхи реалізації своїх особистих потреб відповідно до групових повсякденних інтересів, намагаючись зрозуміти їхню мотивацію і взаємозв’язок [573, с. 173]. В цьому процесі зростає значення особистих, суб'єктивних характеристик людини і, зокрема, її індивідуальних якостей. Виникнення змін у взаємодії індивідуального і суспільного розвитку пов'язане із зміною і оновленням форм активності у функціонуванні людини і здійсненні якої-небудь діяльності.

Значення і зміст інновацій в процесі адаптації людини розкривається через сукупність родових сутнісних ознак, придбаних нею в спільній з іншими діяльності. Їх структура включає предметні інтереси і потреби, а також спосіб, яким вона діяльно задовольняє свою предметність, тобто уміння, засновані на розвитку і реалізації її предметності. Індивідуальні родові ознаки і їхня потенційна значущість виявляються і верифікуються через соціальність людини [188, с. 56]. В процесі взаємообміну і адаптації способи і принципи життєдіяльності, пов'язані з соціальними потребами і життям в суспільстві, відділяються від безпосереднього особистого досвіду . Таким чином об’єктивно значима істина кристалізується із суб’єктивної до тих пір, поки не буде знайдено раціональне уявлення задовільних умов для процвітання суспільства і особистості в ньому [601, с. 184]. Характерні риси адаптаційних якостей людини виявляються в “соціальних актах” [425, с. 227] на протилежність просто “актам” [215, с. 61]. Ставлення людини до предметів, об'єктів і відносин, її здатність маніпулювати ними опосередковані її соціальними зв'язками, що відображають відношення інших до цих предметів, об'єктів і відносин. В тваринному світі відношення і маніпулювання предметами є “актом”, що не має, як правило, соціального значення. Здатність людини брати до уваги відношення і ставлення інших до об'єкту є унікальною, властивою тільки людині, якістю, що дозволяє

будувати і зберігати складні людські суспільства і багатоманітні системи соціальної координації [573, с. 223]. Зміни в способах і формах адаптації виникають і відбуваються на фоні минулого досвіду, тому їхня нова якість є синтезуючим зв’язком між минулим і майбутнім, як самої людини, так і суспільства, в якому вона живе. Якість цих змін обумовлена рівнем розвитку адаптаційних потенцій людини, що дозволяє їй, на відміну від тварин, не пасивно пристосовуватися до умов екологічного і соціального середовища, а активно, згідно зі своїми потребами і соціальними силами, впливати на неї [596, с. 251]. Набір і зміст її реалізованих потенцій регламентується і вимірюється станом суспільства і об'єктивних умов, в яких вона живе і діє. Вимоги, що пред'являються до людини і які вона пред’являє до суспільства, не залишаються незмінними. Вони міняються з еволюцією і формуванням господарських, соціальних, духовних і економічних відносин. Разом з ними міняється самосвідомість і характер адаптації людини. Нові форми і способи її самореалізації, міняючись, повинні ґрунтуватися на її минулому досвіді [359, с. 74], або сходити до нього, тому що вони ніколи не є повністю новими. Приховані передумови виникнення нових сфер прикладання людських потенцій знаходять форму в умовах “проблемних ситуацій” (indeterminate or problematic situations) [215, с. 46], за наявності суперечності між знаннями людини і знанням за їхніми рамками. Будь-яка нова ситуація приносить неочікувані, непередбачувані обставини, які не завжди мають приклади в минулому. Новизна, яку вона містить або виражає не може бути повністю з’ясована, тому що вона корелює з незворотністю ходу подій. В цьому процесі виявляються стабільні, стійкі, генетично визначені і обмежені характеристики, пов'язані із спадковою біологічною інформацією і з історично конкретними умовами життя. На їхній основі розвиваються нові якості, завдяки яким в характері людини з'являються мінливі, пластичні, адаптаційні властивості, що дозволяють їй пристосуватися до мінливих об'єктивних умов. У взаємодії цих двох елементів народжується нова якість, яка визначає рівень суспільства і є критерієм суспільного розвитку. Виникнення нової якості – новизни (novelty) – було для

Шиллера головним значенням еволюції, як біологічної, так і соціальної. Адаптаційні властивості, як знакові ознаки особистості, мають подвійну природу, що значною мірою сприяє її пластичності. Автентична індивідуальність особистості ґрунтується на її генетичних характеристиках і відображає суб'єктивність, наявність, даність, природженість якостей і атрибутів. Вони визначають придатність людини до виконання дій того або іншого типу і є відправною точкою її подальшого розвитку. Біологічно запрограмовані потенції можуть або виявитися, або не тільки не реалізуватися, але навіть і не розкритися. Процеси формування адапційних якостей і їхній прогрес пояснюються не тільки логікою зміни соціальної практики. Вони визначаються цілою гаммою неутилітарних уявлень, що грають важливу роль при визначенні сфери докладання зусиль. Співвідношення актуальних, реалізованих і потенційних, нереалізованих потенцій детермінується рівнем матеріальної і духовної культури суспільства і, перш за все, практичними потребами. Практичні інтереси значною мірою забарвлюють [188, с. 28] уявлення, ставлення і світогляд особистості. Людина формує свою концептуальну систему згідно своїм інтересам, які не завжди співпадають з інтересами інших. Для того, щоб запобігти догматизму і незгоді, постулати етики гуманістичного прагматизму пропонують толерантність і розуміння в пошуку, формуванні і виборі альтернатив.

У безперервній спадкоємності історичних епох постійно відбувається переоцінка адаптивних властивостей людини і її готовності і здатності відповідати новій реальності. З відмиранням тих або інших видів діяльності відповідні їм уміння стають незатребуваними, вони переходять в розряд потенційних або відмирають. На зміну їм приходять нові форми адаптації, які відображають реальну дійсність, відповідають їй або впливають на неї. В концепціях гуманістичного прагматизму біологічна історія була тісно пов'язана з реакціями людини на її безпосереднє оточення. В цій взаємодії простежується і виявляється глибинне значення процесу еволюції, що детермінує багатоманітні зв'язки суб'єкта (носія потенції), об'єкту (сфери докладання потенційних зусиль)

і суспільства (замовника, споживача і цінителя реалізованих потенцій). Цим визначається прямий і зворотній зв'язок між об'єктивною потребою, що породжує необхідність адаптації і виникнення здатності справитися з ситуацією, і самою потенцією, як специфічною якістю, що дає їй суспільний статус [598, с. 289]. З виникненням свідомості і розвитком інтелекту людина стала активно, усвідомлено і самостійно ухвалювати рішення про свої дії. Проте в конкретних обставинах, що включають життєве середовище, спосіб соціалізації і історичний час, її вибір не повністю визначався її спонуками. Причини і форми її адаптації до них багато в чому диктувалися контекстом соціальних відносин. Людині нерідко доводилося докорінно міняти свої звички і спосіб життя, пристосовуючись до умов жорсткої боротьби за існування і матеріальні інтереси. Вона підпорядковувала цій боротьбі свій розум, духовність і культуру.

Теорія еволюції [596, с. 259] дає детальні докази того, що все на Землі є продуктом, слідством і результатом свого минулого розвитку. Всі речі повинні бути осмислені в їх історичному контексті [573, с. 180] як частка всієї світової історії. Еволюція людини, її біологічна історія заснована на спадкоємності, що розуміється не тільки як хронологічна послідовність, але і як своєрідність переданих біологічних і соціальних ознак. Шиллер протестував [596, с. 245] проти відомого твердження про те, що походження не пояснює цінності об'єкту. Дійсно, просте знання розрізнених фактів не дає уявлення про те, чому і як “А” пов'язане з “В” і яке вони мають один для одного значення. Просте знання того, що предків людини колись не можна було відрізнити від мавп, не має визначального значення для сучасного статусу людини. Історичний аналіз завжди має дві сторони. Він не тільки попереджає про необхідність розуміння реальності в світлі її минулого, але і примушує розглядати первинну реальність в світлі її подальшого розвитку. Якщо людина походить від мавпи, це значить не тільки те, що у неї таке скромне походження. Це також означає, що вона була здатна міняти спосіб адаптації і піднялася над примітивністю свого минулого. Не менш важливо, що це також доводить, що сама мавпа була не просто скромною нерозвиненою твариною, якою вона здається з висоти сьогоднішнього

часу, але в ній були потенції, задатки і здатності для того, щоб перетворитися на людину.

Біологічну і соціальну історію людини, всю еволюцію світу можна з'ясувати механічними процесами, що віддзеркалюють реальність, всеосяжність і важливість природного відбору. Він існує і діє як універсальний закон, незалежно від того, чи його напрям веде до стагнації, дегенерації або прогресу. Але еволюція сама по собі [584, с. 128; 727, с. 55; 730, с. 231] не може бути розглянута лише з механістичної точки зору. Всі зміни, поліпшення або погіршення можна розуміти як процеси, що ведуть до деякого кінця. Таке розуміння є поясненням цілі або завершення, пов'язаного з припущенням втілення "розумного плану" [573, с. 152], тобто телеології. Телеологічне пояснення є не тільки абсолютно логічним, але й єдино можливим в контексті людської ментальності. Але ця телеологія [573, с. 201], зовсім другого типу, вона не намагається пояснити речі з антропологічної позиції і не доводить, що світ був створений для блага і споживання людини. Її мета не спрямована на поліпшення життя Людини, тим менше конкретної людини. Це універсальна мета світового процесу, до якої прямують всі речі, або вектор, який показує його напрям. Реальність знаходиться в постійному процесі зміни, тому, зрозуміти властивості історичного процесу неможливо на підставі зрізу швидкоплинного ефемерного сьогодні. Вся філософія гуманістичного прагматизму засновувалася і виходила з тези [596, с. 261], що реальний світ є те, що він є, не тому, що в деякій вічній, абсолютній, незмінній реальності колись відбулася якась несподівана катастрофа або що він виник завдяки втручанню надприродних сил, божественного космічного інтелекту з його розумним планом. Ще менш в гуманістичному прагматизмі підтримується твердження про термін, у який з'явився світ [5, Исх. 31, с. 16-17]. Весь навколишній світ виник і придбав спостережувані якості внаслідок свого існування в процесі часу. Істинна значущість наукової теорії Дарвіна полягає у тому, що була доведена раз і навічно реальність, універсальність і значення природного відбору як умови органічного життя [628, с. 236]. Людина в ньому розвивалася, опираючись на

можливості свого потенціалу, розуму і сил. Вона долала труднощі і будувала свою реальність разом із соціумом, у якому жила. Вона згадувала про Бога і молила його про допомогу лише у критичні часи небезпеки, загрози або розгубленості. Вона робила це більш для душевного спокою, чим для того, щоб одержати дійсну допомогу. На протязі всієї відомої історії людина знаходила практичні способи підтримувати себе і свою родину завдяки співпраці і допомозі живих людей. Людина формується в контексті систем взаємостосунків з соціальним оточенням і природним середовищем. Але вона певною мірою репродукує, спрямовує і стримує ці системи, збагачуючи їхній потенціал в процесі своєї самореалізації. Людина почала пізнання світу і ставила собі метафізичні питання, які віддзеркалюють основні події її буття – Що є життя? Хто я? Куди я йду і чого бажаю? – з чисто практичних спонук, намагаючись покращити умови свого життя [535, с. 531]. Ці питання, або загадки Сфінкса, як називав їх Шиллер, живуть в душі кожного, хоча люди намагаються не пам’ятати про них. Відповіді на ці питання людина одержувала не від божественної сили і не внаслідок “розумного плану”, а із свого буденного досвіду. Смерть, духовна чи фізична загрожувала кожному, якщо він вибирав невірні відповіді. Традиційно відповіді на ці питання і на багато інших, що з’являються у сучасному житті, шукалися в соціальній філософії і релігії. Проте відповіді на них були, як правило, незадовільними. Це були описи, а не пояснення. Вони не торкалися суті того, що можна вважати за істинну сутність людини і як розуміти людське єство. Політика і моделі поведінки, спроби формування соціального устрою, засновані на них, не були корисними, вони не давали бажаного ефекту. Причина цього, можна припустити, полягає в тому, що в них ігнорувались сили, які зробили людину такою, як вона є – сили еволюції. Філософи в своїх рефлексіях висвітлювали непереборну прірву, яка існує між людиною і твариною. Соціологи, слідом за ідеями К.Маркса, міркували про досконаліть соціальності людства. Теологи відмовлювались від еволюції тому, що вона загрожувала релігійним догмам виникнення і існування світу. Навіть у період сучасного наукового знання вчені, які ніколи не відмовлялись від мавпи,

як предка людини, висловлюють скептицизм щодо значення еволюції [421, с. 96; 639, с. 137; 310, с. 356]. Пояснення причин неадекватності таких уявлень пов’язані, як здається, з переконанням в тому, що еволюція людини зупинилась на рівні шиї [534, с. 15] – анатомія людини еволюціонувала, але людська поведінка була культурно детермінованою. З цієї ідеї робився висновок: освіта, індокринація, соціальні обмеження і правила можуть вимусити людину діяти і чинити так, як треба. Історичний досвід, проте, свідчить про зворотне. Людину не можна примусити пристосовуватися до умов, які вона не визнає комфортними і корисними для себе. В дійсності існує дуже малий простір для формування довгострокових моделей поведінки, заснованих на апріорних уявленнях [216, с. 78; 317, с. 376; 442, с. 103]. Всі спроби маніпулювання соціальними і природними проявами людського потенціалу, супротив волі, бажань і свободи вибору людини, виявлялися приреченими на провал. Кожною своєю дією людина завжди виражала судження відносно цінності життя і життєвих цінностей. Вона пробувала використовувати, більш або менш успішно, свою потенціальну енергію для створення адекватних умов свого особистого життя в контексті пошуку і побудови гармонійних соціальних відносин.

Роздумуючи про біологічне минуле людини і світу, про мінливість і розмаїття людського соціального буття, треба визнати, що ці процеси слід розглядати не просто в історичній перспективі, заради самої історії і важливих дат у ній, але постаратися витягнути з неї хоч які-небудь відомості для наукового передбачення майбутнього Людини. В сьогоденні України це здається тим більш насущною задачею, що в сучасному глобальному людському світі все більш гостро відчувається необхідність вирішити або хоча б улагодити вічні питання філософії життя, які Шиллер називав загадками Сфінкса.

1.4. Суспільні очікування і розчарування: поняття “песимізм” в контексті сучасного світогляду

На протязі всієї відомої історії рівновага в дихотомії “оптимізм-песимізм” характеризувала особисте і соціальне світосприйняття. Прогрес і єдність суспільства, соціальна поведінка, усвідомлення своєї індивідуальності і свого місця в житті великою мірою залежали від преференції, яку віддавали тому чи іншому з її елементів. У перехідні періоди, коли старі методи пізнання, мислення та соціальної поведінки втрачають свої позиції, а нові ще не стають суспільно значущими, неоднорідне ставлення до нових принципів соціальної взаємодії порушує колишній баланс в неї. Людина при такому стані речей звертається до себе, до свого внутрішнього світу. Зовнішній світ здається нестабільним, в ньому бракує постійності, виникає тенденція оцінювати життя взагалі як незадовільне і безглузде, а з нею і песимістичні настрої. Вони виявляються у двох найбільш поширених формах – загальному негативному ставленні або постійному очікуванні чогось найгіршого. В соціальному вимірюванні “песимізм” означає (1) звинувачення в неконструктивному ставленні або (2) психологічне відчуття нещастя.

Поняття “песимізм” (лат. pessimus – most evil – найгірший) майже повністю відсутнє в сучасних філософських дискусіях. Самі останні дослідження по проблемі песимізму були написані в 80-х роках XIX сторіччя і з тих пір інтерес до цієї теми поступово пропадав. Практично ціла філософська традиція була виключена із філософського дискурсу. Навіть серед філософів, які зверталися до цієї теми, спільною була думка, що з початку XX століття песимізм не був предметом серйозного обговорення [237, с. 23; 491, с. 17; 655, с. 251; 647, с. 49]. Але питання сенсу і цінності життя, ці вічні загадки Сфінкса, безпосередньо пов’язані із ходом особистого і соціального існування людини [103, с. 18; 289, с. 117]. Не можна не погодитися з думкою [600, с. 19], що вони активно і агресивно впливають на стан і розвиток соціуму і особистості в ньому. Поняття “песимізм”, “оптимізм”, “утопія”, “надія” продовжують бути

актуальними і релевантними в сучасному суспільному уявлені, зокрема в світі недавніх декларацій про “кінець історії”, “кінець цивілізації” і “останню людину” [270]. Разом з тим, з логічної точки зору, ця проблема заслуговує найглибшого і уважного розгляду. Кінець кінцем, песимізм є суб’єктивне переживання людиною своєї індивідуальності і усвідомлення загальних людських істин і цінностей з позиції особливого розуміння включення у соціальний процес [356; 535; 576; 647]. В ньому виражається такий тип ставлення до фундаментальних філософських проблем, який неможливо спростувати, його можна тільки або прийняти, або відкинути. Він належить до категорії безкомпромісних альтернатив, вибір між якими ґрунтується виключно на вольовому акті [361, с. 96; 582, с. 126]. У філософії гуманістичного прагматизму проблема песимізму посідає значне місце і оцінюється як один з важливих чинників, які великою мірою впливають на світосприйняття і прогрес суспільства [357; 359; 582; 607]. Присвятивши декілька своїх робіт ідеології песимізму, Шиллер [573; 577; 596] детально аналізував як причини, так і наслідки цього світогляду.

Кінець XIX сторіччя характеризувався певною кризою не тільки філософських ідей, але і всього соціокультурного життя Західної Європи. В цей час виникла проблема “кінця світу” (fin de siecle), забарвлена відчуттям приреченості, містицизму, примарності земного існування і туманного майбутнього [491, с. 137]. Проблема песимізму, як світоглядної ідеології, що відображає загальне сприйняття і ставлення до реальності, стояла дуже гостро. Це була надзвичайно поширена філософія. Багато інтелектуалів оголосили про свою прихильність до цієї модної тоді течії. Шиллер не залишився осторонь від цієї злободенної теми і запропонував своє трактування, не засноване на позиціях традиційної філософії [34, с. 69]. Його аналіз ґрунтувався на концепціях нового і незвичайного для того часу підходу, який згодом стали характеризувати як “прагматизм”, а Шиллер назвав “гуманізмом”. Він відмічав, що стало вже звичним розглядати песимізм згідно думкам письменників-песимістів і не бачити логічного змісту цього поняття. В широкому вживанні і розумінні зміст

песимістичного світогляду зводився до твердження про те, що життя не має цінності, тому що страждання і біль переважають над радістю, тобто ця проблема розглядалась в рамках гедонізму. Таке трактування [577, с. 157] звужує масштаб цього поняття і є логічно неадекватним. В гуманістичному прагматизмі песимізм пов'язується з особистою думкою і переконанням людини про відносність добра і зла в світі та життєвому досвіді кожного. Трактуючи песимізм з таких позицій, гуманістичний прагматизм виходив із постулату, що прояви песимізму приймають різну форму відповідно до життєвих цінностей людини. Вони мають різні причини, формуються кожним по-своєму і значною мірою залежать від соціокультурного статусу і інтелектуального рівня людини.

У західній історії культури людське життя традиційно розглядається з позицій реалізації його потенціалу в рамках істинного знання, що розуміється як прагнення і бажання до творчості або творення [420, с. 15; 611, с. 192; 657, с. 53]. Вищим принципом визнається діалектичне співвідношення бажання і творчості, з одного боку, а з другого, прагнення до отримання всеосяжного результату, завершення, що дає відповіді на всі питання і задовольняє всім бажанням і намірам, тобто досягнення стану, виразним словом "nothingness" (небуття) [280, с. 119; 289, с. 56; 306, с. 235]. Ця діалектична взаємодія конкретизується через потенціал людини і віддзеркалюється в кореляції, яка виявляється між будь-яким питанням і всіма можливими відповідями у всіх можливих типах спілкування [175, с. 447; 359, с. 150; 696, с. 103]. Духовна складова її потенціалу реалізується в різних сферах самосвідомості. Кожна сфера самосвідомості здатна створити безліч систем і співвідносних з ними ідеологій. Природа сфери самосвідомості пластична, завдяки чому можлива заміна однієї ідеології на іншу. Взаємодія різних ідеологій відбувається в процесі агресивного обміну, що приводить до витіснення однієї або декількох сфер.

Людині властиво створювати свою власну систему цінностей, життєвого устрою і звичок. Ця концептуальна система управляє її поведінкою і діями,

додає сили, стримує її і збагачує її потенціал самореалізації. Будучи в лещатах своєї системи поглядів, людина діє в рамках цього магічного кола і в той же самий час піддається або чинить опір втручанню незвичних ідей, конкурує або кооперується з впливом чужих ідеологічних систем, що протистоять і змагаються з її звичною ідеологією. Ця взаємодія дає їй можливість розвивати свою систему або замінювати її іншою системою, яка згодом стане нею управляти. Всі сфери самосвідомості і вхідні в них концептуальні системи є виразом духовного потенціалу людини. Вони виявляються і розвиваються відповідно до її бажань і прагнень в конкретних соціальних і культурних умовах. Людина є продуктом своїх систем самосвідомості, але одночасно з цим вона відтворює їх і управляє ними [696, с. 76]. Цей процес відображає прогрес, завдяки якому відбувається становлення особистості, її поглядів, ставлень і відносин.

Але іноді індивідуальна система світогляду людини піддається раптовому вторгненню чогось абсолютно іншого, нового і чужорідного її самосвідомості. Буває, що ця чужорідна сила руйнує її самосвідомість і залишає лише розбиті мрії і неясні спогади. Ця сила, діючи вороже по відношенню до постійної реальності людини, знищує її не повністю, залишаючи незайманою частину її нездійснених бажань. Будучи анти-силою, або контр-силою і діючи врозріз з колишніми переконаннями людини, вона містить якийсь стимул до нового розвитку [289, с. 136]. Вона спрямовує активність людини в нове русло і, таким чином, дає їй надію на можливість виходу за межі колишньої реальності, обкресленої колишніми принципами-сферами її самосвідомості. Цю надію часто важко сформулювати, тому що вона буває неясною, невловимою. Людина не може адаптуватися до своєї фізичної і психологічної реальності. Колишня звична реальність не піддається модифікації по нових критеріях, але і нова не надає готових або реальних перспектив рішення. Головні питання так і залишаються невирішеними або зовсім не мають відповіді. Переконавшись в неможливості знайти рішення життєво важливих проблем, людина усвідомлює марність своїх зусиль. Вона розуміє, що неможливо знайти компроміс між тим,

чого вона чекає від майбутнього і тим, що міститься в її житті в теперішньому часі і, тим більше, не можна звільнитися від того, що було у неї в минулому. В житті, яке ущемлене і збіднене обмеженими можливостями минулого [573, с. 179], необхідно принести в жертву або теперішній час, або майбутнє. Частіше за все людина жертвує і тим і іншим [573, с. 102], не одержуючи нічого замість. Вона не може адаптуватися і в соціальному оточенні. Людина кидається між надією на отримання повного знання-щастя і пошуком виходу з навколишньої неї реальності в іншу, ідеальну. В її уяві такі утопічні ідеї можуть ґрунтуватися на оптимістичній надії на розсудливі реформи [577, с. 157]. Не менше утопічна альтернатива полягає у відмові від соціального буття та відході в свій, індивідуальний світ, в якому людина сподівається знайти, якщо не щастя, то хоча б значущість і смисл. Мрія про розрив зі всіма фізичними, соціальними і духовними зв’язками була приваблива для філософів з давніх часів. Але, навіть, якщо це було б можливо здійснити, щастя в самітній, індивідуальній душі не більше, ніж в соціальному житті [573, с. 103], якщо в ньому немає адекватного уявлення про його істинність і цінність [582, с. 159]. Природно в думках людини можуть з'явитися і інші перспективи, що обіцяють надію на сприятливе, успішне здійснення її очікувань. Але що б вона не обрала в якості остаточного вибору, якась частина її очікувань і надій залишиться нездійсненою з різних причин, залежних або незалежних від неї. Незадоволеність і нездійснені очікування, як правило, є спонукаючим імпульсом, завдяки якому утворюється той плідний ґрунт, на якому виникають і розвиваються нові надії. Надія [588, с. 118] не синонімічна оптимізму. Іноді вона означає діаметрально протилежне поняття. Оптимізм підкреслює упевненість і віру в кінцеву перемогу добра, ґрунтуючись на тому, що це добро вже існує в сучасній, даній дійсності. В надії такої упевненості і віри немає [289, с. 179]. Надія виходить за межі даної реальності, вона спрямована в майбутнє, де вона бачить своє останнє існування, свою межу, свій момент істини.

З одного боку, виникла надія, все, що входить в її зміст, викликає безліч питань. З іншого, змінна реальність містить натяк на можливість вийти за межі

цих питань. Модифікуючи їх, людина або адаптує їх відповідно до колишньої реальності, або за допомогою точної відповіді знімає, знищує, зводить до нуля це або багато з них, а, може бути і всі, питання. Вся трудність полягає в тому. щоб знайти таку точну відповідь. Людина намагається це зробити, але не може тому, що світ навкруги неї пропонує все нові і нові питання, відкриваючи в старих, відомих реаліях небачені раніше якості.

Питання, що вимагають відповіді, відображають одвічне прагнення людини до гармонії, до зняття проблем. Вони також символізують надію встановити істину і знайти Знання, тобто істину. Залежно від своєї загальної ідеологічної спрямованості світогляду і суб'єктивної психологічної характеристики людина приходить до думки, що оточуючий світ і саме життя виявляють собою загадку, відповіді на яку для неї важко, а часом і неможливо знайти. Якщо вона настроєна не так радикально, вона може виказати сумнів в цьому, визнавши, що пізнання реальності знаходить факти, які єдино є істинними і без них людське життя було б набагато важче і менш цікаве [103; 104, с. 107]. Проте з часом розвиток людського розуму і вдосконалення методів пізнання міняють звичну картину світу і те, що здавалося неспростовним і корисним, стає помилковим або втрачає свою актуальність. Скептичне ставлення до реальності примушує людину визнати, що, як відсутність знання, так і його накопичення і поглиблення однаково збільшують не тільки незадоволеність наявним знанням і невпевненість в його корисності, але нерідко усугубляють страждання [647, с. 53]. Людина переконується в тому. що для неї було тільки уявою, здогадкою, їй тільки здавалося, що знання приносить користь, а насправді виходить, що воно збільшує її помилки, захоплюючи ілюзорними цілями. Створюється свого роду тупикова ситуація, в якій відсутня бажана гармонія. Людина усвідомлює, що в світі існують не тільки реалії, важко доступні категоріям людського мислення, але і знайдене Знання недосконале, а її індивідуальні сфери і системи самосвідомості входять в нерозв'язний конфлікт з її буттям. З цієї позиції людина заперечує цінність всякої діяльності. Вона заперечує саме поняття “життя”, тому що всяка

діяльність тою чи іншою мірою виходить з переконання, що життя має сенс, що цілі і засоби їхнього досягнення не є непомірними з її можливостями і що би вона не робила, її зусилля не ведуть в “нікуди”. Знання і діяльність здаються ілюзією тому, що вони не гарантують шляху до гармонії і завжди обманюють людину [583, с. 124]. Природним емоційним рефлексом на ці сумніви і розчарування є скептицизм і інтелектуальний песимізм. Логічно зробити висновок [573, с. 163], що песимізм не тільки включає агностицизм, який заперечує всяку філософію, і скептицизм, який заперечує можливість отримання знання. Песимізм додає до них свої риси, заперечуючи можливість раціональної адаптації до реальностей життя і узгодження з ними моделі поведінки. Скептицизм, концепції якого не визнають значення знання, і, тим більше, його застосовності в практиці реального життя, переходить в песимізм по двох міркуваннях [573, с. 112]. Перш за все, це практична відповідь скептицизму на захист знання на підставі його практичної значущості. Песиміст визнає, що створюється уявлення, що Знання працює, людина його використовує, воно направляє її діяльність і сприяє здійсненню її цілей. Але схоже, що воно працює тільки для того, щоб ще більше ускладнити людське життя, поставивши перед людиною ще одну спокусливу, але недосяжну мету. Воно працює тільки для того, щоб усугубляти людські страждання. Песиміст доходить висновку про те, що істинне знання неможливо, його практичне втілення не є остаточним і вирішальним для улагодження болючих проблем, тому що сама суть проблеми залишається непізнаванною. Шиллер, з іронією, ставив питання [583, с. 121] – хіба Смерть і Гріх не з'явилися в результаті залучення до древа пізнання.

Песиміст може вважати світ повним зла, не думаючи про те, що закони всесвіту непізнавані [531, с. 389]. Але він навряд чи згодиться визнати за хороше життя в своїй реальності навіть, якщо вона непізнавана. Людину не тільки не задовольняє свідомість того, що природа речей така, що вона не може її пізнати. Вона також відчуває, що, якщо мир влаштований так, що система речей в ньому містить такі складні прийоми для того, щоб вводити її в оману, цілком можливо, вона проявляє свої збочені якості всюди. Свідомість того, що все в світі збочене,

є головним джерелом песимізму [598, с. 145]. З логічної точки зору, тому, песимізм, який заперечує саму можливість досягти чого-небудь в житті, тому що життя безнадійно ірраціональне, тому що конфлікти в ньому непереборні [574, с. 136], є однією з найпріоритетніших задач філософії.

У філософії песимізму у гуманістичному прагматизмі розрізняється два аспекти [573, с. 103] – інтелектуальний і емоційний. Їх досить легко розділити в практичному житті. Емоційний песимізм полягає у відчутті, що життя взагалі не має значення або що світ повний зла. Оскільки цей висновок можна зробити на підставі багатьох причин, інтелектуальні витоки емоційного песимізму можуть бути дуже різноманітні. Але завжди існують інтелектуальні передумови, природним слідством яких є емоційний песимізм, що і складає суть цього феномену. Переконання в тому, що життя не має цінності, може ґрунтуватися не тільки на думці про те, що в ньому багато страждань, зла і несправедливості. Ця думка може бути пов'язана з відчуттям, що в ньому мало краси, чесноти, достоїнства або з тим, що воно швидкоплинне. Істотну причину інтелектуального песимізму можна стисло охарактеризувати як припущення про фундаментальну збоченість або ірраціональність всього сущого в світі. Більш того, інтелектуальний песимізм виходить з того, що властива всьому світу збоченість не тільки можлива (possible), але і надзвичайно вірогідна (probable) [573, с. 98]. З цього припущення робиться висновок про те, що життєві проблеми нерозв'язні, будь-які спроби досягти гармонійного і значущого рішення є чимось, на зразок квадратури круга. Песимізм доводить, що в небутті (nothingness) людина може знайти ту гармонію, яка представлялася їй в її утопічних мріях. Але де вона може знайти небуття? Де його шукати [289, с. 82]? Для того, щоб знайти щось, необхідно наперед знати, що це “щось” існує. Але песиміст шукає те, чого немає, те, що за визначенням не можна знайти і це усугубляє його незадоволеність і фрустрацію.

Концепції песимізму суперечливі. З одного боку, песимізм стверджує, що результати прогресу марні, зусилля, вкладені в процес збагнення світу, затрачували марно і ніхто ніколи не проникне в таємницю істоти життя і не

досягне реального Знання, життя наповнене злом і було краще, якби світ не існував зовсім [398, с. 114; 655, с. 259]. А, з іншого, оскільки людина знає, що шлях до справжнього небуття для неї замовлений з природних причин, песимістичний світогляд виражає надію на світ, який вона заперечує і, всупереч цьому запереченню, знаходить її в ньому [672, с. 23]. Критикуючи і заперечуючи недосконаліть реалій свого дійсного світу, песиміст тим самим створює утопічну картину, в якій ці ж реалії предстають в ідеальному вигляді. Як утопія, так і песимізм оперують одними і тими ж моральними альтернативами в тому теперішньому часі, в якому вони співіснують. Сучасний світ з песимістичної точки зору характеризується як дистопія, якій протиставляється інший, кращий, досконалий світ [398, с. 114]. В тому і іншому уявленні пропонується вийти з ентопії сучасного світу за допомогою повного його заперечення. Визнаючи існування в сучасній реальності нестерпним і не відповідним оптимістичним очікуванням людини, песимізм, разом з тим, не затверджує категорично, що в ній повністю відсутнє “добро”. Діалектична взаємодія песимізму і утопії породжує надію на те, що і в реальному світі можна знайти значення, смисл і порядок. Для песиміста, правда, ця надія завжди виражається в умовному способі. Песиміст знаходить тисячі причин для критики навколишнього світу на інтелектуальному рівні. Він заперечує всяку можливість знайти раціональні способи адаптації в ньому. Його незадоволеність легко і природно переходить в стан емоційного песимізму, що, власне, і складає єство песимізму. Перед розумовим поглядом людини виникають ідеальні видіння, примари, вона створює утопічну картину світу, де немає причин для засмучень і роздратування, де вона знаходить повне задоволення. Песимізм не заперечує утопію, він виражає поняття протилежне оптимізму. Оптимізм може означати і спочатку означав твердження про те, що світ, в якому людина живе, є кращим зі всіх можливих світів. Відповідно песимізм слід розуміти як твердження, що навколишній людині світ є найгіршим з можливих або уявних світів. Але якомога це стверджувати? Людині відомий тільки один світ, вона просто не має з чим порівнювати. Крім того, кращий з світів може бути все ж таки недостатньо

хорошим. Ці твердження торкаються суб'єктивних уявлень про те, що переважає в людському світі, і виходять з них. Оптиміст вважає, що в світі більше добра, песиміст бачить навкруги себе царство зла.

Обговорювати це питання можна тільки з позиції тенденцій розвитку світу [596, с. 86]. Для цього людині потрібні більш глибокі знання. Маючи їх, вона зможе зрозуміти, в чому цінність життя, спробувавши проникнути в її “звідки” і “куди”. Взнавши минуле і передбачивши майбутнє, вона зможе орієнтуватися в тому, що треба робити в теперішньому часі і як цей теперішній час використовувати найбільш продуктивно. Людині необхідно усвідомити співвідношення між причинністю світу, безпосереднім оточенням, в якому вона існує, і своїм майбутнім. В різні періоди свого життя і унаслідок різних умов людина, вільно або мимовільно, замислювалася про значення життя. Духовний Сфінкс з його триєдиною загадкою, [577, с. 9] з’явився разом з появою мислення і здібності до рефлексії. Він такий же старий як знання. Духовний Сфінкс не залишить людину і в майбутньому, примушуючи її повертатися до роздумів про життя і його сенс. Ці роздуми торкалися, і будуть торкатися, якщо не життя взагалі, в широкому значенні цього слова, то значення і якості власного життя людини, безперечно. Вони виникали, як наслідок її життєвого досвіду і були завжди пов'язані і викликані практичними проблемами. Проте вони вимагають і теоретичного, узагальнюючого осмислення з тим, щоб одержані переконання або виникла віра знову пройшли перевірку практикою життя. Для цього необхідне знання. Життя людини вимагає постійного поповнення і вдосконалення знання. В повсякденності і в теорії це значить, що воно ставить перед нею все нові проблеми і питання. Рішення цих проблем і адекватні відповіді на виникаючі виклики покликана давати філософія. Вона повинна давати людині ідеологічні орієнтири, на яких людина засновуватиме свій світогляд. Без спрямовуючого світогляду і мети вся структура реального життя розпадається і людина залишається у владі випадкових настроїв і позбавляється навіть надії на те, що вони не приведуть її до загибелі.

Перебіг життя веде людину від відомого до невідомого. Питання, з якими вона стикається в житті або задає собі сама, завжди відштовхуються від реальних, відомих і звичних для неї обставин. Перехід від відомого (known) до невідомого (unknown) включає суперечність. Вона торкається структури невідомого. Класична філософія розрізняє в ній дві сторони – пізнаване (knowable), але ще не пізнане, і непізнаване (unknowable), яке пізнати не призначено. Гуманістичний прагматизм не погоджувався з цією концепцією [573, с. 20]. Якщо не визнати непізнаване за поняття безпричинне, порожнє, в структурі відомого, пізнаного повинен бути зміст, який мав би на увазі наявність непізнаваного. Але в такому висновку міститься суперечність, оскільки саме наявність непізнаваного, що мається на увазі, створює зв'язок між пізнаним і непізнаним. Через це непізнаване стає пізнаваним, але ще не пізнаним, навіть, якщо неможливо нічого більше дізнатися про передбачуване непізнаване. Воно стає стимулом до подальших спроб пошуку, принаймні, тому що в цьому криється причина пізнаного, відомого [573, с. 428]. Пізнане завжди може навести на думку про те, що в ньому ще не все впізнано. Якщо в природі пізнаного, відомого відкриваються нові якості, вони з непізнаних стають пізнаними, відомими, знайомими.

Міркування Шиллера привели його до висновку [573, с. 51] про те, що ці якості залишаються ще непізнаними (unknown) і ніякі розумні доводи не можуть довести, що ця непізнана якість насправді є непізнаваною. Шиллер не погоджувався [573, с. 327] із запереченням можливості пізнання і з визнанням існування межі потенціям людського розуму. Він пояснював свою незгоду раціональними і психологічними причинами. Дійсно, зовнішність обманлива, але прагнення людини взнати істинну природу речей примушує її проникати в цю обманну зовнішність. Для песимістичного світогляду обманність будь-яких фактів, будь-якій реальності завжди негативна, точно так, як і для оптиміста, вона завжди позитивна. Проте їх аргументи бездоказові. Можна сперечатися про те, що незадоволення, відчай є скоріше результат, а не причина відчування, що життя не має цінності. Песиміст відкидає життя і цінність існування. Він

твердить, що їхня цінність має негативне значення, відсутність життя має більшу привабливість для нього [588, с. 179]. З цього слідує, що, по суті, песимізм є деяке визначене ставлення до добре відомого класу суджень – суджень про цінність (value) [398, с. 113; 577, с. 160]. Питання про відносну цінність об'єктів реального світу і оцінка якості життя полягає, головним чином, в критеріях, за допомогою яких кожна окрема людина визначає цінність (value), благополуччя (meliorism) або убогість (perjorism) свого безпосереднього оточення. Доводячи цю тезу, Шиллер розглядав чотири основні цілі життя [573, с. 100] – щастя (happiness), чесноту (goodness), красу (beauty), і знання (knowledge).

Щастя, в певному значенні, є найвищою метою, що включає все інше. Якщо взагалі можна відчути повне щастя, то яким чином цей стан досягнутий або в чому причина такого стану не має великого значення. Недивно, тому, що поняття “щастя” вважалося єдиним предметом інтересу в песимізмі. Співвідношення оптимізму і песимізму розглядалося в ракурсі їхніх початкових концепцій про те, що превалює в світі – задоволення або біль – і малося на увазі, що гедонізм є їхньою загальною основою. Проте, [573, с. 161; 671, с. 25], це історичне непорозуміння. Головні концепції гедонізму і песимізму виходять з протилежних постулатів. Якщо в розумінні гедонізму життя безглузде, тому що в ньому немає гармонії і щастя, то в песимістичному світогляді причина і слідство міняються місцями – в житті немає гармонії і щастя і тому воно безглузде (valueless). Для песиміста життя не має значення тому, що воно повністю позбавлене задоволення, щастя, якого неможливо добитися [289, с. 153; 655, с. 261]. Песимісту не потрібно стверджувати, що в світі багато зла, хоча він схильний так думати. Його заперечення приємної сторони життя може бути слідством, а не причиною його песимізму [289, с. 128]. Він може приходити у відчай від різних причин, вважаючи, наприклад, щастя нікчемним ефемерним станом, а прагнення до нього негідною метою, в якій немає ні благородства, ні здійснення високих поривів духу.

Поняття “щастя” є головною тезою оптимізму. Це поняття в гуманістичному прагматизмі визначається по його внутрішньому змісту як

задоволення від виконаного бажання, а по зовнішніх ознаках, як повна адаптація до навколишнього середовища [573, с. 124]. Для повного щастя потрібна абсолютна відповідність між людиною, її душею та оточенням. Такого стану можна досягти тільки, якщо бажання людини негайно здійснюються в умовах її життя або ж, якщо вони зразу ж узгоджуються з ними. Для цього потрібно володіти або надприродним контролем над навколишнім середовищем, або дивною пластичністю людської природи. Ні то, ні інше неможливе через внутрішні властивості навколишнього середовища. Якби воно було раз і назавжди сталим і незмінним, людина могла б з часом дійти розуміння його законів настільки досконало, щоб здійснити повну відповідність з ними. Але істотною рисою людського світу є його постійна мінливість, до якої неможливо повністю адаптуватися. Як тільки людина уявляє, що вона пристосувалася до умов життя, обставини міняються. Людина не може адаптуватися до фізичного оточення, тому що, врешті-решт, її життєві сили вичерпуються через постійні зусилля відповідати змінним умовам. Якщо виконання життєвих функцій є метою життя, життя не має значення (it is a failure) тому що всі його форми приречені на смерть і знищення [647, с. 51; 671, с. 31]. Не може бути повної гармонії, а значить і щастя, в соціальному оточенні людини. Ні народження, ні смерть, ні одруження не можуть ґрунтуватися на стабільності і гармонії. Всі відносини в них схильні до впливів і змін, які людина не може ні передбачати, ні контролювати. Виникає питання – чи не полягає істинна мудрість в холодному і спокійному егоїзмі. Життя в самоті і відриві від всього фізичного і соціального оточення розглядалося як ідеал багатьма філософами, наприклад Аристотелем, Діогеном, Спінозою. Згідно постулатів гуманстичного прагматизму такий спосіб життя може бути ідеальним для факірів, але не для звичайної людини. В такому житті гармонія недосяжна: в світі простору і часу неможливо примирити надії на майбутнє з бажаннями теперішнього часу, як неможливо скинути вантаж минулого. Іноді здається, що ідеал знаходиться в полі зору, зовсім поряд, і він може бути досягнутий, але людина не може перетнути прірву, яка відділяє ідеал від дійсності. Мрія про таку ідеальну гармонію залишається ілюзією,

нездійсненною в реальному світі. Повного щастя добитися неможливо. Не дивлячись на всі зусилля, людині тільки здається, що ще один крок, ще одне випробування, і воно буде у неї в руках, тому що, чим далі вона просувається до своєї мети, тим далі бачиться кінець її шляху. Ці міркування приводять до висновку про те, що спроба оцінювати життя за принципом “щастя” значить визначати його за поняттям, яке непридатне і безглузде. Стандарти і критерії такої оцінки є помилковими і даремними. Добиваючись щастя, людина навмисно прагне нереального стану. Було б дійсно дивно, якби нездійсненність мети не довела повну даремність її зусиль.

Точно так, як і щастя залежить від співвідношення між бажанням і його здійсненням, чеснота (goodness) [573, с. 148] залежить від співвідношення між моральними стандартами і моральною поведінкою. Якщо стандарти високі, а поведінка не відповідає їм, людину рахують, і вона сама відчуває себе, більш аморальною, ніж, якби стандарти і поведінка були однаково низькими. Моральність і чеснота залежать від відповідності моральному рівню безпосереднього оточення і від ставлення до морального ідеалу. Як оточення, так і моральний ідеал розвиваються швидше, ніж окрема людина може до них адаптуватися. Не виключено, що, чим більше людина робить, тим більше від неї чекають і вимагають. Результат моральної думки залежить від співвідношення між метою і досягненням мети. Якщо моральні теорії розвиваються швидше, ніж практика моральної поведінки, немає нічого неймовірного в тому, що, врешті-решт, найзапекліші негідники служитимуть прикладом і еталоном чесноти і моральності.

В результаті такого аналізу Шиллер був вимушений констатувати, що в сучасній йому дійсності відбувається певний зсув в категоріях моралі. В Стародавній Греції стандарт чесноти і моральності полягав в тому, щоб людина не тільки чесно і сумлінно виконувала свої обов'язки і поводилася високо морально відповідно до своєї природи і правил свого культурного середовища, але і знаходила вище задоволення в добродійних вчинках. Якщо для цього від неї вимагалося, чинячи опір спокусі, пригнічувати і контролювати свої згубні,

шкідливі імпульси, її поведінка не відповідала критеріям чесноти. В XIX сторіччі від людини було потрібне неухильне виконання її обов'язку. В цьому полягав вищий моральний ідеал, до якого людина повинна була прагнути, а головне, здатна прагнути. Але чекати, що вона випробовуватиме бажання виконувати свій обов’язок або відчуватиме радість від того, що вона його виконує, значило пред'являти до неї надлюдські вимоги. Саме поняття “обов’язок” містить ознаки недосконалості. Для його виконання потрібне примушення, що не відповідає старогрецькому еталону, який виключав будь-яку форму примушення. Але, якщо оцінювати якість моралі за абсолютною шкалою, сучасна мораль об'єктивно краще старогрецької, але суб'єктивно гірше.

Такої абсолютної шкали немає. Якби вона була, це значило б, що існує певна межа розвитку морального ідеалу. Це означало б визнання того, що десь, чи на Землі, або на небесах, існує вічний, незмінний ідеал чесноти і моралі. Але що в земному змінному світі може виправдати таке припущення? Чеснота так само недосяжна, як і щастя. В певному значенні поняття “чеснота” ще більш безглузде, ніж поняття “щастя”. Досконалість чесноти поруйнувала б всі моральні характеристики людини. Якби “обов’язок” у всіх його формах став задоволенням, він перестав би бути обов’язком. Чеснота, перед якою немає спокуси порушувати її, перестає бути чеснотою. Песиміст приходить до висновку, про те, що, прагнучи бути моральним і добродійним, людина прагне невловимого міражу, який безпомилково спрямовує її по шляху гріху.

Єдину надію, яка може винагородити песиміста, упевненого в недосконалості світу, він знаходить в красі і естетиці емоцій, відносин і дій. Не можна не помітити тонку іронію у виборі такого суперечливого і мінливого поняття як рятівна позитивна ознака життя. Краса навряд чи може служити підставою для об'єктивної думки. Прагнення до краси часто приводить до конфлікту з чеснотою і користю. Хоча в більшості випадків все, що складає благо, чесноту або користь є красивим, зворотне далеко не завжди вірно і, в більшості випадків, не добре і не морально. Але саму руйнівну дію розвиток естетичного відчуття надає на те, як людина сприймає світ. Гостро розвинене

естетичне відчуття примушує людину уникати контакту зі всім грубим і буденним, через що вона втрачає зв'язок з багатьма сторонами життя. Існує безліч функцій і обов'язків, які люди повинні виконувати, але які можуть викликати огиду у вишуканого естета. Але справа навіть не в цьому. Убозтво, несправедливість і неподобство багатьох сторін життя представляються песимісту дуже всеосяжними і непоправними, щоб давати надію на поліпшення. Проте [596, с. 218], всі великі реформи в історії здійснювалися не завдяки діям і поривам естетично наструнчених осіб, а унаслідок грубого утилітаризму і жорстокого, нестерпного фанатизму. Історія епохи Відродження, на перший погляд, переконує в тому, що культура і естетика, мистецтво і освіта є рушійними силами світу. Проте, інтелектуальна свобода, в тій мірі, в якій вона існує в даний час, з'явилася не в результаті розвитку і впливу ідей Ренесансу. Вона народилася в боротьбі двох однаково непримиренних і однаково могутніх релігійних доктрин. Прогрес науки стимулювався в значно більшому ступені надією на матеріальні переваги, ніж прагненням до “чистого” знання. Захоплення красою, таким чином, тільки ускладнює і без того складне життя.

Знання, як інтелектуальна діяльність, здатна визначити життєві цілі, визнається недієвим як в песимізмі, так і в агностицизмі і скептицизмі. Якщо знання не може заспокоїти і збалансувати розлад і суперечності, якщо воно не може вказати шлях до гармонії і щастя, воно втрачає своє значення в практиці життя. Практична і теоретична недосконаліть знання говорить про його ілюзорність. Знання є ілюзією точно так, як і щастя, чеснота і краса. Для того, щоб бути істинним, воно повинне відповідати ідеалу, встановленому і постійно визначеному як стандарт, по якому можна вимірювати змінний стан світу. Такий ідеал в змінному світі, який постійно знаходиться в процесі становлення, встановити неможливо. Єдиний логічний висновок, який людський розум може зробити, полягає в тому, щоб визнати, що людина і все навкруги неї і в неї самої є продуктом еволюції. Чим далі людина просувається по шляху еволюції, тим ширше стає прірва між ідеалом і дійсністю. Песиміст залишає всяку надію

зрозуміти і справитися з ірраціональністю світу. Він може прийняти і згодитися з гуманістичним розумінням істини, але тут же заявити, що природа істини не переконує його в тому, що людський розум в змозі справитися з найважливішими проблемами життя. Гонитву за щастям песиміст вважає нерівною боротьбою з долею, для якої людина є жертвою і іграшкою в непізнаваній, некерованій і безжальній збоченості світу. Дійсно, в людському знанні немає абсолютних істин. Людина не володіє істиною, яка була б адекватна і корисна для всіх людей, для всіх їх потреб і видів діяльності. Факти дійсного життя дуже невизначені, щоб заперечувати це.

Розглянувши основні положення песимізму, можна зробити висновок про те, що природа песимізму полягає в запереченні цінності життя. Для песимізму не має значення чи нещасна людина тому, що світ такий жахливий, або аморальний, або незбагненний, або порочний. Якими б не були причини, що приводять людину до відчуття безглуздя і марності життя, їх всіх з'єднує поняття цінності того досвіду або факту, який викликає незадоволення. У всіх випадках песимізм є емоційною або інтелектуальною реакцією. Пропонуючи концепцію вірогідних способів його подолання, Шиллер стверджував [573, с. 227], що людина сама, зусиллям своєї волі може змінити свої ціннісні визначення. Якщо її думки про факти, незважаючи на всю ілюзорність їхньої логічної незалежності, можуть бути психологічно визнані цінними, відносини між оптимізмом і песимізмом стають взаємодоповнюваними. Оптимістична і песимістична оцінка одних і тих же цілей, фактів і подій міняється залежно від того, як сприймається їхня цінність. Виходячи з цієї думки, Шиллер вважав, що проблема песимізму має пріоритетне теоретичне значення для філософії. Триєдині питання Сфінкса охоплюють проблеми життя, надії і ілюзії, з якими людина пов'язує відносини і настрої. Ці поняття складають зміст сумнівів і роздумів людини, тому звільнення від песимізму треба шукати в самій людині, в силі її розуму і умінні орієнтуватися в практиці життя. Впродовж всієї історії людства здоровий глузд і практична кмітливість виручали і допомагали людині в її боротьбі за виживання. Сила волі і практична необхідність примушували

людину не здаватися перед будь-якими випробуваннями і труднощами. Шиллер боронив свою концепцію, ґрунтуючись на тезі, яка стала головним постулатом гуманістичного прагматизму – єдино, що може примусити людину задуматися і діяти полягає в потребах і викликах її практичного життя. Його ідея полягала в тому, що слід визначити пріоритети, що безпосередньо впливають на якісний стан життєвих обставин і, виходячи з них, шукати відповіді на питання і виклики реальності за допомогою нових підходів і нового знання. При цьому він пропонував не ставити перед собою нездійсненних, глобальних цілей і недосяжних стандартів. Якою б не була мета, добитися її здійснення можна завдяки успіху на окремих дрібних ділянках шляху до неї. По думці Шиллера, для того, щоб знайти розумну альтернативу песимізму, необхідно визнати, що тільки успіх може реабілітувати як життя, так і знання про нього. Точно так, як і повне фіаско може їх дискредитувати. Дотепер не спостерігалося ні того, ні іншого, тому Шиллер радив звернутися до майбутнього. Песиміст, фактично, і робить це. Все, що не задовольняє його в сучасній реальності, представляється йому іншим, вчиненим і прекрасним в думках, в мріях, в майбутньому. В його уяві це майбутнє, яким би утопічним воно не здавалося, вселяє в нього оптимістичні надії і очікування. Аналізуючи теорії песимізму можна переконатися в тому, що, не дивлячись на очевидну недосконалість світу, ті паростки надії, які людина зберегла за тисячоліття свого існування, повинні бути дійсно безсмертними. Завдяки ним, як тільки з'являлася надія на те, що знання указує шлях до рішення проблеми, зникали сумніви в автентичності цього знання і людина розумно вибирала більш перспективну альтернативу, яку вона вважала істинно вірною і корисною і діяла відповідно до неї.

Пошук альтернативи песимізму представляє великі труднощі, подолання яких можна виправдати тільки успішним результатом, здатним сприяти адаптації людини до обставин її індивідуального існування у визначеному місці і в певний час. Потрібно визнати, що дійсність – перешкода цьому. На перший погляд здається, що песимізм має рацію [588, с. 168]. Але у людини завжди є

вибір. Для того, щоб його зробити і розібратися в невизначеності своєї реальності, людині потрібні не тільки розумні міркування, але також зусилля волі і віра в можливість кращої альтернативи [588, с. 180]. Вона повинна не тільки визнати твердження за доведене, але і вірити в нього, а, головне, діяти згідно ньому і підтверджувати його, випробувавши на практиці. Цей процес представляє складний стан душі і розуму, в якому присутні воля, тренування і достатньо довгий час. Людина не може ні вірити, ні ухвалити рішення, ні скинути з себе тягар песимістичних настроїв, якщо вона не хоче цього робити. Але вона не може повірити в нову істину, якщо її розум не звик до неї. Успішний результат будь-якої дії залежить від практичної волі самої людини. Концепції гуманістичного прагматизму засновуються на вірі в людину, в її здатність взяти на себе відповідальність і визнати, що песимістичне, або оптимістичне ставлення до життя залежить від того, як вона оцінює життя. Саме факт визнання своєї відповідальності є силою, яка спонукатиме її на успішне завершення починy, рішення проблеми або знайдення виходу із утруднення. Уявлення людини про цінність не мають абсолютної якості. Одні ж і ті ідеї, цілі, наміри і сподівання кваліфікуються позитивно або негативно відповідно до змін в потоці виникаючого знання. Песимізм завжди має похідне, вторинне значення, він є результат невдачі в досягненні деякої оптимістичної цінності. Але аналіз обставин, які були причиною невдач, якщо його робити зацікавлено і цілеспрямовано, розуміючи як і що було не так, приведе до “звільнення свідомості” (liberated consciousness) [175, с. 428] і дозволить побачити вихід з будь-якої безвиході. Активна, відповідальна позиція міняє характер уявлення людини про цінність реальності, яка оточує її, тому що звільняє її від відчаю песимізму.

Проблема розуміння співвідношення в дихотомії “оптимізм-песимізм” має дуже актуальне значення на початку XXI століття Вона містить багато суперечностей, примирити які можна лише в процесі цілеспрямованого пошуку можливості рівноваги між ними. Багато з істин, які здавалися неспростовними, остаточними аксіомами і навівали оптимізм в минулому столітті, виявилися

ненадійними, навіть помилковими і незрозумілими в потоці подій першого десятиріччя нового віку. Людина зіткнулася з парадоксальними фактами жорстокості, глобальною кризою, погіршенням світової екології – ситуацією, яку Джеймс характеризував як “приголомшуюча плутанина і безпорядне безладдя” (a bloomin’ buzzin’ confusion) [361, с. 137]. Але він же радив, що краще засвітити хоча б одну свічу, ніж проклинати темряву [306, с. 478; 359, с. 56]. Людина завжди має вибір – дивитися уверх, а не вниз, вперед, а не назад, надати допомогу, поставити собі мету, досягти її і проявити себе в дії.

Висновки до першого розділу

Аналіз концептуальних основ гуманістичного прагматизму дає підстави стверджувати що:

– в філософії гуманістичного прагматизму розкривається новий смисл в значенні терміну “гуманізм”, в рамках якого обґрунтовується гуманістичний метод філософії. Когнітивно-теоретичне наповнення цього методу, заснованого на постулаті безпосереднього зв’язку філософії з практикою конкретної дії, визначається онтологією людських істин, значущих і корисних людині в її практичному життєвому досвіді. В контексті конкретної філософії гуманістичного прагматизму становлення реальності в часі і просторі визнається процесом, який відбувається, визначається і багато в чому спрямовується завдяки і унаслідок діяльності людини;

– концептуальна парадигма гуманістичного прагматизму ґрунтується на твердженні, що зміст і напрям філософських пошуків, пізнавальних і наукових зусиль мотивуються глибоко соціальною ідеєю. Вони орієнтовані на практичні результати і наслідки, істинність і цінність яких перевіряється в потоці живого людського досвіду. Їхньою метою є не відвернуті міркування, а пошук і здійснення цілеспрямованих, зацікавлених дій, в процесі і в результаті яких людина сама творить свою істину, міняє, покращує і розвиває свою реальність.

Безперервна взаємодія з навколишнім середовищем, природним і соціальним, конструює як суб'єкт, так і об'єкт пізнання, які існують в певних поведінкових стереотипах і соціокультурно обумовлених формах;

– знання і його істинність, які людина шукає і знаходить, є цінностями, безпосередньо пов'язаними з її практичним життєвим досвідом, в якому синтезовані всі особисті і суспільні досягнення, інтереси і потреби. Їхня оцінка, позитивна або негативна, залежить від уміння і волі людини адаптуватися в реальності свого буття і визначати пріоритети. Оптимальний-збитковий (шкідливий) вибір, успішне-невдале рішення і відповідно оптимістичне або песимістичне до них ставлення визначаються людиною в контексті її свідомості, виявлення волі, рішучості, здатності побачити перспективу і оцінюються адекватно значущості одержаного результату, як в особистому, так і в соціальному вимірюванні;

– теорія реальності, пропонована в гуманістичному прагматизмі, заснована на взаємодії людини і її оточення. Визнання неостаточності і вірогідності фалібілізму істини підкреслює роль і функцію активної участі і винахідливості людини в побудові своєї реальності. Із концепції центрального положення людини, її намірів і прагнень в мінливих, динамічних і непередбачуваних умовах індивідуальності і соціальності її існування витікає постулат необмеженості і плідності людського потенціалу. Він дає підстави для оптимістичного, активного ставлення до життя і впевненості , що майбутнє може бути іншим і значно кращим.

РОЗДІЛ 2
ЗНАЧУЩІСТЬ ПОНЯТТЯ “ІСТИНА” В СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ

2.1 Глибинне співвідношення понять в антиномії “істина-помилка”

Категорія істини, як і її філософському, так і в буденному розумінні, заснована на адекватному уявленні об’єкта пізнання тим, хто його пізнає. Її відношення до реальності, визнається у гуманістичному прагматизмі [593, с. 95], перш за все, на основі кореляції з її практичним значенням. Для кожного, хто намагається уникнути неприємностей і помилок, життєво важливо навчитися не тільки відрізняти істину від помилки, але і передбачати, як це можна зробити. Питання про те, що вважати достатньою підставою для визначення істинності слова, символу, ідеї або вірування, як для окремої людини, так і для суспільства в цілому, становить ключову проблему філософії і обговорюється в різних філософських доктринах здавна. Саме поняття “істина” було введено Парменідом як антитеза “думці”, “твердженню”, “погляду”. В цій антиномії рухливість і певна суб'єктивність думки протиставлялася стійкості і непорушності того, що приймалося, як істина. Головним критерієм істини, тому, признавалася постійність [48, с. 70]. Думка про неспростовність і незмінну якість істини залишалася відправною тезою в світових філософських теоріях протягом довгого часу як в західній, так і в східній традиції. У філософії Відродження і в подальших філософських теоріях поняття “істина” трактували під дещо іншою точкою зору. Істина розглядалася в контексті атрибутивно-референціального співвідношення з емпіричним знанням про світ [190, с. 174; 272, с. 149; 399, с. 215]. В аналізі змісту дихотомії “істина-помилка” враховувалась інформація, що міститься в індивідуальних концептуальних системах носіїв природної мови. Велике значення надавалось тому, наскільки ефективно і ясно використовуються мовні засоби, оскільки вербальний вираз був визнаний одним з істотних інструментів презентації значення [593].

Філософи обговорювали способи, аргументи і методи для оцінки численних подій, відчуттів і дій, які спостерігаються в людському спілкуванні і житті. В їхніх концепціях розглядались різні уявлення про істину в життєвому досвіді людини і пропонувались обґрунтовані пояснення проблемам, пов'язаним з тим, як визначити істинність і відрізнити істину від помилковості, правду від помилки [169; 230, с. 337]. Ця проблема ставала все більш важливішою тому, що істина визначалась в ракурсі гуманістичних цінностей. Головний постулат пропонував атрибути “істинний-помилковий” розуміти та використовувати в термінах схвалення або засудження. Вони застосовувались як позитивна або негативна оцінка [588, с. 169], що визначала як когнітивні розумові процеси, так і поведінкові моделі соціального буття. “Істинний” (true) вважався єдиним способом мислення [352, с. 131], точно так, як і тільки “правильний” (right) визначав позитивний характер поведінки людини.

Подальші теорії, що трактують “істину” не відмовляються від тези про постійність істини. Це загальне твердження доповнюється концепціями, які ґрунтуються на двох взаємопов’язаних постулатах. Відправною крапкою для їхньої побудови є твердження про те, що, з одного боку, важливим інструментом пізнання є логіка. Раціональне знання досягається завдяки просуванню від передумов, припущень [593, с. 241] до логічних висновків і конструкцій. Метою логічних конструкцій визнається прагнення забезпечити канонічні інструменти, правила, які могли б перешкоджати зайвому абстрагуванню думки і виникненню помилок. Разом з тим, висловлюється попередження про те, що не слід перебільшувати значення і важливість логічних висновків [588, с. 27]. Стрункість і уявна неспростовність логічних міркувань часто переконують в істинності того, що насправді не є істинним. З іншого боку, крім знання, одержаного логічним шляхом, існує істина, досягнута прямим, інтуїтивним способом, який засновано на життєвому досвіді і безпосередньому спостереженні. Воно дає уявлення про реальність, підтверджує її автентичність і робить істотний внесок у визначення істини. Проте воно не є повністю безпомилковим шляхом пізнання. Істинне знання охоплює всю сукупність ознак

і властивостей спостережуваного явища. Воно вимагає від людини здатності сприймати всю повноту якостей, властивостей, ознак і функцій об'єкту, що, у свою чергу, припускає значну концентрацію уваги і відповідну компетентність спостерігача. Як правило, людина сприймає найяскравіші або несподівані ознаки і властивості спостережуваного об'єкту. Відсутність необхідної спостережливості, терпіння і чесності може привести до помилкових висновків щодо істинності або помилковості спостережуваного явища.

У східній філософській традиції [661, с. 237] ця проблема розглядалася з позиції відповідності-невідповідності реальності. Поняття “обґрунтованості, вірності” [593, с. 129] розумілося, як якість істини, знання, знайденого за допомогою порівняння з дійсним станом речей. Як шляхи пізнання істини також розрізнялися дві альтернативи – безпосереднє інтуїтивне знання і логічне знання. Перше є результатом особистого, неупередженого нагляду, безпосереднього свідчення [593, с. 253], а друге досягається в процесі дослідження. Знання є істинним завдяки збігу з істинністю речей, тоді як істинність останніх не потребує підтвердження [603, с. 356]. З самого факту, що речі позначені, визначені, названі витікає, що вони існують як встановлені, визнані і, тому, істинні. Поняття “нерухомість, стійкість” (fixity) тісно пов'язані з поняттям “істина” в арабській філософії [347, с. 136; 661, с. 253]. Термін “річ”, що звичайно розуміється, як “щось” встановлене і яке служить підставою для побудови істини, фактично має те ж значення, що і “істина”.

У XX сторіччі були запропоновані радикальні теорії, концепції яких, в певному значенні, позбавляють проблему “істини” філософського статусу. Мінімалістська теорія істини (minimalist or deflationary theory) [654, с. 151] заснована на концепції про те, що вживання такого терміну як “істинний” при характеристиці твердження не повідомляє про це твердження нічого істотного. Це визначення ніяк не розкриває його природу або зміст. Назва “істина, істинний” є інструментом, вживаним в дискурсі для виразу згоди або для того, щоб сформулювати узагальнення [271]. Істина, таким чином, визнається функціональною апроксимацією реальності [190, с. 172]. Висловлюються думки

про те [488, с. 43], що концепція “істина” включає дихотомію “суб'єктивність-об'єктивність”. Згідно цій думці істиною є будь-яке твердження, щодо якого було або могло бути досягнуто угоди в групі людей [487, с. 93]. Справедливість істини виявляється тою мірою, якою вона відповідає превалюючому в цій групі світогляду [488, с. 45]. Її суб'єктивний характер виявляється також і в тому, що об'єктивне відношення до предметів, що належать до категорії особистих істин, не може проясніти те, що є дійсно найістотнішим для життя даної окремої людини. Істину слід використовувати до тих пір, поки вона сприяє життю і підтримує волю до прояву сили. Неправда, помилковість, тому, можуть переважати, якщо в результаті невірних, помилкових тверджень життєві сили одержують новий імпульс до розвитку [379, с. 154]. Об'єктивні істини торкаються існування людини, а суб'єктивні істини відносяться до способу її життя [353, с. 66]. Об'єктивні істини мають значення і необхідні, але вони охоплюють вузьку сферу, яка має дуже мало спільного з дійсним життям людини [241, с. 134] Істина, як суб'єктивна, так і об’єктивна [582, с. 165], є поняттям, яке видозмінюється залежно від напряму і рівня пізнання протягом всієї історії людства [256, с. 164].

Проблема “істини” була однією з найважливіших в концепціях прагматичної теорії. Ч.С.Пірс, У.Джеймс і особливо Ф.К.С.Шиллер розглядали істину, перш за все, з позицій її практичної корисності. Істина є якістю, цінність якої підтверджується її ефективністю в практичній діяльності
[353, с. 138; 354, с. 38; 576, с. 138]. Корисність і застосовність визнаються істотними ознаками істини [582, с. 143]. Переконання, які ведуть до якнайкращих результатів, є якнайкращим виправданням будь-яких дій [591, с. 153]. Все, що сприяє успіху, є істинним.

Шиллер, як один із засновників гуманістичного прагматизму, природно, розділяв цю точку зору. Як Дьюї він вірив, що істина не чекає, щоб її відкрили. Для того, щоб знайти істину потрібні зацікавленість і активний пошук [593, с. 145]. Оскільки істина потребує верифікації для своєї оцінки, вона залежить від своїх наслідків, що зближує його теорію з поглядами Пірса і

Джеймса. Шиллер зіграв значну роль у створенні нової прагматичної теорії істини і розробив свою достатньо складну версію. Він назвав її центральною концепцією гносеології і відзначав, що використання поняття “істина” притаманне лише людині [582, с. 154]. Будучи специфічною особливістю людського розуму, поняття “істина” визначається як антитеза “помилці” так само, як значення “істинний” розуміється у протилежність значенню “помилковий”. Вона повинна включати дві життєво важливі характеристики: вона повинна не бути формальною і вона повинна бути практично застосовною [577, с. 183]. При формальному підході всі думки і твердження оцінюються виключно за поверхневими критеріями відповідності формам прийнятих правил. Критично хибним у такій процедурі є неможливість відділити істинне від помилкового, зміст думки зводиться до чисто вербального виразу заявки, претензії на істину (truth-claim). Практично непридатну істину, з іншого боку, слід визнати за безглуздя, оскільки вона не відповідає умовам людського знання.

Поняття “істина”в гуманістичному прагматизмі визначається як антитеза “помилковості”, точно так, як і опозиція “істинний-помилковий” розуміється у термінах ціннісного ставлення [35, с. 95]. Така трактова асимілює логічні цінності з етичними та естетичними, тому що вживання визначень “істинний-помилковий” в людському досвіді аналогічно вживанню будь-яких інших прикметників. Кажучи “істинний” або “помилковий”, людина висловлює думку, яка кваліфікує предмет або явище, щодо того, як вони відповідають всій сукупності якостей, означуваних даним поняттям. Кожна така думка виражає особисте ставлення людини, обумовлена їм, тому її цінність потребує адекватної перевірки. Якби всі думки, які включають твердження “істинний-помилковий”, дійсно заслуговували їх, не виникало б трудності у визначенні поняття “істина”. Всі речі були б істинними або помилковими, як вони бувають солодкими, кислими або зеленими. В галузі пізнання, як правило, так не буває. Надії часто виявляються незбутніми, претензії і вимоги – нездійсненними. Істини можуть виявитися помилковими, брехня і помилки так само поширені в світі, як і зло. В

дискусії про істину гуманістичний прагматизм пропонував брати до уваги два міркування. По-перше, проблема “істини” повинна сприйматися в розширеному значенні і включати поняття “помилковість”, виражаючи антитезу “істинний-помилковий” одночасно як нерозривно зв’язані. Справа в тому, що “сировина” кожного судження містить істинне і хибне, а людині потрібно визначити істинне і відділити його від хибного до ступеня, достатнього для того, щоб зміст твердження задовольняв або був адекватним поставленій меті. По-друге, оскільки не все, що претендує на істину, є істинним, необхідно відрізняти первинну заявку на істину (truth-claim) від того результату, який згодом виправдає, підтвердить або спростує її. Будь-яка думка, хороша або погана, істинна або помилкова, претендує на істину. Істина, таким чином, на певному етапі свого існування стає невизначеною, неясною. Вона може спочатку означати заявку, претензію на істину, яка може виявитися вірною, а може бути і помилковою. Претензія-заявка на істину завжди сприймається з побоюванням і підозрою, тому що невідомо чи дійсно вона істинна. В понятті “істина”, таким чином, присутні сумнів, невизначеність, без подолання яких неможливо встановити її якість однозначно. Для того, щоб усунути таку неясність [593, с. 59], необхідно зрозуміти, як відрізнити істину від простої заявки на неї і як заявка на істину може бути підтверджена, перевірена, верифікована безумовно. Це тим більше необхідно зробити, оскільки формальна заявка на істину співіснує з галуззю логічної думки. Будь-яку думку можна невірно тлумачити і прийняти нічим не підтверджену заявку за істинну правду. Життєво важливо, тому, знайти спосіб визначити чи відноситься думка до сфери “істина-помилковість” або ж є частиною системи перевірених істин. Якщо цього не зробити небезпека помилки і оману стає очевидною. Ця небезпека стає тим більше серйозною, якщо семантично вірно побудовані думки сприймаються поза системою логічно пов'язаних з ними практичних обставин їх можливого вживання. Вербальна форма, сама по собі [593, с. 147], не дає можливості визначити якість і цінність думки. Те, що будь-яка думка претендує на

істину, є просто лінгвістичним фактом. Помилково, тому, вважати, що, якщо форма не виражає відкрито ні обмежень, ні умов, її істинність абсолютна, безумовна і незмінна. Якщо слідувати тільки формальним конструкціям вербального виразу, всі думки є істинними. Жодну з них не можна кваліфікувати, як помилкову. Згідно принципам формальної логіки [585, с. 350] семантична і морфологічна якість вербального виразу є чимось абстрактним, невід'ємним, раз і назавжди встановленим і незалежним від вживання. Значення і форма слів, синтаксичні конструкції природної мови мають загальноприйняте і всім зрозуміле позначення. Якщо ґрунтуватися тільки на цьому принципі, істина стає чисто вербальною [27, с. 131]. Це догматичний принцип [573, с. 51]. В живому спілкуванні природна мова володіє семантичною рухливістю і пластичністю. Слова можуть виражати безліч взаємозв'язаних і, разом з тим, відмінних значень і відтінків значень, які залежать від мети вживання слова. Цільове вживання слова співвідноситься з вибором його форми, фактом і контекстом його вживання. Ця якість мови не веде до логічної невизначеності і не спотворює істинність думки, оскільки у кожному окремому випадку вживання значення, тобто те, що мається на увазі, є гранично ясним і прозорим. Для того, щоб визначити це, необхідно знати причини, цілі і обставини виникнення думки, оскільки відмінність між претензією на істину і самою істиною великою мірою залежить від них [200, с. 59; 389, с. 143]. Правильний вибір в антитезі “істинний-помилковий”, перш за все, залежить від того, наскільки важлива і істотна проблема. Якщо вона не представляється критично важливою, то у виборі немає значення і антитеза втрачає своє значення. У кожному окремому випадку, в життєвих ситуаціях і в науці, існують певні групи проблем, а також певний набір аргументів для їхньої інтерпретації. Відповідно, розробляються методи і шляхи їхнього розгляду, формується система істин, на які спираються випробувані і нові аргументи. Ці операції створюються штучно, і певною мірою довільно, в результаті цілеспрямованого розумового зусилля. Отже, вибір в антитезі “істинний-

помилковий” краще за все визначається природою і метою даної проблеми. Залежно від поставленої мети формулюються питання, відповіді на які кваліфікуються як істинні, якщо вони сприяють її досягненню, а інакше - як помилкові. Істина і помилковість завжди пов'язані з метою і природою визначуваного об'єкту. Як тільки бажаний результат намічено і визначено, легко визначити, що мета, яку вимагається досягти, є істинною. Вона істинна, тому що її досягнення представляється корисним і бажаним. Предикати “істинний-помилковий”, тому, логічно співвідносяться з предикатами "хороший-поганий", вказуючими на певний вигляд цінності. Все, що сприяє досягненню мети – добре і істинне, те, що перешкоджає цьому – погане і помилкове. Перше означає успіх, друге – невдачу, тому що цінність істини полягає в її позитивних якостях, а помилковість завжди негативна. Співвідношення істини і мети виявляється в контексті різноманітних людських інтересів. “Істинний-помилковий” є термінами, що розрізняють певні види цінностей – вони виражають їх оцінку. Цінності не можна вважати повністю об'єктивними. Вони не представляють нічого, що можна б було приписати об'єктам, як таким. Оцінка створюється людиною і відображає характерне індивідуальне [593, с. 101] ставлення людини до реальності. Цінність об'єкту співвідноситься з реакцією, яку він викликає у людини і яку людина проявляє по відношенню до нього. Ця взаємна реакція [593, с. 153] легко виявляється і розкривається тільки в своєму первинному аспекті, що відноситься до індивідуальних, особистих цілей, коли антиномію “істина-помилковість” можна простежити в будь-якій пізнавальній операції. Встановлення так званих об'єктивних, суспільно значущих істин дається не так легко і часто стає практично неможливим. Суспільство здійснює майже такий же жорсткий контроль за інтелектуальними новаціями, як і за моральними нововведеннями своїх суб’єктів. Все, що б не признавалося і оцінювалося як істинне і правильне окремими людьми, одержує загальне визнання тільки завдяки вибору всього суспільства. Істина стає дійсно значущою тільки тоді, коли вона одержує суспільне визнання

[593, с. 51]. В цих відносинах стикаються різні критерії цінності, як позитивні, так і негативні. Недивно, тому, що існує така різноманітність думок. Ця різноманітність може зникнути тільки у разі повної стандартизації людської природи.

У процесі мислення життєво важливо не сприймати атрибути “істинний-помилковий”, як терміни антагоністи. Людина прагне істинного і намагається уникнути помилкове. Вона старається шляхом перевірки, підтвердження і верифікації відділити істину від претензії на неї. Тривалість цього процесу залежить від багатьох причин. Частково це пов'язане з тим, наскільки великий сумнів в істинності думки. З другого боку, не менше значення має ступінь точності його оцінки. І, нарешті, багато що залежить від характеру, наміру та відповідальності тих, хто проводить перевірку, зокрема від того, наскільки довірливо або критично ця думка сприймається. У будь-якому випадку, цей процес, а також і його результати, не слід вважати абсолютними, вони завжди співвідносяться з конкретними обставинами і цілями. Теоретично процес перевірки і повторної перевірки перш, ніж претензія на істину завоює суспільне визнання як встановлена, неспростовна істина, може продовжуватися нескінченно довго. В мінливому світі ніяка істина не може залишатися незмінною. Перевірену, встановлену істину завжди можна переоцінити, удосконалити або спростувати в результаті подальших перевірок. Отже, думку не можна вважати абсолютно вірною, істинною. Її цінність залежить не тільки від результату перевірки. Істинність думки міняється залежно від ситуації, в якій її значення може бути спотворено або викликати невірну реакцію. Помилкові думки, у свою чергу, не є повністю помилковими, тому що можуть виявитися обставини, при яких їхнє значення буде виправдано. Думка, тому, визнається вірною, істинною загалом і в цілому, але це визнання не гарантує, що вона залишиться вірною в кожному окремому вживанні. Згода щодо істинності думки ніколи не є аріорною, передбачуваною, вона є завжди досяганням.

Питання про властивості істини продовжують обговорюватися у філософії. За філософською традицією істина інтерпретується як результат пізнання. Головною ознакою істини визнається адекватне відбиття об'єкту, відношення або явища, які існують самі по собі, незалежно від свідомості і життєвого досвіду людини. Дискусії концентруються навкруги проблеми, як розуміти саме поняття "істина" – як щось статичне, незмінне за своїм характером, або, навпаки, прогресуюче, змінне [513, с. 658; 634, с. 18; 672, с. 273]. У теорії гуманістичного прагматизму розрізняється в ньому два значення і, відповідно, два напрями в дискусії. Серед усіх характеристик, здатних ідентифікувати істину, із стародавніх часів виділялися такі якості, як постійність, стійкість, незмінність того, що признавалося істинним. Відповідно до цієї концепції істина є абсолютною, тобто всеосяжною і неспростовною [534, с. 18]. Прихильники статичної, абсолютної істини трактують її як поняття, що посідає центральне місце серед безлічі найсильніших емоційних асоціацій. Для них істина – єдина, абсолютна, незмінна, вічна, статична. У такій концепції вона існує абсолютно незалежно від людини, вона надлюдяна, оскільки вона створена не людськими зусиллями. Сама думка, що яка-небудь важлива істина може бути результатом успішних інтелектуальних зусиль людини, здається їм святотатственою. Такі концепції породжують догматизм, нетерпимість, боязкість мислення і лякливе уникнення ризику [585, с. 406]. В прагматичному гуманізмі проблема істини розглядається на тлі її функціонування в практиці життя людини [171, с. 248; 193, с. 340; 645, с. 647]. Її характер і зміст не представляють ні парадоксу, ні труднощів і не трактуються в сентиментальному контексті. Істина – це просто рішення проблеми, вірна відповідь на реальне і більш менш термінове, гостре питання. Поняття "істина" не містить значення остаточності і постійно коригується [609, с. 144]. Цінність істини співвідноситься з тими фактами, через які вона була піддана перевірці і одержала статус "істини". Вона є по суті прогресуючою, мінливою. Її головною якістю є постійне становлення, розвиток [593, с. 97]. Більш того, вона повністю позитивна і не містить завуальованого заперечення. Це людяна

істина, релевантна і корисна в контексті людської практики [601, с. 38]. Всі істини, відомі людині, були досягнуті в результаті інтелектуальних зусиль, наукового дослідження і ретельного відбору. Вони були визнані істинними після неодноразових перевірок [211, с. 64; 230, с. 93; 267, с. 136; 293, с. 46; 645, с. 651].

Не менш важливою проблемою філософії є питання про те, по яких ознаках можна відрізнити істину від помилковості або помилки і чи можливо створити критерії, що дозволяють це зробити. Представляючи істину як форму цінності, а логічну думку як її оцінку, Шиллер намагався описати ознаки, по яких можна б було встановити істину на противагу помилковості. У нього виникали сумніви в тому, чи можна взагалі виробити загальні критерії істини [577, с. 45]. Які б критерії не були запропоновані, кожний з них повинен ґрунтуватися на принципі інтуїтивної самодостатності, або гарантуватися іншим критерієм. Перший принцип ґрунтується на психологічному факті і є, по суті, довільним. У другому випадку, співвідношення одного критерію з іншим не буде остаточним, оскільки кожний новий критерій повинен бути підтверджений іншим і кінця цій процедурі не буде. Шиллер [593, с. 112], як істинний представник прагматичної теорії, намітив вихід з такого, здавалося б, порочного кола. Визнаючи за головний показник істини результат і наслідки пізнавального процесу, він запропонував як критерій тест, перевірку, за допомогою яких можна з більшим або меншим ступенем точності відділити істину від помилковості. Повторюючи один і той же тест, або створюючи нові тести, можна, нарешті, наблизитися до бажаного результату. Істина, встановлена таким чином, не буде абсолютною, але вона буде тією, що перевіряється і прогресує. З кожним новим тестом помилкові ознаки і якості усуватимуться і істина проявить себе у всій своїй практичній корисності. Це не абсолютний, безпомилковий критерій, але він заснований на вірогідності [150, с. 53]. На його підставі з кожним новим тестом деяку частину помилковості можна надійно і адекватно визначати і відкидати. В такій практиці Шиллер бачив загальний критерій істини, оскільки він вважав, що істина відрізняється від

помилковості тим, що вона корисна, застосовна в практичній діяльності та сприяє досягненню мети.

Теза про практичну корисність істини стверджує, що саме питання про істинність або помилковість є глибоко практичним, доводиться відомим прикладом із Біблії. Понтій Пілат, як прокуратор Іудеї, ставив питання “Що ти зробив?, тобто “Що є істина?” [5, Иоанн, 18, с. 35; 593, с. 95]. В цьому питанні не було ніякого філософського підтексту, це було суто практичне питання про якість свідоцтв і доказів, на підставі яких він повинен був винести ухвалу. Подібне питання стоїть перед суддями у всі часи. Воно ж має першорядне значення для людини, яка хотіла б по можливості уникнути розчарувань і невдач. Це питання про те, як, де і коли людина може довіряти собі, своїм інстинктам, своєму сприйняттю і своїй думці, якщо вона хоче добитися успіху. Виходячи зі свого життєвого досвіду, людина повинна розуміти які з її дій є істинними (правильними, хорошими – true), а які її вчинки ведуть на помилковий (false) шлях. Не менше важливо, щоб вона навчилась передбачати хід подій, і могла підготуватися до того, що чекає на неї. Передбачення припускає уміння аналізувати події за власним розсудом і відповідно до своїх цілей з тим, щоб скласти якусь інваріантну схему або парадигму. В цій парадигмі можна згодом, залежно від обставин, міняти її змінні складові для визначення того, що правильно-неправильно, істинно-хибно.

Пропонуючи тест, перевірку, як критерій істини, гуманістичний прагматизм підкреслював [573, с. 74], що істина не може бути встановлена апріорі, до того, як вона пройде практичну апробацію. Будь-які критерії істини, які відносяться до апріорних думок, приречені на провал і саморуйнування. Суть цієї теорії полягає в тому, що тільки можливий людський досвід може бути матрицею для розрізнення істини і помилковості. Істина, яку не можна перевірити на практиці, даремна, безглузда і не має цінності в людському досвіді. Істина нерозривно пов'язана з діяльністю, практикою і досвідом людини. Вона, поза сумнівом, великою мірою є суспільним продуктом, а її соціальна

корисність є її головним визначником. Заявка на істину, яка “працює” успішно і підтверджена в ході практики і реальності людини, визнається істинною, але не незаперечною. В думках про “істину-помилковість” не може бути теоретичної закінченості. Безглуздо обговорювати цю антиномію в термінах незмінності і постійності або визнавати істину абсолютною. Істина відображає оптимальне співвідношення між реальністю і рівнем пізнання. Будь-яка істина відкрита і вразлива, тому що немає межі тому, що може стати предметом пізнання. В повсякденному житті, проте, рідко виникає сумнів щодо цих понять. Різниця між ними відчувається без зусиль, тому що як істина, так і помилковість є виразом цінності заявки на істину в її відношенні до мети.

У гуманістичному прагматизмі вважається марною [593, с. 174] спроба визначити різницю в антиномії “істина-помилка” в абсолютних термінах. В принципі питання релевантності судження є завжди суперечливим, а судження, в яких послідовність приймається за слідство, не гарантоване від звинувачень в помилковості. Шиллер пропонував [593, с. 440] гуманістичну, або в його термінології, волюнтаристську логіку, принципи якої засновані на описі конкретної процедури реального мислення. Він пов’язував її з особистим, персональним значенням, цілеспрямованою думкою, вільним вибором між альтернативами, бажаннями, постулатами, інтересами і постійною верифікацією. Волюнтаристська логіка є систематичною, послідовною і нормативною, тому що вона корисна. Значення, істина, корисність взаємопов’язані в ній, Знання людини стає істинним, коли вони функціонують у своїй спільності. Гуманістична теорія істини виділяється серед своїх суперників тим, що вона готова зрозуміти і визнати реальні процедури людського мислення і повністю їх використати.

Вважаючи проблему істини однією з найбанальніших (hackneyed) і нерозв'язних у філософії, Шиллер стверджував [577, с. 45], що звичайно її розглядають або з позицій захоплення “святою істиною” (sacred truth), або виражають сарказм і презирство по відношенню до спроб коли-небудь зрозуміти

оточуючий світ і досягти істинного знання про нього. Обом цим підходам наперед забезпечена гаряча підтримка, оскільки їх прихильники однаково відносять питання “Що є істина?” до категорії риторичних. Природа істини, як одне з центральних понять філософії, обговорюється з незапам'ятних часів. З тих пір, як Платон проголосив філософську доктрину “любові до істини і мудрості”, характер і значення істини розглядаються в концепціях різних філософських напрямів. Погляди Ф.К.С.Шиллера на цю проблему сформувалися під впливом ідей прагматизму і більш менш відповідають думкам, що розділяються іншими представниками цього філософського напряму. Особливості, які відрізняють концепцію Шиллера, істотні для розуміння його теорії. Їхній зміст був прийнятий неоднозначно як колегами, так і супротивниками. Бертран Рассел [552, с. 451] одного разу помітив, що Шиллер любить нападати на твердження про те, що істина повинна відповідати реальності і з їдкою іронією додав, що для істини, в усякому разі в тому розумінні, яке пропонує Шиллер, такої необхідності немає. Для Рассела реальність навколишнього світу в його власному розумінні представляла значно більший інтерес, ніж та істина, про яку говорив Шиллер.

Традиційно істина інтерпретується як результат процесу пізнання. Його результати кваліфікуються як (1) логічна істина (відношення між тим, хто її пізнає і тим, що є пізнаним); (2) моральна істина (відношення між тим, хто її пізнає і формою, в якій він її виражає); (3) онтологічна істина (відношення між самою річчю і уявленням про неї). Всі ці відношення ґрунтуються на аналогії, відповідності або узгодженості. Основною характеристикою істини визнається адекватне віддзеркалення об'єкту, відношення або явища, які існують самі по собі, незалежно від свідомості і життєвого досвіду людини. Іншим визнаним критерієм істини вважається відповідність між предметом, явищем або відношенням, з одного боку, і знанням про них – з іншого. Шиллер вважав [574, с. 52], що таке, на перший погляд, самоочевидне трактування веде до безнадійного тупика. Негайно виникає стрічне питання про те, як знати, чи існує відповідність і гармонія між істиною, відомою людині, її умоглядним уявленням

про об'єкт і самим реальним об'єктом. Для того, щоб відповісти на це питання, слід порівняти “думку” і “реальність”, тобто виходити з можливості розглядати ці поняття роздільно. Шиллеру це здавалося неможливим, тому що для нього ці поняття нероздільні. Реальність репрезентується в свідомості, думках і сприйнятті людини і, навпаки, саме значення думки, кінець кінцем, ґрунтується на її відношенні до реальності.

Шиллер вважав поняття “істина” фундаментальною проблемою філософії, розуміння якої є початковою умовою для всіх філософських рефлексій. Він не був задоволений існуючими концепціями істини і протягом всієї своєї філософської кар'єри аналізував їх, намагаючись обґрунтувати і запропонувати свій варіант гуманістичної теорії істини. Він вважав, що жодна з існуючих в його час філософських теорій, що трактують це поняття, не дає розумного (intelligible) [576, с. 53] пояснення цій філософській категорії.

Для Шиллера [582, с. 144] “істина”, перш за все асоціюється з людською свідомістю і практикою. В тваринному світі такого поняття немає, або людина не знає про його існування, оскільки його наявність не була ще виявлена і усвідомлена в процесі пізнання. Істина, по суті, є вищою цінністю (superior value) [616, с. 36]. Вона створюється людиною в процесі її адаптації до навколишнього світу і відображає всі особливості, обставини і умови, що сприяли її виявленню. Важко сперечатися з тим, що ніяка істина не може стати відомою, поки хто-небудь не проголосить її. Немає сенсу сперечатися також і з тим, що існує безліч альтернатив для проголошення істини, як і незліченна безліч можливих її трактувань і оцінок. Будь-яку думку можна вважати відповіддю на питання, а питань може бути нескінченна множина. Поняття “істина”, як специфічна особливість людського розуму, мабуть, аналогічне іншим узагальненим поняттям людської свідомості, наприклад, таким, як “хороший, красивий, правильний”. Так само, як і вони, істина, природно, володіє поняттям антонімії – “поганий, потворний або помилковий” відповідно. Ці предикати є такими ж стійкими фактами людського сприйняття, як і інші подібні поняття. Якби всі твердження, що включають такі предикати, дійсно, завжди

були істинними або помилковими, не виникало б труднощів в їх визначенні. Але в галузі пізнання і пошуку істини припущення і спостереження часто виявляються хибними і не відповідними ні очікуванням, ні реальній дійсності. З поняття “істина” не можна виключити поняття “помилковість” або, хоча б, сумнів в тому. що твердження згодом підтвердиться. Істина, таким чином, стає невизначеною, оскільки твердження може виявитися або істинним, або помилковим. Обидва ці поняття – “істина” і “хибність” – мають логічну цінність, тому при оцінці наукових або інших претензій – заявок на істину критерії визначення їх змісту і сутності повинні ґрунтуватися на логічних категоріях [615, с. 505]. Поняття “логічна цінність” майже так само неоднозначне, як поняття “смак”. Згоду між ними не можна припускати або приймати, як саме собою розуміюче. Її можна досягти. Оскільки мислення, пошук істини, збагнення знання є особисті вчинки, їхня оцінка також відображатиме особисте ставлення до тих або інших об'єктів, думок, відносин або явищ. Кожна істина, тому, виявляється в світі як “благо” в думці її творця. Вона залишається такою для нього до тих пір, поки вона приносить йому задоволення і вважається цінною, хорошою і істинною, як ним самим, так і іншими. Якщо цього не відбувається, покарання і розплата завжди однакові – істина визнається помилковою і замінюється іншою, кращою, більш адекватною істиною. Поки істина існує, вона проходить перевірку, її можна оспорити, довести, підтвердити або спростувати. Її життя проходить в боротьбі і ця боротьба є гарантією і критерієм її ефективності. Від істини не потрібне нічого, окрім відповідності певної ситуації, цінності для певної мети і адекватності для відповіді на певне питання, значуще в певний відрізок часу для певної людини або суспільства. Як тільки людина досягає поставленої мети, для неї стає легко зрозуміти, що істинним, хорошим, позитивним є “знання, благо, користь знання”, а помилковим, поганим, негативним – “незнання або помилка”. Перше означає успіх, задоволення, а друге – невдачу в процесі пізнання або будь-якої іншої діяльності [593, с. 103]. Разом з тим, Шиллер не був згоден з твердженням

У.Джеймса [353, с. 97] про те, що істинним називається все, що виявляється позитивним в рамках віри.

Спрощене розуміння істини, пропоноване різними теоріями [576, с. 64], не розкриває всього її значення. Якщо розглядати істинні цінності критично, можна знайти відмінності між ними. Деякі з них є тільки претензіями-заявками на істину і продовжують вимагати перевірки досвідом, а інші довели своє право на визнання істинними. Скільки часу повинне пройти для того, щоб встановити цю відмінність, визначити важко, а, може бути, навіть неможливо. З психологічної точки зору [577, с. 56] цей процес закінчується, коли істина стає настільки простою для розуміння і зручною в практиці життя, що більше немає сенсу аналізувати її далі. Але ніякі аргументи, ніякі практичні свідоцтва не можуть довести, що претензія-заявка на істину є істинною на всі часи. Істина співвідноситься з метою і доказами дослідника, вона залежить від багатьох його характеристик, відображаючи як його особисті, індивідуальні риси, так і об'єктивні умови і цілі, в яких і для яких ця істина була знайдена. Як доказ цього твердження Шиллер наводив практику наукових досліджень, результати яких постійно коректуються. Якщо не перестати рахувати істину неспростовною, остаточною і вічною, вона втратить можливість вільно і безмежно розвиватися. Істину легко можна відрізнити від помилки за допомогою вищої цінності для цілей, якім вона відповідає. Якщо ця цінність ілюзорна, істина відразу визнається помилковою і замінюється іншою. Істина не повинна доводити, що є копією, репродукцією або зліпком реальності. Вона не повинна також відповідати реальності в буквальному розумінні [573, с. 80]. Істина повинна бути інструментом, за допомогою якого людина управляє своїм досвідом і зовсім необов'язково, щоб її думки копіювали реальність або наслідували її. Пізнання і дія співіснують, вони нерозривно пов'язані з інтелектуальними процесами встановлення найвигідніших відносин з предметом, об'єктом або теорією. При цьому важливі не передумови, не джерела проблеми, не апріорні прогнози і припущення, а результати, її вирішення.

Початок процесу пізнання і стимул до нього завжди лежать в утрудненні, яке людина зустрічає в діяльності. Будь-яке утруднення викликає безліч питань, на які можна знайти ще більшу кількість відповідей. Людині необхідно мати не єдиний, а безліч способів пізнання світу, тобто інструментів, які сприяють ефективності дії і її успішності. Виходячи з цього принципу, Шиллер [593, с. 136] визначав істину в термінах умовності і неоднозначності. Ідеї, теорії, концепції в його уявленні не константні, вони мінливі, вони видозмінюються унаслідок виникнення нових життєвих ситуацій, що вимагають нових інструментів для свого вирішення. В теорії гуманістичного прагматизму визнається реальність і відносність понять “недосконаліть, становлення, час”. Філософське розуміння навколишнього світу стане збалансованішим і більш реалістичним якщо пошук істини починати з людини, перш за все, з самого себе [600, с. 374; 601, с. 292], з аналізу того, яким чином і наскільки відомі, знайомі для неї істини відповідають її очікуванням. Важко сперечатися з тим, що немає кращого судді про те, чи задовільне її життя і чи співпадають його реалії з її уявленням про істину, ніж сама людина, її власне відчуття або думка.

Філософи давно прагнуть створити єдиний, неспростовний критерій істини. Якби такий урівноважений і встановлений критерій вдалося знайти, він повинен був би ґрунтуватися або на власних доказах [576, с. 83] або спиратися на інші критерії більш загального і менш самоочевидного характеру. У будь-якому випадку, такий критерій включав би психологічні і логічні чинники, які збільшували б сумнівність самоочевидних свідоцтв. Як неспростовний критерій істини, він означав би можливість миттєво і остаточно встановити відмінність між істиною і помилковістю, не вдаючись до перевірки практикою. Наявність такого критерію, вважав Шиллер, могла б мати суперечливі наслідки. Разом з корисними результатами його вживання вона означала б встановлення недоторканних істин, теорій, концепцій і методів поведінки, що привело б до стагнації і догматизму [600, с. 79; 596, с. 288]. Разом з тим, це була приваблива філософська мета і для створення такого критерію було запропоновано безліч методів, за допомогою яких пропонувалися теорії, що намагалися дати

рекомендації для якнайповнішого, достовірного і всеосяжного опису, аналізу і розуміння навколишнього світу. Гуманістичний прагматизм відмовлявся визнавати їхню цінність для філософського аналізу, тому що вони не тільки не досягали мети в поясненні загального розвитку людини, її життєвого середовища і світу в цілому, але навіть не змогли переконати достатньо аргументовано філософську громадськість.

Шиллер [573, с. 149] докладно і упереджено аналізував методи, якими філософи пояснювали світовий процес і дійшов висновку про те, що філософія, незважаючи на безліч напрямів і концепцій, так і не виробила адекватного методу дослідження. Він вважав [573, с. 150] натуралізм, наприклад, нефілософським методом, здатним збудити тільки неясну, нерішучу і непереконливу філософську думку. Заснований винятково на визнанні безперервності природи, натуралізм не в змозі знайти переконливі докази для пояснення зв'язків між частинами світового процесу і безпосередніми потребами і вимогами індивідуальної людської душі [573, с. 149]. Шиллер не остаточно відмовлявся від цього методу. В натуралізмі його привертав не стільки власне закон безперервності природного розвитку, скільки відмова від створення непроникних меж між якими-небудь явищами. Зв'язки, встановлені за допомогою цього методу, дозволяють скласти більш менш вірогідну картину світу. Шиллер виділяв натуралізм серед інших методів, віддаючи йому належне за безпосередній зв'язок з науковими дослідженнями і опору на зібрані факти. Проте, відсутність критичного осмислення прагматичної значущості всіх накопичених фактів значно знижувала наукову значущість і достовірність цього методу, оскільки не давала можливості в рамках натуралістичного підходу знайти істину у всіх її реальних і потенційних відносинах. Він стверджував, що натуралістичний метод, не будучи помилковим, невірним, є недостатнім. Так само, абстракція, яка заперечує значення фактів в їх безперервності, взаємозв'язку і взаємодії, виходить з штучно створених раціонально обмежених концепцій. Метод, який абстрагується від верифікації практичним досвідом і ставить під сумнів прагматичну користь, абстрагується від значення. Ні один, ні

другий, ні який-небудь інший метод сам по собі, ні всі вони разом [621, с. 258] не можуть адекватно визначити істину, оскільки не ведуть до системного розуміння цілого. Заперечуючи необхідність перевірки практикою і не беручи до уваги окремі і загальні значення, неможливо знайти закономірності світового процесу, взаємозв'язаності речей і відносин в ньому. Претензія на абстрактну універсальність не враховує ролі, значення і змісту окремих конкретних фактів. Твердження про те, що духовне не є природне, душа не є тілом, Бог – це не людина, що уявне не є реальністю не значать нічого. Формальної і вербальної теорії недостатньо для визначення відмінності в співвідношенні "істина-хибність". Гуманістичний прагматизм пропонував як еталон істини і методу її виявлення визнати безперервний процес практики, який поступово відсікає "істинне" від "менш істинного" або взагалі "неістинного". За допомогою такого прагматично гуманістичного методу [615, с. 505] можна спробувати примирити різні філософські методи, виходячи з правдоподібних гіпотез, заснованих на всьому багатстві наявного знання [578, с. 235]. Для того, щоб відповісти на найскладніші питання, філософія, як і будь-яка інша галузь знання, повинна прийняти і визнати необхідність задовольняти результатам перевірки досвідом і практикою. Шиллер виказував припущення, що якнайкращим філософським методом пошуку і встановлення істини, застосовним до реалій людського пізнання, була б перевірка всіх найважливіших колишніх і сучасних переконань, принципів, понять і істин. Такий критичний аналіз дозволив би прослідити їхній генезис, історію і відношення в категоріях їхніх авторів і епох виникнення. Хоча, обмовлявся Шиллер, така критика не обов'язково приведе до позитивних результатів. Вона, навпаки, може негативно вплинути на процеси пізнання. Відкриття [596, с. 234], завжди виходять за межі свідомості, оскільки порушують звичний стан знання. Але як тільки ідея висловлена, вона потрапляє в лещата логічних міркувань. Вона може вижити тільки, якщо її автор ознайомить інших зі всіма "чому, як і для чого" у нього виникла подібна ідея і якщо інші знайдуть в ній риси, що перевершують по значущості відомі істини. Будь-яка ідея, відкриття або теорія повинні

пройти перевірку, тому що істина є надто суспільним і соціальним явищем, щоб бути встановленою одним першовідкривачем. По своїй природі істина, як би дивно це не звучало, повинна встановлюватися емпіричним шляхом, її ніколи не можна повністю і остаточно встановити апріорі за допомогою логічних міркувань. Пошук істини є безперервним процесом самовдосконалення, співвідносним з життєвим досвідом, фактами, обставинами і метою дослідника. Ніхто не стане утрудняти себе [573, с. 156] обчисленням віку людини в секундах або діаметру Землі в сантиметрах, якщо це не диктується міркуваннями необхідності.

Згідно принципам гуманістичного прагматизму істинною вважається тільки така думка або теорія, яка доцільно зв'язує між собою речі, працює надійно і веде людину через життєвий досвід таким чином, який забезпечує послідовність, впорядкованість і передбаченість. Значення і істинність ідеї, думки, теорії, судження є функцією її практичного результату. Неважливо з яких спонук або міркувань виходить людина, висловлюючи їх. Важливо, щоб вони давали позитивний, задовільний практичний результат. Будь-яка істина є попередньою, тимчасовою, тому у всякій пропозиції, плані, висловлюванні слідує враховувати коефіцієнт вірогідності [482, с. 395]. Універсальність істини є лише гіпотетичним припущенням про те, що вона безумовно може бути застосована до будь-якого подібного випадку або аналогічної ситуації. Але кожна ситуація унікальна, супутні їй обставини можуть розрізнятися, тому апріорне твердження не знімає питання про ступінь схожості або подібності порівнюваних ситуацій.

Гуманістичний прагматизм інтерпретує істину в контексті дії і контролю згідно з максимою прагматизму про те, що істинне те, в що вірніше вірити і в рамках чого практичніше діяти [588, с. 18]. Для кожної людини істина є станом її свідомості. Якщо істина успішно корелює з дійсністю, людина випробовує психологічний комфорт, вона готова діяти певним чином. Істина є умовою свідомої дії. Як тільки істина перестає задовільно відображати оточуючий світ, людина шукає іншу істину, більш корисну в даних умовах і обставинах. Єдиним

критерієм істини є її здатність краще всього підходити до кожної фази життєвого шляху людини, відповідати кожному періоду її життя і з'єднуватися зі всією сукупністю людського досвіду. Шиллер знаходив нерозривний зв'язок між раціональним пізнанням і раціональною метою в пошуку істини. Проте він не був згоден [585, с. 395] з твердженням про те, що все раціональне є реальним. Для того, щоб знайти реальність і визначити її істинність, необхідно сприймати досвід таким, яким він існує. Досвід є серією ситуацій, що мінялися. В потоці відчуттів, витікаючи з того, чого людина не знає, реальність є безперервно змінними психологічними станами. Вона постійно знаходиться в процесі творення, формування і здійснюється там, де мислячі істоти незмінно активні.

На підставі таких міркувань Шиллер побудував [593, с. 118] критику декількох найпоширеніших у формальній логіці теорій істини. Згідно першої з них [593, с. 123], істина є властивістю думок і пропозицій. Він не заперечував цього визначення, але відзначав, що істині, як будь-якому поняттю, властиві ще і багато інших ознак і якостей. Оскільки в його уявленні в понятті “істина” змішані власне істинні уявлення з помилковими, він не бачив в цій теорії можливості відрізнити істинне твердження від помилкового. Інша теорія [593, с. 128], витікаючи з тези про те, що істина є сприйняттям, розумінням реальності, тому що істинні думки і твердження відносяться до реальних об'єктів і до їх пізнання, також не викликала його довіри. Шиллер вважав, що в цій теорії змішані логіка і онтологія. Істинні думки, згідно цієї теорії, відносяться до об'єктів, сприймають і пояснюють їх. Шиллер вважав [593, с. 27], що вона будується на формальних підставах і не може дати ключа до відмежування істини від помилковості. Різниця між цими поняттями представлялася йому чисто номінальною. Поняття “істина” і “реальність” аналізуються в термінах одне одного і, тому, глибинна суть і природа кожного з них залишаються нерозкритими. Реальність розглядається як об'єкт, на який направлений пошук істини. Пошук істини [583, с. 268] має багато напрямів, він націлений на будь-який об'єкт, не виключаючи і такі, які звичайно визначаються

як помилкові. Всі думки, включаючи уявлення про примари, ілюзії, міфи і кошмари, на початку і в процесі пошуку істини сприймаються як об'єкти, що відносяться до якоїсь реальності. Головна складність і непослідовність цієї теорії [592, с. 119] полягає в тому. що всі об'єкти, про які необхідно дати судження, якими нереальними вони не були б, повинні одержати статус реальності. Існує цілком очевидна можливість на підставі цієї теорії скласти невірну думку про вигаданий, неіснуючий об'єкт.

Теорія, що визнає істину за необхідність думки йде так само далеко в стародавню історію, як і перші дві. Вона є слідством і відображенням старогрецької культури діалектики, суперечки і доказів. Її аргументи ґрунтуються на довідних міркуваннях, з яких з необхідністю повинні витікати певні висновки. Бажання і мета примусити думати і вірити [593, с. 120] були головним джерелом ідеї “необхідності думки”. Цієї мети не можна було досягти ні за допомогою сократическької гри в “запитання-відповіді”, ні розмовами в стилі Платона. Аристотель запропонував поняття “силогізм”, як нову форму дискусії, яка могла б задовольнити таким вимогам [614, с. 645]. З веденням в практику дискусії силогізму, невідворотно наступного за своєю передумовою, необхідність стала ядром, стрижнем і серцевиною істини. Більш того, сама необхідність ставала істиною при правильно вибраній передумові. Шиллер вважав, що ця теорія не може дати відповіді на три незручні питання [593, с. 121] – чи варто вважати істинним те, про що неможливо не думати, чи представляється примусова істина, одержана в результаті вимушених зусиль привабливою і чи робить вона честь людям, що зробили її відомою. Той факт, що людина не може не думати про що-небудь, вимушена це робити і не може позбавитися нав'язливої ідеї, не є незаперечним доказом істини. Це, перш за все, тільки фізичний акт, здійснюваний розумом, який відчуває примушення або необхідність. Як такий він представляє інтерес для психології, його логічні характеристики залишаються неясними, а, головне, нерелевантними для змісту процесу мислення. Для того, щоб його можна було використовувати як критерій істини, необхідно мати додаткові показники, які визначають і обумовлюють

цінність його результату. Різноманітність предметів, про які людина відчуває необхідність розмірковувати, очевидна. Але ні сам акт, ні предмет нав'язливого обдумування не дають упевненості в тому, що ця необхідність підтвердиться згодом. Людина не може бути упевненою, що думки, нав'язливі або звичні, приведуть її до істини або успіху. Шиллер наводить приклад розумової діяльності людей з порушеною психікою, чиї ілюзії не залишають їх, примушуючи безперервно думати про них, часто логічно і аргументовано, але через це їхні видіння і галюцинації не стають істинними. Шиллер неодноразово підкреслював, що неможливість перестати думати про що-небудь є психологічним станом, але це не доводить істинності думки. В тезі про "необхідність істини" він розрізняв дві сторони. Для людини, що шукає істину (the knower), вона означає істину, яка їй потрібна і необхідна через її власний інтерес і мету. Коли вона її знаходить, вона відчуває задоволення від результату свого пошуку. Для людини, охочої переконати інших в необхідності своєї істини (the propagandist) [593, с. 126], ця ідея зручна тим, що вона служить прикриттям її істинних цілей. Вона говорить "ми повинні думати", а насправді це значить "я хочу так думати і хочу, щоб ви згодилися зі мною". Ідея "необхідності істини", по суті, потрібна для експорту своїх істин, думок і переконань. Вірити в істину слід не тому, що вона представляється необхідною, а тому, що вона працює і практично корисна [616, с. 36]. Необхідна істина є не нав'язаною істиною, а істиною, яка потрібна, необхідна і відкриває нові області і сфери діяльності.

Шиллер не погоджувався і з теорією про вічну, остаточну істину, самоочевидну і сприйману інтуїтивно [593, с. 127]. Визнаючи існування загальноприйнятих істин, які не викликають сумніву, Шиллер вважав, що це визначення можна застосовувати не до всіх істин. Він не був навіть упевнений в неспростовності твердження про те. що сума кутів трикутника, завжди, при всіх обставинах, дорівнює 180 градусам. Це рівняння вірно в поняттях Евклідової геометрії, але можливо буде спростовано в геометрії, побудованій на інших принципах [577, с. 85]. Інтуїція, як і необхідність, є психологічною категорією,

характеристики якої варіюються залежно від особистості, умов і обставин її життя [585, с. 236]. Вона, тому, не може служити надійним логічним критерієм. Інтуїція часто обманює людину. Люди схильні до інтуїтивних вражень, які не пов'язані і не ґрунтуються на реальних істинах. Рівняння 1+1=2 здається незаперечним, тому що всі знають правила арифметики. Це факт, неодноразово підтверджений практикою і досвідом. Але його істинність порушується, якщо рахунок торкається одного лева і одного кролика.

Найпоширенішою є теорія, в якій істина розуміється як відповідність думки реальності, копіювання або узгодженість з нею. Шиллер бачив багато неясного в самих постулатах цієї теорії, оскільки в її термінах залишається відкритим питання про те, що повинна думка копіювати або представляти – реальність світу або реальність думки. Він питав [573, с. 46] – чи можна розділити “думку” і “реальність”. В терміні “відповідність” він розрізняв два значення [593, с. 129]. У нього не було заперечення проти того, щоб сприймати “відповідність” як зв'язок між різними галузями знання або сприйняття, тому що саме таким чином людина звичайно перевіряє претензії-заявки на істину. Така перевірка проводиться постійно відносно всіх істин без виключення, якими б тривіальними вони не були. Життєво важливим в ній є збіг припущеного, передбаченого і реального відчуття, іманентного в людському знанні. З іншого боку, термін “відповідність” може відноситься до зв'язку між будь-яким або всім знанням людини і трансцендентальною реальністю, якої це знання приписується. Але як тільки в цій теорії з'являється значення трансцендентальної реальності або “речі-в-собі”, відбувається змішання гносеології і метафізики. Знайти відповідність стає неможливим, оскільки безглуздо порівнювати реальні істини і речі з тим, що переступає межі свідомості. В процесі пізнання реально існуючі об'єкти можуть залишитися непоміченими, не потрапити в сферу сприйняття. В цьому значенні вони існують трансцендентально, незалежно від розуму, думок і сприйняття людини. Але це не виключає цей об'єкт з реального світу і не заважає його іманентності в ньому. Поки терміни “відповідність”, “узгодженість”, “копіювання”

використовуються прагматично, для позначення відносин, що працюють в людському досвіді, вони означають одну сторону істини [593, с. 152]. Але з іншого боку, поняття відповідності, трансцендентальності і незалежності присутні в деяких областях людського знання, наприклад, в системі ідеології і знанні минулого. Думаючи про минуле, людина не може перевірити істинність своїх уявлень, як не може вона і перевірити їхню відповідність дійсним подіям або речам. І в цьому значенні істина про минуле переступає межі сучасної свідомості. Шиллер парирував ці твердження тим, що в оцінці минулого, як і в світогляді сучасності, істина перевіряється в наслідках, результатах, в майбутньому. Інтерпретація минулих подій, свідком або учасником яких людина не була, може бути піддана і завжди піддається переосмисленню і ніколи не залишається абсолютно незмінною.

Невизначеність термінів “трансцендентальна, незалежна реальність” свідчить проти теорії відповідності істини, незалежно від того, чи застосовується вона в теорії метафізичного реалізму або абсолютного ідеалізму. Для Шиллера доказ неспроможності теорії відповідності був пов'язаний не тільки з розпливчастістю і неоднозначністю цих термінів. Таким же невизначеним і багатозначним він вважав [582, с. 152] термін “реальність”. В його значенні немає надійного критерію для розмежування гаданої, уявної і дійсної реальності. Якби він існував [593, с. 132], всі логічні і філософські проблеми були б розв'язані. Біда в тому, що очевидність реальності обманлива. Фізична реальність складає лише одну частину нескінченної безлічі реальностей, про які може судити людина. Переживання, відчуття, мрії, ілюзії, галюцинації є достатньо реальними чинниками, що впливають на реальність людини і визначають її. До тих пір, поки людина визнає їх за такі, як вони є, і не приписує їм вищого абсолютного ступеня реальності, вони залишаються включеними в світ її дійсності. Важливе не загальне твердження про те, що істина співвідносна з реальністю, а специфічний термінологічний апарат, механізм, що дозволяє розмежувати істину від претензій на неї, і визначити тип реальності, до якої вона відноситься. Будь-яке

твердження, що розуміється як абсолютне, а не відносне, є шкідливим, тому що таке визначення повністю виключає його з можливостей пізнання [593, с. 133]. Оскільки людські знання не є абсолютними, оскільки людина не може серйозно навіть претендувати на можливість досягнення абсолютного знання, абсолютна істина нерелевантна, вона не має відношення до людського досвіду. Вона не виявилася в практиці людського буття [755, с. 208] і тому безглуздо визнавати її існування.

Заперечення і критику Шиллер адресував і теорії про незалежність істини. Як і інші філософські теорії істини, теорія незалежності істини має довгу історичну традицію. Шиллер розрізняє в ній два аспекти [593, с. 134]. Істина підтверджується узгодженістю думки або з незалежними ідеями, або з незалежною реальністю факту. Він простежував витоки цієї концепції у філософії Платона, для якого істинна реальність існувала не в світі почуттєвого сприйняття, а в надчуттєвому світі Ідей. Ідеї знаходяться у вічних, незмінних взаємостосунках, незалежно від людського сприйняття. Істина і реальність повністю незалежні від людини і лише іноді, по особливій божій милості, деякі з цих вічних істин відкриваються людині. Шиллер був захоплений красою гіпотези Платона, але не бачив можливості з'єднати почуттєвий світ який Платон так переконливо засуджував з ідеальним світом, який Платон постулював. Шиллер вважав, що теорія Платона є варіацією теорії відповідності, оскільки людські думки знаходять істинність унаслідок їхньої відповідності з абсолютними Ідеями і, таким чином, є їхньою репродукцією. Для цього вони повинні відповідати незалежній, абсолютній істині, абсолютній реальності і абсолютному факту, які для Шиллера не були і не могли бути включені в практику життєвого досвіду людини, а відносилися до актів віри.

Теорія незалежності істини викликала у Шиллера заперечення, аналогічні тим, що він приводив при аналізі теорії відповідності. Перш за все, знайти абсолютні факти так само важко, як і абсолютну істину. Всі факти, з якими людина має справу являють собою тільки видимі, уявні “факти”, оскільки в

їхньому змісті залишаються властивості, неповністю визначені в процесі пізнання. Крім того, Шиллер вважав [593, с. 135] невірним називати як первинні, так і кінцеві факти дослідження незалежними від людини та її дій. Предмет, напрям і способи дослідження повністю залежать від людини, яка проводить нагляди, збирає інформацію і узагальнює її. Ні первинні, ні кінцеві факти пізнання не дані людині, вона сама вибирає їх залежно від своїх цілей, інтересів і рівня знання. Якими б вичерпними не були дослідження, ніколи немає повної упевненості в тому, що знайдені факти назавжди залишаться незмінними. Факти можуть перестати бути фактами з поглибленням і розширенням знання, як це не раз відбувалося в історії. Поза сумнівом, людина в своїй діяльності виходить з віри в те, що відомі факти свідчать про реальну дійсність, представляють її і приблизно відповідають реальним фактам, які дійсно не залежать від людини. Але це тільки питання віри. Як, питав Шиллер, можна довести, що факти людського знання дійсно представляють "істинні факти". Поняття "незалежність" не може служити надійним критерієм у визначенні істини. Будь-яка істина, що має значення для людини або відношення до неї, тією або іншою мірою гуманізована. Це твердження доводиться [593, с. 135] аналізом самого терміну "незалежність". Ґрунтуючись на полісемії вербальних одиниць природної мови, його значення можна вважати невизначеним і виділити в ньому, принаймні, три окремі значення. В першому з них, значення "незалежний" розуміється як не "випробовуючий ніякого впливу". В цьому значенні Істина не може бути незалежною, оскільки в світі все взаємозв'язане. Друге значення слова "незалежність" включає значення не "має відношення". Істина, по суті, зв'язана подвійними відносинами – з людиною, для якої вона істинна, і для предмету, про який вона повинна бути істинна. Факт або реальність стають істинними, одержавши оцінку, судження або визначення, що доводять їхню реальність. Вони, тому, повинні бути пізнаваними, впізнаними і усвідомленими співвідносно з рівнем знання. І, нарешті, називаючи істину "незалежною", звичайно відзначають, що вона узгоджується з фактами навколишнього світу,

існуючими незалежно від волі людини. При цьому створюється помилкове уявлення про незалежні факти, як такі, і людське знання про них. Називати істину незалежною значить відривати її від акту розуміння, передбачення, який генерував її, вважаючи, що вона не пов'язана з актом її виявлення. Для того, щоб бути істиною в людському знанні, вона повинна з'явитися як припущення, осяяння, думка в свідомості людини [596, с. 181]. Ні думка, ні припущення не стають істинними до тих пір, поки не доведена їх релевантність для людського досвіду і відношення до нього. Уявна незалежність істини, по суті, пояснюється тим, що вона не залишається пов'язаною з актом і причиною її пошуку або оцінки. Як тільки істина стає відомою і загальноприйнятою, вона займає своє місце в потоці життєвого досвіду людини [600, с. 33]. Її вважають незалежною тому, що забувають про історію її виявлення і створення. Істина одержує ранг “незалежної” тільки тому, що вона довела свою практичну користь і працює задовільно. Її значення приймається без роздуму і сумнівів, її застосовують у всіх аналогічних випадках і ситуаціях. Арифметичні дії залишаються істинними, тобто вірними, не дивлячись на помилки в рахунку. Але навіть і в цьому випадку [615, с. 505] “незалежність” входить в коло реального людського досвіду, а не в область трансцендентальних вигадок. Як “незалежність”, так і “відповідність” складають частину людського знання і не виключають істотного зв'язку і залежності від людини, яка усвідомлює і представляє істину у всій її цінності. Помилка теорії незалежності істини [593, с. 137]. полягає в тому, що вона не враховує історії, генезису незалежності, як ознаки деяких істин. Ця теорія тільки означає, що істина була розвинута, піднята до статусу незалежної, тому що вона доказала свою придатність, цінність і корисність в людському досвіді. Спочатку людина знає про те, яка істина стане незалежною не більше, ніж вона знає які претензії-заявки на істину виявляться вірними і які феномени, примари і уявлення указують на реально існуючі об'єкти.

У свій аналіз концепцій, що трактують проблему істини, Шиллер включив [593, с. 138] логічне визначення, яке йому представлялося більш обґрунтованим.

Воно є теорією, згідно якої істина представлена в категоріях послідовності і зв'язності, і ґрунтується на результатах наукових досліджень. Істина розуміється як істотно систематична зв'язність – істинним вважається те, що вписується в систему, відповідно, помилковим є те, що не узгоджується з нею. Перевага цього визначення полягає в тому, що істина і реальність трактуються спільно. Обидва ці поняття залишаються іманентно присутніми в процесі пізнання, яке є створенням системи реальності, що визнається істинною, завдяки зв'язку між її частинами. Ця теорія виділяє важливі риси природи істини. Але і її Шиллер знаходив неповною [577, с. 51], тому що вона вводить в оману. Враховуючи, що не всі системи істинні та вірні, а багато систем ґрунтуються на помилкових, хибних принципах, Шиллер не визнавав критерій системності за достатній і необхідний для розмежування істини і помилковості. Кожна наука формує послідовні системи. Якби ці системи можна б було погоджувати між собою, така всеосяжна система могла б наблизити до абсолютної істини. Шиллер з сумнівом ставився як до можливості досягнення абсолютної істини, так і до визнання самої теорії послідовності і зв'язності в якості критерію визначення істини. Він вважав [577, с. 46] такий критерій формальним, не даючим механізму для розрізнення істини на противагу помилці. Істини узгоджуються, але і помилки часто предстають в логічно злагодженому вигляді. Всі фізичні процеси, істинні або помилкові, знаходяться в стані взаємозв'язку в уявленні людини тому, що її розум досяг значного ступеня впорядкованості. Будь-яке порушення зв'язності і послідовності сприймається як таке, що суперечить логіці. Людина прагне привести свої уявлення в логічну систему, тобто побачити в них зв'язність і послідовність. В результаті утворюється певна концептуальна система, яка асимілює все, що гармонійно поєднується з її відправними принципами і відкидає все, що порушує цю гармонію. Категорії "істина-хибність" не мають до цього ніякого прямого відношення. Людина ухвалює рішення, ґрунтуючись на власних уявленнях про логічну послідовність і зв'язність, а, головне, виходячи з своїх первинних постулатів, які можуть бути, але можуть і не бути, істинними. Хід і

результат її думки багато в чому детермінуються її психологією, інтересами і метою.

Аналогічні процеси простежуються в науковій діяльності і в наукових системах. Наукові системи не є досконалими, вони не є завершеними і закритими системами, в які не можна внести нічого нового. Це еластичні організми, які ростуть і прагнуть осягнути нові і невизнанні істини. Формально всі переконання, істини і уявлення можуть бути злагодженими і послідовними. Але в процесі розвитку знання нові істини порушують стрункy логічну систему старих уявлень, а іноді повністю розкривають її помилковість. В результаті виникають конфлікти між консервативно мислячими корифеями науки і новими геніями, чиї дослідження і відкриття вимагають визнання. Теорія послідовності і зв'язності представлялася Шиллеру [593, с. 141] неадекватною ще й тому, що певною мірою вона перешкоджає прогресу науки і пізнавального процесу в цілому, оскільки в ній відсутній механізм вирішення протиріч між однаково послідовними системами, які допускають альтернативну інтерпретацію фактів. Створена в рамках цієї теорії “ідеальна” система істини, яка не має недоліків реально існуючих наукових систем, представляє знання як єдину, загальну, підсумкову, тотальну систему. Суперечність і відсутність логічної послідовності в такому розумінні істини полягає в тому, що, якщо наукові системи дійсно істинні і вірні, придумувати більш високі істини немає сенсу. Якщо тільки вища, загальна істина має право на існування, тоді всі наукові істини невірні. Їхня послідовність у такому разі не може служити підставою для побудови ідеальної, вищої, тотальної системи. Шиллер приписував [593, с. 144] непослідовність теорії послідовності психологічному впливу гламурного слова “ідеальний”, яке породжувало скептичне ставлення до можливості визначення істини без опори на безпомилковий еталон або критерій. Якщо окремі часткові істини тільки частково вірні, таким істинам не можна повністю довіряти. Їх часткова помилковість, невірогідність і недостатність можуть повністю або якоюсь мірою, спотворити, зіпсувати, перетворити на помилку результат дослідження.

Людина, отже, не може нічого знати, поки вона не взнає всієї істини до кінця. Ця теорія постулювала “всенауку”, без якої людина не може зробити і кроку на шляху пізнання. Цілком ясно, що, навіть, якби таку науку можна б було створити, це означало б, що людині більше немає, що дізнаватись. У такому разі спосіб життя, наукової діяльності і поведінки людини потрібно б було радикально міняти, а істина не мала б ніякого відношення до її життєвого досвіду [576, с. 104]. Більш того, істина була б непізнаваною, незбагненною, закритою назавжди.

Шиллер визнавав, що не дивлячись на логічність і довідність, врешті-решт, помилкові системи признаються невірними саме через те, що вони входять в суперечність з логікою і послідовністю істинної системи. Досягти розуміння глибинного значення в дихотомії “істина-хибність” було б значно простіше, якби існувала непорушна, неспростовна система, за допомогою якої можна б було знайти невідповідності і помилковість псевдосистеми. Це дуже спокусливе твердження [573, с. 50], воно лежить в основі моністичного погляду на світ. Згідно ньому, існує абсолютна детермінованість світового процесу і лише на такому принципі можна засновувати уявлення про істину і реальність. Проте в світі існують різні альтернативні системи. Визнавати істину беззастережно детермінованою, означало б заперечувати різноманітність і непередбачуваність процесів і речей, що довели свою безперечну істинність. Все знання людини складається з окремих, фрагментарних істин, недостатніх самих по собі і часто суперечних між собою. У всіх існуючих наукових системах постійно виявляються помилки, неточності і невідповідності, через що вони навряд чи можуть претендувати на статус досконалої системи, хоча, не будучи всеосяжними, вони поступово наближають людину до розуміння істини. Весь процес пізнання є цілеспрямованим і виборчим. Наукові системи створюються відповідно до цілей і предметів дослідження. Зміст процесу пізнання включає дві складові – психологію і логіку, що в сукупності складають основу, спираючись на яку можна судити про значення і якості досліджуваного предмету. Для системи, що визначає природу істини, крім логічної зв'язності і

послідовності, необхідний ще один дуже важливий компонент – вона повинна мати цінність для людини [609, с. 144]. Оцінка в людському досвіді і нормальної свідомості є природний і, майже, безперервний процес. Людина завжди оцінює речі. Ця звичка і вимога є частиною більш загального прагнення людини до гармонії, дійсної або уявної, в її життєвому досвіді. Істина полягає не тільки у формальній логічній узгодженості, але і в емоційному задоволенні. Нерідко те, що представляється задовільним, незалежно від його системної узгодженості, визнається істинним, ведучим до зняття напруженості, до діалогу, до того, що у гуманістичному прагматизмі називається гармонією [625, с. 128]. Критики протестували [242, с. 51; 350, с. 632; 394, с. 97] проти введення слів “гармонія”, “оцінка”, “задоволення” в обговорення критерію істини. Вони критикували такі аргументи, тому що завдяки ним думка дійсно опиняється в небезпечній невизначеності психічних актів і фактів, тоді як істина повинна бути логічною, нейтральною і належати до “чистої” думки. Зв'язність і послідовність думок, парирував Шиллер [573, с. 57], визначається психологічними і психічними особливостям і вимагають психологічного аналізу, а “чиста” думка є одним із професійних філософських забобонів. Причину логічної зв'язності він підсумовував одним словом – інтерес. Думка, яка не спонукається усвідомленим інтересом, не може складати зміст розумного мислення. Саме інтерес починає, просуває, підтримує і спрямовує процес мислення на шляху до істини. Він впливає на думку про те, що можна і потрібно прийняти як відповідне і відкинути як чужорідне і невідповідне уявленню про “вірне-невірне”, “істинне-хибне”.

Адекватна теорія істини [593, с. 116] повинна враховувати два важливих фактори – (1) вона повинна бути не тільки формальною, тобто, крім поверхневої узгодженості граматичних форм, мати семантичні ознаки, за допомогою яких пропонувати способи, правила, методи відокремлювання істини від помилки або хибності, і (2) вона повинна бути застосовною, тобто здатною адаптуватися до умов людського знання. З точки зору гуманістичного прагматизму жодна з розглянутих теорій не відповідала цим вимогам і не містила способу визначити

“зв'язну, послідовну істину”, яка відображає реальність, відповідає їй, не спотворює її, а узгоджується з нею, і відрізнити її від такої ж “зв'язної і послідовної помилки”. Шиллер вважав ці теорії несерйозними, порожніми і марними. Ґрунтуючись на явно невірному постулаті про те, що “істина”, “факт”, “думка” і “реальність” є окремими сутностями, які необхідно привести в якусь відповідність, вони неминуче приводили до визнання, що така відповідність не може бути доказово встановлена.

У процесі пошуку і встановлення істини [622, с. 16] жоден з розглянутих способів не може бути визнаний задовільним, оскільки в жодному з них не враховується людина, її відношення і ставлення до шуканої істини і її думка про неї. Дії, направлені на те, щоб знайти істину, завжди продиктовані бажанням встановити щось важливе, що має істотне значення для того, хто намагається це зробити. Теорія істини [593, с. 144] повинна встановити і враховувати, в чому полягали наміри дослідника, що саме він шукав, мав на увазі, хотів сказати і сказав. Надійна теорія істини повинна бути гуманістичною.

2.2. Гуманістичний метод визначення істини

Шиллер зіграв важливу роль в захисті нової прагматичної теорії істини від її ранніх критиків, як ідеалістичного, так і реалістичного напряму [573; 576; 582; 585; 593; 601; 630]. Він пропонував складну, повну відтінків і нюансів, концепцію, згідно якої істина є центральним поняттям гносеології. В результаті аналізу філософських методів пошуку, встановлення і опису істини Шиллер дійшов висновку про те, що кожний з них по-своєму недостатній, неадекватний і приводить або до догматизму або до скептицизму. Історія філософії доводить, що абсолютна істина є химерою. Теорії самоочевидності істини та її і відповідності реальності представляють собою ілюзію, а інтуїція не заслуговує довір'я. Істина народжується не виключно завдяки поступовому накопиченню фактів, хоча без цього її знайти неможливо, а в постійній боротьбі думок, в якій

найпоширеніші переконання щодня стають предметом критики і відкидаються як прикрі помилки минулого. Пропонуючи свою теорію істини, Шиллер виходив [634, с. 145] з переконання в тому, що адекватна оцінка істинності твердження або думки повинна відповідати ряду вимог і містити риси, відсутні в згаданих теоріях.

Така теорія не повинна бути просто формальною [48, с. 70]. Вона повинна розрізняти “істинне” і “помилкове” за допомогою методу, придатного для перевірки претензій, заявок на істину. Її повинні цікавити істини, які потрібні людині і вона повинна пропонувати способи їхнього досягнення, а не встановлювати непридатні критерії і не захоплюватися нездійсненними ідеями. Такі терміни, як "незалежний, трансцендентальний, абсолютний", краще зовсім не вживати. Їх треба розуміти не інакше, як тільки в істотному зв'язку з людиною, зусиллями якої істина стає цінною і гідною пошуку, встановлюється і, врешті-решт, затверджується. Яким великим не було б бажання представити об'єктивність і трансцендентальність істини, не можна відривати її від людської сторони знання. Істина [634, с. 147], яка не має відношення до людини, зводить нанівець всяке знання і робить його даремним. Істина повинна бути частиною людського досвіду, усвідомлено використовуватися і приносити користь і задоволення. Її, тому, не можна визначити апріорі. В теорії істини нічого не можна приймати на віру. Всі претензії на істину і відповідність реальності повинні прийматися у принципі, а потім піддаватися дослідженню, критиці і ревізії. В цьому немає нічого суб'єктивного або довільного. Не означає це також і того, що кожний безвідповідально може проголошувати істинними ідеї, котрі йому здаються привабливими або корисними. Термін “корисність” був прийнятий в прагматизмі як протест проти поширеного у філософії переконання в тому, що існують істини, які не підлягають перевірці, або які ніколи і ніде не застосовуватимуться. Гуманістичний прагматизм вважає, що ідеї, істини, переконання і теорії не можуть існувати у вакуумі. Їхнє призначення полягає в тому, щоб бути суспільно і соціально корисними і працювати в світі фактів, адаптуватися до фактичної реальності і трансформувати її. Для цього філософи

повинні бути постійно в курсі тенденцій суспільної думки і не захоплюватися, ради більшої слави, надуманими логічними або метафізичними ідеалами. Те, що вважається істинним сьогодні може стати невірним завтра, тому час істини, її календар і простір мають велике значення. Процес верифікації і оцінки продовжується безперервно. Щодня життя має свою цінність, унікальну для кожної індивідуальної людини. В процесі пошуку істини [623, с. 153] слід пам’ятати про психологію, щоб не тільки правильно оцінити особистий внесок дослідника в цей процес, але і побачити цілеспрямованість самого процесу. Абстрагування від місця істини так само неконструктивне, як і від часу. Те, що істинно і вірно в одному місці, може бути абсолютно невірне в іншому, і це торкається не лише звичаїв і поведінки. Відповідь на таке просте питання “котра година?” не можна одержати без вказівки місця, де він був заданий. По суті, кожна істина [634, с. 149] співвідноситься з умовами, завдяки яким вона з'явилася і в яких вона повинна застосовуватися.

Розвиток наук, як прогресивна діяльність людини, яскраво і ясно розкриває достоїнства такого аналізу істини. Наука є найхарактернішим і істотним прикладом результатів зусиль людини в області пізнання. Науки виникли завдяки свідомим спробам людини розв'язати проблеми, які ставила перед нею реальність її буття. В цих спробах виявилися і обмеженість предметів дослідження, і вибір світогляду, і спеціалізація методів [614, с. 217]. Цілі і зміст цих спроб визначалися і продовжують визначатися завдяки розуму людини. Те, що людині цікаво, важливо і необхідно взнати, виражається і обмежується цілями, які вона перед собою ставить [623, с. 152]. Залежно від того, як вона оцінює відповіді на питання і наскільки результат відповідає її меті і очікуванням, остаточний вердикт виноситься на користь або “істини”, або “помилковості”. Озираючись назад і простежуючи процес досягнення успішного результату, людина розуміє, що вона не змогла би добитися мети, якби не піддавала матеріал свого дослідження постійній і поступовій перевірці, ставлячи під сумнів як самоочевидні істини, так і непомітні помилки.

Предикати “істинний” і “помилковий” в гуманістичному прагматизмі є оцінними категоріями, представленими висловлюванням схвалення або несхвалення. Поняття цінності завжди включає антиномію “істинний-помилковий”, “правильний-неправильний”,“вродливий-невродливий”. В ньому також міститься відношення до оцінювача, тому що якість цінності визначається по його думці. Це оцінка, яку людина дає результатам цілеспрямованих пізнавальних дій, які постійно супроводжуються аналізом і критикою. “Істина” є позитивним результатом або досягнутою метою цього процесу. Цей процес порівнювався [634, с. 148] з виплавкою металу. “Сировина” для дослідження містить як істину, так і помилковість, задача дослідника полягає в тому, щоб очистити його від помилковості і виплавити істину, відповідну його меті. В цьому процесі [634, с. 90], немає нічого, що могло б виправдати або навести на думку про абсолютну істину. Істина, вперше усвідомлена людиною, була для неї кращим способом справитися з відомою їй до цього реальністю. Кожне твердження є відповіддю на питання, а кожне дослідження починається з питання. Якщо відповідь сприяє цілям і намірам питаючого і відповідає на питання “коли, де, чому і як” відповідно тому, як він їх задумав, результати дослідження вважаються істинними. Людині властиво визнавати за істинне, вірне, правильне все, що працює, приносить користь, задоволення або полегшення. Прагматичний тест, як його розуміють у гуманістичному прагматизмі, підтверджує практичну, а не абсолютну оцінку істини. В ній завжди залишається сумнів в тому що якась її частина вислизає від безпосереднього нагляду. Очевидно будь-яка істина в певному значенні залежить від особистості тих, хто боронить і приймає її. В цьому виявляється причина того, що кожна істина є особистою, індивідуальною, персональною [644, с. 293]. Вона узгоджується з умовами, завдяки яким вона народилася, її практичність, застосовність і користь оцінюються кількістю і якістю перевірки, яку вона пройшла і визначаються рівнем знання і можливостей вживання її окремою людиною. Коли ці умови міняються, необхідно адаптувати її до нової ситуації. Використання істини в нових обставинах є свого роду ризикованим

експериментом, оскільки ніколи неможливо наперед, апріорі, визначити чи збереже вона свою якість істинності. В концепціях формальної логіки прийнято вважати, що розумові процеси, якщо вони істинні, не залежать від особливостей індивідуального розуму, а ідеї мають встановлені значення, які з'єднані в універсальні істини, незалежно від того чи усвідомлюються вони яким-небудь індивідуальним розумом. Саме тому, що формальна логіка абстрагується від особистих психологічних чинників, вона не може дати корисних істин. Істина є динамічною і прогресуючою, а не вічною і абсолютною [614, с. 134]. Реальність, оточуюча людину, міняється, з часом міняється і ставлення людини до того, що раніше працювало, задовольняло і приносило полегшення. Все людське знання умовне і більш менш вірогідне, всі його принципи ґрунтуються на постулатах і надіях [644, с. 47]. Наукова істина є цінністю, яка може виявитися помилковою і поступитися своїм місцем іншої, нової цінності через щонайменше поліпшення або зміну. Ніхто, тому, не може претендувати на володіння абсолютною, кінцевою, остаточною істиною. Істина є найкращим, відомим дотепер, рішенням проблеми для свого історичного часу в розумінні людини, яка її оцінює [623, с. 432]. Істина не нав’язується людині, їй доводиться її шукати, нерідко довго і напружено. Вона народжується завдяки психологічному інтересу людини в певній меті. Проте інтереси, як і цілі, міняються, тому істини не завжди відповідають цілям, ради яких починався їхній пошук. У відкриттях завжди присутній елемент несподіванки – Колумб відправився до Індії, а потрапив до Америки [634, с. 152], – але вони не бувають випадковими або марними, хоча і здаються іноді такими [413, с. 59; 439, с. 76; 623, с. 243; 698, с. 108]. Новими істинами є психологічне задоволення від досягнення мети, але найважливіше полягає в тому, що істина працює і приносить користь.

Це останнє твердження викликало найрізкішу критику з боку опонентів [183, с. 49; 242, с. 51; 394, с. 123; 716, с. 95]. Обидва ці критерії – “користь” і “робота” – складають основу теорії істини в гуманістичному прагматизмі. Але, не дивлячись на те, що він повертався до цієї проблеми багато раз, Шиллер не зміг обґрунтувати чітку систему і правила для їхнього ототожнення. Істина є

тією маніпуляцією фактами [618, с. 61], яка після перевірки виявляється потрібною, перш за все, для практичних цілей людини і, кінець кінцем, для досягнення тієї гармонії життя, якого прагне кожний. В дійсному процесі пізнання питання про те, чи є твердження “істинним” або “помилковим” вирішується його наслідками. Це універсальний метод перевірки всіх без виключення тверджень, він діє і застосовується в створенні математичних законів, фізичних гіпотез, релігійних вірувань і етичних постулатів. Істина є цінністю і задоволенням, але це не те нездорове задоволення, яке пов'язують з грою словами. Це задоволення, яким винагороджується важка праця дослідника, що намагався поліпшити людське життя. Істина перевіряється своєю застосовністю в процесі пізнання, її оцінка полягає у відповідності інтересу, який стимулював її пошук і її впливом на нього, її відношенням до мети, через яку було поставлено питання. Істинно, [623, с. 154], все те, що корисне для побудови науки, “помилкове”, “хибне” – те, що даремно або шкідливо для тієї ж мети. Відповідно, наука істинна, якщо її досягнення можна використовувати для того, щоб гармонізувати життя. Єдиний доказ істини полягає в її користі і цінності. З альтернативних гіпотез та працює краще, яка найбільш успішно сприяє розвитку науки, або досягненню мети. Судити про це повинні експерти, що розвивають ту або іншу науку, а також людина в її особистому та суспільному досвіді.

Шиллер приділяв багато часу і витрачав багато зусиль, намагаючись пояснити тезу про те, що істина повинна бути корисною і працювати на людину. Немає необхідності говорити, що його не розуміли. Так само не розуміли Джеймса, коли він писав [361, с. 58], що ідеї стають істинними остільки, оскільки вони вступають у задовільні відносини з іншими частинами людського досвіду. У теорії гуманістичного прагматизму істина є різновидом “добра”. Джеймс порівнював істину із здоров'ям. Істина, як і здоров'я, хороша тим, що на неї можна розраховувати в майбутньому, не боячись неприємних сюрпризів. Шиллера особливо дратувало, що його опоненти вдавалися до простої перестановки слів в його тезі. “Все, що істинне – корисно” відповідно до правил

формальної логіки ставало “все, що корисно – істинно”. Така перестановка повністю спотворювала його концепцію. Істина не еквівалентна і не ідентична ні “корисності”, ні тому, що “працює”. Він підкреслював [634, с. 157], що його теза наголошує на важливій і життєво необхідній умові, яка була упущена в інших концепціях і не є визначенням істини. Відзначені в його аналізі межі істини – залежність від оцінки, здатність розвиватися і мінятися, співвідносність з часом, місцем і обставинами вживання, кореляція з рівнем знання, інтересом і метою дослідника, на його думку, були проігноровані в широко вживаних теоріях істини. З свого боку він запропонував гуманістичне визначення істини, виділяючи в ньому наступні аспекти.

Істину можна визначати з формальної позиції як логічну цінність. Новизна, внесена Шиллером в це визначення, полягає в тому, що істина розглядається в поняттях дихотомії “істина-хибність” як “істина і помилковість”, тобто істина може виявитися помилковою, а її цінність негативною. Існує багато переваг в класифікації істини за однією шкалою з естетичними, етичними і чуттєвими цінностями, що яскраво виражається в лінгвістичних термінах оцінки. Логічні докази називають не тільки істинними, але й вірними, елегантними, витонченими і навіть красивими. В звичній мові логічні терміни застосовуються в етичних і естетичних контекстах. Для того, щоб бути прекрасною статуя повинна мати істинні пропорції. Істина, сприймана як цінність, співвідноситься з поняттями “позитивний-негативний”. Таке зіставлення дає можливість відрізнити “вірне” від “невірного” за допомогою найвищого ступеня прикметників – “істинний, вірний, реальний” факт є якнайкращою цінністю. У принципі “істина” не може не мати відношення до поняття “добро”. Це співвідношення було проігноровано у визначеннях, пропонованих формальною логікою. Моральні і логічні цінності перетинаються і взаємодіють. Істина, тому, у всі часи є тим, в що краще всього вірити.

Будучи задоволенням від досягнення поставленої мети, істина тісно пов'язана з життєво важливими потребами людини. Виходячи з цієї тези,

Шиллер вважав, що істину неможливо зрозуміти, якщо не враховувати роль людини в її пошуку та застосуванні. Дегуманізація істини яскраво виявляється у навчальних програмах, в яких не учать розуміти, що істина потрібна, що знання є силою, що сприяє особистісній та суспільній адаптації і приносить задоволення. Ці якості істини мінімізуються в шкільних програмах тому, що заперечується зв'язок пізнавального процесу з людською діяльністю, від якої його не можна відірвати. Людське життя не може бути розділено на теоретичне і практичне. Всі теоретичні відкриття так чи інакше спираються на практичні потреби людини. Честь цього твердження Шиллер віддає Дьюї [634, с. 155], хоча і відносить його до максими Протагора – людина є мірою всіх речей.

У своєму описі природи істини Шиллер використовував терміни, якими він, не дивлячись на своє прагнення до точності і однозначності, не зміг переконати своїх опонентів. Настійна вимога, щоб істина “працювала” не вичерпує всього її значення і не може служити її визначенням. Істина і робота не взаємозамінні поняття, так само як істину не можна ототожнити з корисністю. Значення обох термінів Шиллер пов'язує з особистим, персональним чинником. Людина намагається знайти істину тому, що вона їй здається цінною і корисною. З психологічної точки зору “корисний” він визначав як оцінку способу досягнення даної, конкретної мети. Доводячи свою тезу, Шиллер не ставив знак рівності між істиною з одного боку і її корисністю з іншого. Різниця між ними корелює з різницею між доведеною істиною і претензією, заявкою на істину. Домагання, претензії на істину також до певного ступеня працюють і певною мірою корисні. Проте, це не означає їхню дійсну вірність. Необхідно, тому, робити відмінності між різними типами претензій на істину і визначити їхнє відношення до того, що звичайно називають перевіреною, випробуваною, верифікованою істиною. Шиллер розробив [634, с. 161] теорію “претензій на істину”, виділивши в ній декілька типів і обґрунтувавши психологічні, семантичні, логічні, смислові і етичні характеристики кожного з них:

- Постулати. З психологічної точки зору постулати є найпершою, початковою формою претензії на істину. Пропонувати постулати означає висловлювати бажання вірити в щось, що було б добре, якби воно здійснилося. Це також спроба встановити істинність того, що представляється таким бажаним. Постулювання відрізняється від простого легковір'я готовністю взнати істину через досвід. Постулати є претензіями на істину, які можуть бути опротестовані, змінені або доведені. Цінність постулату і його доля визначаються формою і ступенем його “роботи”. Поняття “робота істини” включає об'єктивний чинник – відповідність вимогам людського досвіду;

- Аксіоми. Аксіома є повністю перевіреним постулатом, який служить принципом для побудови науки. Коли постулат досягає ступеня аксіоми, його логічні характеристики трансформуються. Йому більше не потрібна підтримка, його більше не потрібно перевіряти або доводити, він стає інструментом в науковій практиці і позначає встановлений факт;

- Методологічне припущення. Дослідник користується методологічними припущеннями, намагаючись виділити істотні факти і визначити, як він може проаналізувати наявні факти. Цим терміном позначаються принципи, гіпотези або пропозиції, які можуть бути використані для аналізу. Вони, по суті, є апріорними думками, які не можуть застосовуватися за межами певної сфери або теми дослідження. Фактично всі фундаментальні наукові принципи є не стільки аксіомами, скільки методами, що використовуються в дослідженні. Наприклад, принцип детермінізму у філософії Шиллер відносив до методологічних припущень;

- Методологічна вигадка. Якщо в метологічному припущенні виявляються обмеження у вживанні, в “роботі” або корисності воно стає методологічною вигадкою. Різниця між методологічним припущенням і методологічною вигадкою полягає в тому, що перше означає ту стадію обґрунтовування принципу, коли його корисність не викликає сумніву, проте, все ще неясно або неважливо, чи є воно істинним або помилковим і чи стане воно аксіомою або ж

виявиться фікцією. Приклади методологічної вигадки легко знайти в історії науки, в якій багато наукових “істин” були згодом спростовано новими фактами. Наукове значення методологічної вигадки незаперечно тому, що всі наукові ідеали, терміни, ототожнення включають елемент вигадки. Завдяки цьому стає можливим прийняти за істину відсутність відмінностей, які завжди існують між двома випадками одного і того ж;

- Вигадка. Методологічна вигадка складає тільки спеціальну частину вживання вигадки. Створення вигадки є логічною темою, поступливою по значущості тільки створенню істини. Вигадка ґрунтується на здатності уявляти те, чого немає в реальності, і діяти так, як ніби це дійсно існує. Вигадка присутня не тільки в самообмані і удаванні, але і в кожній формі гри, відображаючи жвавість уяви. Природно вигадка включає певний ступінь претензії на істину. До уявних об'єктів не тільки застосовуються терміни “істинний-хибний”, але і думки про них можуть бути такими ж істинними або помилковими, як і в будь-якій іншій сфері мислення. Думка про те, що Ромула і Рема вигодувала коза, як Зевса, буде невірною. Більш того, невірне розуміння того, чи є об'єкт вигаданим або реальним, може привести до непередбачених наслідків;

- Жарти. Вони є ще більш небезпечними, ніж вигадка. Жарт не можна приймати у прямому розумінні, оскільки він часто виражає прямо протилежне значення. Якщо значення становлячих його слів приймати за чисту монету, це приведе до нерозуміння або конфлікту. Для того, щоб оцінити жарт, слід відвернутися від його формальної претензії на істину. Значення жарту залежить від багатьох умов - невміння логіка-формаліста зрозуміти істинні інтенції того, хто жартує, часто є кращою винагородою жартівнику. На щастя, жартував Шиллер, жарти рідко зустрічаються на сторінках книг по логіці;

- Брехня. Брехня, як один із способів виражати думки, не розглядається у формальній логіці. Шиллер вважав причиною цього прикрого опущення наявність в брехні елементу волі. Різниця між “брехнею” і “помилкою” полягає в намірі брехуна. Брехня є навмисною дією, помилка – мимовільною,

ненавмисною, випадковою подією. Брехун знає, що претензія на істину, яку він висловлює, помилкова. Його мета полягає в тому. щоб запропонувати неправду, навмисну брехню. Він не одурюється, він сам намагається обдурити. Якщо йому повірять, він примусить помилятися інших. Але у формальній логіці не визнають намірів, тому в ній брехня ототожнюється з помилкою і, таким чином, ігнорується відмінність між навмисною і ненавмисною неправдою. Шиллер відзначав, що ця тенденція добре простежується в словнику стародавніх греків, де вона зафіксована в слові “псевдо”. Слово “псевдо” означає будь-яку неправду, безвідносно до обставин, при яких з’явились помилкові вислови, або в якому стані людина їх висловила. Не слід, проте, думати, що не існує схожості між брехнею і помилкою. Їх об'єднує те, що вони виражають помилкові претензії на істину. В цьому вони нагадують жарт. Але, якщо жарт не досягає своєї мети, якщо його розуміти буквально, брехню, навпаки, слід розуміти у прямому розумінні слова. В аналізі понять “брехня” і “помилка” неможливо абстрагуватися, як це відбувається у формальній логіці, від людей, пов'язаних з ними. Помилкова претензія на істину має абсолютно різне значення для брехуна і його жертви. Жертва приймає брехню за правду, поки не виведе брехуна на чисту воду. Брехун знає, що помилковість його претензії на істину може бути знайдена. У нього, правда, жевріє надія, що на той час, коли це трапиться, брехня виконає свою мету. З іншого боку не виявлена брехня продовжує успішно існувати і ніхто не може назвати її брехнею, поки її істинне значення не знайдено. Можна припустити, що історія повна прикладів такої невиявленої брехні, але це не означає, що брехня суперечить принципу, що формальна претензія на істину, присутня в кожній думці, приймається за істину, поки вона діє.

Приведені типи претензій на істину не є істинами. Вони є постулатами, припущеннями, вигадками і т.п. На якомусь етапі свого існування вони сприймаються як істини. Очевидно, що твердження “всяка істина корисна” значить далеко не те ж саме, що “все корисне – істинно”. Істина не може бути також визначена тим, що вона працює, тому що всі претензії на

істину теж, так чи інакше, працюють. Шиллер пропонував визначати її як “те, що, зараз, працює краще” на підставі цінності, вибору між альтернативами і прогресу знання.

Що ж, все-таки, Шиллер розумів під “істиною”? Цю проблему він ніяк не міг пояснити задовільно, чим викликав різку критику сучасників. Його критикували за те, що він ототожнював істину з корисністю [499, с. 89], хоча у всіх своїх роботах він люто це заперечував. З іншого боку, його обвинувачували в тому. що в його теорії корисність істини виявляється у бажанні бачити цю користь [445, с. 3]. Проте бажання без доказів не робить бажане істинним. Йому ставили питання – що значить “корисний”? Дискусії розгорілися з питання про те, чи значить це добрий результат у досягненні мети, чи надання можливості вижити тим, хто володіє цим результатом [698, с. 118]. Не було зрозуміло чи всі якості і характеристики роду, що вижив [565, с. 256], були корисні в процесі його боротьби за виживання. Рассел відзначав [552, с. 487], що “робота” в науці значить передбачення і узгодження із спостережуваними фактами, що не має нічого спільного з бажаннями, волею або потребами людини. Він стверджував, що істина значить не те ж саме, що успішне досягнення мети. Вірування, які прийнято вважати корисними, так і залишаються істинними, але часто причини, по яким люди упираються в них, є безрозсудними. Ні Шиллер, ні інші прагматисти-класики не дали відповіді на питання в чому істинність і корисність вірування – в тому, що один тип вірування спрощує і полегшує процес мислення більш, ніж інший, і чи стає вірування істинним, якщо його дотримується велика частина суспільства [210, с. 138]. Основна новизна прагматизму, писав Рассел, полягає в тому, що як підстава для віри в істину в ньому визнається будь-який вид задоволення, який можна одержати від додержання цієї віри, а не просте теоретичне задоволення, пошуками якого займається наука.

Важко перерахувати всіх філософів, які в тій або іншій формі висловлювали свої критичні зауваження. Критика головним чином була спрямована на ті два критерії, які Шиллер вважав важливими для оцінки

істини – задоволення або користь, які істина приносить і те, що він називав “роботою” істини. Навіть Пірс висловив жаль [483, с. 352], що ні Джеймс, ні Шиллер так і не пояснили, що вони розуміли під словом “задовільний”. Відповідаючи на критику, Джеймс писав [362, с. 337], що, коли ідея, істина, думка працюють серед інших ідей, співвідносних з предметом, який вона замінює в свідомості, і гармонійно асоціює себе з ним, її робота відбувається повністю усередині інтелектуального світу. Її цінність є чисто інтелектуальною, принаймні, зараз, в даних обставинах і для даного конкретного випадку. Дьюї підкреслював [227, с. 26], що позитивний наслідок, підтверджуючий ідею, істину, думку є позитивним не стільки сам по собі, скільки тому, що він задовольняє вимогам ідеї, якою б вона не була. Шиллер, наполягаючи на історичності та пластичності істини, закликав [583, с. 81] не зупинятися у пошуках істини, щоб “людські істини більше не світилися здалеку неясним мерехтінням невизначено далеких туманностей”. Істина [601, с. 30] багатозначна і не може бути повністю детермінованою, інакше в світі не могло б бути ніяких альтернатив. Істини мають особисте, персональне значення, але разом з тим спричиняють за собою відповідальність. Кожний має право на свою оцінку істини і свою реакцію на неї, поки він не знайде кращу, більш задовільну і ефективно працюючу істину. Право на власну думку [583, с. 84] співвідносне з обов’язком змінити, виправити і поліпшити незадовільну істину.

Шиллер з жалем визнавав невизначеність терміну “корисний” і намагався зрозуміти наскільки поняття “працює”, яким би чужорідним воно не було в звичній практиці людського досвіду, достатньо, щоб складати істину. Його сумніви торкалися, наприклад, випадків, гоніння і успішного придушення опозиційних думок і суджень в диктаторській державі – чи стають ці судження і думки помилковими тому, що їхні прихильники були убиті. Немає сумніву в тому що переслідування і репресії часто закінчувалися катуванням і пошук істини пов'язаний з багатьма жертвами, героями і мучениками. Не менше складним йому представлялася цінність істини у відношенні до поняття

“виживання” [593, с. 169]. З іншого боку, йому було ясно, що думки, відверто смертоносні і шкідливі по своїх наслідках, не можуть бути визнані істинними. Якщо вони не зникають або не спростовуються повністю, їх можна визнати тільки помилковими. Істини, цінні для процесу виживання, повинні складати велику частину людських істин, але вони не можуть пояснити всієї істини [588, с. 182]. Таке розуміння істини нав'язує [588, с. 160] певний набір істин, не залишаючи надії на вибір, преференцію або альтернативу, які самі по собі є чинниками в процесі виживання і допускають різну інтерпретацію. Шиллер схилявся до думки [564, с. 170], що “корисність” істини виборча. Її “робота”, способи і результати її перевірки будуть різними в різних галузях науки і життя. Він усвідомлював, що і це його визначення викличе додаткові заперечення і критику щодо того, що вважати життєво важливим, а чим можна нехтувати. Такі дискусії можуть продовжуватися невизначено довго, але загальна логічна вимога залишиться однаковою. Будь-який критерій істини, який відноситься до сфери, яка передує або знаходиться за межами досвіду, є саморуйнівним [362, с. 142] Всі претензії на істину вимагають верифікації, необхідній для кожного окремого випадку, що відповідає його особливостям, і визначеній достатньою учасниками оцінного процесу. Цінність істини, залежить від її наслідків і полягає не стільки в тому, що вона затверджує, скільки в тому, що вона заперечує або відкидає. Емпірична перевірка істини по її наслідках виключає апріорні думки про її цінність. Трудність полягає в тому, як визначити релевантність наслідків, тому що по їхній цінності можна судити про характер істини. Наслідки, визнані “хорошими”, підтримують претензію на істину, тоді як погані наслідки служать причиною її неприйняття. Будучи логічною цінністю, істина не обов'язково повинна бути практично корисною, в даний момент. Всі наслідки істини, якщо вона дійсно релевантна для яких-небудь цілей, навіть самі відвернуті і теоретичні, врешті-решт стають практичними і впливають на людську діяльність і життя [588, с. 42] Нерідко сумнівні, невизнані істини, які викликають гарячі дебати, стають найнеобхіднішими і корисними.

У кінці життя Шиллер був вимушений визнати, що він міг би більш чітко розробити і висловити свої ідеї. Він жалкував про те, що неможливо дати однозначних відповідей щодо того, як працює і наскільки задовільна істина або ідея. Він вважав, що ці проблеми ще довго будуть предметом дискусій, але головна логічна вимога залишиться в силі. Шиллер доводив, що єдиний спосіб, яким людина може відрізнити істину від помилковості, полягає в перевірці її наслідків на практиці. Головний аргумент Шиллера проти всякої критики полягав в тому, що будь-які критерії істини, які визначають її цінність апріорно, не можуть бути визнані адекватними. Жодна з традиційно обговорюваних теорій не може відповісти на питання – як можна взнати, що дане твердження є істинне або помилкове. Шиллер завжди підкреслював, що корисність брехні або будь-якої претензії на істину не перетворює їх на істину. Те, що він особливо виділяв можливий людський досвід як матрицю для розрізнення відносин в дихотомії "істина-хибність", є суттю його теорії і, поза сумнівом, представляється істинним і цінним.

Концепція "роботи" істини має додаткову цінність в тому сенсі, що вона містить визначення релевантності і застосовності в практичних обставинах життя. Істина є людською істиною [577, с. 71; 560], вона не може з'явитися інакше, ніж завдяки зусиллям людини і в результаті її інтересу, бажань і дій. Людина шукає істину і знання, які необхідні для неї з точки зору практичного значення і застосовності. З методологічної точки зору [582, с. 198] всі істини були створені людиною. Оскільки вона їх створила, вона може їх міняти, виправляти і покращувати. Істину, тому, не можна вважати непроникною, "священною" і неспростовною [582, с. 55]. Уявлення людини про навколишню реальність не залишаються незмінними. З розвитком знання уявлення міняються, а з ними міняються і думки про істину [582, с. 56; 601, с. 171]. Апріорні думки, гіпотези і припущення ніколи не можна визнавати безповоротно доведеними. Ступінь істини, як було доведено в теорії відносності, варіюється в межах 0–1 [151, с. 93; 420, с. 36; 448, с. 36]. Будь-яка гіпотеза завжди більш менш істинна порівняно з її конкурентами. Чим ширше і

економічніше працює гіпотеза, тобто застосовується в дії, в досягненні мети, тим вище її цінність і тим більше підстав визнати її за істинну [596, с. 184]. Авторитетність, значущість і корисність такого визнання [601, с. 178] ґрунтуються на особистому, персональному досвіді, тому що особистість людини, її життя і діяльність відображаються на її оцінці і впливають на неї [573, с. 142]. Елемент суб'єктивізму в концепції істини, пропонованої Шиллером і Джеймсом, привів до майже повного відчуження і неприйняття з боку філософської громадськості. Такий антагонізм не бентежив і не зупиняв Шиллера. Принципи персоналізму він переносив з філософії в галузь науки і людського досвіду в цілому. У всіх науках [601, с. 98] існує тенденція деперсоналізації наукових відкриттів. Їх представляють як безособові істини про об'єктивні факти. При першій же спробі прослідити їхній генезис і історію розкривається вся помилковість такого враження і виявляється наскільки ефемерні всі наукові відкриття. Вони всі, із самого початку, є особистою, персональною справою окремих зацікавлених особистостей. Вони сталі відомі завдяки особистим наглядам, гостроті сприйняття, досвіду і експериментам в контексті конкретного часу і місця. Сама ідея про деперсоналізовану, знеособлену, дегуманізовану науку здавалася Шиллеру [601, с. 171] міфом. Абстрагування від особистості, що, як передбачається, повинне характеризувати науковий метод, є вигадкою, міфом, фікцією. В наукових дослідженнях, логіці і філософії, писав Шиллер [573, с. 261], давно пора визнати, що будь-яке дослідження по суті є цілеспрямованим і, тому, назавжди і невідворотно пов'язане з особистістю того, хто його проводить.

У гуманістичному прагматизмі стверджується, що не може бути незацікавленого пошуку істини. Пізнання стає можливим тому, що існують і виникають проблеми, які мають інтерес для допитливого розуму. Навіть філософи, проголошуючи безкорисливу любов до істини [593, с. 13], в своїх роботах доводять яку-небудь свою викохану теорію. Всі люди, філософи і не-філософи, розглядаючи або вирішуючи проблеми, орієнтуються і спираються на суб'єктивні міркування. Всіма рухає інтерес, тому що людина не є “tabula rasa”.

Будь-яке знання, будь-яка істина, яку вона знаходить, служить якій-небудь меті і задовольняє якому-небудь інтересу або цілі, приносить яку-небудь користь і корениться в особистому або суспільному досвіді. Шиллер не погоджувався з концепцією даремних істин або даремних знань. Його багато і несправедливо критикували [400, с. 103; 272, с. 157; 654, с. 128] за те, що він не визнавав порожньої цікавості, або занять "чистими" науками, наприклад, чистою математикою. Оскільки подібні заняття не пов'язані безпосередньо з конкретними практичними проблемами, висловлювалися припущення, що Шиллер не надає їм належної уваги. Розглядаючи дихотомію "корисний-даремний", Шиллер стверджував [596, с. 192], що його заперечення торкалися тільки неправомірного розриву між цими предикатами і конкретними практичними проблемами. Шиллер писав [560, с. 59], що випробовувати неприязнь до чистої математиці майже так само неможливо, як виражати неповагу до екватора. Істина, як така, де б і як би вона не була знайдена, завжди в тому або іншому ступені комусь корисна. Вона завжди повинна бути готова до того, що її цінність може бути поставлена під сумнів, для вирішення якого її корисність повинна виявитися в якому-небудь контексті [596, с. 191]. Єдиний доказ істини полягає в її цінності для процесів пізнання і людського досвіду. Корисність істини, тому [596, с. 188], стає визнаною, як тільки твердження про неї оцінюється як дійсно істинне на підставі того, що воно сприяє створенню гармонійних відносин між людьми і їхнім оточенням, соціальним або природним. Особливо підкреслюється [573, с. 58] значення соціального визнання для розмежування автентичної істини і претензії на неї. Визнаючи людину за соціальну істоту, він вважав істину безумовно багато в чому суспільним продуктом. Соціальна корисність та застосовність є вирішальним чинником у визначенні істини. Поняття "даремна істина" [573, с. 59] відкидається, тому що таке поняття вважається безглуздим. Даремна істина або не є істиною, або тимчасово не має значення і не використовується, оскільки не має безпосереднього інтересу для практичної діяльності.

Опоненти [707, с. 63] критикували ідею Шиллера про те, що істина може бути перевірена і оцінена, на тій підставі, що Шиллер не розмежовував істинність думки від віри в неї [546, с. 109]. Несправедливість такої критики ґрунтується на непорозумінні. Шиллер стверджував [577, с. 249], що люди вважають за краще вірити в істину тому, що вона с самого початку пов'язана з поняттям “добра”. Не слід, тому, сперечатися за право гуманістичної концепції пов’язувати поняття “істинного” з поняттям “добра, в яке добре вірити”, ґрунтуючи свої твердження на сумніві в тому, що кожна істина може бути представлена як “добро”. Як тільки перевірка істини показує її невідповідність, шкоду або суперечність цілям, інтересам і досвіду, виявляється її помилковість, а з цим зникає і віра в неї. Шиллер неодноразово підкреслював [598, с. 190], що корисність істини, як і її робота, не пояснюють всього її значення. Це життєво важливі вимоги, без відповідності яким істина не може визнаватися доведеною і які не були враховані в її традиційних визначеннях. Предметом гострої критики були істини минулого, розгляд яких традиційно ґрунтувався на теорії абсолютної і незалежної істини. Питання, яке задавали Шиллеру, торкалося того, що відбувається з істиною, коли люди змінюють свою думку про зовнішній світ або про минуле. Шиллер відповідав [593, с. 373], що ніякі істини і вірування минулого не втрачають своєї цінності для сучасності. Вони всі були одержані в процесі людського досвіду і збереглися в людській пам'яті. Наслідки всіх історичних фактів все ще можуть бути перевірені. Верифікація подій, теорій, переконань, вірувань, всіх без виключення істин минулого, аналогічна тому, як перевіряються істини сучасності. Знання про минулі істини не більш незалежне і абсолютно, ніж знання про майбутнє або теперішній час. Верифікація минулих істин, як перевірка будь-якої істини, здійснюється за допомогою оцінки їхніх майбутніх наслідків. Космічні системи Піфагора, Птоломея, Миколи Коперніка є стадії в поступальному наближенні до адекватного усвідомлення законів руху небесних тел. Кожна з них вважалася істинною і корисною, поки вона відповідала рівню знань, визначаючого

науковий потенціал відповідного суспільства. Кожна з них була послідовно переоцінена і втрачала свій статус істини [593, с. 417] у міру того, як відкривалися нові факти. Справедливості ради, слід помітити, що ідея Шиллера про те, що “істину робить людина” (truth is made by man) [593, с. 122] має певні обмеження. Шиллер визнавав, що цю концепцію можна застосувати до створення не всіх відомих фактів, що особливо відносяться до минулого. Важливо, проте, що людина діє в рамках сучасної інформації про минуле, не менше важливо і те, як вона діє. Згідно Шиллеру, істина, часто напряму, але завжди кінець кінцем, проходить тест за допомогою людської дії. Дії, практиці в його прагматичній теорії надається велике значення [242, с. 51]. Істина повинна бути не просто визнана, вона повинна бути включена, задіяна в сучасність.

Шиллер був переконаним прихильником персоналізму. Він різко критикував концепції формальної логіки, в яких ігнорувався психологічний аспект пізнання. Шиллер вважав [576, с. 314], що дійсне знання виборче і не погоджувався з традиційним визначенням, за яким “дійсним” визнавалося все, що є об’єктивним, існуючим до пізнання і незалежно від нього. В його розумінні [535, с. 340], будь-який об'єкт, який людина помічає, взнає і вивчає повинен спочатку стати предметом її думки, вибраним згідно її інтересам. Людина не може бути, і не є, пасивним спостерігачем, якому незалежний зовнішній світ нав'язує свої істини [576, с. 55]. Ніякий факт не стає фактом до тих пір, поки хто-небудь не знайде його і не підтвердить його, як факт [593, с. 37]. Логіка [593, с. 351] не може переступати межу свідомості. Всі людські істини народжуються в результаті персонального, особистого спостереження [601, с. 90], в процесі якого виділяються властивості, ознаки і якості об'єкту зовнішнього світу і визначається відношення до нього. Разом з тим, Шиллер не заперечував [601, с. 50] соціального характеру істини. Для свого утвердження, істина повинна дістати суспільне схвалення і визнання. Для того, щоб бути дійсною, їй недостатньо індивідуального визнання.

Визнаючи, що корисність істини для суспільства є головним і остаточним її детермінантом, Шиллер ніде спеціально не обговорює співвідношення між “суб'єктивним” і “міжсуб'єктивним” в понятті “істина”. Він характеризує [601, с. 79] об'єктивність істини як важко здійснюване суспільне досягнення, а не як самоочевидний факт. Міжсуб'єктивність істини, її універсальність представлялася йому маловірогідною як в науці, так і в повсякденному людському досвіді. Шиллер невпинно підкреслював персональний, суб'єктивний аспект пізнання, стверджуючи, що остаточною цінністю у визначенні істини є людина. Підтвердження своєму твердженню він знаходив в тому, що не робив відмінності між мисленням, яке безперечно є особистим актом, і наслідками мислення, цінність і істинність яких може бути перевірена і зрозуміла тільки в результаті міжособової, суспільної оцінки. Це твердження викликало багато критики [272, с. 163; 242, с. 53; 400, с. 98; 546, с. 109]. Шиллера обвинувачували в тому, що своїми аргументами він хотів позбавити традиційну логіку всіх доказів, які підтверджують об'єктивність і корисність істини і замість них представити волюнтаристську логіку. Шиллер парирував [593, с. 374], стверджуючи, що немає думки без мислителя і все мислення людини [531, с. 292] є повністю вольовим актом. Не менш критично [242, с. 51] сприймалася ідея про те, щоб поняття істини уявляти більш гнучким, податливим (supple). Відповідаючи на критику, Шиллер доводив [593, с. 454], що необхідність пом'якшити істину, зробити її менш жорсткою, нерухомою і звільнити її від обмежень логічних правил, пов'язана з можливістю розвитку, поглиблення і розширення галузей пізнання. Істина завдяки цьому звільняється від нерухомості і стає частиною реальності і життєвого досвіду, перетворюючись на об'єкт пізнання, який можна аналізувати і пояснювати.

Ідеї Шиллера про процес створення істини the (making of truth) можуть бути кваліфіковані і в інших аспектах [27, с. 61; 593, с. 48]. В його теорії немає чіткості в розмежуванні категорій “походження” (origin) і “обґрунтованості” (validity) істини. Він досліджував природу постулатів, переконань і різних категорій претензій, заявок на істину [588, с. 61], але не розробив аргументовану

теорію доказів. Підкресливши принципове значення включеності, релевантності істини в практику життєвого досвіду, як необхідної вимоги для процесу мислення, він розкрив процедури визначення стандартів включеності, але не роз'яснив достатньо детально критерії відбору цих стандартів. Ідея про існування істин, які неможливо перевірити і застосувати в рамках людської практики, була для Шиллера безглуздою, даремної і не мала цінності. Такі думки, для нього [577, с. 41] були психологічною компенсацією за недостатність знання і життєвого досвіду.

Істина для Шиллера, перш за все, пов'язана з дією, знання істини сприяє, спрямовує або перешкоджає дії і надає на нього різної якості і ступеня вплив. Створюючи істину, людина керується своїм інтересом і розумінням. Істина, як і помилковість, тому, є логічними категоріями, визначення їх значущості міститься цілком в просторі людського мислення. Ця теза Шиллера також не зустріла загального визнання [242, с. 163; 272, с. 128]. Думки розділилися з приводу можливості і здатності людини створювати факти і істину про них [546, с. 73; 489, с. 57]. Його твердження про те, що істина повинна працювати було кваліфіковано як допущення, згідно якому кожне домагання на істину повинне задовольняти зовнішнім вимогам. Багато критиків визнали цю тезу неадекватною характеристикою меж, встановлених зовнішнім світом для людського мислення. Рассел писав [546, с. 109], що він може імовірно згодитися з твердженням про різні ступені істинності і що істина є властивістю виключно людського буття, зокрема людських переконань і вірувань. Але з цього не виходить, що ступінь істинності, який визначає переконання, залежить виключно від умов, створених людиною. Зміна ступеня істинності в людських переконаннях, збільшення або зменшення значення цього індексу, наближає або віддаляє його від ідеалу, а ідеал визначається фактом, який людина може в якійсь, дуже обмеженій, мірі контролювати. Шиллер парирував [588, с. 172], стверджуючи, що окрема людина створює істину, яка повністю співвідноситься і корелює з її метою і інтересами. Вона варіюється і міняється у відповідності і залежно від цих змін. До тих пір, поки твердження є дійсно застосовним для

яких-небудь цілей якою-небудь людиною, в будь-якій фазі розвитку цього твердження або переконання, вони є істинними в заданих межах і певною мірою. Для інших людей, з іншою метою, інтересами і в інших умовах і обставинах, це ж саме твердження може бути не повністю застосовним або повністю непридатним. Воно буде помилковим в межах ступеня його незастосовності. Ця теза також не була визнана переконливою, оскільки в неї ніяк не відображається співвідношення даної, конкретної істини з іншими [383, с. 100]. Акцент Шиллера на окремо взяту, індивідуальну людину кваліфікувався як "прикра ідіосинкразія" (besetting idiosyncrasy) [572, с. 137]. Вважаючи соціальний характер пізнання і істини саме собою зрозумілим поняттям [601, с. 59], Шиллер стверджував, що початкову причину, достовірність і глибину результатів пізнання слід віднести до особистості людини. Не можна не помітити, що в міркуваннях Шиллера відбувається змішання розумової діяльності, яка, природно, є особистою, персональною дією, і наслідків цієї діяльності, які перевіряються, оцінюються і розуміються в процесі міжособової комунікації. Пошук істини визначається багатьма параметрами як метою, так і тим напрямом думки, який ця мета задає [664, с. 533]. Результат, таким чином, детермінується для людини, а не нею самою. Людина не вирішує, а знаходить досвідченим шляхом чи може, і наскільки, головний напрям її думки забезпечити їй можливість контролювати її досвід. Такою мірою істина відкривається людині і саме так вона бажає і вимагає, щоб вона їй відкрилася.

Сьогодні можна сперечатися про те, наскільки новаторськими були ідеї "корисності" і "працездатності" істини, які так гаряче і з такою переконаністю доводив і захищав Шиллер, і чи слід згодитися з епіграмою Рассела [546, с. 110] – прагматична теорія істини повинна бути знехтувана на підставі того, що вона не працює. Головною і незаперечною гідністю теорії Шиллера про природу істини є саме те, що в його розумінні істина розвивається, вона схильна до модифікацій і відображає особисте сприйняття людини [615, с. 505; 621, с. 258; 630, с. 532]. Якби це було не так, сучасний світ не стояв би перед

проблемами тероризму, расизму і нетерпимості, а в процесах глобалізації не було б стільки суперечностей. Значення поглядів Шиллера полягає в тому, що його ідеї про природу істини дійсно працюють. Ніяка інша теорія не дає задовільної відповіді на просте питання – як в межах людського досвіду можна відрізнити істину від помилки. Шиллер дає відповідь – визначити цінність істини можна тільки, випробувавши її наслідки або результати, які є корисні для даної людини, які працюють на неї у даних обставинах, які приносять задоволення від досягнення мети та психологчну гармонію в її особисте та суспільне буття. В цій тезі він бачив перевагу гуманістичній теорії істини і таким чином він пропонував знаходити найкоротший шлях до гармонізації життя.

2.3. Значення і цінність помилки в пошуку і визначенні істини

Аналіз теорії істини у гуманістичному прагматизмі був би неповним без визначення другого елементу в дихотомії “істина-помилка”. Прагматисти-класики не були згодні із ствердженням формальної логіки про абсолютний характер істини. Вони вважали, що в суперечливому і неясному значенні терміну “істина” міститься певний ступінь неточності, приблизності, помилковості і хибності [351, с. 137; 487, с. 54; 593, с. 176]. Шиллер називав антиномію “істина-помилка” близнятами, кожний з яких нерідко маскується під іншого так, що їх неможливо розпізнати до того, як вони не визнані роздільно. Істина і помилка супроводжують одне одного, оскільки належать до одного і того ж самого процесу пізнання [646, с. 14]. Аргументована теорія істини повинна вести до адекватної теорії помилки. Така теорія важлива тому, що вона полегшить ідентифікацію істини, визначить критерії або способи дискримінації в опозиції “істина-помилка” і дасть можливість корекції помилки. Як один, так і другий елемент дихотомії “істина-помилка”, як правило, є логічним рядом тверджень за своїми генетичними якостями [646, с. 16]. Ніхто не може з

упевненістю визначити їхній зміст, поки не знайдений механізм, що дозволяє надійно розмежувати істину і помилку. Шиллер вважав [593, с. 25], що для цього, крім доказової теорії істини, необхідна не менше глибоко аргументована теорія помилки. Логічний аналіз загальної природи помилки представлявся йому першорядно важливим, як з практичної точки зору, так і в теоретичному плані. Всім бажано спиратися на істину і уникати помилок. Теорія помилки стає, тому, пробним каменем для всіх теорій істини [35, с. 95]. Вона істотно необхідна для ідентифікації істини, для того, щоб диференціювати істину і помилку, знайти і виправити хибність в помилкових думках.

В будь-якій істині неминуче присутня помилка, неточність або хибність [577, с. 46] і, тому в теорії пізнання істина визначається згідно двом критеріям, по ступеню достовірності (certainty) і ступеню точності (precision). Знання не може ґрунтуватися на вищому ступені обох цих якостей. Воно є певною мірою неточним, часом неадекватним і недостовірним, включаючим вірогідну помилку, а думки за своєю суттю також є невизначені, двозначні або неповні. Існує певний парадокс в тому, що неясне, смутне уявлення про об'єкт буває більш схожим на істину, ніж точне знання, хоча його користь від цього знижується [554, с. 58] Важливо встановити неясність і недостовірність там, де вони присутні і, якщо можливо, оцінити їх ступінь і наслідки. Одна з цілей пізнання полягає в тому, щоб визначити точність знання, не зменшуючи його достовірності. Необхідно вказати на існуючі неточність і сумнівність знання, які в таких випадках стають “вірогідною помилкою” або “вірогідністю” [149, с. 21]. Людині властиво помилятися, але ніхто не скоює помилки навмисно. Справа не в тому, щоб не скоювати помилок. Важливо знайти помилку, зрозуміти її і скористатися цим знанням, тому що завдяки помилці виникає знання, яке можна використати пізніше. Людина вчиться узнавати потенційну помилку в схожих випадках і будує уявлення як її уникнути або погодити з даними обставинами і умовами [150, с. 21]. Помилка залишається в її інтелектуальній пам'яті і спрямовує її в експериментальній діяльності і практиці. Помилка незамінна для відновлення істини [148, с. 12], що підкреслює

необхідність включення знання помилки в повсякденну і наукову практику. Помилки не підлягають секвестру, як архаїчні теорії. Одного разу знайдені, вони продовжують спрямовувати процеси пізнання і попереджати невірні інтерпретації. Знайти помилку і вдало уникнути її означає можливість і здібність передбачати потенційну перешкоду і справитися з нею. В процесі пізнання в цьому полягає критична відстань між верифікацією істини і її остаточною достовірністю [429, с. 57] Істина, тому, не може розглядатися окремо від помилки. Шиллер порівнював [593, с. 178], але не ототожнював, відносини в дихотомії "істина-помилка" з відносинами між тінню і предметом, який її відкидає. В обох випадках ці відносини мають свої специфічні характеристики. Як тінь слідує за предметом, так і помилка супроводжує істину. Проте, зв'язок між істиною і помилкою значно тісніший, ніж між предметом і його тінню [674. с. 92]. Як тільки складено уявлення про предмет, його вряд чи можливо спутати з його тінню, тоді як в першому випадку, неможливо бути повністю упевненим в тому, що неспростовна істина не виявиться помилковою або що в різних обставинах думка про "істину-помилку" не залежатиме від мети, до якої ця думка відноситься. Антиномія "істина-помилка" не може бути розділена, деякі помилки супроводять істині, оскільки як одна, так і інша відносяться до однієї і тієї ж проблеми. Необхідно пам'ятати про те, що істина внутрішньо, за своїм генетичним походженням [593, с. 175] співвідносна з метою, якій служить її зміст. Вона оцінюється неоднаково залежно від обставин, в яких вона функціонує. Її значення може змінитися, модифікуватися або перетворитися на свою протилежність. Визначення оцінки помилки залежить від того, наскільки вона значуща по відношенню до сумніву, помилки або помилок, які вона заперечує або виправляє [609, с. 144]. Не слід також забувати, що передбачувана істина є тільки претензією, заявкою на істину, яку слід перевірити і яка може виявитися помилковою. Важливо також не упускати з вигляду, що навіть доведена істина залишається співвідносною з тими тестами, в яких вона перевірялася і, можливо, буде спростована новими експериментами.

В гуманістичному прагматизмі вважається [593, с. 187], що логічний аналіз загальної природи помилки має приоритетне значення. Як і подальші дослідники, Шиллер був впевнений, що помилка є невіддільною, інтегральною частиною науки і життєвого досвіду, хоча в багатьох філософських концепціях [356, с. 38; 147, с. 16; 230, с. 101; 239, с. 343] помилка прирівнюється до невдачі або до перешкод, що утруднюють прогрес. Значення помилки в наглядах або інтерпретації фактів спостереження визнаються шкідливими для наукового дослідження. Для виправлення помилки потрібні часто довгі і мало продуктивні зусилля по верифікації [429, с. 119]. Більш того, помилки, невірна інтерпретація яких тривала протягом довгого часу, дійсно перешкоджають розвитку нових галузей науки або уповільнюють його. З прагматичної точки зору неможливо повністю уникнути помилок. Людина продовжуватиме натикатися на різного роду нові форми помилок, винаходивши нові інструменти пізнання і досліджуючи нові теми. Помиляються всі, навіть лауреати Нобелівської премії [148, с. 33]. Проте, відмінності в концептуальних позиціях, спостережувані в наукових співтовариствах, збільшують шанси виявлення окремих помилок.

Як в аналізі теорій істини, так і в теоріях помилки, Шиллер не знаходив адекватного пояснення і методу виявлення різниці в співвідношенні “істина-помилка” [609, с. 153]. У формальній логіці в дихотомії “істина-помилка” досліджується тільки перший елемент. Істина розглядається виключно в значенні “претензії-заявки” на істину без оцінки її дійсного змісту. Помилка не тільки не виділяється, її просто не помічають, вона невидима. Всі претензії на істину формально “істинні, вірні”, яким би не був їхній дійсний зміст [585, с. 349]. Формально всі істини однаково “вірні” або “помилкові”. Істина не виключає помилковості, але і не гарантує її відсутності. Шиллер вважав [593, с. 176], що помилка, тобто різниця між спостережуваною або передбачуваною і дійсною цінністю, не стала предметом аналізу у формальній логіці через те, що формальні концепції істини абстрагуються від відносин, за допомогою яких ця різниця може бути визначена. Співвідносність цих понять з

метою, обставинами і умовами вживання розглядається сама по собі, роздільно, через що ні їхні значення, ні їхні якості “істиності-хибності”, “істини-помилки” визначити неможливо. Оскільки семантичні і змістовні кореляції в опозиції “істина-помилка” відносні, їхнє значення можна зрозуміти тільки в контексті. Міркування про їхню форму не можуть повідомити які смисли вони матимуть в різних контекстах. В дійсному вживанні навіть суперечність в термінах не може служити доказом помилки. Твердження, що складається із слів, логічно несумісних за формою або семантикою, може бути безглуздим, але може бути і вірним. Шиллер наводив приклад [593, с. 177] “a round square”, яке невірне, якщо його розуміти як геометричне позначення, але це ж словосполучення логічно вірно, якщо слово “square” розуміти як “площу”. Головну причину того, що в рамках формальної логіки не була вироблена адекватна теорія істини і відповідна їй теорія помилки, Шиллер бачив в повному абстрагуванні від особистого, конкретного значення, виразного думкою, твердженням або пропозицією. Виходячи з тези про те, що “істина-помилка” є “близнятами”, які супроводжують людину на всіх етапах її життєвого досвіду, Шиллер вважав теорію істини в концепціях формальної логіки неадекватною ні для визначення істини, ні для відмежування її від помилки. Твердження про те, що помилку можна виправити або уникнути, знайшовши істину, не більш істинне, ніж твердження, що хворобу можна вилікувати або уникнути придбанням здоров'я [585, с. 10]. Ствердження формальної логіки про те, що помилкова думка не є істинною думкою або що помилкова думка не є знанням, є даремним вербальним виразом, що не має ніякого обґрунтовування. Воно не указує, як відділити істинну думку від помилкової. Навіть, якщо визнати [593, с. 179], що помилкових думок більше, ніж вірних, визначити яка з них дійсно вірна або помилкова не представляється можливим. Хаос і конфлікти думок в рішенні цього питання пов'язані з тим, що кожний переконаний в тому, що його думка, судження або твердження є більш вірними, ніж чиї-небудь інші. Теорія формальної логіки схожа на біг по кругу. Сама теза про безпомилкові,

абсолютно вірні думки доводиться на підставі її власної здатності довести свою безпомилковість.

Характеризуючи типологію “помилки”, Шиллер розглядав теорії, представлені у філософії Платона [604, с. 159]. Платон описував “помилку” відповідно до теорій, прийнятих в традиційній логіці. Він розглядав її як якість або властивість, що притаманна об’єкту, як уявлення про об'єкт. Пояснення помилці він знаходив в змішанні, алодоксії понять, коли одне поняття приймають за інше. Джерело і причину помилки він відносив до потенційного знання, випадкового опущення або провалу в пам'яті. Всі міркування Платона закінчуються нерозв'язною суперечністю – для того, щоб знайти помилку, слід одночасно знати і не знати об'єкт. Шиллер легко долав цю суперечність. На його думку, весь парадокс полягає в “недосконалому розділенні” (fallacy of division) [593, с. 180], який виникає через те, що не враховується чинник особи або осіб, причетних до виявлення або виправлення помилки. Всі разом, колективно, учасники дискусії знають і не знають про помилку, але індивідуально деякі знають, а інші не знають про неї. Помилка, таким чином, виявляється першими в знанні других. Але оцінка одного і того ж об'єкту завжди однозначна, ніхто не судить про його якості в термінах “істинний-помилковий” одночасно. Поки людина не усвідомлює, що помиляється, помилка для неї не існує [309, с. 47]. Як тільки, вона знаходить її і переконується в помилковості своїх колишніх думок, вона перестає назвати їх помилкою. Вона виправила помилку і тепер те, що було претензією на істину, оцінюється як помилка [675, с. 38]. Звичайно такі ситуації включають декілька учасників, які приходять до одностайної думки в процесі небезстороннього, зацікавленого обговорення, дискусії і аргументування. Комусь з них доводиться визнати свою неправоту, тому виправлення помилки завжди є самовиправленням, а помилка існує тільки тоді, коли вона виявляється. Нерозв'язність суперечності у філософії Платона і в традиційній логіці Шиллер пояснював тим, що в них не враховується чинник особистого ставлення і послідовності у часі, властивих дійсному потоку думки про значення антиномії “істина-помилка”. Нерозв’язна суперечність проблеми “істина-помилка” у

формальній логіці виникла тому, що не була визнана релевантною можливість зміни. Істина розглядалась в абсолютних термінах і була позбавлена права бути іншою в різних місцях, в різні часи і бути застосовною для різних цілей і у різних умовах. Якщо істина позбавлена відношення і залежності від часу, місця і особистості, і розуміється відірвано від них, всі уявлення стають нагромадженням різних, несумісних якостей. Замість дійсних фактів з'являється фіктивне уявлення про них. Шиллер називав концепцію формальної логіки нехтувати значенням обставин і особистістю "блискучим провалом" [593, с. 178], який став водночас тою перешкодою, що послужила імпульсом на шляху прогресу. У філософії, науці, як і в життєвому досвіді, шлях до мудрості однаковий [318, с. 23] – помилятися, помилятися і ще раз помилятися, але все менше і менше і менше.

Метафізичні теорії помилки Шиллер розділяв на дві категорії – ідеалістичну і реалістичну. Кожну з них він вважав неадекватною і не відповідаючою головній вимозі визначення критеріїв для розмежування понять "істина-хибність".

В ідеалістичній концепції проблема помилки розглядається в рамках "ідеального" знання, з погляду її місця в "абсолютному" і можливості це "абсолютне" пізнати. Практичне людське значення помилки, шляхи або способи, по яких людина виправляє свої або чужі помилки, не визнається релевантним. Сама проблема помилки згадується мимохіть і заслуговує лише невеличкої виноски [150, с. 112]. Проте, цінність проблеми "помилка", як вона формулюється в ідеалізмі, згідно Шиллеру [593, с. 182], полягає саме в її нерозв'язності і внутрішній суперечності. Якщо сприймати "помилку" в концепції ідеалізму, така проблема взагалі не існує. В ідеалізмі обґрунтовується поняття "ідеальної", всеосяжної істини, вчиненої і системної. Тільки воно ідеально вірне тією істиною, яка абсолютна, непогрішима і незмінна. В такому розумінні криється невизначеність і внутрішня суперечність, через яку розрізнити істину і помилку не представляється можливим. Всеосяжна, ідеальна істина виключає людську істину, замість того, щоб включати її, тому що в

людській істині немає тієї досконалості, яка приписується її абсолютному ідеалу. Логічним висновком з теорії ідеальної істини є твердження про те, що вся істина, відома людині, повинна містити помилку. Уявлення людини про існуючі і можливі імовірні істини не залишається незмінним, воно переоцінюється, доповнюється і модифікується. Отже, це не є істина в ідеальному значенні. Вона оголошується невиразною і незрозумілою на підставі її помилковості. Загальна, досконала істина або не може розповсюджуватися на все людське знання, або повинна бути надпластичною і включати всі думки, що претендують на істину [150, с. 59]. В цьому випадку руйнується відмінність між істиною і помилкою. Єдина, непорушна передчасна істина, що відноситься до будь-якого часу і місця, буде передбаченою у всіх аспектах одночасності і вічності, що не зможе ні виправдати, ні визначити відмінності між істиною і помилкою.

У реалістичній метафізиці проблема “істина-помилка” розглядається в співвідношенні “об’єкт-розум” [593, с. 183; 420, с. 189]. Всі невдачі в пізнанні пов'язуються з недосконалістю розуму людини. Істина, таким чином, є розумінням, сприйняттям реальності, а помилка є слідством неадекватності суб'єктивного розуму. Істина перекручується із-за недоліків суб’єктивного сприйняття об’єкту. Істотним внеском людини в пізнавальний процес визнається лише її здатність робити помилки. Розподіл функцій в рамках “об’єкт-розум” визначає об'єкт як детермінуюче поняття. Об'єкт є тим, що думка охоплює, сприймає. З цього виходить, що будь-яке відношення, існуюче між ними, якщо воно взагалі існує, повинне бути істинним. Джерело помилки не може бути в об'єкті. Помилка, тому, повністю виключається, тому що те, що думка не сприймає не є помилкою, це просто невідання. Якщо об'єкти сприймаються такими, як вони є, вони сприймаються в істинному вигляді. Алодоксія, тобто сприйняття одного об'єкту замість іншого, не значить нічого, окрім відповідності-невідповідності меті. Якщо, наприклад [593, с. 184], людина сприймає пухирець з чорнилом, як пляшку віскі, її помилка співвідноситься тільки з її метою, якщо її метою було випити віскі, а не написати листа

чорнилом, але саме сприйняття об'єкту не є помилковим. Було б марно заперечувати наявність зв'язку між метою і сприйняттям помилки. Кожна істина повинна служити якійсь меті, а помилка перешкоджати її досягненню. Помилку неможливо знайти або виправити, поки неясна мета, з якою вона зв'язана. Людина, задоволена всім, що має і одержує, не може відчути розчарування. Приймаючи все за чисту монету, вона не зрозуміє, що її одурюють і тому не зможе визнати помилковість або істинність претензії на істину. Людина, яка не хоче нікуди їхати і не їде, не може заблукати. Проте людині небайдужі цінності її реальності. Завдяки своїй небайдужості вона шукає способи розпізнати різницю в співвідношенні "істина-помилка". Істина і помилка існують у відношенні до людини і обумовлені її бажанням знати [35, с. 95]. Все знання, відоме людині, виникло в результаті взаємодії її особистості, розуму, інтересів і живої активної діяльності та взаємовідносин із світом її буття. Значення і зміст як істинного, вірного, так і помилкового знання можна оцінити і зрозуміти тільки в співвідношенні з процесом, який його спричинив. Цей процес відбувається в часі, він вимагає часу, протягом якого істина і помилка виявляються на різних етапах і в різному місці.

Створюючи свою власну теорію помилки Шиллер почав [585, с. 147] з аналізу самого поняття "помилка". Природа помилки виявляється по-різному в конкретних випадках, різними є також причини і наслідки здійснення помилки. Шиллер, тому, методично і докладно розглядав [593, с. 175] різноманітні зв'язки, в які антиномія "істина-помилка" може вступати як в практичному, так і теоретичному осмисленні. Його класифікація природи, причин і слідств, притаманних помилці, як властивості, неминучій в людській діяльності, згодом була продовжена і розвинена в роботах філософів і практиків подальших років, особливо в США [150; 209; 281; 379; 429]. Шиллер прагнув проникнути в глибинний зміст цього поняття [593, с. 186] і, якоюсь мірою реабілітувати його, доводячи не тільки право помилки на існування, але і оцінюючи її негативні і позитивні наслідки. Він був впевнений в тому, що помилка так само багатогранна в своїй значущості в процесі пізнання, як і істина. Його

дивувала відсутність цього поняття в категоріях формальної логіки. Він був схильний думати, що значення помилки у багатьох випадках важливіше, ніж твердження, що постулювали істину. Ніяка кількість позитивної інформації про ступінь вірогідності теорії або факту не може довести, перевірити або підтвердити їхню істинність, тоді як, одного аргументу достатньо, щоб показати помилковість або хибність твердження або висновку [405, с.78; 495, с. 346; 585, с. 29]. Своє міркування про властивості помилки він почав, тому, з розгляду її генезису.

На його глибоке переконання, процес пізнання, який може привести до виявлення істини або помилки, починається з інтересу, який визначає мету і забезпечує мотивацію пошуку істини. Серед безлічі можливих характеристик властивостей і якостей об'єкту виділяються найважливіші риси, які відповідають цілям і інтересам дослідника. Думка про них визнається істинною і стає відомою як претензія-заявка на істину, яка проходить практичну перевірку в різних експериментах і умовах. Вона може одержати загальну підтримку, але може зустріти нерозуміння і бути знехтуваною як помилкова або хибна. В більшості випадків зміст претензії на істину піддається модифікації, тому що ніяка істина не може бути представлена у сукупності всіх своїх якостей. Дискусії про спірні істини продовжуються до тих пір, поки не досягається згода і вони або приймаються, або відкидаються. Називати знехтувану істину помилкою, вважав Шиллер, було б односторонньою, упередженою думкою. Вона залишається істинною для тих, хто в неї вірить і стає помилкою тільки після того, як доведена її помилковість. З цих пір замість позитивної характеристики, вона одержує негативне визначення, її цінність переосмислюється і вона стає помилкою. Судження розглядається з двох сторін – з одного боку, воно все ще вірне для його творця, з іншого, для його критика воно є хибним і кваліфікується як помилка. І поки не досягнута угода, не існує “загальної” або “об'єктивної” істини з даного конкретного питання.

Помилка, згідно Шиллеру, завжди знаходиться в центрі відносин. Думка про неї включає відношення до проблеми і мети, до цінності та істини, якої

віддають перевагу і яку вважають вірною по відношенню до того об'єкту, для якого помилка вважається хибною. Для існування помилки необхідно, щоб було, принаймні дві думки, одна компрометуюча, а інша виправляюча її і, як результат, рішення питання про порівняну цінність обох думок. Для ухвалення такого рішення не обов'язкова наявність двох суб'єктів думки, теоретично можливо знайти і виправити свої власні помилки. У будь-якому випадку, помилка припускає боротьбу між претензіями-заявками, що змагаються за право на істину і, хоча б тимчасову, перемогу однієї з них. Претензія на істину, що отримала перемогу, визнається істиною, переможена стає помилкою. Ця перемога, проте, не є вирішальною або остаточною. Саме незначне просування в пізнанні може поруйнувати істину тому, що істина виправдовує свій титул до тих пір, поки більш доказова думка не кидає їй виклик. Тоді колишня істина стає "негативним знанням" [209, с. 219], тобто помилковою претензією на істину, чия помилковість була доведена. Помилка і негативне знання тісно пов'язані. В сучасній філософії існує детальна класифікація різних типів результатів верифікації претензій на істину [420, с. 231]. Негативне знання розуміється в опозиції к позитивному знанню, тобто визнаній, достовірній істині. Помилки кваліфікуються як хибна претензія на істину, визнана або функціонуюча як істина в доказовому контексті. Їй протистоїть симетричний випадок, в контексті якого істинна думка інтерпретується як помилкова. Твердження про помилку або негативне знання вимагають таких процедур верифікації, як і позитивне знання або істина. Багато істин живуть недовго, хоча їхній вербальний вираз нерідко залишається незмінним тому, що пластичність природної мови дозволяє вкладати новий зміст в старі терміни.

Різниця між помилкою і істиною може бути дуже незначною і навіть не дуже істотною. Часто помилка є першим наближенням до істини [668, с. 63]. В ретроспективному значенні всі спроби досягти істини повинні бути кваліфіковані як помилка. Знання, для того, щоб бути корисним, пізнавальним, та когнітивним повинне включати, крім істини, також і хибність, помилку, неточність і певний ступінь невірогідності, значення яких могло бути

необхідним на певному етапі дослідження [495, с. 124]. Помилку не слід вважати непоправною невдачею, але людина повинна завжди бути готовою визнати, що апробовані істини можуть виявитися помилковими. Парадокс процесу пізнання полягає в тому, що визначення помилки є формою, способом і гарантією встановлення істинного знання. Помилки на шляху пошуку істини не є тупиками або порожньою фальсифікацією істини [576, с. 89]. Загальне знання минулих помилок продуктивно спрямовує і збагачує його. Значення пізнання полягає не тому, щоб уникнути помилок або невдач. Знанню протистоїть не помилка, а невизначеність, невпевненість у виборі альтернатив. Відсутність чіткості в постановці мети, коливання і сплутаність думки є значно більш розповсюдженим і згубним чинником в пошуку істини, ніж прямі помилки, які можна чесно перевірити і успішно виправити. Яка б не була роль помилок в процесі пізнання, значно більш важливо розробити техніку виявлення і виправлення помилок, ніж одурюватися ілюзорними перспективами уникнути їх. Помилка, як і істина, є пізнавальною цінністю, але на відміну від істини, пізнавальна цінність помилки негативна. Помилка відбувається через невдачу в доказі істинності претензії на істину, яка спочатку була визнана вірною, але потім була піддана переоцінці як логічно невірна, погана або помилкова.

Згідно традиційної філософської моделі знання створюється з окремих іноді випадкових наглядів, які зв'язуються логічними відносинами. Воно розвивається завдяки накопиченню нових фактів. Помилка відображає нездатність людини за допомогою наявних фактів визначити об'єкт, тобто вона відрізняється від невідання, незнання тим, що в ній присутнє не відчуття невдачі, відсутності успіху або змістовності, а відхилення, відмова від позитивної думки. Помилку не можна ототожнити і з поняттям внутрішньої суперечності, оскільки при виявленні помилка не перетворюється на нісенітницю. Помилка зберігає своє значення, але це значення не є вірним, воно не задовольняє меті. Внутрішня суперечність сприймається як помилка тільки після виявлення своїми заявниками. Не співпадає поняття “помилка” і з поняттям “брехня”. Різниця між помилкою і брехнею міститься в намірах того,

хто обманює. Людина скоює брехливі судження і пропозиції за своїми намірами і цілями. Вона помиляється ненавмисно, вона навіть не помиляється, а свідомо видає хибність за істину [593, с. 166]. Шиллер звертав увагу на різницю в уявленні претензії на істину в розумінні брехуна і його жертви. Брехун знає, що його претензія на істину є неправдою, він не є обманутим, він сам намагається обдурити. Він сам не обманюється. Але, якщо йому повірять, він продукує помилку в інших людях. Як в теорії, так і на практиці між брехнею і помилкою є велика різниця. Але між ними спостерігається і значна схожість. Обидва ці поняття пропонують невірні претензії на істину, вони однаково приречені на невдачу і поразку. Але з другого боку, незнайдені помилки, брехня і внутрішня суперечність, всі продовжують сприймаються як істина.

Загальні ознаки помилки, як негативного результату дії, однакові для всіх випадків помилкових думок. В конкретних проявах причини і ознаки помилки так само багатоманітні, як і характеристики істини. Шиллер розрізняє декілька теорій помилки і класифікує їх згідно категоріям, які корелюють з психологічними і інтелектуальними особливостями їх появи. Метафізичні теорії помилки поділяються на ідеальні, в яких розглядається місце помилки в абсолютних категоріях, та реалістичні, в яких помилка трактується в рамках людської діяльності [593, с. 176]. В його уявленні аналіз співвідношення в дихотомії “істина-помилка” не може бути абстрагованим від особистості, як це пропонується в формальній логіці.

Помилковість думки або судження може бути результатом невірного чуттєвого сприйняття, уявної мрії, сновидіння або галюцинації. При оцінці відстані до об'єкту, його висоти або об'єму помилка може бути результатом невірного усвідомлення реальних величин. Нерідко людину підводить пам'ять і вона опиняється у владі помилкових знань або відчуттів. Людина часто помиляється, ґрунтуючись на зовнішніх враженнях, тому що ухвалює рішення, не продумавши всі можливі або вірогідні наслідки свого вибору. Люди вибирають професію або одружуються, не завжди віддаючи собі звіт в тому, наскільки вірні їхні думки і відчуття. Помилки відбуваються навіть в таких

точних науках, як математичні вимірювання і розрахунки. Для того, щоб згладити можливі негативні наслідки невірних числень виробляються поняття “статистичної помилки, стандарту помилки, помилки, допустимої у вимірюванні” [148, с. 137], які засновані на так званому “стисненні інформації” [239, с. 39]. Складаються графіки і таблиці, що позначають величини, в яких цифрові значення визнаються вірними. В межах цих величин істинна цінність залишається невідомою або невизначеною. У такому разі помилка не підлягає виявленню, вимірюванню або виправленню, вона просто не існує. Неточність і невпевненість тут торкаються тільки об'єму вірогідної помилки, пов'язаному з наголошеній цінністю або вказаним значенням. Невпевненість, неточність і приблизність, самі по собі, як форма невизначеності і неясності визнаються не помилкою, а статистичною погрішністю.

Причини виникнення помилки не є чисто інтелектуальними [593, с. 189]. Вони не пов'язані з порушенням ясності мислення. Людина може ясно мислити і все-таки помилятися і, навпаки, знаходитися у владі плутаних вигадок і виражати істинні думки. Причину цього парадоксу можна пояснити тим, що помилку часто розглядають, як інтелектуальне явище, у відриві від проблем і цілей того, хто цю помилку скоює. Якщо ґрунтуватися тільки на такому визначенні помилки, вона завжди буде нез'ясовною. Помилка не є продуктом “чистого” розуму [593, с. 190; 148, с. 97], оскільки самим поняттям “чистий” розум помилка виключається, вона просто немислима. Розумне пояснення помилки можливе лише, якщо визнати, що інтелект людини не вільний від здійснення помилок, які розумна людина може перевірити, виправити саме тому, що її розум володіє здатністю мислити цілеспрямовано, і всі функції її мислення пов'язані і визначаються практичними потребами, інтересами і турботами.

Кожна думка є експериментом, що був підказаний певною ситуацією, життєво важливим утрудненням. Він дає людині надію найбільш успішно справитися з проблемами і, тому, має телеологічну функцію. Природно припустити, що кожна думка наражається на небезпеку виявитися помилковою.

Помилка є просто невдалим результатом уявного експерименту [593, с. 190]. Інакше вона не змогла б виразити ніякої цінної думки і бути визнана успішною. Її успішність оцінюється відповідно до того, наскільки задовільно вона вирішує проблему. Всі твердження, пропозиції і судження, пов'язані з успішною думкою, одержують титул істини. Істинну думку, яка довела свою корисність, закликають на допомогу у всіх ситуаціях, подібних початкової. В таких випадках вона підтверджує свою істинність і функціонує як істина. Разом з тим, ніколи немає упевненості в тому, наскільки однакові ситуації, які уявляються подібними. Завжди залишається сумнів в тому, чи не стане недійсною колишня істина через різницю, істотну або малопомітну, між початковою і новою ситуацією. Часто доводиться модифікувати, доповнювати і адаптувати колишню істину. В результаті всіх змін вона може перетворитися на помилку, вживання якої або згубне для вирішення проблеми, або даремне, тому що не пропонує нового напряму для пошуку вірного рішення. В класичній філософії і в буденній свідомості помилка завжди забарвлена негативно. В сучасній філософській традиції помилка кваліфікується аналогічно оцінці, яку їй давав Шиллер, вважаючи, що помилка безперервно супроводжує істину і є необхідною стадією в процесі її збагнення [420, с. 59]. Істини і помилки трапляються в життєвому досвіді, вони народжуються в однакових ситуаціях і з однієї і тієї ж причини – в спробі людини взнати більше і найбільш успішно вирішити проблему. Як одна, так і інша, вони співвідносяться з метою, інтересами і питаннями, на які людина намагається знайти відповідь. Як помилку не можна вважати безглуздою або марною, так і істина не буває “чистою”, незалежною від людської свідомості і розуму.

Обидва елементи дихотомії “істина-помилка” є пропозиціями, співвідносними з етапами пізнання, і, тому, схильні різним перетворенням. В швидко змінному світі помилки так само швидко виявляються, виправляються і забуваються. Доля істини майже так само швидкоплинна і ефемерна. Їх постійно замінюють кращими істинами, які, в свою чергу, зводять своїх попередниць на положення помилки. Цьому процесу немає кінця, в усякому разі

до тих пір, поки людина досліджуватиме свою реальність. Виходячи з цієї тези, Шиллер робив висновок про те, що ні істина ні помилка не можуть бути абсолютними, вічними і неспростовними на всі часи. Істина завжди представлятиме якнайкраще рішення, відоме зараз в даному місці для даної проблеми, так само, як і помилка виявляє свою хибність в конкретних обставинах. В цьому значенні як істина, так і помилка є дійсними думками і актами розумової діяльності. Людина вірить, що істина має щонайвищу цінність для проблеми, ради якої вона була знайдена. Помилка представляє меншу цінність, хоча, можливо, ця цінність не повністю негативна. В обох випадках оцінка “істина” або “помилка” вирішує проблему на деякий час. Це не остаточне рішення, воно не означає, що до проблеми не можна повернутися і що, коли її знову стануть розглядати, не виникнуть нові питання, які, можливо буде потрібно вирішувати інакше в нових умовах.

Розглядаючи істину окремо від помилки, неможливо знайти механізм визначення кожного їз цих понять. Цей механізм був би дуже корисний і в практичному і в теоретичному аспекті. Обидва ці поняття – “істина” і “помилка” – були створені людиною для того, щоб пояснювати і полегшувати свої життєві ситуації. Кожне з них з'явилося як особисте переживання, пов'язане з конкретною ситуацією. Вибір думки на користь істини або помилки відображав значення, яке ця ситуація мала особисто для людини. Тільки після того, як людина усвідомлювала це значення, її досвід одержував вербальний вираз. У формальній логіці всі вербальні вирази трактуються як істинні, якщо в їхній структурі не порушені закони логічної, концептуальної, морфологічної і синтаксичної відповідності. В рамках концепцій формальної логіки [585, с. 328] неможливо ідентифікувати істину і відмежувати її від помилки тому що вони аналізуються у відриві від умов їхнього виникнення і функціонування. Для вирішення цієї дилеми пропонувався один і той же один і той же механізм. Як істина, так і помилка проявляє своє єство не в абстракції, а в процесі верифікації на підставі своїх наслідків і значущості. У принципі, питання значущості

наслідків “істини-помилки” не завжди розв'язується однозначно, всяке рішення оспоримо. Відповіді на нього у Шиллера не було, за винятком того, що він радив обговорювати, зважувати і оцінювати достоїнства, надійність і достовірність кожного аргументу суперечки. Він був упевнений, що теорія істини-помилки, як вона постулюється в гуманістичному прагматизмі [602, с. 319], вигідно відрізняється від всіх інших тим, що в ній обидва поняття розглядаються в безпосередньому взаємозв'язку з практичними інтересами і цілями людини. Її перевага виявляється в тому, що істина, як і помилка, представляють життєво важливу цінність, яка реалізується в контексті людського досвіду. У виникненні, функціонуванні і використанні обох цих понять немає нічого містичного або незаконного. Вони обидва мають експериментальну природу. Для адекватного розуміння кожного з них треба признати, що особисте значення та розуміння передує семантиці вербального вислову[593, с. 192].

Важливим доповненням Шиллера в загальну і прагматичну теорію істини є обґрунтування релевантності помилки як могутнього імпульсу в процесі пошуку істини. Він вважав, що головною перешкодою в теорії істини є навмисна спотворена “логіка”, яка абстрагується від суттєвих якостей реального мислення і, таким чином, знищує різницю між істиною і помилкою, чи хибністю. В концепціях Шиллера підкреслюється яскрава властивість істини, яка полягає в тому, що, будучи, перш за все, припущенням, претензією-заявкою, яка може виявитися помилковою і бути спростованою, вона не може бути абсолютною. Істина може з часом ставати все більш вірогідною і достовірною, але вона не стає вічною [596, с. 104]. В історії пізнання існує безліч істин, що здавалися вічними, які не витримали перевірки і давно забуті. Абсолютна істина, писав Шиллер [596, с. 256], є безглуздою ілюзією, ніяк не підтвердженою і не гарантованою людською практикою. Нічого не може бути абсолютно виключено з можливості модифікації, виправлення і верифікації, тому що все – істина, помилка, вся людська реальність – створені людиною. Людина будує, створює, відкриває, пізнає, одним словом, робить (makes) [596, с. 188] світ, в якому вона живе, в протирічному процесі переоцінки знайдених істин і зроблених помилок.

2.4. Схожість та відмінність в способах ототожнення істини

Серед прагматистів-класиків існував певний ступінь узгодженості в розумінні проблеми істини і способах її розпізнання [27, с. 79]. У своєму загальному виразі теорія істини, як вона уявляється в прагматизмі, представлена у творах У. Джеймса і Ф.К.С. Шиллера, в яких вони надали подальшого розвитку первинним ідеям Ч.С.Пірса про необхідність зробити "наші ідеї ясними". В своїх лекціях [351, с. 64] Джеймс відзначав, що прагматизм, перш за все, є філософським методом, за допомогою якого аналізується і обґрунтовується генетична теорія того, що мається на увазі під словом "істина". Задачу прагматизму він бачив у тому [351, с. 64], щоб обґрунтувати способи і тести для її верифікації. Шиллер, поділяючи загальну концепцію, прийняту в прагматизмі, обґрунтовував тезу [577, с. 45], що філософам слід відмовитися від тверджень про абсолютний і священний характер істини та пропонував своє бачення цієї проблеми. Він підкреслював [582, с. 182] гуманістичний характер істини та роль людини в її пошуку. Істина, відома людині, є людською істиною, яка не могла з'явитися без участі людини та існує тільки завдяки її зусиллям і особливостям її мислення. Істина не дана людині [576, с. 55], людина шукає те, що є важливим, релевантним з точки зору її життєвих інтересів. Істина не є трансцендентальною таємницею [577, с. 44; 582, с. 179], не є вона і простою формою [593, с.145; 576, с. 47]. Пошук і визначення істини є завжди особистою справою [190, с. 75]. Весь когнітивний апарат, принципи, постулати і категорії, які стосуються поняття "істина" були знайдені і модульовані людиною для того, щоб помітити і зрозуміти протиріччя, антитези і факти реального світу. Все знання, що людина здобула в процесі життєвого досвіду корелює з її інтересами, інтенціями, надіями і амбіціями. Істина, як і помилка виявляються в конкретному особистому досвіді, для чого потрібен достатньо високий ступінь проникливості [573, с. 142], щоб усвідомити, що зі всіх реальних фактів якийсь певний факт має дійсну цінність. Весь відомий людський досвід був створений особистостями, тому роль особистості в створенні істини повинна розглядатись

серйозно [573, с. 142]. Пірс не погоджувався визнавати особистість за дійсного творця істини [483, с. 336] та відмовлявся брати до уваги будь-які особисті обставини або характеристики, намагаючись знайти узагальнюючі принципи або символи, щоб детермінувати істину [488, с. 138].

У визначенні сутності проблеми “істина-помилка” обґрунтовуючи свою концепцію її аналізу, засновники прагматизму виходили із загального для них гуманістичного принципу [582, с. 12], згідно якому філософські проблеми мають безпосереднє відношення до реальної людини, що намагається зрозуміти світ свого досвіду в межах, обкреслених її розумом. Але згода з приводу загальних концепцій про характер дихотомії “істина-помилка” не виключала певних розбіжностей між ними Всі вони, будучи прихильниками гуманістичного прагматичного підходу [271; 219; 399; 487; 630], розробляли теорію істини з різних позицій, у різних напрямах і з різним ступенем деталізації. Шиллер розрізняв чотири виразні думки, які він пов'язував відповідно з концепціями Ч.С.Пірса, У. Джеймса, Дж. Дьюї і своїми власними поглядами. Гуманістичні погляди Джеймса і Шиллера виходять з аналізу природної історії і біологічних характеристик мислення. Вони розглядали мислення як одну з біологічних функцій людини [593, с. 193]. Біологічне пояснення принципів роботи думки, її виникнення і розвитку виявляє в мисленні не тільки внутрішню цінність, але і розкриває його спонукальну якість. Трактуючи раціональні здібності людини з натуралістичних позицій, Шиллер, згідно з Джеймсом, вважав їх одним з багатьох інструментів, що з'явилися в процесі боротьби за існування, яку він кваліфікував як виживання (survival). Він вважав [573, с. 165], що аналіз еволюції мислення дає підставу для твердження про те, що виникнення і природне призначення мислення полягають у забезпеченні людини засобом визначення дії у випадках, коли інстинктивні, спонтанні реакції недостатні. Пірс виказував аналогічні думки, але пов'язував розумові процеси з моделями поведінки. Він бачив [482, с. 400] значення мислення в утворенні звички, тобто певного стереотипу поведінки і реакцій на схожі ситуації. Для того, щоб зрозуміти істинне значення думки або об'єкту, потрібно просто визначити які

звички виникають у зв'язку з ними [482, с. 403]. Значення думки пов'язане із звичкою, яку вона розвиває, точно так, як і значення об'єкту полягає в тому, які звички асоціюються з ним. В стані “недумання” (unthinking) звичка слабшає і поступово відмирає, людина відчуває невпевненість і сумнів щодо своїх подальших дій. Пірс стверджував [484, с. 25], що людина починає думати, коли вона опиняється в невизначеному стані сумніву. Роздратування від відчуття сумніву є головною мотивацією пізнання. Для того, щоб розвіяти сумніви і відчути впевненість, людина готова застосувати будь-які засоби і способи дії. Вона може або довільно, навмання вибрати альтернативу, або ґрунтуватися на загальноприйнятій думці. Її вибір може бути результатом містичного осяяння, або ж для подолання сумнівів і незадоволеності вона може застосувати науковий метод і логічно проаналізувати значення ситуації. Весь процес пізнання спрямований на те, щоб знайти рішення, повірити в його ефективність і виробити звичку [485, с. 34]. Вона стане гарантією того, що в аналогічних обставинах людина зможе завжди вийти з неприємного стану нерішучості і сумніву. Думки, віра, переконання в такому розумінні є стимулами до дії, мета якої полягає у відмежуванні вірного, правильного, такого, що приносить задоволення від всього, що спричиняє за собою небезпеку, сумнів і незадоволеність. Природним наслідком цієї концепції є твердження про те, що пізнавальна діяльність людини залежить від її біологічної історії і не може бути абстрагована від неї.

Ця теза не викликала розбіжностей і підтримувалася практично без змін і умов всіма чотирма прагматистами-класиками. Різночитання в думках визначалися різним тлумаченням цілей і проблематики прагматизму як філософського методу [562, с. 207]. Прагматизм Пірса був спрямований на прояснення проблеми значення, антиномія “істина-помилка” не входила в рамки його досліджень. Він, тому, вважав, що Джеймс перекрутив його ідеї, коли в проблематику прагматизму додав питання про взаємовідносини істини та хибності, помилки і правильності [484, с. 159]. Шиллер ще більш поглибив і розширив коло проблем, які розглядаються в аналізі значення і істини. В поняття

корисності, “роботи” істини він ввів питання – чому, як і за яких умов істина працює, тобто розуміється як корисна. Дьюї [228], а згодом і Г.Мід [426], ґрунтуючись на постулатах Пірса, головну увагу сфокусував на соціальному і об'єктивному значенні істини, тоді як Джеймс [353] і Шиллер [584, с. 246] були більше зацікавлені в індивідуальних, суб'єктивних ознаках і значенні як істини, так і помилки. В результаті, розділяючи загальне розуміння фундаментальних концепцій прагматизму, кожен з них розвивав їх у напрямі, відмінному від інших. Слід також взяти до уваги особисті психологічні характеристики і професійні інтереси, які наклали свій відбиток на теорії істини, існуючі в прагматизмі. Пірс довго не включав концепцію істини у свою теорію значення. У протилежність іншим прагматистам він не розкрив своє бачення цієї проблеми достатньо ясно. В його ранніх роботах [482, с. 401] концепція значення постулювала, що головна і фактично єдина функція мислення полягає у виробленні форм поведінки, а значення і значущість думки складаються повністю із звичок, пов'язаних з ними. Згодом [482, с. 403], у його концепціях з'являється інша теорія, яка співіснує з першою. Вона пов'язує значення думки не тільки з поведінкою і звичкою, але і з оцінкою її істинності або помилковості. Він стверджував, що значення полягає виключно в тому досвіді, який можна чекати від думки, якщо вона істинна. Все, що супроводжує думку, але не має безпосереднього відношення до її мети, доповнює її, але не є її частиною. Пірс писав [482, с. 412], що уявлення про що-небудь є уявленням про чуттєвий ефект, про враження, і думати інакше значить дурити себе і приймати прості відчуття (sensations), що супроводжують думку, за власне думку (for the thought itself). Якби існувала єдність між відчуттями, які не мають відношення до подальших дій в певній ситуації, слухання музики було б також розумовим процесом. Прослуховування музичних творів стає інтелектуальною дією, а не простою послідовністю звуків, коли визначається його значення, тобто можливі дії або звички, до виникнення яких приведуть відчуття, пов'язані з ним. Вислови Пірса, розкидані в різних роботах, хоча і не зібрані в стрункy систему, зробили великий вплив на прагматичне розуміння як проблеми значення, так і проблеми

співвідношення в опозиції “істина-хибність”. Цей вплив був неоднозначним і послужив стимулом для виникнення конкуруючих переконань. Головним спірним питанням стало питання про перевірку, верифікацію істини. Джеймс і Шиллер були здивовані завзятістю, з якою Пірс відкидав їхні теорії, які, як їм здавалося, були прямим розвитком думок Пірса. Через це непорозуміння Шиллер не був згоден [577, с. 45] з Пірсом в тому, що різниця між істиною і помилковістю твердження повинна виявлятися якимось видимим чином. Він вважав [597, с. 169] таку позицію Пірса з філософської точки зору нецікавою, твердження неясним, яке не дає ніякої можливості визначити різницю між істиною і помилковістю. Шиллер дорікав Пірсу в тому, що він відстав від подальшого розвитку цієї проблеми. Твердження про те, що істина повинна мати наслідки, є трюїзмом, яке не заслуговує згадки у філософській дискусії. Розкриваючи зміст прагматичної максими, Шиллер писав [593, с. 195], що різниця в антиномії “істина-помилка” лежить в тій значущості, яка виявляється в їхньому вживанні в різних обставинах і в наслідках для життєво важливих цілей, пов’язаних з їхнім вживанням. Якщо неможливо знайти практичну різницю, ці поняття визначаються як ідентичні, якщо вони не працюють і перешкоджають досягненню мети, вони втрачають своє значення і стають непридатними. Для Пірса було важливо встановити значення твердження або віри. Він вважав, що слово “істина” виражає таке ж поняття, як і інші наукові терміни і адресував свою максиму уточненню його значення, тобто усуненню “незначення” (the unmeaning), неясності, розпливчастості, що заважають його точному розумінню. Шиллер заперечував, що цього недостатньо. Він продовжив цей напрям аналізу і підкреслив, що необхідно, окрім цього, ще визначити і знати, чому це твердження або ця віра вірні або хибні [576, с. 112]. У формулюванні Шиллера принцип фалібілізму істини, пропонований Пірсом, інтерпретується в тому сенсі, що зміст кожної істини не є абсолютний, неспростовний. Він може бути модифікований або навіть повністю переоцінений залежно від практичних наслідків, які є для нього тестом і перевіркою. Для Шиллера, відповідно до його концепції неприйняття абстрактної істини, значення пропозиції є результатом не

абстрактного твердження або думки, але конкретний результат конкретної, даної думки конкретної людини. Відповідно, істинна віра і істинні думки працюють, а помилковими вважаються думки, які не працюють. З прагматичної точки зору, як її виражав Шиллер, людська діяльність у всіх її проявах орієнтована на досягнення якої-небудь мети. Її цілеспрямованість пронизує всі інтелектуальні поняття, відвернуті або прикладні. Пірс також наголошував на цілеспрямованості мислення, але він не пов'язував її з можливими практичними наслідками або вірогідними моделями поведінки. Шиллер доходив висновку про те [578, с. 236], що істинність будь-якого поняття є функцією її корисності або вживання. Доказом істинності і вірності твердження є його ефективність і вплив у здійсненні інтересу, з яким воно прямо пов'язане. Безпомилковим способом верифікації істини є її робота, успішність якої перевіряється різними тестами або експериментами, які або підтверджують, або спростовують її, тобто приносять або задоволення, або розчарування щодо людського інтересу і оцінюються відповідно.

Шиллер пов'язував свою тезу з філософією Протагора. На його думку Протагор успішно розв’язав суперечність між двома старогрецькими філософіями, що утверджували протилежні думки. З одного боку, прихильники Геракліта доводили, що світ знаходиться в постійному русі і висловили цю думку у відомому афоризмі про те, що не можна двічі увійти до однієї річки. З іншого, елєати стверджували, що все в світі статично, нерухомо і незмінно, що фактично, в річку не можна увійти навіть один раз. Як однією, так і іншою філософією заперечувалася сама можливість пізнати істину. Для перших пізнання було неможливе, тому що через безперервну зміну ніщо не знаходиться в достатньо стійкому стані, щоб можна було скласти думку. Для других, проблема полягала у фундаментальній єдності буття, описати яке можна тільки думкою – що є, то є. Компромісний вихід з тупика, на думку Шиллера [582, с. 28], був запропонований Платоном, який знайшов функцію понять про ідеї в організації людського досвіду. Об'єкт ідеї продовжує змінюватися, але поняття, завдяки якому об'єкт виділяється з потоку досвіду, залишається

незмінним – одяг з часом зношується, рветься, виходить з моди, але він все одно залишається одягом, що належить певній людині. За допомогою концепції “понять” Платон створив стрункy систему пізнаваних ідей, але вона не пояснювала невідповідності між безперервністю світового процесу і вічною універсальною системою. Платон намагався розв'язати цю проблему алегорією з печерою. Шиллер вважав цю алегорію недостатньо доказовою [573, с. 51]. Найуспішніше рішення, на його думку, було знайдене Протагором. Для Протагора зв'язок між ідеями і потоком чуттєвих відчуттів полягає в тій користі, яку ідеї приносять людині в її відносинах з навколишнім світом. В цьому полягає істинне значення вимог, які людина пред'являє всьому, що її оточує. Уявлення про лопату складається не з неймовірних, нез'ясовних ідей, а в тому факті, що вона придатна для того, щоб копати землю. Ідея її корисності для певної мети дає стабільність поняттю про лопату.

Головною філософською істиною Шиллер вважав максиму Протагора про людину, як міру всіх речей. Поняття про різницю в дихотомії “істина-помилка” визначається залежно від потреб і бажань людини. Світ, відомий людині в його істинності і помилковості, був знайдений і описаний людиною. Шиллер вважав [588, с. 191], що “чиста” наука, якщо її чистота абстрагується від людських цілей, свободи і емоційних інтересів, є чистою дурницею (bosh). Він закликав до гуманізації філософії та всієї наукової діяльності, оскільки вважав, що так можна буде розв'язати проблему давно назрілої необхідності захисту і реабілітації (vindication) [593, с. 420] прав людини і створених нею людських істин (human truths). Шиллер наполягав на своїй тезі про людину-творця істини з кількох причин. Він засновував її на тому, що саме поняття “істинність-хибність” належить людській свідомості. Цю тезу Шиллер протиставляв ідеалізму XIX сторіччя, заперечуючим ідею про те, що істину можна створити раз і назавжди, оскільки істина вічна і непорушна, вона існує зовні людини і незалежно від неї. Кульова форма Землі, згідно з ідеалістичним світоглядом, не є істиною, створеною людиною. Це вічна істина, яка залишиться істиною навіть, якби людина її не знайшла. В ідеалістичному світогляді стверджується, що

найбільше, чого може добитися людина, полягає в наближенні, апроксимації до вічних істин настільки, наскільки дозволяють межі людського розуму. Для Шиллера такі міркування звучали дивно (odd). Він вважав [585, с. 81], що в ідеалістичній інтерпретації істина відчужується від людини тим, що вона абстрагується від всього, що важливе, релевантне для її життєвого досвіду. Існує безліч істин, ще не знайдених і не пізнаних людиною, але це не людські істини. Шиллер наполягав [596, с. 142], що людина не створює істину з нічого і порівнював цей процес з тим, як тесляр створює стілець. Він його будує, створює з матеріалу, який у нього є під рукою, він трансформує матеріал, який був або знайдений, або створений раніше. Із його точки зору [596, с. 126], людина створює (makes) істину точно так само, як вона створює (makes) помилки. Як одне, так і інше вимагає великої кількості творчих зусиль. Відчужене визначення істини створює якийсь ідеал, з яким для того, щоб бути істинними, людські істини повинні співпадати. Це припускає, що людські ідеї ніколи не зможуть повністю співпасти з таким штучно збудованим ідеалом і, тому, істина залишається назавжди непізнаваною. Людина створює свої людські істини, знайдені і сформульовані внаслідок її людських цілей, потреб і здібностей у даний час та у даних обставинах [593, с. 171]. Істина, як її вперше усвідомила людина [588, с. 191], є найкращим засобом, відомим їй, для адаптації в тій реальності, що відкрилася для неї.

Шиллер поділяв [598, с. 61] думку Джеймса про те, що істина не тільки має наслідки, але її значення полягає в передбачуваних наслідках, які обов'язково повинні бути хорошими, задовільними. Доповнення Джеймса про задовольняючу якість істини уточнює і покращує прагматичне розуміння істинності думки. Твердження про те, що істина має позитивні практичні наслідки, а то, що не має наслідків, є безглуздим, припускає, що воно так чи інакше важливе для якогось людського інтересу. Наслідки повинні бути підсумком чогось і для якоїсь мети. Шиллер пояснює [580, с. 374], що перевірити істинність, заявлену думкою, можна лише за допомогою тесту, який свідчить чи задовольняє вона меті або перешкоджає їй. Відповідно, судження

визнається істинним, тобто хорошим, або помилковим, тобто поганим. Недостатньо просто визначити істину. Для того, щоб залишитися істиною [588, с. 193], вона повинна продовжувати займати найвищу позицію серед істин, визначених у потоці збільшення знання і змін в реальному світі. Оцінка її наслідків завжди включає предикати “хороший-поганий” і в такій якості співвідноситься з практикою. Джеймс спростував [351, с. 118] інтерпретацію Шиллера, заявивши, що таке трактування його концепції істини виходить за межі прагматичної теорії і повинне бути охарактеризоване як гуманістичне. Шиллер, захищаючи своє розуміння концепції Джеймса і проблеми істини в цілому, писав [577, с. 6], що він не бачить суперечності в цих термінах. Істина, яка розглядається в обох теоріях, є істиною, яка була створена людиною для людини, тому її наслідки повинні бути також “людськими”, тобто мати відношення до людини та значимість для неї. Вони повинні бути практичними і хорошими, тому що якщо вони дійсно істинні, значить вони хороші. Поняття “істинний, хороший, задовільний”, згідно Шиллеру, містить певний ступень неточності, приблизності, помилковості і хибності. У його теорії дихотомія “істина-хибність” кваліфікуються як близнята, кожен з яких маскується під іншого. Оскільки у кожній істині неминуче присутня помилка [577, с. 46] визначити істину можна за двома критеріями: (1) за ступенем достовірності і (2) за ступенем точності. Знання, як правило, не засновується на вищому ступені обох критеріїв, тому в ньому міститься певна доля двозначності. Існує парадокс [549, с. 578] – неясне, невизначене уявлення про об’єкт частіше приймається за істину, чим точне знання. Як істина, так і помилка звичайно існують у вигляді логічного ряду тверджень [673, с. 27], неточність і сумнівність яких розуміється як імовірність [125, с. 76]. Шиллер надавав великого значення помилці і оцінював її на одному рівні із істиною. Помилка незамінна для встановлення істини [148, с. 24]. Людина вчиться розпізнавати потенціальну або уявну помилку [147, с. 15], що дає їй змогу подолати критичне віддалення між верифікацією істини і її кінцевою достовірністю [420, с. 215].

Корисність істини полягає в тому, що вона є формою цінності, яка корелює з іншими засобами оцінювання [577, с. 36]. Завдяки відношенню істини до логічних цінностей людина розпізнає її серед фактів, які претендують на реальність, і визнає чи спростовує їх. Цінність істини [596, с. 265] визначається її відношенням до мети, на істинність якої вона претендує. Людині властиво мислити цілеспрямовано. Для неї, тому, твердження є вірним і хорошим, якщо його наслідки задовольняють меті, вираженій в твердженні. І, навпаки, твердження є помилковим і поганим, якщо воно не задовольняє цій меті. Шиллер пояснював [596, с. 93] концепції прагматизму, як теорію, в якій істина визначається в термінах цінності. Реальне знання, згідно прагматичному розумінню, було одержане людиною в процесі оцінки. Отже, всі відомі людині факти не вільні і не незалежні від людських істин, як і людські істини вщни визначаються і оцінюються в людських поняттях. Цінність істини визначається на тлі інтересів і потреб людини, тому людські істини не залишаються незмінними. Їх глибинний смисл модифікується і розвивається відповідно до прагнень і цілей людини, як індивідуальної особистості, так і в суспільному значенні. Для того, щоб залишитися істиною і не бути спростованою як помилка, вона повинна, через деякі інтервали, трансформувати своє значення, навіть при збереженні вербального виразу. Виходячи з цієї тези, Шиллер наполягав на концепції неостаточності істини і її конкретної цінності для даної людини в даний час.

Розбіжності в теорії істини між Пірсом і Джеймсом торкаються їхнього ставлення до того, з чим і як пов'язане значення – безпосередньо із звичкою і поведінкою чи цей зв'язок опосередковується через відчуття. Шиллер схилявся до того, що значення істини пов'язане із звичкою, діяльністю і практикою тісніше, ніж з відчуттями. Для Пірса [482, с. 423] істина встановлюється за допомогою п'яти органів чуття. Джеймс додав [362, с. 97] до них емоційні відчуття. Пірс стверджував [485, с. 94], що значення істини є набором умовних значень. Значення ідентифікується в контексті умовного способу – якщо щось відбудеться в певних обставинах, умовах, часі, місці, то відбудеться та або інша

подія. Істина для нього, тому, являє собою мета-умовне значення. Твердження є вірним, якщо здійснюється і умова і результат. Із цього приводу існують, проте, серйозні розбіжності між Пірсом, з одного боку, Шиллером і Джеймсом, з іншого. Вони торкаються питання про те, чи завжди істина має мета-умовний сенс. Шиллер не визнавав [593, с. 235] поняття “мета-умовність”, яке відображає головну концепцію Пірса про істину. Така істина, якщо визнати її існування, була б адекватна будь-якій меті, застосовна в будь-якій випадковій ситуації, тобто була б абсолютною, незмінною і вічною. Така істина дуже далека від конкретної людини і її відносин з реальністю. Істина, як її розумів Пірс [482, с. 525], є думкою, з якою, врешті-решт, погоджуються всі, хто має відношення до її виявлення. Шиллер парирував, як завжди дотепно і точно [597, с. 203], що така загальна згода може бути досягнута тільки на небесах, тому що всі незгідні потраплять у пекло. Для нього, як і для Джеймса, думки стають вірними або їх роблять вірними в досвіді і практиці життя. Це твердження не має сенсу, якщо його виражати в умовному способі. Для Пірса всі істинні думки і пропозиції завжди вірні, а помилкові – завжди помилкові [350, с. 619; 394, с. 189]. Джеймс вважав, що думка стає вірною для даної людини, коли виконується умова (if-condition) і вона випробовує її наслідки (then part). Шиллер відкидав всякі спроби встановлювати істину за методом Пірса і стверджувати, що об'єкти або думки, що не схильні до перевірки, можуть бути визнані істинними на підставі того, що якби їх піддали перевірці, вони були б істинними. Він дотримувався іншої теорії [596, с. 61], вважаючи, що всі істини повинні бути перевірені практикою для того, щоб бути дійсно істинними. Знайдена істина завжди попередня. Тільки після її вживання можна визначити, що вона дійсно значить і за яких умов вона дійсно вірна. Шиллер погоджувався з Джеймсом в тому, що істину слід розуміти в тому значенні, яке вона має особисто, персонально для даної людини і виражати її слід не у пасивному, а у дійсному стані. Для Шиллера [593, с. 155] істина завжди пов'язана з тим, в що добре вірити, і в різний час вона представляє те, в що краще вірити для даної окремої людини. Дьюї не був згоден з цим твердженням [219, с. 150], тому що за

таким критерієм істина стає персональною і суб'єктивною. Шиллер не бачив причин для незгоди. Спочатку індивідуальний досвід віддзеркалює ставлення людини до потенціального значення або істини, що неминуче сприймається як суб'єктивна інтерпретація. Але індивідуальна істина повинна бути прийнята або спростована у соціумі, де вона існує [596, с. 112] інакше вона не задовольняє критерію двоєдиної кореляції в опозиції "особисте-суспільне" [596, с. 56], тому що не виконує своєї функції у соціальному вимірі. Для того, що бути істиною, судження, ідея або думка повинні бути інструментом адаптації до оточуючої реальності і включати елемент передбачення. Успішна робота і передбачення, яке можна верифікувати [449, с. 290], визнаються в мінливих умовах і обставинах конкретного досвіду. Істина, тому, не може представляти застигле, вічне поняття. Згідно Шиллеру [584, с. 147], вона рухома і пластична, тому що вона завжди відносна і недовговічна, тимчасова. Людина пізнає світ через експеримент [576, с. 55]. Реальне значення гуманістичної теорії істини Шиллера полягає в постулаті, що все знання, властиве людині, є результат експерименту, практики [596, с. 306]. Людина не може не експериментувати [710, с. 56]. Якщо вона відмовляється від експерименту, вона сама стає об'єктом експерименту [547, с. 57]. Вона постійно перевіряє свої істини через свої дії і їхні наслідки. Нові відкриття, спростувавши старі істини, фактично, створюють нові уявлення, переоцінюючи колишні думки, як наприклад вимірювання висоти гори на Алясці. Впродовж декількох років величина її висоти мінялася, оскільки мінялися способи і умови вимірювання. Шиллер вважав, що будь-які спостереження завжди певною мірою неточні і реальна висота гори не може бути встановлена з упевненістю і точно. Для Пірса її реальна висота завжди однакова. Шиллер, згідно з Джеймсом, але всупереч Пірсу, вважав [578, с. 168], що слід відмовитися від ідеї про те, що предикат "істинний" відноситься до чого-небудь за межами суджень, які людина може і хоче прийняти зараз. В шкільному підручнику для Шиллера-хлопчика і в наукових, більш точних вимірюваннях для Шиллера-дорослої людини висота гори була відповідно 19.500 і 18.500 футів. Якщо врахувати, що її висота могла змінитися також і

внаслідок природних умов, всі попередні вимірювання будуть однаково невірними, тому що нові більш точні вимірювання виправлять попередні. Проте старі неточні, помилкові величини можуть залишитися у вживанні [601, с. 306], оскільки їх порахують достатньо вірними або зручними. Абсолютна точність [602, с. 53] є ілюзією, яку постійно піддають ревізії.

Прагматичні концепції істини мали неоднакове значення для Шиллера і Джеймса, з одного боку, Пірса і Дьюї, з іншого. Їхні погляди співпадали по багатьох проблемах, але їхні інтереси стимулювалися різними принципами. Критики і сучасники [704, с. 22; 705, с. 24] шукали причини цього в особливостях психології, освіти і життєвого досвіду. Неспівпадання інтересів Шиллера і Дьюї пояснювали тим, що психологія Шиллера ґрунтувалася швидше на індивідуальних, ніж на соціальних принципах. Якщо застосовувати психологічну класифікацію характерів, запропоновану Джеймсом [357, с. 231], Дьюї слід віднести до “жорстких” (tough-minded), Шиллера до “м'яких” (tender-minded) людей. Дьюї називали “розсудливим” (healthy-minded) [359, с. 111]. Під цим малося на увазі, що в своїй філософії Дьюї розглядає людину і її уявлення про істину в контексті її біологічного і соціального середовища, абсолютно не беручи до уваги її психологічну і емоційну сферу. Всі внутрішні переживання, сумніви і невпевненість людини були для Дьюї соціально детермінованими і соціально контрольованими. Розбіжності, які існували між прагматистами-класиками, зокрема, з приводу проблеми істини і її верифікації, були великою мірою засновані на тому, що Дьюї розглядав цю проблему з біхевіористичної, поведінкової і соціальної позиції, яку не розділяли його опоненти-прагматисти.

Шиллер, вважаючи, що розбіжності між філософами неминучі і необхідні, намагався з'ясувати до якого ступеня може доходити різниця думок серед філософів, які називають себе одним ім'ям (wear same label) [601, с. 57]. Він відзначав, що з якоїсь неясної для нього причини прихильники школи Чикаго на чолі з Дьюї прагнуть відмежуватися від послідовників Джеймса, хоча останні не виражають такого наміру, оскільки не бачать для цього підстав. У них не було незгоди з приводу головних філософських проблем. Як одні, так і інші не

визнавали абсолютної істини. Вони були єдині в думці з приводу пошуку істин, вважаючи [593, с. 33], що реальне мислення приводить тільки до практичних, а не абсолютних істин, але цього достатньо для життя і це те, чим людина живе. Але, як писали критики, [190, с. 173], Шиллер відзначав, що постійно повторюється одне і те ж твердження про те, що в школі Чикаго більше значення надається соціальному елементу в пізнанні істини. Шиллер не був згоден визнавати цю обставину достатньою підставою для визначення розбіжностей між прагматистами. З його точки зору, в прагматизмі немає конфлікту між індивідуальною і соціальною теорією істини. З тих пір, як Аристотель оголосив людину соціальною твариною, це твердження залишається істиною, яку визнають і на якій будують свої теорії філософи останні 2000 років. Шиллер вважав, що теорія індивідуальної істини природно переходить в соціальну, одна має на увазі іншу. Людині властиво працювати, досліджувати і аналізувати свою індивідуальну істину, поки вона не знайде загального значення і загальної істини, релевантних та спільних для її соціального оточення. Саме ця думка проходить червоною ниткою в теорії гуманістичного прагматизму про значення та істину [594, с. 484; 353, с. 122; 394, с. 167; 399, с. 210; 449, с. 263]. Головним аргументом, що доводить істину визнається теза про те, що людина є соціальною істотою і істина поза сумнівом багато в чому є соціальним продуктом [577, с. 57; 471, с. 629; 439, с. 118]. Істина повинна одержати суспільне визнання для того, щоб бути дійсно корисною [590, с. 78], суспільна корисність є остаточним визначенням істини [582, с. 110]. Соціальний характер пізнання настільки загальновизнаний [573, с. 385; 577, с. 98; 580, с. 375; 582, с. 163], що обговорювати це питання не було б сенсу, якби звинувачення в тому, що істина трактується повністю як особиста, приватна думка, не було підставою для іншого звинувачення в тому, що особиста думка, значення, істина, виключають її соціальну якість. Шиллер категорично відкидав це звинувачення, доводячи, що будь-яка істина спочатку виражає чиюсь особисту думку. Але людина живе серед інших людей і вона ділиться з ними своєю думкою за допомогою вербальних значень. Однак вона не претендує на те, що

оскільки це її особиста і суб'єктивна істина, вона незрозуміла нікому іншому. Раніше або пізніше її думка, судження, знайдена нею істина повинні одержати санкцію суспільства, в якому вона її оголошує. Завжди відкрита можливість перевірити чи співпадають особиста думка і її вербальне значення і чи вірно вони були усвідомлені. Шиллер вважав, що ці звинувачення були результатом нечіткого розуміння відношення в дихотомії "об'єктивне-суб'єктивне". Термін "об'єктивний", в розумінні Дьюї [217, с. 97], трактується як самоочевидний даний факт (self-evident given fact), а не як соціальне досягнення, яке здобуто в результаті напруженої роботи, а слово "суб'єктивний" вживається як свого роду образа і звинувачення в нерозумінні і невизнанні соціальності істини. Шиллер у свою чергу, обвинувачує своїх критиків у тому, що вони не помітили суб'єктивності своїх власних думок. Він стверджував [601, с. 61], що вся об'єктивна реальність науки і життєвого досвіду людини у кожному окремому випадку є її вибором з величезної маси нерозчленованих уявлень і ситуацій. Якщо вникнути в причини її вибору, єдино можливою відповіддю буде – він продиктований суб'єктивними інтересами і персональними цілями того, хто вибирав. Всі альтернативи і їхній вибір є суб'єктивними індивідуальними рішеннями окремої людини [588, с. 188]. Це твердження не виключає можливості, що її вибір так і залишиться її особистим переконанням і не одержить суспільного визнання, тому, що думки і переконання постійно потребують реконструкції. Ця теза складає основу теорії Дьюї [219, с. 250], точно так, як вона властива і теорії Шиллера. Шиллер, тому, вважав, що в їхніх теоріях немає ні суперечностей, ні істотних відмінностей. Вони обидві соціальні по своєму характеру, але Шиллер засновує свій аналіз на початкових етапах складання думки або судження, а Дьюї розглядає його кінцеву стадію [219, с. 84]. В обох теоріях визнається, що переконання є істинним, якщо воно дає можливість і спосіб досягнення мети, яку людина вважає корисною або задовільною.

Ні Дьюї, ні Шиллер не визнавали "чистого" пізнання або знання. Їхнє ставлення до абсолютної істини було однаково непримиренним. Все, що дано

людині в пізнанні, є “реальністю-у-відношенні-до-неї” (reality-relation-to-him) [596, с. 288]. Пізнана реальність, сама по собі, (reality-per-se), є думкою і висновком, в якому присутні і людський розум і людська діяльність. Істина, представлена в цій думці або висновку, залишається попередньою (tentative), приблизною і неповною, в певному значенні експериментальною. Пізнання [596, с. 181] завжди ґрунтується на експерименті. Це не пасивне і не випадкове спостереження, тому невірно вважати, що в процесі пізнання об'єкт, що вивчається, не зазнає змін. Такі міркування представлені в різних роботах Шиллера і Дьюї і неспівпадань думок із цього приводу у них немає. Розбіжності в думках починаються з твердження Дьюї, що Шиллер не проводив чіткої лінії поділу між спостереженням, яке він характеризував як активну настороженість, і експериментом, як лабораторною діяльністю. В теорії Шиллера експеримент і науковий метод не співвідносяться і не обмежуються лабораторними тестами. Дьюї [219, с. 107], як і Пірс [483, с. 336], прагнув ідентифікувати експеримент з лабораторними дослідженнями, заснованими на наукових методах з тим, щоб знання можна було перевірити повторюваними експериментами і тестами і знайти узагальнюючі принципи і символи для визначення істини [488, с. 138]. Для Шиллера істина є науковою, експериментальною і індивідуальною, тоді як для Дьюї, для того, щоб бути науковою, істина повинна бути об'єктивною і соціальною. Мислення, експеримент, наука і науковий метод в розумінні Шиллера [593, с. 87] пов'язані з досвідом, в якому він розрізняв два типи інформації – суб'єктивний і об'єктивний. Дьюї визнавав [220, с. 387] тільки такі експерименти, результати яких можна було інтерпретувати об'єктивно. Вони згодні в твердженні про те, що мислення виникає у зв'язку з утрудненням, сумнівом або проблемою. Шиллер розглядав [601, с. 190] мислення як окремий вид розумової діяльності, який знаходиться між двома неінтелектуальними видами діяльності. Початку роботи думки передує зупинка або пауза для того, щоб подумати, після якої слідує дія, що реалізовує її вдалий результат, значимий для успішної адаптації, виживання (survival) в термінології Шиллера [593, с. 191]. Саме цінність для виживання є тією силою, яка пов’язує людські

істини з життям людини. Для того, щоб бути істинною ідея, згідно Дьюї, повинна передбачати успішність верифікації. Дьюї об’єднував [216, с. 159] “успішну роботу” і “верифіковане передбачення”. Шиллер також включав передбачення в структуру своєї теорії істини [593, с. 285; 630, с. 563], але він не наполягав на тому, що воно є суттєво значущим фактором [593, с. 97; 582, с. 159] визнання істини. Весь процес мислення, який для Дьюї є повністю об'єктивним [219, с. 78, 107, 123, 169; 220, с. 193], Шиллер визначав залежно від суб'єктивних особливостей, здібностей, знань і світогляду індивідуальної людини. Його тест на перевірку істини співвідноситься, перш за все, з особистим, індивідуальним, персональним, а потім соціальним, суспільним досвідом. Для Дьюї, навпаки, першорядне значення має соціальне визнання, з якого виходить індивідуальна реакція. На підставі таких міркувань [188, с. 73] їхні теорії істини були визначені як соціальна і об’єктивна у Дьюї, а у Шиллера індивідуальна і суб’єктивна. Шиллер не бачив конфлікту в цих визначеннях. Він вважав [601, с. 61], що обидві теорії виражають суттєво єдине твердження – оскільки соціальне єство людини раніше чи пізніше потребує ухвалення того, що було, або здавалося, індивідуально вірним.

Запропоновані прагматистами-класиками теорії істини, при всіх їхніх відмінностях, володіють рисами, які об'єднують їх під “місткою парасолькою” [144, с. 25; 328, с. 432] гуманізму. Їхній загальний початковий постулат полягає в твердженні, що людина вимушена почати думати в ситуації коливання і сумніву щодо правильної дії, а метою думки є ухвалення рішення про правильний вибір дії. Шиллер вибрав теорію, яка найбільш логічно ґрунтується на цих постулатах. Його міркування привели його до висновку про те, що істиною і вірними переконаннями є рішення, які ведуть до правильних, вірних дій, які приносять задоволення, психологічну гармонію. Пірс і Джеймс пропонують складнішу теорію, за якою істинними є переконання, за допомогою яких можна правильно передбачати чуттєвий результат з будь-якого можливого твердження, що є попередньою умовою правильної дії. В теорії Дьюї [220, с. 30] мислення визначається як інструмент, необхідний для організації

життєвого досвіду, а розум є системою значень, втілених в процесах органічного життя.Для Шиллера [593, с. 196] мислення є характерно (хоча й не ексклюзивно) людський прийом, в результаті удосконалення та застосування якого людина встановила своє господство на Землі. Спільним для всіх прагматичних теорій істини є постулат про те, що знання про дійсний світ не дано людині зверху. Істина є, перш за все, практичною [593, с. 95], людина здобуває її в життєвому експерименті, а не в процесі логічних міркувань [596, с. 307]. Шиллер підсумував [576, с. 55] свою думку, стверджуючи, що, оскільки людина не знає, що є навколишня неї реальність вона повинна пробувати пізнати її. Пошук знання, створення і оцінка уявлень співвідносяться з метою досягнення результатів. Людині потрібні істини, які мають практичне значення, втілення яких веде до позитивних результатів. Єдине виправдання істинності результату є в його роботі, у задоволенні, яке він дає людині в досягненні та здійсненні її мети [573, с. 134]. З методологічної точки зору, людяна істина є продуктом зусиль людини [573, с. 198]. Істина, яка була знайдена або зроблена, твердів Шиллер [582, с. 198], це істина, яку можна поліпшити, змінити або спростувати. Якби уявлення і поняття були неспростовними і незмінними, знання людини залишалося би нерухомим, застиглим. Але свідомість людини, її знання і досвід прогресують, трансформуються, удосконалюються. Для Шиллера це означало те ж саме , що і для всіх його колег-прагматистів – людина пізнає істину в процесі експерименту, дії і оцінки їхніх наслідків в її життєвому досвіді.

Висновки до другого розділу

Результати дискусії щодо характеру взаємовідносин в антиномії “істина-помилка” можна підсумувати у наступних тезах:

– концепція істини в теорії гуманістичного прагматизму засновується на запереченні категорії абсолютної істини;

– цінність як істини, так і помилки (або хибності) полягає в ступені їхньої адекватності та співвідносності рівню знання і визначається в критеріях корисності її практичного застосування у конкретних обставинах людського досвіду:

– кореляція понять в антиномії “істина-помилка”, онтологічна обмеженість, аксіологична характеристика і суспільна конотація кожного з її членів визначаються їхньою відповідністю цілям, інтересам і потребам, значущим в тій або іншій гносеологічній ситуації, адекватності гносеологічним установкам конкретного історичного часу, парадигмі наукового і буденного знання, унаслідок чого вони не гарантовані від вірогідності модифікації, переосмислення і переоцінки;

– поняття “істина” є виключно людською категорією, унаслідок чого головним і безумовним критерієм істини є її “робота”, придатність і застосовність в когнітивній творчій діяльності, що дозволяє людині пізнавати, будувати, відкривати, одним словом, створювати реальність, в якій вона існує;

– концепція фалібілізму і мінливості істини веде до сприйняття помилки не в руслі перешкоди, невдачі і навіть загрози процесу пізнання. Постулат визнання помилки як необхідного чинника герменевтики, пропонований в гуманістичному прагматизмі, може бути плідно використаний в становленні толерантного суспільного світогляду сучасної України.

РОЗДІЛ 3
ЕТИЧНИЙ ВИМІР В ТЕОРІЇ ТА ПРАКТИЦІ ГУМАНІСТИЧНОГО ПРАГМАТИЗМУ

3.1. Кореляція понять в антиномії “свобода-необхідність”

Дискусії по проблемі “свобода волі” продовжуються впродовж всієї відомої історії філософії. Вони виникають і на ґрунті подій буденного, повсякденного життя. Терміни “свобода волі” і її антонім “необхідність” можуть мати різні значення в різних контекстах, для різних людей і в різні періоди їхнього життя. У філософії гуманістичного прагматизму ця проблема завжди викликала великий інтерес і гарячі дискусії з приводу детермінованості-індетермінованості прояву волі [43, с. 10]. Для Шиллера, який сформулював гуманістичний напрям в прагматизмі, поняття гармонії людського життя пов’язане з прагненням досягти мети, яку він визначив як “етичний ідеал”. Основою етичного ідеалу він вважав свободу волі. Захищаючи “законність” (legitimacy) [577, с. 285] свободи, він стверджував, що детермінізм є методологічним постулатом, який має обмежене застосування в наукових дослідженнях. Свобода у гуманістичному прагматизмі означає не вседозволеність і відсутність мотиву, а, навпаки, мотивацію і можливість зробити вибір між конфліктуючими мотивами і прийняти найкраще рішення у даних обставинах. Практично в кожному творі Джеймс та Шиллер прямо або опосередковано розглядали глибинні взаємозв’язки в антиномії “свобода-необхідність”, яку вони вважали однією з головних у філософії. Їхні міркування ґрунтувалися на тезі про те, що немає такого аспекту людського буття, яке не було б продуктом людської діяльності, творчої або руйнівної, практичної або умоглядної. Відповідно, всяке рішення, думка, знання або теорія неминуче несуть на собі відбиток відношення, світогляду і психології людини. Результати її діяльності, кінець кінцем, є наслідком прояву її волі, завдяки якій вона виявила

щось в такому, а не в іншому вигляді. Поняття “свобода волі”, “свобода” як і антонімічні поняття “відповідальність”, “детермінізм” є однією з визначальних ознак єства людини і її соціальної обумовленості. Людина є єдиною твариною, для якої власне існування є “загадкою Сфінкса”, яку потрібно вирішити, але піти від якої не можна нікуди. Поява людини і вся історія її становлення наповнені негативним значенням. Вона втратила єдність з природою, а з цим і можливість повернутися до неї, щоб знайти інстинктивно-цілісне сприйняття світу і себе самої. Людина підноситься над природою, але це служить джерелом її страждань, бо постійно відтворює перед нею нерозв'язні ситуації. В людській самосвідомості виявляється дисонанс розуму і відчуттів, психіки і свідомості, тілесного і інтелектуального, біологічного і соціального. Змістом людської історії є прагнення людини знайти себе, реалізувати ті потреби і потенції, які породжені розпадом колишніх, спочатку цілісних, зв'язків. Проте конкретне суспільство, що склалося, та або інша форма соціального співжиття, не сприяють, а часто і заважають повному втіленню людських потенцій. Впродовж тривалої історії людства розум, воля, емоції людей не одержували і не могли одержувати адекватного самовиявлення. Суспільство не сприяло реалізації глибинної потреби людини активно перетворити умови свого існування. В прагненні реалізувати цю потребу людина створювала стійкий образ своєї індивідуальності, який мав на увазі її право на особистий вибір, самостійно ухвалені рішення і свою точку зору. Але з іншого боку, становлення людини та її соціального оточення здійснювалось внаслідок змін і перетворень. Людина змогла достатньо успішно адаптуватись до умов свого життя. Якби вона була безсила їх змінити, вона б загинула [601, с. 289]. Логічні міркування прагматистів-класиків [43, с. 10; 356, с. 273; 588, с. 63] приводили їх до думки, що реальність свободи виявляється у виборі способу дії і прийняття рішення. В концепції їхньої філософії постулюється [573, с. 454], що якби це було не так, в житті людини не було б ніяких альтернатив, всі етичні поняття були б змарновані.

В концепціях гуманістичного прагматизму [573, с. 163; 593, с. 452; 352, с. 173] опозиція “свобода-необхідність” визначає людське існування, як таке. Разом із зміною життєвих умов і залежно від ступеня усвідомлення людиною самої себе, як незалежної і окремої істоти, модифікується і розуміння взаємовідносин в цій опозиції. Людське існування починається тоді, коли досягає певної межі розвиток діяльності, не обумовленої природженими механізмами. Пристосування до природи втрачає примусовий характер, а способи дії вже не визначаються спадковими інстинктами. Людське існування і свобода з самого початку були неподільні і з тих пір людина постійно стикається з вибором між різними способами дій. Дії людини вносять істотну різницю в систему істини і в оточуючу дійсність в цілому. Це твердження було б безглуздим, якби людина діяла не в обстановці вільного вибору, а в умовах, детермінованих жорсткою необхідністю. Поняття “свобода” неминуче включає певний ступінь індетермінізму, тому немає апріорних причин сумніватися в реальності “вільного вибору”. Але, з іншого боку, і вибір рішення і обґрунтування світогляду диктуються раціональними мотивами, які позначені міркуваннями необхідності. Створюється враження, що вирішити суперечність в цій опозиції неможливо.

Причина цього враження [573, с. 447] криється в неадекватності термінів, якими воно виражено, оскільки в одиницях природної мови спочатку присутня неточність і багатозначність значень і смислів [651, с. 153; 706, с. 108; 200, с. 76; 376, с. 199]. У повній відповідності з концептуальними принципами гуманістичного прагматизму він надавав велике значення вербальному виразу своїх думок і постійно шукав найточніший спосіб вираження відповідності між ними і реальністю [27, с. 149]. Залежно від того, яку думку або відтінок думки він хотів підкреслити і до чого привернути особливу увагу, він застосовував різні терміни. Міркуючи про свободу і необхідність, він також використовував декілька термінів – “вільна воля” (free will), свобода (freedom), необхідність (necessity), детермінізм, індетермінізм. Вперше Шиллер висловив свою позицію в дискусії про співвідношення “свободи волі-необхідності” в короткому додатку

до своєї першої книги “Загадки Сфінкса” [573, с. 438]. Більш докладно і аргументовано він представив своє розуміння цієї антиномії в нарисі “Freedom” [582, с. 391], а також у філософських нарисах, об'єднаних загальною назвою “Гуманізм” [575, с. 283]. Ця тема складала, разом з теорією істини, одну з головних концепцій його філософії, зокрема, його розуміння процесів еволюції. На складному переплетінні відносин та їхньої взаємодії усередині цієї дихотомії ґрунтується головна теза його гуманізму – людина, її готовність до змін, її безмежна здатність до новацій і пізнання.

Виходячи з основних принципів гуманістичного світогляду, Шиллер розглядав цю проблему в ракурсі значущості людської діяльності в зміні оточуючого людину світу і в системі істини. Природно, він не був піонером, що відкрив цю область для філософських роздумів. Але він вважав, що однією з найдивніших рис нової філософії прагматизму є не тільки те, що вона намічає нові шляхи пошуку істини, але і піднімає старі проблеми, досліджуючи їх у світлі нових ідей і форм. Відповідно, Шиллер вважав, що він не може ігнорувати їх, але зобов'язаний обговорити стару загадку Сфінкса про свободу і необхідність, спробувавши запропонувати свою розгадку.

Суперечки про свободу, свободу волі, свободу волевиявлення не вщухають з часів античності. Значення і складність цієї проблеми підтверджуються безліччю запропонованих концепцій, якими філософи намагаються визначити її межі і значення. Проте адекватної, загальноприйнятої теорії не існує і в наші дні [463; 544; 468; 704]. Різні філософські концепції розглядають різні її сторони, пропонуючи оригінальні теорії її тлумачення і вдягаючи їх в конкретні або узагальнені лінгвістичні форми. Теоретично обґрунтоване визначення зв'язку думки, природної мови і світу має величезне методологічне значення. Проблема смислу, виражена вербальне, є необхідною для побудови і розуміння картини світу, в реальності якої знаходяться і філософ, що формулює свою позицію, і людина, чию позицію він хоче розкрити [658, с. 176; 349, с. 56; 199, с. 149]. Зміст, який вкладається в розуміння цієї проблеми, є внутрішньою структурою існування людини та концептуальної

системи її світогляду. В ньому зосереджені зусилля, які людина докладає і рішення, які вона приймає особисто на свій страх і ризик. Вона будує свій смисл, окреслює його межі, виходячи у горизонти, де їх не було раніше, і надає йому свою неповторну форму. Він визначається концептуальною системою [84, с. 238; 47, с. 110] кожного окремого суб'єкта пізнання. Ця система відображає постійно мінливі думки і знання про невербальний етап становлення умов, що дають можливість формалізувати думку про свободу і необхідність доступними мовними засобами. Концептуальні системи знаходяться в стані безперервної побудови. В них акумулюються знання, придбані в результаті віддзеркалення і пізнання людиною навколишнього світу і мінливого досвіду, власного, особистого або світового, узагальненого. Вони включають інформацію про дійсний або можливий стан реальності в безпосередньому оточенні і досвіді і в масштабі світового розвитку. Безперервний, континуальний процес становлення концептуальних систем сприяє пошуку і оцінці істини, вимагаючи перевірки і повторного осмислення фактів і їхніх відносин, що виникають у міру накопичення досвіду і знання. Характер і напрям цього процесу визначаються тими нерозривно пов'язаними і постійно здійснюваними в ньому актами ототожнення і розрізнення подій, відносин і явищ, що впливають на світогляд окремих суб'єктів пізнання. Впродовж століть значення, оцінка, смисли і значущість співвідношення “свобода–необхідність” модифікувалися, відбиваючи зміни в історичній ситуації і домінуючій спрямованості суспільної думки, а також диктуючи вибір лінгвістичних способів їх виразу. Наслідки змін і модифікацій виявляються в концептуальних системах суспільства і в світобаченні його окремих суб’єктів. В цих процесах визначальне значення має природна людська мова. Будучи “дзеркалом розуму” [200, с. 18], вона є продуктом людського інтелекту, створюваного наново кожною індивідуальною людиною завдяки операціям, які лежать за межами її волі або свідомості. Легко користуючись всіма складними структурами мовних правил, людина передає свої думки і відчуття іншим. Вона пробуджує в них нові ідеї і повідомляє їм тонкі відчуття і незвичні думки, що вербальний вираз [577, с. 246], його

структура, організація і вживання дають можливість проникнути в природу людського розуму і меж його пізнавальної здатності. З часів Платона і до наших днів філософи намагаються зрозуміти, як людина за час свого короткого і багато в чому обмеженого життя створила і продовжує створювати такі багаті системи знання. Вдягаючи їх у барвисті метафори, ідіоми і неологізми природної мови, людина відкриває в них не тільки і не стільки нові факти [271, с. 98], скільки більш глибоко усвідомлює те, що було відоме раніше.

Проте не зважаючи на відмінності в тлумаченні проблеми співвідношення в опозиції "свобода-необхідність", з'ясування, уточнення або перегляд значення термінів, що використовуються для її виразу, її суть залишається незмінною. Життєва значущість цієї проблеми полягає у визнанні або невизнанні людини відповідальною за свої рішення і вчинки [577, с. 284]. З часів Сократа філософи сперечаються про ступінь самодостатності і самовизначеності людини і про те, наскільки вона детермінована в своїх діях. Традиційно дискусії концентруються навкруги питання – чи володіє людина вільною волею і, якщо вона вільна і не має перепон, забобон або заборон чинити на свій розсуд, то якою мірою? Якщо її вчинки, наміри і вибір детерміновані, то знову виникає питання про те, наскільки вона пов'язана, обмежена в своєму волевиявленні і що є причиною її несвободи. Надзвичайно важливим вважається питання про те, що обумовлює її дії – зовнішні обставини чи її внутрішні спонукання і моральні принципи. Якщо кожна дія строго приречена і не може бути іншою, ніж такою, як вона виявилася в реальності, то наслідки цієї дії не можна поставити у вину або шанувати як заслугу. Але, з іншого боку, уявлення про волю, як нічим не обумовлену наперед "кінцеву причину" моральної дії, припускає розрив причинного ряду природних явищ і, тому, суперечить потребі наукового осмислення. Відповідно до двох сторін цієї антиномії в тлумаченні поняття "свобода" з'явилися два основні напрями – детермінізм, що боронить причинну обумовленість волі, і індетермінізм, що піддає сумніву цю концепцію [582, с. 398].

Одна із стійких думок полягає в тому, що цю суперечність не можна розв'язати. Схоже, що, з одного боку, неможливо стверджувати, що людина

скоює вчинки, не маючи на це мотивів, тобто ірраціонально. А, з іншого, вона чинитиме всупереч своїй внутрішній свідомості, сказавши, що ніколи не зможе зробити вибір між діями, кожна з яких однаково можлива, але вибір і остаточне рішення диктується більш сильним мотивом. Ця суперечність пояснюється декількома причинами [593, с. 27, 193; 361, с.78; 392, с. 34; 497]. Одна з них бачиться у недосконалості і невизначеності (ambiguity) мовного виразу цих понять. Неадекватність спроб розв'язати її полягає в абсолютизації значущості вербального аспекту. При всій відмінності методик і вихідних позицій мова, на якій ці відмінності виражаються, не здатна врахувати належним чином екстралінгвістичні чинники. Мова, будучи найзвичнішим, природним продуктом людського інтелекту, залишається одним з недостатньо пізнаних його створінь [47, с. 115; 84, с. 25]. Відношення мови, реальності і думки неоднозначні. Мовна символіка, відображаючи концептуальні системи носіїв мови, має значний ступінь рухливості, а звідси і багатозначності мовних одиниць. Мова представляє картину світу [200; 288; 329; 463; 514; 518; 593; 725] в поняттях, зрозумілих і звичних її носіям. Значна частина термінів, що вживаються у філософії, є словами природної мови. Залишаючись однаковими словами, вони виражають різні значення і смисли в різних мовних і соціальних контекстах. Вираз "свобода волі" застосовується для позначення безлічі смислів, серед них можна вичленувати "можливість і здатність зробити вибір", "здатність і рішучість діяти". В обох випадках ця здатність може виявлятися відповідно до раціональних або ірраціональних мотивів. Одночасно цей термін може означати схильність вчиняти спонтанно, без жодних мотивів. Так само, термін "необхідність" може виражати не тільки "примушування", але і "неминучість", "можливість прогнозу, передбачення і очікування". Його можна застосувати не тільки для опису ситуації або дії, в результаті яких розумна істота виявляється пригніченою силою обставин, що крушить, але і для визначення умов, необхідних для встановлення передбачуваного причинного зв'язку між явищами. І, якщо в першому випадку його значення згубне для морального стану людини і

веде до фаталізму, то в другому він виражає і підтримує наукову концепцію природного стану світу.

Суперечки про свободу волі настільки добре відомі, що можна і справді повірити в існування “вільної волі”. В це тим легше повірити, якщо врахувати, що часто про свободу волі говорять буденною мовою в буденних обставинах. Використовування слів природної мови і вживання мовних виразів є не що інше, як операція певними значеннями. Вербальний вираз відображає концептуальну систему звичної людини, тобто її знання і думки про дійсні якість і характер окремих її вчинків. Вона вибирає слова і оперує значеннями в тих конструкціях, які забезпечують для неї успішну соціалізацію, тобто передачу її думки іншому носію мови. Її вислів виражає щось істинне або помилкове остільки, оскільки вказує на частини тієї багатоманітної дійсності, в якій відбулася дія [679, с. 136]. Вона визначає їх, тому, в термінах, що мають на увазі певну свободу волі, і виділяє, таким чином, ту частину дійсності, яку не можна виразити інакше, іншими термінами. Її вислів не має універсального характеру. В буденному вживанні не зачіпаються відмінності між “свободою” і “необхідністю”, “відповідальністю”, “детермінізмом” і “індетермінізмом” в їхньому узагальнюючому, філософському значенні. В повсякденній практичній діяльності люди стикаються з конкретним втіленням необхідності у вигляді реально існуючих природних умов. Коло їхніх інтересів обумовлюється їхнім безпосереднім оточенням, духовним, суспільним, економічним, політичним, всім комплексом їхньої реальності. Не завжди маючи нагоду вибору об'єктивних умов своєї діяльності, вони мають певний вибір цілей. Реально завжди існує не одна, а декілька можливостей для досягнення мети, хоча кожна з них може відрізнятися ступенем здійсненності. Навіть, якщо немає альтернативи і існує тільки одна можливість, людина вільна вибрати засоби для більш швидкого її здійснення. В її волі відкласти або зовсім відмовитися від використання цієї єдиної можливості. Труднощі виникають, коли людину не задовольняє констатація фактів у практично зручній формі і вона починає дискусію про них або намагається з'ясувати як, яким чином вона детермінована в своїх вчинках,

думках і рішеннях або, навпаки, наскільки вона вільна в реалізації своїх інтелектуальних, емоційних, чуттєвих або інших здатностей і потреб.

У дискусії про співвідношення “свободи-необхідності” існують переконливі аргументи, що доводять справедливість обох постулатів. В повній відповідності з концепціями гуманістичного прагматизму про те, що суперечку можна вирішити тільки за допомогою аналізу суті розбіжностей, Шиллер пропонував [605, с. 101] своє рішення цієї дилеми. Детерміністи, посилаючись на загальний закон причинності, стверджують, що людина не вільна у вияві своєї волі, оскільки вона завжди діє під впливом мотивів, обставин, минулих подій. Якщо в суперечці про співвідношення свободи волі і необхідності визнати, що воля людини дійсно вільна, то слід тоді зробити виключення із загального закону про причинність, тобто твердження про те, що немає явищ, предметів або відносин, які не мали б своїх причин. Весь видимий і уявний світ людини є результатом розвитку, фізичного, розумового або духовного, передуючого факту, явища, мотиву або події. Цей аргумент звучить переконливо до тих пір, поки не яснішає значення самого закону причинності і можливості його вживання до предмету обговорення.

Як виявилося, [573, с. 447], трудність криється не в природі дихотомії “воля-необхідність”, а в понятті “причинності”. Якщо причинність розуміти некритично, на віру, як це властиво прихильникам детермінізму, то слід поставити питання про першопричину (First Cause) [577, с. 147], яка визначила, детермінувала все інше, весь світ людини, її місце у фізичному світі, в якому людина існує. Як виникла вона? Слідством чого була вона? Чи була вона детермінована якими-небудь мотивами чи ні? Поняття універсальної причинності детермінізму були предметом розгляду у філософії Д. Юма [339]. Він ставив питання –Чому майбутнє повинне нагадувати минуле? [340, с. 178] – і відзначав, що необхідний зв'язок між причиною та наслідком є не фактом, а вигадкою, створеною через психологічну звичку людини чекати і шукати такий зв'язок. Якщо такого зв'язку немає, доводиться зробити висновок про те, що доводи детерміністів і посилання на універсальний закон причинності приводять

до визнання його недосконалості і відносності і підтверджують безпричинність, індетермінізм і відсутність першопричини виникнення світу. Якщо такий зв'язок існує, то ці мотиви є дійсною причиною виникнення і існування світу, тому що тільки вони можуть пояснити, чому Першопричина генерувала світ саме у той час, а не в якийсь інший і саме у такому вигляді, а не в іншому [599, с. 352]. Більш того, слід припустити, що ці мотиви були самі спровоковані чимось, якимось імпульсом, що виник в самій Першопричині або зовні неї. Дотепер не було знайдено ніяких ознак мотивації Першопричини, так що цілком можливо зробити висновок про те, що вона була спонтанною, нічим не спровокованою. Якщо нічого не з'явилося причиною Першопричини, якщо не було ніяких імпульсів для її появи, індетермінізм одержує істотні докази [585, с. 277]. Міркування Шиллера привели його до старої загадки про курку і яйце. У випадку з опозицією "свобода-необхідність", "детермінізм-індетермінізм" неможливість визначити межі кожного з понять нагадує біг по кругу. В яку сторону не рухайся, все одно виявишся на початку шляху, який одночасно є його кінцем. Шиллер задавався питанням – чи означає це, що людський розум не в змозі вирішити цю дилему.

Такий висновок здавався йому абсурдним. Шиллер не погоджувався з ним. Він припустив, що нерозв'язність цієї суперечності криється в істоті поставленого питання. Парадокс полягав у невірній стартовій позиції, оскільки вживання концепції причинності до поняття співвідношення "воля-необхідність" є, на його думку, докорінно безрозсудним (radically unsound) [573, с. 443]. Він запропонував пригадати походження поняття "причинність". Постулат причинності у вживанні до світових процесів зобов'язаний своєю появою антропоморфізму. Він виник з анімістичної теорії про фізичну дію [573, с. 439]. Теорія причинності є спробою конструювати становлення природи по аналогії з тим, як діє власна воля людини. Волю, таким чином, слід рахувати первинним і більш визначеним архетипом, а причинність розглядати як похідний, значно більш невизначений і слабкий підтип (ectype) [577, с. 153]. Пояснювати поняття "воля" через поняття "причинність"

уявляється, тому, вкрай безрозсудним. Логічною відповіддю на твердження про те, що поведінка з необхідністю викликається причиною або мотивом, є питання – що є “причинністю” і “необхідністю”. Обидві ці категорії є виразом ставлення людського розуму до процесів світового розвитку. Людина спостерігає, пізнає їх і намагається дати їм пояснення. Як свобода, так і необхідність є психологічним способом опису певних станів свідомості. Свобода асоціюється з свідомістю вибору, відчуттям, що існують варіанти, які мотивують поведінку. Необхідність представляє свідомість того, що людина не може не вчинити певним чином. Аналіз цих термінів приводив Шиллера до висновку про те, що вільна воля не тільки не виключення із загального закону причинності, але більш того, вона є єдиним випадком, коли причинність означає реальний факт і є не просто теорією, а твердженням, яке людина знаходить зручним для доказу причинності, детермінованості світу.

Як “свобода”, так і “необхідність” є суб'єктивними станами людського розуму [573, с. 442]. Застосовувати ці поняття для характеристики відносин природних явищ означає невизнання того, що в природі зустрічаються явища, на які людський розум не має ніякого впливу. Необхідність слід розуміти як логічну категорію. Така необхідність існує тільки в свідомості. В цьому випадку значення цього терміну виражає наслідок, передбачений, очікуваний, несподіваний або навмисно спланований, що випливає з того або іншого факту або події. Такі відносини в природі не зустрічаються. Вони існують тільки в розумі людини. В природі факти існують як факти, конкретний факт не пов'язаний логічно з попереднім або подальшим фактом. Цей зв'язок знаходить людина. Якщо у людини виникає сумнів щодо факту, вона шукає причини, які підтверджують, доводять або спростовують її сумніви. Необхідність, тому, логічно пов'язана з сумнівом. І те, і інше може бути усвідомлене і виражене тільки розумом людини. Факти або існують, або ні.

Міркуючи про значення, виражені терміном “необхідність”, треба знову звернутися до невизначеності вербального виразу, розуміння якого повністю залежить від характеру концептуальної системи, в якій живе людина.

Інтерпретуючи термін “необхідність” у зв'язку з причинністю, слід пам'ятати про присутність в його значенні смислу, аналогічного “примушуванню”, “обов’язковості” (must) [573, с. 443]. Якщо “необхідність” не співвідноситься з відчуттям примушення, вона або нічого не значить, або виражає абсолютно інше значення. У такому разі розмова про співвідношення вільної волі і необхідності не може бути плідною. Якщо ж розуміти “необхідність” у значенні “обов’язковості, примушення”, стає ясно, що обидва терміни – “свобода і необхідність” означають корелятивні поняття і співвідносяться, перш за все, з волею.

Обидва ці поняття, як свобода, так і необхідність, є суб'єктивними відчуттями. Вони є способом опису психологічного стану свідомості. Свобода надає людині вибір, тобто можливість чинити так чи інакше. Необхідність виражає відчуття примушення, яке не залишає людині альтернативи. Обидва ці стани є екстремальними і досить рідкісними станами волі людини і не розповсюджуються на все її життя. Велику частину свого життя людина не знаходиться під їхнім впливом. Люди просто діють згідно обставин, не думаючи про те, що можна вчинити якось інакше. Як правило, люди живуть за своїми правилами, звичками і принципами, в цілому відповідними загальноприйнятим моделям.. Їхня поведінка не супроводжується ні свідомістю свободи, ні відчуттям необхідності. В практиці кожного дня поведінка людини обумовлюється нормами моралі та етики, що характеризується як нормальна поведінка. Категорії “свободи” і “необхідності” не застосовні до буденного життя. Людина починає замислюватися про ці категорії, якщо вона відчуває порушення в звичному перебігу свого життя, і в цьому випадку у неї знову є вибір. З самого початку свого існування людина стикається з вибором між різними способами дії. Безперервний ланцюг рефлекторних реакцій “стимул-дія”, властивий тваринному світу, у людини розірваний. Стимули присутні, але способи задоволення їх відкриті. Її роль по відношенню до природи і до своєї долі міняється: замість того, щоб діяти на основі інстинктивної приреченості, людині доводитися оцінювати різні способи дії. Від пасивного пристосування

вона переходить до активних спроб зняти напругу, що викликається стимулом – вона починає думати [573, с. 59]. Вона може звернутися до філософії в надії знайти пояснення і вихід із свого утруднення або ж реалізувати себе, порушивши загальноприйнятий поведінковий код. Такі порушення виявляються або у відчутті максимальної свободи, або в пасивному, безвольному підкоренні тому, що людині здається неминучим. Обидва типи поведінки відображають рівень морального розвитку. В першому випадку свідомість максимальної свободи перешкоджає ухваленню рішення. Масштаб вибору примушує людину сумніватися, вона перебуває в стані нерішучості і не готова ні морально, ні інтелектуально визначити, яка альтернатива корисна, а яка згубна або навіть злочинна. Людина володіє позитивною “свободою чогось”, але вона не вільна від інстинктивної приреченості своїх дій [596, с. 37]. Її реакції на оточуючу обстановку не такі швидкі і ефективні, як інстинктивні дії, виконувані автоматично. Свобода її вибору обумовлена недосконалістю її розуму і моралі, а також її біологічною недосконалістю. Якби вона краще розуміла переваги одного вибору перед іншим, вона керувалася б більш сильними доводами, але тоді її відчуття максимальної свободи одразу ж зникло б [596, с. 208]. Свідомість максимальної необхідності тримає людину в постійній внутрішній напрузі. Вона відчуває безсилля і тривогу, через що зрештою втрачає відчуття можливості свободи вибору, з ним і відчуття необхідності. Людина досягає стану моральної позамежності, де вона не може ніяк проявити свої наміри. Шиллер вважав, що такий крайній стан знаходиться на межі свідомого існування людини. Він порівнював його з нормальними умовами неживої природи, де відсутня властива людині здібність до рефлексії, і вважав помилковим приписувати категорії “свободи” і “необхідності” явищам неживої природи [593, с. 414]. В неживій природі становлення, зміна і перетворення просто відбуваються внаслідок змін у фізичному стані речей. Ці події лежать за межами понять свободи або необхідності. Здатність побачити і усвідомити зміни в неживій природі, визначити їхню послідовність і дати їм позитивну або негативну оцінку є

підтвердженням високого розвитку людської свідомості і розуму [606, с. 501; 616, с. 534; 625, с. 59].

Виходячи з переконання, що дії людини вносять реальні зміни в її особистий і оточуючий світ і тою чи іншою мірою міняють оточуючу реальність, Шиллер приходив до думки про те, що це стало можливим завдяки здатності людини побачити і порівняти виклики, які без наявності свободи вона не змогла би оцінити [596, с. 189]. В межах своїх життєвих обставин людина завжди стоїть перед вибором. Вибір, що примушує її ухвалювати рішення, стоїть перед нею кожної хвилини її життя. Він торкається як тривіальних подій, так і більш істотних альтернатив. Свобода з точки зору гуманістичного прагматизму є, перш за все, можливістю зробити усвідомлений вибір серед безлічі альтернатив.

Безпосередній життєвий досвід надає людині, якщо не справжній, то, принаймні, примарний, уявний вибір. Ця обставина ясно вказує на реальність індетермінізму в її поведінці. Але вона одночасно вступає в конфлікт із ствердженнями детермінізму. В конфлікті цих двох постулатів Шиллер розрізняв дві сторони [576, с. 59]. Детермінізм в його аналізі є, по суті, методологічним постулатом, незамінним у наукових дослідженнях, але не методологічним принципом. Згідно науковому постулату детермінізму всі події повністю детерміновані своїми попередниками для того, щоб їх можна було з упевненістю обчислити. Етичний постулат відповідальності вимагає, щоб всі дії людини були задумані і заплановані з таким розрахунком, який гарантував би виконання обов'язку, не дивлячись на будь-яку спокусу і всупереч їй. Тільки так людина стає виконавцем обов'язку і відповідальною за його виконання і здійснення в повному об'ємі цього терміну [601, с. 169]. Відповідальність і свобода вимагають випадковостей і невизначеності, що входить у конфлікт з постулатами детермінізму. Детермінізм, заснований на причинності, не дає правил або способів прогнозу розвитку подій, які можуть бути, а можуть і не бути, сприйняті як наслідок попередніх. В ньому стверджується тільки, що, якби людина володіла достатньою інформацією, вона могла б передбачити майбутнє.

Він, фактично, не дає ніякої інформації про реальний світ. Концепція детермінізму не є законом науки, вона лише виражає настирне бажання знайти такі закони. Детермінізм як обов'язковий методологічний постулат довів свою дієвість і доказове значення в науці. Але з цього не виходить, що детермінізм має онтологічний статус. Випадки, коли яке-небудь фізичне явище не відповідає прогнозованим параметрам, означають тільки, що причина цього не знайдена, але вони не є прикладом індетермінізму. Так само, наука не повинна заперечувати проти визначення свободи, в якому представлені передбачені альтернативи.

Шиллер вважав [582, с. 393], що детермінізм як догма або онтологічний принцип потребує кардинального перегляду. Його доводи ґрунтувалися на декількох тезах. В природі існують фізичні явища, передбачити які не представляється можливим у принципі. Твердження про те, що фізичні закони є точними і універсальними формулами, у міру розвитку людського знання виявлялися ненадійними і у багатьох випадках зводилися до статистичної регулярності і очікувань, не завжди дієвих у конкретних випадках [596, с. 235]. Шиллер доводив присутність і значущість людського чинника в наукових дослідженнях. Він виходив з постулату [582, с. 392] про те, що діяльність людини дійсно впливає на систему істин і перетворення реальності. Це припущення було б абсурдним, якби всі людські дії були повністю детерміновані жорсткою необхідністю стану речей. Але безпосередній досвід свідчить про те, що людина має реальні альтернативи і вибір. Виявлення і усвідомлення результатів наукових дослідів і спостереження несуть на собі чіткий відбиток особистості дослідника, його цілей і методів роботи. Відділити дослідника і предмет, який він досліджує, від змісту і якості знання, яке він знаходить, надзвичайно важко у всіх сферах наукової практики, особливо в суспільних науках, куди Шиллер відносив філософію. Він стверджував, що знання, саме по собі, є активним агентом у зміні реальності. Впродовж всієї своєї довгої і продуктивної наукової діяльності Шиллер критикував [596, с. 174] формалістичні спроби абстрагувати результат дослідження або

будь-якого іншого виду діяльності від мети і особистості людини. Значущість, корисність і функція детермінізму полягають у тому, що це методологічний постулат, завдяки якому забезпечується розумна частка передбаченості в наукових дослідженнях. Його метафізичний статус представлявся Шиллеру [582, с. 406] нерелевантним і даремним. Так само значущість постулату свободи є безперечною для тих специфічних сторін суспільного життя і життєдіяльності людини, які пов'язані з проблемами моральності і психології. Поняття “свобода” неминуче включає певний ступінь індетермінізму, непередбачуваності. Постулат свободи є інструментом етики або моралі, які обумовлені традицією, що обмежує спектр вибору. Якщо всі людські дії приречені (determined), слова “хороший”, “гідний” і всі модальні вислови, як “мабуть”, “якщо” і подібні їм, втрачають своє значення. Проте в реальності людині завжди наданий вибір, в дрібницях життя і в доленосних питаннях. Ці слова не є просто вербальними одиницями. Вживаючи їх, людина справді уявляє, нехай, можливо, і помилково, що вона має на увазі реальні можливості і альтернативи. В наявності вибору полягає її свобода.

На досвіді довгої історії виживання і становлення людина навчилася відрізняти “свободу” від “анархії” і “вседозволеності”. В людському досвіді, тому, немає ознак абсолютної, необмеженої свободи. Людина користується досить обмеженою кількістю альтернатив поведінки і дій. Звички і обставини, оточення і характер “вільної” людини роблять сильний вплив на можливості цього вибору. Кожний теоретично вільний зробити вбивство або злочин, проте, статистика таких подій показує, що соціальні, моральні і психологічні заборони значно обмежують цей варіант вільного вибору. Свобода вибору не є абсолютною, вона майже завжди обумовлена мотивацією. Невизначений вибір не еквівалентний вибору без мотиву. Таке твердження містить логічну і психологічну помилку. Існує різниця між відсутністю причини діяти таким або іншим чином і наявністю причини, що примушує діяти всупереч (contrary ways) очікуваній або необхідній поведінці. Невизначеність вибору може залежати не від відсутності мотивів, а навпаки, від їхнього надлишку [577, с. 296]. Людина

може не проявляти волю і зволікати не через апатію і відсутність інтересу, а через конфлікт бажань [573, с. 445]. Ця опозиція будується на різних психологічних підставах. Розум людини, у якої немає мотивів для вибору, Шиллер порівнював з пустелею, у людини з конфліктуючими бажаннями в голові буря. Реально людина завжди стоїть перед альтернативою. Її остаточний вибір диктується мотивами, релевантними для неї в даних конкретних умовах. Яке б рішення вона не ухвалила, воно буде сприйняте як очікуване, вибір даного рішення буде оцінений як раціональний і передбачений.

Альтернативні типи поведінки є, принаймні, частково передбачуваними, тому що очікування їхніх проявів ґрунтується на ознаках характеру людини. Безперервність, стабільність і незмінність характеру обмежують повну свободу. Проте, це не значить, що оскільки характер, традиції і звички впливають на вибір, останній не є вільним [577, с. 291]. Загальновідомо, що люди часто чинять імпульсно, невмотивовано, а також скоюють вчинки, яких ніхто від них не чекав. Більш того, характер не є раз і назавжди встановленою якістю. Це поняття означає якість, здібну до зростання, розвитку і зміни. Характер ніколи не буває повністю сформованим, в різні періоди життя людини його прояви міняються, а разом з цим міняються преференції у визначенні мотиву вибору. Крім того, існують ситуації, в яких позитивні і негативні мотиви врівноважують один одного. Озираючись назад, завжди можна знайти раціональні зв'язки між зробленим вибором і попередніми обставинами. Проте це не значить, що інший вибір в тих же обставинах не мав у минулому аналогічних раціональних зв'язків. Альтернативний вибір може бути таким самим вільним, але він не обов'язково має випадковий характер. Прихильники детермінізму стверджують, що якщо перебіг подій не був би повністю детермінований, він повинен би бути індетермінованим. Шиллер доводив, що це не так. Ці два постулати не стикаються і не виключають один одного. На його думку [582, с. 393], помилково вважати, що між ними не пролягає свого роду “нічийна смуга”. В світі існує певна кількість індетермінізму, яку можна детермінувати методом виключення. Вибір між ними є істинною свободою, яка не включає жорсткі

наслідки ні повного детермінізму, ні повного індетермінізму [541, с. 394]. Між науковою передбаченістю і моральною свободою немає суперечності. Вважаючи поняття “свобода-необхідність” психологічними категоріями, Джеймс писав [352, с. 146], що першим актом свободи, якщо людина дійсно хоче відчувати себе вільною, повинне бути переконання, віра в те, що вона вільна. Шиллер вторив йому, не упускаючи можливості обіграти різні смисли слів “determine” та “free”. Він стверджував [582, с. 406], що людина не може довести, що вона вільна, якщо вона не ухвалить рішення бути вільною (is determined to be free), тому, неможливо примусити бути вільними тих, хто не заперечує проти того, щоб їх детермінували (are free to be determined) та примушували діяти так або інакше.

Як істинний прагматист, Шиллер спробував знайти спосіб зрівноважити ці дві “непримиренні” концепції, тобто знайти компромісне рішення. В своїй практичній діяльності всі, детерміністи, індетерміністи і звичні люди, поводяться абсолютно однаково. Перші, апріорі упевнені в надійності і можливості передбачення ходу подій і вірять, що, доклавши достатні зусилля, вони зможуть передбачити їхній майбутній розвиток. Їхні супротивники, виходячи зі своєї віри в те, що людина несе і повинна нести відповідальність за свої дії, так само апріорі, вважають, що у неї є реальна свобода вибору. Концепція свободи, яку боронив Шиллер [582, с. 418], співзвучна його погляду на релігійну віру. Він вважав, що індетермінізм, очевидний в поведінці і діях людини, свідчить про обмеженість могутності Бога. Своєю тезою “Бог не всемогутній” він доводив неспроможність ідеї, що асоціює поняття про Бога з досконалістю чесноти і мудрості. При такій досконалості не може бути місця сумнівам, альтернативним рішенням, суперництву і змаганню. Існувало б одне єдине рішення, безкомпромісне і незаперечне [588, с. 145]. Але зміна і сумнів, коливання і невпевненість, непослідовність і боротьба, перемоги і поразки супроводжують людину на всіх фазах її існування. Саме ця непередбачуваність і випадковість породжує її свідомість свободи і необхідності. Невизначеність наслідків її вибору обумовлює її раціональні дії. Хоча вона і не завжди чинить

раціонально, сумнів і коливання дають їй підстави і можливість для взаємодії і співпраці з Богом.

Революція в природознавчих науках переконала Шиллера в тому, що закони в них є по суті статистичними, тому що в них містяться тільки усереднені відомості. Вони не містять, і не можуть містити, інформації про кожну окрему мікрочастинку матерії. Соціальні закони мають аналогічний зміст. Шиллер в жодному зі своїх творів не дає достатньо глибокого аналізу можливості примирення свободи і детермінізму в рамках суспільних відносин. Проте, ґрунтуючись на гуманістичних принципах його світогляду, можна імовірно уявити його концепцію: людина, яка для Шиллера має головну і кінцеву цінність, повинна мати право на свободу у виразі своєї волі в межах своєї індивідуальності і в рамках гуманістичних цінностей [596, с. 210]. Всі обмеження, закони і заборони детермінізму повинні бути визнані усередненими статистичними вказівками, застосовними до суспільства, групи або організації.

Це твердження було б безглуздим, якби люди не жили в атмосфері реальної свободи вибору, продиктованої обставинами їхнього життя, а були б продуктом сурово встановленої, детермінованої і прорахованої необхідності. Для Шиллера, прагматиста і гуманіста, філософія мала свою функцію, так само, як і будь-яка інша діяльність людини, у формуванні її поведінки і моралі. Він неодноразово підкреслював роль і відповідальність людини в перетворенні навколишнього світу і людських відносин. Головне джерело людських страждань і сумнівів, вважав Шиллер [577, с. 286], міститься не тільки в соціальних умовах і не в недостатньому контролі людини за своїм характером. Не є вони також і результатом недостатнього розвитку соціального захисту і, як наслідок цього, несправедливого, жорстокого ставлення до людини і пригнублення її особистості. Він гадав, що зростання почуття свободи, а з ним активного ставлення до себе, суспільства і життя, можливе з ростом знання, яке дає силу і забезпечує владу над оточуючим середовищем і над собою. Разом із знанням людина здобуває здатність обирати: або піддатися труднощам, або чинити опір несприятливим обставинам. Іншими словами, людина сама повинна

зрозуміти реальність людської свободи та уявити, що треба мобілізувати свою волю, поставити ціль та досягти її. Активне ставлення до способів своєї реалізації, віра в перемогу, в те, що своїми зусиллями людина в змозі переформувати своє життя і навколишній світ згідно постулатам гуманістичного прагматизму дає справжнє відчуття свободи.

Шиллер пов'язував виникнення дискусії щодо проблеми свободи з тим, що вона лежить у фокусі, де стикаються два великих постулати, які направляють всі дії і все філософствування людини. Він вважав [582, с. 394] що ними є науковий постулат детермінізму і етичний постулат свободи. Згідно першому всі події повністю детерміновані своїми попередниками, задля того, щоб можна було їх обчислити, як тільки вони стають пізнаними. Другий вимагає, щоб діяльність людини виконувалась всупереч всім спокусам, для того, щоб людина відчувала відповідальність і була активним діячем в повному значенні цього слова. На першій погляд, ці постулати містять конфлікт. Якщо весь світовий процес насправді детермінований, в світі немає альтернатив, він є застиглим, незмінним, абсолютним. Якщо, навпаки, він недетермінований, всі припущення і застави, на яких його можна взнати і обчислити, повинні бути відкинуті, тому що все в світі постійно змінюється і знаходиться в хаосі. Але підсумовуючи свій аналіз [582, с. 406], Шиллер доводив, що насправді у відношенні "свобода-необхідність" немає протиріччя, бо вони є двома сторонами однієї монети. Він засновував свою концепцію на оптимізмі, а не на песимізмі, тому що весь життєвий досвід людини є реальністю, а не ілюзією. Він пропонував парадоксальну формулу для примирення суперечності в антиномії "свобода-необхідність" – "невизначеність, яку можна визначити" (determinable indetermination) [606, с. 501; 613, с. 539; 634, с. 18]. Він вважав, що її зміст розкривається і підтверджується самим поняттям про роль і відповідальність людини в еволюціонуючій і незавершеній реальності, які ґрунтуються на принципі свободи, мотивованої необхідністю і обмеженою відповідальністю.

3.2. Поняття “віра” в гуманістичному прагматизмі

Етична проблема “віри” займала значне місце у гуманістичній філософії прагматизму класичного періоду. Поява у 1897 році нарису У.Джеймса “Воля до віри” – “The Will to Believe” [317] надала новий напрям дискусіям і пошукам щодо розуміння процесів виникнення і функціювання віри. Концепції гуманістичного прагматизму відносно віри мають особливості, які значно відрізняють їх від теології. Перш за все само поняття “віра” трактується значно ширше, ніж релігійна віра. Поняття “віра” в концепціях гуманістичного прагматизму ґрунтується на тезі, що це визнана форма знання, яке існує в різних формах, варіантах і проявах [29, с. 128]. Віра, як і інші форми знання в усіх їхніх проявах і модифікаціях, виникла з практичних потреб в життєвому досвіді. Її функціювання і розвиток схильні мінятися залежно від характеру духовних і матеріальних змін в умовах життя людини, тому істинність і корисність віри слід судити за результатами і наслідками її канонів [588, с. 29]. Гуманістичний прагматизм, на думку його засновників, пропонує метод, за яким істинність віри може бути більш критично оцінена. Цей постулат був яскраво виражений в нарисі У. Джеймса “Воля до віри” [356], який зробив особливо великий вплив на весь хід філософських міркувань початку XX століття. Ідеї Джеймса багато в чому визначили напрям філософії гуманістичного прагматизму. Подальшого розвитку і вдосконалення вони дістали в творах Ф.К.С. Шиллера. В концепціях цього нарису Шиллер [574, с. 148] бачив відмову від усіх правил і заборон, які академічна філософія накладала на вільний розвиток людського життя. На думку Шиллера, Джеймс відкривав нові перспективи для філософських роздумів. Він вважав, що ідеї Джеймса не були простим повторенням або відтворенням старих, відомих істин. Вони були віддзеркаленням нерефлексійного здорового глузду, властивого масовій свідомості Америки кінця XIX сторіччя, і багато в чому перекликалися з суперечливими тенденціями розвитку європейської філософської думки.. На підставі свого власного життєвого досвіду Джеймс, а слідом за ним і Шиллер, визнавали особисті наміри, цілі і плани домінуючими в

людському світогляді, вірі і житті [356, с. 39]. Їх спільною концепцією було переконання в тому [654. с. 39; 646, с. 14], що людина має невід'ємне право і незаперечний обов’язок застосовувати свою волю до віри, використовуючи свій життєвий досвід, як пробний камінь для своїх думок і дій. Шиллер стверджував [574, с. 148], що не існує ніяких зовнішніх, не пов'язаних з людиною (non-human) істин, які забороняли б їй вірити в те, що їй життєво необхідно. Він також був переконаний в тому, що людина несе повну відповідальність за свою віру і рішення, які вона приймає і ухвалює, і не існує неспростовних тестів істини, які могли б захистити людину від наслідків її вибору. Ця теза, вважав Шиллер [588, с. 136], застосовна до всього процесу і результатів пізнання. Він доводив, що все апріорне знання, врешті-решт, є тільки постулатом, в якому виражається надія, бажання або вимога, щоб він виявився істиною або був прийнятий за неї [625, с. 129]. Те, що такі апріорні переконання, відчуття, думки або принципи примушують людину згодом дотримуватися їх, є не що інше, як підтвердження її волі вірити в них. Людина проявляє всю свою завзятість волі, щоб вірити не тільки в доведені істини, але і в те, що вона вважає істинним або цінним і в що їй хочеться або звично вірити [489] Для Шиллера [587, с. 589], як і для Джеймса [352, с. 97], поняття “цінність”, “істинність” пов'язані з особистим ставленням до ухвалення або неприйняття предмету, думки або ідеї, що цікавлять людину. В своє сприйняття того, в що вона бажає вірити, людина вносить додаткові характеристики [625, с. 132]. Вона додумує для них властивості і ознаки, підстроюючи їх під свій уявний образ, часто приймаючи бажане за дійсне.

Вивчення проблеми віри становить великі труднощі. На думку Шиллера [588, с. 9] це пов’язане з тим, що ця проблема лежить на кордоні між психологією і логікою. Проблема віри, для нього, ґрунтується на трьох питаннях – 1) що було причиною появи віри; 2) чого ця віра варта і чим можна довести її істинність; 3) як її походження і цінність діють між собою. Перше питання належить до психології, друге стосується логіки, а третє пов’язане із відношенням між психологією і логікою. Шиллер вважав, що проблема віри

залишилася на “нічийній землі” (No Man’s Land), оскільки ні в психології, ні в логіці вона не вивчається достатньо глибоко. В повсякденної свідомості поняття віри асоціюється з релігійною вірою. Але це тільки одна сторона цього складного поняття. Релігія міститься в серці людини. Релігійна віра вимагає чогось, що відповідає її духовним потребам і бажаннями. Вона підтримує надію на вищий і кращий стан до якого людина прагне піднятися. У гуманістичному прагматизмі поняття “віра” засновується на почутті реальності, згоди, задоволення. Воно пов’язане з психічним ставленням до пропозиції і визначається як духовне ставлення (spiritual attitude) [588, с. 14], прийняття того, що людина вважає істинним. Суть віри, як її розумів Шиллер, стосується того, що людина хоче, має на увазі або планує. Як тільки такі психологічні проблеми вирішені, віра допомагає скласти відношення, важливі для логіки, релігії, дії, для всіх аспектів людського життя і діяльності. Воля до віри є функцією інтроспективної, суб'єктивної психології. Ця теза не стикувалася з домінуючим раціоналістичним розумінням поняття “волі” і викликала багато критики і заперечень [635, с. 176; 641, с. 97; 646, с. 14; 665, с. 579]. В раціоналістичній теорії віра визнається як суто інтелектуальне явище, в якому не присутні ні бажання, ні прояв волі. Така трактовка поняття “віра” [588, с. 107] заснована на концепції мимовільності віри, яка виникає з “необхідності думки” внаслідок природного розвитку світу і явищ у ньому. Згідно неї будь-який прояв вольової активності, преференції або упередження робить недійсним або перешкоджає процесу пізнання. Шиллер знаходив багато недоліків у цій теорії. Перш за все, він відмічав, що реальність не визначає віру так однозначно, як вимагає раціоналістична теорія. Реальність не є детермінованою, вона завжди пропонує різні альтернативи, які схильні мати різні інтерпретації. Немає жодного факту, який не можна було б уяснити з одного боку позитивно, а з іншого негативно. Процес мислення в цих теоріях не пов’язується із такими стимулами, як інтерес, бажання добитися цілі або успіху, а також не враховується роль постулатів, гіпотез і інших когнітивних операцій, в яких перший крок завжди належить людині. Розкриваючи природу віри, думки або враження, Шиллер відмічав

[588, с. 94], що у великій кількості випадків вони не мають рис, які притаманні логічним судженням, і можуть бути пояснені психологічними причинами. Вони є не висновками незворушного, спокійного розуму, а, навпаки, становлять бажані цілі активного мислення. Вони є не вічними, стабільними, а тимчасовими, змінними і не виражають впевненості і абсолютної істини, тому що містять деякий ступінь імовірності. На відміну від чисто логічного мислення вони відповідають індивідуальним, особистим критеріям цінності і задоволення. Поняття “віра” [588, с. 108] містить волюнтаристську альтернативу, що легко пояснює багато фактів, які не були прийняті до уваги раніше. Будь-яка віра є більш менш добровільною справою, просто тому що вона є актом всієї особистості людини. Категорія особистості [593, с. 39] грає домінуючу роль в питаннях віри і визначення цінності. Ніхто, ні конкретна, індивідуальна людина, ні людство в цілому, не може абстрагуватися від самого себе, від особливостей свого особистого сприйняття предметів, думок і обставин, супутніх йому [616, с. 36]. Проте, це одна з тих думок [183, с. 56], яку постійно, навмисно, зусиллям волі прагнули не визнавати, не зважаючи на очевидну різноманітність думок і безліч суперечливих і часто помилкових оцінок одних і тих самих речей. Всі абсолюти, які уявляються вічними і незаперечними, були сформульовані і знайдені людиною. Всі містичні бачення і прозріння, нібито одержані під час прямих контактів з Богом або з іншими надприродними силами, при всій сумнівності їх достовірності, все-таки одержані, інтерпретовані і виражені людиною відповідно до її особистих думок, жахів і надій. Значення суб'єктивного чинника, не дивлячись на трюїзм твердження про те, що він виявляється перш за все в мистецтві і літературі, грає не менш важливу роль і в інших галузях людської діяльності [485, с. 84]. Проблема “дослідника, віруючого або спостерігача”, врешті-решт, зводиться до менталітету конкретної людини [615, с. 505]. Пізнання у всіх галузях, навіть в точних науках, Шиллер називав мистецтвом, в якому уміння, яке спрямовується особистою зацікавленістю дослідника і його вірою в те, що він встановлює все більш точний і усвідомлений контакт з реальністю, складає логічно необхідну умову.

Процеси верифікації [179, с. 27] не відбуваються в природі без участі людини і її віри в істинність свого вибору.

Але, з іншого боку, не менш яскраво відчувається необхідність і очевидність об'єктивного пізнання світу і визначення цінності людського знання, думок і віри, поза зв'язком із судженням окремої людини, яким би правильним, істинним, помилковим або хибним воно не було. Якби в людському досвіді не враховувалися різноманітність і непередбачуваність об'єктивної реальності, природної і соціальної, могутність, сила і влада людини були б схожі на зусилля Дон Кіхота.

Філософії характеру відносин людини з позалюдським (non-human) середовищем були властиві значні відмінності в різні історичні періоди [27, с. 177]. Стародавні греки прагнули уникати будь-яких дій, які, на їх думку, могли бути визивними, образливими або злочинно руйнівними по відношенню до зовнішнього світу. В Середні Століття і згодом у Новий Час філософія упокорювання і покірності поступово перетворювалася на свою протилежність. Людина, колись скромна, принижена істота, загордилася і стала визнавати себе майже Богом. Протягом довгого часу людина знаходила втіху і надію, віруючи в трансцендентальну реальність. Ця реальність була десь там, в небесних сферах, недосяжна і незалежна, в ній існував Бог як об'єктивний факт. Всі поняття про добре, хороше, істинне і корисне були засновані на цій вірі. В XIX сторіччі ясність і простота цієї віри похитнулася. З'явилися думки про те, що Бог помер [465, с. 364]. Їм протиставлялися думки про те, що якби Бога не було, все було б дозволено [20]. Прояви такого світогляду проглядаються як у доктринах індивідуальної могутності людини, так і в теоріях колективної, соціальної дії і контролю над людьми і силами природи [554, с. 423]. Звеличивши свою владу над природою, людина підриває основи своїх надій на майбутнє. Світ, який вона пізнала, побудувала, описала і до якого адаптувалася, вона може з легкістю зруйнувати. Віра в те, що поняття “істина” залежить від фактів, не завжди підвладних людині, стримує негативні пориви і пом'якшує те, що Рассел називав [549, с. 827] інтоксикацією владою (power). Гіпертрофовані

уявлення про значущість і силу особистості або віра у всемогутність суспільства спотворюють істинну картину світу і розмивають межі в дихотомії “суб’єктивне-об’єктивне”, через що руйнуються ідеали гуманізму. Будь-які злочини проти людства, вчинені внаслідок переконань віри або через збочену особисту психологію, стають повсякденними фактами, кліше [350, с. 30], що не викликають ні здивування, ні обурення.

Суперечка про співвідношення елементів цієї дихотомії не вщухає з давніх часів. Вона була причиною багатьох розбіжностей і серед прагматистів-класиків. Пірс [483, с. 189], який ввів елемент суб'єктивізму в прагматичне учення, розглядав його з позиції “ясності-неясності” викладу ідеї, підкреслюючи логічну значущість лінгвістичної семантики вислову. Радикальні ідеї Джеймса про значення конкретних особистих переживань і відчуттів, він вважав, йшли далеко за рамки прагматизму. Пропозиції Шиллера про необхідність враховувати всі обставини особистого характеру в логічних дослідженнях Пірс називав [488, с. 182] “блискучою і спокусливою логікою”, але відмовлявся підтримувати його ідеї. Поглибивши і розширивши аргументацію “волі до віри” Джеймса, Шиллер [576, с. 76] доводив, що окрім зв'язної семантичної і логічної послідовності елементів в думках, пропозиціях і судженнях, існують ще нерозривні процеси, що відбуваються в людській пам'яті і психології. Всі самоочевидні істини, після більш менш пильного аналізу, виявляються замаскованими постулатами, закріпленими традиціями, що встояли. Спочатку істини, які визнаються неспростовними, самоочевидними, були лише референціальними намірами носіїв природної мови, що вживали дані поняття в даному контексті. Проте, ні референціальний намір, ні розуміння лінгвістичного контексту його вживання, не можуть бути адекватно інтерпретовані без інформації про зміст концептуальної системи і психологічної характеристики людини, що вживає те або інше поняття. Походження таких істин бере початок від практично орієнтованих логічних моделей, відповідних інтелектуальним і психологічним преференціям людини, значущим для неї в певний час і в супутніх йому обставинах. Вони відображають соціальні і предметні знання, які

переважають в концептуальних моделях, що реалізовуються в ідеологічно упереджених точках зору. Головні принципи формальної логіки – принципи тотожності, не-протиріччя, достатньої підстави і всі інші – ґрунтуються на надії, гіпотезі, припущенні, що вони істинні і, кінець кінцем, їхня функція полягає в тому, щоб довести або спростувати істинність або помилковість свого змісту. На цій тезі Шиллер [593, с. 62] розвивав філософію волюнтаристського пізнання, в якій знання завжди безпосередньо пов'язане з конкретною волею конкретної людини, яка вибирає аргументи і докази правоти своєї віри. Він вважав, що ця теза незаперечно і ясно підтверджує, що пошук знання заснований на особистій волі до віри, а твердження про істинність того або іншого об'єкту віри є її наслідком [625, с. 131]. Логічні, етичні і наукові принципи не були витягнуті з реальності як самоочевидні пропозиції або необхідні припущення. Вони є продуктом людського розуму і були накладені на реальність для того, щоб служити певній меті. В теорії знання гуманістичного прагматизму початкові принципи формальної логіки трактуються як точка відліку, яка була вибрана довільно, випадково та з причин, на підставі яких людина сподівалася поліпшити свою ситуацію. З погляду постулатів гуманістичного прагматизму [581, с. 423; 639, с. 156; 356, с. 272; 211, с. 64], людина не є простим спостерігачем реальності. Вона живе в неї (he is caught in middle) [593, с. 276] і зобов'язана знаходити в неї свій шлях. Все, що дано людині в її знанні [573, с. 288], постійно знаходиться в межах залежності “реальність в її відношенні до людини”, в якій ясно мається на увазі взаємовплив навколишнього світу і людини. Тенденція розглядати етичні і наукові проблеми з погляду деперсоналізованого, об'єктивного ідеалу відчуженої "чистої" науки [573, с. 142] порушує зв'язок між фактом і його цінністю, тому що не розкриває його значення для людини. Весь життєвий досвід узгоджується з людиною, всі дії і знання створюються окремими особистостями в межах їхнього інтелектуального і професійного рівня і відповідно до характеру їхньої взаємодії із зовнішнім світом. Знання, яке синтезує життєвий досвід однієї людини і тому є для неї істинним, для іншої може бути помилковим, оскільки її особистість і

свідомість, все її ставлення до реальності мають інші характеристики [601, с. 178]. Думки, які сьогодні здаються вірними і цілком незаперечними, завтра виявляються невірними, помилковими, вони “виходять з моди” [678, с. 143, 184]. Віра, менталітет і засновані на них думки відображають і представляють індивідуальність людини. Постулати гуманістичного прагматизму виходять із тези про те, що природа не пристосовується до вірувань, переконань, потреб або звичок людини [350, с. 534; 672, с. 296]. Навпаки, людина адаптується в об'єктивних обставинах і засновує на них свою віру. Природа підкоряється діям людини, але тільки до певної межі і на її власних умовах, що переконливо доводиться гнітючим станом сучасної екології. Людина встановлює і визначає свою віру відповідно до того, як об'єктивна, зовнішня реальність спрямовує її думку. Вона закріплює, фіксує свою віру, вибираючи думки, що не суперечать логіці і розсудливості. Вважаючи людину мірою всіх речей, Шиллер стверджував [596, с. 427], що людина повинна розуміти свою відповідальність за свою віру і свій вибір в процесі формування етичних уявлень і пояснення когнітивних, соціальних і культурних упереджень, обмежень або правил. Своєю філософією Шиллер прагнув показати, що не безособовий, об'єктивний ідеал, а особиста дія, мотивована активною, зацікавленою і цілеспрямованою волею, була способом, яким людині вдалося розпізнати факти об'єктивного світу і визначити їхне значення, істинне або помилкове, для своїх практичних потреб. Людина оцінює, вимірює і визначає реалії свого буття, вона ж скоює вчинки залежно від своїх вимірювань і оцінок. Тісний взаємозв'язок особистого і суспільного, суб'єктивного і об'єктивного в процесі когнітивного пізнання є свідоцтвом не тільки великих евристичних можливостей. Його значення виявляється також і в тому. що істотні результати когнітивної науки і соціальних досліджень не можна зрозуміти і адекватно оцінити, ґрунтуючись на "чистій" логіці відвернутих понять і феноменів. В цьому контексті філософія Шиллера залишається релевантною, сучасною, злободенною й запитаною і в XXI сторіччі, зокрема в сучасній Україні, для якої

життєво потрібні радикально нові підходи до побудови ідеологічних основ індивідуального і суспільного світогляду.

Суб'єктивний аспект філософських концепцій Шиллера і Джеймса викликав різку критику. Негативне ставлення і неприкритий антагонізм з боку багатьох філософів не зупиняли ні Шиллера, ні Джеймса. Для Шиллера ідея деперсоналізованої, знеособленої, абстрактної філософії так само нереальна, як і чарівна казка. Він був переконаний [601, с. 8], що формування думок, переконань, віри, у всіх значеннях цих слів, є основною і найважливішою рисою і функцією розуму. Вважаючи особливості розуму індивідуальною характеристикою людини, він стверджував, що без поняття "особистість" філософія стає упередженою і фанатичною [617, с. 185]. Особистість не слід розглядати як криве дзеркало (deceptive mirror) [596, с. 293], яке спотворює реальність і не створює нічого, окрім помилок і ілюзій. Однією з концептуальних помилок традиційної філософії Шиллер вважав [573, с. 48] твердження про те, що особистість завжди є джерелом помилок і невдач у процесі пізнання. Він був згоден з тим, що афектовані особистості можуть перешкоджати в пошуку істини або блокувати його. Проте байдужість, що зустрічається значно частіше, складає набагато більшу перешкоду на шляху до знання, ніж гнів або забобони. Він порівнював [615, с. 507] особистість не з дзеркалом, а з атмосферою, ставленням, за допомогою яких людина бачить і розуміє те, що вона в змозі побачити і зрозуміти. Вся критика ідей Джеймса, що з'явилася одразу ж після публікації його нарису [356], на думку Шиллера [574, с. 552], торкалася незгоди з тезою щодо того, чи може людина, згідно теорії прагматизму, вірити у все, що вона побажає, і чи дає це можливість відділити істину від претензії-заявки на істину. Шиллер вважав [574, с. 554], що це був типовий випадок нерозуміння головної тези прагматизму, який стверджував, що істинність ідеї, віри, вірування або теорії перевіряється практикою їхнього вживання, якістю "роботи", в результаті якої вони приймаються або відкидаються [597, с. 233]. Трактувати істину, віру або думку як щось байдуже людині, значить, ґрунтуватися на помилці. Критика і

нерозуміння, як здавалося Шиллеру [576, с. 96], виникали через те, що філософи звикли ґрунтуватися на апріорних думках про істину. Думки, засновані на цій звичці, сталі настільки визнаними і непохитними, що здобули статус істинності і доказовості. Ця загальна і незламна догматична звичка визнавати віру в певні істини самоочевидною, об'єктивною, незалежною від індивідуального сприйняття і думки, не дозволяє побачити, що можливо досягти справедливого і неупередженого компромісу між емпіризмом і апріоризмом. Аргументуючи принципи гуманістичного прагматизму, Шиллер не відкидав ні старих істин, вірувань і звичок, ні нових альтернативних теорій, але закликав до того, щоб знайти і зрозуміти причину розбіжностей або нерозуміння. Він заперечував існування безлічі апріорних думок, але нагадував: слід пам’ятати, що через те, що вони існують, вони не стають об'єктивними істинами і лише в процесі вживання їх в людському досвіді їхня істинність дістає визнання або відкидається. Тільки такий компроміс може визначити значення і функції як припущення щодо практичної користі думки, так і підтвердження і доказу цієї користі досвідом. Важливо також і те, що такий компроміс буде логічним виправданням волі до віри, на якій тримається вся багатоманітна людська практика. Шиллер не бачив нерозв'язного конфлікту між суб'єктивізмом і об'єктивізмом. Обидві концепції можуть і повинні співіснувати. Він вважав, що людина повинна нести відповідальність за свої дії, ступінь і якість якої визначаються в суспільних відносинах. Цю відповідальність вона не може перекласти ні на філософію, засновану на природному праві, ні на зовнішній світ, існуючий об'єктивно і незалежно від неї, ні на які-небудь трансцендентальні єства чи сили. Як відомо [193, с. 166], тільки майбутнє трансцендентальне, теперішній час цілком взаємопов’язаний з діями, думками і вірою конкретних людей в конкретний історичний час. Людина, її особистість, знання, віра, менталітет, весь навколишній їй світ є тільки тим, що вона сама створює [591, с. 18]. Ґрунтуючись на гуманістичному розумінні суб'єктивізму, Шиллер прагнув показати, наскільки великі потенції і можливості людини і як важливо, щоб особисті якості людини були їм рівні.

Тоді, на початку XX сторіччя, по свіжих слідах нарису Джеймса, Шиллер бачив свою задачу [593, с. 98] в тому, щоб проаналізувати встановлені структури розумової діяльності. Він вважав, що існування і потенції вольової активності, яку Джеймс назвав “воля до віри”, можуть бути описані в універсальних категоріях. Такий опис, на його думку, повинен роз'яснити теорію мислення і пізнання, як вона трактується в прагматизмі, і вона стане зрозумілою і прийнятною. Він наївно сподівався зробити це в одному нарисі або в одній книзі. Ця робота розтягнулася практично на все життя. Проблема виявилася настільки багатогранною, що йому довелося описувати і інтерпретувати її різні сторони, пропонуючи свою аргументацію в багатьох статтях і книгах. Проблема віри, вибору і права людини на свою індивідуальну істину була присутня фактично у всіх його висловах. Він вважав, що людина має право вільно вибирати і формулювати свою віру, завдяки своїм переконанням вона в змозі створити свою реальність. Реальність, на думку Шиллера, не є завершеною, застиглою і незмінною, тому важливо, як людина сприймає навколишній світ. Поняття цінності (value-judgement) [588, с. 192] складають вісь, на якій обертається людське життя, і людина може за допомогою своєї віри модифікувати його. Воля до віри і право на неї спонукає людину не пасивно сприймати свою реальність, а завжди інтерпретувати, вибирати, погоджуватися або відхиляти альтернативи. Свобода віри, вибору і рішення цілком належать тому, хто обирає [615, с. 38], але й відповідальність за них цілком лежить на ньому. Шиллер нагадував попередження Платона – ніякий Бог не звільнить людину від відповідальності за них.

На початку 20-х років минулого сторіччя в ситуації загальної розгубленості і глибокого розчарування (deplorable decline of European civilization) [591, с. 53], що настала в Західній Європі після Першої світової війни, Шиллер вважав за необхідне [588, с. 16] більш пильно розглянути не тільки старі філософські концепції, але і запропонувати, обговорити і оцінити альтернативи, які ще ніколи не обговорювалися.

Шиллер відзначав, що вивченню поняття “віра” (belief) у філософії не приділялося достатньої уваги, і тому воно як і раніше залишається мало розробленим. Він пояснював таке становище труднощами, з якими пов'язаний аналіз цього поняття. Оскільки за своїм змістом воно знаходиться на стику логіки і психології, його вивчення повинне ґрунтуватися на кооперації обох цих наук. В рамках логіки аналізу слід піддати історичні обставини і мотиви, які привели до зародження віри. Підстави причин визнання і стійкості віри або переконання слід шукати в психології. А цінність віри, тобто співвідношення між її початковим і подальшим значенням, повинна бути визначена із з'єднаних позицій логіки і психології. Ні в одній, ні в іншій науці Шиллер не міг знайти достатньо глибокого аналізу цієї проблеми і тому він дійшов висновку, що її значення в теорії пізнання було недооцінене. Вивчення віри як однієї з найважливіших складових людського світогляду виявляє багато складних психологічних проблем, оскільки психологічна природа віри становить її фундаментальну якість. Віра стосується не тільки відносин, важливих для логіки, психології і релігії. Вона впливає на дію, як таку, на всі аспекти людського життя і діяльності людини. Шиллер вважав тому, що проблема віри знаходиться не на “нічийній смузі” [617, с. 10], яку ігнорують наукові дослідження. Вона потребує серйозного осмислення. Як і у всіх фундаментальних філософських категоріях, до об'єму поняття “віра” включено безліч взаємозв'язаних значень [611, с. 287]. Їхня семантика виражається лінгвістичними чинниками в їхній взаємозалежності з екстралінгвістичними реаліями. Переорієнтація семантичних інтересів у цілях їхнього адекватного уявлення і аналізу істотно міняє практичні наслідки вживання кожного із значень. Останні постулюються залежно від реалізації намірів дослідника або учасника дискурсу. Віра, в концепції Шиллера [617, с. 14], розуміється як духовне ставлення, прийняття того, що вважається істинним. Ця концепція містить не тільки інтелектуальні, раціоналістичні аспекти, а всю особистість, єство і почуття людини, охоплюючи велику сферу людського досвіду, і має різне тлумачення в різних науках.

Якщо у філософії і логіці концепція “віра” є допоміжним компонентом, необхідним у процесі пошуку і затвердження істини, в теології проблема віри є центральним поняттям і пильно вивчається. Але теологія зацікавлена в тому, як віру більш ефективно використовувати (exploit), ніж досліджувати [explore) [588, с. 24] і тому, в ній не зачіпається питання про природу віри. Глибинні зв'язки між вірою, свідомістю, психологією і загальними особистими характеристиками, а також причини, що примушують людину вірити або міняти віру, переконання і думки, в теології навіть і не згадуються. Натомість знаходяться способи зміцнення авторитету віри за допомогою її власних тверджень і догм. Теологія виявляє сильну пристрасть до позитивної віри (positive belief) і не менш сильне упередження проти невіри (disbelief), яка кваліфікується як відсутність віри (un-belief) [588, с. 31]. Внаслідок цього не проводиться і не заохочується вивчення і критична оцінка психологічних чинників віри. В результаті домінуючого впливу теології позитивна віра стала здаватися справедливою, похвальною і вірною [588, с. 10]. Стратегія розповсюдження позитивної віри полягає в ефективному маніпулюванні висновками. Її етична і когнітивна цінність підноситься умоглядно. Можливість автономного виразу особистої думки і ставлення блокується вимогою сприймати її як істинну, без аналізу її внутрішнього змісту. Коливання, сумніви, найпростіші питання нерозчленовано визначаються як невіра та відсутність віри. Вони засуджуються як помилки і єресь, незалежно від окремих, індивідуальних відмінностей в ступені, змісті, конотації або стилі упереджених думок, яких дотримуються люди. Не беруться до уваги і відмінності у використанні, вживанні і виразі незгоди. Поняття “віра”, завдяки теології, звузилося до одного значення – релігійна віра [588, с. 12]. Це, безсумнівно, важливе значення, але воно не охоплює всього об'єму значень і змістів, які можна належним чином оцінити тільки в контексті всіх звичаїв, принципів і обставин, які відносяться до парадигми віри.

Хоча люди звичайно мало замислюються про значення поняття “віра”, кожний може більш менш упевнено описати свої уявлення про те, що для нього

значить це поняття. Відповідь співвідноситься з тим, наскільки добре людина знає те, чого вона хоче. В цьому випадку вона або вірить, або не вірить з однаковим ступенем повноти і усвідомленості. Все, що знаходиться між вірою і невірою, представляється їй ненормальним, неприємним і небажаним станом, від якого слід якнайскоріше позбавлятися. В буденній свідомості Шиллер розрізняв два основні види віри: раціональний і інстинктивний. Раціональна віра ґрунтується на логічних концепціях і роз’яснюється логічними категоріями. Інстинктивна віра є, по суті, психологічною, пов'язаною зі ставленням до дійсності, через що інстинктивну віру пов'язують з містикою. Шиллер вважав [588, с. 18], що це спрощене розуміння. Віра, на його думку, включає безліч психологічних проблем, істотних не тільки для логіки і релігії, але і для дії, як такої, і для всіх аспектів людського життя і діяльності. Замість того, щоб залишатися “нічийною смугою”, проблема віри в розумінні Шиллера, стає центральною проблемою, з якої випливають багато цікавих філософських проблем. Зокрема, відповіді на питання Сфінкса безпосередньо пов'язані з визначенням межі між вірою в істину і доведенням її дійсної цінності.

Вважаючи віру психологічною проблемою, Шиллер засновував своє визначення віри на класичному описі, запропонованому Джеймсом [605, с. 104]. В його формулі віра (belief) предстає, як психічне (psychic) ставлення до пропозиції [356, с. 287]. В редакції Шиллера це визначення одержує більш чіткий і уточнений вираз. Він визначає віру, як духовне доброзичливе ставлення (spiritual attitude of welcome) [588, с. 14] до того, що визнається істинним [495, с. 230]. Шиллер розумів психологію не тільки в рамках відношення між об'єктом і суб'єктом. В поняття “психологія” він вводив значення активності (activist) [576, с. 193], яке припускає можливість обирати предмети, думки, судження і маніпулювати ними. В рамках такого розширеного визначення віра ставала головною рисою і характеристикою всієї природи людини, а не винятково її інтелекту. Це твердження, проте, веде до певних ускладнень. З нього виходить, що, коли віра [588, с. 25], переконання або вірування мають безліч джерел і вони не всі пов'язані з інтелектом і логікою,

їхня сила і життєздатність залежать не тільки від їхньої раціональності. Одним із висновків з цього твердження є також і те, що інтелектуальна, раціональна логічна критика може бути безсила для їхнього розповсюджування або викорінювання. Оскільки віра має безліч джерел, кожний з них може генерувати як послідовні, логічно узгоджувані, так і протилежні, конфліктуючі переконання і думки, що може порушити її стабільність, цілісність і цінність. В понятті "віра" припустимі конфлікти, варіанти, ступені і зміни, тому недивно, що укорінені і незмінні переконання і вірування зустрічаються відносно рідко. Якби це було не так, це означало б, що все єство людини може діяти в унісон, ідеально збалансовано, без збоїв і порушень, а істину і віру слід приймати беззастережно і назавжди [615, с. 506]. Але звичайно людина не досягає такої гармонії, одні раціональні переконання і емоційні почуття вступають в суперечність з іншими, в джерелі яких лежать інші імпульси і бажання.

Поняттям, протилежним вірі, її повним антонімом, є невіра (disbelief), тобто беззастережна відмова вважати істинною претензію-заявку на істину. Шиллер вважав таке ментальне ставлення (attitude of mind) [596, с. 472] також порівняно рідкісним явищем Воно не спричиняє за собою невіри в інші несумісні або більш близькі по духу або змісту претензії-заявки на істину або істини. Очевидно, невіра завжди пов'язана з вірою в яку-небудь іншу істину. З логічної точки зору, невіра пов'язана з тим, що людина знаходить в претензії-заявці на істину якісь очевидні недоліки – абсурдність, нісенітницю або внутрішні суперечності. З позиції психології невіра ґрунтується на несумісності даної думки з іншими думками, заснованими на фактичному чи інтуїтивному знанні або на його неправдоподібності. Між вірою і невірою Шиллер розрізняв [588, с. 15] безліч ступенів і відтінків віри – напіввіра, псевдовіра, нелогічні вірування, які, не дивлячись на свою суперечність і необґрунтованість, все-таки не відкидаються і не зникають; особисті, персональні переконання, відмінні від загальноприйнятих, нормальних думок і переконань і, нарешті, високі ідеали людських прагнень. Всі вони мають безпосереднє, іноді вирішальне значення в

розумових операціях і складають велику частину аргументів у наукових дебатах і суперечках, супроводжуючих повсякденну практику.

У філософії існує альтернативна концепція, в якій співвідношення між різними типами і ступенями віри і невіри розглядаються в опозиції "віра-сумнів". Полягання між вірою і невірою визначається в ній не як проміжна стадія між ними, а як самостійна сфера сумніву і протиставляється не "вірі", а "упевненості" (certainty). Але [588, с. 18] ця концепція припускає лише зміну ставлення до суті проблеми. В протилежність поняттям визначеності повного ухвалення (віри, упевненості) і рішучої відмови вірити (невіри) в сумніві немає ніякої визначеності. По своєму глибинному сенсу відчуття сумніву є скороминущим, рухомим і нестійким. Ці риси мають важливе значення для психології, оскільки важливо визначити функції і форми прояву невпевненості, коливань і сфери вірогідності в їхньому дослідженні. Уміння визначити, коли краще проявити сумнів або висловити довір'я, коли краще розміркувати, а коли діяти спонтанно, може визначити різницю між успіхом і поразкою, розсудливістю і безумством. З логічної точки зору сумнів також надзвичайно важливий, оскільки завдяки сумніву виявляється або створюється істина і визначається помилка [607, с. 235]. В результаті повністю перевірені істини потрапляють у сферу віри, а доведені помилки посідають своє місце у сфері невіри. Почуття невпевненості і коливання, що вибиває людину з колії, примушує її прагнути перетворити сумнів на віру і не припуститися виникнення нових сумнівів.

Значення і цінність сумніву [588, с. 21] не були гідно оцінені через теологічну інтерпретацію значення слова "віра". Віра визнавалася позитивним, вірним, гідним пошани і наслідування психологічним станом. В сумніві, як в її антонімі, відповідно виділялися протилежні значення [606, с. 235]. Особливу увагу надавалося всім негативним рисам і недолікам, які асоціюються з сумнівом. Сумнів розумівся як загроза для душі, як абсолютне, непоправне і неминуче зло, навіть як злочин, порівняний тільки з відсутністю віри. Як церква, так і уряди відносилися до сумніву як до чогось небезпечного і огидного, що

необхідно карати, пригнічувати і викорінювати за всяку ціну. Ні цінність, ні сфери вживання сумніву не усвідомлювалися, не враховувалися та не вивчалися. Таку неувагу до цієї проблеми Шиллер пояснював [596, с. 223] частково психологічними, частково соціальними причинами. Сумнів є явищем, при якому розум людини не в змозі вирішити яку з думок, що суперечать, слід вибрати. В теорії це означає відмову визнати право кожної з них на істинність; на практиці це виражається в повному паралічі, відсутності дії і руху, що може привести до згубних наслідків [606, с. 237]. Стан сумніву, тому, психологічно є надзвичайно неприємним, особливо, якщо він торкається життєво важливих питань і продовжується досить довго. Не секрет також, що догматично мислячі люди насилу переносять відчуття сумніву або непевності, що в соціальному вимірюванні може мати дуже негативні наслідки. Стабільність і процвітання суспільства вимагають певного ступеня загальної згоди відносно прийнятих в ньому цінностей [607, с. 235]. В кризових ситуаціях, тому, буває доцільно і необхідно пригнічувати сумніви і тих, що сумніваються. Проте необхідність репресій завжди сильно перебільшується [573, с. 249]. В практиці свого життєвого досвіду люди виробили загальноприйняті принципи, по суті яких вони не виражають яких-небудь серйозних сумнівів. Аналізуючи історію, важко з упевненістю сказати що було більш частою і небезпечною причиною розпаду суспільства і страждань людей - незгода і опозиція чи репресії проти незгідних і дисидентів.

Як у суспільному розумінні, так і в особистому психологічному відчутті сумнів, як і віра, стимулює до дії, хоча їхній вплив виявляється неоднаково. Сумнів є основою мислення. Він є невпевненістю щодо рішення, віри, дії, тому що вони можуть бути помилковими або неадекватними. В цьому значенні сумнів асоціюється з поняттям «страх» і кваліфікується як один із проявів цього відчуття, що вимагає негайної дії, яка могла б зняти невпевненість і коливання. Воно характеризується не стільки холодними міркуваннями, скільки гарячою емоційною реакцією [654, с. 21]. Сумнів є прямим стимулом до дослідження, ухвалення рішення і визначення істини. Він є заставою духовного прогресу

[607, с. 237]. До тих пір, поки все сприймається без питань, знання не розвивається. Імпульсом до пошуку нової істини є сумнів в істинності і корисності старої [607, с. 238]. Істина, як і все на світі, народжується в конфлікті, і завжди існують дві можливі думки про одну і ту ж річ, стверджували стародавні греки.

Віра діє інакше, вона створює умови, за яких людина діятиме певним чином, якщо виникне ситуація, відповідна цим умовам. Формулюючи взаємовідношення значення в опозиції “віра-сумнів” Ч.С.Пірс вважав [488, с. 126], що віра є свого роду сталою звичкою, яка прогнозує і детермінує поведінку. В цій тезі Пірса висловлена головна відмінність його теорії від концепцій Джеймса і Шиллера [606, с. 234]. Для них в понятті віри визначальною ознакою були конкретні наслідки або конкретні відчуття (sensations), які можна чекати від віри, якщо вона істинна. Для Пірса єдиним мотивом пошуку істини було бажання позбавитися дискомфорту сумніву, а кінцевою метою пізнання було прагнення знайти суть явища віри [597, с. 236]. Одержані віра, думка або судження не обов'язково повинні бути істинними, вважав Пірс. Будь-яка думка (belief), яка задовольняє поставленій меті, буде достатня, незалежно від того, істинна вона чи помилкова. Шиллер доводив [577, с. 251], що істинність і реальність думки (belief) залежать від їхньої вживаності, визначаються нею і не можуть мати абсолютного або теоретичного значення. Він не був згоден [588, с. 20] з Декартом в трактуванні опозиції “віра-сумнів”. Заперечуючи Декарту, Шиллер розглядав сумнів як критичний дослідницький метод, а не як прийом для доказу існування незаперечної, безумовної істини. Істина і віра в неї були у філософії Декарта нерухомі, незмінні, встановлені раз і назавжди. Для Шиллера сумнів і віра представляли невичерпні потенційні можливості і необхідність послідовної і постійної реконструкції внаслідок змінюваної реальності. Наукове пізнання своїм безупинним розвитком доводить, що віра в незмінну, досконалу істину, у принципі, неможлива і вимагає постійного виправлення і перегляду здавалося б неспростовних доктрин. У самому понятті "віра, впевненість" (certainty) Шиллер

розрізняв [588, с. 96] декілька значень і підтипів. В ньому він виділяв практичну “віру-упевненість”. Як приклад суджень що не викликають сумніву, він наводив думку “завтра вранці встане сонце”. В цьому типі віри укладена інтуїтивна впевненість в очевидній логічності людського розуму, який встановлює зв'язок між станом речей і особистістю [230, с. 93; 231, с. 127] що, проте, не виключає можливості появи ілюзій і галюцинацій. Віру в людину і достоїнства її природи Шиллер називав моральною. Всі ці типи “віри-упевненості” можна було б віднести до психології, оскільки вони ґрунтуються на відчутті упевненості. Але, з другого боку, всі вони вимагають логічного обґрунтування, тому він виділяв [588, с. 23] два види впевненості – логічну і абсолютну. Логічна упевненість пов’язана з очікуваннями від висновку, що виводиться з правильних (valid) форм мислення (reasoning). Вона ґрунтується на доказах і умовах – претензія-заявка на істину є істиною тільки в певних умовах. Якщо умови викликають сумніви, висновки з них, не дивлячись на логічну необхідність, стають сумнівними.

Поняття “абсолютної” впевненості-віри має інші характеристики. Його можна було б віднести до галузі психології, в рамках якої воно означало б безумовну віру, без обмовок і пояснень. Але у такому разі залишається відкритим логічне питання – чи має розум право на таку віру і чи є для цього підстави. Логічно міркуючи, [622, с. 16] абсолютна віра не може означати логічну упевненість, оскільки остання завжди умовна, залежна від своїх підстав і співвідносна з ними. Саме поняття “абсолют” доводиться аргументами, далекими від досконалості, і релевантними в абсолютному виразі, а не в рамках людського розуму. Логічно абсолютна упевненність-віра, таким чином, посідає позицію “ідеалу” [634, с. 18]. Його слід розуміти як межу, до якої віра може наблизитися, якому вона може відповідати, але якого вона ніколи не досягне, навіть якщо може видатися зворотне. Абсолютна упевненість недосяжна тому, що людина завжди шукає чогось кращого, чим те “саме краще”, чого вона досягла на даний момент [573, с. 51]. Її віра, істина і упевненість не містять поняття кінцівки, завершеності. Абсолютна віра є безглуздою ілюзією

[573, с. 296], яку не може гарантувати людське знання. Шиллер вважав, що саме в цьому полягає перевага і гарантія людської віри в істину. Навіть в точних науках, у математиці, що пропонує найточніші системи, логічно необхідні істини є змінюваними, які можна перебудовувати різними способами, а докази застосовувати і обирати довільно. Постійне спростування застарілих принципів віри, супроводжуюче прогрес науки і пізнання, пов'язане не з розчаруванням і відчаєм, а з живим відчуттям освоєння нових істин, не має нічого спільного із скептицизмом. Шиллер розрізняв [573, с. 65] два сенсу в значенні терміну “скептицизм”. У першому – він означає зневіру в істину і категоричне її заперечення. Його друге значення виражає всеосяжний сумнів і право оспорити будь-яку істину або віру. Аналіз першого значення розкриває непереборну внутрішню логічну суперечність: якщо всі істини, незалежно від їхнього походження і змісту, невірні і тому заперечуються, твердження про необхідність заперечення всіх істин стає логічно неспроможним, абсурдним. В другому сенсі Шиллер не бачив [588, с. 27] суперечності не тільки в логіці, але і в семантиці. Сумнів сам можна піддати сумніву, якщо виникнуть для цього причини [679, с. 127; 230, с. 102]. Сумнів в універсальному, загальному сумніві тільки доводить невпевненість в його істинності. Крім того, універсальним сумнівом, тобто правом сумніватися в будь-якій істині, не можна нехтувати і по прагматичних мотивах. Цілком вірогідно, що в певних умовах і обставинах люди діють, керуючись сумнівною вірою, і ризикують, якщо це уявляється розумним. Розумний [677, с. 27] сумнів є не обдумуванням вірогідності, це цілеспрямований розрахунок, в якому розглядається весь реально існуючий набір свідоцтв, гіпотез, пояснень і інших причин, що викликають сумнів. Логічно можливість універсального сумніву, сама по собі, як теоретична думка, не доводить і не виправдовує виникнення сумніву. Для цього повинні бути які-небудь позитивні причини. Стан емоційного дискомфорту, викликаного непослідовністю або незв'язністю наявної інформації, не виникає безпідставно, просто з відчуття суперечності [679, с. 163]. Логічна цінність сумніву полягає в бажанні усунути його причину, вирішити проблему і знайти відповідь на

питання. Сумнів [588, с. 26] є неодмінною умовою і правилом мислення. Будь-яке дослідження або рішення починається з питання, а питання завжди включає сумнів. Інтелектуальна діяльність стимулюється не упевненістю, не вірою, а сумнівом. Кожна думка обумовлена сумнівом і для того, щоб бути дійсно вірною, вона повинна пропонувати рішення або альтернативи для зняття причин, що викликають сумнів. У цьому другому смислі скептицизм не викликає заперечень, тому що скептичне ставлення не тільки не заважає старій вірі і не знецінює думки, що встояли, але вичленує і укріплює ті з них, які довели свою цінність і обґрунтованість. Вся розумова діяльність людини спрямована на вирішення важких, гострих, життєво важливих питань, тому сумнів грає таку домінуючу роль у всіх інтелектуальних звершеннях.

Проблема “віри-невіри-сумніву” складала неодмінну тему у філософії класичних прагматистів. Їхнє трактування цієї проблеми відображає їхню згоду по багатьох її аспектах, але разом з цим, кожне з них містить відмінні риси. Для Пірса ця тема асоціювалася з логікою і універсальністю, властивими математиці [481, с. 38]. Джеймс розробив теорію підкорення логіки людському досвіду, індивідуальному, персональному, не представленому у формах універсального розуму. Він стверджував [355, с. 378], що всі турботи, що мають значення для людини, врешті-решт торкаються її відповідальності за свою долю. Пірс красномовно доводив, що істина визначається консенсусом дослідників, які вірять в неї, Джеймс захищав унікальність і неподільність індивідуальної особистості. Критерієм прагматизму Джеймса [605, с. 104] була безкомпромісна віра в право, навіть обов’язок, кожної людини серйозно ставитися до свого особистого життєвого досвіду і орієнтувати свої думки, віру і сумнів на нього. У філософії Дьюї людина предстає в межах свого часу і місця в біологічному і соціальному контексті. Віра і сумніви, на думку Дьюї [215, с. 81], виявляються і вирішуються не в індивідуальній рефлексії, а в суспільних реформах. Для Шиллера [588, с. 159] сумнів і віра є глибоко особистими переживаннями, за допомогою яких людина приходить до усвідомлення істини, що цікавить і

задовольняє її. Вона долає сумнів і знаходить істину, в яку вірить, коли переживає почуття психологічної необхідності. Це відчуття є психічним фактом, що характеризує людину. Воно присутнє в її розумі, незалежно від того, чи усвідомлює це людина чи ні, хоче вона цього чи ні. Шиллер вважав [588, с. 115], що людина повинна максимально використовувати свою волю до віри, тому що вона є гарантом [577, с. 197] активності, хоча і не позбавляє від ризику вчинити помилку. Волю до віри, вважав Шиллер, слід виховувати і корелювати її прояв з волею до знання.

Гуманістичний прагматизм визнавав за людиною право формувати свою віру, вирішувати свої сумніви, втілюючи їх на практиці свого досвіду, і, таким чином, брати участь в побудові реальності. Не існує насправді ніяких зовнішніх нелюдяних (non-human) [574, с. 548] істин, які могли б заборонити або перешкоджати людині у виборі віри, необхідної для неї в її практичному досвіді, як немає у неї ніяких способів відхилитися від відповідальності за якість цього вибору. Невірно, що Необхідність, незбагненна, загадкова і невідворотна, визначає кожний рух і кожну думку людини в нерухомому, незмінному Цілому. Вірним є тільки те, що не слід переступати межу Можливого [607, с. 237]. Реальність не складає остаточно сталого, завершеного світу і те, як людина пізнає її, має велике значення. Суттю людського існування є не пасивне визнання тієї реальності, яка її оточує, а постійне використання свого уміння оцінювати (value-judgment) [588, с. 145] знаходити, інтерпретувати те, в що вона вірить, перевіряючи свої думки в практиці свого життя.

3.3. Етичне значення поняття “безсмертя”

Наприкінці XIX сторіччя, коли відбувалося становлення філософського світогляду гуманістичного прагматизму, велике поширення набули теорії, за допомогою яких робилися спроби зрозуміти і пояснити таємницю життя і смерті, їхні співвідношення та зв'язок. Широко обговорювалися проблеми

безсмертя душі і можливості повернення померлих в тому або іншому вигляді в круг живих. Для цього влаштовувалися спіритичні сеанси, з'явилася безліч ясновидиць, провісників і чаклунів, що пропонували не тільки викликати дух померлого родича, друга або відомого діяча, але і передбачити майбутнє. Ця остання послуга користувалася особливою популярністю, тому що людей завжди цікавило те, що вони не могли визначити з достатньою упевненістю самі.

Більшість людей живе турботами свого буття безпосередньо в тій реальності, яка їх оточує щодня. Вони будують плани на майбутнє, не особливо замислюючись про те, яким тривалим це майбутнє може бути. Звичайно такі плани охоплюють самий найближчий час. Люди неохоче розглядають віддалені перспективи свого існування, відмахуючись нічого не значущими словами, як "поживемо–побачимо". Адже майбутнє є найважливішим питанням в житті будь-якої людини. Якщо минуле змінити неможливо, якщо теперішній час більш менш піддається осмисленню, регулюванню і забезпеченню, то майбутнє залишається неясним, схильним випадковим змінам, як би детально людина його не планувала. Таємні "куди, коли, що і як" представляють загадку, яку кожний повинен вирішити особисто сам. Він повинен це зробити згідно тій концептуальній системі свого світогляду, яку він виробив для себе умоглядно і перевірив в ході свого життя. Людина смертна, кожному доведеться в тому майбутньому, ще не прожитому житті, в якийсь момент випробувати смерть. Вона повинна буде прийняти це випробування поодинці, ніхто не зможе дати їй пораду, відрадити або надати час для обрання іншого методу поведінки. Більш того, існує вірогідність того, що вона може опинитися в такому стані будь-якої хвилини. Теоретично люди знають, вони упевнені в тому, що, врешті-решт, їх чекає знищення, небуття, тому що їхнє фізичне існування завершиться. А ось що буде потім? Людині важко змиритися з думкою про те, що все, що вона робила, чого прагнула і чого добивалася, зміниться або, гірше того, не буде нікому потрібно [40, с. 31]. Людство спрадавна випробовувало непереборний жах перед цією проблемою. Смерть була овіяна марновірним страхом, про неї вважали за краще говорити містичною мовою іносказання. Існує безліч народних прикмет,

марновірств і заборон, пов'язаних із закінченням людського життя. Ніхто не думає про це безперервно, але і ігнорувати такі думки людина не може. Питання про те, як побудувати життя, щоб жити і померти гідно, завжди здавалось важливим всім, хто замислювався про своє майбутнє. Всупереч своєму життєвому досвіду люди зберігають, або, в усякому разі, не повністю відкидають, думки про те, що в природі не може бути повного знищення. Не можна, тому відмовитися від припущення про те, що є можливість, вірогідність або надія на те, що і після фізичної смерті життя людини продовжується. Ідеї про вічне життя, безсмертя, складають одне з фундаментальних вірувань у всіх релігійних конфесіях з часу виникнення релігії і до наших днів [111, с. 362; 123, с. 58; 261, с. 69]. Питання про можливе майбутнє вічне життя або його нереальність і повне завершення, знищення в звично спостережуваній формі залишається предметом живучих, укорінених і невиправдано впливових забобонів. Як прихильники, так і супротивники обох припущень не виражають своїх думок ясною логічною мовою, віддаючи перевагу бурхливим дискусіям, повним містичних натяків і алюзій, у протилежність спокійному науковому дослідженню.

У своїй ранній роботі “Загадки Сфінкса” Ф.К.С. Шиллер намагався вирішити питання чи існує поняття “безсмертя” як факт [577, с. 226] в буденному практичному досвіді людини чи як проблема у філософській традиції. Ціль його міркувань полягала в тому, щоб з’ясувати чи є безсмертя постулатом етики і, якщо це дійсно так, що цей постулат доказує. Для нього було важливим з’ясувати загальну значущість або логічний статус цієї проблеми в світогляді людини. Він ставив питання – в чому причина такого ірраціонального ставлення до такого загально відомого і логічно з'ясовного явища [577, с. 353]. В своєї більшості люди вірять, що в майбутньому вічному житті (after life), або коли-небудь в невизначеному майбутньому, вони повинні будуть дати повний, чесний і неупереджений, звіт про все, що складало сенс їхнього фізичного існування. Часто, навіть не зв'язуючи свої дії з гіпотетичною ідеєю майбутнього життя, люди керуються в практиці своєї реальності

побоюванням того, що їхні нечесні діяння обернуться для них тією або іншою формою відплати. І, відповідно, добрі, справедливі справи будуть винагородженні. Дивно, тому, наскільки непропорційно малий вплив ці переконання мають на їхнє повсякденне життя Страх перед жахами пекла, які так яскраво описуються в релігійних проповідях і представлені в шедеврах літератури і мистецтва, не зупиняє людей від здійснення злодійств, насильства і інших неправедних вчинків. Надії на блаженство райського життя не надихають смертну людину на надлюдські чесноти.

Превалююча думка, що розділяється людьми різних релігійних напрямів, освітнього рівня і інтелектуального розвитку полягає в тому, що вірогідність майбутнього життя надзвичайно мала, мабуть вона взагалі неможлива [27, с. 163]. Виказуючи свої апріорні аргументи, ні віруючі в можливість перспективи майбутнього життя, ні заперечливі їй, проте, не погоджуються піддати свої переконання, припущення або побоювання науковому аналізу і експерименту. Шиллер пояснював [577, с. 331] цей очевидний парадокс чисто практичними причинами. Він вважав, що це результат нещирості людей. Якби була доведена реальність майбутнього життя, це внесло б багато незручності в життя тих і інших. Дуже зручно залишити проблему майбутнього життя в області туманних спекуляцій. Встановлений факт вимагає визнання, не дивлячись на те які, приємні або неприємні, відчуття він викликає. Думкою, сумнівом, припущенням можна маніпулювати так, щоб відповідати обставинам в міру необхідності.

Для людини, стурбованої клопотами свого теперішнього “часу”, проблеми майбутнього життя, яке можливо колись настане, але вірогідність якого так ілюзорна і недосяжна, не мають пріоритетного значення. Байдуже ставлення до уявлення про майбутнє життя після смерті (after-life), тому не тільки признається, але і борониться. Підставою для цього служить побоювання, що дуже ясне і чітке уявлення про інше, майбутнє, позамежне життя приведе до ослаблення інтересу до життя цього, земного. В гуманістичному прагматизмі вважається [577, с. 354], що ці побоювання не мають під собою ґрунту.

Безпосередні турботи, потреби і інтереси реального існування людини настільки значні, що вона не залишить їх без уваги. Велика більшість людей, замість думок про смерть в зв'язку з безсмертям, вважає за краще не думати про неї зовсім. Протистояння теперішнього часу, реального і знайомого, і майбутнього, здогадного і гіпотетичного, не цікавитиме людину в розквіті сил, коли її увагу відвернуто справами і звершеннями. Але в літньому віці, коли у людини більше вільного часу, тому що вона відійшла від справ, а її активна діяльність закінчилася або сповільнилася, роздуми на цю тему можуть представляти єдиний інтерес, здатний припинити моральну та інтелектуальну деградацію.

Невіра або віра в можливість майбутнього вічного життя (after-life) не залежать від емоційних стимулів, що породжують надію або страх. З точки зору гуманістичного прагматизму, якби люди вірили в майбутнє життя, яке не викликало б ні страху, ні надії і взагалі не представляло б нічого сенсаційного, їх віра принесла б багато користі. Вона сприяла б підвищенню морального, духовного і інтелектуального тонусу окремої людини, а з цим і всього суспільства. Шиллер вважав, що [601, с. 20] в ніякому, самому просвітньому і детально розробленому гуманізмі, не можна побачити в такої вірі антагонізму між наукою, релігією, природним і надприродним знанням. Він наголошував [573, с. 366] на двох важливих позитивних рисах такої віри, які не може запропонувати ніяка інша доктрина. Це, перш за все мотив, мотивація і виклик до продовження активного життя до останнього земного зітхання. Друга риса витікає з першої – це відчуття упевненості в тому, що життя є не скороминущою миттю, не безглуздою грою, в якій кожний прагне схопити те, що трапляється йому на шляху. Значення і призначення життя полягає в більш високих і довгострокових цілях, досягнення яких винагороджує людину в цьому житті, дає, або може дати, невичерпне джерело щастя в іншому житті, якщо людині дійсно призначено його прожити. Шиллер приводив і інші, не менше очевидні і впливові, аргументи і причини, які, на його думку, повинні схилити людину до ухвалення гіпотези про майбутнє життя. Відкидаючи перспективу майбутнього життя, людина відчуває, що, яким би вдалим і конструктивним не було її земне

життя, його закінчення означає відчай безсилля. Мрія, краса і цінність якої полягають не тільки в процесі її здійснення, але і, головним чином, в реальному результаті, стає безглуздою. Гірка свідомість того, що будь-який почин неминуче завершується даремно, означає визнання неможливості адаптації і зречення від віри в раціональність світу.

Шиллер був згоден з тим, що поняття “бог”, “свобода”, “безсмертя” виражають ідеї, які розумна свідомість може сформулювати, але не може довести. Він називав [630, с. 358] такі ідеї постулатами “чистого розуму” і кваліфікував їх як припущення, а не догми, тому що вони мають практичне значення і дають практичному розуму об’єктивне усвідомлення реальності. Визнаючи безпідставність і бездоказовість доводів на користь однієї або іншої гіпотези, Шиллер пропонував проаналізувати аргументи як за, так і проти тверджень про майбутнє життя або безсмертя. Він вважав, що цю суперечку можна вирішити за допомогою фактів. Він, правда, пред'являв певні вимоги до них [573, с. 370]. Факти повинні бути доказовими і укладатися в розумні рамки людського сприйняття. Інакше їх не можна вважати переконливими. В якості фактів прихильники майбутнього життя і безсмертя людини в її фізичній формі приводили свідоцтва очевидців повернення померлих, зустрічі з привидами і інші надприродні явища. Шиллер вважав, що в цьому контексті слово “надприродний” вживається невірно. Якщо ці свідоцтва є дійсно істинними, то факти, які в них приводяться, перестають бути надприродними. На його думку, такі історії, якщо згодитися з тим, що вони достовірні, доводять тільки факт того, що, мабуть, існує помилка в твердженні про те, що смерть повністю розриває зв'язок між живими і мертвими і що немає жодних стосунків між їхніми світами. Якщо така помилка є дійсним, встановленим фактом, то контакти між цими світами перестають бути таємними і нез'ясовними. Вони стають природними і пізнаваними. Це означає, що ніщо не може перешкоджати вивченню того, іншого світу, його законів і відносин. Проте, вся величезна безліч таких свідоцтв так і залишається несистематизованою, а небагато спроб проаналізувати їхню правдивість з науковою ретельністю і достовірністю не

зустрічали підтримки ні в науковому співтоваристві, ні серед широкої громадськості. Шиллер вважав, що така відсутність зацікавленості у визначенні істинного стану речей і з'ясуванні чи дійсно втрачається зв'язок між тими, що пішли і живими, обумовлено все тими ж практичними причинами. Люди або бояться, або просто не хочуть вторгатися в сфери знання, які століттями вважалися таємними і, тому, забороненими. Такі свідоцтва [573, с. 374] відрекомендовані просто як факти. Факти, як відомо, уперта річ, вони можуть надавати вирішальний вплив на розум і свідомість людини. Проте думка, що факт можна приймати за неспростовну істину без належного доказу, є широко поширеною помилкою. Простий, окремий факт, сам по собі, навпаки, дуже слабка річ. Він повинен пройти строгу перевірку, поки його значущість не прийде у відповідність з концептуальною системою, що становить внутрішній світ людини. Факти, про які йде мова, мають незвичайний характер. Вони суперечать сталим переконанням і багатовіковим забобонам більшості людей. Це факти, які не відповідають розумним схемам стану речей, властивих буденній свідомості. Вони впливають на свідомість не прямо, як, наприклад, факти реального, відчутного світу. Їхня дія відчувається на рівні підсвідомості, людина не може дати їм логічного визначення і тому відноситься до них з недовір'ям, підозрою і побоюванням. Не дивлячись на те, що такі факти представляють важливу інформацію, що викликає суперечливий інтерес, вони не є адекватними. Вони можуть служити доказом, якщо підтвердиться їхня істинність, тільки реальності майбутнього життя (after life), але не безсмертя. Проблема безсмертя, тому, заслуговує окремого обговорення, хоча воно ґрунтуватиметься на таких же непереконливих і, в рамках сучасного стану науки, недоказових аргументах, як і проблема майбутнього життя вічного.

Найпопулярніші аргументи, що стосуються цієї проблеми, пропонуються в релігійних доктринах. На перший погляд, всі релігійні конфесії підтримують тезу про те, що в житті потрібно не забувати про роздуми о смерті та безсмерті. Вони будуються на аргументах, які свідчать, що їхньою головною метою є вічне життя. Але на практиці, жоден релігійний світогляд не дає відчутних доказів

існування безсмертя або вічного життя. Зокрема в світогляді християнства проголошується і підтримується ідея майбутнього життя, в якому “будуть перші останніми, а останні першими” [5, Марк стих 9, с. 53]. Проте, перспектива вічного життя – безсмертя – підноситься настільки фрагментарно, туманно і суперечливо, що головні питання так і залишаються нероз’ясненими. Доктрина стає догмою, її треба приймати на віру, необхідність доказів і перевірки якої відкидається. Інші релігії більш винахідливі [577, с. 324]. Вони пропагують віру в безсмертя, але із важливою відзнакою. Майбутнє вічне життя є видінням [261, с. 447; 114, с. 98], яке з’являється перед оком віруючого, як уявлення, а не живий, конкретний факт.

Проблема безсмертя пов’язана з уявленням про безсмертну, вічну Душу. Вчення про душу, про її початок і кінець, оповите такими ж туманними недомовками. Неясно, що відбувається з душею після смерті. Вона спить або предстає перед судом? Якщо вона спить, що вона, мабуть, і робить, судячи з надгробних написів, чи значить це, що вона потім знищується? Якщо так, то, як надовго, на якийсь час або назавжди? Якщо вона предстає перед судом, то перед яким? Звідки вона з'являється? Чи існує вона до появи тіла? Чи є вона продуктом душ її батьків або створюється по примсі Бога? В чому значення життя? Чи є взагалі значення в житті? Чи є земне життя тільки підготовчим періодом для життя майбутнього? Святі книги містять багато віршів, в яких іносказанням і прямим текстом заперечується можливість продовження життя окремої людини. Людина порівнюється із звіром, який гине і перетворюється на прах, бо з праху людина вийшла і в прах вона повернеться [5, Бытие гл.3, стих 19, с.3]. Всі позитивні затвердження Біблії в великому ступені непереконливі. Неможливо зробити надійних висновків з легенди про воскресіння Христа. Обставини, в яких відбувалася ця подія, не були основані на понятті безсмертя і не провіщали його. Вони не відрізнялися від смерті будь-якої іншої людини і не були пов’язані з вірою в майбутнє, вічне життя. Для Апостолів та інших свідків це було живе переживання. Ця подія ніколи не перетворилася би на релігійну догму, якби її сучасники мали інтерес до надприродних явищ або спостерігали їх. Тоді вони

залишили би безумовні свідоцтва щодо дійсності цієї події і тому вона не відрізнялася би від інших подій людського практичного досвіду. Шиллер вважав [577, с. 322], що тільки завдяки недбалості реальних свідків воскресіння Христа стало предметом віри, догмою, яку не можна спростувати. Єдиний і неспростовний висновок полягає в тому, що майбутнє вічне життя людини, якщо йому призначено з'ясуватися, не може бути схожим на воскресіння Христа. Що б не відбувалося з людиною після її смерті, вона залишає своє тіло в гробниці, в могилі. Для цього висновку не потрібні ні загрози пекла, ні обіцянки райського життя.

Традиційна релігія, таким чином, не тільки не дає корисної інформації про майбутнє вічне життя, вона навіть не гарантує його нереальну перспективу. Отже, робив висновок Шиллер [588, с. 134], необхідно продовжувати дискусію, для того, щоб підтвердити або спростувати ідею про майбутнє вічне життя або безсмертя. Він пропонував виходити в цій дискусії з двох взаємопов'язаних тез: твердження про майбутнє вічне життя як практичної необхідності і визнання майбутнього вічного життя як постулату відчуття (feeling). На цих тезах ґрунтуються найпоширеніші аргументи прихильників майбутнього вічного життя, хоча логіка їх доказів не переконувала Шиллера і, на його думку, дискусії не завершувала.

На перший погляд здається переконливим і привабливим твердження про те, що без надії на майбутнє вічне життя, не було б відплати за зло і подяки за добро. Цей етичний постулат засновано на думці про те, що без такої надії не можна приймати навколишній світ як гармонійне ціле [577, с. 337]. Віра в майбутнє вічне життя, тому, є практичною необхідністю, якщо прагнути розсудливості і справедливості в світі. Вона виходить з умоглядного уявлення про те, яким повинен був би бути, згідно логіці раціональності людини, розвиток світового процесу і людських відносин. Це припущення постулює існування етичної гармонії в майбутньому вічному житті [279, с. 115]. Тільки так можна доказати, що мораль, добро і інші людські цінності не гинуть разом із смертю людини і продовжують діяти і сприяти гармонізації світу. Але Шиллер вважав,

що навряд чи можна згодитися з твердженням про те, що, врешті-решт, все уладнується, встане на свої місця, і кожний одержить по заслугах. Це теоретично бажане, але практично нездійснене, що і підтверджується багатовіковим досвідом. Твердження про те, що справедливість восторжествує, повинне ґрунтуватися на загальному переконанні, що світ спочатку влаштований раціонально. Проте, в світі багато ірраціональних процесів і збочених подій. Поняття про добро і зло настільки неоднозначні, що неможливо чекати, щоб всі люди були переконані в моральній необхідності майбутнього вічного життя. Навіть визнаючи таку необхідність, вони можуть виходити з цілком протилежних передумов.

Друга теза представляється не менше сумнівною. В її основі лежить ідея про універсальне відчуття, що відображає бажання продовжити своє буття. Любов до життя вимагає послідовної боротьби проти смерті і прагнення до фізичного і духовного безсмертя [279, с. 125]. І, дійсно, людині властиве відчуття самозбереження і вона прагнутиме зберегти своє життя в боротьбі зі всякими знегодами і перешкодами. Але, з другого боку, не заперечуючи негативного відчуття від свідомості, що життя людини з необхідністю обмежене в часі, і будучи готові визнати, що смерть не обов'язково повинна бути неминучою, багато людей сумніваються в розумності продовження життя. Вони не вважають ідею фізичного безсмертя здоровою пропозицією і висловлювались б проти радикального продовження життя. Їхній сумнів пов'язаний з боязню, що зміна тривалості життя приведе якимсь чином до припинення зміни, через що в світі нічого не відбуватиметься. Часто ці побоювання пов'язані з тим, що довге життя може стати скучним і безцільним [589, с. 46]. Якщо продовження життя відбуватиметься відповідно тим процесам, які спостерігаються в світі, тобто поступового в'янення, втрати активного інтересу, механізмів і стимулів до зміни, життя заскніє, еволюція сповільниться або зупиниться, а люди, можливо, втратять здатність мати дітей [279, с. 81; 639, с. 58; 697, с. 38]. Крім того, існує безліч прикладів, які доводять, що в певних обставинах перспектива продовження життя розглядається з жахом і огидою. Не бачать значення в

продовженні життя і активній боротьбі із старінням і люди, які, ґрунтуючись на досвіді, практиці і логіці раціонального сприйняття світу, не вірять, що безсмертя реально можливе.

Проблема кореляції в опозиції "життя-смерть-безсмертя" була дуже важливою продовж всієї історії філософії. Але концепція, яка б задовольняла загальному уявленню її суті так і не була розроблена [582, с. 26]. Однією з поширених ідей в світовій філософській культурі була ідея дуалізму. Запропонована і аргументована Платоном і Аристотелем, вона була розроблена Р. Декартом [212, с. 347], який поділяв світ на дві самостійні, незалежні субстанції – протяжну (res extensa) і мислячу (res cognitans). Згідно цієї теорії в людській свідомості є надприродний компонент, душа, яка існує окремо від людського тіла. Ідея про те, що люди мають душу, яка переживає смерть, є центральним поняттям, об'єднуючим різні релігії, як на Заході, так і на Сході. Вона виникла в глибокій старовині і відображала настійні вимоги життя, з якими людині доводилося стикатися. Труднощі, для подолання яких їй потрібно було шукати рішення, примушували людину замислюватися про цінність життя і його співвідношення із смертю. Шиллер вважав [573, с. 362] небезпечними і помилковими аргументи, засновані на дуалізмі душі і тіла, оскільки в них ховається нерозв'язна суперечність. З цієї ідеї виходить, що тіло і душа можуть існувати окремо один від одного і залишатися незмінно такими, якими вони були в сумісному прояві. Відносини душі і тіла, отже, є зовнішніми і механічними. Які б перетворення не відбулися з матеріальним компонентом, тілом, другий компонент, душа, продовжить своє існування окремо від тіла. Більш того, вона збереже свою ідентичність. Для тих, хто вірить, що вони переживуть, смерть, не має, тому, сенсу в радикальному продовженні життя [305, с. 149]. Але світ єдиний: Тіло і Душа, Матерія і Дух є різними аспектами, зовнішнім і внутрішнім змістом одного і того ж факту Матеріальне є тільки зовнішньою і видимою стороною внутрішнього, духовного полягання.

Ідея дуалізму [573, с. 374] не витримує критики також і з погляду психології. Не можна сперечатися з тим, що душевний стан часто

обумовлюється тілесними відчуттями. Тілесні відчуття є скороминущими. На цієї тезі [573, с. 375] у філософії дуалізму ґрунтується відмінність між смертною і безсмертною частинами душі. Ця відмінність повністю руйнує людську особистість [646, с. 14]. Якщо бути послідовним в оцінці активної діяльності людини, все більш її частину можна вважати скороминущою і, внаслідок цього, виключити з безсмертної частини душі. Врешті-решт, вся активна діяльність людини з'явиться як смертна, скороминуща. Безсмертна частина залишається порожньою оболонкою, з якої вийнятий весь зміст. Неминуче напрошується висновок – всі характеристики, що виражають неповторну індивідуальність людської душі нівелювалися, нічого не залишилося з того, що могло б відрізнити душу однієї людини від іншої. Безсмертна частина душі, з якої вилучені всі індивідуальні якості, стає Загальною, Універсальною (universal) Душею [573, с. 376]. Особисті, персональні, індивідуальні душі скороминущі, смертні, Універсальна Душа вічна. Таким чином, постулюється безсмертя абстрактної Універсальної Душі, а безсмертя індивідуальної душі оголошується ілюзією, помилкою, обманом. Безсмертя Універсальної Душі навряд чи можна ототожнити з бажаннями або надіями людини на її персональне, особисте “життя вічне”. Володіючи Універсальною Душею, людина втрачає свою ідентичність, вона перестає бути самою собою. В усякому разі, таке “вічне життя” не може замінити особистого безсмертя, оскільки особистість, як така, більше не існує.

Аргументи, заперечливі можливості майбутнього життя, також не переконували Шиллера, оскільки вони не приводять до остаточних висновків. Якою б жорсткою і неемоційною не була людина, смерть близького друга або родича не може залишити її байдужою. Незалежно від того, продовжиться чи ні існування померлого, живій людині важко, якщо взагалі можливо, сподіватися на зустріч і спілкування з ним. Не може вона також сподіватися на те, що, якщо така зустріч відбудеться, вона поверне їй теплоту і радість колишніх відносин. Але це реакція живої людини на катастрофічну зміну, пов'язану із смертю. Вона нічого не знає про те, що смерть значить для того, хто помер. Смерть не означає

одно і теж для того, хто її прийняв, і для того, хто її спостерігав. Вона є граничною подією, яка руйнує велику соціальну згоду, прийнятий і погоджений звичай, який постулює спільний світ, єдиний і зрозумілий для всіх. Але навіть в реальному житті ця згода підтримується тільки завдяки вилученню із нього всього того досвіду, особистого, персонального, або відмінного, який не може бути підставою для спільної дії. Цілком можливо, що жива людина сприймає смерть односторонньо і не розуміє, тому, її глибинного значення [577, с. 372]. Коли людина помирає, її стосунки із звичним (common) світом, очевидно припиняються. Але що трапляється в дійсності? Можливо померлий більше не існує, але можливо, що він припинив сполучатися з живими до тих пір, доки вони теж послідують за ним. Жива людина бачить перед собою тіло, позбавлене того, що звично називається душа, дух. Існування душі ніколи ні для кого не було предметом прямого сприйняття. Душа завжди домислювалась по природній поведінці, по імпульсах і очікуваних реакціях. Чи значить це, що зараз, коли людина померла, її душа перестала існувати? Це може означати тільки, що людина перестала складати частину нашого маленького живого світу, знайомого і звичного. Вона перестала спілкуватися, в усякому разі в звичній формі, з душами живих. Цілком вірогідно, що вона була піднята на більш високий рівень (promoted) [573, с. 379], а не знищена, не перетворена на прах. В історії еволюції можна знайти багато прикладів того, як зміна життєвих умов вела не до загибелі, але, навпаки, провіщала подальшій розквіт роду. Неможливо, тому, знайти причин для того, щоб вважати феномен смерті остаточним для існування матерії. Не слід також бачити в ньому невідповідності з поняттям про духовний прогрес очищення, зміни, розвиток через проходження різних стадій життя. Якщо в цьому полягає істотне значення світового процесу, ніяка його стадія не може тривати невизначено довго і жодна з них не може постійно відповідати духовним вимогам. Абсолютно очевидно, що невизначено довгий перебіг людського життя ніяк не може бути однозначно визнаний благом.

Такі міркування, вважав Шиллер, суперечать враженню, яке справляє смерть, але вони показують вірогідність і можливість майбутнього вічного життя. Хоча смерть надає величезний вплив на відчуття, теза про майбутнє життя представляє значні труднощі для свідомості. Ця трудність виникає через неможливість встановити момент, коли починається безсмертя: чи слід вести відлік з моменту народження індивідуальної людини, або ж встановити точку відліку з моменту появи людської раси. Шиллер вважав, що уявна нерозв'язність цієї дилеми є результатом невірної постановки питання. Його суть полягає в тому, що, якщо свідомість і розумне життя одухотворених істот можна розрізняти по ступеню або рівню розвитку, то визнати рівні або ступені безсмертя, мабуть неможливо. Безсмертя відноситься до таких категорій, які або є, або не існують. Для того, щоб відповісти на правильно поставлене питання про безсмертя людини, на думку Шиллера, необхідно проаналізувати умови, від яких залежить майбутнє життя і спробувати визначити чи можна встановити характеристики і параметри поняття “безсмертя”.

Реальне значення поняття “безсмертя” перш за все повинне складатися з особистого, персонального безсмертя. Воно повинне включати наявність “Я”, яке в цьому земному житті думало, відчувало і бажало. В ньому повинна бути присутній індивідуальність, тобто спадкоємність, співвідношення і продовження [593, с. 210] між “самостю” земного життя і життя майбутнього, вічного. Мабуть, міркував Шиллер [593, с. 105], самоідентифікація, а з нею і безсмертя, залежать від пам'яті. Він бачив ключ до розгадки і правильної відповіді саме в пам'яті, тому що до пам'яті застосовні категорії ступеня і рівня. Майбутнє вічне життя і безсмертя особистості залежать від ступеня інтенсивності її духовного життя. Чим вище інтенсивність свідомості в земному житті, тим більше її інтенсивність в майбутньому і тим вірогідніше безсмертя пам'яті про неї. Але пам'ять не може існувати вічно, тому вона одна не може забезпечити безсмертя.

Щоб знайти надійні підстави для того, щоб стверджувати можливість безсмертя, або відхиляти цю ідею, Шиллер звернувся до метафізики. Відповідь на це найважливіше питання онтології полягає в плюралізмі світу, в тому, що

основні життєві сили, все суще в світі є вічним і безсмертним. Людина безсмертна в тому ступені, в якому вона може бути ототожнена з основними життєвими силами світу. Плюралізм основних життєвих сил дає єдино надійну гарантію безсмертя, але це загальне положення важко застосувати до такої вузької проблеми, як майбутнє життя конкретної людини. В земному житті людина проходить безліч стадій, в яких її фізичне і духовне становлення представлено як фази розвитку. Майбутнє життя є результатом цих минулих фаз і залежить від того, наскільки кожна з них співзвучна з метою і ходом розвитку тої реальності, в якій жила і діяла людина. Якщо вони йшли врозріз із загальним розвитком історії, природи і суспільства, пам'ять про них швидко стирається. Продовження, безперервність життя залежить від пам'яті, а пам'ять залежить від яскравості, інтенсивності враження або впливу, які думки і відчуття проводять на душу і свідомість людини. Здатність зберегти ці враження і впливи відповідає рівню або ступеню духовного розвитку. Людина у багатьох випадках проявляє здатність мислити і обдумувати надлюдські думки, вона здатна відчувати любов, яка сильніше смерті. Її свідомість і духовність досягли такого розвитку, який достатньо сильний для того, щоб зберегти її індивідуальність в пам'яті, в історії, в безсмерті. Проте, не слід думати, що особисте безсмертя може бути нав'язано тим, хто не бажав і не готував себе до того, щоб пережити смерть. Для таких людей їхнє земне життя повинне проходити, і в більшості випадків проходить, в згоді, але іноді і в протистоянні, з ідеалом світового еволюційного процесу, проте часто і відповідно до його цілей. Людська пам'ять виборча, непостійна і прагматична. Вона береже спогади не стільки про людей, скільки про події, речі і ідеї, які з ними асоціюються, і лише до тих пір, поки в цьому є практична необхідність. Людина живе не тільки в одному спільному світі, який вона розділяє із своїми сучасниками. Впродовж свого земного життя вона відчуває і переживає багато різних світів, які з’являються в її уяві і снах. Для того, щоб побудувати світ своєї мрії, людині треба тільки заснути і побачити сон. Прокинувшись, людина залишає світ своєї мрії, але, мабуть, вона прокидається в зовсім іншому світі. Різниця між світом її снів і світом, який вона бачить наяву,

заснована на психологічному суджені про їхню цінність. Шиллер бачив в можливості жити відразу в декількох світах вірогідність і перспективу майбутнього вічного життя. Якщо людина захоче переконатися в цьому, вона повинна шукати докази того, що смерть не повністю і не остаточно розриває зв'язок між різними світами.

Однією з головних ознак прогресивної цивілізації, згідно постулатам гуманістичного прагматизму [573, с. 225], є ступень турботи її суб'єктів про майбутнє. Тварини не замислюються про своє майбутнє, в первісному суспільстві теж такі думки не грали великої ролі. Але з становленням і удосконаленням цивілізації майбутні наслідки подій і діяльності набувають все більшого значення. Шиллер питав, чи не варто людині замислитися про майбутнє, що сягає далеко за межі її сучасного, знайомого світу. В проблемі безсмертя, як в будь-якої іншої сфері наукового дослідження, людина стикається з незбагненим, загадковим світом, природу якого вона, мабуть, ніколи і не взнає досконало. Суспільство відчуває сильний жах і велику підозру відносно втручання в проблему смерті, безсмертя і вічного життя і тому вважає за краще виключити її з повсякденного досвіду. Соціальній контроль людського інтересу пізнавати, бажання знати продовжує залишатися таким же, як і раніше [573, с. 334]. Як і раніше людина живе під Дамоклевим мечем смерті, але думки про смерть чи безсмертя не спонукають її на пасивний відчай. Якщо б на Землю з'явилася яка-небудь істота з Марсу [577, с. 315], вона не змогла би помітити різницю в передчуттях людини і тварини про смерть. Повсюди вона би бачила людину, діючу в своїх земних цілях і бажаннях, важливих як для теперішнього, так і для майбутнього часу, не замислюючись про такі неприємні вірогідності [640, с. 141], як смерть і безсмертя.

Шиллер виказав свою концепцію безсмертя більше 100 років тому. Він трактував її як психологічну характеристику інтелектуального і духовного життя, етичне значення якої ставив дуже високо [577, с. 250]. Уявлення про безсмертя, якщо прийняти таку гіпотезу, слід інтерпретувати крізь призму сучасного, земного життя. Етичне значення віри-невіри в безсмертя міститься в

ставленні до цінностей і в розумінні мотивації скороминущого мінливого життя, інакше сама ідея утрачає сенс [672, с. 327]. Етичний постулат безсмертя має таке ж значення, як і інші постулати, без яких неможливо гармонізувати життя. Він є метою, яку людина може досягти в процесі своєї практичної діяльності, тому проблема безсмертя має велике практичне значення. Люди планують своє життя по різному залежно від того який строк вони мають на увазі, тому уявлення про невизначено довге продовження життя могло б мати позитивні наслідки [601, с. 141]. Людська інерція, відсутність інтересу, героїзму і амбіцій все, що робить людину звичайною, убогою, як і в стародавні часи, утримують її від спроби уявити майбутнє, яке, мабуть, розповсюджується в інше, невідоме і таке незрозуміле життя. Але етичні ідеали сприяють реформуванню реальності. Вони удосконалюють людську природу і мотивують актуалізацію особистого потенціалу. Відродження інтересу до релігії, а з ним і до вірогідності майбутнього життя, безсмертя, яке спостерігається повсюди, пов’язане не з появою нових доказів існування надприродних явищ або безсмертя [330, с. 97]. Немає в ньому і глибокого аналізу логіки релігійної віри. Це очевидно з того, що цей інтерес базується не на раціональній теології, а на містичних уявленнях, не на об’єктивних принципах, а на суб’єктивних аргументах, і почуттях незадоволеності умовами сьогоденного земного буття. Загальна концепція життя в гуманістичному прагматизмі не корелює з постулатом, що земне життя на маленькій планеті є єдина форма життя [596, с. 285]. Немає ніяких причин мати сумнів щодо вірогідності невизначеної плюралістичності світів [607, с. 287]. Ця гіпотеза, як і інші постулати, залишиться відкритим питанням, доки не здобуде статус істини в результаті наукового пошуку і оцінки його результату в людському досвіді [596, с. 110]. Дотепер немає систематичних наукових досліджень по цій темі. Проте, як здається, ця проблема не втратила привабливості для суспільної свідомості і в наші дні. В журналах і на телебаченні з'являються повідомлення про події, незвичайні або нез'ясовні. І, хоча в даний час проблема майбутнього життя, а з нею і безсмертя, не є пріоритетною у філософській думці, в повсякденному житті людей вона має

достатньо велике значення. Його етична і моральна конотація міститься в прагненні людини досягти ідеалу в перебудові своєї реальності і покращенні умов адаптації в неї [350, с. 110; 534, с. 176]. Як і на початку ХХ сторіччя все більш поширення і вплив набувають провісники, укладачі гороскопів, ворожки і цілителі. Така постійність попиту на їхні послуги свідчить про невтоленність людини своїм сьогоденним існуванням, про незмінність її прагнення покращити умови свого буття та про її бажання, якщо не жити в майбутньому вічному житті, то хоча б взнати яким воно могло б бути.

3.4. Плюралізм як основа демократії в умовах глобалізації сучасного світу

Наукова концепція гуманістичного прагматизму будувалась на опозиції теоріям абсолютизму і монізму і ґрунтувалася на принципах толерантності і взаємоповаги.. Вона пов’язана з надією, що незгоди та конфронтації у міжособових і суспільних відносинах можна і треба вирішувати шляхом розумного і мирного обговорення їхніх причин. В процесі діалогу, який приведе до визначення і наступної реалізації спільного уявлення блага, що є найкращим для всього суспільства, будуть знайдені підстави для зняття напруги і загроз. Ця ідея гуманістичного прагматизму, яка здобула назву “плюралізм”, виходить із тези, що філософське уявлення суспільного блага не є апріорним. Воно засновується на апостеріорному мисленні, яке стверджує, що масштаб і зміст суспільного блага можна визнати лише в процесі і внаслідок процесу обговорення [40, с. 31]. Поняття суспільного блага, згідно постулатам гуманістичного прагматизму, не містить абсолютної істини і, тому не співпадає з позицією будь-якої групи або організації. Головна увага в цієї концепції надана постулату неостаточності і попередності людського знання і розкриттю ролі людини в пошуку істини в процесі створення своєї реальності. Прагматисти-класики аналізували сутність і соціальну обумовленість людини. Вони

досліджували людину як носія індивідуальних якостей, усесторонній розвиток яких необхідний, як самій людині, так і суспільству і намагалися зробити це з позицій гуманізму, підкреслюючи плюралістичний смисл прагматизму.

В XX сторіччі ідея гуманізму пройшла через найжорстокіші випробування. Історія підтвердила крихкість людського життя і недосконаліть структур людського суспільства. Ф.К.С. Шиллер, засновник гуманістичного напряму у філософії прагматизму, був свідком зародження авторитарних догматичних концепцій нацизму і сталінізму. Він бачив, як створювалися умови, при яких блокувалася реалізація закладених в кожній людині глибинних здібностей і потреб. Ще в 1934 році він задавався питанням [602, с. 269] – як могло трапитися, що в Європі одна країна слідом за іншою переходила від репрезентативної системи влади до диктаторської. Прагнення людини знайти себе, проявити себе якоюсь мірою на відміну від інших, безжально пригнічувалось. Створювалася система, що стандартизувала як особистість людини, так і її право на справжню соціалізацію. Події подальших років показали справедливість побоювань і турбот Шиллера [601, с. 267]. Вони також показали, що для простого виживання, не говорячи вже про прогресивний розвиток, необхідно відмовитися від уніфікації і абсолютизації як людини, так і структур її існування. Єдиний спосіб запобігти атавістичному поверненню до жорстокості і варварства, [361, с. 32; 498, с. 175; 641, с. 97] полягає в гуманізації, тобто створенні умов для вільного і плідного розвитку особистості окремої людини в суспільстві і суспільства через розвинені потенції його суб’єктів і завдяки їм.

Ця теза, в її філософському прагматичному виразі, була вперше сформульована і аргументована на початку XX століття в творах Шиллера, коли він назвав свою філософію гуманізмом [573; 576; 577; 578; 582]. Її головна концепція засновувалась на ідеї гуманістичного плюралізму, тобто визнанні різноманітності, пластичності і мінливості світу і відмови від апріорних упереджень [601, с. 29]. Одним з таких упереджень, на думку Шиллера, є моністичне уявлення світу, яке відбирає можливість розуміти реальність в її

дійсному стані становлення і недосконалості. Діяльність людини є насправді експериментами, на які реальність, так само як і сама людина, реагує по-різному в різних обставинах [711, с. 65]. Людина не володіє повним знанням про оточуючий світ і відносини в ньому. Знання, як воно існує зараз і в історичній перспективі було схильне до помилок, які людина не помічала одразу. Зміни в оточуючому світі вели до розуміння про те, що як і реальність, істина не залишається застиглою, незмінною, абсолютною. В гуманістичному прагматизмі підкреслювались випадковість і ненадійність взаємодії людини з її фізичною і соціальною реальністю. Найбільш успішні результати експериментального знання визнавались неостаточними і схильними до переоцінки [682, с. 191]. Таке уявлення було на користь тому, що воно давало можливість свободи дії, новизни і розвитку [201, с. 58]. Не роблячи довгострокових соціальних прогнозів прагматисти-класики вважали, що демократична свобода особистості є обов'язковою умовою прогресу в майбутній еволюції суспільства [475, с. 115]. У суспільстві, яке претендує на абсолютну істину, не бачать потреби шукати нові істини і жорстко переслідують усіх, хто пробує висловлювати неортодоксальні ідеї. Політичні події в Європі примушували Шиллера неодноразово повертатися до постулатів гармонійної рівноваги у відносинах між індивідуальною людиною і її соціальним оточенням в умовах світогляду гуманістичного плюралізму на відміну від філософських концепцій монізму і абсолютизму [30, с. 38]. Його, як і Поппера [496, с. 159], турбувало, що в різних європейських країнах на тлі соціального хаосу виникали тенденції створення умов для поділу людей, в його термінології, на "людей-мурашок" (ant-men) [605, с. 251], позбавлених можливостей, бажань і права проявляти ініціативу, і "супер-людей" (super-men), спеціально сформованих з метою покращення расових і інтелектуальних ознак. В обох випадках індивідуальність нівелюється, особистість зводиться до уніфікованого стандарту, ініціатива приглушується, від людини вимагається підкорити свої надії і сподівання соціальному прогресу [589, с. 59; 591, с. 31]. Спроби будувати суспільні відносини на такої ідеології не мають нічого спільного з концепцією гуманістичного плюралізму, оскільки засновані на

принципах, які позбавляють людину права на повноцінний розвиток її особистості.

Гуманізм, як світоглядна доктрина, виник понад 2500 років тому з філософії Сократа на Заході і з учення Конфуція на Сході. Він ґрунтується на вірі в людину, в її здоровий глузд і осмислений підхід до реалій життя. Прихильники гуманізму виходять з переконання в тому, що самосвідомість людини визначає її моральну відповідальність, а її здатність мислити дозволяє їй усвідомити себе як індивідуальну істоту [336, с. 61]. Принципи гуманізму підкреслюють значення індивідуальних і характерних людських потреб і потенцій, що дає змогу людині зробити важливий істотний вибір у межах, окреслених спадковістю, особистою історією і навколишнім середовищем. Введений в науковий обіг в XIX сторіччі в Німеччині для позначення напряму в навчанні [462, с. 28], гуманізм як термін і поняття зазнав з тих пір значних змін. Проте його первинні значення і принципи залишилися колишніми і незмінними – людина, розвиток її особистості у всіх формах і найбільшою мірою [714, с. 101]. Ці принципи служать основою для виникнення нових ідей і теорій в різних галузях знання і життя, у фокусі уваги яких стоїть людина, її право на автономність і гармонійне самовираження. На цих ідеях заснована домінуюча концепція взаємостосунків сучасного глобального світу, вони складають зміст і суть філософського, політичного і суспільного дискурсу. Вони постулюють демократичну свободу особистості, як невід'ємну умову прогресивної еволюції науки і суспільства.

Витоки плюралістичного ставлення в гуманістичному прагматизмі слід шукати головним чином в ранніх роботах Джеймса і Шиллера. Пірс не приділяв уваги плюралізму. В його філософії фалібілізму є натяк на плюралістичне ставлення, але він ніколи не відстоював цю позицію. Дьюї прийняв плюралізм [223, с. 176], але ця ідея для нього була пов'язана з Джеймсом і Шиллером. Він визнавав, що моністична філософія еквівалентна застиглому світу, в якому все фіксовано, де не існує вільного вибору і непередбачуваних подій [223, с. 19]. Для людини, яка прагне новизни, особлива небезпека монізму криється у

суспільних відносинах, тому що індивідуальність пригнічується заради політичних інтересів [182, с. 159; 223, с. 21]. Плюралізм Джеймса і Шиллера [473, с. 109; 634, с. 18] засновується на опозиції будь-якому примусу, догматичному мисленню і фіксованому ставленню. В детермінованому світі немає альтернатив, етичні засади утрачають валідність. Шилер проводив паралель [601, с. 228] – як детермінізм губить відповідальність, так абсолютна істина діє проти демократії.

Вплив філософських рефлексій прагматистів-класиків відчувається понині [290; 343; 641; 265; 350; 668; 717]. Події XX століття поставили концепції плюралізму в центр суспільної уваги. Головними серед цих подій були розчарування і неприйняття авторитарних режимів минулого століття. Філософії монізму і абсолютизму, як і політиці “істини в останній інстанції” був підписаний смертний вирок, коли американські атомні бомби впали на Японію. Загроза “атомної війни” примусила світ шукати узгодженості і компромісів. Проблема сучасної людини, її світогляду і турботи стає особливо гострою на тлі глобалізації світових процесів, для яких прихильність гуманістичним принципам, терпимості і признанню плюралістичної реальності повинна бути безперечним пріоритетом.

З часу появи гуманістичного прагматизму минуло більше сторіччя. За цей час відбулося декілька кардинальних змін в світогляді і способі життя людини у всьому світі. З одного боку зросли гігантські сили, що загрожують виживанню людини, через що посилилося прагнення до ізоляції, відділенню, в надії знайти інший, більш позитивний образ структури життя. А з іншого, події останніх десятиріч свідчать про протилежну тенденцію – прагнення до об'єднання, руйнування кордонів, роз'єднуючих країни, їхні культуру, економіку і звичайних людей. Альтернатива, перед якою стоїть світ, була виразно і принципово виражена в протесті гуманістичного прагматизму проти абсолютизму моністичної філософії, яка відбирає у людини можливість сприймати світ в його красі і мінливості. Концептуальна позиція гуманістичного прагматизму є визнання різноманіття світу, який змінюється. Фундаментальна ідея, що дала

імпульс його виникненню, полягала в ствердженні права людини на “свою істину”. Ця теза ґрунтувалася на визнанні множинності відносин між людьми і в оточуючій їх реальності. Вона підкреслює важливість усвідомлення індивідуальних і соціальних реалій. Наприкінці минулого століття саме ця ідея сприяла відродженню гуманістичного прагматизму та більш глибокому розумінню найважливіших чинників соціального життя, щоб запобігти непоправним наслідкам нездатності до об'єктивних, розумних думок. Вдосконалення і поглиблення знань про ці процеси залежать від ступеня свободи в реалізації інтелектуальних, емоційних, почуттєвих і психічних потенцій людини. Співвідношення “свободи-несвободи” в соціальному устрої залежить як від моральних імперативів і природи людської суб’єктивності, так і від домінуючої філософської концепції, яка акцентує або одноманітність, або різноманітність у способах розкриття потенціальних якостей людини на тлі наукової і технічної свідомості суспільства. В контексті сучасності кібернетична революція звільняє не тільки руки людини та її фізичну енергію. Завдяки неї і за допомогою електронних пристроїв багато нервових реакцій і функцій людини виконує машина. Разом із змінами, які вона принесла, і внаслідок падіння тоталітарних режимів у багатьох країнах світу акцент гуманістичного прагматизму на визнання складності і різноманіття мінливого світу став не тільки теоретично актуальним. Цей принцип утілюється в життя практично у всьому світі.

У сучасній дійсності з’являється нова форма культури і нова ідеологія буття. Їхня логіка, мета і динаміка спрямовані на створення глобального світоглядного клімату, при якому людина сприймається у всій повноті своїх індивідуальних якостей і характеристик. Нова якість цієї культури яскраво виявляється у формуванні всесвітньої інформаційної відвертості. Відповідно, її становлення і розповсюдження модифікують багато думок. Філософи більше не шукають істину в єдиній, нерухомій, ідеальній сфері, яка одночасно є нескінченною і невидимою, постійною і неподільною, як її шукав Парменід в Стародавній Греції. Ніхто зараз не прагне знайти єдиний основний елемент у

воді, як Фалес, у повітрі, як Анаксимен, у вогні, як Геракліт або в числах, як Піфагор. Все більш сучасний світ стає світом множини, різноманітності. Все більше популярними стають в мовах світу префікси “мульті” і “полі”, змінюючи префікс “моно”. Схоже, що “монорельс” і “моногамія” [709, с. 110] вичерпують список слів з цим префіксом, які залишилися в широкому вжитку.

Багато чинників сприяли виникненню плюралістичного світогляду в світі. В основі цієї філософії лежить теза про першорядне значення діяльності, дій і практики людини, їхніх проявів і наслідків. Роль і місце людини розглядаються у всіх аспектах її фізичного і духовного потенціалу. Як продукт еволюції людина є невід'ємною частиною навколишнього світу. Її існування підлегле законам цього світу. В процесі свого розвитку вона постійно випробовувала його вплив і обмежуючу дію, що в значній мірі зумовило форму людського суспільного буття. Соціальне оточення є єдиним середовищем, в якому можливі становлення і гармонійний розвиток людини. Проте для повної самореалізації людини і дійсного прогресу людського суспільства необхідно, щоб людина не тільки мала право на індивідуальність і автономність, а звідси і на самостійність мислення, але і могла вільно його реалізувати. Незалежне сприйняття світу виражається в суб'єктивних оцінках, якими людина визначає навколишню їй реальність. В гуманістичному прагматизмі стверджується, що у кожної людини є своя філософія, відповідна критеріям істинності і корисності, які людина формулює особисто для себе. Оскільки дійсність володіє багатьма формами, картина світу для кожної людини набуває плюралістичних контурів. Кожна людина будує, створює, “makes” в термінології Шиллера [593, с. 193], свою реальність відповідно до природженого темпераменту, духовного і інтелектуального рівня свого розвитку в межах свого безпосереднього оточення. Задача філософії, як її розуміють в гуманістичному прагматизмі, полягає в тому, щоб погоджувати ці різні картини світу, виходячи з міркувань практичних наслідків дій, висновків і суперечок. Гуманістичний прагматизм, його концепції, по суті, є філософією плюралізму, оскільки їхні принципи не дозволяють відкинути жодної гіпотези, з якої витікають корисні для життя результати,

незалежно від того, яких цінностей вони торкаються – моралі, релігії, естетики, побуту або влади. Ґрунтуючись на концепції індетермінованості світу і відсутності у світовому процесі абсолютних, закінчених, назавжди визначених і встановлених явищ і речей, прагматисти-класики стверджували [357, с. 105; 601, с. 20; 585, с. 218; 223, с. 19], що ідеї плюралізму складають важливу частину прагматичного методу. В 1912 році Р.Б. Перрі [476, с. 199] відмічав, що прагматизм заперечує абсолютні категорії монізму і детермінізму. В його концепціях пропонується детальний і роздільний аналіз питань, що відносяться до фізичних, біологічних, психологічних, лінгвістичних і соціальних проблем, які неможливо вирішити за допомогою однієї метафізичної формули. Абсолютна єдність не має ступеня і відмінностей. Прагматизм ґрунтується на розділенні речей для поступового вивчення їхніх складових частин [290, с. 20]. В оцінці Шиллера [596, с. 101] революційно новою якістю плюралістичних ідей прагматизму є пропозиція і здійснення можливості знайти новизну, різницю та риси схожості в незалежних характеристиках окремих речей, їхніх частин або у відносинах між ними.

Джеймс [352, с. 177] бачив плюралізм в індетермінізмі мінливого світу, всю повноту якого неможливо висловити в одній думці. Для нього філософія, як і саме життя, повинна тримати “вікна і двері відкритими” [354, с. 150]. Він ставив питання [355, с. 92] – навіщо, всупереч здоровому глузду вважати, що в світі повинне існувати щось абсолютно застигле і закінчене. Він визнавав, що хоча плюралізм і турбота світу в певному значенні здаються ірраціональними і непослідовними, альтернативу їм він вважав ще більш ірраціональною. Джеймс стверджував, що кожний має право на свою істину і на відмінність від інших. Прагматичний світ Джеймса не може бути блокованим, закритим (block universe) [354, с. 107] світом, його світ відкритий, це світ “з відкритою кришкою” (with the lid off) [354, с. 150]. Різниця між раціоналізмом і прагматизмом була для Джеймса концептуально найістотнішою [354, с. 62] зі всіх відмінностей у філософських теоріях. Він бачив значення цієї різниці в тому, що на відміну від прагматизму, раціональний розум має доктринерський, авторитарний характер

[355, с. 150]. Міркування раціоналістів пістрявіють виразами, подібними “повинен бути”, тоді як прагматизм будується на анархічних, випадкових (happy-go-lucky) [355, с. 259], твердженнях. Вибір між плюралізмом і монізмом був для Джеймса найістотнішим вибором у філософії. Він вважав, що твердження “світ єдиний” (World is one) схоже на обожнювання чисел, і питав [355, с. 132], чим число “один” краще або гірше “43” або “мільйона”? В моністичній філософії світ представлений як один величезний всеосяжний факт, за межами якого немає нічого. Прагматизм, навпаки [596,с. 102], стверджує випадковість, свободу вибору і несподіваність життєвого досвіду людини в єдності різноманіття оточуючого світу.

Коріння поняття плюралізму в гуманістичному прагматизмі йдуть до глибинних джерел американського суспільства [531, с. 122]. Але концепція змінності і постійного перетворення була притаманна і європейському суспільному світогляду, що знайшло свій відбиток у філософії Шиллера [30, с. 38]. Домінанта його філософської теорії ґрунтувалася на визнанні еволюції і множинності, як головних властивостей природи і людського життя. Стрижньове значення, яке створює рух концептуальної думки в міркуваннях Шиллера, складає ідея про недосконаліть істини, схильної до переосмислення, спростування і перевірки. На початку XX сторіччя ці думки Джеймса і Шиллера не привернули уваги, а якщо і викликали реакцію філософської громадськості, то різко критичну [528, с. 254; 635, с. 97]. Багато років опісля, в 30-ті роки і пізніше, ідея про те, що щонайменше випадкове порушення встановленої цілісності світової системи повністю руйнує концепції монізму, одержала широку підтримку. У філософії спостерігався поступовий перехід від поняття про єдину систему світу до концепцій системного плюралізму [445; 457; 500]. Цей перехід [372; 383; 428; 475; 673] значною мірою зобов'язаний своєю появою Шиллеру і Джеймсу.

Критика монізму, проте, не вичерпує всього значення ідей Джеймса і Шиллера про плюралізм. Головною в них є думка про те, що в світі можливе оновлення [361, с. 132] і це дає людині свободу вибору. Проте,

Шиллер попереджав про небезпеку і згубність абсолютизації цього і будь-якого іншого постулату або переконання. Він стверджував, що слід завжди пам'ятати про те, що абсолютизація одного поняття або дії веде до втрати багатьох інших. В гуманістичному прагматизмі [582, с. 233] стверджується не абсолютизація особистих установок на визнання одного принципу, яким би правильним або істинним він не був, а постійний пошук справжньої соціальності, узгодженості і злагоди. Людині пропонується орієнтуватися на прагматично корисний вибір, який припускає перевірку, коректування і перегляд одного разу знайдених суспільних стандартів. Не менш важливою ідеєю плюралізму в гуманістичному прагматизмі [583] є неприйняття концепції "безвихідного становища", при якому людина вимушена діяти або вірити, як їй наказують або як змушують обставини. Його головна концепція заснована на постулаті, що зі всякого положення можна знайти вихід за допомогою компромісу, діалогу або нової ідеї, виходячи зі своїх життєвих інтересів і соціальних устремлінь.

Шиллер був найяскравішим і послідовнішим прихильником і співавтором концепції плюралізму Джеймса. У всіх його роботах ідеї новизни, свободи, ризику, випадковості і різноманітності матеріальної, духовної і естетичної реальності розглядаються в різних контекстах. Всі постулати гуманістичного прагматизму виходять з тези про постійне перетворення світу, в якому загальне і індивідуальне взаємодоповнюють одне одного і взаємодіють. Шиллер, як і Джеймс, уявляв світ відкритим до зовнішнього стимулювання. Він вважав, що ідея абсолютів і абсолютних істин в теорії монізму виникла як засіб, що дає можливість не міняти оцінку самої істини і її відносин з іншими істинами [582, с. 255], тобто як гарантія проти випадковості в людському досвіді [582, с. 469]. Проте краса і реальність світу полягає саме в його мінливості, пластичності і випадковості. Гуманістичний прагматизм вітає світ, спотворений випадковістю [582, с. 206]. Все, що відомо про реальність, указує на зміни, які відбуваються в ній. Реальність і знання про неї, істина, є сторонами

однієї медалі. Отже, якщо міняється реальність, істина не може бути навіки встановленою, неспростовною і застиглою. Вона міняється разом із реальністю, віддзеркаленням якої вона є. Всі істини, відомі людині, тепер і завжди, є попередніми і можуть виявитися помилковими. Властивість природи істини полягає в тому, що вона схильна до помилкового тлумачення, а властивістю людини є її звичка закривати на це очі [582, с. 207]. Шлях до істини рясніє поворотами і глухими кутами, в яких людина нерідко помиляється. Вона продовжує пошук, в повній упевненості в правильності вибору, але врешті-решт, знаходить – те, що вона так довго приймала за правду, виявляється обманом. Ні Шиллер [582, с. 216], ні Джеймс [354, с. 98] не закликали людину відмовитися від пошуку істини. Вони вважали, що в потоці реальності, в її незавершеності і мінливості полягає можливість становлення і розвитку. В постійному пошуку істини людина знаходить новизну, зміну та успіх. Ці міркування звучали як заклик не зупинятися в розчаруванні від невдач або в упевненості, що істина вже знайдена. Поняття про абсолютну істину є нічим іншим, як засобом позбавлення від необхідності багато разів переоцінювати знайдене знання. Якщо згодитися з тим, що абсолютна істина знайдена, людина втратить свободу і відповідальність думаючої істоти. До тих пір, поки існує взаємодія між людиною і навколишньою реальністю, людина може сподіватися на прогрес і поліпшення умов свого буття. Шиллер вважав [582, с. 220], що насправді абсолютна реальність не може бути знайдена. Взаємодія в нестабільній, мінливій реальності передає відображену нестабільність в абсолютну реальність, і, таким чином, порушує її рівновагу. Єдиним способом для абсолютної, досконалої реальності зберегти свою досконаліть є ізоляція, відхід, вилучення з світу реальності. Але, якщо щось знаходиться в ізоляції, за межами реального світу – як людина може його пізнати [573, с. 376]. Концепція абсолютної, досконалої реальності настільки уразлива для випадкових

вторгнень, що Шиллер сумнівався в її цінності, навіть як тимчасового, робочого поняття.

Концепція плюралізму означала для Шиллера, як і для Джеймса, світ, в якому відбуваються реальні зміни. Людина в ньому терпить втрати, добивається успіху. Вона вчиняє дійсно сміливі дії, повні ризику і надій, або боязко біжить від складності своєї реальності. З ними не був згоден Дьюї, для якого найважливішою якістю життя була безпека (security) [223, с. 36]. Але життєздатність людського розуму полягає у сміливості та готовності ризикувати [711, с. 98]. Шиллер вважав [582, с. 155], що позиція Дьюї схожа на міркування раціоналістів, абсолютистів і моністів, для яких поняття абсолютного світу пов'язане не стільки з розумними доводами, скільки із страхом перед реальністю. Така позиція [573, с. 4] виражає недовір'я людському досвіду і бажання за всяку ціну застрахувати себе від ризиків, несподіванок і новизни реального життя. Але життя людини вимагає постійного поповнення, оновлення та вдосконалення знання. Життєздатність людського розуму багато в чому залежить від живого інтересу до життя, що передбачає постійну переоцінку існуючого досвіду. Він, тому, не бачив значення у “чистеньких” (spick and span) [573, с. 81] системах. Весь пафос його інтелектуального життя був спрямований на боротьбу проти спотворення свідоцтв реального досвіду на догоду красивим системам.

Головним значенням і характеристикою життя, писав Джеймс [361, с. 112], є, ймовірно, множина, різноманітність і варіативність. Шиллер [600, с. 293] міркував в такому ж ключі, кажучи про нескінчені і невичерпні особливості кожного акту людської думки і глибину потенціалу людини. Кожний має право на свою думку і на право відзначення і різницю від інших [636, с. 159; 478, с. 297]. Вибір між монізмом, абсолютизмом і плюралізмом є найважливішим із всіх протиріч філософії [356.vii]. Якщо визнати роль людини в процесі мислення, ідея плюралізму стає ясною, тому що кожен акт мислення і кожна думка містять необмежену і невичерпну

кількість особистих, персональних особливостей [711, с. 51]. Шиллер вважав кожну думку унікальною. Згідно його концепції [601, с. 293], якщо визнати індивідуальну людину значущим учасником процесу мислення, істина повинна віддзеркалювати різні смисли або при наймі, особливі відтінки значення, властиві ментальності її творця, тобто бути плюралістичною. З погляду абсолютизму [601, с. 50], проте, ідея про множинність істини, про її пластичність і мінливість повністю неприйнятна. Так само неприйнятна і дивна ідея про те, що в природній мові прикметник “true” – “істинний, вірний”, має як позитивний, так і порівняльний і найвищий ступені порівняння, відображаючи оцінку істини, залежно від того, як вона служить людським цілям і інтересам. У гуманістичному прагматизмі визнається плюралістичність істини, оскільки вона залежить від ситуації та контексту в тому значенні, що вона пов’язана з індивідуальними інтересами людини, а не з відношенням до надлюдських сфер. Немає нерозв’язного конфлікту між суб’єктивізмом, або персоналізмом в термінології Шиллера, і об’єктивним науковим пізнанням. Якщо визнати людину за міру всіх речей, вона не може не мати свого власного уявлення щодо нових або звичних істин, як не може вона уникнути відповідальності за свої знайдені і висловлені істини. Тільки майбутнє є трансцендентальним [260, с. 166], але й воно уявляється в контексті власного світогляду. Людина пізнає світ із своїх інтересів і потреб, вона живе і діє в ньому і вона має відповідати за свої дії [593, с. 65].

Існує думка, що твердженням моністичної концепції абсолютів філософія значною мірою зобов'язана математиці – математика ввела філософію в оману. Б. Рассел вважав [546, с. 37], що математика, особливо ідеї Піфагора, була головним джерелом віри у вічну, точну істину. Математика оперує ідеальними конструкціями, відповідність яким не спостерігається в реальності. Ця невідповідність давала мотив стверджувати, що точне мислення застосовне до ідеальних, в протилежність почуттєвим, об'єктів. Звідси природно було продовжити міркування і стверджувати,

що думка благородніша за відчуття, а мислимі об'єкти реальніші і точніші за об'єкти почуттєвого сприйняття. Це твердження [601, с. 305] мало непереборну привабливу силу для філософів. Проте це не значить, що математичні об'єкти в точності відтворюють реальність або що фізичні об'єкти точно відповідають математичним ідеалам. Марно астрономи постулювали ідеально круглі орбіти небесних тіл, ще Платон визнавав, що в реальності не існує точності [601, с. 307]. Ідеальна точність спостерігається тільки в математичному вакуумі. Математичні істини відносяться до ідеальних об'єктів, які математики самі визначили і створили. Два і два в сумі дають чотири, але не у будь-якому випадку і не у будь-яких обставинах або умовах. Точно так само і філософи не повинні і не можуть лестити собі, стверджуючи, що філософські визначення повністю розкривають єство речей або, що вони повністю незалежні від емпіричних фактів. Ніяка окрема думка, ніякі спостереження, судження не можуть дати уявлення про все ціле і точно його представити [356, с. 177]. Математика зберігає ілюзію точності, постійно перевіряючи свої визначення. В неї, як і в будь-якій іншій науці, об'єм і зміст знання змінюється, відповідно змінюються і визначення тому абсолютна точність в математиці є фікцією і повинна бути знехтувана. Істина полягає в тому [601, с. 341], що математичні визначення не можуть бути точнішими, ніж людське знання про ті реалії, до яких вони раніше або пізніше, прямо або опосередковано можуть бути застосовані. Не можуть математичні символи бути точніші за слова. Завжди настає час, коли людина залишає свої математичні символи і повертається до звичайних слів [582, с. 9]. Абстрактне твердження “два + два = чотири” ніколи не буває самодостатнім, необхідно знати до яких об'єктів це твердження відноситься. Математичні символи не виражають метафізичної сутності речей [574, с. 30], людина визнає їх як прийом вимірювання, зручний для суто людських процедур і вимог.

Шиллер [601, с. 218] не був упевнений, чи існують апріорні істини, але він був упевнений в існуванні апріорних забобонів, одним з яких він вважав монізм.

В жорсткому моністичному світогляді немає образності, уяви і різноманітності. Догматизм концепції про те, що “абсолютне” вже стало реальністю, що весь світовий процес детермінований, позбавляє людину можливості бачити красу, благо, істину і користь. Спроби змінити або вплинути на нього оголошуються марними і блюзнірськими. З другого боку, якщо визнати реальність у всій її незавершеності та мінливості, людська діяльність стає справжнім процесом експериментування з реальністю, в якому реальність реагує на різні операції по-різному. В прагматичній філософії різноманітність світу не тільки допускається і визнається. Концепції гуманістичного прагматизму виходять з тези про взаємну толерантність всіх світових процесів, необхідних для виживання і реалізації вибору. В світі завжди є місце для новизни, а філософія повинна бути в потоці життя [362, с. 100]. В повністю детермінованому світі немає місця альтернативі [573, с. 454], як немає місця етиці і відповідальності поведінки. Збитковість детермінізму полягає не тільки в тому, що в ньому просто не враховується етична сторона відповідальності, саме поняття відповідальності знищується. Детермінізм, моністична ідеологія не може, тому, претендувати на раціональність і моральність. Етика стає застосовною тільки в недетермінованому світі, який існує не у вигляді застиглого “блоку”, не здібного до вільної гри своїх частин. В гуманістичному прагматизмі міститься заклик створити нову концепцію Істини [583, с. 81]. Ціна [582, с. 233], яку філософія платить за абсолютну істину, дуже велика, тому що кожна людина має право на голос у процесі створення істини, а неспростовна, вічна істина позбавляє її цього права. Ніхто не має права нікому нав'язувати свої переконання. Ніхто не має права стверджувати, що лише він має рацію, всі інші помиляються. Істина багатозначна, плюралістична і пластична і може бути адаптована до думки і інтересів кожного [357, с. 109]. Терпимість повинна зайняти місце непогрішності у всіх проявах людської діяльності. Шиллер вважав [582, с. 84], що слід шукати людські істини, реальні, а не абсолютні ідеали, сяючі в далеких туманностях. Істини можуть бути особистими, це є право на самовираження, проте, воно несе в собі обов'язок. Кожний має невід'ємне право на власну думку,

поки він не знайде кращої, тому що право на думку співвідноситься з обов’язком покращувати її.

Світ існує в нескінченній різноманітності, як своєї матеріальної, так і людської природи. В такій ситуації множинності було б глибоко помилково наполягати на прихильності абсолютам [27, с. 225]. В Америці, в США, де прагматизм виник, ідеї плюралізму були підказані самим життям: Америка – не нація, Америка – це континент. В суспільстві США [201, с. 67] не було і не існують поняття, пов'язані з сімейними традиціями або релігією, що жорстко зобов'язують до певної поведінки. Склад держави мінявся – спочатку 13 штатів, потім 48, а зараз 50. З філософської точки зору загальним світоглядом було відчуття, що ніхто не володіє істиною в повному обсязі. Система, яка об'єднувала державу, полягала в плюралізмі і постійних експериментах. В Європі ідеї плюралізму, інтелектуального, національного, культурного і історичного, мають ще більш глибоке коріння. Інтелектуальна єдність ніколи не була властива інтелектуалам однієї країни, не кажучи про весь континент. В будь-яких теоріях державного устрою суспільства думки різнилися. І там, де одні бачили красу і мудрість, інші знаходили дурість і убозтво.

Змістом людської історії у всі часи було прагнення людини проявити і реалізувати себе. Впродовж всього історичного процесу людину, яка прагнула відстояти свою індивідуальність, страчували, піддавали витонченим тортурам, зраджували і ганьбили прокляттям. Але з падінням одного деспотичного режиму за іншим ставало все яснішим, що прогрес і стабільність досягаються не внаслідок руйнування і уніфікації індивідуальності особистості. Реалізація глибинних потенцій краще всього відбувається в ситуації толерантності, при якій людина сприймає іншого з розумінням і пошаною. Шиллер називав таку соціальну організацію демократією [601, с. 228]. Вона будується завдяки створенню максимальних можливостей для індивідуалізації особистостей і мінімальному примушенню з боку суспільства і влади. Обов’язковою умовою для неї повинна бути соціальна згода, яку треба здобувати в процесі розумної, взаємоповажної дискусії, уникаючи проявів сили і нетерпимості. Обидві ці ідеї

були колись пропоновані в Стародавній Греції, в Афінах. Вони ґрунтуються на бажанні знайти рівновагу між новаціями і консерватизмом і, таким чином, забезпечити стабільність і прогрес. В американській термінології [181, с. 14] поняття культури, світогляду і демократії, заснованих на плюралізмі, одержало назву “multanimity” на відміну від “unanimity”, демократії, що припускає загальну, одностайну згоду з головних питань.

Концепція плюралізму в гуманістичному прагматизмі виходила із ідеї змінності і пластичності світу. Істина і реальність [582, с. 205] складають дві сторони однієї медалі. Вони існують в збалансованій єдності. Всі людські істини в дійсності є і історично завжди були обманливі і неостаточні [582, с. 469]. Жорсткому моністичному погляду на реальність бракує варіативності і уявлення. Він закриває всі шляхи для осмислення істини і краси буття в мінливому різноманітті світу. Завдяки абсолютизму і догматизму моністичної філософії людина мислиться позбавленою ініціативи і власного світогляду. Шиллер відмовлявся [582, с. 218] визнавати теперішній час і майбутнє детермінованим. Якщо світ повністю детермінований, людина не має права на альтернативу і сумнів. Вона, в такому разі, позбавлена свободи діяти згідно своїм думкам і бажанням. Шиллер вважав аморальним для людини чекати на те, що хтось, інші люди або Бог, будуть діяти за неї. Він критикував [573, с. 454] детермінізм за те, що в ньому не тільки не визначається етичний факт відповідальності, а й повністю знищується ідея моралі. Людина повинна і в змозі сама приймати рішення , а не бездумно підкорятися. Вона має достатній ступень свободи вибрати свій шлях і відповідати за свій вибір. За часи свого історичного становлення людина навчилася підтримувати розвиток своїх природних потенцій на рівні, необхідному для активної успішної участі і адаптації в суспільному житті. Доколи існує взаємодія між людиною і її оточенням не можна сподіватися здійснити надію знайти абсолютну, вічну, неспростовну істину, універсальну на всі часи [583, с. 72; 660, с. 253]. Кожна людина має голос в побудові істини, вона вкладає свої зусилля в рішення людських проблем [583, с. 84] і вона повинна мати право вільно брати участь в їхньому

обговоренні. Існування людського суспільства можливо лише в умовах толерантності і визнання різноманітності як в рамках меж одного суспільства, так і в глобальному масштабі. Головною цінністю плюралістичного мислення є інтерактивність і прагнення зрозуміти конфліктуючі інтереси і позиції і прийняти зважене компромісне рішення.

В реаліях теперішнього часу, в умовах активної глобалізації плюралізм, тобто визнання множинності формою існування людства, здається, є єдиною перспективою майбутнього співжиття [496, с. 320]. Але в цьому висновку можна помітити один важливий недолік. Хоча немає сумніву в необхідності плюралізму, терпимості, толерантності і взаємоповаги в усіх типах відносин і комунікації, людина XXI століття ще не виробила критеріїв, правил і норм життя в плюралістичному суспільстві. У практиці життя, особистого, суспільного, міжнародного досить часто вибір між альтернативами робиться однобічно. Увага приділяється лише тому, чи задовольняє він особистим, приватним інтересам. Питання про відповідальність за нього навіть не виникає. Оскільки можна судити по останніх подіях світового розвитку психологічні спонукання, бажання знайти компроміси і уникнути непорозумінь і конфліктів все ще залишаються мріями і надіями на здійснення в майбутньому. Здається людина XXI сторіччя ще не виробила нового соціального розуму, завдяки якому можна планувати конкретні дії, щоб боротися з конкретним злом замість того, щоб творити якесь гіпотетичне, ідеальне щастя. Філософія гуманістичного прагматизму в її плюралістичному вимірюванні тому так важлива и вчасна, що вона закликає зробити вибір і визначитися, яка ціль більш цікава сучасному людству: “люди-мурашки”, “супер-люди” чи гармонійно розвинуті, рівноправні, вільні суб’єкти глобального людського суспільства [600, с. 268]. Цей вибір повинен бути зроблений вірно і швидко, тому що минулі помилки могуть повернути людину назад в колишній стан варварства і лютості.

Висновки до третього розділу

Відмітні риси етичного виміру в теорії та практиці гуманістичного прагматизму конкретизуються таким чином:

– етичне вимірювання співвідношення понять в опозиції “свобода-необхідність” розглядається в концепціях гуманістичного прагматизму з позиції динамічної кореляції “детермінізму-індетермінізму”, яка ґрунтується на принципі свободи вибору серед численних альтернатив. Необхідність визначається не відсутністю мотивів і можливостей дії, а ситуацією вільного вибору між конфліктуючими мотивами. Людина вибирає спосіб дії, який на її думку є оптимальним і найефективнішим в даних обставинах і часі ;

– етичне поняття “віра” ґрунтується на вільному прояві психологічного відчуття реальності того, що людина хоче, згоди з тим як цієї мети добитися, упевненості в своїх силах і в кінцевому задовільному результаті. Віра виражає духовне ставлення до того, що людина планує і про що мріє, воля до віри є функцією інтроспективної суб'єктивної психології. Перспектива і телеологія прагматичних форм етичних наслідків віри мають безперечну ф'ючерсну спрямованість і орієнтовані на ціннісні цілі, тобто на поліпшення людини і умов її природного і соціального існування;

– зміст співвідношення “життя-смерть-безсмертя” залишається предметом живучих, укорінених і невиправдано впливових забобонів, містичних натяків і алюзій. Проте в ньому чітко визначається екстраполяція категорій сучасного знання на параметри і зміст можливих або вірогідних подій. Проблема майбутнього вічного життя (безсмертя) за відсутності доказових фактів і наукових досліджень розглядається з позиції її етичного виміру, на підставі чого постулюється ідея про те, що віра у вірогідність безсмертя може додати позитивний імпульс розвитку ціннісного аспекту в структурі людського буття, зміцненню упевненості в необхідності повніше і продуктивніше виявляти і проявляти свій потенціал в спробі і надії знайти істину;

– пізнавальне і етичне значення віри оцінюється через соціальну взаємодію. Людина має право формувати свою віру, здійснювати свої мрії і таким чином брати участь в побудові реальності. Проте однієї волі до віри недостатньо. Необхідно навчитися бачити загальні значущі цінності в опозиційних думках і, ґрунтуючись на них, шукати інші подібності або збіжності, які можуть привести до плідного практичного рішення;

– в постійному багатогранному процесі побудови, становлення і вдосконалення своєї реальності людина повинна брати участь в дискурсі для того, щоб знайти компроміси і згоду. Концепція плюралізму, як вона постулюється в гуманістичному прагматизмі, припускає не тільки ліберальну терпимість, але і потребує конкретну діяльність, активно направлену на досягнення і розвиток взаєморозуміння і подолання соціокультурних і етичних тупиків.

РОЗДІЛ 4
ГУМАНІСТИЧНИЙ ПРАГМАТИЗМ В СТРУКТУРАХ ПОВСЯКДЕННОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

4.1. Єдність “особистого-суспільного” в прагматиці людського буття

Співвідношення особистого і суспільного в людському житті відвіку складає одну з самих дискусійних проблем у філософії. В гуманістичному прагматизмі головною темою дискусій є ціннісна установка в дихотомії “людина – суспільство”. В різні історичні періоди із зміною суспільної ситуації відбувалася зміна в розумінні основоположних реальностей, домінуючих в різних людських спільностях. Гуманістичний світогляд епохи Відродження, що визнавав вищу цінність унікального людського життя і інтересів окремої людини, замінявся догматичною свідомістю, в якій поняття “індивідуальність” було зредуковане до єдино значущого критерію – презумпції замінності. Поняття “людина”, як індивідуальність, на протязі віків також інтерпретувалося неоднозначно. В теорії філософії гуманістичного прагматизму співвідношення “людина–суспільство” розглядається в контексті трихотомії (тріади) “людина – суспільство – влада”, оскільки в практиці повсякденного життя всі прояви індивідуальності людини в її взаємостосунках з суспільством, в широкому і вузькому значенні цього поняття, так чи інакше коректуються і регулюються владою і її інститутами.

Місце кожної культури на духовній карті людства багато в чому визначається положенням особистості, розумінням її прав на індивідуальність, свободу становлення і подальшого розвитку. Історія людства складалася так, що соціальне буття незмінно концентрувалося навкруги Влади. Другий полюс соціальності – індивідуальна людина – як би розчинявся в ній без залишку. Поняття “право особистості” не сприймалося окремо від поняття “держава”. Особистість володіла лише незліченими обов’язками по відношенню до

державної влади. Якщо обов'язки були безумовними, іманентними, то права особистості безумовними, невід'ємними не були ніколи. Права дарувалися, видозмінювалися або скасовувалися, але у будь-якому разі виникали завжди з жахливої піраміди власті. В багатьох культурах сама ідея особистості, окремої людини і її прав сприймалася як антитеза владі. Разом з тим, поняття "права людини", включаючи певну опозиційність, значно ширше за просте протистояння особистості структурам влади. Перш за, все це право на індивідуальність, що включає свободу вибору з багатьох альтернатив тієї, яка суб'єктивному сприйняттю людини здається практично самою реальною, привабливою і корисною. Всі права і свободи людини є невід'ємними від тих або інших її потреб, які дозволяють задовольнити її персональні запити. Поки первинні потреби не задоволені і людське життя не вважається священною цінністю, реалізація особистістю своїх невідчужуваних, а також і соціальних прав залишається привілеєм небагатьох.

Як головна ціннісна установка проблема статусу окремої людини та її можливості зберегти і проявити свої гуманістичні, людяні якості серед інших людей, не протиставляючи себе ним, але й не втрачаючи своєї індивідуальності, обговорювалась у філософії під різними кутами зору, але незмінно в рамках такої дихотомії [321, с. 189; 498, с. 98]. Визнання окремої людини основною формою людського буття ґрунтується на концепції автономії людської особистості [46, с. 161]. Самоцінність, значимість і суверенність кожної людини розглядається на противагу колективізму, в якому визнається домінуюча роль інтересів суспільства. Безумовно, індивідуальність виявляється в різноманітних колективних формах суспільного життя людини і кореляція цих двох вимірювань складає суть і смисл людського існування. Залежно від того, якому елементу цієї дихотомії надається перевага в ідеології суспільства, людина має більше або менше можливостей і прав самореалізації. Різні соціокультурні філософії акцентують різні права. Людина формує свій спосіб самовиразу відповідно до своїх інтересів і потреб. Її соціалізація проходить в різних соціальних спільнотах в міру її здатностей і активності в межах наданих прав.

Інтерпретація прав людини може сприяти повному виявленню її потенціалу, але вона може носити і антиособистий, поза-індивідуальний характер. Ця проблема стає особливо гострою в теперішній час на тлі глобалізації світових процесів, для яких прихильність гуманістичним принципам є безперечним пріоритетом.

Розробляючи гуманістичні аспекти теорії прагматизму, Ф.К.С. Шиллер [577, с. 13] неодноразово повертався до тези про те, що всі спонтанні тенденції і відчуття людини є глибоко суспільними [40, с. 31]. Дискусії і прогнози про долю і майбутнє людини ґрунтуються на цьому фундаментальному факті і розвертаються щодо того, яке суспільство може або повинне виникнути унаслідок цієї властивості людської природи і завдяки неї. Виходячи з природних біологічних процесів, супроводжуючих людське життя, людина не може обходитися без підтримки, опори і спілкування в своєму протистоянні реальності, частіше ворожої і небезпечної, ніж мирної і дружньої. Потреба в суспільному оточенні викликана неминучістю і невідворотністю законів природи, регулюючих життєві цикли всього сущого в світі, через які продовження людського роду було б неможливе для індивідуальної людини, що живе ізольованою, як з біологічною, так і з інтелектуальної і духовної точки зору [601, с. 251]. Всі люди є членами якого-небудь колективу – за місцем проживання, по національній ознаці, по приналежності до якої-небудь організації, по участі в тих або інших рухах. Проблема взаємостосунків окремої людини і її соціального оточення має безмежну кількість рішень. Вибір кращого з них цілком визначається кожним. В цьому виборі відображаються преференції і очікування, які кожний розуміє по-своєму в різних обставинах і в різні періоди свого життя. У гуманістичному прагматизмі [184, с. 123; 175, с. 533; 181, с. 115; 321, с. 97], тому, трихотомія “людина–суспільство–влада” розглядається в контексті постійного руху і взаємопроникнення. Ця концепція ґрунтується на суспільному характері природи людини, пластичність і мінливість якої є заставою і джерелом різноманітних політичних альтернатив і соціальних програм прогресивного розвитку людського суспільства і окремої людини в ньому.

Природна організація життя вимагає від людини залученості в особливого роду відношення, які визначаються владою. Влада не є винаходом людини. Вона виникла у відповідь на вимоги реальності, в якій виживання, стабільність і майбутнє залежали від організованості і об'єднання. Влада, в загальному значенні, описується як здатність і можливість здійснювати свою волю, надавати визначаючий вплив на діяльність і поведінку людей за допомогою якого-небудь засобу – авторитету, права або насильства. Проте, відносини влади не є винятковим привілеєм людини. В живій природі влада здійснюється в різних формах і має різні функції. Всі процеси як живої, так і неживої природи пов'язані відносинами залежності, послідовності і підкорення. Вони протікають в строгій відповідності і співвідношенні з ними. Не визначаючи всі ці відносини поняттям “влада”, не можна не помітити в них причинно-наслідкових зв'язків, що нагадують реалії здійснення влади в людському суспільстві. Прояв влади виявляється у всіх людських відносинах і колективах – в сім'ї, в ігрових і робочих групах, в організації дозвілля і т.п. Аналогічні відносини, в дещо трансформованому вигляді, існують і в більш широких і об'ємних колективах – в суспільстві, де влада організує політичні, державні, економічні, суспільні та інші відносини і взаємостосунки [25, с. 134]. Прогрес і життєздатність будь-якого об'єднання або колективу, формального, неформального, природного або організованого, багато в чому залежать від якості і структури влади.

В аналізі владних відносин в колективах живих істот, Шиллер [573, с. 214] розглядав принципи, на яких вони будуються. Його цікавило питання про те, яка структура взаємозалежності і організації в межах мінімальній або максимальній за об'ємом групи є найуспішнішою в процесі еволюційного розвитку. Для порівняння він досліджував відносини в угрупованнях соціальних комах і в людському суспільстві. Бджоли і мурашки, як може показатися на перший погляд, справилися з багатьма проблемами, рішення яких для людського суспільства представляється нездійсненною мрією, утопією. Вони знайшли оптимальне рішення для головних проблем, що загрожують всій життєдіяльності і самому життю, – живлення і відтворювання.

Любов і голод не терзають їх так, як людину. Їм не загрожує ні голод, ні демографічний вибух. Ці процеси регулюються без зусиль, турботи і хвилювань. Якщо культуру і цивілізацію міряти соціальною згуртованістю і кооперацією, структура і організація їхнього співтовариства досягли досконалості. Шиллер ставив питання – чому ж ні мурашки, ні бджоли не правлять світом. Їхній малий фізичний розмір не міг мати на це впливу, оскільки розвиток і якість інтелекту не прямо пропорційні розміру тіла. Причина криється в іншому. Їхні співтовариства досягли таких дивних результатів, заплативши за це величезну і, як виявилося, фатальну ціну. Їхня ідеальна соціальна структура заснована на повному виключенні чинників, сприяючих розвитку суспільних відносин. Досконаліть їхнього співтовариства побудована на чіткому і жорсткому розмежуванні ролей, у виконанні яких не міняються ні умови, ні ритуал. Їхнє життя проходить у замкнутому циклі, в якому всі процеси повторюються з покоління у покоління. Члени співтовариства, що беруть участь в них, запрограмовані на строго регламентовані дії. Як тільки всі встановлені функції вичерпані, виконавця просто виганяють і прирікають на голодну смерть, а королева протягом всього біологічного циклу міститься в ув'язненні і виконує одну єдину роль – продовження роду. Все потомство одержує однакові гени, тому не відбувається зміни і поліпшення спадкових ознак. В результаті такого дивного порядку подальші покоління виконують ті ж ролі, що і попередні. Оскільки рутина повсякденного життя не зазнає змін, не вимагається ніякого виховання, поліпшення і розвитку інтелекту, через що кожне подальше покоління не стає розумніше попереднього і нічим від нього не відрізняється. Окремі члени співтовариства повністю підлеглі соціальним вимогам за рахунок такого ж повного придушення їхніх індивідуальних якостей. Індивідуальність і самобутність гармонізовані із соціальними вимогами за рахунок придушення будь-яких проявів неоднаковості, відмінності або ініціативи. Життя співтовариства та його членів йде по замкнутому кругу, що, врешті-решт, приводить до загибелі. Цим прикладом Шиллер доводив, що дуже жорстка соціальна впорядкованість, пригнічуючи індивідуальні характеристики, не може

привести до прогресу суспільних відносин. В історії людської цивілізації Шиллер знаходив приклади державного устрою, чия структура і досконаліть організації перевершують багато подальших соціальних устроїв, включаючи і сучасні суспільства. На певному історичному етапі суспільство, розділене на чітко градуйовані шари, є більш високою організованістю в порівнянні з аморфним співтовариством, що не має розмежування по функціях. Але з часом така суспільна структура консолідується. Вона стає жорсткою, непроникною і несумісною з характером і темпом мінливих подій, які вимагають гнучкості та ініціативи на рівні індивідуальних рішень. Корисна раніше система стає перешкодою. Недивно, що в умовах повного придушення і обмеження індивідуальності, стародавні держави угасали і гинули. Але, з іншого боку. так само непродуктивне і акцентування індивідуальних рис і особливостей, через що відбувається роз'єднання суспільства, його розкол і різного рівня конфлікти. Аналізуючи розвиток старогрецьких міст-держав, Шиллер доводив [577, с. 169], що, надаючи “ідеальні” умови життя окремим групам або людям, грецька цивілізація виробила особливий вид індивідуалізму. В старогрецькому світогляді був створений еталон життя, доступного лише вибраному, привілейованому класу. Його краса полягала у вдосконаленні інтелекту і фізичної форми, стандарти яких визначили естетичні смаки подальших епох. Але, судячи із старогрецької літератури і філософії відношення між окремою людиною, суспільством і владою не були вчиненими. Яскраво виражений індивідуалізм не сприяв гармонізації суспільства, навіть, якщо розглядати тільки вільну його частину. Особисті амбіції і пихатість окремої людини були великою мірою причиною загибелі старогрецької цивілізації, тому що часто рішення ухвалювалось на підставі особистих претензій і ображеної самолюбності. В Римській імперії відношення в трихотомії “людина–суспільство–влада” будувалися на пошані права, здійснюваного інститутами влади. Римляни неухильно шанували закон і пишалися жорсткістю дисципліни. Вони по праву вважали героями людей, які безстрашно жертвували своїм життям і життям своїх близьких або підлеглих в ім'я закону. Римлянина з народження виховували

в пошані до закону. Його привчали покорятися йому і діяти у згоді з його розпорядженнями. З народження й до смерті римлянин підкорювався тому, хто був вище за нього по соціальному положенню. Сімейні відносини будувалися на цій же концепції – батько втілював закон і право. Римська система виховання створила законослухняну людину, яка вміла підкорятися, але була нездатна розв'язати політичну проблему з'єднання імперського світогляду з поняттям про свободу або запропонувати рішення інтелектуальної проблеми і з'єднати розум і чесноту. Вона не змогла також розв'язати проблему ставлення до сім'ї і власності. Римська система виховання і управління створила покоління "золотої посередності" [573, с. 223], яке було нездібне справитися з невблаганною реальністю. В результаті, Рим втратив і чесноту, і свободу, і імперію.

Проблема адекватного співвідношення окремого суб'єкта суспільства, його соціального оточення і влади, яка організує і регулює його життя, стояла гостро на всьому протязі історії. Аналізуючи ці три елементи, які складають реальність людського життя, Шиллер виходив з тези про те [601, с. 195], що кожний з них володіє здібністю до зміни. Як соціальне середовище, так і людина, а разом з ними організуюча їх влада, модифікуються і удосконалюються в процесі практичної діяльності людини, заснованої на результатах її пізнавальних зусиль. Всі ці процеси закінчуються загибеллю того об'єднання, в якому вони починалися, якщо порушується необхідна рівновага між його складовими. Якщо порушується соціальна інтегрованість суспільства, настає час недовіри і психологічного синдрому деіндивідуалізації, з одного боку, і появи сильної харизматичної особистості, з іншого [601, с. 275; 672, с. 256]. Це становить ідеальне підґрунтя для виникнення диктаторських політичних структур, в яких домінує особиста автократична система влади і догматична ідеологія. Центром тоталітарного мислення, яке з'являється внаслідок таких суспільних перекосів, стає жах перед будь якою проявою незалежного морального або інтелектуального судження [583, с. 84; 530, с. 147; 558, с. 386; 704, с. 59]. Будується поняття внутрішнього ворога, якого немилосердно переслідують і подавляють. Але ні зайвий ступінь

індивідуальності, ні жорстке придушення способів самовираження людини, ні влада, що не знайшла розумного рішення цих проблем не можуть запобігти загибелі суспільства, нездібного в таких умовах розвиватися далі за певну межу.

Виходячи з практичних потреб і раціональної необхідності, людина обирала такий спосіб життя, при якому розвиток суспільства і окремих його суб’єктів міг би протікати у гармонійній взаємодії. Проблема гармонійних стосунків між людьми, які мають різні функції, відповідальність і повноваження легко простежується в первинному колективі формальних і неформальних груп, як на рівні особистих, так і міжособових відносин. Найпершим колективом, в якому людина починає відчувати себе, є сім'я. В сім'ї людина втрачає або навмисно міняє деякі з своїх специфічних рис для того, щоб стати часткою цілого – сім'ї. Життя сім'ї пов'язане з розподілом праці по статевих і вікових ознаках, а також по функціях. Сім’я включає інтимне життя чоловіка і дружини, продовження роду, виховання дітей. Її благополуччя і гармонія тримаються на різноманітних моральних, правових і психологічних відносинах, які вимагають постійної підтримки і цілеспрямованого виховання. Її життя протікає в атмосфері любові, взаємодопомоги і доброзичливості, завдяки яким створюються умови захищеності і виробляється відчуття справедливості. Становлення людини відбувається в гармонійній згоді з головними принципами гуманізму [350, с. 19]. Не менше значення мають сімейні взаємовідносини, які стосуються стратифікації міжособових відносин, влади і майна. Сім'я є важливим інструментом в процесі розвитку особистості, вона кардинально впливає на ідеологію і характер мислення людини. Тут дитина привласнює людську культуру самосвідомості. Вона усвідомлює себе та ідентифікується із своїм ім'ям і статтю, домагається визнання інших людей. Вона вчиться співвідносити своє нинішнє “я” з своїм минулим і майбутнім. Сімейні умови і обставини залучають її до суспільного життя. Завдяки домінуючим в сім’ї стосунками дитина усвідомлює людські цінності і стандарти поведінки і починає розуміти значення соціального “треба” і своїх прав. В

батьківському будинку формуються принципи її мислення, визначається її рідна мова і виробляються ціннісні орієнтації. Ця первинна група здійснює важливу суспільну функцію і несе головну відповідальність перед суспільством. Її обов'язок перед суспільством і перед людством полягає в тому, щоб в повсякденному, буденному житті сприяти створенню більшого різноманіття креативних імпульсів. В цій первинній групі дитина починає розуміти свою відповідальність перед суспільством і залежність від нього. Завдяки цій групі і через неї вона, дорослішаючи, входить в суспільство. Відносини в сім'ї також будуються на відносинах влади. Вона виявляється у всіх життєвих процесах, в яких беруть участь члени сім'ї. В цій особливого роду малій соціальній групі характер і якість владних відносин має таке ж принципове значення, як і в інших колективах. Здійснення владних відносин в сім'ї, побудоване на принципах прагматичного гуманізму, створює ідеальну форму кооперації, завдяки якій людині надається можливість творчої самореалізації. Життєздатність сім'ї прямо залежить від координації функцій, відповідальності і авторитету її членів.

Авторитет і вплив однієї людини у відносинах між окремими людьми як в малих групах, так і в більш широкій парадигмі, як правило, надзвичайно обмежені. Харизматичні особистості тільки тоді мають можливість діяти, впливати і пропагувати свої ідеї, коли вони одержують підтримку прихильників і однодумців. Вплив і авторитет отримуються і підтримуються на суспільному рівні, оскільки головною освітньою і виховною силою є колектив, група, суспільство, де цей вплив проходить оцінку і перевірку. Роль людини і значення її життя визначаються в колективній дії. Її здатність діяти і результати її зусиль перевіряються і оцінюються порівняно з критеріями, визнаними в колективі. В успішному функціонуванні колективу, тому, велику роль грає психологічний чинник [362, с. 238]. Для цього істотно важливо, щоб людина відчувала себе частиною колективу із власної волі. Не менше значення має і ставлення колективу до неї. Те відношення, з яким колектив, з свого боку, приймає її саму і особливості її характеру, своєрідність її мислення і психології визначає її

положення в колективі, тривалість і комфортність її перебування в ньому, а, головне, сприяє її самореалізації. Потрапляючи в новий колектив, людина зустрічається з різними думками, незвиклим ставленням до проблем, які для неї, як їй здавалося, мають однозначне рішення. З іншого боку, її власна ідеологія не у всьому прийнятна для її нового оточення. В умовах інтелектуального плюралізму важливо [596, с. 76] не втратити здатності проявляти терпимість і розуміння для того, щоб непорозуміння або деяка розбіжність в думках не перетворилася на конфлікт. В колективі кожна людина виконує певні функції. В ньому люди зв'язані взаємними інтересами. Їх об'єднують загальні принципи, переконання і погляди, моральні, естетичні, політичні або наукові. Члени колективу дотримуються схожих ціннісних орієнтацій. Вплив колективу, як позитивний, так і деструктивний, позначається на формуванні характеру і волі. Людина предстає перед самою собою і перед іншими як особистість, коли вона почуває себе включеною в ситуацію, в якій вона повинна активно і вільно відстояти свою позицію. Обмін думками розвиває і відточує гостроту розуму і стилістику мови [175, с. 134]. Завдяки цьому об'єднання, в яких людина почуває себе вільною виражати переконання, генерують громадську думку. В колективі людина зростає до рівня особистості і стає свідомим учасником історичного процесу, що нерозривно пов'язує обидві сторони цих відносин. Колектив формує людину, а вона формує колектив. Людина розвивається не ізольовано, не сама по собі і не тільки для себе. Вона придбаває нові якості як член колективу і разом з ним – так само колектив або суспільство в цілому модифікується унаслідок розвитку його членів і завдяки рівню їхньої свідомості і знання, що росте і поширює горизонти свідомості. Це стає можливим тільки в атмосфері позитивного співвідношення між загальними суспільними і персональними індивідуальними інтересами за відсутністю тиску як з боку колективу, так і неприйнятних амбіцій окремих осіб. В контексті гуманістичного прагматизму це співвідношення розглядається як двоєдиний процес, обидві сторони якого нерозривно пов’язані [573, с. 215]. Результатом такої взаємодії є консолідована

масова свідомість, що відрізняє культуру і структуру кожного суспільства і світогляд кожної окремої людини.

Інтелектуальний розвиток людини несе на собі відбиток життя колективу і всього суспільства в цілому. Всі практичні навики та індивідуальні дії людини є виразом соціальних практик, що склалися історично. Знаряддя і інструменти, якими вона користується, одержали форму, функції і ознаки завдяки винахідливості і кмітливості людського розуму [182, с. 96]. Вони міняли своє призначення в процесі їхнього практичного вживання. Людина успадковує досвід минулого як в матеріальному світі, так і в світі моральних і духовних цінностей. Вона усвідомлює і привласнює знання і володіння цими якостями під впливом суспільства, яке сприяє їхньому становленню і поглибленню. Все, що б не говорила або не робила людина, в тому або іншому ступені, в тій або іншій формі було сказано, відомо, зроблено або задумано раніше. Багатство і складність соціального змісту людини, як особистості, тому, обумовлено різноманітністю її зв'язків з її соціальним середовищем. Рівень її індивідуального розвитку, ступінь і зміст її самореалізації показують, наскільки продуктивно різні сфери життя суспільства асимільовані і заломлені в її свідомості і діях. Індивідуальний розвиток тому, є показником рівня розвитку суспільства і навпаки [189, с. 176]. Реальний прогрес, спостережуваний на всьому протязі історії, сприяє розвитку як окремого представника суспільства, так і його суспільного середовища. Вони розвиваються разом, сумісно, як єдине ціле. В цьому процесі окрема людина стає ще більш індивідуальною, тобто більш повно, гармонійно розвиненою. Суспільство перетворюється на ще більш соціально-з’єднаний організм, члени якого знаходяться у все більшій залежності один від одного і співробітничають зі все більшою практичною користю.

Людина і суспільство не повинні розглядатися в термінах опозиції. Так само ні людина, ні суспільство не повинні сприйматися як абстрактні поняття [211, с. 64; 350, с. 637; 713, с. 63]. Суспільство є основною соціальною реальністю, без якої людина не має цінності. З іншого боку, без людини саме поняття “суспільство” стає безглуздим. Це взаємодоповнюючі поняття.

Суспільство дійсно існує зовні окремої людини. Це соціальне середовище, що історично склалося в певну матеріальну і духовну культуру, незалежну від особистої волі і індивідуальної свідомості індивідуальної людини. Але людина проводить все своє життя в цьому середовищі, завдяки ньому створюється її історія. Історія сама по собі не проводить і не створює нічого. Суспільство, як таке, не володіє ніякими багатствами. Воно не веде війни, не вирощує зерно. Не суспільство виробляє інструменти і зброю для війни і знищення. Не суспільство здійснює нові відкриття, які сприяють його прогресу. Людина в суспільстві створює, володіє і бореться за суспільне багатство, культуру, їх розвиток і збереження. Суспільство не є якимсь абстрактним цілим, яке використовує індивідуальну людину як знаряддя для досягнення своїх цілей. Вся світова історія створена безперервними діями окремих людей, переслідуючих свої інтереси і цілі. Але окремо узята людина не може сама по собі, зовні спілкування з іншими, піднятися до рівня особистості. Людина змогла створити свою історію лише завдяки умовам, наданим їй суспільством [354, с. 97; 393, с. 181; 436, с. 53]. Тільки високо організоване суспільство пропонує достатньо привабливу мотивацію для заняття науками і для загального інтелектуального зростання, забезпечуючи, при цьому, збереження результатів такої діяльності. Прогрес суспільства заснований на динамічній єдності загального і особистого. Він багато в чому визначається тим, наскільки суспільна свідомість заповнена можливістю вільного вибору. Суспільство, в якому панує насильство і деспотизм однієї особи безкарно пригнічує і пригноблює інших, не зможе зберегти і забезпечити спадкоємність Знання, як і свою життєздатність. Воно не зможе прогресувати, а його суб’єкти будуть приречені на неуцтво і варварство [589, с. 53; 704, с. 68; 713, с. 63]. В реальності суспільних відносин людина або розвиває свій потенціал і умножає свої здатності, або гине, марно втрачаючи свої нереалізовані мрії, здібності і таланти. Позитивна індивідуальна позиція людини творить і міняє обставини, інших людей і своє життя. Будучи активним суб’єктом суспільства, людина не розчиняється в ньому. Вона зберігає свою унікальну і незалежну індивідуальність і робить свій внесок у розвиток всього

суспільства, яке, у свою чергу, дає їй все нові імпульси для подальшого зростання [596, с. 219; 498, с. 98]. Стабільного періоду немає ні в житті окремої людини, ні в житті суспільства. Людина втрачає свою ідентичність, як тільки припиняються її контакти з суспільством. Її життєдіяльність регулюється не лише її власними намірами і здатностями, але значною мірою соціальними стандартами колективної свідомості. Зовні людського суспільства людська істота нічим не відрізняється від звіра. Людина несе в собі суспільні відносини в своєму індивідуальному заломленні, тому істинним показником її індивідуальності є ступінь її відповідності історичним умовам і характеристикам суспільства, в якому вона живе. У згоді із загальним умонастроєм її безпосереднього оточення її життя придбаває істинне значення завдяки зусиллям інших людей. Саме в цьому виявляється суттєва роль третього члена трихотомії “людина-суспільство-влада”. Мистецтво здійснення влади міститься в тому, щоб, усунувши бюрократичні перешкоди і забобони, дати індивідуальній людині право і надати можливість виразити себе найбільш продуктивно, як для себе самої, так і на благо всього суспільства. Особливості індивідуального розуміння і усвідомлення суспільних відносин дозволяють людині стати тим, що і хто вона є. Розвиваючись, людина формує соціальні зв'язки зі все більш широкими угрупованнями людей. Вона створює їх по власному вільному вибору відповідно до своїх потреб і цінностей і в межах свобод, гарантованих їй суспільством. Існуючи в структурі своєї соціальної системи, людина, з одного боку, значною мірою залежить від неї, а, з іншого, володіє певною автономією, необхідною для підтримки і розвитку самої системи, що дає їй змогу взаємодіяти із своїм соціальним оточенням і впливати на нього. Конфігурація її суспільних зв'язків укріплює її відчуття власної індивідуальності і свободи в процесі ідентифікації з суспільством. Міра її автономності і свободи обумовлена історією розвитку і сучасними характеристиками ідеологічної і соціальної системи, в якій вона живе [153, с. 78]. Дуже велика жорсткість соціальної системи і догматичні ідеологічні принципи перешкоджають або надзвичайно утруднюють прояв індивідуальних інновацій, творчої діяльності і ініціативи, що

зрештою приводить до стагнації. Домінуюча догматична абстрактно-державна ідеологія неминуче формує катастрофічну для індивідуального розвитку людини і суспільства концепцію “презумпції замінності”. Філософія презумпції замінності ґрунтується на універсальних, абстрактних параметрах – соціальне походження, національність, освіта. Валідність цих критеріїв апріорно визнається професійно і соціально ефективною. Її слідством є виникнення психологічного синдрому деіндивідуалізації, який породжує загальну тенденцію уникнення відповідальності, несвідомої конкуренції, недовіри до себе і до інших. Ініціатива, як креативна особиста характеристика слабшає, навіть зникає зовсім, в суспільної свідомості поширюються песимістичні настрої, що сприяє занепаду духовності і руйнує продуктивність суспільних відносин. Проте гіпертрофірований індивідуалізм, романтичне уявлення людини-героя на противагу безликій юрбі несе в собі зародок догматичної свідомості і в своєму кінцевому виразі веде до виникнення культу особистості.

Гармонійний розвиток суспільства припускає нескінченну різноманітність безперервних проявів прямих і зворотніх зв'язків між різними колективами і індивідуальними особистостями, які його складають. Стабільність і узгодженість в суспільстві забезпечуються спільністю світогляду і культури. Глибинну суть суспільства не слід розуміти, як результат складання певної кількості індивідуальних особистостей або суми їхніх індивідуальних інтересів [560, с. 230]. Так само, колективну свідомість суспільства не можна визначити з простого складання окремих індивідуальних думок. Колективна свідомість, як і її концептуальна узгодженість [528, с. 228; 230, с. 39; 436, с. 53], складаються з принципів і свобод, в яких суспільство існує і через які воно виражає і проявляє систему поглядів. Розвиток суспільства і подій в ньому не відбувається сам по собі. Їхні прояв і значущість є слідством інтелектуальних і фізичних пізнавальних зусиль людини, її інтуїції, наполегливості та відповідальності.

Соціальна інтегрованість і індивідуальність особистості є необхідними умовами життєстійкості суспільної системи. Індивідуальність не дана людині від

народження. Вона формує її сама в процесі виконання всіляких соціальних ролей і дій усередині різних людських спільностей, цінності яких вона розділяє. Усвідомлення своєї індивідуальності підтверджує її віру в те, що вона в силах впливати на оточуючий мир і змінювати його відповідно до своїх індивідуальних образів і цінностей. Згідно концепцій гуманістичного прагматизму [588, с. 190] індивідуалізм людини і неповторний внесок її діяльності в пізнання і розвиток навколишньої реальності, не є ілюзією. Свобода і індивідуальність виявляються в здатності людини зробити значущий вибір в межах, окреслених її спадковістю, особистою історією і соціальним середовищем. Кожна людина на своєму мінімальному рівні, але дуже реально і постійно, своїми преференціями і діями формує свій власний світ і одночасно модулює уявлення про нього серед інших. Цим визначаються найважливіші характеристики і функції людини, які дозволяють їй, на відміну від тварини, не пасивно пристосовуватися до обставин і світу, а активно, згідно із своїми ідеалами діяти на них і взаємодіяти з ними. Своєю продуктивною працею, творчими знахідками людина може певною мірою впливати на хід історії. Вона повинна переробляти себе (remould and perfect himself) [589, с. 38] в більш досконалу істоту, якщо вона не хоче довести себе до поступової звироднілості і загибелі. Людина виділяється зі всіх форм життя тим, що вона усвідомлює себе. Протягом всієї своєї історії людина виробила різноманітні функції і реакції для адаптації до змінних умов свого існування і життя. В цьому процесі вона здобула пластичність і гнучкість завдяки фактично невичерпному потенціалу свого інтелектуального зростання, фізичного розвитку і межі адаптації. Але вона не в силах поодинці змінити суспільство радикально [601, с. 231]. Діяльність людини обмежена багатьма чинниками, тоді як, суспільство володіє необмеженими можливостями для цього. Суспільство, як соціальне ціле, є основою, ареною і середовищем всіх можливих модифікацій і змін. Суспільство переживає людину, термін його існування не замкнутий в жорсткі терміни життя одного покоління або, тим більше, життя однієї

особистості, якою б впливовою і унікальною вона не була. Воно існує невизначено, фактично безмежно, довго і постійно трансформується, міняючи свою структуру, світогляд і пріоритети. Як синтез всіх еволюційних і революційних змін, матеріальних, етичних, інтелектуальних і моральних, тільки суспільство за допомогою своїх правових і адміністративних інститутів здатне здійснити цілі, які людина поставила собі у просторі та часі. В цьому процесі виявляється важлива організаційна роль третього елементу трихотомії – влади. Функція влади на всіх рівнях і у всі періоди історії суспільства полягає в забезпеченні і підтримці збалансованих відносин між його членами і рівноваги в свідомості індивідуальної людини в цілях успішного, тривалого і безпечного розвитку суспільства [672, с. 273; 672, с. 112; 704, с. 24; 733, с. 562]. Для цього виробляється необхідна ідеологія, що найбільш точно відображає ці відносини в реальній історичній ситуації, і позначає практичні форми її втілення. Динаміка ідеологічних і прагматичних впливів повинна бути раціонально і пропорційно урівноважена [704, с. 96]. Відповідальність за їх гармонізацію лежить на органах суспільної адміністрації. Їх роль і задача полягають у вживанні загальних і встановлених понять для вирішення різних, часто мінливих проблем. Все це вимагає від влади і владних органів гнучкості, проникливості, чуйності і чесності. Інакше, взаємостосунки людини і суспільства стають нестерпними. Адміністративна влада перетворюється на неефективну форму правління, засновану на некомпетентності, демагогії і нездатності розуміти цілі і напрями розвитку свого суспільства [573, с. 217; 672, с. 267]. Як істинний гуманіст, Шиллер вважав [601, с. 265], що дійсний прогрес можливий тільки там, де влада, що виражає умонастрої всього суспільства, зацікавлена в розвитку знання, яке створюється постійними сумісними і індивідуальними зусиллями всіх членів суспільства. Якщо в суспільстві процвітає насильство і агресія, а влада не в змозі їх зупинити, людина не може в таких умовах ні одержати, ні застосувати, ні зберегти знання. З іншого боку, соціальний порядок, сприяючий накопиченню і розширенню знання, стає не тільки постійним джерелом

більшого процвітання, але і більшої культури. В такому суспільстві створюється більш високий рівень соціальної організації, в якій індивідуальність людини одержує новий статус. На новий рівень виходять і взаємостосунки в ньому. Видатні автори, поети або винахідники, діяльність яких Шиллер вважав щонайвищою формою індивідуалізації [573, с. 219], стають більш залежними від суспільного визнання, а суспільство виграє від результатів їх індивідуальної креативної праці.

З історії Стародавньої Греції і Єгипту відомо наскільки важливо підтримувати розумну рівновагу між розвитком суспільства і збереженням індивідуальності його суб'єктів. Історія Стародавнього Світу переконує в необхідності міняти традиційні сталі форми життя. Всі імперії минулого загинули через зайвий консерватизм і небажання застосовувати нові методи для вирішення нових проблем. Сучасна історія не менш красномовно свідчить про те ж. Уроки історії, як і сучасність, не завжди відповідають бажанням людини. Якби таку відповідність вдалося створити, це були б не уроки, а історія перетворилася б на чарівну казку.

Суспільство, як і структура і форма влади в ньому, створені людиною. Їхні становлення і розвиток взаємопов'язані і відбуваються фактично одночасно. Людині, тому, слід знайти оптимальне рішення, щоб зрівноважити всі три елементи трихотомії в реальності її життя. Як правило, двічі в своєму житті розумна людина відчуває бажання висловити своє ставлення до світу. Вперше це буває на зорі юності, коли в процесі навчання вона починає розуміти себе і уявляти свою роль в суспільстві. Вона відчуває себе здатною усвідомлювати всю ілюзорність понять, які суспільство намагається їй прищеплювати. По-друге, це бажання приходить до неї пізніше, після того, як вона випробувала всі свої можливості в перебудові своєї долі, в зміні життя свого оточення і поліпшенні всій реальності свого існування. Людина відчуває себе психологічно в змозі констатувати, що "країна на порозі загибелі" - "the country is going to the dogs" [591, с. 14]. Оглядаючись назад вона згадує, як прекрасно було життя в часи її юності і аналізує, чи зробила вона все, що було в її силах. Вона може

висловлюватися більш вільно і чесно, тому що вона вже не ризикує ні життям, ні кар'єрою. Частіше її роздуми доводять, що в багатьох випадках вона зазнала поразку, яку завжди зазнає розум в протистоянні з безглуздістю. Опираючись на свій життєвий досвід, людина зазначає недоліки, вона виражає незадоволення і обурення сучасною ситуацією. Її спостереження і судження містять не тільки поради, а і негативні прогнози [591, с. 15]. Як в перший, так і в другий раз вона діє нерозважливо тому, що її ідеї ніколи не можуть бути прийняті відразу усіма людьми, партіями, всім суспільством. Її голос може залишитися непомітним, на нього могуть не звернути уваги. Всі пророчення, поради і попередження, які виправдовуються [588, с. 11], як правило, спочатку не породжують довіри, їх визнають марними. Але якщо її думкам, пропозиціям і попередженням повірять, вся структура взаємовідносин в суспільстві, зокрема в трихотомії "людина-суспільство-влада", може почати рухатися, змінюватися і приймати нові, більш гуманістичні, збалансовані форми. Прогрес в рішенні подібних проблем не тільки досягається великими зусиллями, але і відбувається поволі, деколи непомітно [695, с. 163]. Проте, якщо не позначити мету, добитися її неможливо.

Взаємовідносини у трихотомії "людина-суспільство-влада" означають не тільки нарощування матеріальних ресурсів і духовне вдосконалення. Ці процеси містять також і методи соціальної конкуренції і співробітництва. У контексті цієї трихотомії повинен бути присутній ще один важливий принцип гуманістичного прагматизму – соціальна дружелюбність і взаємне відчуття доброзичливості. Складне і високо організоване об'єднання, яким є суспільство, не могло б сформуватися і функціонувати без явної або прихованої солідарності, взаємодопомоги і кооперації. Для існування високо розвиненій індивідуальності у високо розвиненому суспільстві, тому, необхідний високий ступінь взаєморозуміння. Це можливо лише коли індивідуальна особистість почуває себе вільно і може сподіватися на розуміння і підтримку влади, коли їй не загрожують тортури чи в'язниця, якщо вона проявить вільнодумство. В такому суспільстві різноманітність форм розвитку спостерігається не лише в культурі

економічного зростання, але й в засобах інтелектуального, емоційного, морального і духовного наповнення життя [393, с. 94; 392, с. 143; 343, с. 218]. Для цього суспільство повинне удосконалювати свій устрій. Зі всіх можливих відносин повинні бути вибрані такі, при яких кожному його суб'єкту забезпечується не тільки задовільний матеріальний рівень життя, але й безумовна пошана його індивідуального вибору того способу участі в сумісному прагненні досягти успіху, який, на його думку, є найкориснішим і практично досяжним для всіх. Сила і могутність такого суспільного устрою ґрунтуються не на визнанні всеосяжної спільності інтересів і суджень, а, навпаки, на відмові від абсолютних стандартів і прогнозів (blueprints) [182, с. 156; 184, с. 53]. Життєва енергія в ньому підтримується не догматичним слідуванням інтересам системи і розпорядженням влади, а коректується експериментом і досвідом [496, с. 159]. Якими б не були бажані цілі, засоби і тенденції їхнього досягнення мають бути не екстремальними, а зрозумілими і гуманістичними [194, с. 163]. Мета суспільної взаємодії повинна ґрунтуватись не на категоричному імперативі [589, с. 137], людина повинна виконувати свій обов'язок, але вона має право знати в чому її обов'язок полягає і як вона може відрізнити істину від помилки [588, с. 138], чому та як вона повинна цей обв'язок виконувати.

В філософії гуманістичного прагматизму таке суспільство визнається досконалим (perfect) [573, с. 221]. В ньому діють, з одного боку, досконалі особистості, а з іншого, досконаліть його членів має на увазі відповідний прогрес у вдосконаленні суспільства. Досконаліть суспільств ґрунтується на досконалості активності в тому значенні, як це розумів Аристотель [573, с. 225]. Значення досконалої активності буття не можна уявити, його можна тільки зрозуміти, осягнути розумом, як аналогію досконалому руху, який випробовується, а не тільки передчувається. Зміст такої активності повинен бути усвідомленим, але не егоїстичним. Така активність виходить із спільного знання і планів, які виробляють окремі групи, спільності, усе суспільство з метою уявити, інтерпретувати, виразити і відповісти на виклики соціальної реальності свого буття [392, с. 189]. В суспільстві, де гуманізація взаємостосунків дістане

такого рівня, самосвідомість людини і психологічний клімат її соціального оточення зміниться [558, с. 278]. Людина зрозуміє, що те, що вона спроможна зробити, дійсно має значення. Таким чином суспільство подолає хаос у визначенні і пріоритетах цінностей, тому що все непотрібне, даремне, практично непридатне буде відкинуте.

Якщо припустити, що такий суспільний устрій практично можливий, то тоді одвічна конфронтація Влади, Суспільства та Індивідуальної Людини буде знівельована і суспільство досягне такого ступеня гармонії, який постулюється принципами гуманізму, так яскраво і аргументовано представленими у гуманістичному прагматизмі.

4.2. Гуманістична формула розвитку соціально значущої особистості

Наукова концепці філософії гуманістичного прагматизму концентрувалася на постулаті першорядної значущості людини, її соціальної сутності та обумовленості в уявленні і побудові своєї реальності [180, с. 6; 23, с. 24; 451, с. 97]. На протязі століть людина адаптувалася до умов свого земного існування, вона модифікувала і змінювала форми свого життя. Конкретні ситуації навчили її діяти швидко і ефективно, стримуючи свої інстинктивні пориви. Вона навчилась передбачати ймовірні наслідки своїх дій і намагалась діяти правильно, відповідно не лише до себе, а й до інших. Постійні сутички між спільними суспільними і особистими, індивідуальними інтересами обумовили виникнення кодів поведінки і правил соціальних відносин. Вони також сприяли становленню збалансованості між соціально необхідними морально-етичними якостями і мотивами, які спрямовують персональні інтереси. В концепціях своєї філософії гуманістичного прагматизму Ф.К.С. Шиллер намагався визначити кардинальні властивості людини, яка постійно стоїть перед одвічними питаннями Сфінкса – хто я, куди я йду, що я можу? Він вважав [606, с. 21], що всі думки, переконання, дії і цінності, що становлять суть людської культури, є

безпосереднім результатом життєвого досвіду індивідуальних людей, що шукали відповідь на ці питання [18, с. 36]. На всьому протязі своєї історії людина проявляла вільну волю в пошуку способів реалізації свого єства. В безупинному і нескінченному вирішенні конфліктів, особистих і суспільних, людина розвивала свої потенції в унікальній ситуації свого загального існування. З самого початку свого існування людина стикається з вибором між різними способами дій. У тварин існують безперервні ланцюги рефлекторних реакцій, які починаються із стимулів і ведуть до більш менш строго регламентованої поведінки, що дозволяє позбавитися напруги, яка викликається стимулом. У людини ці ланцюги розірвані. Стимули присутні, але способи задоволення – відкриті. Людина вимушена вибирати між різними діями, вона починає думати [593, с. 103]. Вчинки людини вже не визначаються інстинктами, які властиві тваринам. В порівнянні з ними її інстинкти слабкі, неміцні і недостатні для того, щоб гарантувати її існування. Вона поступово усвідомлює, що вона сама і група, до якої вона належить, відрізняються від природи навколо неї. Її самосвідомість, розум, уява і здібність до творчості порушують єдність, яка властива тваринному існуванню. Біологічна недосконаліть людини зумовила появу цивілізації [267, с. 59]. Соціальна історія людини почалася з того, що вона виросла із стану єдності з природою, і усвідомила себе як істоту, окрему від навколишнього світу. Історія людини повна драматичній напруженості, для зняття якої в різних ситуаціях їй доводилося проявляти все нові способи адаптації, різноманітність і невичерпність яких визначала її долю.

Навряд чи хто-небудь стане зараз заперечувати, що єство людини, спонтанні тенденції її відчуттів і дій, є глибоко соціальними. Шиллер бачив [601, с. 251] в цій властивості людського єства джерело, імпульс і початок для розвитку людини та її потенцій на тлі змінної картини світу. Навіть поверхневий погляд на стан людської цивілізації переконливо показує, що людина, при всіх помилках і недосконалості своєї природи, достатньо успішно адаптувалася до умов життя. Якби вона була безсила змінити їх відповідно до своїх потреб, вона

не стала би “господарем землі”. Людина змогла подолати багато небезпек, пов'язаних з біологічними чинниками виживання завдяки гнучкому і пластичному поєднанню своїх індивідуальних інтересів з етичними, моральними і соціальними установками, що стимулювали її відчуття ідентичності, приналежності і комфорту в спільності її повсякденного життя.

Людина, як істота, яка перебуває в процесі становлення, природа якої є незавершеною, принципово нецілісною, будувала кожне конкретне суспільство на різних формах соціального устрою життя [601, с. 189]. Людство, як біологічний вид, пов'язаний єдністю походження і можливістю потенційного схрещування, створило соціально-економічну єдність. Серед принципів гуманізму, що став загальноприйнятим світоглядом XXI сторіччя, особлива увага додається такому поняттю, як “світова спільнота” [256, с. 31]. В нього вкладається широкий спектр значень, основу яких складає дихотомія, яка міститься у поняттях “індивідуальна людина-суспільство”, “локальне-планетарне”. В сучасному суспільстві, диференційованому і спеціалізованому, вона базується на визнанні індивідуального буття суспільних відносин. Ціннісною установкою гуманітарного світогляду є визнання автономності індивідуальної особистості, заснованої на ствердженні самоцінності і рівної значущості кожної окремої людини. Людина є не абстрактною соціальною істотою. Її сьогоднішнє єство є результатом довгого історичного розвитку, протягом якого вона знайшла особливу якість соціальності. Найважливіший перелом в розумінні єства людини, який відбувся в епоху Відродження, визначив значення нескінченної конкретності людської індивідуальності. Об'єктивувати її людина може лише у взаємодії з іншими людьми, проявляючи терпимість і відповідальність і надаючи сприятливу основу для розвитку множинності індивідуальностей. Просте твердження про соціальне єство людини нічого не прояснює, необхідно знати, як вона знайшла свої принципи, правила, звички, як і для чого вона створила сучасні системи суспільного життя. В своєму прагненні до істини і знання людина будувала індивідуальні варіанти своїх ціннісних орієнтацій і проектувала їх на своє майбутнє. Вони втрачають

всяке значення, якщо мотиви і потреби кожної індивідуальної особистості не відображають на собі суспільно-історичні цінності тієї культури, в якій розвивається і діє людина. Людська істота може піднятися до рівня людської особистості тільки в умовах соціального оточення і через взаємодію з ним. Єдино можливий і прийнятний шлях для становлення особистості і створення соціальних систем, вільних від всяких догм, лежить через комунікацію [573, с. 217], взаємообмін та кооперацію. Діалог, як живе спілкування, дозволяє не лише усвідомити, що власне існування не є єдино можливе, але і визнати відмінності в думках і право на самовираження [175, с. 58]. Порівнюючи і обговорюючи проблеми і розбіжності, люди можуть знайти взаєморозуміння і досягти цілей, що відповідають їхнім потребам. Не менш важливе психологічне відчуття рівності, яке з'являється в умовах взаємної зацікавленості учасників діалогу, або інших форм комунікації.

У житті людини процеси спілкування, комунікації, взаємодії грають надзвичайно важливу роль. Розвиваючи цю думку, Шиллер відзначав, що ні індивідуальна особистість ні суспільство, яке подавило індивідуальну особистість, не можуть розвиватися далі певної межі. Парадокс полягає в тому, що тиранія, знищуючи індивідуальність, робить людину нежиттєздатною істотою. Безперспективність історичного майбутнього тиранії полягає в тому, що вона не може ліквідувати основні умови, що породжують прагнення до свободи. Володіючи величезним каральним апаратом, вона не в змозі паралізувати свавілля особистості, позбавити її внутрішньої суб'єктивності [601, с. 178]. Але, з іншого боку, свобода особистості не абсолютна. Особистості людини властиві негативні інстинкти егоїзму, неприборканість поривів і руйнівності. Хаосу і анархії можна запобігти тільки в результаті добровільного етичного самообмеження, заснованого на принципах плюралістичного мислення.

Індивідуальна особистість розвивається в суспільстві, а суспільство розвивається завдяки розвитку індивідуальної особистості. Подібний гармонійний розвиток індивідуальності відбувається не в ізоляції, не сам по собі

і не для себе. Індивідуальна особистість розвивається як член суспільства і разом з ним. Так само суспільство включає розвиток індивідуальної особистості, яка є його складовою частиною. Це відбувається настільки взаємопов’язано, одночасно і природно, що становить не два окремі факти, а один інтегрований процес [573, с. 215]. Розвиток індивідуальності, при цьому, приводить до створення все більш індивідуалізованих якостей особистості (makes it more an individual), особистість стає більш повною, змістовною і вчиненою. Відповідно, в суспільстві виникають риси більш досконалої соціальної організації, всі члени якої все більш залежать один від одного, їхня взаємодія і взаємовплив відчуваються зі все більшою інтенсивністю. Цей взаємозв'язаний процес відбувається на тлі безперервного обміну інформацією, тобто комунікації, дискурсу.

Прагматисти-класики спеціально не займались проблемою комунікації, проте, їхня гуманістична формула еволюції індивідуальної особистості пов'язана саме з нею. Взаємна залежність індивідуального і суспільного розвитку вимагає постійної кооперації, співпраці, в результаті яких відбувається гармонізація інтересів особистості з вимогами соціального середовища. Не дивлячись на очевидну значущість цих процесів, найбільш активно вони стали вивчатися тільки з другої половини XX сторіччя. Науковий інтерес викликали в різний час різні аспекти цього явища, відповідно до чого існує багато підходів до його опису і аналізу. Філософські концепції в них розвиваються в основному на принципах світогляду гуманістичного прагматизму. Об'єднуючою рисою для них всіх є теза про нерозривний зв'язок інтенсивності соціального життя і ступеня розвитку індивідуальності. Хоча цивілізація прагне стандартизувати індивідуальність за допомогою різних заборон, звичаїв, моди, стилю одягу, в реальності цього, проте, не відбувається. Еволюція скрізь направлена на збереження і розвиток різноманітності індивідуальних характеристик носіїв цих заборон і звичаїв в гармонії з соціальним та природним оточенням. Процес індивідуалізації відбувається автоматично, він стримується і, навпаки, швидшає цілим рядом психологічних і соціальних причин. Багато в чому він пов'язаний з

якістю соціальної взаємодії і способами спілкування і комунікації. Різноманітність підходів і безліч теорій свідчать про складність обґрунтовування істотних ознак соціальної взаємодії, що виявляється в позначенні самого предмету дослідження. Термін “комунікація” часто вживається як синонім терміну “спілкування”. Проте, між ними існує відмінність. Комунікація є засобами зв'язку будь-яких об'єктів матеріального і духовного світу, передачею інформації від одного суб'єкта (об'єкта) до іншого. Вона може бути направлена необмеженій кількості об'єктів комунікативного процесу, від яких необов'язково потрібна безпосередня реакція або участь. Спілкування передбачає міжособову взаємодію при обміні інформацією пізнавального і емоційного характеру, припускаючу безпосереднє, переважно негайне, включення в цей процес. Основною функцією спілкування є контакт, покликаний задовольнити потребу у взаємодії з партнером і дії на нього. Спілкування означає обмін, вплив, узгодження, потенційний або реальний конфлікт. Комунікація і спілкування позначають пересічні, але не тотожні явища. Базовою категорією, мабуть, слід рахувати комунікацію, яка між людьми протікає у формі спілкування, як обміну значущими знаковими повідомленнями за допомогою слів природної мови, жестів або кодових позначень. Спілкування є посередником між індивідуальною і суспільно значущою інформацією. Воно переводить індивідуальний процес її передачі і сприйняття в соціальний механізм персональної і масової дії. На відміну від інших живих істот людина, беручи участь в спілкуванні, як “соціальному акті” [425, с. 256], може представити, оцінити і зрозуміти свої жести і слова так, як це робить “інший”, тобто з погляду можливої інтерпретації їх партнером. Вона приймає на себе соціальну роль “іншого” по відношенню до себе [424, с. 181]. Згідно філософії Міда, “соціальний акт” спілкування є процесом, в якому індивідуальні особистості модифікують, спрямовують і коректують дії один одного, виробляють свої цілі і, відповідно, трансформують свою реальність. В процесі спілкування усвідомлення майбутнього контролює теперішній час. Як соціально обумовлений процес передачі і сприйняття інформації форми, якість і зміст комунікації визначаються системою цінностей,

що сформувалися в конкретних умовах соціального досвіду і діяльності. В них відображаються настійна необхідність і потреба людини в обміні смисловою і оцінною інформацією в цілях взаємодії в різних сферах свого існування. Особливе значення, тому, набуває вивчення взаємодії людей, міжособових відносин і групової поведінки. Будучи віддзеркаленням і виразом суспільних відносин, людина міняється відповідно до різних обставин, пов'язаних як з її суспільними функціями, так і із законом віковий асинхронності. Позиція стабільності буття особистості в індивідуальній людині невірна. У будь-який момент календарного віку людина може знаходитися на різних рівнях фізіологічного, інтелектуального, емоційного, мотиваційного, соціального і сексуального розвитку. Ці характеристики тою чи іншою мірою позначаються на її взаємостосунках з її оточенням. Залежно від її інтелектуального потенціалу і рівня самооцінки людина, усвідомлено або інстинктивно, захищається від спроб "іншого" розкрити її особливості і можливості. Вона міняє форми спілкування, прагнучи зберегти недоторканність свого "Я" [239, с. 201; 240, с. 49]. В руках людини, схильної до маніпулювання людьми, психологічно розкрита особистість, може стати іграшкою. Поведінка людини, тому, міняється залежно від умов і оточення, з якими вона стикається. Характер поведінки людини диктується цілями, мотивами і конкретними комунікативними установками. В спілкуванні люди проявляють себе і взнають інших. Нерідко вони не можуть адекватно виразити себе і дати про себе достатню інформацію просто тому, що не знають себе або ніколи не замислювалися про те, що вони є. З іншого боку, якою б не була людина, вона завжди щось приховує про себе, щось ослабляє, підміняє, іноді щось приписує і придумує, на чомусь робить акценти. Користуючись такими захисними прийомами, вона демонструє себе не такою, якою вона є насправді, а такою, якою вона хотіла би бачити себе сама або якою їй було б приємно здаватися іншим. Всі тонкості, які супроводжують і складають процес спілкування, надзвичайно важливі. Вони служать свого роду лабораторією, де людина може навчитися одержувати і передавати інформацію про себе і про інших. Вона це робить цілеспрямовано і завжди стоїть перед

вибором, вільно, із власної волі визначаючи, яка з альтернатив краще і повніше відповідає її інтересам, теперішнім або майбутнім.

Звично процес комунікації і спілкування, як однієї з форм її прояву, розглядається в контексті групи, що включає, як мінімум, двох партнерів і, як максимум, охоплює регіони, країни, весь світ [573, с. 293]. Людина завжди знаходиться у сфері дії зовнішніх комунікаційних стимулів, які мають двосторонню спрямованість. Вони формують і обумовлюють розвиток її світогляду і свідомості так само, як і вона впливає на стан свого фонового комунікаційного середовища [28, с. 63]. Проте здійснення процесу комунікації необов'язково вимагає наявності зовнішніх партнерів або умов. Для окремої людини він часто складається з двох аспектів, на яких ґрунтується її життєвий досвід.

Перш за все, це внутрішня комунікація, заснована на свободі особистої волі і відсутності зовнішнього примушення. В цьому процесі людина досягає нового рівня взаємодії із своїм особистим “Я”. Внутрішній діалог є дуже міцним індикатором і координатором свідомості, не менш важна його значущість як зручного практичного інструмента. Кожна думка має свої причини, які не завжди окреслені логічним простором, іноді вони лежать далеко поза його межами. Життєві обставини відкривають перед людиною безліч можливостей і, таким чином, надають їй вибір. Остаточне рішення приймає вона сама в процесі обдумування, внутрішнього діалогу з самою собою. Зваживши різні альтернативи, вона, нарешті, зупиняється на тій, яка здається їй найпривабливішою, перспективною, а, головне, здійснюваною. Люди постійно спілкуються самі з собою. Вони обдумують, представляють, говорять і відчувають наодинці з собою. Вони постійно повертаються до подій свого життя, недавніх або минулих, прагнучи зрозуміти те, що було правильне, що неправильне, що і як було б слід змінити, продовжити або повторити. Вони будують плани, мріють, оцінюють і продумують можливості своїх майбутніх дій і звершень. Все це відбувається в процесі внутрішнього діалогу з самим собою

або полілога, знову ж таки внутрішнього, між собою і уявними комунікаторами, співбесідниками або партнерами.

По-друге, це зовнішня комунікація, виражена як вербальними, так і невербальними засобами. Це слова, тональності, вираз обличчя, жестикуляція і рухи тіла, фізичні дії, вибір засобів словесного виразу. Жест, міміка, інтонації голосу можуть істотно впливати на емоції, ослабити або усилити ефект привабливості інформації, яка передається і одержується. Як відомо, значне місце в природній комунікації займають невербальні засоби, що передають до 65% смислової і оцінної інформації [239, с. 378]. Коли людина думає і внутрішньо, або під час зовнішнього спілкування, обробляє інформацію, вона репрезентує, пере-репрезентує її в термінах системи своїх органів чуття, оскільки це її єдиний зв'язок із зовнішнім світом. У такий спосіб вона може виразити себе і добитися розуміння у інших людей, а також зрозуміти повідомлення, що приходять ззовні. Саме так, в спілкуванні виявляються закономірності функціонування суспільства, взаємодія його членів, і відбувається становлення особистості людини. Обидва ці аспекти комунікації надають величезний вплив на саму людину і на інших людей, тому що спілкування – це сила. Оволодівши цією силою, людина може не тільки змінити свій власний життєвий досвід, але і примусити інших змінити їхнє ставлення до неї.

Спілкування з навколишнім світом створює психологічний клімат особистості. В спілкуванні визначається ступінь і якість статусу людини, в особистій, емоційній, суспільній або фінансовій сферах. В цьому процесі все більш актуальними стають загальнолюдські цінності, все більш яскраво виявляються індивідуальні особливості і реакції, що визначають успіх серед інших людей. Рівень успіху – щастя, радість, виконання бажань, або, навпаки, невдачі, крах надій – все це має велике значення в особистому плані. Емоційна і психологічна реакція на якість самореалізації займає багато часу і місця в думках будь-якої людини і є глибоко індивідуальним відчуттям [588, с. 189]. Цей рівень, безпосередньо пов'язаний з процесами внутрішньої комунікації, є

віддзеркаленням того, як людина сприймає оточуючий світ. Він визначається змістом концептуальної системи людини, що включає знання і думки про дійсний і можливий стан її реальності. Залежно від свого інтелектуального розвитку, спрямованості інтересів і схильностей, від характеру прояву відчуттів і волі, вольових рішень і реакцій, їхньої гостроти і швидкості, від уміння відділити головне від другорядного, людина оцінює обставини свого життя. В основі її оцінок і поведінки лежать її ментальність, конкретні ідеї, принципи і уявлення про ставлення до соціуму, про свободу, честь, добро і зло, успадковані від попередніх поколінь і неодмінно змінні в ході суспільної практики [593, с. 203]. Вона сама вирішує, що для неї значать ті або інші обставини і розставляє пріоритети. Нерідко після першого враження, по зрілому роздуму, вона міняє своє ставлення до них. Те, що спочатку здавалося хорошим або поганим, раптово предстає в іншому вигляді, і людина міняє свою оцінку з плюса на мінус або навпаки. Її відчуття і враження є результатом не тих подій, які дійсно відбувається в її житті, вони виникають як її реакція на них. Вони ґрунтуються на її інтерпретації, тлумаченні того, що трапилося, тобто її ставленні до цього. Якби думки людей були неупереджені, не було б різних думок з приводу однакових подій, існувало б одне, спільне для всіх, судження. Як показує життєвий досвід, це не так. Що добре, або допустиме, для однієї людини, немислимо для іншої. Кожна людина формулює судження про події свого життя відповідно до шкали своїх цінностей, своїх сподівань і стандартів. Якість життя людини визначається не тим, що з нею трапляється, а швидше тим, як вона поступає з тим, що відбувається. Шекспір порівнював життя людини з садом, а її бажання і волю з садівником в ньому. У волі кожного вирішувати, як йому відчувати і діяти згідно принципам, по яких він будує своє життя. Всі важливі рішення, що детермінують стан і почуття людини, комфортність і рівновагу її відчуттів, приймаються в процесі внутрішньої комунікації, наодинці з собою. Багато обставин виникають і існують об'єктивно, незалежно від людини. Кожний дає їм свою, особисту оцінку. Діючи згідно з нею, людина міняє не тільки свою долю, але і оточуючу реальність, яка була б іншою, якби

вона ухвалила інше рішення. Застосовуючи свої особисті критерії (value-judgment) [593, с. 293], вона перевіряє їхню цінність і істинність по результатах і слідствах. В будь-якій події, що побічно або напряму стосується людини, укладені причини для радості і засмучення. З незапам'ятних часів існує афоризм про дві сторони медалі. Завжди, при всіх обставинах, важлива реакція людини на них. Вона сприймає події свого життя згідно своєму власному розумінню, інтересам і цілям в контексті конкретного часу і обставин. Відповідно до цих реалій вона вчиняє ті або інші дії. Ще в старовині було помічено, що в світі немає нічого поганого або хорошого. Оцінка залежить від особистої думки і лежить в площині емоційного і інтелектуального ставлення [662, с. 97]. Людина живе в змінному світі, її реакції не детерміновані, вона діє на підставі свого відчуття свободи волі і тому робить вільний вибір. Природно, вона не гарантована від помилок. Її вибір може бути невдалим. Але обставини або події, яким би не був її вибір, служитимуть людині, а не проти неї, якщо вона побачить альтернативу в комунікативному аспекті життя і знайде в собі сили зробити перший крок на путі до її реалізації. Шиллер багато раз повертався в своїх книгах до питання про песимістичні і оптимістичні аспекти в структурі людської особистості. Він стверджував [603, с. 125], що песимізм є деструктивним психологічним станом, результатом якого є деградація особистості. Подолання песимістичних настроїв Шиллер бачив у вольовому зусиллі, яке веде до зміни ставлення до існуючого стану речей. Людина не повинна опускати руки у разі невдачі. Негативний результат – теж результат, уроки якого необхідно використовувати на шляху до мети [420, с. 131]. Всьому, що люди уміють робити і знають, вони навчилися через невдачі і розчарування, методом проб і помилок. Вони змогли навчитися тому, що не зупинялися і продовжували пробувати. Уміння обернути й негативний результат в свою користь ґрунтується на позитивному, оптимістичному ставленні до себе і до зовнішнього світу. Головна теза гуманістичного прагматизму виходить з цього твердження. Не втрачаючи голови, не зневіряючись, не піддаючись негативним емоціям, людина повинна визначити, чим одержаний результат відрізняється від очікуваного і що

потрібне для того, щоб наблизити ту мету, яку вона хотіла досягти. В більшості випадків вона приходить до шуканого висновку, обдумуючи і порівнюючи варіанти можливих дій, в процесі внутрішньої комунікації. Відповідно до своєї системи фонової комунікації, тобто обставин свого власного життя, вона повинна вичленувати набір цілей, досягнення яких корелюватиме з її комунікативними інтересами і установками. Обдумуючи свою мрію, людина складає уявний образ обставин, які, із її точки зору, приведуть до успіху. Вона приймає і відкидає різні опції, знаходить аргументи і контраргументи. Вона сумнівається і не може зважитися, але, нарешті, вона робить свідомий, вільний вибір, ґрунтуючись на найвагомішій альтернативі. Вона вважає, що її вибір був кращим з можливих, хоча цілком вірогідно, що він був кращим з тих, що є. Як би там не було, її думка є рішенням і воно веде до дії, модифікованої і визначеної в її думках. Звичайно обдумування вносить зміни і, як правило, ці зміни приносять поліпшення [573, с. 201] Процес обдумування складає необхідний елемент, який протікає як в руслі внутрішньої, так і зовнішньої комунікації. Занадто велика кількість альтернатив веде до додаткових труднощів вибору [572, с. 451]. Її треба поступово зменшувати, скорочуючи тим самим і час обдумування. Довге обдумування і консультації віддаляють від мети. Вони знижують рішучість і народжують сумнів як в реальності і необхідності мети, так і вбивають упевненість в здатності її досягти [534, с. 117]. Зробивши вибір, людина чинить дії, які можуть привести її до мети, інакше мрії так і залишаться мріями. І знову перед нею стоїть вибір. З можливих дій вона обирає такі, які на власну думку кожного мають більше шансів на успіх. Оскільки дії, що робляться, не завжди приносять бажані результати, вона має представити і проаналізувати вірогідні наслідки і результати цих дій і визначити чи приведуть вони до поставленої мети або ж відведуть від неї. Не менш важливо спробувати передбачити яку реакцію можна чекати від інших. Важко чекати повної відповідності цільової установки і подій зовнішнього світу, як би ретельно людина ні продумувала гіпотетичні варіанти. Цільова комунікація, зовнішня і внутрішня, тому, є дещо поляризованою,

оскільки її процеси обумовлені індивідуальними характеристиками учасників – людини і супутніх обставин.

Успішне передбачення є метою мислення [593, с. 96], воно також є великою мірою можливістю контролю. Воно дає можливість уникнути того, що може відбутися або підготуватися до того, що результати не зовсім або зовсім не виправдовують очікування. Подальший крок полягає в обдумуванні нового плану дій і поведінки з урахуванням промахів і досягнень попереднього. Необхідно провести оцінку цілей, визначити їхню ієрархію і збудувати нову цільову установку в колишніх або нових ціннісних рамках [239, с. 532]. У такому разі створена концептуальна система дасть високий результуючий ефект. Така стратегія дій робить важливий вплив на формування особових рис вдачі людини. Вона позбавляється від відчуття безсилля, сумніву і песимізму, спостерігаючи, як завдяки її активній, незалежній особистій волі, міняється її власна і оточуюча реальність. Це дає людині відчуття упевненості і надії, а комунікативні зв'язки і приклад успішних людей, які досягли успіху, відкриває широке коло потенційних об'єктів ототожнення. Дійсно, якщо прослідити життєвий досвід успішних людей, можна помітити певну закономірність [350, с. 32]. Всі вони слідували такій тактиці. Вони починали з визначення мети, тому що не можна досягти мети, якщо її немає. Вони робили ті або інші дії тому, що одного визначення і знання мети недостатньо. Вони розвивали в собі здатність передбачати яку реакцію вони можуть чекати і міняли, адаптували, пристосовували свою поведінку і свої дії, формуючи систему цільової комунікації до тих пір, поки не знаходили найуспішніший шлях. Ці пошуки можуть зайняти багато часу, зусилля можуть виявитися на якомусь етапі безрезультатними, але, якщо дійсно хотіти досягти мети і представляти її, хоча б візуально або в думках, внутрішня переконаність не дозволить зупинитися.

Людям властиве бажання якісно змінити своє існування, тому, в своїй більшості вони є активними суб'єктами свого розвитку. Кожний прагне добитися максимального успіху відповідно до своїх комунікативних установок. Проте дії

людини в конкретному середовищі не повністю визначаються її особистим вибором. Всяка діяльність опосередкується контекстом всього соціального буття. Успіх в досягненні мети не можна вважати випадковістю. Це закономірний результат правильно збудованих комунікативних зв'язків між людиною і перспективами, можливостями і шансами, які відкриваються для неї на її життєвому шляху. Різниця між людьми, які добиваються своїх цілей і тими, хто терпить крах, невдачу і розчарування, полягає не в щасливому квитку або випадковому успіху. Різниця полягає у ставленні до дійсності, яке відображає характерні риси особистості. Вона виявляється в двох діаметрально протилежних тенденціях, що чітко визначають психологію людини [409, с. 176; 426, с. 42]. Проте вони нерідко співіснують в ментальності однієї особистості і здійснюються залежно від конкретних умов. Людина або пасивно підкоряється умовам життя і шукає підтримку і допомогу у інших, або вона бореться і намагається контролювати свою реальність [456, с. 27]. Людину, яка розраховує на себе, на свої власні ресурси, Шиллер називав “гуманістом” [573, с. 19]. Поза сумнівом, людина може вибрати третій шлях і об'єднати перші два, варіюючи свою поведінку залежно від обставин, можливостей, інтересів і потреб. Всі три типи поведінки можуть бути застосовані в самих різних комбінаціях. Історично, людина-борець, що активно створює своє життя, досягала більшого, ніж пасивна скигля, залежна від всього на світі. Упевненість в своїх силах не раз виручала її і додавала енергії і терпіння. Людина, що розраховує на себе, знає, чого вона хоче, вона здатна управляти собою, вона сама ухвалює рішення і несе за них відповідальність. Вона не лише будує свою особисту реальність, вона стає соціально значущою у створенні позитивної ідентифікації свого суспільства.

В постулатах гуманістичного прагматизму відзначається, що незалежно від особистих, індивідуальних характеристик існують послідовні, логічні, доступні кожному конкретні способи, методи і методики досягнення мети і успіху [28, с. 63]. Вони засновані на загальних особистих рисах, які легко помітити у всіх успішних людей. Цих способів багато. Всі вони пов'язані з

різними типами комунікації діяльності і спілкування. Вони виявляються в самооцінці, самоповазі, рівні домагань, в ступені активності у сфері суспільних зв'язків і відносин. Якість цих уявлень не є незмінною, застиглою і нерухомою. Їх можна культивувати і виховувати. Все залежить від зацікавленості, волі і готовності людини змінити себе і віра в те, що вона може це зробити. Якості і потенції людини, перш за все здатність думати [593, с. 50], виникли з насущних потреб і складнощів її життя. Всі суттєві характеристики людини існують як спосіб її взаємодії з реальною дійсністю. Вони складають індивідуальні особливості особистості, об'єктивація якої пов'язана з історично і суспільно обумовленими обставинами [601, с. 189]. Їхні якість і репертуар корелюють з мінливими інтересами і потребами суспільства, тому вони є ознакою життєдіяльності як окремої людини, так і суспільства. Їхня роль неоцінима в забезпеченні суб'єктивних умов успішного здійснення певного роду діяльності і передумов суспільного положення людини [125, с. 45]. Послідовне відтворювання біологічного і соціального існування суспільства багато в чому залежить від видів потенціальних і дійсних способів самореалізації людини та передачі їх подальшим поколінням. У всьому різноманітті цього суспільно-індивідуального феномена виділяються генетично визначені ознаки та мінливі властивості, завдяки яким стає можливим поступальне становлення людини і її оточення. Взаємодія цих елементів в структурі індивідуальності людини перетворює їх на дієвий фактор соціального досвіду. Як значущий критерій суспільного прогресу, вони лежать в основі функціонування людини як певної особистості [601, с. 201]. В них інтегруються всі властивості особистості і відображаються ті сили, які забезпечують для неї певну міру участі в різних видах соціальної діяльності по реалізації її потреб. Суб'єктивність, приналежність окремій людині, даність і природженість певних ознак і якостей, тобто потенцій, детермінує автентичність людини [276, с. 106]. Індивідуальність її особистості ґрунтується на її генетичних характеристиках, розвиток яких сприяє прояву індивідуальних особливостей. Відповідно, "успішність", як якість особистості, може і повинна розвинутися, якщо для цього існують імперативні

причини [536, с. 62; 535, с. 178]. Серед безлічі способів досягнення більш високого рівня самооцінки і успішності в досягненні мети у гуманістичному прагматизмі [534, с. 57] виділяються наступні:

Перший з них – пристрасне бажання бути краще, зробити більше, перевершити себе, щоб добитися виконання своєї мрії [588, с. 108]. Це пристрасне бажання примушує людей нехтувати утомленістю і труднощами, постійно внутрішньо переконувати і мотивувати себе на ще один крок, ще одне зусилля. Без нього нікому не добитися досконалості і успіху. Давно відомо, що той, хто хоче, робить більше і досягає більшого.

Другий – віра, віра в себе. Віра [588, с. 59] безпосередньо пов'язана з дією. Вона є стимулом до дії. Віра, тому, грає величезну роль в процесах розвитку особистості. Віра в те, що кожний є гідною людиною, в те, що кожний може зробити багато корисних справ, визначає якість і перебіг життя. Якщо вірити в себе, в свої сили, можна досягти недосяжних висот [317, с. 210]. Щасливчики знають, чого вони хочуть і вірять, що вони доб'ються цього, а невдахи не можуть визначити свої мрії, вони спочатку вірять – що б вони не робили, успіху вони не доб'ються. Як не дивно, і ті і інші мають рацію Все залежить від ставлення [391, с. 176], від активності внутрішньої комунікації, від самовідчуття усередині суспільного життя, а не зовні нього. Важливо переконати себе в реальності досягнення мети. Не вірячи в себе, люди часто не досягають мети, а багато хто навіть і не ставить її, тому що бояться, що не зможуть її добитися. Успіху добивається той, хто не боїться. Недовіра до себе приводить до невдачі. Це одна з головних причин розчарування і відчаю. Люди, у яких ставлення до життя активне і позитивне, упевнені в собі. Вони кажуть, що виконають свої мрії і врешті-решт це відбувається. Ті, у кого ставлення пасивне і негативне, вважають, що зробити це неможливо, вони проводять час в безплідних мріяннях, перескакуючи з однієї мети на іншу і не добиваючись нічого. Успішні люди, приступаючи до справи, говорять собі – я це зроблю і зроблю добре. Інші при будь-якому почині сумніваються в собі і в тому, чи зможуть вони його успішно завершити. Для тих, хто вірить в свої сили – будь-яка справа по плечу, а,

головне, будь-яка справа буде доведена до успішного кінця. Якщо думати, що справа дуже важка, що її неможливо виконати або відкладати її на невизначений час, краще не братися за неї. Переможці, лідери, успішні люди, всі добивалися своїх цілей тому, що не піддавалися сумніву в своїх силах і завжди вірили в себе [239, с. 373]. В історії людства існує безліч прикладів того, як люди добивалися вражаючих успіхів завдяки наполегливості і пристрасному бажанню. Соромливий, недорікуватий Демосфен став найвідомішим оратором Стародавньої Греції, тому що подолав всі труднощі, що стояли між ним і його метою, переконуючи і мотивуючи себе і підтримуючи свою рішучість добитися цієї мети. Проте, не слід зводити цей принцип в абсолют [588, с. 124]. Занадта впевненість таїть небезпеку самообману, хоча певний ступінь самообману є універсальним і корисним чинником. Мета може вислизнути не тому, що людина не докладала зусиль для її досягнення, а тому, що вона виявилася для неї нездійсненною. Завжди треба ретельно оцінити всі альтернативи [216, с. 78], не захоплюватися і не ставити собі явно нездійсненних або дуже обширних цілей.

Згідно постулатам гуманістичного прагматизму ці два чинники – пристрасне бажання і віра в себе – вважаються надзвичайно важливими для досягнення мети і виховання стійкості і волі. Проте, їх одних недостатньо. Вони лежать в основі прагнення добитися бажаного результату, вони дають людині мотивацію і силу. Слід визначити, що ще для цього потрібне – потрібна мета, план як її досягти, потрібна оцінка ресурсів і можливостей, стратегія їхнього якнайкращого використовування.

Мети можна добитися різними засобами. Необхідно знайти найефективніші з них [534, с. 212]. Для різних людей і для різних цілей це будуть різні засоби і способи. Хтось складе докладний план дій і скрупульозно слідуватиме йому, адаптуючи його до виникаючих обставин. Інший розгляне свої власні потенції, можливості і ресурси (фізичні, матеріальні, фінансові або емоційні) і почне діяти, використовуючи все, що максимально сприяє досягненню його мети. Визначення мети є першим кроком на шляху до успіху, досягти якого неможливо без ясного бачення того, що є успіхом. Ще в

XVII сторіччі Ніколо Макіавеллі проголосив – мета виправдовує засоби. Величезна кількість злочинів була вчинена під цим девізом. Проте, як у минулому, так і згодом, прагнення до справедливості виробило фундаментальні принципи добра і зла, що визначають моральну межу здійснення свободи волі [582, с. 392]. Ясне розуміння моральних цінностей є невід'ємною складовою успіху. Якщо в стратегії досягнення успіху існує суперечність між інтуїтивними уявленнями про те, що відповідає моральним і етичним засадам і принципам суспільства, а що є аморальним, таким планам не судиться збутися.

Люди, що добилися успіху, володіли ще однією загальною якістю – енергією. Багато людей будують прекрасні плани. Вони прагнуть їх виконати. Вони виробляють відповідну стратегію, засновану на ясному баченні фундаментальних цінностей, але ці зусилля не завжди приводять до успіху. Їхні невдачі пов'язані з тим, що у них не вистачає енергії для того, щоб довести справу до завершення або навіть почати її [588, с. 250]. Великий успіх вимагає великої віддачі фізичної, інтелектуальної і духовної енергії. Людина за своїм характером трохи ледар. Підсвідомо вона всякий раз прагне робити не те, що потрібне, а то, що хочеться. Успіху добиваються люди, яким подобається те, що вони роблять, а не ті, хто роблять те, що їм подобається. Тільки, якщо людина мобілізує всі свої внутрішні ресурси і, не жаліючи ні сил, ні часу, оберне їх у дію, успіх для неї забезпечений.

Велике значення на шляху до успіху має здатність привертати до себе людей і встановлювати з ними контакт для того, щоб створити єдиний комунікативний простір. В людині постійно взаємодіють два протилежні фактори – самосвідомість, усвідомлення в собі неповторної індивідуальності, і одночасного прагнення до злиття з певною соціальною спільністю, ідентифікації в рамках даної спільності. Вона живе серед людей, їй потрібна їхня підтримка, критика, заохочення, осуд, іншими словами, участь. Без цього, якими б великими не були досягнення, вони не принесуть ні душевного спокою, ні процвітання, ні відчуття внутрішньої переконаності, що поставлена мета досягнута [573, с. 217]. Неможливо навіть буде зрозуміти чи успіх це, оскільки

нема з чим порівнювати. Адже ніхто не стане сперечатися з тим, що все в світі відносно. Жодна подія, жоден об'єкт навколишньої дійсності, жодна з особових якостей не має абсолютної цінності. В ситуаціях, що вимагають вибору, остаточне рішення може залежати від того, наскільки адекватно людина оцінює виниклу проблему і свої можливості справитися з нею. Так само, ступінь цінності досягнутої мети і розмір успіху визначаються співвідносно з тим, наскільки вони відповідають критеріям корисності, доцільності та релевантності в практичному досвіді суспільства.

Нарешті, існує ще один фактор, невіддільний від успіху. Важко добитися успіху, якщо не усвідомити цінність і значущість комунікації, спілкування з самим собою і з іншими людьми [596, с. 195]. Уміння спілкуватися може повністю змінити життя. Люди, які впливають на життя і культуру суспільства, змогли це зробити тому, що вони володіють мистецтвом комунікації, яка є не тільки обміном інформацією, але і адресною спрямованістю. Концептуальна основа всіх видів комунікації (внутрішньої і зовнішньої) полягає в здатності впливати, взаємодіяти, створювати і залагоджувати конфлікти [359, с. 164]. Комунікативні уміння людини формуються в певну динамічну систему індивідуальної свідомості, яка виражає єдність афектних і інтелектуальних процесів. Їх прояв повинен бути твердим, але і достатньо гнучким, щоб, відображаючи модель соціальної поведінки, не порушити комунікативну установку. Люди, що уміють управляти своїм сприйняттям і моделювати його відповідно до своїх цілей змогли переконати інших людей поступати так, як вони пропонують говорити, одягатися, співати і діяти згідно їхньому баченню світу. Вони змогли зробити це тому, що вони володіли індивідуальністю, відмінною від інших і перевершуючою їхню. Індивідуальність стає більш привабливою пропорційно тому, наскільки вона помітна. Для того, щоб проявити свою індивідуальність, людині необхідно обмінюватися інформацією і думками з однодумцями, умовляти і переконувати супротивників [359, с. 159]. Можна навіть і не здогадатися, що успіх дійсно досягнутий, якщо цього ніхто помітив і не коментував.

Ці ключові чинники ґрунтуються на головному принципі гуманістичного прагматизму, що стверджує, що людина є творцем свого світовідчування (experience-world) [596, с. 165]. Воно віддзеркалює і формує всі її людські цілі. Вона знаходить для них мотивацію і підтримку в процесах комунікації, внутрішньої і зовнішньої. Розвиток людини обумовлений її життєвим особистим ставленням, яке утворилося в її індивідуальній свідомості стосовно до дійсності [357, с. 173]. В ньому виражається комунікативна потреба людини, яка реалізується в ході пошукової активності і мотивується прагненням до особистого зростання. Ці чинники не матимуть ніякого значення, якщо вони не сфокусовані на ясну мотивацію, ступінь якої визначається силою цього прагнення і потреби, сконцентрованої в комунікативній установці, як найважливішій соціологічній домінанті [299, с. 127]. Чим настійніше комунікативна потреба, тим сильніше її мотивація, тим стійкіше комунікативна установка і тим послідовніше її вираз в діях людини і отже, тим реальніше і успішніше її розвиток. Шиллер любив цитувати Протагора “людина міра всіх речей”, тобто всього свого світовідчування. Насправді [605, с. 269], хоча людина досягла достатньо високого ступеня розвитку і здатна адаптувати світ до своїх вимог і потреб, якщо її поведінка порушує природний хід речей, вона, як і раніше стикається з негативними наслідками. Як і раніше вона стоїть перед вибором між різними способами дій і прагне визначити менш небезпечні і більш ефективні в досягненні своєї мети. Цей факт обумовлює всю людську діяльність, він лежить у фокусі людського суспільства і його моральних засад. На ньому будуються всі форми суспільного життя. Цей же факт є основою психології кожної людини. Саме цей факт був і продовжує залишатися головним стимулом, що примушує людину ухвалювати рішення, які можуть максимально сприяти її самореалізації [616, с. 36]. Суспільство зацікавлене в певному типі особистості, як гаранті своєї життєздатності. Воно повинне надати людині вибір типів комунікації і шляхів спілкування, навчальних програм і закладів, а головне, забезпечити людині доступ до них для того, щоб по-перше, виховувати у неї звичку і бажання бути відкритою до нового знання, а, по-друге, підготовить її до

реального стану справ в її історичній ситуації. Зараз стало абсолютно очевидним, що реальні виклики життя диктують необхідність зміни характеру і модифікації змісту взаємовідносин між особистістю і суспільством, зокрема в галузі філософії освіти [239, с. 275], тобто формулювання нових акцентів і пріоритетів. В практичному досвіді людини змінилися всі реалії. Швидкість змін збільшилася. Вона випереджає швидкість змін менталітету і програм соціальної взаємодії, які часто застарівають вже в процесі складання [39, с. 151]. Людина повинна бути готова до раптових змін своєї кар'єри. У 1990-х роках минулого століття середньостатистичний випускник університету стикався з необхідністю міняти свою професійну діяльність 3-5 разів в порівнянні з тим, що його батьки або не міняли ні кар'єру, ні навіть місце роботи або були вимушені міняти їх 1-2 рази [240, с. 24; 125; 239, с. 245; 422, с. 48; 532, с. 38]. У сьогоденні глобалізованого світу змінились критерії значущості особистості. Соціально значуща особистість повинна не тільки "знати щось", а й уміти скористатися "цим", або "знати і уміти робити так" [154, с. 57; 319, с. 215; 532, с. 71; 404, с. 150]. Вона мусить виробити звичку і уміння вчитися, а суспільство зобов'язане навчити її цьому (teach him how to learn) [696, с. 93; 391, с. 149]. Людина створила науки і знання, які сприяють прогресу. Вона живе в мінливому світі, в якому загадки Сфінкса постійно привертають її увагу і порушують цікавість [582, с. 10]. Життєздатність суспільства, побудованого на гуманістичних принципах, залежить від того, наскільки воно здатне забезпечити умови для різноманіття відповідей на ці питання. Ця проблема стає імперативною оскільки характер матеріального виробництва і геостратегічного розподілу центрів по створенню матеріальних благ змінилися. В результаті процесів глобалізації відбувається значна поляризація характеру праці між індустріально розвиненими країнами і країнами, що розвиваються. Різко міняється співвідношення між конкретною фізичною працею (manufacturing), з одного боку, розумовою і сервісною діяльністю, з другого [319, с. 178]. Для країн Європи і США це співвідношення складає 30% - 70% [239, с. 319]. Проте головна причина спостерігаємої зараз кризи полягає в корінних якісних змінах,

які відбулися в структурі інформаційного простору, “правилах гри”, пріоритетах, переоцінці старих методів і прийомів суспільних відносин [350, с. 347; 342, с. 289; 343, с. 387; 713, с. 63]. Способи і культура інформаційної комунікації, зокрема в галузі отримання освіти і фахових знань зазнали значних перетворень [39, с. 151; 152; 404, с. 203; 532, с. 51]. Перш за все це стосується демократизації, або масовізації вищої освіти. З одного боку, цей процес підвищує освіченість, а з другого, знижує якість фахової підготовки, що негативно впливає на результати “м’якої революції” [239, с. 53], тому що не забезпечує необхідного зростання економіки знань [323, с. 49; 426, с. 5; 422, с. 38].

Сьогодні глобальна спільнота стоїть перед загальним, спільним для всіх, викликом – необхідність змін відчувається повсюди. Незалежно від рейтингу країни, її економічного становища і суспільного клімату потрібно уявити, які особисті якості потрібні в сучасному суспільному житті [28, с. 63]. Задача полягає в тому, щоб знайти підстави для вирішення головного – якою повинна бути загальноприйнята структура і універсальна система інтелектуального вдосконалення людини [203, с. 136], щоб вона могла функціювати як соціально значуща особистість. Організаційна і змістовна криза цієї галузі спостерігається повсюди. В США, Великобританії, країнах ЄС, як і в Україні проблема визнання принципів і концепцій філософії освіти стоїть дуже гостро. Принцип гуманістичного прагматизму знову стає актуальним – для ухвалення адекватного рішення треба оцінити практичні наслідки його можливих альтернатив. В їхній оцінці можуть і повинні виявитися разом з негативними і деякі позитивні риси. Оптимальне рішення, мабуть, слід шукати також відповідно до другого принципу гуманістичного прагматизму – знайти компроміс. Прагматизм пропонує [596, с. 71] велику кількість альтернатив. Але навіть прагматизм не є кінцевою стадією новацій і не ставить крапку на здатності людини знаходити вихід із найскрутніших ситуацій. Постулати гуманістичного прагматизму пропонують плюралістичне, відкрите і толерантне ставлення до нових пропозицій і соціальну свободу формулювання наявних вимог. Майбутнє не є

детермінованим, його контури і напрями треба вирішувати, приймати рішення, навіть коли вони альтернативні існуючим догмам [601, с. 168; 282, с. 154]. Мотивація знайти відповіді на вічні питання Сфінкса і визначити найкращу або найкращі альтернативи підтримується бажанням виправити помилки і сформулювати таку філософію освіти та соціальної взаємодії, яка буде найбільше сприяти досягненню приоритетної мети в становленні соціально значущої особистості [39, с. 153]. В обстановці плюралізму думок і культур ця мета не втратить своєї привабливості і здійсненності, людина не буде деперсоналізована, що повною мірою сприятиме прогресивному розвитку людської особистості у всій повноті її індивідуального потенціалу і соціальної затребуваності.

4.3. Культура комунікації та комунікація культури в суспільстві

Як основний принцип теорії гуманістичного прагматизму була проголошена теза про те, що в реальності навколишнього світу людина визначає істинність ідеї, дії або відношення по їхній практичній цінності і корисності. Для того, щоб в думці можна б було виділити значення, воно повинне, так чи інакше, співвідноситися з практикою життя. Згідно цій концепції всі духовні пориви, інтелектуальні або інші досягнення, а також концепції моральних цінностей, відомі людині, як по своєму походженню, так і по суті є глибоко практичними. Всі вони виникли з практичної необхідності і дотепер пов'язані з нею [593, с. 196]. Зародження ремесел, відносин, філософії і наук зобов'язані своєю появою незручності, подиву, цікавості, небезпеці або якому-небудь іншому утрудненню в житті людини. Перешкоди на її шляху примусили її зупинитися, подумати і ухвалити рішення, оптимальне, практично необхідне для даного випадку, для даного моменту і для даної людини, тобто для неї самої. В постулатах гуманістичного прагматизму підкреслювалась роль і значення людського потенціалу в побудові відомої реальності [582, с. 34] і визначалось,

що людство повинне бути назавжди вдячне Протагору за його твердження про те, що людина є мірою всіх речей, як існуючих, тому що вони існують, так і неіснуючих, тому що вони не існують. В цьому твердженні Протагора виражено динамічне взаємопроникнення суб'єктивної і об'єктивної істин. Воно засноване на “розповсюдженні стимулів” (stimuli diffusion) [313, с. 132], тобто руху знання, завдяки чому істина, яка відкрилася одній людині, відкривається і іншим внаслідок того, що вона стала доступна, була знайдена і з'явилася в адекватності співвідношення рівня знання людини і її проблем. Саме в цьому [582, с. 33] полягає значущість істини, відкриття, ідеї або теорії. Кожна людина, на своєму мікроскопічному рівні, але дуже реально, сприяє побудові реальності, як своєї власної, так і загальнолюдської. Виникла на її шляху невизначеність, раніше або пізніше, унаслідок її зусиль перетворюється на істину, яка служить їй, задовольняючи її безпосередні потреби та сприяючи адекватній адаптації.

Кожна істина має свій календар і свій простір. Кожна із них має і свою долю. Припущення, твердження, заявки на істину можуть бути істинними, але можуть виявитися і помилковими. Рішення і визначення якості твердження залежить знову ж таки від практичної доцільності. Вона підтверджується або відкидається наслідками, які з нею пов'язані. Відповідно оцінці її впливу вона або вибирається як об'єктивно прийнята, працююча на позитивні зміни у стані індивідуальної людини, групи або всього суспільства, або відкидається, як не відповідаюча вимогам, очікуванням і критеріям корисності. Відповідальність за вибір лежить на тих, хто обирає. Здоровий глузд завжди підказував людині, що головна справа її життя полягає в тому, щоб здійснити якнайкращий вибір і цим забезпечити себе від всього, що може загрожувати її свободі, добробуту або життю. Її думка про якість і зміст альтернатив, що стоять перед нею, визначалася практичними міркуваннями, тому що вищим принципом, що спрямовує людину у виборі її ставлення до життєвих проблем є принцип прагматичної корисності, застосовності і необхідності [601, с. 20]. Згідно цьому принципу, те, що істинне, повинне бути корисним. В термінах гуманістичного

прагматизму воно повинне “працювати”, інакше кажучи, давати позитивний ефект, здійснюючи реальні поліпшення в реаліях людини і суспільства. Проте, люди сприймають світ неоднаково, вони мають різні уявлення про цінності і вважають істинними різні речі. Деякі з них краще розбираються в реаліях життя і можуть відразу оцінити переваги запропонованої ідеї. Інші, ґрунтуючись на непорушності існуючих встановлень, відмовляються від неї. Індивідуальний вибір може бути неоднозначно прийнятий, зрозумілий і оцінений. Неможливо добитися ідеальної гармонії поглядів і думок. Розбіжності виникають як унаслідок відмінностей в темпераменті, так і через особливості сприйняття цінностей. Ідеологічні зміни, розвиток технологій, екологічні умови є факторами, які сприяють модифікаціям в ставленні і сприйнятті ідей і продуктів. В цьому контексті різні типи культурних інновацій можуть викликати або перешкодити поступові процеси соціальної динаміки. Конфронтація існуючих і новітніх підходів впливає на індивідуальні і соціальні пріоритети і служить підґрунтям і причиною занепаду домінуючої або появі нової ідеології. Цей очевидний факт не веде до скептицизму, він, швидше, указує на необхідність плюралізму і толерантності, ніж підтверджує нігілізм і абсолютизм. Теоретично можна визнати, що плюралізм думок і поглядів може, і повинен, співіснувати і практично співіснує в різних думках про одні і ті ж речі [42, с. 336]. Саме це виявляється у всіх цивілізованих людських суспільствах і людській поведінці тому, що множинність є формою буття людини [320, с. 96; 711, с. 63]. Різноманітність думок служить гарантією того, що пошук істини не припиниться. Людина ставитиме під сумнів, випробування і перевірку все, що може обіцяє привести до позитивних змін в її житті.

Історія людства доводить, що, загалом, людина достатньо успішно вирішувала свої практичні питання. Її рішення дозволили їй знаходити вихід із скрутних становищ і високо піднятися над рівнем природного існування. Вона не тільки адаптувалась до умов і вимог реальності навколишнього світу, вона зуміла створити різноманітні етичні, моральні і духовні соціальні культури, не говорячи вже про інші великі досягнення. У процесі адаптації були

сформульовані правила, коди і традиції поведінки, відношень і моралі, які служили надійним інструментом у боротьбі за виживання. Ці правила, або культура містили весь комплекс набутих зразків людської поведінки [695, с. 231]. Це був дуже крихкий феномен [175, с. 487; 341, с. 306; 350, с. 639], він існував в уяві людської свідомості, передавався із покоління у покоління частіше через усну традицію і імітацію. Його принципи легко забувалися або змінювалися, тому що обставини життя примушували людину постійно модифікувати і удосконалювати системи свого знання. Незважаючи на те, що завдяки індивідуальним і соціальним зусиллям у життєвому досвіді людства акумульовано багато знання, кожна окрема людина все ще повинна так будувати свою поведінку і діяльність, щоб не піддавати себе загрозі знищення. Цей біологічний факт обумовлює все життя і всі дії людини [601, с. 189]. Він лежить в основі устрою людського суспільства і його моральних засад. Він є також базисним принципом психології індивідуальної людини. Все, що відбувається в людській діяльності, як в масштабі всієї планети, так і в межах того або іншого суспільства, а також в практиці окремої людини, повинне відбуватися з урахуванням біологічної необхідності досягнення відповідності і згоди між людиною і умовами її життя. Для того, щоб досягти гармонії в реальності свого існування і адаптуватися до нього, людина повинна була навчитися адекватно реагувати на зміни і стимули свого безпосереднього оточення. Досягнення мети ставало для неї тим реальніше, чим більше сил, духовних, моральних або фізичних, вона вкладала в свої дії.

Якщо задуматися про те, як людина відчуває себе в навколишньому світі, в її поведінці можна знайти різні норми, істотні ознаки яких визначаються ступенем активності і самодостатності в динаміці її життєдіяльності. Людина є продуктом історичної еволюції. В різні історичні епохи в структурі її особистості відбуваються зміни, що дозволяють їй адаптувати свої природні, успадковані і прижиттєве придбані навики і властивості до нових умов реальності. Вона вимушена прийняти той спосіб життя, який корениться в системі виробництва і розподілу, властивій кожному суспільству. Її природа є не

тільки сумою природжених, біологічно закріплених спонук. Вона не є також млявим зліпком з матриці соціальних умов. В процесі динамічної адаптації до реальності свого буття людина стикається з тим, що в ньому розвиваються могутні стимули, які мотивують її відчуття і дії. Пристосовуючись до соціальних умов, людина розвиває в собі ті риси, які спонукають її хотіти діяти саме так, як їй доводиться діяти [424, с. 146]. Цей процес може відбуватися усвідомлено або спонтанно, але в обох випадках ці стимули є сильними психологічними чинниками і, одного разу виникнувши, вимагають задоволення [601, с. 292]. Прагнення до задоволення цих нових потреб спонукає людей до певних вчинків і, таким чином, стає активною силою, що впливає на процес суспільного розвитку. Воно, також, виражається в різних формах поведінки, спостережуваних як на рівні індивідуальної людини, так і в особливостях поведінкових кодів, характерних для груп і суспільства в цілому. Через певні природжені механізми і під впливом соціальних умов людина буває вимушена пригнічувати свої інстинктивні спроби активного самовираження. Вона безвільно підкоряється природному перебігу навколишнього середовища, намагаючись знайти інші способи самозбереження. Прагнучи зрозуміти себе, вона відчуває потребу самоототожнення. В певних умовах ця потреба виражається в уподібненні, бажанні не виділятися і не відрізнятися від загального стереотипу, що приводить до типізації особистості і стандартизації її поведінки. З іншого боку, глибинна потреба в свободі спонукає людину боротися за свою індивідуальність. Вона не відкидає етичних імперативів свободи, але намагається контролювати і модифікувати оточуючу реальність, вона чинить опір, прагнучи уникнути конформізму і зберегти свою суб'єктивність. Вибір лінії поведінки і відповідальність за нього лежить виключно на неї самої [573, с. 340]. Якщо вона не зважиться контролювати своє життя, передбачати і долати його розчарування, вона встане перед необхідністю шукати допомоги від зовнішнього світу і розраховувати на нього. Якщо ж мобілізувавши свої власні ресурси, фізичні і інтелектуальні, вона схоче сама пробивати собі дорогу в житті, вона

повинна буде покладатися тільки на себе і не страшитися можливих криз і втрат. Природно, завжди є можливість комбінувати форми поведінки. Для цього в її розпорядженні є багато способів поведінки, які варіюються в залежності і відповідно до змін в її життєвих обставинах [601, с. 296]. Незалежно від того, якому підходу вона віддасть перевагу, вона продовжуватиме шукати якнайкраще рішення, спираючись на ідеї, переконання і цінності, які вона засвоїла, як член свого суспільства.

Світогляд, поведінка людини, її реакції і ставлення до життя, менталітет, все, що можна об'єднати загальним терміном "культура", багато в чому є результатом того, чому вона навчилася [321, с. 19]. Основні якості і особливості особистості людини, її характеру і поведінки, безпосередньо пов'язані з культурою її життєдіяльності в контексті форм і моделей комунікації. В змістовному відношенні оточення людини, пріоритети, способи комунікації і спілкування з ним формують і розвивають її концептуальну систему [593, с. 77; 84, с. 197; 175, с. 326; 239, с. 118]. Вона включає гостроту сприйняття, знання і думку про дійсний і можливий стан справ в світі, а також якісні показники її володіння природною мовою, тобто багатство, варіативність, експресивність і точність вербального виразу [199, с. 38]. Людина визначає свою реальність відповідно до своєї ментальності, уявленням про себе і усвідомленням своєї відповідальності перед суспільством. Вона створює себе в процесі історії в умовах сучасності системи суспільних відносин, в якій вона живе. Всі специфічні "монополії" людини – мова, громадськість, ідеї [89, с. 41; 63, с. 202; 437, с. 24] розкриваються і розвиваються в процесі виховання і освіти. Мова, особливості вербальної презентації думок є головним чинником культури [84, с. 25; 200, с. 144]. Вона дає можливість комунікації, передачі колективного досвіду суспільства щодо методів найкраще застосовних у житті. Мова є ефективним інструментом не тільки репродукування ідей, завдяки мові формуються категорії мислення і спрямовуються його напрями [695, с. 93]. Розум, інстинкти, імпульси і бажання людини відповідають тому типу масової свідомості, яка характерна для її оточення [321, с. 189; 323, с. 49; 223, с. 210].

Людина є продуктом тієї системи виховання і освіти, яка превалює в суспільстві. Вона розвивається в культурі свого суспільства, яка детермінує її, як особистість [573, с. 226]. Це той шлях, по якому здійснюються її взаємостосунки з її соціальним середовищем. Беручи участь в різноманітних колективних формах суспільного життя, вона задовольняє свої найважливіші потреби, затверджуючи свою віру в можливість впливати на зміни в навколишньому світі відповідно до своїх індивідуальних уявлень, образів і цінностей. Усвідомлення нескороминущої цінності свого теперішнього часу визначає її насущну потребу в спадкоємності, в стійкому і безперервному контакті з головними установками цієї культури [343; 323, с. 49]. Від того, наскільки успішно підтримується рівновага між суспільством в цілому і окремою особистістю, залежить ідентичність людини і її суб'єктивне переживання своєї індивідуальності. Якщо прийняти оптимістичну версію культурного детермінізму, людина вільна у виборі свого шляху. Маючи перед собою декілька варіантів, вона може вчинити так, як вона вважає потрібним і вибрати той, який вона вважає найпривабливішим. Її вибір і діяльність завжди характеризуються егоцентричною спрямованістю. Всі її зусилля свідомо спрямовані “на себе”, на свою власну користь і благополуччя [601, с. 171]. Живучи в суспільстві, вона формує і створює соціальні зв'язки по вільному вибору відповідно до своїх особистих потреб, преференцій і цінностей. Її самосвідомість визначається унікальною послідовністю значущих виборів. Інтуїція і відчуття внутрішньої свободи совісті, думки і дії дозволяють їй розвивати свої інтереси і спрямовують її на досягнення найвищих цілей. ЇЇ діяльність стає імперативною і межі її прагненням немає, як немає і запретів у сфері можливостей її самореалізації. В песимістичній версії, вся конкретна єдність її існування проходить в строго регламентованих межах, над якими у неї немає важелів контролю. Вона є така, яка вона є, вона не може бути іншою, ніж такою, як вона примушена бути і повинна діяти згідно вимогам культури свого суспільства. Вона не має ініціативи. Її розум є колективно запрограмований на те, щоб легко відрізняти одну групу або категорію людей від інших [393, с. 189]. Привласнивши людську

культуру самосвідомості своєї культури, вона ідентифікувалася із своїм ім'ям і статтю. В структурі її самосвідомості існує поняття її людських прав і домагання на визнання іншими, значущими для неї людей. Але значною мірою випробовуючи залежність від оцінки свого оточення, людина є пасивною істотою, що не сміє вийти за межі своєї вузької культурної спільності [589, с. 38].

Суспільство безумовно впливає на формування обох типів концепції культури і відповідного ставлення до них і завжди зацікавлене в створенні необхідного ідеалу або стандарту особистості. Шляхи для досягнення цієї мети цілком обумовлені соціально-економічними факторам і визначаються імперативними задачами і пріоритетами. Але суспільство і культура, хоча вони характеризують і обумовлюють характер життя і особистості людини, не є тотожними поняттями [392, с. 184]. Культура є комплексом придбаних, вивчених зразків поведінки і уявлень, суспільство існує як спільність взаємодіючих людей. Ці люди можуть взаємодіяти завдяки культурі і спільного образу життя, тому що культура існує як постійно виникаючий продукт інтерактивності в суспільстві. Хоча культура не створюється окремими людьми, людина не є в’язнем своєї культури [477, с. 297]. Згідно оптимістичної концепції пластичність людської природи дозволяє їй обирати будь-які шляхи в житті і, таким чином робити, створювати і моделювати культуру [695, с. 163]. Навіть у разі повної культурної детермінованості людина має деякий вибір, нехай вузького діапазону. В більшості випадків людина шукає і вибирає “правильні шляхи”. В ході історії в її характері сформувалось прагнення поступати згідно правилам, виробленим і визнаним правильними в культурі її суспільства. Вона слідує цим правилам і вважає їх корисними, а значить, істинними [593, с. 206]. Людина, не замислюючись, втручається в події і пригоди, явища і обставини, якщо вони з якихось причин не відповідають її уявленню про правильну, із її точки зору, життєву установку. Проте оскільки різні культурні групи думають, відчувають і поступають по-різному, частіше за все правильним вважається “наш шлях” на противагу будь-якому іншому шляху [182, с. 94; 568, с. 287]. Як

правило, “наш шлях” в одному суспільстві ніколи не співпадає з “нашим шляхом” в іншому.

У науці не існує стандарту для визначення правильності шляху однієї культури в порівнянні з іншою, щоб рахувати одну культуру краще або гірше іншій. Культура є історичною і соціальною реалією із змінними параметрами [321, с. 113]. Кожна культура формує самобутні способи мислення, форми уявлення і інтерпретації світу. Її моральні закони, релігійні доктрини і етичні норми є перевіреними часом і практикою корисними встановленнями, які піддаються переосмисленню перед лицем нових вимог і проблем. Рухомі межі культури обумовлені одночасно місцем і статусом людини в суспільстві, в політичній системі, в еволюції звичаїв, моралі і світогляді, в науково-технічному прогресі і нормах буття. Всім суспільствам властиві внутрішні відмінності і особливості, які не дозволяють ототожнити їх з однорідними культурами. Але, з іншого боку, людина і її культура існують не у вакуумі. Немає такої культури, яка не випробувала б на собі зі всією очевидністю впливу інших культур, як немає такої культури, яка не була б синтезом мислення окремої особи і колективно виробленими установками.

В кроскультурній комунікації виявляються різні типи примусу. Три з них відчуваються найбільш яскраво: когнітивний примус, при якому нова інформація зрівнюється і оцінюється відносно до звичного, традиційного знання; поведінковий примус, пов’язаний з правилами вербальної і невербальної комунікації; емоційний примус, який стосується культури емоційної самореалізації. Впродовж століть різна культурна самосвідомість і незнання культурних парадигм штовхали людей на суперництво і конфлікти. В різних суспільствах і культурах уявлення про фізичний і психологічний вигляд, про міжособові відносини виходять з подвійної ідеї про “наше - інше”. В концепції “іншій” розглядається особистість в її персональній, соціальній або етнічній сутності. “Інший” в значенні “чужий”, це не просто людина іншої національності або культури [697, с. 20; 392, с. 115; 387, с. 189]. Це образ, який кожний створює для себе про тих, чия ідентичність і своєрідність сприйняття

відносин, суспільних, особистих, вікових або сімейних, уявляються незіставними або неоднаковими порівняно до її власній реальності, а тому можуть таїти невизначену загрозу. Практично завжди ситуація напруженості і конфлікту, особливо ведуча до озброєних зіткнень, породжувала “образ ворога” [392, с. 51]. Цей образ формувався в свідомості людей і лежав в основі особливої психологічної ворожості і ненависті по відношенню до інших груп, народів і країн. “Чужість іншого” [644, с. 289; 709, с. 247] є одночасно привабливою і навіть гідною наслідування, але і незбагненною, чиї уявлення про цінності, про насильство, про любов виражають образ думок в корінні відмінний від свого, звичного.

Неприйняття і небезпека “чужого”, конфлікти і суперечності мають безпосередній зв’язок із культурою, тому що всі ці враження і почуття виникають у людських відношеннях. Сама проблема конфлікту є проблемою культури. [434, с. 108]. Оцінка будь-якої ситуації залежить від культурних преференцій, від того, як людина усвідомлює світ: як гармонію, чи як конфлікт. Культура завжди є важливим, мабуть вирішальним фактором у конфлікті [695, с. 123; 438, с. 39; 434; 557, с. 181; 510]. Ескалація психології ворожості має свою особливу логіку, що примушує людей вважати своїм обов'язком настирливо шукати відмінності, що відрізняють їх від “інших” і непримиренно продовжувати кривавий розбрат [601, с. 146; 240, с. 337; 321, с. 159; 392, с. 58]. Мислення, підлегле психології ворожості, глухе до етичних критеріїв. Воно є породженням і, одночасно, підтвердженням і підкріпленням неуцтва. В результаті такого напряму суспільної думки з'являється узагальнений “образ ворога”, позбавлений яких-небудь людських рис, людської особистості і реальності. Він спирається на глибинні стійкі константи і догми життєвих установок і моделей поведінки, емоцій і настроїв, властивих даному суспільству і культурній традиції, в яких визнається тільки одна абсолютна, непорушна істина. Шиллер пояснював такий тип ментальності прагненням знайти гарантії від випадковостей реального досвіду [582, с. 255]. Вся жива, мінлива, не завжди передбачена різноманітність світу ігнорується і камуфлюється словесними

кліше, псевдо-духовними концепціями, ідеями і принципами, які незмінно демонструють свою неефективність. Все, що відоме людині про навколишню реальність, переконує її в тому, що світ знаходиться в процесі постійної мінливості, перетворення і становлення. Реальність і істина про неї представляється в гуманістичному прагматизмі двома сторонами однієї монети [582, с. 205]. Істина, як і реальність, не може мати застиглої, неспростовної, незмінної форми, вона може і повинна мінятися [582, с. 216]. До тих пір, поки існує взаємодія між людиною і середовищем її буття, мріям про абсолютну, єдину, вірну на всі часи істину, не судиться здійснитися. Конкретні умови адаптації людини в її реальності породжують специфічні форми свідомості, фізичного вигляду, суспільних засад, ментальних структур і ідеологічних міфологем. Стандарти культури, звичок і моделей поведінки засновуються на конкретних обставинах і умовах існування. Різні уявлення їхнього характеру виявляються в нових культурних моделях, які сприяють розвитку креативних дій. Оскільки на Землі умови адаптації були неоднакові, цілком зрозуміло, що і форми пристосування до них не могли бути однаковими. Не має тому, абсолютного, вірного на всі випадки (one-size-fits-all) [392, с. 150] еталону або підходу до вирішення конфліктів, пов’язаних із різноманітністю культури.

Постулати гуманістичного прагматизму пропонують змінити підходи до кроскультурної комунікації. Гуманізація міжкультурних зв’язків розуміється як процес, в якому негативні стереотипи, образ ворога, почуття недовіри і невпевненості протиставляються ставленню, основою якого є уявлення про людяність (humaneness) [332, с. 138]. Інформація про характер культурних відмінностей між народами і суспільствами, про їхні причини і можливі наслідки, тому, повинна передувати думкам і діям [554, с. 62; 239, с. 136]. Знання різноманіття правил і форм культури, рухомість і пластичність його усвідомлення (fluency of culture) [392, с. 58] включає знання і готовність визнати особливості вживання слів та їхніх смислів, форм спілкування, характер соціальних ролей та їхню ієрархію. Позбавлення від напруженості і підозрілості

передбачає перехід на новий рівень мислення. Подолання ворожості і ксенофобії вимагає перегляду стереотипів, для чого необхідний стрічний рух з обох боків з тим, щоб знайти компроміси для сумісних дій і спільних думок [577, с. 23] В класичній філософській традиції процесам інтеркультурних впливів і новаційним альтернативам існуючим визнаним істинам приділяється недостатньо уваги [601, с. 168]. Відповідно соціокультурні ідеології, замість того щоб спрямовувати уявлення нових ціннісних орієнтацій, догматично дотримуються прийнятих правил, не враховуючи фактів і обставин, які виникли [259, с. 247; 436, с. 53]. Навіть у разі, коли внутрішня логічна вірогідність альтернативної істини очевидна, вона не одержує достатньо широкої об'єктивної оцінки, альтернативи просто не розглядаються. Для того, щоб виправити наслідки такого інтелектуального упередження [601, с. 175], необхідне взаємне розуміння причин розбіжностей або відмінностей в світогляді. Цей процес передбачає конструктивну, творчу взаємодію, орієнтовану на пріоритети загальнолюдських інтересів. Єдиним способом і основою подолання антиприродних деструктивних антагонізмів є визнання факту культурного різноманіття, як рушійної сили розвитку не тільки як фактору економічного зростання, але і як засобу покращити і наповнити змістом інтелектуальне, емоційне та духовне життя [354, с. 96; 577, с. 22]. Змінити ставлення, піти назустріч і зрозуміти ідентичність і різницю культур можна лише у процесі комунікації, заснованої на принципах толерантності і визнанні плюралістичності світу [583, с. 84]. Істинний прогрес [592, с. 152] на шляху розуміння культур і зняття напруженості заснований не на понятті єдиної неспростовної істини, а не визнанні множинності світу. Єдиним способом для цього [596, с. 76] є комунікація, взаємодія, діалог, засновані на доброзичливому, зацікавленому спілкуванні.

В сучасному глобальному світі, більш ніж коли-небудь раніше, здійснюється розповсюдження культур, як у формі прямих запозичень ідей, уявлень, моделей поведінки і мови, так і опосередковано, що в багатьох випадках веде до ідеологічних, поведінкових і технологічних інновацій.

Абсолютно ясно, що суть і ціль загальнолюдської культури в даний час полягають в пошуку розуміння, спрямованого на формування комунікативного тлумачення реалій сучасного світу, суперечливого і багатовимірного [286, с. 219]. Складність сучасних глобальних проблем і досягнутий рівень людського мислення вимагають нового адекватного взаємного уявлення про себе, про "інше" і про світ. Ідея гуманістичного прагматизму [583, с. 84] про необхідність створення нової концепції істини, вільної від абсолютизму і нетерпимості, стає особливо актуальною в процесах глобалізації XXI сторіччя. В повністю детермінованому світі не може бути альтернатив [573, с. 453]. Збитковість детермінізму та нерухомої абсолютної істини міститься [572, с. 454] не тільки в тому, що в одномірному світогляді не враховується моральний аспект відповідальності, але й в тому, що не визнається плюралістичність і пластичність істини. Торжество демократії залежить [596, с. 78] від можливості здійснення кожною людиною свого права на власну істину, особисту, персональну, співвідносну з її відповідальністю [583, с. 83]. Проте, формулюючи теоретичні основи толерантної культури, постулати гуманістичного прагматизму враховують, що в реальності "плюралістичний темперамент" [583, с. 89], нове соціальне все ще залишається бажаною мрією, утопією. Реальні розбіжності і суперечності дуже великі, успадковані забобони і упередження, підозрілість і недовір'я настільки живучі, що було б наївно припускати і розраховувати на те, що процес заміни образу "іншого", ворожого і загрожуючого, буде швидким і безболісним [342, с. 325]. Шиллер був би здивований і обрадуваний сучасним станом З'єднаної Європи. В 30-ті роки XX сторіччя, коли він писав свою статтю [583, с. 246], він був упевнений, що всупереч здоровому глузду, економічної і політичної доцільності, європейське мислення все ще не могло подолати стару ворожнечу і старі образи. Він завжди гостро відчував відтінки значення слів, тому він ввів в назву статті слово "possibility" – можливість, оскільки сприймав таку перспективу з великим сумнівом.

У 1957 році в Римі була підписана угода про створення Європейського Союзу (ЄС). Протягом 50 з гаком років існування Європейський Проект розвивається як ліберальне, терпиме, мультикультурне суспільство. Задуманий як економічна співдружність, ЄС довів успішність і надійність своїх принципів. З певними обмовками можна вважати, що головна мета ЄС – економічна інтеграція – приносить свої плоди. Проте, як показали всі роки функціювання ЄС, економічної інтеграції, яку постулати гуманістичного прагматизму пропонували як головну зв'язуючу ланку і основу для плідної комунікації та кооперації, недостатньо для створення істинно гармонійного суспільства. Дуже багато залежить від сумісності культур, якщо культуру розуміти як всю сукупність способів існування суспільства з його численними інститутами соціального устрою, нормами буття, укладами, традиціями і метафорами природної мови, а також різною історичною пам'ятю [693]. В Європі історії надається велике значення. Європейський Союз об'єднує різномовні країни Європи. Історичні події в них описуються різними мовними засобами, виражаючими різну психологічну і історичну конотацію. Але навіть ідентичні ідіоми стають омонімами в різних культурах. Відомий вираз “it’s history” – “це історія” розуміють по-різному не тільки в Європі, але і на обох берегах Атлантичного океану. Для американців словосполучення “це історія” означає щось, що не має більше значення, для багатьох європейців воно виражає абсолютно протилежне значення. Історія лежить у фокусі всіх розбіжностей, диспутів і сварок в ЄС сьогодні. Зіткнення культур в світі як і раніше становить відчутну і жорстоку реальність. З самого початку однією з цілей ЄС було створення умов, за яких поняття “війна” стало б анахронізмом. Як європейські економісти трудилися над створенням спільного ринку, так європейські політики обдумували якусь спільну європейську історію [350, с. 39]. Але кожна країна в Європі переживала війни і пригноблення, пов'язані з ними, по-своєму. Кожна війна залишила настільки національно забарвлені спогади, що передбачуване усепрощення обернулося жорсткими формами нерозуміння. Високі цілі європейського братства включають проблему глибоких розбіжностей

з приводу того, як примирити країни-члени з їх минулим, розв’язати суперечності сьогоднішнього часу і створити умови для виникнення гармонійного, плюралістичного завтра. Конфронтація культур яскраво виявилася під час Берлінського самміту 2007 року [168], на якому відмічали 50-річчя ЄС, коли кожна країна пропонувала свою версію “вітання” (greeting card), не погоджуючись з думкою інших.

Як і за часів появи філософії гуманістичного прагматизму, так і в даний час кожна культура стоїть перед викликом – розвиватися і прогресувати або, поступово угасаючи, ставати предметом етнографічних досліджень. Ця альтернатива примушує шукати форми співпраці і інших взаємостосунків, які могли б сприйматися, здійснюватися і підтримуватися всім людством. Які б не існували думки або сумніви з приводу комунікації, її методів, форм і результатів, слід визнати, що ніяка культура не має шансу вижити, якщо її носії не знайдуть сили проявити здібність до взаємного визнання і обміну інформацією [709, с. 13]. Якщо це не відбудеться, культура навряд чи може розраховувати на майбутнє. Ніяка культура не може розвиватися в ізоляції і в постійній ворожнечі.

Міркуючи про життя, про способи життєустрою в історії Європи, Шиллер аналізував можливі принципи організації життєдіяльності людей, унаслідок яких країна могла б процвітати в різноманітності мов, індивідуальностей та культур, зберігаючи мир і спокій [601, с. 216]. Він вважав помилковою ідею національної держави [601, с. 228]. В історичній перспективі і в сучасному світі, в Європі зокрема, багато конфліктів виникали через те, що в основу державного устрою ставилася одна нація в збиток всім іншим. В історії світу національність ніколи не служила міцною підвалиною для стабільності держав. Значно більш дієвим стимулом була відданість лідеру, династії, вірі. Верховенство однієї нації автоматично ставить всю решту народів в підлегле положення і пригнічує всі національні особливості традицій, природної мови і менталітету [601, с. 246]. Це приводить до спроб створити одну уніфіковану націю, що ніколи не витримувало перевірки часом. Історія всіх імперій минулого і теперішнього часу

показує, що, раніше або пізніше, така організація стає нежиттєздатною через несправедливість, напругу, внутрішню слабкість, бунти і війну. Всі європейські імперії, засновані на пріоритеті однієї національності, врешті-решт розпалися серед інших причин і тому що в Європі дуже багато національностей [572, с. 269]. В аналізі поняття “національність”, згідно концепціям гуманістичного прагматизму, можна вичленити одну стрижньову функціональну категорію – мову. Але мова не може бути основною і єдиною ознакою національності, хоча б тому, що людина може володіти не однією, а декількома мовами. Крім того, одна і та мова може бути державною в країнах з різним етнічним складом. Догічно зробити висновок, що в Європі утворення з'єднаної федеральної держави може стимулюватися не мовною, а економічною і соціокультурною необхідністю. Як найяскравіший приклад такого життєустрою Шиллер наводив принципи державного устрою Швейцарії. Він багато років проводив всі свої літні канікули в Швейцарії в будинку своєї сім'ї, тому міг особисто спостерігати там життя, характер соціальних та особистих відносин і порядки. Ця країна засудила внутрішні розбіжності і зовнішні війни. Це єдина країна в Європі, яка відкрила секрет життя в спокої і процвітанні завдяки своїй природній розумності і здоровому глузду. Розділена горами, релігією, мовою, історією, оточена багатими і сильними сусідами, ця держава встояла і об'єдналася. Цього можна було досягти лише в результаті справедливої і толерантної комунікації, заснованої на взаєморозумінні і взаємодії між всьома культурами і націями, які мешкали у цій країні. Німецькі, французькі і італійські швейцарці живуть в злагоді тому, що ніхто з них не намагається домінувати і гнобити іншого. В країні поважають індивідуальність і права громадян згідно федеральній конституції. Більш того, кожний швейцарець вважає своїм обов'язком і почитає за честь оволодіти всіма національними мовами своєї країни. Внаслідок цього він стає більш освіченою людиною, він краще розуміє і сприймає думки і ствердження як своїх співвітчизників, так і німців, французів і італійців, які живуть за рубежем. Питанню впливу множинності національних мов на збереження миру і усунення ґрунту для конфліктів треба надавати

особливе значення. В історії, зокрема в історії Європи, було достатньо прикладів того, що як державна використовувалась не одна, а дві мови. В такому рішенні виявляється гуманістичне розуміння потреб людини. Кожна людина має право розмовляти мовою, яка, як вона вважає, допомагає їй більш чітко і вільно висловлювати свої думки. Спільність мови зручна як для передачі думок, так і для інших видів спілкування, але вона не є основою для політичного об'єднання. Якщо люди усвідомлюють необхідність і практичну користь оволодіння не одною, а декількома мовами, мова перестає бути головним показником національності. Вона перетворюється на інструмент інтернаціоналізму. Вона не розділяє, а навпаки, зближує людей тому, що знімає перешкоду для комунікації а також культурного розуміння і обміну. Вивчення мов, як показав досвід Швейцарії, могло б сприяти як міжнародній торгівлі, міжкультурному розумінню, так і значному підвищенню рівня індивідуального інтелектуального розвитку. Все це разом могло б полегшити вирішення політичних розбіжностей. Правда, слід пам’ятати, що, хоча знання двох або більше мов дійсно полегшує процес комунікації і особистого спілкування, воно, саме по собі, не є гарантом виникнення і розвитку інтеркультурного світогляду.

Ці постулати гуманістичного прагматизму звучать актуально сьогодні не тільки тому, що їхнє припущення, що здавалося таким утопічним, знайшло свою реалізацію в сучасній Європі. Вони цікаві ще і тому, що вслід за процесами глобалізації і появою електронних видів зв'язку в сьогоднішньому світі виникає і розповсюджується нова форма культури. Її логіка, мета і динаміка спрямовані на взаєморозуміння і об'єднання. Її нова якість найбільш яскраво виявляється в створенні всесвітньої інформаційної відвертості. Відповідно, її становлення і розповсюдження модифікує багато думок, якими люди ідентифікували культурну приналежність як свою, так і чужу [298; 321, с. 178; 348; 343]. Ця культура, визначувана як культура комунікації, сприяє ефективній взаємодії, взаєморозумінню і комунікації культури. Її прагматичні характеристики задаються цілями і задачами, ради яких люди вступають в контакт і починають спілкування. Для того, щоб бути продуктивною, корисною і істинною, вона має

на увазі позитивну конструктивну мотивацію у всіх сферах комунікації. Вона повинна бути заснована на фундаментальних принципах гуманістичного прагматизму, що містять заклик до кооперації і взаємоповажання. По суті, ця культура є культурною комунікацією і включає безліч різних напрямів [709, с. 220]. В руслі концепцій гуманістичного прагматизму її можна визначити словом “гуманізація”, зміст якого включає бажання і практику розгляду ворожих образів і негативних стереотипів з позиції гуманних і рівних відносин в руслі кросс-культурної або інтеркультурної комунікації. Її мета полягає в тому, щоб люди разом, в згоді, без ворожнечі і тероризму створювали своє майбутнє, що відповідає гуманним і гуманістичним принципам різноманіття і плюралізму. Велике значення в неї, тому, надається засобам, за допомогою яких можливе взаємне спілкування в умовах подолання культурних обмежень [558, с. 64]. Ці обмеження пов'язані, перш за все, з когнітивними аспектами світогляду, що включають референціальні фрейми, в рамках яких вся нова інформація порівнюється або нагромаджується [350, с. 58; 392, с. 187; 534, с. 110]. Не менше важливим є подолання емоційних обмежень, що стосуються виразу гніву, страху, розчарування і інших емоційних проявів, а також різних типів поведінкових обмежень. У всіх таких критичних ситуаціях головним і найдійовішим засобом спілкування є природна мова. На її ролі в забезпеченні взаєморозуміння неодноразово наголошувалось в тезах гуманістичного прагматизму [288, с. 39; 543, с. 118]. В даний час, коли відстані стали легко переборними, а країни перестали бути далекими, вербальний аспект комунікації набуває ще більшу значущість. Мова, з одного боку, сприяє всім видам комунікації, а з іншого, саме мова може бути перешкодою в спілкуванні, оскільки вона стоїть між людиною і реальністю. Мовний шок для людини, що потрапила в незнайому країну, або вимушена застосовувати чужу, не рідну мову, може виявитися дуже сильним. В умовах глобалізації і зростаючої прозорості держаних кордонів розширяються можливості навчання за рубежем своєї країни. Знання декількох мов за такими умовами здається не тільки бажаним, але і необхідним. Поява мультилінгвістичної культури, про яку говориться в

гуманістичному прагматизмі, могла б значно полегшити міжнаціональний обмін і взаєморозуміння [685, с. 149]. Існує, правда, небезпека того, що процес адаптації до нової культури і нової мови може привести до відчуття втрати культурної приналежності і відриву від реальності. В умовах кроскультурної ситуації людині доводиться об'єктивно знаходитися в декількох культурах або в декількох рівнях своєї ідентичності. Культурна самосвідомість є багаторівневою структурою [732, с. 136]. Співвідношення її рівнів постійно міняється, його розвиток відбувається конфліктно і нерівномірно. Кожна людина має свої особливості актуалізації і адаптації на різних рівнях своєї ідентичності і в різних формах комунікації. Швидкість і якість цього процесу пов'язані з інтелектуальною сферою. У кожної людини виробляється своє бачення картини світу. В її свідомості вона має вигляд ієрархії систем соціальних і культурних цінностей, що сформувалися в конкретних умовах її досвіду і діяльності. Всупереч поширеній думці, культурна самосвідомість не є статичною, раз і назавжди встановленою якістю, властивою людині, групі або суспільству. Міграційні процеси усередині країни, еміграція за рубіж, нова електронна форма комунікації призводять до того, що людина розширює уявлення про свою культурну ідентичність. Контакти, спілкування стимулюють її особистий розвиток і здібність до міжкультурної комунікації [350, с. 246]. В цьому контексті роль різномовності у багато разів зростає. Дослідження останніх років довели, що людина, яка з дитинства росла в умовах міжкультурної і багатомовної ситуації, має значно кращі шанси на успішну реалізацію своїх потенцій [418; 419; 422; 535; 657]. Усвідомлення свободи мовного виразу міняє загальне розуміння культури і її ролі в житті людини. Тепер питання ставиться не в плані того, що людина може дати культурі [168]. Все більше поширення і підтримку набуває думка про те, що культура є головним засобом, здатним забезпечити комунікацію і взаєморозуміння в світі. В цьому питанні зміщуються пріоритети і акцент ставиться на те, що культура може дати людині і як вона може сприяти розширенню комунікативних процесів в світі. Європейський Союз, здійснюючи цю концепцію, починає проект “Soul for Europe”

[418; 419; 691; 693], який покликаний додати більш гуманістичне вимірювання процесам інтеграції в умовах З'єднаної Європи і в більш широкому контексті світової глобалізації. Мета цього проекту полягає в тому, щоб забезпечити максимальну свободу для обміну особистими думками у всьому різноманітті їхнього індивідуального виразу за допомогою різних способів комунікації.

Культура і комунікація взаємно впливають і доповнюють один одного. Їхня взаємодія породжує нові моделі поведінки тому, що сама комунікація стає культурою. Вона не тільки проникає у всі уявлення і у всі форми життя. Завдяки процесам комунікативної культури і культурної комунікації міняється сприйняття і самовідчуття людини [601, с. 249] Ця нова форма культури укріплює відчуття спільності і причетності не тільки до свого безпосереднього оточення. Стандарти і правила цієї культури знімають відчуття невпевненості та страху, які людина переживає, потрапляючи в незнайому ситуацію. Вони великою мірою різноманітять її життя і розширюють її кругозір, створюючи нові стимули, форми і мотивації в її відносинах з реальністю.

За роки, що пройшли з того часу, коли були проголошені фундаментальні постулати гуманістичного прагматизму, в світі відбулися багато кардинальних змін. У відносинах людини і її соціо-культурного і матеріального середовища виникли нові ракурси. Але незмінним залишився принцип, по якому ці відносини будуються. На всіх етапах еволюції людина прагнула знайти якнайкращий спосіб збереження і розвитку свого соціального оточення, своєї ідентичності і самого життя. Це прагнення залишилося релевантним, воно як і раніше керує всіма людськими діями і мотивує їх. Шиллер намагався відповісти на питання, чи можна знайти закон, внаслідок дотримання якого суспільство завжди б йшло шляхом прогресу. Він був вимушений констатувати, що такого закону він знайти не зміг. Але він запропонував розглянути умови, при яких історично відбувалися яскраві і значні прояви прогресу, і проаналізувати можливість створення подібних умов для невизначено довгої прогресивної зміни. На його думку, головною умовою прогресу є належна рівновага між

консервативними і революційними силами, в його формулюванні “силами консервації і змін” [601, с. 254]. Порушення цієї рівноваги на користь першого або другого елемента, він вважав, є однаково згубним. З цієї умови він виводив другу. Не менш важливою умовою прогресу в концепціях гуманістичного прагматизму визнається розширення знання. Дотримання обох умов ґрунтується на людських взаємостосунках, спілкуванні та комунікації в найширшому значенні. Суспільство, здатне дотримувати ці умови, не тільки генерує силу і добробут, але також є джерелом постійного зростання і вдосконалення культури. [573, с. 217]. В такому суспільстві мотивація потреби у комунікації і діяльності прямує не на обговорення і деталізацію відмінностей, а на їхнє подолання. Шиллер вважав, що мотиви і підстави для створення такого суспільства слід шукати не в політиці, не на національному ґрунті і нав’язуванні однієї мови багатомовному суспільству, а в конструюванні взаємоприйнятних понять, концепцій, теорій і законів [26, с. 21]. На його думку, важливо уміти сформулювати альтернативи серед наявних пропозицій. Обговорення і аргументування найзначущих з них розширить масштаб вибору, люди швидше знайдуть компроміс і ухвалять позитивне рішення і досягнуть необхідного консенсусу. Навіть при найсприятливіших обставинах [601, с. 10] величезну роль грає людський чинник. Не применшуючи всіх аспектів, що становлять канву життєдіяльності сучасного суспільства, в філософії гуманістичного прагматизму незмінно підкреслюється значення особистості людини, її інтелекту, ментальності, інтересу і відчуттів. Прагматично ефективний спосіб трансформації людської культури пропонувалось знайти в психології. Вживання методів наукової психології [589, с. 66] може дати дивний ефект в зміні ставлення, життєвої позиції і намірів людини. Здійснення таких змін, заснованих на принципі плюралізму [573, с. 217], буде сприяти виникненню нової культурної істини, що виражає більш високий рівень взаємодії індивідуальності і суспільства, в локальному і глобальному вимірюванні. Є всі підстави вважати, що інтелектуальні, фізичні, моральні і психологічні потенції людини використовуються недостатньо повно. Людину можна надихнути на велику

віддачу енергії і сил, якщо традиційні методи навчання , виховання, а головне спілкування і комунікації укріпити знанням психології. В цьому лежить прагматичний шлях створення як нової культури комунікації, так і людини нової культури, які більш адекватно відповідатимуть сучасним вимогам гуманістичного ідеалу. Якщо слідувати цьому твердженню, євроміф про зближення культур, при збереженні їхньої самобутності, викорінюванні ворожості, підозрілості і агресії, почне здійснюватися і покладе початок конструктивному діалогу, полілогу та міжнародному дискурсу [693; 694]. Не треба і не можна сподіватися на швидке здійснення своїх припущень. Прогрес у зміні людських взаємостосунків не буває швидким. Частіше він буває повільним і непомітним. Проте, мети добивається той, хто береться за справу. Шиллер підсумував свої роздуми [601, с. 250], по своєму звичаю, крилатою фразою – працелюбних і зацікавлених доля веде за руку, ледачих і байдужих тягне за волосся.

4.4. Місце гуманістичного прагматизму в сучасній соціально-філософській традиції

У 1877-1888 роках американський журнал Popular Science Monthly надрукував дві статті “Закріплення віри” і “Як зробити наші ідеї ясними” [486; 489]. Написані Ч.С.Пірсом, вони ознаменували виникнення оригінальної американської філософії і ввійшли у класику філософії прагматизму. З появою цих статей почалося “золоте століття” американської філософії, яка відома під назвою прагматизм. Специфіка прагматизму полягає в тому, що він є свого роду “ плавильним котлом” (melting pot), в якому виплавились постулати нового осягнення світу. В прагматизмі переплелися європейські духовні цінності і традиції із суто американськими культурно-філософськими рисами, які віддзеркалювали особливості американського філософського самоосягання. Вся структура його

ідеології сполучалася із світоглядом Старого Світу і засновувалася на європейських філософських традиціях і концепціях, які були не тільки його ідейною підставою. Вони дали йому життя і служили спрямовуючим орієнтиром і щедрим джерелом духовності. Тісний взаємозбагачуваючий зв'язок і конструктивний взаємовплив філософії Старого і Нового Світу підтримувались постійно і ніколи не зупинялись.

Оптимізм, виражений в головних постулатах прагматизму, віддзеркалює множину культур Сполучених Штатів, країни, де динамізм, дія, заповзятливість, успіх і швидкість характеризують ритм і темп життя. Прагматизм, хоча його концепції, на перший погляд, здаються самоочевидними, насправді є відкриттям, що зажадало довгого і важкого осмислення [605, с. 101]. У багатьох випадках всякі новації, після їхнього виявлення або впровадження здаються простими і ясними. Це спостереження рівною мірою справедливе відносно стрижневої концепції прагматизму про вирішальне значення практики в процесі визначення і верифікації істини. Через різні практичні причини людина пізнавала світ навколо себе вчиняла і діяла згідно отриманому знанню в прагматичних цілях. Реальне людське життя і реальний процес пізнання завжди ґрунтуються на практичних потребах і прагматичних цілях. Генетичний процесуальний характер прагматизму, особливо його гуманістичного напряму, що поступово знаходив своє теоретичне самовизначення, розкривається в тій обставині, що в ньому відбувається певне змішання предметів філософії і психології. Завдяки цьому ідеї прагматизму повернули філософії її відвічне призначення. У них міститься заклик до розуміння цілісності і недоторканості (integrity) [457, с. 216] людини, її особистості і функцій в повсякденному житті в контексті соціального середовища. Гуманістичний прагматизм підкреслює значення і цінність "особистого, персонального", не відкидаючи всеосяжного характеру філософії "суспільного". Поняття "цінності", значуще для кожного персонально і індивідуально, пронизує все суще [596, с. 163]. Особиста оцінка, фактично є джерелом всіх оцінок, котрі кваліфікують об'єкти і відносини в категоріях "корисність, істинність, задоволення і краса". Самі поняття "реальність,

дійсність” є результат проникливого оцінюючого особистого ставлення [596, с. 85]. Присутність особистого аспекту в ціннісних орієнтаціях і цінності в кожному об'єкті людського інтересу, теоретичного або практичного, відрізняло прагматизм від академічно абстрактної філософії XIX сторіччя. Пропонуючи ці ідеї, Джеймс наполягав [351, с. 13], що вони, по суті, не тільки не заперечують значення науки, але, навпаки, підкреслюють її значення. Шиллер, продовжуючи цю думку і аргументуючи своє бачення прагматизму [573, с. 87], відмічав, що людське життя є, поза сумнівом, особистою і ризикованою справою (venture). Людина не має абсолютних гарантій та визначеної долі. Її життя складається із постійного оцінювання, пошуку методів і заходів справитися із життєвими ситуаціями, порівнювання і верифікації результатів її вибору, тобто дій і вчинків, які не мають остаточного значення. Вони всі є ризикованими, попередніми і підлеглими переоцінці. Ці дії обумовлені і мотивовані очікуваними наслідками. Вони формуються на підставі результатів осмислення особистого персонального, сьогоденного і минулого суспільного досвіду. Всі оцінки, дії, судження і відношення є результатом людських зусиль, результати яких людина осмислила і більш менш успішно використала. У своїй сукупності вони окреслюють контекст її світогляду, з позицій якого вона судить реальність, але і її судять згідно її переконанням, вірі і вчинкам. Людина не має можливості уникнути цієї відповідальності. Але вона не може її відчути, якщо вона не зважує всі обставини і ситуації відповідно до своїх власних ціннісних критеріїв. Ці тези, в яких фундаментальні ідеї прагматизму здобули уточнення і декілька інші інтерпретацію і напрям, були пропоновані в Європі в творах Ф.К.С.Шиллера і названі гуманістичний прагматизм. Саме вони привернули увагу сучасного глобального суспільства і були причиною раптового відродження інтересу до постулатів гуманістичного прагматизму в більшості країн світу наприкінці XX століття.

Нелегкий процес доказу філософією свого права на існування, що тривав в американській інтелектуальній історії аж до XX сторіччя, може бути проілюстрований тим, що в Америці до того часу не було професійних

філософів, в європейському розумінні цього слова [454, с. 118].Формування американської філософії в роки, що передували виникненню прагматизму, пов'язують з іменами Б. Франкліна, Т.Джефферсона, Т.Пейна, Р.Емерсона і Г.Торо, які, по суті, філософами не були [708, с. 53]. Їхні твори і виступи представляли собою політичні, літературні і морально-релігійні есе, що не містили в теоретичному відношенні нових філософських ідей. Становлення американської філософії відбувалося в основному не в університетах, а в середовищі інтелектуально розвиненої громадськості, освічених людей – those who could read – які вміли читати [384, с. 27]. Це були виступи і дискусії у формі публічної лекції, яка нагадувала проповідь. Філософія розглядалася в рамках початкових властивих їй якостей, пов'язаних, перш за все, з роллю “наставниці” буденної свідомості, своєрідної “дисципліни” розуму, і “ментора” праведного життя [684, с. 43]. Філософія прагматизму, в концепціях якого суто філософські проблеми – критерії і методи визначення істини, свобода і воля до віри, природа і підстави прав особистості – обговорювались в контексті звичайної повсякденної свідомості на тлі ідей класичної європейської філософії. Тому ці вічні питання Сфінкса [573, с. 10] трактувалися під іншим, неєвропейським кутом зору, що відображав практично-американський тип мислення. Глибина і значущість прагматизму, що розкрилися в перспективі явищ, властивих американській культурі, зробили прямий і непрямий вплив на характер європейських філософських рефлексій, додавши до них трохи грубуватого нерефлексивного здорового глузду.

Коли на початку минулого сторіччя У.Джеймс вперше публічно заявив про новий філософський метод, який він назвав “новим ім'ям для деяких старих ідей” [351], він не тільки пояснював концепції, покладені в його основу. Він також спробував визначити майбутнє цієї філософської школи. У його баченні новий філософський підхід можна було порівняти з Протестантською Реформацією. Її вважали анархією і сум'яттям в розумах, її прийняли вороже і пророкували недовге життя. Проте, як виразився Джеймс, сонце сходить і

заходить, як в протестантських, так і непротестантських країнах. Він чекав, що прагматизму уготований такий же прийом і ультра-раціоналістично настроєні філософи сприймуть його як “нісенітницю, низькопробний виріб, що плутає стрункy систему філософських побудов” (so much trash philosophically) [351, с. 12]. Він не брав на себе відповідальності пророкати майбутнє прагматизму, але вважав, що, виходячи із реальності, така паралель здається справедливою як з історичної, так і філософської точки зору.

Він, дійсно, не помилився. Після нетривалого забуття в даний час відбувається повсюдне відродження прагматизму в його первинному, класичному вигляді, відомому як гуманістичний прагматизм. Цей напрям філософії не тільки відроджується, його розповсюдження стає глобальним. У реаліях XXI століття концепції гуманістичного прагматизму знову визнаються значущими. Глибоко гуманістична ідея про неостаточність і мінливість істини, про необхідність верифікації істини за її наслідками у практичному досвіді людини сприймається як заклик до дії на протилежність абстрактним рефлексіям. Не менш актуальним є постулат про те, що істинність твердження відкривається, підтверджується і реалізується у процесі індивідуального досвіду. Істина вважається перемінною величиною, вона не є абсолютною, неспростовною [593, с. 155]. З появою нової інформації, важливої для реального, наочного досвіду вона зазнає змін, модифікується або спростовується. В потоці змінних подій і обставин людина відчуває сумнів чи правильно вона діяла, чи образ її мислення відповідає її меті. В умовах безперервних перетворень оточуючої реальності вона вимушена шукати нові адекватні шляхи для вирішення виникаючих проблем. Відповідно змінюються інструменти і засоби досягнення бажаних цілей. Функція мислення полягає у тому, щоб визначити свої опції і вибрати найкращу альтернативу для вчинків і дії у даної ситуації. У філософії гуманістичного прагматизму акцент робиться на ціннісному аспекті характеристики істини для досягнення конкретної цілі, тому ні уявлення про реальність, ні знання про факти не визнаються абсолютними [645, с. 37; 721, с. 98; 654, с. 173]. Особисте ставлення та його оцінка визнаються одним із

важливих факторів життєвого досвіду. Кожен має право на власну думку і кожен користується цим правом. Але це не означає рівноцінності думок. Подвійність, яка існує у відношенні між ментальністю особистого і колективного досвіду, у гуманістичному прагматизмі вирішується на користь останнього [242, с. 189]. Соціальне, колективне завжди має більшу міру авторитету порівняно із індивідуальним [224, с. 31]. Як стандарт істини приймається свого роду нераціональний тест у вигляді дії, задовольняння потреби, актуалізації у поведінці. Якості і реалії життя, можливості людини ідентифікуватися, виявити і реалізувати свій потенціал оцінюються виключно по цій шкалі. Факти, теорії, відношення, всі норми суспільного життя набувають значення лише у рамках їхньої прагматичної корисності [523, с. 49; 322, с. 158]. В гуманістичному прагматизмі захищається позиція, згідно якої істинним і цінним є лише те, що може бути практично використане і змінене на краще в індивідуальної та суспільної якості життя. Концепції гуманістичного прагматизму не відмовлялись від духовності, але в них постулювалось, що духовність теж повинна приносити плоди [156, с. 53; 230, с. 93]. Цінність істини визначалась не лише відношенням до речей, не тільки репрезентацією подій і ситуацій, її значущість судилася за мірою впливу на інші події і відношення [361, с. 79]. Вона вимірювалась психологічним відчуттям задоволеності або розчарування. Ця теза була предметом особливо гострої критики, головним чином тому, що вона не мала явного термінологічного виразу [156, с. 81]. Відчуття задоволеності, яке Джеймс вважав одним із критеріїв істини не визначено ніякими уточнюючими інтелектуальними вимогами [390, с. 28]. Критики відмічали [242, с. 51], що значення цього терміну не має відмітних ознак і аргументації, тому він є психологічно неспростовним, але з логічної точки зору нефункціональним [265, с. 65; 556, с. 67]. Джеймс, проте доказував, що почуття задоволеності настільки зрозуміле всім, що пояснювати його не треба [353, с. 99]. Він наполягав, що коли людина не може знайти логічні шляхи для вирішення проблеми, вона опирається на свої емоційні відчуття [353, с. 27; 359, с. 42]. Структура істини, згідно гуманістичному розумінню, має

психологічне, емоційне вимірювання, що підтверджує суб'єктивне, особисте ставлення до того, що визнається корисним і тому вірним. Всі, навіть найвищі помисли і теоретичні абстракції виникають внаслідок психологічних реакцій – інтересу, страху, цікавості – на практичні потреби.

Все більш чітка орієнтація сучасної прагматичної теорії на концепції гуманістичного прагматизму показує, які значущі наслідки для філософської думки вони мають і можуть ще мати. Особлива увага надається тезі нерозривного зв'язку між філософськими і життєво важливими практичними проблемами. Прагматичні методи і концепції розробляються не тільки у філософії. Практично у всіх сферах людської діяльності ідеї гуманістичного прагматизму знаходять застосування. Посилання на його принципи зустрічаються, як у філософських творах, так і в дослідженнях по літературознавству, соціології, теорії права і етнографії. Сучасні дослідники, розвиваючи ідеї гуманістичного прагматизму, розробляють свої версії цього методу в дискусіях про расові, гендерні і політичні проблеми [653; 692; 693; 694]. Вербальний вираз "істина працює", який був свого часу одним з головних предметів критики, набув глобального розповсюдження.

Проблеми суспільного життя, структури суспільства, майбутнього і долі людини займають значне місце в контексті класичного гуманістичного прагматизму. Вони включають питання пов'язані з політичними системами соціального устрою, методологією освіти, тенденціями інтелектуального, етичного і морального розвитку людини. Багато що з спостережень і побоювань, які були висловлені в його тезах, актуальні й сьогодні. В проблематиці класичного гуманістичного прагматизму велике значення надається аналізу тенденцій майбутнього розвитку людини і її соціального оточення. Міркуючи про майбутнє, Шиллер не стільки протиставляв його сучасній йому дійсності, скільки намагався показати можливі наслідки її розвитку. Його проекти і судження деякою мірою схожі на утопію [589, с. 24]. Відповідно до етимологічного значення слова "утопія" він передбачав появу небажаної майбутньої дистопії, тобто такої ентопії, яка протистоїть утопії, як

удосконалому, благополучному і щасливому світу. Його прогнози були свого роду попередженнями, деякі з них, які він називав пророцтвами Касандри [596, с. 201; 591; 598; 627], здійснилися, інші пішли в історію. Його аналіз і характеристика функціювання демократії, яка йому здавалась схожою на прикидання, обман, корупцію і маніпулювання [601, с. 278], мають дуже сучасне звучання.

В процесі повернення і відродження гуманістичного прагматизму, як і на самому початку його існування, не спостерігається єдності думок і поглядів. Як і раніше, в рамках його концепцій, під його "місткою парасолькою" [723, с. 14] різноманітно сполучаються і переплітаються нові і традиційно існуючі напрями. У різних країнах світу виникають філософські школи, в яких вічні питання і загадки Сфінкса розглядаються з позицій, які є релевантними для прагматичного мислення гуманізму XXI століття [418; 505; 508; 509; 510]. Міжнародне визнання гуманістичних постулатів прагматизму спростувало старий жарт – прагматизм не працює [454, с. 48] і колишні зауваження стосовно того, що в його теорії не визначено відношення в опозиції "засіб-результат". Гуманістичний прагматизм обосновує шляхи досягнення і верифікації істини, але не пропонує механізму оцінки загальної якості результату. Істина оцінюється людиною, для якої істинна цінність дорожча і більша за багатство і вона керується прагматичними поняттями у практиці своїй реальності. Але сама теорія гуманістичного прагматизму не дає аргументів, які доказують перевагу однієї істини перед іншою. Ця філософія не пропонує рецептів щодо вірогідних маніпуляцій, відносно того чи слід висловлювати всю істину, якою б гіркою вона не була, чи розраховувати на винагородження, яке можна здобути, якщо казати людям те, що вони бажають почути. Гуманізм прагматичної ідеї полягає в тому, що людина визнається вільною в прийнятті рішення і персонально відповідальною за нього. Концепція права людини на свою особисту істину засновується на етичний концепції персональної моральної і громадянської відповідальності. Інакше будь-яку антигуманну, протиправну

дію можна виправдати аргументами про особисті думки і особисті істині. Цей аспект гуманістичного прагматизму не був досконало обґрунтований, що визнавали і самі прагматисти-класики [615, с. 505; 353, с. 174; 449, с. 244]. Постулат “роботи” істини і “задоволення” від її “роботи” не був достатньо чітко аргументований і тому викликав жорстку критику [549, с. 448; 444, с. 259; 449, с. 290; 400, с. 29]. Але с іншого боку, прагматизм продовжує привертати увагу в усіх галузях людської діяльності своєю прихильністю до людських інтересів і проблем, життєво важливих для повсякденного живого буття людини. Ще на початку ХХ століття було визначене головне значення прагматизму. Аргументи критичного прагматичного аналізу показали, що “король-то голий” [106, с. 101], оскільки вони зняли з філософських понять абсолютизацію, надуманість і відірваність від проблем реального життя. Саме тому, що у гуманістичній філософії прагматизму виражені суть, смисл і цілі пізнання, а також причини і мотиви, які збуджують людину до активного життя, сучасна соціальна філософія та інші науки звернулися до його первісних ідей. Відновлення інтересу до гуманістичного прагматизму можна пояснити прагматичними причинами. Якби не існувало прагматизму в його класичному вигляді, сучасний стан інтелектуальної незадоволеності і невпевненості примусив би розробити філософію, сходжу на прагматизм.

Відродження прагматизму мало неоднозначні наслідки. Воно визвало не тільки “війну слів” [497]. В результаті сучасного осмислення його концепцій виникло значно більше питань про буття, знання, мораль, політику – Загадок Сфінкса – ніж відповідей, які намагаються знайти з його допомогою. Так само, як і сто років тому, коли прагматизм тільки народжувався, його повернення оцінюється неоднаково. Як і тоді, гуманістичний прагматизм сприймається як американський внесок в філософію, а з іншого боку, як новий метод розуміння і вирішення проблем у різних сферах людської діяльності, пізнання і життя. Проте поступово, поволі і цілеспрямовано ідеї гуманістичного прагматизму утрачають свій вузько національний зміст і стають важливими у глобальному

масштабі. Філософію гуманістичного прагматизму починають визнавати не тільки важливою для Сполучених Штатів і, тому, суто американським феноменом. Стає все ясніше, що в ньому криється багата спадщина і невичерпне джерело ідей, які мають бути проаналізовані у відповідності з умовами, традиціями і культурою кожного окремого суспільства в кожній індивідуальній країні.

У другій половині XX століття стали висловлюватися думки, що головний зміст гуманістичних постулатів прагматизму полягає в перетворені світогляду з метою створення нової демократичної культури [384, с. 59; 427, с. 28; 438, с. 39]. Демократія розумілась не лише як засіб організації управління і влади, але і як образ життя. В пошуку альтернативи марксизму і постмодернізму філософи шукали національні коріння для аргументованої критики абсолютів і універсалій. Знову стало приоритетним серед безладдя і несправедливості оточуючої реальності спробувати знайти філософське обґрунтування для іншого, нехай уявного, але кращого світу. Прагматизм, в його гуманістичній інтерпретації, стали розуміти не стільки як філософську теорію, скільки як відчуття, нагадування про те, що неможливо думати і міркувати про людину, якщо не поставити її у центр дослідження [26, с. 23]. Концепція про неостаточність істини виявилась необхідною в сучасній філософії, як постулат невизначеності не лише самого поняття “прагматизм”, а і його наслідків. Нове тлумачення значення прагматизму привело до висновку, що його ідеї не просто руйнують догматичні ідеологічні структури [203, с. 26], вони дають можливість вибору між різними ідеологіями. Ідеологію почали аналізувати в опозиції до гуманістичного прагматизму [259, с. 132; 704, с. 48], виходячи із пропозиції, що ідеологія є система доктрин, які мають примусове значення для даного суспільства [153; 173; 175; 184; 313], в той час, як гуманістичний прагматизм трактує проблеми з точки зору їхнього значення в категоріях місця, часу і психологічного ставлення людини [153, с. 115; 436, с. 53]. Ідеологія предписує канони і правила індивідуального і соціального життя. Але єдине, як людина може відрізнити істину від не-істини є верифікація її

наслідків в досвіді. Будь-який критерій, по якому істина кваліфікується апріорі або зовні практичного досвіду є самообман [385, с. 53, 149]. Гуманістичний прагматизм надає кожній індивідуальній людині право на свої віру, ставлення і вибір, що є підтвердженням ідеї культурного плюралізму і свободи слова.

У концепціях гуманістичного прагматизму немає нічого принципово нового, як це відмічали його засновники [351, с. 29; 372, с. 325]. Всі його принципи ґрунтуються на емпіризмі, добре відомому науковому методі, який плідно застосовується як у філософії, так і у повсякденної практиці. Новизна і нетрадиційність прагматизму виявилась у радикальній формі застосування його ідей. Ця філософія фактично не є філософією. Джеймс називав її ставленням, позицією, світоглядом, орієнтацією у пізнанні світу і усвідомленні того, що пізнане і застосовував слово “attitude” [351, с. 39]. Гуманістичний прагматизм пропонує відмовитись від застиглих, догматичних принципів, категорій і уявних, нагаданих необхідностей і звернутись до мети, результатів, наслідків і фактів. В цьому, як здається, і полягає привабливість і варіативність прагматизму, які були причиною його відродження в різних країнах і в різних філософських традиціях.

У Європі і США в останній чверті XX сторіччя особливо широкого поширення набули ідеї гуманістичного прагматизму, пов'язані з проблемами пошуку істини в галузі політичного і соціального мислення [453, с. 498]. Прагматисти-класики були гуманістами. Вони прагнули знайти істини, що корисні людині, дають їй відчуття комфорту і задоволення від можливості використовувати їх в особистих і суспільних цілях. У їхньому уявленні соціальне середовище характеризується мінливістю і пластичністю. Виходячи з цього постулату, вони були впевнені, що розум, зусилля і енергія людини можуть його змінити. Відповідно до цього переконання вони активно брали участь в суспільному житті, тому що вважали, що людська діяльність і філософська думка можуть сприяти поліпшенню соціального клімату. Наприкінці XX сторіччя ця теза дала імпульс дискусіям в Європі, в Канаді і в

США з приводу можливого напряму розвитку і структури демократії. Як і на початку XX сторіччя і відповідно до тези гуманістичного прагматизму про те, що істина у всіх своїх проявах неминуче несе на собі відбиток особистості її творця, в сучасних філософських дискусіях немає єдиного напряму в розвитку і застосуванні ідей прагматизму. Вплив класичного прагматизму виявляється в роботах Х. Патнама, Р. Рорті, Ю. Габермаса, Ч.Майсак, С. Таулміна, Р.Талісса, К.Апеля, С.Хаак, А.Андерсен, Н.Хомскі, Н. Талеба, кожен з яких пропонує свою інтерпретацію гуманістичного прагматизму в контексті XXI сторіччя. Кореляція з постулатами гуманістичного прагматизму простежується в тенденціях і напрямах суспільно-політичної думки по всьому світу [558, с. 393] Освідомлення значення культурних і політичних трансформацій, які виникли в процесі і внаслідок настання техногенної ери [428, с. 83] приводить до висновку про необхідність кооперації і взаєморозуміння в глобальному масштабі. Прийняті істини перестали бути неспростовними, їх стало необхідно модифікувати або міняти згідно із змінами в умовах суспільного життя [493, с. 12]. В 1990-х роках виявилось, що глобальне розповсюдження демократії не принесло відповідного підвищення інтересу до демократичних практик і очікуваного консенсусу [342, с. 210]. В багатьох мовах була знайдена майже однакова фразеологія для означення загального почуття і ставлення до нескінчених дискусій і відсутності практично задовільних результатів [558, с. 287] (“desencanto” – розчарування, в Латинській Америці, “politikerdrossenheit” – нудність політики, в з’єднаній Германії, втома і роздратування в Україні). Навіть філософи, які пропагували і підтримували перехід від авторитаризму до демократії, висловлювали стурбованість і побоювання, що ідея демократії перетворюється на “нового монстра” [350, с. 193].

Постулат демократизації образу життя, заснованого на взаємоповазі, толерантності і плюралізмі, в заломленні до сучасних проблем досліджується і розробляється в творах Ю.Габермаса, одного з широко відомих сучасних мислителів, тісно пов’язаних із відродженням прагматизму. Габермас, як і Рорті,

Хомскі і Хаак, використовує “лінгвістичний аналіз”, який був домінуючим в англо-американській і європейській філософії після Другої світової війни. Як і вони він намагався знайти засоби з’єднати англо-американську і європейську (континентальну, в американській термінології) філософію. Його твори привернули увагу до гуманістичного прагматизму в США і в Європі. У руслі концепцій прагматизму Габермас запропонував поняття “комунікативний розум або комунікативна раціональність” [295; 257]. Його концепція “лінгвістично генерованої міжсуб’єктивності” певною мірою засновується на роботах Г.Міда. У теорії Міда про “ комунікативний розум” мислення трактується не тільки у контексті нервових процесів. Розум не є внутрішньою властивістю мозку, він розвивається і удосконалюється у процесі постійного обміну з оточуючим світом. Як комунікативний орган особистості розум включає подальшу інтерпретацію та прагматичні наслідки, які він сам і генерує. Продовжуючи цю концепцію, Габермас стверджував, що нейтралізація суспільних антагонізмів, зростаючого почуття самотності, відчуження і роз’єднання може бути досягнута у процесі вільних від примусу публічних дискусій і комунікації в рамках загального соціально погодженого дискурсу. Завдяки дискурсу, в якому людина приймає участь по власній волі, зросте віра в можливість і реальність спільних дій, що дасть могутній імпульс виникненню і зміцненню комунікативної компетенції. Комунікативна компетентність людини удосконалювалась впродовж всієї історії еволюції. Але в сучасному суспільстві вона слабшає або придушується в результаті впливу з боку головних аспектів соціального життя: держави, ринку, суспільних організацій. Логіка установ соціальної системи, її стратегічно інструментальна раціональність замінила природні імпульси і реакції. Відмінність теорії Габермаса від раціоналістичної традиції полягає в тому, що раціональність, яку він пропонує [302, с. 43], уміщується в структурі міжособистої мовної комунікації, або у свідомості суб’єкта, який пізнає, а не в площині структури космосу. В умовах відсутності уніфікованої системи цінностей суб’єкти суспільства будуть вимушені вести бесіди один з одним для того, щоб визначити мінливі пріоритети, злагодити можливі конфлікти и

обміркувати розбіжності, які виникають в життєвому досвіді [297, с. 62].Теорія Габермаса підкреслює цілі емансипації окремої людини, але пропонує інклюзивну універсалістську моральну систему (inclusive universalist moral framework) [295, с. 49]. Ця система ґрунтується на понятті "універсальної прагматики", яка означає, що всі речові акти мають внутрішню ціль (inherent telos), яка полягає у взаємному розумінні. На протязі своєї історії людина усвідомила себе як автономно діючу істоту завдяки взаємовідносинам в суспільстві і тепер має достатню комунікативну компетенцію для того, щоб досягти необхідного рівня злагоди у загальному соціально погодженому дискурсі. Габермас будував свій постулат "інклюзивної універсалістської мовної системи", спираючись на теорію речових актів Л. Віттгенштейна [724], Дж. Л. Остіна [157] і Дж.Р. Серля [570], а також на концепції інтерактивної структури розуму і особистості Г. Міда [424]. Він пропонував модель "деліберативної демократії", заснованої на концепції "етики дискурсу", використовуючи для своєї моделі дискурсу теорію закономірностей розвитку мови Ж. Піаже [479]. Габермас підкреслював великі потенціальні можливості перебудови світу і досягнення більш гуманного, справедливого і інтелектуально розвинутого суспільства у реалізації людського потенціалу. Один із вагомих чинників в процесі раціоналізації, гуманізації і демократизації суспільства він бачив в участі цивільного суспільства у широкому дискурсі. Досягнення консенсусу серед раціональних громадян, він вважав, можливе через створення соціальних інститутів. Такі інститути створюють для учасників дискурсу ідеальну "речову ситуацію" в рамках якої вони мають можливість вільно висловлюватись. Весь процес комунікації базується на здатності і бажанні розуміти інших, незважаючи на ідеологічні установи і/або нерозуміння. Він спирається лише на "комунікативний розум" і мотивується відповідальністю і рішучістю знайти порозуміння. На підставі концепції "комунікативного розуму – комунікативної раціональності" Габермас аргументував концепцію деліберативної демократії. Він ґрунтує цей термін на значенні слова "deliberate" – дискутувати, міркувати і роздумувати, не поодинці, а разом з

іншими, у форматі діалогу, полілогу, широкого дискурсу. Аналізуючи невдачі традиційної демократії, він виділяв серед них “політичний параліч”. Політичні лідери не здатні приймати вольові конструктивні рішення, внаслідок залежності від могутніх груп, які мають спеціальні інтереси. Недостатнє знання соціального клімату в державі і вилучення широкого кола громадян із процесу обговорення пекучих проблем не лише не сприяє стабільності суспільства, а навпаки загострює його антагонізми і одночасно руйнує його єдність. Деліберативна демократія, по думці Габермаса залучає все суспільство в дискусії і аналіз ситуації в країні. В результаті суспільство здобуває повну, релевантну інформацію, розуміє на які відступлення і чому можна погодитись, а особиста думка міняється на суспільне судження. Принципові концепції побудови основ сучасного деліберативного демократичного суспільства стали одним з головних напрямів філософських рефлексій і гарячих дискусій. Сама ідея широкої участі суспільства у вирішенні проблем і встановленні моделей подальшого розвитку суспільних відношень, була прийнята з розумінням і підтримкою. Але конкретні форми здійснення і функціювання такої системи суспільного управління не знайшли одностайного схвалення. Філософські пропозиції Ю.Габермаса [297] зазнали різкої критики. Його теорія прагматики комунікації складається з суперечливого поєднання ідей соціології, марксизму і американського прагматизму. Ця теоретична система будується на можливості розумного поєднання ідей емансипації особистості і раціональної критичної комунікації. Він бачив ці можливості в сучасних політичних інститутах і в людській здатності міркувати, обговорювати проблеми і ґрунтуватися на раціональних інтересах. Головна теза його теорії про значущість діалогу і обміну думками в демократичному суспільстві і стала предметом дискусій. Полеміка концентрувалася на визначенні критеріїв і підстав, достатніх і необхідних, для здійснення кооперації і взаєморозуміння в деліберативній демократії. Теорія Габермаса виходить з традиційного розуміння демократії, в якому, на думку його критиків [438], не представлені всі умови, необхідні для існування

деліберативного демократичного суспільства. У роботах Ч.Майсак були запропоновані [437, с. 94] переконливі аргументи, які доводять, що така демократія повинна ґрунтуватися не стільки на типових для демократії моральних принципах (ідеалах чесності, рівності, взаємоповаги), скільки на дійсних фактах, доведених переконаннях, які неможливо спростувати або змінити, незалежно від кількості і якості дискусій або досліджень. Ці міркування ґрунтуються на теорії пізнання Пірсу, в якій перевірка і узгодження індивідуальних переконань з найбільш надійними доказами і свідоцтвами є пізнавальним процесом. Цей процес не має швидкого і остаточного завершення. Досягнення результату на кожному етапі дискусії стає початком нових міркувань. Комунікативні зусилля знайти розумне, взаємоприємне рішення, по суті, є безперервним (on-going) соціальним процесом, що вимагає участі “співтовариства дослідників” (a community of inquirers) [438, с. 192]. На перший погляд, можна знайти схожість в концепціях Ю. Габермаса і Ч. Майсак [673, с. 158]. Різниця полягає в тому, як в них визначається початкова умова демократії. Згідно Габермасу [297, с. 58], демократія, тобто рівноправне положення учасників процесу, є необхідною передумовою для будь-якого виду комунікації, оскільки сама комунікація припускає і вимагає, щоб комуніканти координували і погоджували свої плани і дії, оцінюючи їх в рамках міжсуб'єктного розуміння їх цінності. Майсак вважає [438, с. 39], що прагматичне обґрунтування деліберативної демократії не припускає попередньої моральної згоди по ряду цінностей. Навпаки, вона визнає конфлікт інтересів між учасниками дискурсу. Для підтвердження політичних і моральних тверджень докази необхідно шукати в процесі пізнання. Продуктивна (proper) комунікація, стверджує Габермас [299, с. 72], не є обов’язково стратегічною, вона повинна сприяти вирішенню проблем поступово, крок за кроком. Її мета спрямована на продуманий консенсус між рівно переконливими учасниками, і не може включати маніпулювання і підтасовування фактів. Радикально антидемократична дискусія породжує, в термінах Габермаса, суперечність в діях (performance contradiction). У

відповідь на умову “неминучих передумов” дискурсу Майсак вважає [439, с. 187], що прагматист може займати середнє положення між твердженням про те, що демократичні переконання є необхідною передумовою будь-якої комунікації та припущенням, що ліберальні цінності можна включити в структуру політичної дискусії. У цю полеміку включилася і католицька церква. На початку 2007 року в бесіді з Ю.Габермасом [303, с. 56] Папа Бенедикт XVI, міркуючи про глибинний зміст поняття “любов”, закликав до кооперації, терпимості і терпінню у процесі комунікації. Він погодився з тезою гуманістичного прагматизму, що в усіх типах людських відношень конструктивним є не уникнення конфліктів, які будуть завжди виникати в мінливому світі, а визначення причин незгоди, спроби зрозуміти їх на засадах паритетного спілкування. Папа Бенедикт XVI підкреслив неоцінну значимість такого ставлення у пошуку залагодження і вирішення конфліктів.

Впродовж всієї історії гуманістичного прагматизму його ідеї про плюралізм, неоднаковість і різноманітність світу плідно використовуються в дослідженнях проблем, пов'язаних з розмежуванням за расовою, гендерною або класовою ознакою. У сучасних дослідженнях висловлюється ідея про те, що філософія гуманістичного прагматизму багато в чому зобов'язана як своїм розвитком, так і сучасним відродженням інтересу, який її ідеї представляють для фемінізму. Час виникнення прагматизму був часом, коли перше покоління американських жінок почало здобувати освіту в коледжах і брати участь в різноманітних наукових і ненаукових дискусіях по всіх аспектах знання і практичного досвіду. У своїй більшості вони не були професійними філософами, але результати їхньої практичної роботи мали великий вплив на формування філософських поглядів і теорій ранніх прагматистів. Дьюї, наприклад, вів обширне листування з колегами педагогами-жінками, чий досвід і ідеї використовувалися для проведення експериментів в його Лабораторії Школи. Для американських жінок початку XX сторіччя [713, с. 54] ідеї прагматизму були не тільки способом залучення до суспільного життя, але і можливістю

радикально змінити культурні і соціальні структури, які пригнічували і принижували їх. Вони не вважали філософію інтелектуальною грою, суть якої полягає в тонкощах логічного аналізу. Для них філософські методи були і продовжують залишатися засобом, а не кінцевою метою [653, с. 167]. Ідея плюралізму, яка складає кардинальну рису і ознаку світогляду прагматизму, давала концептуальну основу для критики системи, в якій створені умови, що дозволяють перетворювати "іншого" унаслідок його відмінності в об'єкт домінування, залякування і придушення. Сучасні філософи-феміністи, нерідко випробовуючи на власному досвіді маргінальність, защемленість і уразливість своєї жіночої, професійної і цивільної гідності, схильні активно боротися проти несправедливої ієрархії, що створюється расизмом, класизмом (classism) [653, с. 136] і сексизмом. Ідеологія їхньої боротьби засновується на постулатах плюралізму, пропонованих гуманістичним прагматизмом.

Багато з нових прагматичних теорій значно відрізняється від первинних. Але, як і на ранній стадії розвитку прагматизму, оптимізм, заклик до дії і віра в те, що майбутнє можна змінити і поліпшити зусиллями людини та її ідей, які складають суть цього учення, продовжують привертати і сприяти розвитку людської думки. Концепція пластичності, мінливості світу і відповідно неостаточності, фалібілізма істини містить внутрішній потенціал оновлення. Ідеологічні витоки плюралізму гуманістичного прагматизму містять визнання права, навіть обов'язку людини мати свою власну думку. Вони припускають одночасно з відповідальністю за неї прагнення до комунікації, спілкування, бажання і потребу пізнати себе через іншого. Ідея "відкритих дверей", готовності до діалогу [145, с. 78; 175, с. 221; 289, с. 82; 392, с. 76; 601, с. 246] спрямована на подолання інтелектуальної ізольованості, зближення культур і зміну стереотипів. Людині потрібні людські, зрозумілі істини, для неї суттєво важливо жити у відкритому світі – світі із "снятою кришкою" [351, с. 259]. В такому світі демократія розуміється не як повна одностайна згода по головних питаннях [180, с. 14, с. 54, с. 249; 573, с. 221], а як життєустрій, в якому немає догматичної впевненості, що є єдина, неспростовна, абсолютна істина. В цьому

сенсі гуманістичний прагматизм протистоїть класичному поняттю “ідеологія”, в якому підхід до рішення проблеми здійснюється з узагальненої позиції, яка була визнана гідною на всі часи. Ідеологія заснована на певних концептуальних принципах [438, с. 39]. Ці принципи не можуть модифікуватись у відповідь на факти і обставини, які постійно змінюються. В ідеології немає місця незгоді, інакомисленню або сумніву, тому ідеологічне мислення схильне перетворюватись на догматизм і диктатуру [173, с. 53; 286, с. 148; 342, с. 315; 350, с. 735; 378, с. 353; 382, с. 184; 559, с. 74]. Люди, які створили гуманістичний прагматизм, скептично сприймали будь-які узагальнені уявлення і принципи. Вони пропонували пластичність і адаптивність підходів і тому вітали і захищали політику, яка “робила” і задовольняла конкретним вимогам. В умовах загальносистемної кризи сучасного українського суспільства, здається, потрібен саме такий прагматичний підхід до становлення консолідуючого світогляду демократичної України.

В XXI сторіччі гуманістичний прагматизм перестав бути виключно філософським феноменом. Він є багатим джерелом ідей, його спадщина використовується і розвивається у всьому сучасному світі. Концепції гуманістичного прагматизму сфокусовані на трансформації культури і формуванні демократичної культури, в якій демократія розуміється не тільки в політичному сенсі, як спосіб організації політичної структури суспільства, але й як практика міжособових, кроскультурних взаємовідношень, тобто як спосіб життя.

Необхідність орієнтуватися на концепції гуманістичного прагматизму, як в теоретичних міркуваннях, так і в практичній діяльності, настійно відчувається в країнах Центральної і Східної Європи. Демократичні і культурні перетворення, які відбуваються в них, вимагають обережних, компромісних рішень. Ухвалювати такі рішення краще всього, виходячи із світогляду гуманістичного прагматизму, що розуміється і у філософському і в життєвому значенні як філософія залагодження конфліктів і пошуку компромісів. Сторіччя прагматизму було відмічене академічними дискусіями і численними

публікаціями. Інтерес до прагматизму постійно росте у всьому світі. У багатьох країнах проводяться міжнародні конференції і форуми. У 2000 році на першому центральноєвропейському Прагматичному Форумі в Братиславі [497] обговорювались проблеми взаємодії культур в світлі гуманістичного прагматизму. Аналогічні прагматичні форуми пройшли в Румунії (2002) і в Польщі (1999). У Швеції був створений Транснаціональний Комітет “За Мир і Дослідження Майбутнього”. Вся діяльність Комітету проходить в контексті прагматичного розуміння світу і гуманізації соціальних відносин в ньому. У роботі центральноєвропейського Прагматичного Форуму беруть участь Словаччина, Польща, Угорщина, Фінляндія, Росія, Чеська Республіка, Німеччина, Іспанія, а також США і Південна Африка. На жаль Україна не бере в ньому участі.

Предметом дискусій на ньому була можливість адаптувати постулати гуманістичного прагматизму до різних інтелектуальних і культурних контекстів, а також питання про те, чи є місце прагматизму в сучасній європейській культурі. Хоча ідеї гуманістичного прагматизму отримали міжнародне звучання, значення і визнання, вони все ще асоціюються з американським світоглядом. В ході Форуму, тому, роздумували про те, наскільки сумісні концепції гуманістичного прагматизму з європейськими культурними традиціями і сучасними умовами суспільних, економічних і політичних відносин в європейському і глобальному вимірюванні. В європейській дійсності останнім часом виникли багато проблем міжкультурного і міжетнічного характеру, властивих також і американському суспільству. Форуми, конференції і симпозіуми, які проводяться в Сполучених Штатах кожного року в багатьох університетах, сприяють більш зваженому і результативному розумінню суті соціального непокою і спалахів цивільного непокорення. У вирішенні подібних проблем методи гуманістичного прагматизму можуть бути корисні. Дискусії і конфронтації, компаративний паритетний аналіз, заснований на ідентифікації локальних стереотипів і проблем, важливі для пояснення змісту гуманістичного прагматизму, а також для того, щоб визначити його місце і форми в

європейській соціокультурній традиції. Результати таких дискусій неоцінені для розуміння культурної ідентичності різних країн Європи, той частини світу, де були знайдені підстави для об’єднання і кооперації. Для підтримання духу єдності в різниці, змагання, а не конфронтації, дискусії по проблемах структури філософських категорій “загальне-особливе” –“одиничне-спільне”, побудовані на концепції плюралізму і толерантності, можуть мати вирішальне значення і вплив.

У міжнародний прагматичний рух залучені країни Європи, Азії і Південної Америки Відродження гуманістичного прагматизму набуло справді глобальних масштабів. В критичній літературі відмічалось [428, с. 53], що в історії прагматизму було декілька періодів, коли його концепції зазнавали переоцінки. Його поява і занепад асоціюються з характером соціальних відносин в окремих країнах і у глобальному масштабі. Виникнення прагматизму пов’язують з наслідками Громадянської війни в США, коли відчувалась велика необхідність з’єднання і пошуку злагоджених рішень. Ідеї гуманістичного прагматизму з’явились внаслідок загальної соціокультурної кризи в Європі на стику XIX і XX століть. Після падіння атомних бомб на Хіросіму, розчарування і стурбованість сприяли поверненню деяких з кардинально важливих рис прагматизму, хоча вони і відрізнялись від його первісного гуманістичного духу. Події кінця XX – початку XXI століття, породжені проявом конфронтації у світі і поширенням загроз тероризму, показали, що концепції прагматизму, на цей раз в їхньому первинному гуманістичному вимірюванні, якнайкраще відповідають вимогам глобального співіснування людства. Однією з тез гуманістичного прагматизму є твердження про те, що істина спочатку виникає та існує швидше як суб'єктивна, чим об'єктивна. Вона стає соціальною в процесі комунікації, діалогу, обговорення і компромісу, тому вона не може стояти поза людським досвідом. Підтвердженням і перевіркою істини є багато в чому її корисність, а не її правда. Оскільки те, що добре і корисно одній людині, може бути шкідливе і згубне для іншої, гуманістичний прагматизм, наполягає на відвертості до різного розуміння світу і, відповідно, терпимості до різних способів поведінки і

дії. Звідси розвивається концепція вирішувати конфлікти і спори не шляхом зіткнень і ненависті, а в ході дискусій і пошуку згоди.

Серед сучасних філософських теорій класичний прагматизм в його гуманістичній інтерпретації розглядається деякими філософами як старомодна, несучасна теорія [538, с. 18; 656, с. 378; 659, с. 93; 678, с. 174]. Проте філософія прагматизму, зокрема в її гуманістичному вимірі, як би до неї не ставитись, багато в чому сприяла створенню методів пізнання, що самокоректуються. Ці методи характерні для сучасної науки, яка намагається зіставити досягнення наукового дослідження і знайти аргументовану картину світу. На ідеях і концепціях гуманістичного прагматизму були створені нові підходи до розуміння і вивчення людини, її ролі в соціальному розвитку і особовому становленні. Розвиток сучасної філософії освіти і навчання цілком зобов'язаний ідеям засновників прагматизму – Ч.С.Пірсу, У.Джеймсу, Дж. Дьюї і Ф.К.С.Шиллеру. Сучасні методи навчання, зокрема в галузі вищої і після університетської освіти, ґрунтуються на концепціях, які були пропоновані і обґрунтовані Джеймсом і Шиллером, але які стали відомі і зазнали глобального застосування завдяки Дьюї. Саме прагматичний метод учити діяти, а не міркувати даремно, продовжувати пошук нового, більш ефективного знання і способів його використання закладений у всіх сучасних моделях шкільної, університетської і після університетської освіти. Заклик гуманістичного прагматизму до дії порушує тепличні умови традиційної європейської філософської рефлексії. Філософія "здорового глузду", яка червоною ниткою проходить через всі концепції гуманістичного прагматизму, зіштовхує філософську теорію з активною практикою життя, його недосконалістю, несподіваними поворотами і конфліктами. Завдяки гуманістичному прагматизму людина отримує надійні критерії, на які вона орієнтується при спробі зрозуміти вічну проблему філософії, – що є істина? Не менш важливе і конструктивне ставлення гуманістичного прагматизму до помилки, яка визнається необхідним етапом на шляху прогресу, а не поразкою і невдачею. Прагматична максима – істина перевіряється результатами

успішної дії – є стимулом і мотивацією активної життєвої позиції. У концепціях гуманістичного прагматизму не містяться ніякі упередження, вони відкриті будь-яким гіпотезам і аргументами, а головний зміст прагматичної теорії – установка на заспокоєння, пошук компромісів, ухвалення практично здійснюваних, зважених рішень – як не можна краще відповідає гуманістичним устремлінням сучасної епохи.

Заклик гуманістичного прагматизму актуальний і сьогодні. З самого початку прагматизм вважали філософією всього для всього і для всіх за спрямованість його постулатів на пошук ясності і значеннях. Мабуть гуманістичний прагматизм і є та філософія, яка потрібна сьогодні, коли світ зіткнувся з кризами у всіх сферах свого буття і галузях діяльності. Розвиток подій у світі пов'язаний з конфліктами, які виникають внаслідок незнайдених компромісів і невизнаних розбіжностей. Конфлікти і неспокій часто є продуктом і результатом непорозуміння і несумісності планів, цілей або дій. Але частіше вони розгораються із-за того, що проблеми просто не визнаються. В концепціях гуманістичного прагматизму природа конфлікту і розбіжностей розуміється як динамічна система, в якій події, поняття, розуміння і альтернативи, минулі, сучасні і майбутні, постійно реконструюються, переоцінюються і переінтерпретуються [577, с. 26; 342, с. 374; 392, с. 58; 393, с. 189]. Інтелектуальний клімат сучасної соціальної філософії значною мірою визначається дискусіями про те, що фундаментальні джерела майже всіх конфліктів і непорозумінь пов'язані не стільки з ідеологією або економікою, не з перевагами ідей, цінностей або релігії, скільки з перевагами у застосуванні організованого насильства [313, с. 175; 453, с. 498]. Глибинні причини неспокою у світі треба шукати в лицемірстві, подвійних стандартах, про які одна сторона конфлікту часто забуває, а інша навіки запам'ятає. Якщо звернутися до принципів гуманістичного прагматизму стає ясним, що спроба нав'язати універсальні стандарти з необхідністю і невідворотністю веде до "зіткнення цивілізацій" [342, с. 184]. Головною філософською проблемою гуманістичного прагматизму, яку зокрема

аргументовано і активно захищав Шиллер, була проблема різноманітності, варіативності і пластичності світу, внаслідок чого людське знання не може залишатися незмінним. Віра в абсолютну істину, в остаточність, універсальність і незламність стандартів страждає від трьох проблем – вона помилкова, аморальна і небезпечна [342, с. 310; 363, с. 31]. Недавня історія – гіркий досвід Радянського Союзу, атомні бомби Хіросіми, сучасні спалахи тероризму і військові кровопролиття – показали, що ідеологія, заснована на визнанні абсолютної істини, не працює. Ні старі спадкові монархії, ні ліберальні форми демократії, ні комуністичний досвід не зберегли людство від агресії, пригноблення і загибелі. Догматична, абсолютистська ідеологія є дуже слабким підґрунтям, щоб стримувати та з'єднувати людей і суспільства, в яких бракує культурних, цивілізаційних джерел спільності. Претензії на універсальність стандартів, на неспростовні істини, на всеохоплюючі ідеології, на переваги "свого шляху" у протилежність всім іншим веде до суперечок. Якщо прийняти за абсолютну таку точку зору [573, с. 224], треба визнати еволюцію людського уявлення про методи і форми управління і функціювання соціального життя завершеною. Але природний цикл життя не зупиняється, люди народжуються, вмирають, потреби їхнього практичного досвіду вимагають нових рішень і нових істин, історія не закінчується. З цим був вимушений згодися і Ф. Фукуяма [270], відмовившись від концепції "останньої людини" і "кінця історії". Серед проблем і викликів сучасності згідно з концепціями гуманістичного прагматизму треба шукати не розбіжності, не деталі минулих образ, а спільні позиції, на яких ґрунтувати засади і принципи прогресивного світогляду. Гуманістичний прагматизм став невід'ємною частиною практики сучасного соціокультурного життя і, в світлі цього факту, більш прагматичне виправдання гуманістичному прагматизму уявити важко.

Висновки до четвертого розділу

Аналіз постулатів гуманістичного прагматизму доводить, що в структурах повсякденності сучасного суспільства їхнє значення та вплив виявляються у визнанні, що:

– в двоєдиному процесі гармонійної взаємодії особистості і соціального середовища виробляються еталони соціокультурної парадигми відносин, віри, засад, ідеології, символіки і традицій, відповідних ідеалу вдосконалення особистості в контексті актуалізації і верифікації поставлених цілей. Ця значуща система, етнологічна по своєму внутрішньому змісту, має нормативний характер, вона виходить з внутрішніх спонук, інтересів і намірів індивідуальних особистостей, але консолідується та соціалізується в суспільно визнаних, історично обґрунтованих встановленнях;

– соціокультурна структура суспільства, що розуміється як соціально сформована сума смислових відносин і правил, з одного боку, об'єднує суспільство, яким би стратифікованим воно не було, а з іншого, роз'єднує, оскільки кожна група в окремому суспільстві і тим більше в межах різних соціокультур, виробляє і розвиває свої власні правила поведінки, форми поглядів і дій. Злагода, єдність та консолідація суспільства підтримується або спотворюється мірою рівноваги між цими тенденціями;

– в концепціях гуманістичного прагматизму міститься заклик до визнання різноманіття культур з метою їхнього зближення і зняття можливих конфронтацій, конфліктів і зіткнень, які становлять одну із констант існування людини і сприяють її поступовому прогресивному становленню. Телеологія інтеркультурного обміну і прагматичних форм його об'єктування ґрунтується на тезі про те, що згода і гармонія не існують апріорно, їх можна досягти в результаті встановлення мінімального консенсусу в розумінні взаємоприйнятних цінностей;

– конфлікт, розбіжність, суперечка і незгода, як факт дійсності не є перешкодою для комунікації і спілкування між людьми, навіть у разі неспівпадання або несумісності їх уявлень про людські гуманістичні цінності;

– важливим результатом впливу концепцій гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства є (1) виникнення розуміння небезпеки, згубності і безперспективності практики нав'язування універсальних стандартів, і (2) зміцнення впевненості в необхідності пошуку загальних позицій для формування і підтримки нестійкої рівноваги взаєморозуміння і консенсусу щодо загальнолюдських цінностей;

– значення та вплив постулату неостаточності істини простежується в процесі становлення соціально значущої особистості. В світлі нових підходів до побудови соціальних відносин ефективність реалізації та використання людського потенціалу вимагає активного ставлення до самореалізації. Готовність до зміни кар’єри та життєвих стандартів, звичка постійно підвищувати кваліфікацію має бути імперативною мотивацією позитивної ідентифікації людини;

- глибинна суть впливу гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства виявляється в її гармонізуючому ефекті. Згідно його концептуальним принципам плюралізму треба на основі визнання різноманітності оточуючої реальності, пластичності істини, схильної до переоцінки, шукати і застосовувати будь-які заходи, логічні, почуттєві, навіть містичні, якщо вони ведуть до задовільних практичних наслідків. Плюралістична відкритість гуманістичного прагматизму сприяє відродженню і поглибленню взаєморозуміння в соціальних і міжособистих відносинах, заснованих на культурі дискурсу, комунікації, діалогу, різних форм контакту і спілкування в умовах взаємотерпимості і посилення глобальних соціальних зв’язків.

ВИСНОВКИ

Існує думка, що філософія, як вищий вираз інтелектуальної і духовної діяльності людини, осмислює і пояснює найскладніші питання світового процесу. Сперечатися з цією думкою важко. Історія філософії показує її справедливість. Філософи всіх часів прагнули пояснити особливості природного і соціального середовища людини, її духовні прагнення і їхнє реальне матеріальне втілення. Філософські теорії робили вплив на розвиток особистого та суспільного світогляду і, тою або іншою мірою, сприяли пошукам способів успішної адаптації в реальності буття.

Справа, проте, в тому, що більшість філософських концепцій є абстрагованою, відірваною від повсякденних потреб і турбот людини, узагальненою картиною світу, в пізнанні якого у неї виникає безліч конкретних питань. Спроби знайти пояснення вічним загадкам Сфінкса у філософських теоріях часто не досягають бажаної мети. Філософські міркування не дають на них вичерпних відповідей. Навпаки, в процесі аналізу і оцінки існуючих і виникаючих проблем філософи стикаються з новими питаннями, вірогідні відповіді на які вони ставлять під сумнів і піддають переоцінці. У виниклій на стику XIX-XX сторіч в Америці філософії прагматизму пропонувався інший підхід до тем і цілей філософських роздумів. Серед протиборчих філософських тенденцій XX сторіччя прагматизм займає особливе положення. Його принципи є чимось на зразок “нічийної смуги” (no man's land) [623, с. 418], на якій прагнення піти від нетерпимості філософських дебатів, розбрату і протистоянь в суспільних відносинах можна утілити в конкретні дії, що ведуть до суспільного благополуччя. Новим в концепції прагматизму був намір розглядати традиційні філософські проблеми не відвернуто, не абстраговано, а в їхньому безпосередньому зв'язку з практикою щоденного досвіду людини в реальності її життєдіяльності без відриву від контексту їхнього виникнення і

значущості в конкретних обставинах часу і простору. Відмітною рисою при цьому було уникнення деперсоналізації філософських ідей, тому значний інтерес має аналіз особистого ставлення кожного із прагматистів-класиків, в даному разі Ф.К.С. Шиллера, до фундаментальних постулатів їхньої спільної філософської ідеї.

Прагматисти-класики не ставили собі за мету дати вичерпні відповіді на сумніви, утруднення і побоювання, які переслідують людину. Вони намагалися обґрунтувати метод, спосіб або правило, за допомогою яких людина може розібратися в кардинальному питанні, рішення якого має для неї життєво важливий інтерес – визначити істину і зрозуміти її відмінність від помилковості не у відвернуто-абстрактному вимірюванні, а в реальності її буття. Спочатку головна концепція філософії прагматизму складалася із заклику “зробити наші ідеї ясними” на рівні вербального вислову. Згодом її сталі асоціювати з більш широким філософським поняттям. Вербальне значення сталі трактувати в контексті значущості реалій, що позначаються їм, в людській практиці з погляду його корисності, шкоди або даремності в досягненні поставлених людських цілей. Була вироблена прагматична максима – все, що працює, приносить користь або доставляє задоволення, є корисним, а значить істинним. Прагматисти-класики були переконані в тому, що людина знаходить істину в процесі подолання перешкод, розбіжностей і сумнівів. Вони пропонували не заглиблювати відмінності, а, навпаки, шукати доводи і факти, за допомогою яких можна зближувати позиції і, таким чином, сприяти знаходженню істини. В з'ясуванні і згладжуванні розбіжностей вони бачили головну перспективу успішного розвитку людського суспільства. Істину, згідно постулатам гуманістичного прагматизму, знаходять в процесі пошуку компромісу. В результаті дискусій, заснованих на взаємній пошані і терпимості, виробляються рішення, думки або теорії, що дозволяють зробити результативні дії для досягнення поставлених цілей. Результати дискусій, наслідки яких стимулюють успішні дії, що

приводять до встановлення взаємоприйнятного діалогу і які працюють на благо, визнаються істинними, тобто корисними.

У європейській філософській традиції прагматизм, як філософська течія, з'явився і одержав подальший розвиток, багато в чому завдяки енергії і зусиллям Ф.К.С.Шиллера, філософа, педагога, громадянина. Ім'я Ф.К.С.Шиллера і його творча спадщина практично невідомі в Україні. Його ім'я епізодично згадується в описах і аналізі філософії американських прагматистів. В бібліотеках України відсутні твори, що містять системний аналіз його філософії. Разом з тим, в результаті філософських роздумів Шиллера в прагматизмі визначився напрям, якому він дав назву гуманізм. Філософські теорії, концепції і думки гуманістичного прагматизму не тільки не втратили своєї значущості в XXI сторіччі, вони одержали справді глобальне вимірювання. Сучасне повсюдне, глобальне відродження ідей прагматизму, який називають гуманістичним, сходить саме до його переконань. У гуманістичному прагматизмі поєднувалася енциклопедична освіченість і глибока обізнаність в новітніх і сталих концепціях європейської філософії з тверезим і практичним поглядом на реальність, пропонованим американськими прагматичними уявленнями. На динамічному взаємовідношенні цих ідеологічних ставлень базується аргументація гуманістичного прагматизму, концепції якого є фактично суттю ідеології всіх глобальних гуманістичних рухів [168; 337; 348; 418; 497; 506]. Історичні параметри становлення і змісту гуманістичного прагматизму, безумовно, мають не тільки ретроспективний інтерес. В даній дисертації була поставлена мета описати і проаналізувати аргументування і розвиток концептуальних основ гуманістичного прагматизму на прикладі внеску Ф.К.С.Шиллера в теорію філософії з тим, щоб оцінити цей світогляд у всій його цілісності і визначити ступінь, сфери і “роботу” впливу його концепцій на соціокультурний клімат сучасності.

Цілісність зовсім не означає повноти. Те, що проаналізоване в роботі, є описом лише головних, основоположних рис гуманістичного прагматизму,

переданих через призму філософських рефлексій Ф.К.С. Шиллера. Іншими словами, це спроба дати уявлення про суть різних сторін філософії, яка після багатьох років забуття стала знов всесвітньо актуальною. Це складний багатогранний об'єкт, головні закономірності його розвитку, концепції і твердження й були предметом дослідження. І, незалежно від того, наскільки автору вдався його задум, опис ключових позицій гуманістичного прагматизму, представлених у філософії одного з головних його творців, необхідний і корисний як в загальнонауковому плані, так і з практичної точки зору. Ідеї Ф.К.С.Шиллера, що звучали революційно і навіть бунтарські на початку XX сторіччя, виявляються конструктивними, а часом і незамінними, в реаліях наших днів. Багато його філософських концепцій, що становлять зміст гуманістичного прагматизму, можуть з успіхом служити основою для розвитку світогляду, адекватного вимогам і демократичним очікуванням консолідованого українського суспільства і стимулом в пошуку дієвих шляхів гармонізації і гуманізації сучасних глобальних соціальних відносин.

Повернення імені та філософії Ф.К.С.Шиллера в сучасну філософію є не тільки спробою відновити історичну справедливість. Це також і спроба представити своєрідність і багатоплановість світогляду, в якому відобразились характерні риси і особливості філософії, що не втратила свого значення і в наші дні, у всій їхній ідентичності. Відносна безвісність Шиллера і відсутність коментарів на його праці послужили причиною того, що в науці не склалося стереотипної думки про нього, як це відбулося із спадщиною У.Джеймса і Дж. Дьюї. В американській, англійській, не говорячи вже про українську або російську, критичну і оглядову філософську літературу ім'я і філософія Ф.К.С.Шиллера згадуються побіжно. Існує навіть такий вислів, що відноситься до 60-х років минулого сторіччя – ніша Шиллера у філософії навряд чи представляє щось більше, ніж урна, що містить церемоніальний прах [260, с. 146]. Це несправедлива думка. Філософія Ф.К.С. Шиллера містить оригінальні ідеї, які сприяли появі багатьох

робіт Дж. Дьюї, Г.Міда і подальшого покоління прагматистів і, як свідчить розвиток філософської і соціальної думки на початку XXI сторіччя, продовжує впливати на її рух.

Гуманістичний прагматизм ґрунтується на аналізі ролі людини в процесі пізнання. Ця тема не нова у філософії. Спроби описати істотні ознаки, властиві людині в її особистому, індивідуальному і соціальному вимірі, фактично складають зміст історії філософії. Філософи вивчали людину і пропонували оригінальні теорії, які входили в суперечність із іншими, оскільки ні в одній із них людина не була представлена у всій сукупності своїх якостей і характеристик. Аристотель визначав людину як раціональну тварину. Платон і вслід за ним середньовічні філософи описували людину з позиції світової душі в лещатах тлінного тіла. Шекспір драматизував людину і представляв її піднесеним, але дурним смертним, чиї прагнення терплять поразку із-за “фатального недоліку”. Томас Гоббс бачив в людині механічного звіра. Для Канта людина була заручником непізнаваної реальності, а Гегель відводив людині роль не зовсім реального відколка з державного устрою. У філософії В.Гюго людина предстає у вигляді пристрасного індивідуаліста, убитого ворожою дійсністю. Для Ф. Ніцше головною пристрастю, що характеризує людину, було демонічне прагнення до влади. В кожній з цих концепцій, як і в безлічі інших теорій, проблема людини розглядається під певним, часто обмеженим кутом зору. Дослідження окремих сторін цієї проблеми не дає несуперечливого уявлення про неї, як про цільний об'єкт.

У філософії прагматизму також не було єдності в трактуванні проблеми людини. Ф.К.С.Шиллер, не претендуючи на вичерпну повноту і остаточну істину, початковою, фундаментальною тезою своєї гуманістичної філософії узяв відомий вислів Протагора – людина є міра всіх речей, як відомих, тому що людина їх пізнала, так і невідомих, тому що людина ще не встигла або не мала потреби пізнати їх. В світлі цієї концепції він

описував, розглядав і оцінював функції розумної людської діяльності і вплив її результатів в процесах гармонізації і побудови реальності відповідно до людських істин, цінностей і надій. Його яскраві, часто полемічні, статті і книги, нерідко зайве емоційні, зіграли велику роль в розвитку ідей прагматизму і, перш за все, в їхньому розповсюдженні в Європі. Ідеї Ф.К.С.Шиллера, на жаль, часто використовуються без необхідних посилань і виносок.

Через різні причини ім'я Шиллера і його філософію після його смерті стали забувати, так само як піддали забуттю багато ідей, що дали імпульс до виникнення гуманістичного прагматизму. Деякі новаторські ідеї, завдяки яким класичний прагматизм складав мало не єдину тему філософських суперечок на межі XIX – XX сторіч, повністю зникли з філософської традиції минулого віку. В результаті був втрачений діалог між різними філософськими школами, до якого закликали прагматисти–класики, а, головне, втрачався зв'язок з початковими ідеями прагматизму. Розвиток прагматизму в другій половині XX сторіччя пішов по абсолютно інших напрямах в порівнянні з первинним духом філософії У.Джеймса, Ч.С.Пірса і Ф.К.С.Шиллера. Зміна фокусу прагматичних рефлексій була пов'язана з ростом впливу Дж. Дьюї, особливо після публікації його нарису “Демократія і освіта” [216]. Хоча Дьюї [704, с. 145] був одним з найвпливовіших філософів свого часу, в його філософії, не дивлячись на широту аналізованих проблем, спостерігались істотні лакуни, через які втрачалось загальнолюдське звучання прагматизму. Прямолінійна (healthy-minded) [721, с. 93] спрямованість його концепцій сприймалась послідовниками і інтерпретаторами дуже буквально, через що головну увагу надавалося методології навчання. Співвідношення і взаємозалежність між процесом (методом) і результатом, що було ядром змісту гуманістичного прагматизму, або спотворювались, або не враховувались зовсім. Поступово об'єм прагматизму звужувався і його сталі ототожнювати переважно з філософією освіти [260, с. 128; 696, с. 124]. Це з'явилось причиною порушення діалогу з

академічною філософією, гуманітарними і соціально-політичними науками, а також з релігією.

Цей процес зародився на початку 20-х років минулого сторіччя і поступово привів до виникнення нових прагматичних теорій. Ф.К.С.Шиллер не бачив в цьому процесі ні суперечності, ні трагедії. Він дотримувався думки про те, що в світі постійно відбувається процес реконструкції. Людина реконструює свої уявлення не лише про майбутнє, але й про минуле, переосмислюючи і переоцінюючи минулі події в надії знайти в них ключ до зняття тривог сьогоднішнього дня. Реконструкція початкових ідей прагматизму, в тому вигляді, як вони відрекомендовані в спадщині Ф.К.С. Шиллера, може створити враження, що гуманістичний прагматизм є філософією “всього для всіх”, оскільки в його теорії приймається і затверджується ідея різноманітності, пластичності, варіативності і плюралізму світу, природного, соціального, інтелектуального і духовного. Таке враження створюється через те, що прагматизм не є відвернутою філософією, абстрагованою від “поту і крові” людського життя. Шиллер не погоджувався з думкою німецьких філософів про те, що високі думки про складні проблеми повинні бути виражені на відповідній складній мові. Предметом його особливої гордості була свідомість того, що його філософія була живою, життєво необхідною, не просто прикладною, а практично, усвідомлено або інтуїтивно, використаною кожною людиною індивідуально в реальності її життєдіяльності. Людина постійно шукає шляхи виходу із своїх утруднень. Щоденно і щогодини перед нею виникає необхідність зробити вибір серед реальних альтернатив, тобто знайти розгадку невмирущих, вічних загадок Сфінкса, у фразеології Шиллера. Це не значить, що гуманістична філософія Шиллера, або прагматизм, в концепціях Джеймса містить відповіді на всі питання, вірні у всі часи. Значення і мета реконструкції філософії Шиллера полягають у визначенні міри і сфери пристосовності його ідей до проблем XXI сторіччя.

Коло філософських інтересів Ф.К.С.Шиллера було надзвичайно широке. Але якої б проблеми він не торкався в своїх дослідженнях, він ґрунтувався на

головному постулаті свого світогляду: людина, її життя, її соціальні зв'язки і діяльність, надії і устремління, які є завжди і незмінно особистими, персональними, індивідуалізованими, але виявляються і консолідуються в процесі соціального об'єктування, повинні складати єдиний зміст, інтерес (be-all) і кінцеву мету (end-all) філософії [596, с. 51]. Процеси наукового пізнання, саме по собі мислення, визначаються потребами життя, вимогами і умовами реальності, яка не була створена спеціально для людини. Найхарактерніша творча діяльність людини полягає у формуванні постулатів, за допомогою яких вона намагається зробити своє життя більш гармонійним. Ця діяльність пов'язана з постійним ризиком, оскільки ніяке рішення не гарантує людину від несподіванок змінної реальності. Процеси розумової діяльності людини, як їх презентує гуманістичний прагматизм, ґрунтуються на її біологічних і психологічних характеристиках. Вони обумовлені конкретними умовами і обставинами її природного і соціального середовища і взаємозв'язані з ними, прямо або опосередковано. Всі людські інтереси, сумніви, думки і потреби визначаються цими параметрами, які служать постійним імпульсом в процесі адаптації в навколишньому світі і спонукальним мотивом для удосконалення знання. Фундаментальним постулатом гуманістичного прагматизму є віра в невичерпні можливості і здатність людини змінити умови свого існування на кращі, більш адекватні її вимогам і потребам. Перспектива для цього бачиться в динамічній рівновазі і взаємодії біологічних, соціальних і психологічних потенцій людини, тобто в реалізації природної суті її родової якості, визначуваної прагненням до зміни, оновлення, творчості. В 1964 році на конференції в США, присвяченій сторіччю з дня народження Ф.К.С.Шиллера [142, с. 8] підкреслювалась саме ця риса філософії гуманістичного прагматизму і відзначалось її особливе значення в сучасному світі, де домінує наука.

В останній третині XIX сторіччя соціальні і економічні умови в Європі і США сприяли появі консолідуючих тенденцій в філософському мисленні. Вони виникли незалежно одна від одної, але мали східні риси. Свою першу книгу, свій дебют у філософії Ф.К.С.Шиллер назвав Загадки Сфінкса [573], зашифрувавши в

цьому заголовку одвічне філософське питання – що є людина, яке значення вона має в світі своєї реальності, яку роль вона відіграє в соціальності свого буття. Цей твір був написаний задовго до того, як Шиллер дістав можливість познайомитися з філософією У.Джеймса або Ч.С.Пірса. До свого здивування він знайшов значну схожість своїх ідей з теорією американських колег. Так само як і вони, він знаходився під великим впливом еволюційних ідей Ч.Дарвіна. Як і вони, він будував свої доводи і міркування на переконанні в тому, що слід ґрунтуватися не на визнаних, непохитних першопричинах, категоріях і надуманих гаданих необхідностях, а враховувати майбутній, кінцевий результат, наслідки і факти. Головна відмінність гуманістичної філософії Шиллера полягала в акценті на анти-абстракціонізм. Вся його наукова діяльність, внесок якої у філософську теорію пов'язаний з розробкою проблеми значення людини в побудові своєї, людської реальності, була боротьбою з абстракцією і абсолютизмом.

Міркування Шиллера щодо методів філософської теорії важливі для розуміння причин відродження глобального інтересу до концепцій гуманістичного прагматизму. Досліджуючи методи філософії, Ф.К.С.Шиллер різко критикував як метод абстрактної метафізики, так і натуралізм. Він вважав, що ні перший, ні другий не можуть бути використані для побудови істинної картини світу. Метод абстрактної метафізики, представлений у філософіях Платона, Зенона і Гегеля, підміняє реальність думками-символами, які не можуть виконувати роль речі, яку вони символізують [573, с. 152]. Натуралізм не може адекватно пояснити еволюцію “вищого” (higher), тобто світу розуму, етики і значення в термінах “низького” (lower) світу атомів і пустки (void) [573, с. 165]. За допомогою натуралістичного методу неможливо пояснити генезис становлення свідомості (consciousness) [573, с. 287] з неживої природи (unconscious matter) [573, с. 194]. В концепціях натуралізму вища стадія розвитку світу розглядається як проста ілюзія. Як в абстрактній метафізиці, так і в натуралізмі становище людини в світі представлено як нестерпне, безвихідне і безнадійне, її зусилля пізнати і поліпшити оточуючу реальність кваліфікуються

як ілюзорні і безглузді. Якщо філософії судиться продовжити своє існування [577, с. 98] необхідно створити метод, в якому визнається не лише “низький” світ, з яким людина знаходиться в постійному контакті, але враховується і “вищий” світ, світ цінностей, цілей, ідеалів в конкретності людського буття. В гуманістичному прагматизмі пропонувався простий вихід [573, с. 164] – філософія повинна бути конкретною і повернутися до того, чим вона була за часів Аристотеля. Вона повинна знову стати наукою про суть життя, принципи якого ґрунтуються на досягненнях наукових досліджень і самі служать стимулом для подальшого наукового пізнання.

Своє уявлення про конкретну метафізику Шиллер реалізував в теорії побудови реальності, вперше представленої ним в його першій книзі. Його концепція виходить із принципу взаємодії людини і її оточення, природного і соціального, а поняття логічної істини пов'язується з практичним досвідом. В подальших роботах [577, с. 120], розвиваючи ідею конкретної філософії, він визначав зв'язок між “низьким” і “вищим”. “Вищі” абстрактні елементи світу є винаходом людини для того, щоб пояснити реальність явищ. Вони не можуть їх замінити або не враховувати. Конкретні факти, речі і явища реального світу є єдиною і головною причиною появи абстракцій. Абстракції формуються не для того, щоб взнати незмінну, вічну істину. Метафізичні абстракції існують як пояснення конкретних фактів життя, але не навпаки. Мета їхнього створення полягає в тому, щоб служити інструментом, недосконалим і грубим, приблизним і уразливим, в побудові адекватної картини дійсності [573, с. 45]. Явища реального життя не можуть бути ілюстрацією істинності абстрактних конструкцій. Виправданням і підтвердженням “вищих”, тобто абстрактних, концепцій [573, с. 104] є успішність їхнього вживання як інструментів пізнання для прогнозу і на цій підставі моделювання майбутнього стану речей, з метою формування відповідної моделі поведінки людини. Таке трактування істини сприяє активізації процесу пізнання і створює умови для розуміння найскладніших проблем, фактів, теорій і законів науки. Воно підкреслює необхідність безперервної верифікації і перевірки в неодмінному співвідношенні

з людською діяльністю. Шиллер був згоден з Джеймсом в тому, що істина завжди асоціюється з особистим, зацікавленим ставленням (attitude) [593, с. 168]. Але він доповнив і уточнив цю тезу. Істина [593, с. 155] завжди є те, в що варто вірити, те, в що краще всього вірити конкретній людині в певний час і в певних обставинах. Віра, уявлення, судження людини є істинними, якщо вони мотивують дії, які приводять до задовольняючих результатів, аксіологія яких оцінюється в особистому і верифікується в соціальному досвіді.

Істина, незалежно від того, що нею визначається, перевіряється в досвіді, наслідках і конкретних обставинах історичного часу буття людини. На цій тезі засновується теорія значення [593, с. 49], яка мала величезний вплив на філософію так званого “лінгвістичного повороту” (linguistic turn) [543]. Необхідність гуманізувати значення аргументується тим, що виключення людського чинника і зостереженність на “чистому розумі” веде до втрачання смислу понять “істина, ідентичність, наслідки, етика, мораль”. Можна абстрагуватись від ідентичності конкретної людини – я думаю – хтось думає – але не можна зовсім відкинути думаючу людину [425, с. 276]. Гуманізація значення повністю залежить від особистості, від того, як вона сприймає глибинний зміст вербального вислову. Значення міститься не в вербальній формі і звуках, а в тому змісті, який людина намагається передати ними [601, с. 65]. В трактуванні Шиллера значення слова, пропозиції або думки не може бути визначено зовні контексту їхнього вживання. Спочатку слова не є нічим, окрім артикульованих звуків. Значення, які їм приписуються, вони повинні були якимсь чином одержати. Слова набувають значення в процесі і унаслідок вживання в мові. Звуки і слова самі по собі не мають значення. Їхнє значення уточнюється і обмежується контекстом їхнього вживання і залежить від того, яку інформацію говорючий хоче передати. Шиллер наголошував на відмінності [593, с. 62] між значенням слова в словнику і в мові. Його характеристика цієї відмінності як співвідношення вербального і узуального значень стала згодом одним з фундаментальних постулатів лінгвістичних теорій XX сторіччя [17; 84; 200; 543; 723]. Вербальне значення є позначенням

відмінності одного слова від іншого, але не указує правил його реального узуального вживання. В мові слова, пропозиції і думки одержують різне стилістичне забарвлення і емоційну конотацію. Їхнє вербальне значення переосмислюється в результаті різних семантичних асоціацій і перенесень. У відриві від контексту їхнє узуальне значення може не бути інтерпретовано відповідно до намірів говорючого, але воно стає гранично ясним на фоні обставин, які спровокували ці зміни [27, с. 131]. У всіх випадках визначення істини Шиллер пропонував оцінювати її за обставинами і наслідками думки, вислову, дії або дослідження. Поняття “результату” також повинно задовольняти певним вимогам. Визначити [582, с. 193] чи має твердження значення, чи є воно істинним або, навпаки, його зміст безглуздий чи помилковий, можна лише співвідносно з яким-небудь людським інтересом. Наслідки повинні бути значущими для когось, для чиїхось цілей в певних обставинах і в певний час. Деперсоналізована, нелюдська (non-human) [359, с. 9; 582, с. 187; 593, с. 59] істина є фікцією.

Теорія реальності в гуманістичному прагматизмі будується на постулаті еволюційного розвитку. Вона засновується на тезі пластичності, мінливості і непостійності світу, в структуру якого людина може внести і вносить свої зміни. В цьому значенні людина здатна створити (make) свій власний світ. Створюючи нову істину, одержуючи нове знання, людина міняє свою об'єктивну реальність, але одночасно вона перетворює і своє об'єктивне оточення у відповідності і в межах свого нового знання, нових уявлень і своїх можливостей. Творча, конструктивна діяльність людини не є ілюзією, а світ, що оточує її, не є застиглою, стабільною, незмінною, вічною сутністю. Людина може змінити існуючу реальність, використовуючи свою енергію і спираючись на свої власні сили і ресурси. Ґрунтуючись на цій тезі, теорія гуманістичного прагматизму заперечувала концепцію абсолютної істини як в контексті пізнання природного світу, так і у визначенні форм соціальної життєдіяльності людини.

Серед концепцій гуманістичного прагматизму, що представляють незаперечне значення в реаліях соціальності XXI сторіччя, слід назвати ідеї

плюралізму. Ця філософська теорія, широко, різноманітно і детально представлена в гуманістичному прагматизмі в контексті теорії реальності, еквівалентна дослідницькій якості науки, тому що в ній постулюється світогляд відвертості до нового досвіду. Це філософія з відкритим кінцем – зі знятою кришкою (with the lid open). Вона має на увазі, що майбутнє може бути іншим, жереб ще не кинуто.

Ґрунтуючись на постулатах еволюційного розвитку світу, Шиллер виділяв в аналізі мінливості і пластичності реальності два параметри – "різноманітність" і "плюралізм". Плюралізм в контексті гуманістичного прагматизму [573, с. 341; 593, с. 189; 592, с. 305; 583, с. 469; 623, с. 844; 354, с. 128; 457, с. 385] виявляється не тільки в різноманітності. Різноманітність – це іманентна властивість реальності, плюралізм – світоглядне поняття, що характеризує спосіб сприйняття відмінностей, особливостей і унікальності світу. Суть плюралізму полягає в активній участі особистостей в процесах, пов'язаних з неоднаковістю і своєрідністю. Різноманітність є даністю людського існування. Плюралізму слід добиватися, його потрібно будувати. Проста відмінність, без справжнього взаємообміну, доброї волі і терпимості приведе до наростання напруженості. Плюралізм має на увазі толерантність, засновану на зацікавленому пошуку розуміння, не дивлячись на відмінності і всупереч їм. Суспільству в цілому і кожній індивідуальній людині окремо слід розуміти, що прогресу і успіху можна досягти лише навчившись не тільки цінувати різноманітність, але і не боятися різноманіття і відмінностей світу. Гуманістичний прагматизм пропонував [457, с. 105] вітати їх, оскільки ніяка окрема наука, ідеологія або система, пояснююча реальність, не може охопити всю складність життя. Навіть така точна наука, як математика, залишається точною в обмежених границях. Математичні поняття не відтворюють реальність точно, а фізичні об'єкти не точно відповідають математичним ідеалам. В природі не існує ідеально прямих ліній або бездоганної форми кіл. В математиці, як і в

інших науках, із збільшенням знання міняються дефініції і поняття. Математичні поняття не можуть бути більш точними, ніж людське знання про реальності, до яких, раніше або пізніше, математичні формули будуть застосовані. Не можуть математичні символи бути більш точними, ніж слова [560, с. 341]. Абстрактні рівняння ніколи не бувають самодостатніми, остаточними (complete) [539, с. 9], тому що необхідно знати до чого вони стосуються. В гуманістичному прагматизмі не заперечується значення систем, наукових, філософських або інших, але припускається, що системи повинні бути відкритими. Це концепція, яка пропонує свободу особистості в пошуку нових форм відносин, але передбачає право на таку ж свободу і для іншого. В прагматичному розумінні світ сприймається пластичним, готовим і здатним до змін. Прагматичний світ – це світ з "відкритими вікнами і дверима" [359, с. 100]. Найстародавнішим явищем як у філософії, так і в науці [601, с. 169], є нерозуміння, з яким сприймаються теорії і думки, альтернативні загальноприйнятим. Недостатність уваги до проблеми плюралізму, новацій і змін концепції гуманістичного прагматизму пояснювали тим, що [582, с. 255; 457, с. 96] абсолютні істини вважаються гарантією від випадковостей в життєвому досвіді. Проте, все, що в людській практиці відоме про навколишній світ, указує на те, що йому властиво мінятися. Реальність і істина, в певному значенні є дві сторони однієї медалі. В гуманістичному прагматизмі визнається реальність, спотворена (marred) [582, с. 469; 359, с. 99.] випадковістю. Якщо реальність не є застиглою і незмінною, істина також не може бути абсолютною і вічною, вона теж постійно міняється. Всі людські істини, як це спостерігається насправді і як це було в історичній перспективі, справляють враження попередніх, помилкових і скороминущих. Відмітна властивість істини полягає в її вірогідній помилковості, а людині властиво закривати на це очі і сприймати її як остаточну, незаперечну. Але людина знаходиться в стані помилки тільки протягом деякого часу (only for a season) [582, с. 205].

Раніше або пізніше вона втомлюється від безрезультатності своїх зусиль і переконується в помилковості того, в що вона так довго вірила. В потоці реальності, в незавершеності світу, в його безперервних перетвореннях міститься підтвердження того явища, що одержало назву прогрес. Якби абсолютна істина була знайдена, [582, с. 206], людина втратила б свободу і відповідальність мислячої істоти. Поки відбувається взаємодія між людиною і середовищем її існування, не можна сподіватися здійснити мрію про ідеальну, досконалу істину. Для того, щоб зберегти свою досконаліть в нестабільності і непередбачуваності реальності, така істина повинна не бути частиною (must keep aloof from the human world) [582, с. 216] людського світу. Але, у такому разі, як людина могла б дізнатися про неї. Реальність все ще знаходиться в стані становлення, ніщо в світі не досягло свого завершення. Людські дії є експериментами, на які реальність реагує в різних випадках по-різному.

В постулатах гуманістичного прагматизму ні теперішній час ні майбутнє не вважаються детермінованими. Якщо світ повністю детермінований, в ньому не може бути альтернатив. Етика в такому світі втрачає своє значення. Етика стає застосовною і значущою лише в не детермінованому світі, в якому людина має право і можливість вибору. Недолік детермінізму полягає не лише в тому, що в цій теорії не враховується етичний факт відповідальності [573, с. 153; 351, с. 38; 337, с. 17], але і в тому, що в ній повністю зникає поняття морально діючого суб'єкта. У гуманстичному прагматизмі проводиться паралель – як детермінізм знищує відповідальність, так абсолютна істина знищує демократію [583, с. 82]. Заклик створити нову концепцію істини, схильної модифікації і здатної мінятися вважається в гуманістичному прагматизмі [583, с. 84; 588, с. 81; 601, с. 278] однією з вимог демократії, тому що кожна людина має право голосу в створенні істини. Філософія, подібно іншим видам людської діяльності, має функцію. Ця функція визнається роллю, яку кожна людина виконує в пізнанні, побудові і перетворені реальності. Ніхто

не має права стверджувати, що тому що він має рацію, всі інші помиляються. Істина багатозначна, поняття, виражене в неї настільки об'ємне і багатогранне, що його можна адаптувати до всякої думки. Істина є по суті особистою персональною, індивідуальною, але вона спричиняє за собою як особисту відповідальність, так і усвідомлення її соціальної значущості. Право людини на власну думку [593, с. 83; 602, с. 169; 356, с. 139] співвідносне з її обов'язком і відповідальністю змінити, виправити або поліпшити свої переконання, унаслідок зміни власних переконань або відповідно до ступеня їхнього соціального визнання. Реальний світ, який людина хоче зрозуміти, пізнати, контролювати і перемогти з необхідністю співвідноситься з її очікуваннями, побоюваннями і моральними критеріями. В цьому згідно з концепціями гуманістичного прагматизму [583, с. 181] криється найпрекрасніша і обнадійлива риса пізнання. Людський світ не є непізнаваним, недоступним людському розуму, але людина не знає і не прагне взнати більше того, що безпосередньо пов'язане з її метою. Загальне сприйняття істини стає можливим [582, с. 149] в тому ступені, в якому воно відображає спільні цілі і розділяється різними особистостями, завдяки участі і персональної зацікавленості кожної з них в повнокровному поступальному життєвому процесі.

У філософії жива традиція вважати, що філософські рефлексії не повинні торкатися особистого життєвого досвіду самого філософа. З якоїсь причини слід знаходити якісь інші об'єкти для аналізу. Всі постулати гуманістичного прагматизму виходять із переконання [601, с. 96; 483, с. 189], що людина повинна починати з себе – мудрість, як відомо, починається з пізнання самого себе. Всі наукові відкриття мають безпосереднє відношення до відчуттів і здатностей людини, завдяки яким вони були знайдені і оцінені. Ні колір, ні температура не стали б частиною людського світу, якби людина не могла їх особисто сприймати. Так само логічні невідповідності не дратували б розум, якби вони не були життєво важливі для людини в конкретних обставинах її життя. Починаючи з

себе, не слід зупинятися на цьому. Людина живе в соціумі і її особисті роздуми можуть мати більш широку перспективу. Участь у все більш різноманітних сферах досвіду і відповідальності не припускає відмови від своєї ідентичності або своїх зобов'язань. В концепціях гуманістичного прагматизму парадигма плюралізму передбачає ситуацію взаємних поступок, критики і самокритики, яка спостерігається в процесі діалогу або дискурсу. Діалог розуміється як уміння говорити, так і готовність слухати. Наприкінці XX сторіччя, слідом за відродженням гуманістичного прагматизму, діалог сталі визнавати за центральну тему філософії [175, с. 250]. В поняттях дискурсу, діалогу або полілогу [295; 343; 392] побачили один із способів об'єднання людства за допомогою безперервної комунікації (on-going communication) [175, с. 251]. Діалог є надзвичайно делікатною формою спілкування і комунікації. Його мета полягає не тільки в вирішенні конфлікту, його мотивацію складає бажання краще зрозуміти іншого. В процесі діалогу розбиваються негативні стереотипи, взаємовідносини гуманізуються і злагоджуються. Але ситуація діалогу не виникає сама по собі. Її треба цілеспрямовано і усвідомлено будувати. Життя кожного домінується все зростаючим потоком проблем, більшість з яких, як здається, не має реальних і довгострокових способів рішення, тому люди в більшості випадків знаходяться в стані “уважного мовчання” (attentive silence) [187, с. 33]. Поняття діалогу не було винаходом гуманістичного прагматизму, роль його постулатів полягає в тому, що вони привернули увагу до проблеми “уважного мовчання”. Значення діалогу не в тому, щоб всі учасники “круглого столу” були згодні один з одним. Важливо, щоб вони відчували необхідність своєї присутності за цим столом. Не менше важливо, щоб розбіжності не ховалися, але навпаки відкрито висловлювалися, зіставлялися і зацікавлено обговорювалися в цілях досягнення взаєморозуміння [166, с. 46]. Важливе саме це – бажання знайти вихід, рішення і зробити спільний вибір. Розбіжності, відмінності, неоднаковості є проблеми, які необхідно обговорювати, порівнювати і вирішувати в умовах

рівноправності і зацікавленої вільної участі [583, с. 84]. Ця концепція згодом була виражена в терміні “Діалог Бома” (the Bohm dialogue) [175, с. 478]. В постулатах гуманістичного прагматизму пропонується діалектика з відкритим кінцем (with an open end) [601, с. 268] – людина не може позбавитися сумнівів і конфліктів, проблеми будуть і надалі виникати, відмінності завжди будуть присутні. В цьому зосереджені підбадьорюючі риси – без відмінностей і конфліктів не було б прогресу. На досягненні консенсусу у вирішенні конфліктів людина будує плюралізм свого мислення і соціального буття. Такий плюралізм, при додержані рівноваги між негативною свободою (відсутністю запретів і відмови від будь-якого примусу) і позитивною свободою (бажанням і можливістю самовдосконалення) [166, с. 55], дає людині необмежені перспективи для розкриття і реалізації свого потенціалу [601, с. 65]. Головним критерієм і спонукаючою мотивацією повинна бути віра в те, що людина може піти далі, досягти більшого і перевершити себе. Все більш поширеним стає уявлення, що саме у плюралістичному ставленні, заснованому на толерантності, готовності вислухати і зрозуміти полягає [601, с. 65; 175, с. 492; 392; 393; 510; 685] шлях до встановлення істини і створення кращого світу.

Суть філософії гуманістичного прагматизму, як вона розумілась і аргументувалась її засновниками, можна підсумувати таким чином. Почавши з основоположної тези прагматизму – як зробити наші ідеї ясними – Шиллер вніс до неї доповнення і уточнення, створивши оригінальну гуманістичну теорію істини. Згідно цієї теорії істина не є абсолютною, на початковому етапі визначення вона завжди забарвлена особистими психологічними характеристиками [596, с. 12]. Будучи цінністю, вона має різне значення для різних людей. Уточнення Шиллера торкалися не тільки суб'єктивного аспекту у визначенні і оцінці істини. Він вважав, що для кожної окремої людини, як і для різних соціально з'єднаних груп людей, істина міняє своє значення залежно від місця, часу і конкретних історичних обставин. Істина визначається кожним індивідуально в конкретний час, в конкретному місці, в конкретних умовах і

обставинах, особистих, природних і соціальних. В гуманістичному прагматизмі надається велике значення особистості і вважається, що багато помітних невдач філософських і соціальних теорій пов'язано з недостатньою увагою до суб'єктивних аспектів пізнавальної і конструктивної діяльності людини. Суб'єктивна оцінка істини, незважаючи на її аксіологічні або гносеологічні якості [582, с. 276], не може бути визнана остаточною, абсолютною апріорно. Вона вимагає як усвідомлення її об’єктивної цінності, так і визначення ступеня особистої відповідальності за зміни, наслідки і результати, до яких може привести її вплив. Об'єктивно, соціально визнана істина, у свою чергу, не може бути корисною без аналізу її значущості в суб'єктивному вимірюванні [596, с. 163]. Її слід трактувати в поєднанні з вимогою збереження суспільної і особистої ідентичності. Відповідальність [577, с.283; 601, с.189; 356] розуміється, як визнання права інших на власну думку і як участь в створенні істини. Кожне з цих вимірювань, тою або іншою мірою і у своєрідній формі, відкриває шлях до відновлення і поглиблення діалогу для того, щоб знайти взаємозв'язок і згоду між значущими аспектами сучасного життя. Разом вони передбачають що діалог може бути розширений, в нього можуть бути залучені дієві сили, що раніше знаходилися осторонь, але які не втратили своєї якості “уважного мовчання”. Значення діалогу полягає не тільки у можливості зрозуміти практичну значущість людського існування (being-in-the-world) [354, с. 107] на протилежність теоретичним роздумам, але також і в тому, що в процесі спілкування і дискурсу виникають мотиви і підстави будування, формулювання способів і можливостей вникнути в конкретну ситуацію, засновану на самопізнанні. Соціальні явища, події і відносини в такому разі виступатимуть як досягнення або як потенціальні об’єкти і напрями діяльності. Принцип дискурсу, діалогу і будь-якого спілкування або комунікації засновується на приоритетному значенні особистого досвіду, в здобутті і застосуванні якого людина є активним учасником, а не незалежним відстороненим спостерігачем [643, с. 60], тому що її дія вносить реальні зміни в систему істини і в реальність світу.

Концепції, які пропонуються і захищаються в гуманістичному прагматизмі, критично думаючому сучаснику можуть здатися самоочевидними. Дійсно, це так. Філософи-прагматисти не знайшли нових проблем і шляхів їхнього вирішення. Вони й не претендували на це. Презентуючи свою теорію Джеймс назвав її новим ім'ям для деяких старих речей (a new name for some old things) [351]. Все ті ж загадки Сфінкса продовжують супроводити людину і переслідувати її. Глибина і значущість впливу гуманістичного прагматизму на розвиток соціальної філософії сучасності полягає в тому, що він пропонує інший погляд на шляхи і способи рішення. В концепціях гуманістичного прагматизму підкреслюється значущість і цінність людських істин (human truths) [601], які людина створює, оцінює і застосовує згідно зі своїми потребами, уявленнями і цілями. Вони виникають у зв'язку з труднощами і викликами в процесі повсякденного практичного буття. Істини, які людина знаходить, не є абсолютними, неспростовними, їх не можна визнати апріорі, вони не є остаточними. Їхня придатність, корисність і застосовність перевіряється в практиці життя, особистого, суспільного і глобального. Цей тезис набуває вирішального значення в реаліях сучасності, коли все більш ясними стають неконструктивність і небезпека одномірного уявлення істини, орієнтованого на догматичне розуміння її універсальності. Саме внаслідок визнання пластичності, неостаточності і багатомірності істини, в концепціях гуманістичного прагматизму постулюється вірогідність переоцінки її змісту і значення, що викликає необхідність дії. Визначаюче значення спонукальності істини, яка мотивує бажання діяти, мобілізує активність в здійсненні того, що в даних умовах і даному часі визнано істинним, становить виключно важливий аспект впливу гуманістичного прагматизму на сучасні соціальні відношення. Не менш цінним є заклик до активного ставлення до поняття "свобода" – в будь-яких обставинах людина має особисто усвідомити своє право на вільний вибір серед існуючих альтернатив і застосувати його в дії, якщо він дійсно сприяє досягненню мети. В сучасному світі це твердження є більш, ніж актуальним, оскільки заяви ведучих політиків і суспільних діячів, при всій їх істинності,

правильності, красномовності і людяності, в більшості своєї так і залишаються деклараціями, що веде до виникнення песимістичних настроїв в суспільстві і невіри в майбутнє.

В сучасності процесів глобалізації, комунікації і кроскультурного обміну слід визнати плідною і конструктивною трактовку конфліктів і незгод, пропоновану в гуманістичному прагматизмі. Визнання конфлікту як динамічної системи, в якій відбувається постійна реконструкція і переоцінка подій, думок і суджень, розуміється не як перешкода, а навпаки як мотивація активної дії. Ґрунтуючись на концепції неостаточності, мінливості і рухливості істини можна стверджувати, що в світі завжди відбуваються і будуть відбуватися конфлікти і конфронтації, існують і будуть існувати різні типи нерозумінь, проявів дискримінації і ворожості. В гуманістичній філософії прагматизму пропонуються можливі способи їхнього подолання. Але прагматисти-класики попереджали, що їхні ідеї і теорії не мають статусу абсолютних, неспростовних і обов'язкових. Їх не треба вважати довгостроковими соціальними прогнозами або священним керівництвом до дії. Дії і заходи треба планувати у відповідь на конкретні прояви загрози, а не творити уявлення про "ідеальне добро". Спроби створити ідеальне благополуччя на Землі, засновуючись на догматичному визнанні тієї або іншої істини, неминуче оберталися злом і стражданнями. Це твердження не втрачає своєї значущості. Наприкінці минулого століття небезпека визнання абсолютних істин – що добре для мене, мусить бути добрим і для тебе – стала однією з пекучих тем соціальної філософії. Концепція неостаточності і змінюваності істини в контексті гуманістичного прагматизму має не тільки теоретичний вимір. Стан і динаміка розвитку сучасного світу дає реальні докази необхідності інтеграції не лише в економічному секторі, але, і головним чином, в побудові інтеркультурного гуманістичного простору людських відносин. Ця проблема стала головною темою міжнародних дискусій. Плюралізм постулатів класичного прагматизму розкриває нові грані в уявленні реальності, оскільки підкреслює необхідність вибору між цінностями. Але здається, що сучасне суспільство зрозуміло лише одну частину цієї філософії.

Люди оцінили своє право на особисту думку і активно використовують можливість вільної участі в суспільному дискурсі. Але друга сторона цієї концепції – перевірка пропозицій і суджень в практичному досвіді, реальні дії – залишається нездійсненою. Люди теоретизують краще ніж відчувають і роблять. Розрив між риторикою і реальністю життя не звужується. Повсюди лунають розмови, дискусії і спори, всі знають як подолати кризи, конфлікти і непорозуміння, але ніхто навіть не пробує зробити щось реально корисне для суспільства і людини в ньому. Знайомство з філософською спадщиною гуманістичного прагматизму дає всі підстави вважати, що існуючі в неї концепції не тільки співзвучні з головними проблемами сучасного світу, але представляють багате джерело ідей, на підставі яких можна значно полегшити і прискорити процес гармонізації і гуманізації суспільства в локальному і глобальному масштабі. Ця філософія не пропонує і не містить гарантованих шляхів або конкретних кроків для подолання незгод, ворожнечі і соціального протистояння, але концепція “відкритих дверей” дає надію на спільне толерантне ставлення до модифікації існуючих і пошуку нових соціально і особисто корисних істин. В умовах ідеологічної невизначенності сучасної України постулати гуманістичного прагматизму, здається, можуть мати пріоритетне значення для вибору підходів, структури і форми консолідуючого світогляду, адекватного очікуванням українського суспільства.

Аналіз характеру впливу гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства і розуміння злободенності та актуальності його постулатів для становлення світогляду демократичної України дозволяє зробити висновок, що в реаліях сьогодення:

– головна цінність впливу гуманістичного прагматизму полягає у визнанні ролі і здатності людини завдяки своєму розуму вільно зробити усвідомлений вибір спільної позиції між конфліктуючими альтернативами і побудувати в мінливому світі свою реальність згідно своїм інтересам, потребам, очікуванням і бажанням;

– значущість і цінність впливу концепції неостаточності і багатомірності обох елементів в антиномії “істина – помилка”, відмова від їхньої абсолютизації полягають в постулюванні вірогідності переоцінки змісту і значення кожного із них за їхніми наслідками, що викликає необхідність перевірки в дії. Вирішальне значення спонукальності істини, яка мотивує бажання діяти, мобілізує активність в здійсненні і застосуванні того, що в даних умовах і даному часі визнається істинним, становить виключно важний аспект впливу філософії гуманістичного прагматизму на сучасні соціальні відносини;

– цінність впливу концепції активного ставлення до кореляції понять в опозиції “свобода-необхідність” міститься в тому, що вона передбачає право людини на вільний вибір серед існуючих альтернатив, заснований на відповідальному ставленні до застосування його в дії, якщо він дійсно сприяє досягненню мети. В сучасному світі це твердження є більш ніж актуальне, оскільки красномовні дискусії, заяви і пропозиції в більшості своїй так і залишаються деклараціями, відірваними від реальності людського досвіду, що веде до виникнення песимістичних настроїв в суспільстві і зневіри в майбутнє;

– гармонізуючий вплив філософських та соціокультурних аспектів етичного виміру кореляції “віра-сумнів” бачиться в розумінні їхнього генетичного взаємозв’язку. Він грунтується на визнанні вільного прояву психологічного відчуття реальності бажаної мети, згоди з тим, як цієї мети добитися, упевненості в своїх силах і в кінцевому задовільному результаті. Перспектива і телеологія прагматичних форм етичних наслідків як віри, так і сумніву мають безперечну ф’ючерсну спрямованість і орієнтовані на ціннісні цілі, тобто на поліпшення людини та умов її природного і соціального існування;

– плідним і конструктивним для побудови консолідуючого світогляду гармонійного демократичного суспільства в сучасній Україні є розуміння конфлікту, помилки, незгоди і нерозуміння не в руслі перешкоди, а навпаки як мотивації активної дії в пошуку компромісу і більш адекватного рішення. Визнання конфлікту як динамічної системи, в якій відбувається постійна

реконструкція і переоцінка подій, думок і суджень, спонукає на пошук конкретних дій у відповідь на конкретні загрози. Побудова гуманістичного простору людських відносин засновується на необхідності вибору між цінностями. Спроби створити ідеальне благополуччя на Землі, керуючись на догматичним визнанням співвідношення в дихотомії "істина–помилка" неминуче оберталися злом і стражданнями;

– важливим аспектом впливу гуманістичного прагматизму є теза про "роботу" істини, тобто оцінку її наслідків в безпосередньому людському досвіді. Збалансовані плюралістичні інтеркультурні принципи подолання кризових явищ, конфліктів, запобігання ворожнечі ґрунтуються не лише на теоретичних постулатах. Вони потребують реально корисних, ефективних дій в особистому і соціальному вимірі. У постійному багатогранному процесі побудови, становлення і вдосконалення своєї реальності, свого буття, людина має право та повинна брати участь в широкому соціальному дискурсі для того, щоб знайти спільні позиції, компроміси і злагоду. Концепція плюралізму, як вона постулюється в гуманістичному прагматизмі, припускає не лише ліберальну терпимість, не лише діалог, розмови та дискусії, які не дають конструктивних практичних результатів. Важливим елементом концепції плюралістичного мислення є заклик до конкретних дій, активно спрямованих на досягнення і розвиток взаєморозуміння в подоланні соціокультурних та етичних тупиків;

– значення і вплив постулату неостаточності і "роботи" істини виявлється в процесі становлення соціально значущої особистості. Реальні виклики життя змінили соціальний контекст і функції людини. Нові аспекти та пріоритети потребують від людини відкритості до мінливих умов реальності. В світлі нових підходів до побудови соціальних відносин ефективність реалізації та використання людського потенціалу вимагає активного ставлення до способів самореалізації. Готовність до зміни кар'єри і життєвих стандартів, бажання і звички постійно підвищувати свою кваліфікацію або міняти свою професійну діяльність має бути імперативною мотивацією позитивної ідентифікації людини;

– глибинна сутність впливу гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства виявляється в тому, що його постулати продовжують залишатися невичерпним джерелом ідей, використання яких значно полегшить і прискорить процеси гармонізації, консолідації і гуманізації суспільства в локальному і глобальному масштабі. Проте їх не треба вважати достроковим апріорним соціальним прогнозом або священним керівництвом до дії. На міжнародних форумах, конференціях, парламентських дебатах ідеї плюралізму, компромісу, діалогу і взаємоповаги висловлюються постійно. Але здається, що на цьому і закінчується спонукаючий вплив постулатів гуманістичного прагматизму. Людина розмовляє легше, більш аргументовано і краще, ніж вона діє. В реаліях глибокої загальносистемної кризи сучасної України не слід забувати, що кожна істина, як і кожна помилка, вимірюється стосовно її значущості і цінності в конкретних обставинах. Все питання в тому, як людина третього тисячоліття готова визначити, оцінити, застосовувати свої істини, користатися ними і нести за це відповідальність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії (Західноєвропейський аспект) / В.П.Андрущенко. – К.: Тандем, 2000. – 317 с.

2. Андрущенко В.П. Сучасна соціальна філософія / В.П.Андрущенко, М.І.Михальченко. – К.: Генеза, 1996. – 317 с.

3. Андрущенко Т.І. Духовні цінності студентської молоді: сутність, структура, пріоритети / Т.І.Андрущенко // Гілея: Історія. Політологія. Філософія: збірник наукових праць. – К., 2008. – Вип.11. – С.271-280.

4. Берлин И. Стремление к идеалу / Исайя Берлин // Вопросы философии. – 2000. – №5. – С. 51-62.

5. Библия. – М.: Российское библейское общество, 1994. – 292 с.

6. Билецкий И.П. Познание и действительность / И.П.Билецкий. – Харьков: Эспада, 1999. – 215 с.

7. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер // Квинтэссенция. Философский альманах. – М.: Политиздат, 1992. – С. 294-371.

8. Булатов М.А. Логические категории и понятия / М.А.Булатов. – К.: Наукова думка, 1981. – 126 с.

9. Булгаков С.Н. Прагматизм как философское учение / Сергей Николаевич Булгаков // Русская мысль. – 1910. – № 5. – С. 87-93.

10. Быховский Б.Э. Философская неопрагматика / Бернард Эммануилович Быховский. – М.: Знание, 1959. – 103 с.

11. Виттгенштейн Л. О достоверности /Людвиг Виттгенштейн // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 67-120.

12. Выготский Л.С. Мышление и речь / Л. С. Выготский. – М.: Лабиринт, 1999. – 352 с .

13. Гагарин А.П. Прагматизм США, его происхождение, социальные и теоретические корни, реакционная и антинаучная сущность /Александр Павлович Гагарин. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1963. – 186 с.

14. Гайда А.В. Коммуникация и эмансипация: критика методологических основ социальной концепции Ю.Хабермаса / А.В.Гайда, С.Е.Вершинин. – Свердловск: Из-во Свердл. Ун-та, 1988. – 157 с.

15. Горський В.С. Історія української філософії / В.С.Горський. – К.: Наукова думка, 2001. – 354 с.

16. Гуреева А.В. Критический анализ прагматической эстетики Д.Дьюи / А.В.Гуреева. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 56 с.

17. Дайк Т.А. ван. Язык, познание, культура / Т.А.ван Дайк. – М.: Наука, 1989. – 328 с.

18. Джеймс У. Прагматизм / Уильям Джеймс. – СПб.: изд-во СПб. Ун-та, 1910. – 342 с.

19. Джеймс Уильям. Прагматизм. [пер. з англійської Павла Насади] / Уильям Джеймс. – К.: Вид. дім "Альтернатива", 2000. – 142 с.

20. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Федор Михайлович Достоевский. – М.: Изд-во "Советская Россия", 1975. – 326 с.

21. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу / Вибране / М.Драгоманов. – К.: Наукова думка, 1991. – 215 с.

22. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). / Анатолий Михайлович Ермоленко. – К.: Институт философии НАНУ, 1994. – 200 с.

23. Жарких В.Ю. Аксіоми, постулати і закони мислення в гуманізмі Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Перспективи. Науковий журнал. Серія: філософія, історія, соціологія, політологія. – 2006. – №3 (35). – С.24-30.

24. Жарких В.Ю. "Біологія думки", як одна з підстав для пошуку істини в прагматичному гуманізмі Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. – 2006. – Вип. 2 (18). – С. 36-42.

25. Жарких В.Ю. Взаємовідносини інтелігенції і влади в гуманістичній теорії Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський

альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2006. – Вип. 58. – С. 134-145.

26. Жарких В.Ю. Вплив гуманістичного прагматизму на філософію ХХ сторіччя / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2009. – Вип. 78. – С. 21-31.

27. Жарких В.Ю. Гуманістична філософія Ф.К.С.Шиллера: [монографія] / В.Ю. Жарких. – Одеса: Астропринт, 2008. – 272 с.

28. Жарких В.Ю. Гуманистическая формула развития личности в контексте работ Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. – 2005. – Вип. 2 (16). – С. 63-70.

29. Жарких В.Ю. Зіставлення понять “віра-невіра” у трактуванні Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культур. – 2008. – Вип. 71. – С. 128-138.

30. Жарких В.Ю. Ідеї плюралізму у філософії Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2008. – Вип. 68. – С. 38-48.

31. Жарких В.Ю. Історичні етапи розвітку прагматизму / В.Ю.Жарких // Філософські пошуки. Наукове видання. – 2007. – Вип. XXIV. – С. 103-112.

32. Жарких В.Ю. Концепції прагматизму в контексті наукового знання / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія,соціологія, політологія. – 2007. – Вип. 2 (20). – С. 54-59.

33. Жарких В.Ю. Концепции прагматизма в реалиях современности / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. – 2004. – Вип. 2 (14). – С. 37-42.

34. Жарких В.Ю. Критика пессимизма в концепции Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Вісник Дніпропетровського ун-ту. Серія “Соціологія. Філософія. Політологія”. – Вип. 14. – 2006. – С. 69-78.

35. Жарких В.Ю. Логіка відношення в антиномії “істина-помилка” в аналізі Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський

альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2008. – Вип. 69. – С. 95-105.

36. Жарких В.Ю. Надії і побоювання Ф.К.С.Шиллера щодо майбутнього людини / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2008. – Вип. 70. – С. 96-106.

37. Жарких В.Ю. Ответ Ф.К.С.Шиллера на загадки Сфинкса / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія,соціологія, політологія. – 2005. – Вип. 1 (15). – С. 55-60.

38. Жарких В.Ю. Побудова реальності: метафізика еволюції у філософії Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2007. – Вип. 60. – С.105-116.

39. Жарких В.Ю. Прагматичні аспекти філософії освіти / В.Ю.Жарких // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. Наукове видання. – 2007. – С. 151-160.

40. Жарких В.Ю. Прагматичні ідеї Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких //Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2006. – Вип. 55. – С. 31-43.

41. Жарких В.Ю. Прагматизм і сучасна філософська традиція / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2009. – Вип. 77. – С. 79-88.

42. Жарких В.Ю. Пріоритети і цілі процесів гуманізації українського суспільства / В.Ю.Жарких // Філософські пошуки. Наукове видання. – 2006. – Вип. XXI-XXII. – С. 336-344.

43. Жарких В.Ю. Проблема взаимоотношения свободы и необходимости в интерпретации Ф.К.С.Шиллера / В.Ю.Жарких // Вісник Харківського університету ім В.Н.Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2007. – № 751. – С. 10-16.

44. Жарких В.Ю. Труднощі визначення прагматизму / В.Ю.Жарких // Перспективи. Науковий журнал. Серія: філософія, історія, соціологія, політологія. – 2007. – №2 (38). – С.20-26.

45. Жарких В.Ю. Фердінанд Канінг Скотт Шиллер – незаслужено забутий філософ / В.Ю.Жарких // Філософські пошуки. Наукове видання. – 2008. – Вип. XXVII. – С. 272-282.

46. Жарких В.Ю. Ф.К.С.Шиллер про переплетення особистого і суспільного в прагматиці людського життя / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2007. – Вип. 65. – С.161-174.

47. Жарких В.Ю. Ф.К.С.Шиллер про невизначеність вербального значення / В.Ю.Жарких // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український Центр духовної культури. – 2007. – Вип. 66. – С.110-124.

48. Жарких В.Ю. Як Ф.К.С.Шиллер пропонує пізнавати істину / В.Ю.Жарких // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія,соціологія, політологія. – 2006. – Вип. 1 (17). – С. 70-76.

49. Залусский Л. Универсальная философия. Философская мысль в Беларуси в 16-17 вв. / Л.Залусский, М.Мнишек. – Мн.: Наука и техника, 1991. – 189 с.

50. Зандкюлер Х.Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм / Ханс Йорг Зандкюлер // Вопросы философии. – 1999. – №2. – С. 35-50.

51. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? / В.Л. Иноземцев // Вопросы философии. –1997. – № 10. – С. 29-41.

52. Капустин Б.Г. Современность – как принуждение и как свобода / Б. Г. Капустин // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С. 19-39.

53. Качоха В. Проблемы общего блага в современной демократии / В. Качоха // Вопросы философии. – 2000. – №9. – С. 57-64.

54. Кендюков О. Гносеологія інтелектуального капіталу / О.Кендюков // Економіка України. – К.: Преса України. – 2003. – № 4. – С. 28-33.

55. Конина Л.В. Социальное познание: истина, полезность, ценность / Л.В.Конина. Простір і час сучасної науки. – Донецьк: Архив ДГТУ, 2007. – С. 28-43.

56. Копнін П. Вступ до марксистської гносеології: світогляд, метод і теорія познання / П.Копнін // Хроніка. – 2000. – № 39-40. – С. 628-646.

57. Кошарний С. Філософія і культура в контексті онтологічного вченн класичної феноменології (Е. Гуссерль): Онтологія, гносеологія, феноменологія / С.Кошарний // Філософська думка. –1999. – № 4-6. – С. 118-145.

58. Кун Т.С. Структура научных революций / Т. С. Кун. – М.: Прогресс, 2002. – 605 с.

59. Курсанов Г.А. Гносеология современного прагматизма / Г. А. Курсанов. – М.: Экгиз, 1958. – 293 с.

60. Левада Ю.А. Ищем человека: Социологические очерки 2000-2005 / Ю.Левада. – М.: Новое издательство, 2006. – 384 с.

61. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1998. – №5. – С. 23-28.

62. Леон-Портилья М. Философия нагуа. Исследование источников / М. Леон-Портилья. – М.: Изд. Иностр. лит-ры, 1981. – 368 с.

63. Леонгард К. Акцентуированные личности / К. Леонгард. – К.: Изд-во «Вища школа»,1989. – 376 с.

64. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность /А. Н. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1975. – 486 с.

65. Лещак О.В. Очерки по функциональному прагматизму: методология, онтология, эпистемология / О. В. Лещак. – Тернополь: Изд-во Тернопольского Ун-та, 2002. – 255 с.

66. Лингарт Й. Американский прагматизм / Й. Лингарт. – М.: Изд-во полит. лит., 1954. – 379 с.

67. Лосев А.Ф. Дерзание духа /А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во полит. лит., 1988. – 362 с.

68. Лотман Ю. Клио на распутьи / Ю. М. Лотман // Наше наследие. – 1988. – №7. – С.56-65.

69. Лотман Ю. О двух моделях коммуникации в системе культуры / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. – Тарту. – 1973. – Вып.6. – С. 227-243.

70. Лотман Ю. Внутри мыслящих миров / Ю.М. Лотман. – М.: ACADEMIA, 1996. – 447 с.

71. Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход в постнеклассической науке / В.С.Лутай. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 156 с.

72. Лук'янец В.С. Філософія науки перед світоглядними викликами часу. Світоглядні імплікації науки / В.С.Лук'янец. – К.: Наукова думка, 2004. – 132 с.

73. Мамут Л.С. Проблема ответственности народа / Л. С. Мамут // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С.19-28.

74. Маритен Ж. О человеческом знании / Ж. Маритен // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 106-117.

75. Мамардашвили М.К. Философия и личность / М. К. Мамардашвили // Человек. –1991. – Вып.5. – С. 38-62.

76. Марчук М.Т. Ціннісні потенції знання / М.Т.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 151 с.

77. Мельвиль Ю.К. Чарлз Пирс и прагматизм / Ю. К. Мельвиль. – М.: Изд-во МГУ, 1968. – 249 с.

78. Мотрошилова Н.В. О лекциях Ю.Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Н.В.Мотрошилова. – М.: ACADEMIA, 1995. – С. 113-180.

79. Назарчук А.В. От классической критической теории к теории коммуникативного действия. (Смена парадигмы в социальной теории) / А. В. Назарчук // Вестник МГУ. – Сер.7. Философия. – 1993. – №4. – С. 36-43.

80. Національна ідея: соціальні трансформації в Україні / від. ред. Попов Б.В. – К.: Український центр духовної культури, 2005. – 344 с.

81. Несторенко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини / В.Г. Несторенко. – К.: Наукова думка, 1995. – 158 с.

82. О свободе. Антология западноевропейской классической и либеральной мысли. Серия «Общественная мысль: исследования и публикации». – М.: Наука, 1995. – 463 с.

83. Остин Дж. Слово как действие / Джон Остин // Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов. – 1986. – Вып. 17. – С. 11-14.

84. Павиленис Р.И. Проблема смысла / Р. И. Павиленис. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.

85. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М.: Аспект-пресс, 1990. – 269 с.

86. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: [Монографія] / В.Л.Петрушенко. – Львів: Ахілл, 2000. – 258 с.

87. Петрушенко В.Л. Філософія знання: епістемологія, онтологія, аксіологія: [Монографія] / В.Л.Петрушенко. – Львів: Ахілл, 2005. – 367 с.

88. Пироженко В. Поняття істини в суспільствознавстві у контексті ситуаційного аналізу/ В.Пироженко // Вісник НАН України. – 2005. – №11. – С. 51-72.

89. Платонов К.К. Проблема способностей / К. К. Платонов. – М.: Наука, 1982. – 347 с.

90. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

91. Покровский Н.Е. Ранняя американская философия / Никита Евгеньевич Покровский. – М.: Высшая школа, 1989. – 246 с.

92. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи / М.В.Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

93. Поппер К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. – М.: Культурная инициатива, 1992. – Т.1. – 446 с.

94. Поппер К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. – М.: Культурная инициатива, 1992. – Т.2. – 525 с.

95. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов. – М.-К.: Ваклер, 2001. – 65 с.

96. Причепій Є.М. Філософія: підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / Є.М.Причепій, А.М.Черній, Л.А.Чекаль. – К.: Академвидав, 2007. – 406 с.

97. Проніна Н.О. Гносеологія вектора формування духовного простору / Н.О.Проніна // Проблеми освіти. – 2001. – Вип.24. – С. 166-174.

98. Рижко Л.В. Науковий простір: філософські і науковознавчі аспекти / Л.В.Рижко. – К.: Наукова думка, 2000. – 129 с.

99. Розова Т.В. Інтеграційні процеси і становлення громадянського суспільства в Україні (філософсько-антропологічний вимір) / Т.В. Розова. //Нова парадигма. Журнал наукових праць. – К.: 2007. – Вип. 65. – ч. ІІ. – С.113-123.

100. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Ричард Рорти. – Новосибирск: изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 296 с.

101. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание / С. Л. Рубинштейн. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 378 с.

102. Сартр Жан-Поль. Человек в осаде / Жан Поль Сартр. – М.: Вагриус, 2006. – 320 с.

103. Селли Дж. Пессимизм. История и критика / Дж. Селли. – М.: Культурная Инициатива, 2007. – 360 с.

104. Спор о прагматизме // Русская мысль. – 1910. – №5. – С. 75-162.

105. Степико М.Т. Консолідація української нації: проблеми та перспективи / М.Т.Степико // Вісник НАН України. – 1999. – №6. – С. 16-26.

106. Степико М.Т. Українська нація в умовах сучасних суспільно–історичних трансформацій / М.Т.Степико // Нова парадигма. Науковий журнал. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2004. – Вип. 37. – С. 127-132.

107. Степико М.Т. Філософія і методологія дослідження українського соціуму / Український соціум / М.Т.Степико [О.С.Власюк, В.С.Крисаченко, В.С. Степико та ін.]; під. ред. В.С.Крисаченко. – К.: Знання України, 2005. – 92 с.

108. Тейяр Шарден де. Феномен человека / Шарден де Тейяр. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

109. Табачковський В.Г. Антропокультурное и социокультурное в человеческом мироотношении / В.Г.Табачковский // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 3-4. – С. 246-267.

110. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шестидесятників / В.Г.Табачковський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

111. Табачковський В.Г. Полусутнісне HOMO. Філософько-містецька думка в пошуках “неевклідової реальності” / В.Г.Табачковський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

112. Титаренко А.И. Против фальсификации философии марксизма прагматистами США / А. И. Титаренко. – М.: Высшая школа, 1961. – 643 с.

113. Титаренко А.И. Прагматический лжемарксизм – философия антикоммунизма / А. И. Титаренко. – М.: Изд-во МГУ, 1964. –142 с.

114. Токарев С.А. Религия в истории народов мира / Сергей Александрович Токарев. – М.: Политиздат,1986. – 586 с.

115. Тулмин С.Э. Концептуальные революции в науке / С. Э. Тулмин // Структура и развитие науки. – М., 1978. – С. 170-189.

116. Український соціум / [О.С.Власик, В.С.Крисаченко, В.С. Степико та ін.]; за ред. В.С.Крисаченко. – К.: Знання України, 2005. – 792 с.

117. Фельдман Д.М. Лидер в ситуации политического конфликта / Д.М.Фельдман // Вопросы философии. – 1998. – №7. – С. 39-41.

118. Филиппов А.Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности /А.Ф.Филиппов // Вопросы философии. – 1998. – №8. – С. 38-58.

119. Философия религии У. Джеймса // Русская мысль. – 1910. – №2. – С. 69-101.

120. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / [Отв. ред. Рубцов А.]. – М.: Традиция, 1997. – 288 с.

121. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1983. – 840 с.

122. Франк С.Л. Прагматизм как философское учение / С.Л.Франк // Русская мысль. – 1910. – №5. – С. 93-102.

123. Фрейзер Дж. Золотая ветвь / Дж. Дж. Фрейзер. – М.: Политиздат, 1965. – 512 с.

124. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу / Э. Фромм. – М.: Наука, 1988. – 680 с.

125. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1980. – 269 с.

126. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманистических наук / М. Фуко. – СПб.: Наука, 1994. – 405 с.

127. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М.:ACADEMIA, 1995. – 111 с.

128. Хабермас Ю. Вовлечение другого / Ю.Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 415 с.

129. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2000. – 500 с.

130. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 40-52.

131. Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / М. Хайдеггер [пер., сост. и вступ. ст. А.В.Михайлова]. – М.: Гнозис, 1993. – 458 с.

132. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика,1991. – 445 с.

133. Хамитов Н.В. Философия человека: От метафизики к метаантропологии. / Н.В. Хамитов. – К.: Ника-Центр; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

134. Хома О.І. Істина і очевидність: симптоматичне мислення в філософії модерну: [Монографія] / О.І.Хома. – К.: Наукова думка, 1998. – 263 с.

135. Чжан Жу-синь. Критика прагматической философии Ху Ши / Жу-синь Чжан; [пер. с китайского Э.В.Никогосова]. – М.: Изд-во иностр. лит., 1958. – 276 с.

136. Шеллер М. Положение человека в космосе / М.Шеллер. – М.: Наука, 1988. – 179 с.

137. Шинкарук В.І. Вибрані твори у 3-х томах. / В.І.Шинкарук. – К.: Український центр духовної культури, 2005. – Т.3. – Ч.2. –346 с.

138. Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методології науки / В.Л.Чуйко. – К.: Наукова думка, 2000. – 244 с.

139. Чуйко В.Л. Про метологічну недосконаліть монізму / В.Л.Чуйко. – К.: Наукова думка, 1997. – 239с.

140. Уэллс Гарри. Прагматизм – философия империализма / Гарри Уэллс; [пер. с англ. Н.А.Садовского. Общая ред. проф. А.П. Гагарина]. – М.: Изд-во иностр. лит., 1955. – 432 с.

141. Эбер М.С. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и религиозного значения / М.С.Эбер; [пер. со 2-го фр. издания З.А.Введенской под ред. М.А.Лихарева, с предисловием проф. А.И.Введенского]. – СПб.: изд-во СПб. ун-та , 1911. – 679 с.

142. Abel Reuben. The Pragmatic Humanism of F.C.S.Schiller / R.Abel. – N.-Y.: AMS Press, 1956. – 208 p.

143. Abel Reuben. F.C.S.Schiller and Pragmatism/ Reuben Abel // The Personalist. – 1964. – Summer. – P. 147-269.

144. Abel Reuben. Humanistic Pragmatism. The Philosophy of F.C.S. Schiller / Reuben Abel. – Lnd.: Corpus Christy College Press, 1966. – 475 p.

145. Adoulafia Mitchtel. Habermas and Pragmatism / Mitchtel Adoulafia. – N.-Y.: AMS Press, 2006. – 279 p.

146. Aiken Henry L. and William Barret. Philosophy of the Twentieth Century: An Anthology / Henry Aiken. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1962. – P. 832-845.

147. Allchin Douglas. To Err and Win a Nobel Prize: Paul Boyer and ATPase, Interntional Society for the History, Philosophy and Social Studies. Biology Meetings / Douglas Allchin. – USA: Oaxaca Univ. Press, 1999. – 42 p.

148. Allchin Douglas. To Err is Science. American Association of Science / Douglas Allchin. // Perspectives on Science. – 2000. – № 5. – P. 81-93.

149. Allchin Douglas. Negative Results as Passive Knowledge. Marine Ecology Progress / Douglas Allchin. – USA: Oaxaca Univ. Press, 1999. – 178 p.

150. Allchin Douglas. The Epistemology of Error / Douglas Allchin. – Minneapolis: St. Paul Univ. Press, 2000. – 148 p.

151. Allchin Douglas. Error Repertoirs / Douglas Allchin. – Minneapolis: St. Paul Univ. Press, 2002. – 216 p.

152. Altbach Philip. Higher Education Around the World / Philip Altbach. – Center for International Education at Boston College. – Boston: South End Press, 2005. – 273 p.

153. Althusser P.Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses and Other Essays / Louis P.Althusser. – N.-Y.: Monthly Review Press, 1971. – 231 p.

154. Alwin G. Knowledge in a Social World / G.Alwin. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1999. – 243 p.

155. Andersen F.H. Francis Bacon. His career and His Thought / F.H. Andersen. – L.-A. USA: Humanity Press, 1962. – 211 p.

156. Anderson Amanda. Pragmatism and Character / A.Anderson. – Baltimore: Hopkins Univ. Press, 2002. – 312 p.

157. Apel Karl Otto. Ethics and the Theory of Rationality / K.O.Appel. – New Jersey: Humanity Press, 1996. – 165 p.

158. Austin J.L. How to Do Things with Words / J. L.Austin. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1962. – 289 p.

159. Ayer A.J. The Origins of Pragmatism / A.J.Ayer. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1968. – 158 p.

160. Ayer A.J. Language, Truth and Logic /A.J. Ayer. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1946. – 236 p.

161. Bahtin M. Speech Centers and Other Late Essays / M.Bahtin. – Richardson: Univ. of Texas Press, 1986. – 458 p.

162. Bain Al. (1818–1903). Moral Science: A Compendium of Ethics / Al.Bain. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1936. – 236 p.

163. Barret William. Irrational Man / William Barret. – Lnd.: Corpus Christy Univ.Press, 1958. – 218 p.

164. Bawden H.H. The Principles of Pragmatism / H.H.Bawden. – Lnd.: Univ. of Lnd. Press, 1910. – 216 p.

165. Berkeley George. Principles of Human Knowledge (1710) / George Berkeley. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1978. – 243 p.

166. Berlin I. Two Concepts of Liberty / I.Berlin. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 1958. – 416 p.

167. Berlin I. Historical Inevitability / I.Berlin. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 1954. – 327 p.

168. Berlin Declaration: 50-th Anniversary of the Treaty of Rome (24.03.07). – Berlin: Publications of EU Parliament, 2007. – 15 p.

169. Blackburn S. Truth / S.Blackburn. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 2005. – 118 p.

170. Blanshard Brand. Foreword to Arthur Pap’s Semantics and Necessary Truth / Brand Blanchard. – New Haven: Yale Univ. Press, 2007. – 27 p.

171. Blanshard Brand. The Changing Climate in Philosophy / Brand Blanchard. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2008. – 436 p.

172. Bloch Ernst. Das Umrecht des Pessimismus / Ernst Bloch. // Politische Messungen. Gesamptaufgabe, Band XI. – Frankfurt a/M., 1977. – P. 533-625.

173. Blunden Andy. All That Is Solid Melts into Air. Ideology and Ethics. Hegel Summer School 2006 / Andy Blunden. – Melbourne: Melbourne Univ. Press, 2007. – 96 p.

174. Bohlin Ray. The Impotence of Darwinism / Ray Bohlin. – Richardson: Texas Univ. Press, 2003. – 232 p.

175. Bohm David. Changing Consciousness: Exploring the Hidden Source of the Social, Political and Environmental Crises Facing Our World (A Dialogue of Words) / David Bohm. – San Francisco: Harper, 1991. – 660 p.

176. Bouchard Thomas. Twins as a Tool of Behavioral Genetics / Thomas Bouchard. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1993. – 219 p.

177. Bradly F.H. Appearance and Reality. Lnd. (1893) / F.H.Bradly. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1963. – 331 p.

178. Bragg Raymond. Humanist Manifesto I / Raymond Bragg. – N.-Y.: The New Humanist, 1933. – 34 p.

179. Bridgman P.W. The Logic of Modern Physics / P.W.Bridgman. – N.-Y.: Columbia Univ. Press. 1971. – 383 p.

180. Bridgman P.W. The Way Things Are / P.W. Bridgman. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1960. – 289 p.

181. Brinkley Alan. Liberty, Community, and the National Idea / Alan Brinkley. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 2003. – 218 p.

182. Brinton Crane. The Shaping of the Modern Mind / Crane Brinton. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1953. – 178 p.

183. Brown W.R. (ed) F.C.S.Schiller, Philosophy and Logic / W.R.Brown // Philosophy and Sciences. – Lnd.: Routledge Publishers, 1924. – P. 49-64.

184. Brown L.A. Philosophy vs Ideology –Is There a Distinction between the Two? / Larry A. Brown. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 2008. – 189 p.

185. Brzesinsky Z. Between Two Ages / Z. Brzesinsky. – N.-Y.: Viking Press, 1971. – 383 p.

186. Buber M. Between Man and Man / M.Buber. – Lnd.: Routledge Publishers, 1947. – 237 p.

187. Buber M. I and Thou (1923) / M. Buber. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1958. – 210 p.

188. Buchanan David. Clash of Pragmatists / David Buchanan. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. – 237 p.

189. Bulough Robert. Democracy and Education / Robert Bulough. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 1981. – 372 p.

190. Burtt A. Two Basic Issues in the Problem of Meaning and Truth. Essays in Honor of J. Dewey / A.Burtt. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 1929. – P. 172-210.

191. Calderoni Mario. On Pragmatism (1905) / Mario Calderoni. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1997. – 183 p.

192. Campbell Anne. Black Holes for Black Boxes and Green Bins /Anne Campbell. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 2005. – 243 p.

193. Camus A. The Rebel / A.Camus. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1958. – 179 p.

194. Camus A. The Myth of Sisyphus / A.Camus. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1959. – 154 p.

195. Carnap R. The Logical Syntax of Language / R.Carnap. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1937. – 178 p.

196. Carnap R. The Unity of Science / R.Carnap. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 1934. – 218 p.

197. Cheshier David. Defending Pragmatism as an Alternative to Certain Critiques / David Cheshier. – Baltimore: Hopkins Univ. Press, 2005. – 293 p.

198. Collinwood Robin. Essay on Metaphysics / Robin Collinwood. – N.-Y.: Gateway ed., 1972. – 249 p.

199. Chomsky N. Language and Mind / N.Chomsky. – USA: Fontana Books, 1972. – 324 p.

200. Chomsky N. Reflections on Language / N.Chomsky. – Glasgow: William Collins Sons and Co., 1975. – 268 p.

201. Commager H. S. Freedom, Loyalty, Dissent / H.S.Commager. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1954. – 369 p.

202. Connell J. Reconstructing A Modern Definition of Knowledge: A Comparison of Toulmin and Dewey / J.Connell. – Chicago: Univ. of Illinois at Urbana-Champaign, 2004. – 45 p.

203. Crewe Ivor. UK Universities President, UK Universities, Europe and Globalization of Higher Education / Ivor Crewe. – Lnd.: Oxford Univ.Press, 2004. – 285 p.

204. Court Marian van. The Case for Eugenics in a Nutshell / Marian van Court // The Occidental Quarterly. – 2004. – № 3. – P. 69-93.

205. Court Marian van. Unwanted Births and Dysgenic Reproduction in the US / Marian van Court. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 2005. – 389 p.

206. Cudsworth Ralph. True Intellectual System of the Universe / Ralph Cudsworth. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1908. – 358 p.

207. Damasio A.R. Decarte's Error. Emotion. Reason and Human Brain / A.R.Damasio. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1994. – 447 p.

208. Dandall J. H. Philosophy: an Introduction / J.H.Dandall & J.Buchler. – N.-Y.: Scribner &Sons, 1942. – 836 p.

209. Darden L. Diagnosing and Fixing Faults in Theories / L. Darden. – San Mateo: San Mateo Univ. Press, 1990. – 237 p.

210. Dave Allen. Pragmatism vs Metaphysics / Allen Dave. – Cambridge Mass.: Harvard Univ.Press, 2007. – 218 p.

211. Deming R. Beginning to Begin Again: The End of Century and Pragmatism's Revival / R.Deming // American Studies International. – 1999. – vol. XXXVI. – №2. – P. 64-89.

212. Descarte R. Meditations. Essays on Descarte's Meditations / R.Descarte. – Berkeley: California Univ. Press, 1986. – P. 342-373.

213. Desoulavy C. Le Pragmatisme / C.Desoulavy // Review de Philosophy. – 1905. – № 7. – P. 89-94.

214. Dewey J. Studies in Logical Theory, Chicago (1903) / J.Dewey. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 2007. – 124 p.

215. Dewey J. How We Think. N–Y. (1910) / J.Dewey. – N.-Y.: D.C. Heath & Co., 2007. – 125 p.

216. Dewey J. Democracy and Education (1916) / J.Dewey. – N.-Y.: Macmillan &Co., 2007. – 164 p.

217. Dewey J.Essays in Experimental Logic / J.Dewey. // Journal of Philosophy. – 1919. – № VI. – P. 21-36.

218. Dewey J. Reconstruction in Philosophy (1920) / J.Dewey. – N.-Y.: Henry Holt & Co., 2007. – 168 p.

219. Dewey J. The Quest for Certainty (1920) / J.Dewey. – N.-Y.: Minton, Balch & Co., 1999. – 289 p.

220. Dewey J. Experience and Nature / J.Dewey. – Chicago: Open Court Publishing Co., 1925. – 476 p.

221. Dewey J. The Meaning of Value / J.Dewey // Journal of Philosophy. – 1927. – № XXIV. – P.126-133.

222. Dewey J. Studies in Logical Theory / J.Dewey. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1903. – 386 p.

223. Dewey J. Philosophy and Civilization / J.Dewey. – N.-Y.: Minton, Balch & Co., 1931. – 457 p.

224. Dewey J. The Middle Works, 1889-1924 / J.Dewey. – Carbondale: Chicago Univ. Press, 1976. – 534 p.

225. Dewey J. The Theory of Inquiry / J.Dewey. – N.-Y.: Macmillan &Co., 1938. – 189 p.

226. Dewey J. The Public and Its Problems / J.Dewey. – Athens: Ohio Univ. Press, 1927. – 128 p.

227. Dewey J. Memorial to F.C.S.Schiller / J.Dewey // The Personalist. – 1938. – № XIX. – P. 249-253.

228. Dewey J. The Realism of Pragmatism / J.Dewey // Journal of Philosophy. – 1908. – № II. – P. 324-327.

229. Dickens Ch. American Notes / Ch.Dickens. – M.: Progress, 1956. – 275 p.

230. Dickinson M. The Will to Believe and the Duty to Doubt / M.Dickinson // The International Journal of Ethics. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 1997. – P. 93-108.

231. Dickstein M. The Revival of Pragmatism / M.Dickstein. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1999. – 149 p.

232. Dictionary of Nineteen Century Philosophers. – Bristol: Bristol Press, 2002. – 854 p.

233. Dictionary of the History of Ideas. – N.-Y.: Macmillan & Co., 2002. – 539 p.

234. Dictionary of American Biography. – N.-Y.: Macmillan & Co., 2005. – 397 p.

235. Dictionary of Philosophy. Second edition. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2002. – 836 p.

236. Dictionary of Literary Theory / [J. Hawthorn ed.]. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 1992. – 361 p.

237. Dienstag J.F. Pessimism. Philosophy. Ethics. Spirit / Joshua Foa Dienstag. – New Jersey: Prinston Univ. Press, 2006. – 327 p.

238. Dipert R.R. Two Unjustly Neglected Aspects of C.S.Pierce's Philosophy of Mind / R.R. Dipert. – N.-Y.: Buffalo Univ. Press, 1998. – 139 p.

239. Dorio Marc. A Personnel Manager's Desk Book / M.Dorio. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2007. – 498 p.

240. Drucker P. The Practice of Management / P.Drucker. – Lnd.: Routledge, 1996. – 439 p.

241. Dummit Michael. Truth and Other Enigmas / M.Dummit. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1978. – 214 p.

242. Durkheim E. Pragmatism and the Question of Truth. Pragmatism and Sociology / E.Durkheim. – Cambridge UK: Cambridge Univ. Press, 1983. – P. 51-173.

243. Durkheim E. Sociology of Philosophy / E.Durkheim. – Glencove: Free Press, 1953. – 325 p.

244. Earmarks of the 4th EUA European Universities Convention of Higher Education; [Report by S. Reichert and C. Tauch]. – European Universities Implementing Bologna. – Lisbon: UNESCO Publications, 2007. – 194p.

245. Edwards F. The Humanist Perspective / F.Edwards. // The Humanist. – 1984. – №3. – P. 21-34.

246. Elias R. and Merriam S.D. Philosophical Foundations of Adult Education / R.Elias & S.D.Merriam. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1989. – 396 p.

247. Encyclopedia Britannica. – 11th ed. – Vol. XXVI. – 1920. – 647 p.

248. Encyclopedia of Religion and Ethics . [Adrian Hasting ed]. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 1947. – 629 p.

249. Encyclopedia of Religion and Ethics. – N.-Y.: Macmillan & Co., 1922. – 536 p.

250. Encyclopedia Americana. – Vol. XV. – N.-Y.: AMS Press, 1960. – 438 p.

251. Encyclopedia of World Biography. – N.-Y.: N.-Y. Univ. Press, 2005. – 863 p.

252. Encyclopedia of Philosophy. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1967. – 731 p.

253. Encyclopedia of Social Theory. – Thousand Oaks: Sage Publications, 2004. – 597 p.

254. Encyclopedia of Social Sciences. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1934. – 485 p.

255. Encyclopedia of Philosophy. – Stanford: Stanford Univ.Press, 2001. – 595 p.

256. Feynman R.P. The Meaning of It All / R.P. Feynman. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. – 176 p.

257. Flewelling Ralph T. F.C.S.Schiller, an Appreciation / Ralph T. Flewelling // The Personalist. – 1938. – № 19. – P. 256-259.

258. Forrest Barbara. Creationism’s Trojan Horse.The Wedge of Intelligent Design / Barbara Forrest & Paul R.Gross. – Oxford Univ. Press, USA, 2004. – 248 p.

259. Foucault Michel. The Order of Things / Michel Foucault. – Lnd.: Routledge, 1970. – 443 p.

260. Frankel Charles (ed). The Golden Age of American Philosophy / Ch.Frankel. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1960. – 673 p.

261. Frazer James G. The Golden Bough / J.G. Frazer. – Lnd.: Routledge, 1923. – 512 p.

262. Frege G. The Thought: A Logical Inquiry / G.Frege // Mind. – 1956. – Vol. 65. – P. 236-251.

263. Frege G. Conceptual Notations and Related Articles / G.Frege. – Lnd.: Routledge, 1972. – 179 p.

264. Frege G. The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Inquiry into the Concept of Number / G.Frege. – N.-Y.: N.-Y. Univ.Press, 2003. – 312 p.

265. Fritzman J.M. From Pragmatism to Differentia: Education and Postmodern Condition / J.M.Fritzman. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1995. – 486 p.

266. Fromm Erich. On Being Human / Erich Fromm. – Baltimore: Hopkins Univ. Press, 2001. – 248 p.

267. Fromm E. Escape from Freedom / E.Fromm. – Camdridge Mass.: Harvard U P, 1941. – 268 p.

268. Fromm E. Character and Social Process. Fear of Progress / E.Fromm. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1942. – 289 p.

269. Fromm E. Man from Himself. An Inquiry into the Philosophy of Ethics / E.Fromm. – Lnd.: Routledge, 1947. – 254 p.

270. Fukuyama Fr. The End of Civilization and the Last Man / F.Fukuyama. – N.-Y.: Free Press, 1992. – 448 p.

271. Fyve Andrew T. Classical Pragmatism and Uselessness: the Disagreement of Pierce, James and Schiller over Verification and the Will to Believe / Andrew T.Fyve. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. – 215 p.

272. Fyve A.T. Pragmatism: From Pierce and James to Schiller / A.T.Fyve. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1995. – 197 p.

273. Gadamer H. G. Truth and Method / H.G.Gadamer. – New Haven: Yale Univ. Press, 1975. – 700 p.

274. Gadamer H.G. Hermeneutics, Religion and Ethics / H.G.Gadamer. – New Haven: Yale Univ. Press, 1999. – 472 p.

275. Gallie W.B. Pierce and Pragmatism / W.B.Gallie. – Harmondsworth, England: Penguin Books, 1952. – 118 p.

276. Galton Francis. Heredity, Talent and Character / Francis Galton. – Lnd.: Corpus Christy Univ. Press, 1965. – 237 p.

277. Galton Fr. Inquiry into Human Faculty and Its Development / Fr.Galton. – Lnd.: Routledge and Kegan Paul, 1883. – 243 p.

278. Galton Fr. Eugenics: Its Definition, Scope and Aims / Fr.Galton // American Journal of Sociology. – 1904. – №10. – P. 142-168.

279. Goddes Mark. Towards a Philosophy of Immortality / Mark Goddes. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1963. – 128 p.

280. Goddes M. Towards a Philosophy of Immortality / M.Goddes // A Journal for Western Men. – 2004. – July. – XXIV. – P. 118-136.

281. Goodman N. Fact, Fiction and Forecast / N.Goodman. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1955. – 198 p.

282. Goodman P. Compulsory Mis-Education / P.Goodman. – N.-Y.: Horizon Press, 1984. – 304 p.

283. Green N.H. Prolegomena to Ethics / N.H.Green. – Lnd.: Oxford Univ. Press, 2004. – 215 p.

284. Green St.N. Essays and Notes on the Law of Tort and Crime / St.N.Green. – Omaha: Nebraska Univ. Press, 1933. – 389 p.

285. Green Judith. Psycholinguistics / Judith Green. – Lnd.: Routledge, 1970. – 128 p.

286. Green Judith. Pragmatism and Social Hope: Deepening Democracy in Global Contexts / J.Green. – N.-Y.: Free Press, 2008. – 237 p.

287. Greenblatt S. Practicing New Historicism / S.Greenblatt. – Berkeley: Univ. of California Press, 2000. – 285 p.

288. Grimmins Mark. Philosophy of Language / M.Grimmins. – Routledge Encyclopedia of Philosophy. – Lnd.: Routledge & Kegan Paul, 2006. – P. 437-452.

289. Gur-Ze'ev Illan. The History of Pessimism / Illan Gur-Ze'ev. – Israel: Univ. of Haifa Press, 2008. – 173 p.

290. Haack Susan. Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology / Susan Haack. – N-Y.: Oxford Univ. Press, 1993. – 212 p.

291. Haack Susan. Pragmatism Old and New. Selected Writings / S.Haack, Robert Lane. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1998. – 197 p.

292. Haack S. Manifesto of a Passionate Modern / S.Haack. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1998. – 131 p.

293. Haack S. Defending Science – Within Reason / S.Haack. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2003. – 189 p.

294. Haack S. Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradictions / S.Haack. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1998. – 325 p.

295. Habermas J. The Theory of Communicative Action / Jurgen Habermas. – Cambridge Mass.: MIT Press, 1984. – 518 p.

296. Habermas J. Knowledge and Human Interest / J.Habermas. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1990. – 432 p.

297. Habermas J. On the Pragmatics of Communication / J.Habermas. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1992. – 459 p.

298. Habermas J. Social Interaction / J.Habermas. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1976. – 492 p.

299. Habermas J. Discourse Ethics / J.Habermas. – Cambridge Mass.: MIT Press, 1990. – 532 p.

300. Habermas J. Between Facts and Norms / J.Habermas. – Cambridge Mass.: MIT Press, 1996. – 397 p.

301. Habermas J. The Postnational Constellation: Political Notes / J.Habermas. – Cambridge Mass.: MIT Press, 1991. – P. 58-113.

302. Habermas J. The Future of Human Nature / J.Habermas. – N.-Y.: Scribner & Sons, 2003. – 393 p.

303. Habermas J. The Dialectics of Secularization / J.Habermas. – N.-Y.: Free Press, 2007. – 489 p.

304. Hacking Ian. Representing and Intervening / I.Hacking. – Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1984. – 326 p.

305. Haldane J.B.S. Dedalus or Science and Future / J.B.S.Haldane. – Cambridge UK: Cambridge Univ. Press, 1924. – 427 p.

306. Hale Edward Everette. Ten Times One is Ten / E.E.Hale. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2006. – 532 p.

307. Halton Eugene. Pragmatism / E.Halton. – Reno: Thousand Oaks Sage Publications, Nevada Univ. Press, 2004. – 437 p.

308. Hamilton Fred. The Domain Company / Fr.Hamilton. – N.-Y.: Free Press, 2008. – 218 p.

309. Harding S. Whose Science? Whose Knowledge? / S.Harding. – N.-Y. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1991. – 181 p.

310. Harris W.S. Intelligent Design. The Scientific Alternative to Evolution / W.S.Harris, J.H.Calvert. – San Francisco: San Francisco Univ. Press, 2003. – 439 p.

311. Hartman Eduard von. Zur Geschichte und Begrundung des Pessimismus / Eduard von Hartman. – Rostock: Rostock Univ. Press, 1892. – 482 p.

312. Hatterson C.H. Humanistic Education / C.H.Hatterson. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1972. – 189 p.

313. Hawks D. Ideology / David Hawks. – Lnd.: Routledge, 2003. – 218 p.

314. Hecht Jennifer Michael. Doubt: A History / J.M.Hecht. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2003. – 289 p.

315. Heidegger M. The Principle of Reason / M.Heidegger. – Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991. – 438 p.

316. Heidegger M. The Basic Problems of Phenomenology / M.Heidegger. – Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006. – 532 p.

317. Hiemnestra R. and R. G. Brokett. From Behaviorism to Humanism: Incorporating Self-Direction in Learning Concepts into Industrial Design / R.Hiemnestra & R.G.Brokett. – Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1991. – 308 p.

318. Hein P. Grooks / P.Hein. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1983. – 412 p.

319. Hernstein R. and Murray W. The Bell Curve / R.Hernstein & W.Murray. – N.-Y.: Free Press, 1994. – 264 p.

320. Hildebrand D.L. The Neo-Pragmatist Turn /D.L.Hildebrand // Southwest Philosophy Review. – 2007. – Vol. 19. – № 1. – P. 153-184.

321. Hofstede G. Cultures and Organizations: Software of the Mind / G.Hofstede. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1999. – 259 p.

322. Hollinger David A. Ideas as Tools / D.A. Hollinger. – Berkeley: Univ. of California Press, 1991. – 169 p.

323. Hollis W.F. Humanistic Learning and Instruction Technology: Is Reconciliation Possible? / W.F.Hollis // Educational Technology. – N.-Y. – 1991. – № 31. – P. 49-53.

324. Holmes O.W. Abrahams vs United States / O.W.Holms. – Boston: South End Press, 1919. – 149 p.

325. Holmes O.W. The Common Law / O.W.Holms. – Boston: South End Press, 1881. – 842 p.

326. Holmes O.W. The Path of Law / W.O.Holms. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1897. – 54 p.

327. Honderich Ted. The Whole Thing in Brief / T.Honderich. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. – 158 p.

328. Hook J.R. Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) / J.R.Hook. – Article in Dictionary of Nineteenth Century British Philosophers. – Bristol, 2002. – Vol.2. – P. 432-458.

329. Hook S. Language and Philosophy / S.Hook. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1969. – 358 p.

330. Hook S. The Quest for Being / S.Hook. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1961. – 132 p.

331. Hooper Alan. The Crisis of Democracy? What Democracy? The Case of Brazil or Saving the World by-and-for Uncle Sam. Paper for the Political Studies Association / A.Hooper. – Materials of 50th Annual Conference on Democracy (Lnd, 12-13 April 2000). – Baltimore: John Hopkins Univ. Press. – 60 p.

332. Humanism: Why, What and What for in 882 Words. – N.-Y.: Penguin Books Inc., 1996. – 210 p.

333. Humanist Manifesto I. – N.-Y.: Prometheus Books, 1930. – 51 p.

334. Humfnist Manifesto II. – N.-Y.: Free Press, 1973. – 74 p.

335. Humanist Manifesto III (Humanism and Its Aspirations). – N.-Y.: Prometheus Books, 2003. – 98 p.

336. Humanist Manifesto 2000. A Call for Planetary Humanism. – N.-Y.: Prometheus Books, 2007. – 233 p.

337. Humanist Manifesto. The Association of World Citizens. – San Francisco: The Humanist, 2008. – № 5. – 51 p.

338. Hume David (1711 –1776). Political Discourses. / D.Hume. – N.-Y.: AMT Press, 2004. – 347 p.

339. Hume David. An Inquiry Concerning Principles of Morals. / D.Hume. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2004. – 359 p.

340. Hume D. An Inquiry Concerning Human Understanding. / D.Hume. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2004. – 249 p.

341. Huissen Andreas. After the Great Divide: Modernism. Mass Culture and Postmodernism /A.Huissen. – Lnd.: Routledge, 1988. – 596 p.

342. Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S.P.Huntington. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2003. – 402 p.

343. Huntington S.P. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. America's Great Debate / S.P.Huntington. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2004. – 382 p.

344. Husserl E. Experience and Judgment / E.Husserl. – Lnd.: Clarendon Press, 1939. – 259 p.

345. Husserl E. Logical Investigations / E.Husserl. – Lnd.: Routledge, 1900. – 562 p.

346. Imbert Patric. The Permanent Transition / P.Imbert. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. – 329 p.

347. Ibn Sina. Kitab al Shifa. English Translation / Ibn Sina. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1953. – 436 p.

348. International Humanist and Ethical Union (IHEU) Minimum Statement on Humanism. – N.-Y.: Free Press, 1996. – 184 p.

349. Jakobson R. Lectures on Sound and Meaning / R.Jakobson. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1937. – 384 p.

350. James Clive. Cultural Amnesia / Clive James. – Lnd.: Picador, 2007. – 876 p.

351. James W. Pragmatism / Walter James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1907. – 186 p.

352. James W. The Varieties of Religious Experience / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1902. – 185 p.

353. James W. The Meaning of Truth / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1909. – 203 p.

354. James W. A Pluralistic Universe / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1909. – 112 p.

355. James W. Pluralism, Pragmatism and Instrumental Truth / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1906. – 367 p.

356. James W. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1897. – 487 p.

357. James W. The Principles of Psychology / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1890. – 567 p.

358. James W. Essays in Radical Empiricism / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1912. – 231 p.

359. James W. Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some Life's Ideas / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1899. – 173 p.

360. James W. Philosophical Conceptions and Practical Results / W.James. – Cambridge Mass.: – Harvard Univ. Press, 1898. – 149 p.

361. James W. Some Problems of Philosophy / W.James. – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1911. – 157 p.

362. James Henry(ed). The Letters of W.James / Henry James. – Boston: South End Press, 1920. – 389 p.

363. Jencks Christopher. Cultivating Greater Diversity / Christopher Jencks // New Republic. – 1964. – № 7. – P. 31-43.

364. Jensen Eric P. Super Teaching / Eric P.Jensen. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1988. – 256 p.

365. Johansen D. and Blake Ed. From Lucy to Language / D.Johansen & Ed.Blake. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2003. – 374 p.

366. Jones A.L. Inductive and Deductive / A.L. Jones. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1928. – 168 p.

367. Johnson Philip. The Limits of Pragmatism / Philip Johnson // First Things. – N.-Y. – 1999. – №59. – P. 32-51.

368. Johnson Warren. New Cat Family Tree Revealed / Warren Johnson. – College Park: Maryland Univ.Press, 2006. – 284 p.

369. Jungman C. G. Jung Letters (1906–1950) / C.G.Jungman. – New Jersey: Princeton Univ. Press, 1973. – 382 p.

370. Kallen H. M. Pragmatism / H.M.Kallen / The Encyclopedia of Social Sciences. – N.-Y.: Ch.Scribner & Sons, 1934. – P. 310-315.

371. Kallen H.M. Value and Existence in Philosophy, Art and Religion, in Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude / H.M.Kallen. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1937. – 632 p.

372. Kallen H.M. American Philosophy Today and Tomorrow / H.M.Kallen. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1935. – 342 p.

373. Kant I. Grounding for Metaphysics of Morals (1785) / I.Kant. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1956. – 237 p.

374. Kant I. A Critique of Pure Reason / I.Kant. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1958. – 578 p.

375. Kant I. A New Explanation of the First Principle of Metaphysical Knowledge. (1775) / I.Kant. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1993. – 284 p.

376. Katz Jerod. The Philosophy of Language / J. Katz. – N.-Y.: Fontana, 1996. – 384 p.

377. Kennan G.F. Polycentrism and Western Policy / George W. Kennan // Foreign Affairs. – 1964. – January. – P. 53-76.

378. Kennedy E. From Destutt De Tracy to Marx / Emmet Kennedy // Journal of Ideas. – 1979. – Vol. 40. – №3. – P. 353-368.

379. Kennen Hagi. Subject to Error: Rethinking Husserl’s Phenomenology of Misperception / Hagi Kennen. – Tel Aviv: Tel Aviv Univ. Press, 1995. – 382 p.

380. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript / S.Kierkegaad. – New Jersey: Princeton Univ. Press, 1992. – 185 p.

381. Kimball S. and E. McClellan. Education in New America / S.Kimball & E.McClellan. – N.-Y.: Scribner & Sons, 1962. – 387 p.

382. Klages M. Louis Althusser's Ideology and Ideological State Apparatus / M. Klages. – Denver: Colorado Univ. Press, 2001. – 210 p.

383. Kloppenberg J. T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? / J.T.Kloppenberg. – Durham: Duke Univ. Press. – 1998. – 138 p.

384. Kloppenberg J. Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought (1870 – 1920) / J.T.Kloppenberg. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1986. – 279 p.

385. Knox H.M. Pragmatism / H.M.Knox. – Lnd.: Routledge, 1930. – 258 p.

386. Kuhn T.S. The Structure of Scientific Revolutions / T.S.Kuhn. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962. – 605 p.

387. Kukla A. Mental Traps; Stupid Things That Some People Do to Mess Their Minds / A.Kukla. – Toronto: Toronto Univ. Press, 2007. – 256 p.

388. Kuklick Bruce A. A History of Philosophy in America. 1720-2000 / Bruce A. Kuklick. – Oxford Univ. Press, 2001. – 384 p.

389. Kumar Sengupta Kalyan. Language and Philosophy / Sengupta Kalyan Kumar. – Bombay: Bombay Univ. Press, 1969. – 193 p.

390. Kurtz Paul. Humanist Manifesto / Paul Kurtz. – N.-Y.: Free Press, 1967. – 51 p.

391. Layton R. The Influence of Humanism on Education / Richard Layton. – N.-Y.: Free Press, 1997. – 297 p.

392. Le-Baron Michelle. Culture and Conflict / Michelle Le-Baron. – Canada: Univ. of Victoria Institute for Dispute Resolutions Press, 2008. – 194 p.

393. Lederach J.P. Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures / J.P. Lederach. – N.-Y.: Syracuse Press, 1995. – 206 p.

394. Levy I. Gambling with Truth / I. Levy. – Cambridge. Mass.: Harvard Univ. Press, 1970. – 215 p.

395. Lewis C.I. Collected Papers of Clarence Irving Lewis / C.I.Lewis. – Stanford: Stanford Univ. Press, 1970. – 396 p.

396. Lewis C.I. Mind and the World: Outline of a Theory of Knowledge / C.I.Lewis. – N.-Y.: AMT Press, 1929. – 184 p.

397. Lewis C.I. An Analysis of Knowledge and Valuation / C.I. Lewis. – Philadelphia: La Salle Press, 1946. – 128 p.

398. Loemekker L. Pessimismus, Encyclopedia of Philosophy / L. Loemeker. – N.-Y.: New Humanist, 1967. – P.113-115.

399. Loevenberg Jacob. The Problem of Truth / Jacob Loevenberg // Univ. of California. Publications in Philosophy. – 210 p.

400. Lovejoy A.J. The Thirteen Pragmatisms / A. J. Lovejoy. – Baltimore: Hopkins Univ. Press. 1963. – 124 p.

401. Lovejoy A.J. Kant and the English Platonists. Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James / A. J. Lovejoy. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1908. – 231 p.

402. Lynn Richard. Dysgenics: Genetic Deterioration in Modern Populations / Richard Lynn. – West Point: West Point Academy Press, 1996. – 174 p.

403. Lynn Richard. Eugenics: a Reassessment / Richard Lynn. – West Point: West Point Academy Press, 2001. – 154 p.

404. Lynn R.and W.Vanhanen. IQ and the Wealth of Nations / Richard Lynn & W. Vanhanen. – West Point: West Point Academy Press, 2002. – 218 p.

405. Lyotard Jean Francois. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge; [English translation] / Jean Francois Lyotard. – Minneapolis: Univ. of Minnessota Press, 1984. – 78 p.

406. Lyotard J.F.The Inhuman – Reflections on Time / J.F. Lyotard. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1991. – 389 p.

407. Macbeth Danielle. Pragmatism on the Philosophy of Language / Danielle Macbeth // Philosophy and Phenomenological Research. – 1995. – Vol. LV. – P. 176- 203.

408. Marcuse Ludwig. Meine Geschichte der Philosophie / Ludwig Marcuse. – Zuerich: Weltliteratur & Klassiker, 1953. – 481p.

409. Marcuse Herbert. Eros and Civilization – a Philosophical Inquiry into Freud / Herbert Marcuse. – Boston: South End Press, 1955. – 325 p.

410. Marcuse Herbert. One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society / Herbert Marcuse. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1964. – 169 p.

411. Margolis H. Pragmatism's Advantage / H.Margolis. – Philadelphia: Temple Univ. Press, 1998. – 132 p.

412. Marrett R.R. Ferdinand Cunning Scott Schiller / R.R.Marrett // Proceedings of the British Academy. – 1937. – Vol. XXIII. – P. 3-15.

413. Martinovich Steven. Ideas of Truth / Steven Martinivich. – Sudbury: Ontario Univ.Press, 2001. –169 p.

414. Maslow F.H. Motivations and Personality / F.H.Maslow. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1970. – 423 p.

415. Materials of the Harris Polling Agency. – N.-Y.: Free Press 2005. – 375 p.

416. Materials of Shanghai Jiao Tong University Research: Studies of World-Class Universities. World University Rating. – N.-Y.: Free Press, 1996. – 189 p.

417. Materials of the Pragmatist Conference. Report of the International Crisis Group. – Cyprus: Famagusta Univ.Press, 2008. – 231 p.

418. Materials of Berlin Conference "A Soul for Europe". – Berlin: 17-19 November 2006. – Berlin: UNESCO Publications, 2006. – 193 p.

419. Materials of the European Commission Directorate General for Education and Culture (DG EAC). Commission on Culture. – Paris: UNESCO Publications, 2007. – 284 p.

420. Mayo D. Error and the Growth of Experimental Knowledge / Deborah Mayo. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1996. – 285 p.

421. Mayr Ernst. What Evolution Is / Ernst Mayr. – N.-Y.: Free Press, 2001. – 187 p.

422. McKinsey W.H. The War for Talent / W.H. McKinsy. – Boston: South End Press, 1996. – 228 p.

423. McMorrow W. The Economic Consequences of Ageing Population. Directorate-General for Economic and Financial Affaires (ECFIA) of European Commission / W.McMorrow, W.Roeger. – Paris: UNESCO Publications, 2000. – 189 p.

424. Mead G.H. Mind, Self and Society / G.H.Mead. – Chicago: Chicago Univ.Press, 1934. – 258 p.

425. Mead G.H. The Philosophy of Act / G.H.Mead. – Chicago: Chicago Univ.Press, 1938. – 297 p.

426. Mead G.H. Science and the Objectivity of Perspectives / G.H.Mead. – Chicago: Chicago Univ.Press, 1931. – 249 p.

427. Menand L. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America / L. Menand. – N.-Y.: Farrar, Straus & Ciroux, 2001. – 243 p.

428. Menand L. Pragmatism's Three Moments / L. Menand. – N.-Y.: Farrar, Straus & Ciroux, 2004. – 110 p.

429. Merriam S.D. How Research Produces Knowledge / S.D. Merriam. – San Francisco: South California Univ. Press, 1991. – 219 p.

430. Milton J. Paradise Lost / John Milton. – Lnd.: Routledge, 1967. – 195 p.

431. Michailov F. The Riddle of Self / Felix Mihailov. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1976. – 273 p.

432. Mill J.S. Examinations of Sir Hamilton's Philosophy. (Lnd. 1865) / J. S. Mill. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1997. – 278 p.

433. Miller Ion. Defending the Teaching of Evolution / Ion Miller and Eugene C.Scott. – N.-Y.: Free Press, 2002. – 372 p.

434. Minimum Statement on Humanism. International Humanist & Ethical Union (IHEU). – N.-Y.: Free Press, 1996. – 184 p.

435. Minsky Marvin. A Framework for Representing Knowledge / Marvin Minsky. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1975. – 178 p.

436. Minar D.M. Ideology and Political Behaviour / David W.Minar // Midwest Journal of Political Science. – 1961. – P. 53-78.

437. Misak Ch. Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation / Ch. Misak. – Lnd.: Routledge, 2000. – 197 p.

438. Misak Ch. Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberation / Ch.Misak // Journal of Scientific Philosophy. – 2004. – № 18. – P. 39-61.

439. Misak Ch. Truth and the End of Inquiry / Ch.Misak. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. – 218 p.

440. Misak Ch. C.S.Pierce on Vital Matters / Ch.Misak. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. – 324 p.

441. Mladenov Ivan. A Bulgarian Contribution to the Origin of Pragmatism in Europe / Ivan Mladenov. – Helsinki: Helsinki Univ. Press, 2003. – 196 p.

442. Mohawk John. What Can We Learn from Native America? The Progressive Pragmatism of the Iroquois Confederation / John Mohawk. – N.-Y.: Other India Bookstore Date, 2003. – 197 p.

443. Mohler A. The Metaphysical Club and the Question of Truth / A.Mohler. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press., 2004. – 218 p.

444. Moore G.E. Philosophy of the United Kingdom for 1902 / G.E.Moore. – Lnd.: Routledge, 1904. – 863 p.

445. Morphey M.G. Towards an Historical History of American Philosophy / M.G. Morphey // Transactions of the C.S. Pierce Society. – Buffalo. – 1977. – Vol.XV. – P. 3-18.

446. Morris C.W. Foundations of the Theory of Signs / C.W.Morris. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1938. – 236 p.

447. Morris C.W. The Pragmatic Movement in American Philosophy / C.W.Morris. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1970. – 329 p.

448. Morris C.W. Truth, Action and Verification / C.W.Morris // The Monist. – 1932. – Vol. XLII. – P. 36-51.

449. Morris C.W. Six Theories of Truth / C.W.Morris. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1932. – 320 p.

450. Morris C.W. Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empirisim / C.W.Morris. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1937. – 243 p.

451. Mooney Ross L. Problems in the Development of Research of Man / Ross L. Mooney // Educational Research Bulletin. –1951. – № 12. – P. 145-162.

452. Mounce H.O. The Two Pragmatisms: from Pierce to Rorty / H. O.Mounce. – Lnd.: Routledge, 1997. – 210 p.

453. Mullins W.A. On the Concept of Ideology in Political Science / Willard A.Mullins //The American Political Science Review. – 1972. – № 66. – P. 498-510.

454. Murphy J.P. Pragmatism: from Pierce to Davidson / J.P. Murphey. – Boulder: Westview Press, 1990. – 273 p.

455. Murray D.L. Pragmatism / D. L. Murray. – Oxford: Oxford Univ.Press, 1910. – 112 p.

456. Murray F.H. Re-reading Lyotard: Knowledge, Communication and Higher Education / F.H. Murray. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2007. – 242 p.

457. Myers Henry Alonzo. Systematic Pluralism / Henry Alonso Myers. – Ithaka, N.-Y.: Cornell Univ. Press, 1961. – 274 p.

458. Nash Paul. The Strange Death of Progressive Education / Paul Nash // Educational Theory. – 1964. – № 3. – P. 27-56.

459. Nagel E. Logic without Ontology / E.Nagel. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1937. – 218 p.

460. Nagel E. The Structure of Science / E.Nagel. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1961. – 195 p.

461. Nagel E. Principles of the Theory of Probabilities / E.Nagel. – Chicago: Chicago Univ.Press, 1939. – 312 p.

462. Niethammer Fr.I. Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie der Erziehungs Unterrichts unserer Zeit (Jena.1808) / Fr. I. Niethammer. – Cambridge Mass: Harvard Univ. Press [reprint]. – 1968. – 394 p.

463. New E.E. The Second Founding / E.E.New. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2003. – 208 p.

464. Nietzcshe Fr. Human. All Too Human / Fr. Nietzsche. – Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1984. – 142 p.

465. Nietzsche Fr. Beyond Good and Evil.The Works of Friedrich Nietzsche / Fr.Nietzsche. – N.-Y.: AMS Press, 1933. – P. 364-381.

466. Nietzsche Fr. The Will to Power / Fr. Nietzcshe. – Lnd.: Routledge, 1969. – 601 p.

467. Nimman-Giddens H. The Consequences of Modernity / H.Nimman-Giddens. – Stanford: Stanford Univ. Press, 1990. – 472 p.

468. Oaks Edward. Discovering American Aristotle / Edward Oaks. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1993. – 163 p.

469. Official World Population Estimates / Report of the UN Population Division – part 1. – N.-Y.: UN Publications, 2002. – 43 p.

470. Oppenheim Frank. Re-Imagining Pragmatism / Frank Oppenheim. – Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 2004. – 239 p.

471. Otto M. Review of Schiller's "Our Human Truths" / M. Otto // Journal of Philosophy. – 1940. – №24. – P. 620-643.

472. Papini G. Pragmatismo / G. Papini. – Milano: Liberia Edifice Milanese, 1913. – 218 p.

473. Passmore J. A Hundred Years of Philosophy / J.A. Passmore. – Lnd.: Routledge, 1957. – 478 p.

474. Perry Ralph Barton. Present Philosophical Tendencies / Ralph Barton Perry. – Boston: South End Press, 1957. – 243 p.

475. Perry R.B. The Thought and Character of William James / R.B. Perry. – Boston: South End Press, 1935. – 129 p.

476. Perry R.B. A History of Western Philosophy / R.B.Perry. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1954. – 589 p.

477. Perry R.B. The Humanity of Man / R.B.Perry. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1956. – 187 p.

478. Phillips-Fein Kim. Practically Speaking / Kim Phillips-Fein // Culture. – 2001. – № 5. – P. 297-306.

479. Piaget J. Sociological Studies / J. Piaget. – Lnd.: Routledge, 1995. – 398 p.

480. Pierce Ch.S. The Logic of Abduction / Ch.S. Pierce // Pierce's Essays in the Philosophy of Science. – Cambridge Mass: Harvard Univ. Press, 1957. – Vol. II. – P. 39-51.

481. Pierce Ch.S. Some Consequences of Four Incapacities / Ch.S.Pierce. – Boston: South End Press, 1868. – 193 p.

482. The Essential Pierce. Selected Philosophical Writings / Bloomington: Indiana Univ.Press, 1998. – Vol. I (1867-1930). – 584 p.

483. Pierce Ch.S. Collected Papers / Ch.S.Pierce. – Cambridge. Mass.: Harvard Univ.Press,1958. – Vol.VIII. – 382 p.

484. The Writings of C.S.Pierce: A Chronicle Edition. – Indiana Univ. Press, 1982. – 489 p.

485. The Essential Pierce. – Bloomimgton: Indiana Univ. Press, 1992-1994. – 383 p.

486. Pierce Ch.S. How to Make our Ideas Clear? / Ch.S.Pierce. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1958. – 35 p.

487. Pierce Ch.S. What Pragmatism Is / Ch.S.Pierce. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1905. – 103 p.

488. Pierce Ch.S. Harvard Lectures on Pragmatism (1870) / Ch.S.Pierce. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. – 196 p.

489. Pierce Ch.S. The Fixation of Belief / Ch.S.Pierce // Popular Science Monthly. – 1877. – Vol. IX – P. 54-89.

490. Pinker Steven. The Blank State: The Modern Denial of Human Nature / Steven Pinker. – N.-Y.: Penguin Group Inc., 2002. – 195 p.

491. Plumacher O. Pessimismus in Vergagenheit and Gegenewart / O. Plumacher // Mind. – 1879. – Vol. IV. – P. 68-89.

492. Polanyi M. Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy / M. Polanyi. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1958. – 382 p.

493. Polanyi M. The Tacit Dimension / M.Polanyi. – Ithaka, N.-Y.: Cornell Univ.Press, 1967. – 168 p.

494. Popper K.L. Objective Knowledge (1914) / K. L.Popper. – Lnd.: Routledge, 1972. – 289 p.

495. Popper K.L. The Logic of Scientific Discovery / K. L.Popper. – Lnd.: Routledge, 1959. – 448 p.

496. Popper K.L. The Open Society and Its Enemies / K. L. Popper. – New Jersey: Princeton Univ. Press, 1950. – 453 p.

497. Pragmatism and Values: The 1-st Central European Pragmatist Forum, Bratislava: May 29 – June 1, 2000. – Bratislava: Slovak Academy of Sciences Publications, 2002. – 195 p.

498. Pratt S. L. Re-thinking the Roots of American Philosophy / S. L. Pratt. – Bloomington: Indiana Univ. Press, 2002. – 193 p.

499. Pratt J.B. What Is Pragmatism? / J.B.Pratt. – Camdridge Mass.: Oxford Univ. Press, 1909. –286 p.

500. Price L. Dialogues of Alfred Whitehead / L.Price. – Boston: South End Press, 1954. – 326 p.

501. Proceedings of the Council of Europe's Committee on Culture, Science and Education: The dangers of Creationism in Education. – Strasbourg: UNESCO Publications, 2007. – 223 p.

502. Proceedings of the British Academy. Vol. XXIII. – Lnd.: Academy Press, 1938. – 356 p.

503. Proceedings of the Philosophy Symposium. Vol. I. – Oxford UK: Oxford Univ.Press, 1936. – 289 p.

504. Proceedings of the Society of Physical Research. – Vol. 4. – Lnd.: Royal Society of London, 1887. – 389 p.

505. Proceedings of the Aristotelian Society. – Vol. XXXVI. – Lnd., 1935-36. – 328 p.

506. Proceedings of the Central European Pragmatist Forum (CEPF). – Bratislava: Slovak Academy of Sciences, 2008. – 264 p.

507. Proceedings of the Ninth International Meeting on Pragmatism. – Sao Paolo, Brazil: Sao Paolo Univ. Press – 2006. – 163 p.

508. Proceedings of the Student Education Forum. – Dartford-Toulouse: UNESCO Publications, 2008. – 198 p.

509. Proceedings of the International Pragmatism Society. – Charlotte: Univ. of South Carolina Press, 2009. – 253 p.

510. Proceedings of the Institute for Conflict Analysis and Resolution (ICAR). – Fairfax, Virginia: George Mason Univ. Press, 2008. – 378 p.

511. Proceedings of the Symposium: Darwinism –Scientific Inference or Philosophical Preference? – Dallas: Texas Univ. Press, 1992. – 263 p.

512. Putnam H. Words and Life / H. Putnam. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1994. – 193 p.

513. Putnam H. It Ain't Necessarily So / H. Putnam // Journal of Philosophy. – 1962. – № 59. – P. 658-671.

514. Putnam H. The Meaning of Meaning / H. Putnam. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1975. – 279 p.

515. Putnam H. Psychological Predicates / H. Putnam // Art, Mind and Religion. Pittsburgh Univ. Press. – 1967. – Vol.2. – P. 279-323.

516. Putnam H. Philosophy and Our Life / H. Putnam // Philosophical Papers. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1975. – Vol.II. – P. 239-261.

517. Putnam. H. Pragmatism: an Open Question / H. Putnam. – N-Y.: Oxford Univ. Press, 1995. – 268 p.

518. Putnam H. Mind, Language and Reality / H. Putnam. – Lnd.: Routledge, 2007. – 347 p.

519. Quine W.V.O. From a Logical Point of View / W.V.O. Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1953. – 154 p.

520. Quine W.V.O. Word and Object / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1960. – 243 p.

521. Quine W.V.O. The Inscrutability of Reference /W.V.O.Quine // Journal of Philosophy. – 1968. – Vol.VI. – P. 185-212.

522. Quine W.V.O. Two Dogmas of Empiricism / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1951. – 432 p.

523. Quine W.V.O. Pursuit of Truth / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass: Harvard Univ. Press, 1990. – 189 p.

524. Quine W.V.O. The Verification Theory and Reductionism / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1951. – 362 p.

525. Quine W.V.O. The Pragmatists' Place in Empiricism / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1958. – 187 p.

526. Quine W.V.O. The Philosophy of logic / W.V.O. Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1970. – 216 p.

527. Quine W.V.O. From a Logical Point of View / W.V.O.Quine. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1953. – 249 p.

528. Randall J.H. jr. The Making of the Modern World, a Survey of Intellectual Background of the Present Age / J.H. Randoll jr. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1926. – 479 p.

529. Randall J.H.jr. The Spirit of American Philosophy / J.H.Randoll jr. – N.-Y.: AMT Press, 1948. – 845 p.

530. Randiamond D. Individualism Reconsidered / D.Randiamond. – Glencove: Free Press, 1954. – 242 p.

531. Randrup A.A. Collective Consciousness Through Time. Anthropology of Consciousness / F.F.Randrup. – L.-A.: Univ. of California Press, 2002. – 693 p.

532. Reichert S. European Universities Implementing Bologna; [Report of the 4th EUA Convention of Higher Education] / S. Reichert & C.Tauch. – Lisbon: UNESCO Publications, 2007. – 73 p.

533. Reisch G.F. Why the Cold War Transformed Philosophy of Science: to the Icy Slopes of Logic / G.F. Reisch. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2005. – 432 p.

534. Robbins A. Unlimited Power / A.Robbins. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1989. – 348 p.

535. Robbins A. Awaken the Giant Within / Anthony Robbins. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2001. – 540 p.

536. Rogers C.R. Freedom to Learn for 80’s / C.R. Rogers. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1983. – 367 p.

537. Roper A. Ancient Eugenics / A. Roper. – England: Oxford Univ. Press, 1913. – 194 p.

538. Rorty R. Consequences of Pragmatism / Richard Rorty. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982. – 198 p.

539. Rorty R. Truth and Progress / R.Rorty. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. – 232 p.

540. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature / R.Rorty. – New Jersey: Princeton Univ. Press, 1979. – 302 p.

541. Rorty R. Feminism and Pragmatism / R.Rorty // Michigan Quarterly Review. – 1991. – Vol.I. – P. 173-198.

542. Rorty R. Philosophy and Social Hope / R.Rorty. – Lnd.: Routledge, 1999. – 168 p.

543. Roy J.M. Cognitive Turn and Linguistic Turn / J.M.Roy. – Bordeaux: Univ. of Bordeaux Press, 1998. – 293 p.

544. Royce J. The World and the Individual / J.Royce. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1961. – 197 p.

545. Russell B. The Analysis of Mind / B. Russell. – Lnd.: Routledge, 1921. – 98 p.

546. Russell B. Transatlantic Truth / B.Russell // Albany Review. – 1908. – № 2. – P. 109-121.

547. Russell B. Sceptical Essays / B.Russell. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1928. – 193 p.

548. Russell B. Limits of Empiricism / B.Russell // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1935-36. – Vol. XXXVI. – P. 131-150.

549. Russell B. A History of Western Philosophy / B.Russell. – N-Y.: Simon & Schuster, 1945. – 905 p.

550. Russell B. Icarus or the Future of Science / B.Russell. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1924. – 105 p.

551. Russell B. Human Knowledge: Its Scope and Limits / B.Russell. – Lnd.: Routledge, 1921. – 256 p.

552. Russell B. On Propositions: What They Are and How They Mean / B.Russell // Proceedings of the Society of Physical Research. – 1887. – Vol. 4. – P. 479-493.

553. Russell B. The Ancestry of Fascisim / B.Russell / – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1958. – 97 p.

554. Russell B. Theory of Knowledge / B.Russell // Encyclopedia Britannica. Lnd.: Encyclopedia Britannica Inc., 1926. – P. 423-429.

555. Russell B. An Inquiry into Meaning and Truth / B.Russell. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1940. – 145 p.

556. Saatcamp H. R.Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / H.R.Saatcamp. – Nashville: Indiana State Univ. Press, 1995. – 125 p.

557. Said E. Humanism and Democratic Criticism / E.Said. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2004. – 349 p.

558. Said E. Culture and Imperialism / E.Said. – N.-Y.: Penguin Books, 2004. – 432 p.

559. Said E. Humanism vs Empire-Builders / E.Said // Counter Punch. – N.-Y. – 2005. – № 4. – P. 74-98.

560. Said E. Clash of Ignorance / E.Said. – N.-Y.: Simon &Schuster, 2001. – 378 p.

561. Santayana G. Reason in Common Sense / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1917. – 251 p.

562. Santayana G. Some Turns of Thought in Modern Philosophy / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1933. – 284 p.

563. Santayana G. The Life of Reason / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press,1905. – 362 p.

564. Santayana G. The Spirit of W.James / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1938. – 64 p.

565. Santayana G. How Thought Is Practical / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1903. – 184 p.

566. Santayana G. How We Think / G.Santayana. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1912. – 157 p.

567. Saraliev Ivan. A Bulgarian Contribution to the Origin of Pragmatism in Europe / Ivan Saraliev. – Sofia: Sofia Univ. Press, 1939. – 418 p.

568. Sardar Z. Why Do People Hate Americans? / Z.Sardar & Merrill W. Davis. – N.-Y.: Penguin Books, 2004. – 386 p.

569. Sartre J.P. Existentialism / J.P. Sartre. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1947. – 312 p.

570. Searle J.P. Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language / J.H.Searle. – N.-Y.: Scribner &Sons, 1969. – 273 p.

571. Scharov A. Pragmatism and Umwelt-theory / A.Scharov. – Blackburg,Virginia: Polytechnic Institute Press, 1999. – 186 p.

572. Schields A.E. An Exposition and Critique of Humanist Voluntarism: Philosophy of F.C.S.Schiller (1864-1937) /A.E.Schields. – L.-A.: Univ. of South California, 1951. – 198 p.

573. Schiller F.C.S. Riddles of the Sphinx: a Study in the Philosophy of Evolution / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Swan, Sonnenschein &Co, 1891. – 478 p.

574. Schiller F.C.S. Review to the «Will to Believe» / F.C.S.Schiller // Mind. – 1897. – October. –VII. – P. 132-149.

575. Schiller F.C.S. Darwinism and Design Argument / F.C.S.Schiller // Contemporary Review. – Lnd. – 1897. – P. 867-883.

576. Schiller F.C.S. Axioms as Postulates / F.C.S.Schiller // Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford. – Lnd. – 1902. – P. 47-133.

577. Schiller F.C.S. Humanism: Philosophical Essays / F.C.S.Schiller. – Lnd. and N.-Y.: MacMillan, 1903. – 374 p.

578. Schiller F.C.S. The Definitions of Pragmatism and Humanism / F.C.S.Schiller // Mind. New Series. –1905. – Apr. –Vol. 14. – № 54. – P. 235-240.

579. Schiller F.C.S. Can Logic Abstract from Psychology? / F.C.S.Schiller // Proceedings of the Aristotelian Society. – Vol.VI. – 1906. – P. 24-37.

580. Schiller F.C.S. Pragmatism and Pseudo-Pragmatism / F.C.S.Schiller // Mind. – 1906. – July. – XV. – P. 375-390.

581. Schiller F.C.S. On Some Philosophical Assumptions in the Investigation of the Problem of a Future Life / F.C.S.Schiller // Proceedings of the Society for Physical Research 15 (part 36). – 1900. – P. 53-64.

582. Schiller F.C.S. Studies in Humanism / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Macmillan, 1907. – 492 p.

583. Schiller F.C.S. Infallibility and Tolerance / F.C.S.Schiller // Hibbert Journal. – 1909. – April. – P. 268-282.

584. Schiller F.C.S. Pragmatism / F.C.S.Schiller // Encyclopedia Britannica. – 11th ed. – Lnd.: Encyclopedia Britannica Inc., 1911. – Vol. XXII. – P. 246-248.

585. Schiller F.C.S. Formal Logic: a Scientific and Social Problem / F.C.S.Schiller. – Lnd.: MacMillan, 1912. – 423 p.

586. Schiller F.C.S. Reply to Max Eastman / F.C.S.Schiller // Journal of Philosophy. – 1912. – Vol. IX. – P. 687-691.

587. Schiller F.C.S. Value / F.C.S.Schiller // Encyclopedia of Religion and Ethics. – N.-Y.: Clark Publishers. –1922. – P. 384-391.

588. Schiller F.C.S. Problems of Belief / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Hodder& Stoughton, 1924. – 194 p.

589. Schiller F.C.S. Tantalus or the Future of Man / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Kegan Paul, Trench, Trubner &Co, 1924. – 66 p.

590. Schiller F.C.S. Eugenics and Politics / F.C.S.Schiller. – Lnd.: MacMillan, 1926. – 220 p.

591. Schiller F.C.S. Cassandra or the Future of the British Empire / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Kegan Paul, Trench, Trubner &Co, 1926. – 92 p.

592. Schiller F.C.S. The Pragmatic Value of a Liberal Education. Pamphlet. Lecture at the Univ. of Liverpool / F.C.S.Schiller. – Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1927. – 52 p.

593. Schiller F.C.S. Logic for Use: an Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge / F.C.S.Schiller. – Lnd.: G.Bell & Sons, 1929. – 469 p.

594. Schiller F.C.S. Review of Essays in Honour of John Dewey / F.C.S.Schiller // Mind (NS). – 1930. – XXXIX. – P.75-79.

595. Schiller F.C.S. Social Decay and Eugenical Reform / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Constable &Co, 1932. – 164 p.

596. Schiller F.C.S. Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy / F.C.S.Schiller. – Lnd.: MacMillan, 1934. – 359 p.

597. Schiller F.C.S. Pierce and Pragmatism / F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1935. – February. – P. 233-243.

598. Schiller F.C.S. The Future of the British Empire After Ten Years / F.C.S.Schiller. – Lnd.: Kegan Paul, Trench&Trubner &Co,1936. – 125 p.

599. Schiller F.C.S. Humanisms and Humanism / F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1937. – Vol. XVIII. – P. 352-368.

600. Schiller F.C.S. Logic, a Game or an Agent Value? /F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1938. – Vol. XIX. – P. 18-31.

601. Schiller F.C.S. Our Human Truths / F.C.S.Schiller. – N.-Y.: Columbia Univ.Press, 1939. – 371 p.

602. Schiller F.C.S. Psychology and Logic / F.C.S.Schiller. – Philosophy and the Sciences. – Lnd.: Adam & Charles Black, 1924. – P. 53-70.

603. Schiller F.C.S. Why Humanism? / F.C.S.Schiller // Contemporary British Philosophy: Personal Statements. First Series. ed. J.H. Muirthead, 1924. – P. 385-410.

604. Schiller F.C.S. Philosophy and Physical Research. A Reply to Professor Munsterberg / F.C.S.Schiller // Proceedings of the Society for Physical Research. – 1899. – № 14 (part 35). – P. 348-365.

605. Schiller F.C.S. William James, the Maker of Pragmatism / F.C.S.Schiller // College of the Pacific Publications in Philosophy. California. – 1934. – № 111. – P. 101-109.

606. Schiller F.C.S. The Unity of the Universe / F.C.S.Schiller // Mind. – 1933. – Vol. XXXXII. – P. 501-503.

607. Schiller F.C.S. Pragmatic Cure of Doubt / F.C.S.Schiller // Journal of Philosophy. – 1907. – Vol. IV. – P. 235-251.

608. Schiller F.C.S. Plato or Protagoras? / F.C.S.Schiller // Mind. – 1908. – Vol. XVII. – P. 518-542.

609. Schiller F.C.S. Error / F.C.S.Schiller // Proceedings of Aristotelian Society. – 1910-1911. – Vol. XI. – P. 144-163.

610. Schiller F.C.S. Humanism of Protagoras / F.C.S.Schiller // Mind. – 1911. – Vol. XX. – P. 181-193.

611. Schiller F.C.S. Social Value of Logic Teaching / F.C.S.Schiller // Hibbert Journal. – 1913. – Vol. XII. – P. 192-218.

612. Schiller F.C.S. Realism, Pragmatism and William Jones / F.C.S.Schiller // Mind. – 1915. – Vol. XXIV. – P. 516-538.

613. Schiller F.C.S. Indetermination of Meanings / F.C.S.Schiller // Mind. – 1915. – Vol. XXIV. – P. 539-561.

614. Schiller F.C.S. Aristotle and the Practical Syllogism / F.C.S.Schiller // Journal of Philisophy. – 1917. – Vol. XIV. – P. 645-663.

615. Schiller F.C.S. Truth and Survival Value / F.C.S.Schiller // Journal of Philosophy. – 1918. – Vol. XV. – P. 505-515.

616. Schiller F.C.S. Truth, Value and Biology / F.C.S.Schiller // Journal of Philosophy. – 1920. – Vol. XVII. – P. 36-59.

617. Schiller F.C.S. Meaning of “Self” / F.C.S.Schiller // Mind. – 1922. – Vol. XXXI. – P. 185-215.

618. Schiller F.C.S. Two Logics / F.C.S.Schiller // Mind. – 1927. – Vol. XXXVI. – P. 64-87.

619. Schiller F.C.S. Psychology and Physical Research / F.C.S.Schiller // Monist. – 1930. – Vol. XL. – P. 439-462.

620. Schiller F.C.S. A Review of The Meaning of Truth by William James / F.C.S.Schiller // Mind. – 1910. – Vol. XIX. – P. 258-263.

621. Schiller F.C.S. Logic. A Game or an Agent of Value? / F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1938. – Vol. XIX. – P. 16-31.

622. Schiller F.C.S. A Review of Essays in Honour of John Dewey / F.C.S.Schiller // Mind. – 1930. – Vol. XXXIX. – P. 484-488.

623. Schiller F.C.S. Instrumentalism and Idealism / F.C.S.Schiller // Mind. – 1925. – Vol. XXXIV. – P. 75-79.

624. Schiller F.C.S. The Personalist Implications of Humanism / F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1938. – Vol. XIX. – P. 128-251.

625. Schiller F.C.S. A Group of F.C.S.Schiller Letters / F.C.S.Schiller // The Personalist. – 1949. – Vol. XXI. – P. 385-432.

626. Schiller F.C.S. Is the Distinction Between Moral Rightness and Wrongness Ultimate? / F.C.S.Schiller // Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy. – Oxford Univ.Press, 1933. – P. 319-323.

627. Schiller F.C.S. Preface to D. K. Murray's Pragmatism / F.C.S.Schiller. – Oxford UK.: Oxford Univ.Press, 1910. – P. I-XV.

628. Schiller F.C.S. The Meaning of Meaning / F.C.S.Schiller // Mind. – 1920. – Vol. XXIX. – P. 385-399.

629. Schiller F.C.S. The Working of Truths and Their Criterion / F.C.S.Schiller // Mind. – 1913. – Vol. XXII. – P. 532-538.

630. Schiller F.C.S. Scientific Discovery and Logical Proof / F.C.S.Schiller // Studies on the History and Method of Science; ed. Ch.J. Singer. – 1917. – Vol.I. – P. 235-289.

631. Schiller F.C.S. Darwinism and Design / F.C.S.Schiller // Hibbert Journal. – 1903. – № 9. – P. 128-156.

632. Schiller F.C.S. Dreams and Idealism / F.C.S.Schiller // Hibbert Journal. – 1904. – № 3. – P. 83-102.

633. Schiller F.C.S. The Madness of the Absolute / F.C.S.Schiller // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. – 1907. – № 4. – P. 18-21.

634. Schints A. Anti-Pragmatism: An Examination of Intellectual Aristocracy and Social Democracy / A.Schints. – Boston: South End Press, 1909. – 293 p.

635. Schnider H.W. A History of American Philosophy / H.W.Schnider. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1946. – 869 p.

636. Schopenhauer A. The World as Will and Representation / A.Schopenhauer. – Lnd.: Routledge, 1966. – Vol.2. – 367 p.

637. Schopenhauer A. The Wisdom of Life /A.Schopenhauer. – Cambridge Mass.: Harvard Univ.Press, 1997. – 347 p.

638. Scott E.C. Defending the Teaching of Evolution / E.C.Scott. – N.-Y.: Free Press, 2008. – 189 p.

639. Scott E.C. and Glenn Branch. Intelligent Design Not Accepted by Most Scientists / E.C.Scott and Glenn Branch. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2002. – 205 p.

640. Scott L. Returning to the Roots of American Philosophy / L.Scott. – Norman: Oklahoma Univ. Press, 2005. – 321 p.

641. A Secular Humanist Declaration / Council for Democratic Secular Humanism (CODESH). – N.-Y.: Free Press, 1980. – 29 p.

642. Shook J. R.The Metaphysical Club / J.R. Shook. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1983. – 98 p.

643. Shook J. R. Schiller F.C.S. (1864 –1937) / J.R. Shook // Dictionary of Nineteenth Century British Philosophers. – Bristol: Thoemmes Press, 2002. – P. 489-93.

644. Shook J.R. F.C.S.Schiller on Pragmatism and Humanism / J.R.Shook and Hugh McDonald. – N.-Y.: Humanity Books, 2007. – 796 p.

645. Searles H. L. The Philosophy of F.C.S.Schiller / H.L.Searles // The Personalist. – 1954. – №35. – P. 14-35.

646. Sicinsky A. Optimism versus Pessimism / A.Sicinsky // The Polish Sociological Bulletin. – 1972. – Vol. 1-2. – P. 49-72.

647. Sidgwick A. The Process of Argument: A Contribution to Logic / A.Sidgwick // Mind . – 1893. – Vol. XII. – P. 340-363.

648. Sidgwick A. The Application of Logic / A.Sidgwick. – Lnd.: Routledge, 1910. – 497 p.

649. Sidgwick A. Distinction / A.Sidgwick. – Lnd.: Routledge, 1892. – 289 p.

650. Sidgwick A. The Use of Words in Argument / A.Sidgwick. – Lnd.: Routledge, 1901. – 479 p.

651. Siebold Fr. A Fundamental Thinking Error in Philosophy / Fr. Siebold. – N.-Y.: Humanity Books, 2008. – 283 p.

652. Siegfried Ch. Pragmatism and Feminism: Revealing the Social Fabric / Ch.Siegfried. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1996. – 279 p.

653. Siegfried Ch. Fallibilism and Pragmatism / Ch.Siegfried. – Chicago: Chicago Univ. Press, 2003. – 249 p.

654. Siwek P. Pessimism in Philosophy / P.Siwek // New Scholasticism. – 1948. – Vol. XXXII (July). – P. 251-267.

655. Sleeper R.W. Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat. But Why Adrift? / R.W.Sleeper // Transactions of Ch.S.Pierce's Society. – 1985. – № 1. – P. 378-394.

656. Sloan John R. Perspectives in Quality Online Education / John R.Sleeper. – Needham: Oklahoma Univ. Press, 2007. – 196 p.

657. Slobin Dan I. Psycholinguistics / Dan I.Slobin. –San Fransisco: Berkeley Univ. Press, 1971. – 278 p.

658. Smith J.E. Purpose and Thought. The Meaning of Pragmatism / J.E.Smith. – Lnd.: Picador, 1978. – 167 p.

659. Smith J.E. The Spirit of American Philosophy / J.E.Smith. – N.-Y.: Oxford Univ. Press, 1963. – 367 p.

660. Smirnov A. Truth and Islamic Thought in Comparison to World Philosophies / A.Smirnov. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1997. – 379 p.

661. Spencer H. Progress: Its Laws and Causes / H.Spencer // The Westminster Review. – 1857. – Vol. 67. Reprinted and edited by Schneider W.H. – N.-Y.: Simon & Schuster, 2006. – 389 p.

662. Spencer H. First Principles / H.Spencer. – N.-Y.: Ch.Scribner & Sons, 2006. – 441 p.

663. Spengler O. The Decline of the West / O. Spengler // Journal of Philosophy. – 1998. – № 38. – P. 531-658.

664. Stout G.F. Review of the Studies in Humanism / G.F.Stout // Mind. – 1907. – Vol. XVI. – P. 570-585.

665. Strathern P. Confucius in 90 minutes / P.Strathern. – N.-Y: Free Press, 2008. – 185 p.

666. Straw Larry J. Teacher Education. Humanistic and Social Aspects of Education / Larry J. Sraw. – Camdridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. – 394 p.

667. Strawson P.E. Meaning and Truth. Inaugural Lecture. University of Oxford UK, 1969 / P.E.Strawson. – Lnd.: Routledge, 1970. – 51 p.

668. Suber P. Metaphilosophy: Themes and Questions / P.Suber. – Richmond, Indiana: Earthan College Press, 2000. – 170 p.

669. Surowiecki J. The Wisdom of Crowds /J.Surowiecki. – N-Y: Doubleday, 2004. – 367 p.

670. Szimanska B. Dispute over Pessimism / B.Szimanska // Reports on Philosophy. – 1980. – Vol. IV. – P. 20-36.

671. Taleb Nassim N. The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable / N.Taleb. – N.-Y.: Penguin Books, 2007. – 368 p.

672. Talisse R.B. From Pragmatism to Perfectionism: Cheril Misak's Epistemic Deliberativism / R.B. Talisse. – N.-Y.: Penguin Books, 2007. – 298 p.

673. Taton R. Reason and Chance in Scientific Discovery / R.Taton. – N.-Y.: Science Editions, 1962. – 286 p.

674. Tenney P. Philosophical Interests in Program Verification / P.Tenney. – Lnd.: Picador, 2003. – 179 p.

675. Thagart P. What Is Doubt and When it Is Reasonable? / P.Thagart. – Calgary: Calgary Univ. Press, 2002. – 195 p.

676. Thomas A. Pragmatism from Pierce and James to Schiller / A.Thomas. – N.-Y.: Science Editions, 1996. – 183 p.

677. Thomas A. Classical Pragmatism and Uselessness. The Disagreement of Pierce, James and Schiller over Verification and the Will to Believe / A.Thomas. – N.-Y.: Blackwell Publishing, 2003. – 198 p.

678. Thayer H.S. Meaning and Action: a Critical History of Pragmatism / H. S. Thayer. – Bloomington: Indiana Univ. Press, 1968. – 616 p.

679. Thayer H.S. Meaning and Action: A Study of American Pragmatism / H.S.Thayer. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1973. – 288 p.

680. Thayer H.S. Pragmatism: The Classical Writings / H.S.Thayer. – N.-Y.: Humanity Books, 1979. – 397 p.

681. Tetlock Ph. Theory-driven Reasoning adout Plausible Pasts and Probable Futures in World Politics: Are We Prisoners of Our Preconceptions? / Ph.Tetlock //American Journal of Political Science. – 1999. – № 43 (2). – P. 335-366.

682. Timple Kevin. Free Will: Ultimacy and the Ability to Do Otherwise / Kevin Timple. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2008. – 189 p.

683. Tocquelle A. de. On Democracy in America / A.de Toquelle. – N.-Y.: Simon & Schuster, 1964. – 538 p.

684. Tomlison J. Globalization and Culture / J.Tomlison. – Cambridge UK: Cambridge Univ. Press, 1999. – 185 p.

685. Toulmin S. The Uses of Argument / S.Toulmin. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1956. – 284 p.

686. Toulmin S. The Hidden Agenda of Modernity / S.Toulmin. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1990. – 235 p.

687. Tracy Destutt de. Les Elements d'Ideologie / Destutt de Tracy (1796). – Bordeaux: Universite de Bordeaux Press, 2003. – 97 p.

688. Tylor Ed. Primitive Culture / Ed.Tylor. – Lnd.: Routledge, 1871. – 428 p.

689. Ukich R. Philosophy of Education / R.Ukich. – N.-Y.: American Book Co., 1961. – 273 p.

690. UNESCO: Manual of General Conference. – Paris: UNESCO Publications, 2002. – 103 p.

691. UNESCO: Roundtable on the Development, Culture and Identity of Indigenous People. Sept.15.2002. – Monterey, Mexico: UNESCO Publications, 2002. – 54 p.

692. UNESCO: Sharing Competence and Empowering Communities: The Role of Cities in Challenging Racism and Discrimination. – Nurenberg, Germany: UNESCO Publications, 2007. – 53 p.

693. UNESCO: Universal Declaration on Cultural Diversity. – Paris: UNESCO Publications, 2000. – 28 p.

694. Useem J. Human Organizations / J.Useem, R.Useem. – N.-Y.: Free Press, 1963. – 297 p.

695. Valett R. E. Humanistic Education: Developing the Total Person / R. E. Valett. – St. Louis: St.Louis Univ. Press, 1977. – 169 p.

696. Waay D. de. Why the Church Lacks Discernment. Part 2 / D.de Waay. – Boston: Boston Univ. Press, 2004. – 198 p.

697. Waal C.de. On Pragmatism / C. de Waal. – Lafayette: Purdue Univ.Press, 2000. – 198 p.

698. Walford George. Beyond Politics / George Walford. – Lnd.: Calabria Press, 1990. – 128 p.

699. Walsby H. Domain of Ideology / H. Walsby. – Glasgow: William McLellan, 1947. – 143 p.

700. Walter N. Humanism: What’s in the Word? / N. Walter. – Lnd.: Rationalist Press Assoc.,1997. – 119 p.

701. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / M.Weber. – Lnd.: Routledge, 1997. – 292 p.

702. Weber M. The Methodology of Social Sciences / M.Weber. – N.-Y.: Picador, 1949. – 515 p.

703. Weber M. Definition of Sociology / M.Weber. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1994. – 494 p.

704. Weisbrot M. Ideology vs Pragmatism / M.Weisbrot. – Washington DC: Center for Economic and Police Research Publications, 2002. – 173 p.

705. Weiss P. Pragmatism and Pragmatists. Review of “Logic for Use” / P.Weiss // New Republic. – 1930. – Vol. XXVI. – P. 24-38.

706. Welby-Gregory V. What Is Meaning? Studies in the Development of Significance / Victoria Welby-Gregory. – Lnd.: Routledge, 1903. – 183 p.

707. White S.S. A Comparison of the Philosophies of F.C.S.Schiller and John Dewey / S.S.White. – N.-Y.: AMS Press, 1940. – 80 p.

708. White M. Social Thought in America / M.White. – Boston: Boston Univ. Press, 1957. – 287 p.

709. White M. A Philosophy of Culture. The Scope of Pragmatic Humanism / M.White. – New Jersey: Princeton Univ. Press, 1998. – 349 p.

710. Whitehead A.N. Process and Reality / A.N.Whitehead. – Cambridge Mass.: Harvard Univ.Press, 1929. – 284 p.

711. Whitehead A.N. Adventures of Ideas / A.N.Whitehead. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1933. – 103 p.

712. Whitehead L. The Alternative to “Liberal Democracy”: A Latin American Perspective / L.Whitehead // Political Studiesa. – 1992. – № 5. – P. 189-221.

713. Whipps Judy. Jane Adams’s Social Thought as a Model for a Pragmatic Feminist Communitarianism / Judy Whipps. – Chicago: Chicago Univ. Press, 2004. – 189 p.

714. Wiener Ph. Evolution and the Founders of Pragmatism / Ph.Wiener. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1949. – 247 p.

715. Wiener Ph.P. Dictionary of the History of Ideas / Philip P.Wiener // Studies of Pivotal Ideas. – 1973-74. – Vol.3. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press. – 326 p.

716. Wiener Ph.P. Difficulties in Defining Pragmatism / Ph.P.Wiener. – Charlottesville: Peter Smith, 2002. – 186 p.

717. Wilson Ed. Sociology: The New Synthesis / Ed.Wilson. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 2000. – 389 p.

718. Wilson Ed., Humanist Manifesto II / Ed.Wilson, P.Kurtz. – N.-Y.: Free Press, 1973. – 51 p.

719. Wilson E.H. Sixty Years of a Humanist Manifesto / E.H.Wilson. – San Fransisco: The New Humanist, 1993. – № 2. – 73 p.

720. Wilson E.H. Humanist Manifesto and the Future / E.H.Wilson // Utah Humanist. – 1992. – № 18. – P. 37-45.

721. Winetrout K. F.C.S.Schiller and the Dimensions of Pragmatism / K.Winetrout. – Athens, Ohio: Ohio Univ. Press, 1967. – 165 p.

722. Wirth F.G. John Dewey's Design for American Education: An Analysis of His Work at the University of Chicago (1894-1904) / F.G.Wirth. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1964. – 218 p.

723. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / L.Wittgenstein. – Lnd.: Routledge & Kegan Paul, 1973. – 127 p.

724. Wittgenstein L. Philosophical Investigations / L.Wittgenstein. – Lnd.: Routledge, 1953. – 206 p.

725. Wittgenstein L. Culture and Value / L.Wittgenstein. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1980. – 72 p.

726. Woodland T.L. Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) / T.L.Woodland, R.R.Marret // Proceedings of the British Academy. – 1938. – Vol. XXIII. – P. 69-76.

727. Woese Carl. The Universal Ancester / Carl Woese // Proceedings of the National Academy of Sciences. USA. – 1998. – № 95. – P. 58-73.

728. Wright Ch. Philosophical Discussions / Ch. Wright. – Cambridge Mass.: Harvard Univ. Press, 1877. – 289 p.

729. Written Reports of Harris Poling Agency. – N.-Y.: Free Press, 2008. – 169 p.

730. Young M. Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism / M.Young & E. Taker. – N.-Y.: Free Press, 2005. – 257 p.

731. Yung G.G. Yung's Letters / G.G. Yung. – N.-Y.: Cornell Univ.Press, 2007. – Vol.I. – P. 329-345.

732. Znaniecky Fl. Cultural Reality / Florian Znaniecky. – N.-Y.: Columbia Univ. Press, 2008. – 376 p.

733. Znaniecky Fl. On Humanistic Sociology / Fl. Znaniecky. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1969. – 487 p.