

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА**

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА**

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

ДУБНЯК ЗЛАТИСЛАВ ОЛЕКСАНДРОВИЧ

УДК 141

РЕКОНСТРУКЦІЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ

Спеціальність 033 – філософія

Галузь знань 03 – гуманітарні науки

Подается на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ / З. О. Дубняк /

Науковий керівник:

Бойченко Михайло Іванович,

доктор філософських наук, професор



Київ – 2022

Анотація

Дубняк З. О. *Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму.* – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 “Філософія” (03 – Гуманітарні науки). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2022.

Дисертаційне дослідження присвячене аналізу й критиці головних версій прагматичної реконструкції лібералізму. Вибір теми дисертації зумовлений двома обставинами. По-перше, в межах міжнародних прагматичних студій, що займаються дослідженням і розвитком прагматичної інтелектуальної традиції, донині не існувало праць, які б виокремлювали, порівнювали, систематизували й оцінювали в межах одного теоретичного цілого усі головні версії прагматичного підходу до лібералізму, тоді як ліберальна проблематика була однією з центральних у політичній філософії представників цієї традиції. По-друге, українська гуманітарна наука дотепер виявляла лише поодинокий інтерес до філософії прагматизму та її політично-філософських здобутків, зокрема до україномовної адаптації англійських понять прагматизму. Дана дисертація є спробою заповнити ці дослідницькі прогалини й відкрити нові горизонти розуміння у зазначених галузях.

Методологія дисертації включала використання концептуального аналізу, компаративізму та критичного методу. З жанрового боку дисертаційне дослідження здійснене як праця в галузі історії ідей (*Geistesgeschichte*) та аналітичної філософії. Основним матеріалом для дослідницьких зусиль були оригінальні англійські праці таких провідних прагматистів, як Ч. Пірс, В. Джеймс, Дж. Дьюї, С. Гук та Р. Рорті, а також роботи іноземних та українських дослідників прагматизму. Низка історико-філософських та аналітико-філософських завдань визначила структуру дисертації, а їхнє виконання допомогло отримати дослідницькі результати.

(1) З'ясовано, якими були внутрішні ідейні джерела прагматичної реконструкції лібералізму. В прагматичній традиції з початку її існування такі батьки-засновники, як Пірс і Джеймс, заклали дві специфічні лінії думки: романтичну та наукову. Вони мали суттєвий вплив не лише на подальшу прагматичну епістемологію чи метафізику, але й на прагматичну ліберальну теорію, що вперше постала у працях Дьюї, Гука й Рорті.

(2) Висвітлено, яким було теоретико-філософське підґрунтя головних версій прагматичної реконструкції лібералізму. Проаналізовано три відмінні засадничі піднапрями: натуралістичний прагматизм Дьюї, що синтезував ідеї Пірса і Джеймса, позитивістський неопрагматизм Гука, що наслідував дьюїанські погляди, але водночас перейняв пірсіанські наукові акценти, та постмодерністський неопрагматизм Рорті, що радикалізував джеймсіанські романтичні акценти.

(3) Визначено специфіку головних версій прагматичної теорії лібералізму. У прагматичній традиції було запропоновано три своєрідні версії прагматичної теорії лібералізму: відроджуваний лібералізм Дьюї, реалістичний лібералізм Гука та іронічний лібералізм Рорті. Завдяки покладанню на згадані вище засадничі піднапрями кожна з трьох версій прагматичного лібералізму включала специфічне розуміння понять “свободи”, “авторитету”, “індивідуальності” й “громади.” Загальною особливістю проекту Рорті було намагання розчинити структури, наприклад, мислити свободу суто в негативній концепції, розглядати джерелом політичного авторитету уяву тощо. Тоді як Гук був схильний до перебільшеного покладання на структури, наприклад, не лише до захисту позитивної концепції свободи, але й до риторики розумного жертвування свободами. Дьюї ж намагався уникнути таких крайнощів.

(4) Розвинуто провідні сучасні дискусії щодо вагомості головних версій прагматичної реконструкції лібералізму. Розкрито головні аргументи в дискусії щодо іронічного лібералізму між Р. Бернстейном і В. Кертисом, та щодо реалістичного лібералізму між М. Фестенстейном і Р. Талісом. Доведено

слабкість тези Кертиса про корисність іронічно-ліберальних чеснот і підсилено думку Бернстейна про релятивний характер іронічного лібералізму за допомогою критичного розгляду головних понять іронічного лібералізму. Аналогічно обґрунтовано недостатню проникливість тези Таліса про корисність деліберативних чеснот і розвинуто позицію Фестенстейна щодо авторитарних схильностей пірсіанської політичної філософії Таліса й Гука.

(5) Окреслено сучасні перспективи прагматичного лібералізму. Визначено спроможність головних версій прагматичного лібералізму відповідати на такі кризові виклики сучасного ліберального суспільства, як криза ідентичності, інформаційна криза, авторитарна криза. У цьому стосунку доведено непридатність іронічного лібералізму Рорті, часткову цінність реалістичного лібералізму Гука та перспективність відроджуваного лібералізму Дьюї.

Перелічені результати мають ознаки наукової новизни, яка розкривається у декількох положеннях. (1) Вперше досягнуто систематичного розуміння таких провідних версій прагматичної реконструкції лібералізму, як відроджуваний лібералізм Дьюї, реалістичний лібералізм Гука й іронічний лібералізм Рорті. Розкрито особливості прагматично-ліберальної реконструкції таких понять як “свобода”, “авторитет”, “індивідуальність” та “громада.” (2) Уперше встановлено тісний зв’язок провідних версій прагматичної реконструкції лібералізму із засадничими теоретичними лініями прагматизму: із натуралістичним прагматизмом Дьюї, позитивістським прагматизмом Гука й постмодерністським прагматизмом Рорті. (3) Вперше критично з’ясовано негативні й позитивні аспекти головних версій прагматичної реконструкції лібералізму. Показано, як кожна версія прагматичного лібералізму справляється із філософськими викликами релятивізму й абсолютизму. (4) Поглиблено сучасні дискусії стосовно політично-філософської вагомості спадку Рорті, Гука та Дьюї. Підсилено аргументи Бернстейна і Фестенстейна щодо ідеологічних крайнощів у роботах Рорті й Гука. (5) Вдосконалено розуміння перспектив прагматичного лібералізму. Крім того, аргументовано наявність евристичного потенціалу у відроджуваного

лібералізму Дьюї для розв'язання кризових проблем сучасного ліберального суспільства. (6) Уточнено трактування центральних складових філософії прагматизму, що включають як загальні (практицизм, монізм тощо), так й індивідуальні (евіденціалізм Гука, гуманістичний натуралізм Дьюї тощо) теорії. (7) Також уточнено україномовний переклад англійських термінів, що складають осердя філософії прагматизму і прагматичного лібералізму, як от “belief”, “contingency”, “freedom”, “liberty”, “the public” – відповідно як “переконання”, “контингентність”, “свобода”, “вільність”, “громада.”

Теоретичне значення отриманих результатів полягає у заповненні прогалини в міжнародних прагматичних студіях, а саме у комплексному вивченні й обґрунтуванні головних версій прагматичного лібералізму. Водночас результати дисертаційної роботи інтегрують прагматичну й прагматично-ліберальну проблематику в український науковий дискурс. У практичному аспекті результати дослідження можуть бути корисними для підготовки освітніх лекцій та семінарів, написання наукових робіт у сферах політології, історії філософії та політичної філософії.

Ключові слова: американська філософія, філософія прагматизму, аналітична філософія, космологія, епістемологія, політика, реконструкція лібералізму, сила, свобода, раціональність, здоровий глузд, особистість, громада, релятивізм, абсолютизм.

Summary

Dubniak Z. O. *Reconstruction of liberalism in the philosophy of pragmatism.* – A qualifying scientific work as a manuscript.

Dissertation for acquiring the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 “Philosophy” (03 – Humanities). Taras Shevchenko National University of Kyiv. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2022.

The dissertation is devoted to the analysis and critique of the main versions of pragmatic reconstruction of liberalism. The choice of dissertation topic is due to two circumstances. Firstly, until now, there have been no works within international pragmatic studies that have discriminated, compared, systematized, and evaluated all major versions of pragmatic approach to liberalism within a single theoretical whole. Secondly, the Ukrainian humanities have so far shown only sporadic interest in the political philosophy of pragmatism, in particular in the Ukrainian-language adaptation of English-language notions of pragmatism. This dissertation is an attempt to fill these research gaps and open new horizons of understanding in these areas.

The methodology of the dissertation included the use of conceptual analysis, comparative analysis, and critique. From the genre point of view, the dissertation research is carried out as a work in the field of history of ideas (*Geistesgeschichte*) and analytical philosophy. The main material for the research efforts was the original English-language works of such leading pragmatists as C. Peirce, W. James, J. Dewey, S. Hook, and R. Rorty, as well as the works of foreign and Ukrainian researchers of pragmatism. A number of historical-philosophical and analytical-philosophical tasks determined the structure of the dissertation, and their implementation helped to obtain results characterized by scientific novelty.

(1) The internal theoretical sources of the pragmatic reconstruction of liberalism were clarified. In the pragmatic tradition, founding fathers, such as Peirce and James, developed two specific lines of thought: romantic and scientific. They had a significant impact not only on further pragmatic epistemology or metaphysics, but also on pragmatic liberal theory, first introduced by Dewey, Hook, and Rorty.

(2) The ultimate philosophical basis of the main versions of the pragmatic reconstruction of liberalism was highlighted. Three distinct fundamental sub-movements were highlighted: Dewey's naturalistic pragmatism, which synthesized Peirce's and James' ideas, Hook's positivist neo-pragmatism, which followed Dewey's views although adopted Peirce's scientific accents, Rorty's postmodernist neo-pragmatism, which radicalized James' romantic intuitions.

(3) The specificity of the main versions of the pragmatic theory of liberalism was determined. The study established that in the pragmatic tradition, three unique versions of the pragmatic theory of liberalism were proposed: Dewey's nascent liberalism, Hook's realistic liberalism, and Rorty's ironic liberalism. By relying on the above-mentioned fundamental sub-movements, each of the three versions of pragmatic liberalism included a specific understanding of the concepts of "freedom", "authority", "individuality", and "the public." A general feature of Rorty's project was the attempt to dissolve structures, for example, to think of freedom as a purely negative concept, to consider the imagination as a source of political authority, and so on. While Hook was prone to an exaggerated reliance on structures, for example, not only to defend the positive concept of freedom, but also to support the rhetoric of a reasonable sacrifice of freedoms. In contrast, Dewey tried to avoid such extremes.

(4) Leading contemporary discussions on the validity of the main versions of the pragmatic reconstruction of liberalism were developed. The study interpreted the main arguments in the discussion on ironic liberalism between R. Bernstein and W. Curtis, and on realistic liberalism between M. Festenstein and R. Talisse. The weakness of Curtis' thesis on the utility of ironic-liberal virtues was substantiated, and Bernstein's opinion on the relative nature of ironic liberalism was strengthened by critical consideration of the main concepts of ironic liberalism. Similarly, Talisse's thesis on the benefits of deliberative virtues was undermined, and Festenstein's position on the authoritarian tendencies of Talisse's and Hook's political philosophy was developed.

(5) The current prospects of pragmatic liberalism were outlined. The capability of the main versions of pragmatic liberalism to respond to such challenges of modern liberal society as identity crisis, informational crisis, and authoritarian crisis were established. In this regard, the inapplicability of Rorty's ironic liberalism, the partial value of Hook's realistic liberalism, and the perspectiveness of Dewey's nascent liberalism were proven.

These results have signs of scientific novelty, which are revealed in several positions. (1) For the first time in pragmatic studies, the work reached a systematic understanding

of leading versions of the pragmatic reconstruction of liberalism, such as Dewey's renascent liberalism, Hook's realistic liberalism, and Rorty's ironic liberalism. The study elucidated the features of pragmatic-liberal reconstruction of such concepts as "freedom", "authority", "individuality", and "community." (2) For the first time, the leading versions of the pragmatic reconstruction of liberalism were closely linked to the fundamental theoretical lines of pragmatism: Dewey's naturalistic pragmatism, Hook's positivist neo-pragmatism, and Rorty's postmodernist neo-pragmatism. (3) For the first time, the negative and positive aspects of the main versions of pragmatic liberalism were critically elucidated. Research showed how each version of pragmatic liberalism copes with the philosophical challenges of relativism and absolutism. (4) The dissertation deepened current discussions on the political and philosophical significance of the legacy of Rorty, Hook and Dewey. Bernstein's and Festenstein's arguments about ideological extremes in Rorty's and Hook's works were reinforced. (5) The understanding of the prospects of pragmatic liberalism was improved. In addition, the study argued heuristic potential of Dewey's renascent liberalism in liberal crisis discussions. (6) The interpretation of the central components of the philosophy of pragmatism, which includes both general (practicism, monism, etc.) and individual (Hook's evidentialism, Dewey's humanistic naturalism, etc.) theories, was clarified. (7) Also, the work refined Ukrainian translation of English terms that form the core of the philosophy of pragmatism and pragmatic liberalism, such as "belief", "contingency", "freedom", "liberty", "the public."

The theoretical significance of dissertation results can be seen in filling the gap in international pragmatic studies, namely in the comprehensive study and substantiation of the main versions of pragmatic liberalism. At the same time, the results of the dissertation integrate pragmatic and pragmatic-liberal issues into Ukrainian scientific discourse. In practical terms, the results of research can be useful for preparing educational lectures and seminars, writing research papers in the fields of political science, history of philosophy, and political philosophy.

Keywords: American philosophy, philosophy of pragmatism, analytic philosophy, cosmology, epistemology, politics, reconstruction of liberalism, power, freedom, rationality, common sense, person, the public, relativism, absolutism.

Список публікацій за темою дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України

- [1] Дубняк, З. О. (2019). Парадокс модерної індивідуалізації і соціальна філософія Джона Дьюї. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди “Філософія,”* 52(II), 115–128. http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2019_52%282%29__13
- [2] Дубняк, З. О. (2020). Реконструкція ідеалу індивідуалізму у соціальній філософії Джона Дьюї. *Філософські Проблеми Гуманітарних Наук,* 1(30), 45–48. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fpgn_2020_1_11

Стаття у періодичному науковому виданні, проіндексованому в базі даних Web of Science Core Collection

- [1] Dubniak, Z. (2021). Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty to Dewey. *Journal of Education Culture and Society,* 12(2), 15–30. <https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>

Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних наукових конференцій і всеукраїнських круглих столів

- [1] Dubniak, Z. (2020, April). *Anthropology in the classical philosophy of pragmatism: the conceptual foundations of John Dewey’s diagnosis of modern times* (Abstracts of International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020”). Publishing center “Kyiv University.” <http://dsphd2020.knu.ua/DSPHD2020.pdf>
- [2] Dubniak, Z. (2021, May). *Liberalism is nothing more than identity: Rorty’s backing to philosophical absolutism* (Abstracts of International Scientific Conference “The

- Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021”). Publishing center “Kyiv University.” https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf
- [3] Дубняк, З. (2019, Жовтень). *Прагматичний індивідуалізм у “Психології переконання” Вільяма Джеймса* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2019. Людина. Історія. Мораль”: збірник наукових матеріалів). Знання України. <http://www.philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Voichenko/2019.pdf>
- [4] Дубняк, З. (2020, Жовтень). *Адаптація і творчість людини у класичній філософії прагматизму* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2020. Людина. Історія. Категорії”: збірник наукових матеріалів). Знання України. http://philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Voichenko/Voichenko_readings-2020%20_1_.pdf
- [5] Дубняк, З. (2021a, Травень). *Індивід і суспільство: соціальна теорія Джона Дьюї* (За матеріалами міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів “XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації ‘Логіко-філософського трактату’ Л. Й. Й. Вітгенштайна”). ХНУ імені В. Н. Каразіна. http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/staff_tpf/visnyk/17_chytannya.pdf
- [6] Дубняк, З. (2021б, Жовтень). *Контрліберальні засновки неопрагматичної епістемології Річарда Рорті* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2021. Людина. Історія. Незалежність”). Знання України. <http://philosophy.univ.kiev.ua/ua/article/371>

Зміст

Вступ.....	14
Розділ 1. Філософія “батьків-засновників” прагматизму як ідейне джерело прагматичної реконструкції лібералізму	24
1.1. Історичні й теоретичні аспекти філософії прагматизму	24
1.1.1. Філософія прагматизму: загальне поняття й окремі види.....	24
1.1.2. Від теоретичного прагматизму до прагматичного лібералізму ...	26
1.1.3. Деякі особливості різних версій прагматичного лібералізму	28
1.2. Філософія класичного прагматизму Чарльза Пірса: наукова лінія прагматизму	31
1.2.1. Експерименталізм: науковий метод і поступ у проясненні	31
1.2.2. Об’єктивний ідеалізм: варіації розуму і рух до визначеності	35
1.2.3. Міркування і спільнота дослідників	37
1.2.4. Передбачення майбутнього і розвиток розумного	40
1.3. Філософія класичного прагматизму Вільяма Джеймса: романтична лінія прагматизму	41
1.3.1. Радикальний емпіризм: різноманіття раціональностей і практична різниця	42
1.3.2. Метафізичний емпіризм: чистий досвід і віднайдення кращих зв’язків	46
1.3.3. Почуття і соціальна самість	49
1.3.4. Задоволення вимог і духовність	53
Висновки до розділу 1	57
Розділ 2. Реконструкція лібералізму у філософії класичного прагматизму Джона Дьюї	60
2.1. Філософія класичного прагматизму Джона Дьюї: натуралістична лінія прагматизму	60
2.1.1. Операціоналізм: дослідження і покращення ситуацій	60
2.1.2. Гуманістичний натуралізм: природні події і реалізацій потенцій	64
2.1.3. Інтелект і виховна соціалізація.....	68
2.1.4. Високі якості й самореалізація	72
2.2. Теорія “відроджуваного лібералізму” Джона Дьюї.....	75

2.2.1. Криза міжвоєнного періоду	75
2.2.2. Ефективна свобода та авторитет інтелекту.....	78
2.2.3. Реалізована індивідуальність і демократична громада	87
Висновки до розділу 2	94
Розділ 3. Критика лібералізму у філософії неопрагматизму Сидні Гука	98
3.1. Філософія неопрагматизму Сидні Гука: позитивістська рецепція прагматизму Джона Дьюї.....	98
3.1.1. Евіденціалізм: спостережувані свідчення і покращення життя...98	
3.1.2. Структурний натуралізм: природні структури й використання інструментів	103
3.1.3. Інструментальний інтелект та виховна соціалізація	107
3.1.4. Зростання і самореалізація.....	111
3.2. Теорія “реалістичного лібералізму” Сидні Гука	113
3.2.1. Виклики періоду “холодної війни”	113
3.2.2. Позитивна свобода та останнє слово інтелекту.....	116
3.2.3. Реалізована індивідуальність і регулятивна громада	123
Висновки до розділу 3	127
Розділ 4. Переопис лібералізму у філософії неопрагматизму Ричарда Рорті	132
4.1. Неопрагматизм Ричарда Рорті: постмодерністська рецепція прагматизму Джона Дьюї.....	132
4.1.1. Конверсаціоналізм: розмова і задоволення потреб	132
4.1.2. Континджентизм: випадковість подій та її додання	138
4.1.3. Мова та індивідуалізуюча соціалізація	140
4.1.4. Саморозширення і самотворення	144
4.2. Теорія “іронічного лібералізму” Ричарда Рорті.....	147
4.2.1. Сподівання наприкінці століття	147
4.2.2. Негативна свобода та авторитет уяви.	148
4.2.3. Творча індивідуальність та емансипативна громада.....	156
Висновки до розділу 4	163
Розділ 5. Дискусійні аспекти трьох версій прагматичного лібералізму....	168
5.1. Іронічний лібералізм Ричарда Рорті в центрі дискусії	168

5.1.1. Радикально-джеймсіанські мотиви неопрагматизму Ричарда Рорті	168
5.1.2. Кертис проти Бернстейна: ліберальні чесноти і релятивізм	170
5.1.3. Подальша критика	174
5.2. Реалістичний лібералізм Сидні Гука в центрі дискусії	179
5.2.1. Помірковано-пірсіанські мотиви неопрагматизму Сидні Гука	179
5.2.2. Таліс проти Фестенстейна: дорадчі чесноти й недемократична інклюзивність	181
5.2.3. Подальша критика	183
5.3. Відроджуваний лібералізм Джона Дьюї: недоліки й переваги	185
5.4. Сучасні перспективи прагматичного лібералізму	189
Висновки до розділу 5	192
Висновки	197
Список використаних джерел	203
Додаток	226

Вступ

Актуальність теми дослідження

Філософія прагматизму, що виникла у Сполучених Штатах Америки у II половині XIX ст. та розвинулася в XX ст., сьогодні залишається однією із впливових і перспективних традицій модерної філософської думки. Періодами розквіту прагматизму можна назвати не лише класичний період (II половина XIX ст. – I половина XX ст.), коли творили такі мислителі, як Чарльз Пірс, Вільям Джеймс чи Джон Дьюї, але й новий період (II половина XX ст. – I половина XXI ст.), головними представниками якого були Сідні Гук, Річард Рорті, Річард Бернстейн, Роберт Таліс та інші філософи. Головними спалахами в зазначені періоди можна назвати перші три десятиліття XX ст., коли були опубліковані такі праці, як “Що таке прагматизм?” Пірса (Peirce, 1905/1994k), “Прагматизм” Джеймса (James, 1907/1988c), “Реконструкція у філософії” Дьюї (Dewey, 1920), як і останні три десятиліття XX ст., коли були видані “Прагматизм і трагічний сенс життя” Гука (Hook, 1974/1975c), “Наслідки прагматизму” Рорті (Rorty, 1982b) чи “Філософські нариси: есеї в прагматичній манері” Бернстейна (Bernstein, 1986). Ба більше, в новий період традиція збагатилася не лише видатними авторами і їхніми працями, але й малими дослідженнями, активними спільнотами та тематичними журналами. Чого варті хоча б такі дослідницькі збірки, як “Відродження прагматизму” (Dickstein, 1998), “Прагматичний поворот у філософії” (Egginton & Sandbothe, 2004) і “Блеквелівський посібник з прагматизму” (Shook & Margolis, 2006), або такі спільноти як “Центральноєвропейський форум прагматизму” і “Спільнота Чарльза Сандерса Пірса,” чи такі престижні журнали, як “Сучасний прагматизм” і “Європейський журнал прагматизму та американської філософії.”

За близько півтора століття свого існування традиція філософії прагматизму була розвинута у багатьох філософських та суміжних галузях знання: від найбільш популярних, як епістемологія чи філософська антропологія, до нішових, як філософія екології чи феміністична філософія. Оскільки у своїй теоретичній основі прагматизм був практико-центрованою філософією, то серед всього

галузевого різноманіття особливий дослідницький інтерес виявлявся до соціальної й політичної філософії прагматизму. Зокрема, дослідників і філософів прагматизму цікавило осмислення прагматичного підходу до суспільства і політики в цілому. Взірцеві приклади: “Прагматизм і соціальна теорія” Ганса Йоаса (Joas, 1993) або “Прагматизм і політична теорія” Метью Фестенстейна (Festenstein, 1997). До іншої підгалузі можна віднести численні праці із вужчим предметом – це роботи, що осмислювали прагматичний підхід до демократії. Серед найбільш яскравих прикладів: “Закон, прагматизм і демократія” Ричарда Познера (Posner, 2003) і “Демократична надія: прагматизм і політика істини” Роберта Вестбрука (Westbrook, 2005). Однак, ще одним предметом соціально-політичного філософування головних прагматистів була теорія лібералізму. Хоча такі передові представники традиції як Дьюї, Гук чи Рорті написали чимало праць, присвячених цьому предмету, наразі дослідники не приділяли достатньо уваги прагматичному підходу до осмислення лібералізму, що був викладений в тих працях¹. Можна знайти поодинокі роботи, що у цьому аспекті досліджували творчість окремих прагматистів. Наприклад, “Прагматизм і радикальний лібералізм: дослідження політичної філософії Джона Дьюї” Мацея Каснера (Kassner, 2019) або “Критичне дослідження ліберального лексикону Ричарда Рорті” Джулії Клер (Clare, 2010, December). Проте на сьогодні не існує досліджень, які б виокремлювали, порівнювали, систематизували та оцінювали в межах одного теоретичного цілого усі головні версії прагматичного підходу до лібералізму. Серед ймовірних причин такої лакуни: по-перше, непершорядність ліберальної тематики в текстах прагматистів порівняно із демократичною тематикою, по-друге, відсутність чіткої політико-ідеологічної приналежності прагматистів, по-третє, теоретична й історична контекстуальність кожної версії прагматичного лібералізму. Попри це, такі дослідження є актуальними з огляду на різні обставини.

¹ Поруч з Дьюї, Гуком і Рорті політичну ідеологію осмислювали також й інші видатні філософи прагматизму, як от Ф. Шилер, Дж. Мід, Г. Патнем, С. Хаак, К. Вест. Однак, їхня спадщина в цій галузі налічувала лише поодинокі праці. Детальніше про філософію прагматизму деяких із цих авторів можна довідатися із цікавих українських досліджень (див. Атрашкевич, 2016; Самчук, 2017; Жарких, 2010; Жарких, 2017; Жарких, 2018).

Головна обставина – необхідність таких досліджень для самої традиції філософії прагматизму, для тих, хто її вивчає та розвиває. Цей філософський напрям завжди характеризувався увагою до практичного виміру життя, особливою увагою до осмислення суспільства й політики, чи то в поміркованому варіанті Дьюї, чи то в радикальному варіанті Рорті, який взагалі писав про “пріоритет демократії перед філософією” і “філософію як культурну політику.” Без виокремлювального, порівняльного, систематичного й оцінкового дослідження різних версій прагматичної реконструкції лібералізму неможливо вичерпно розуміти й обачно розвивати всю традицію філософії прагматизму, а зокрема її соціально-політичний розділ.

Інша обставина – необхідність включення філософії прагматизму в її соціально-політичному розділі, а саме в галузі осмислення лібералізму, як однієї з найбільш впливових і перспективних традицій модерної філософської думки, до українського філософського дискурсу¹. За більшу частину періоду існування прагматичної традиції Україна перебувала під російською окупацією. За нашими даними, до 1991-го року не було жодних праць, в яких українські філософи запропонували приклади філософування в прагматичній манері, майже не було українських досліджень філософії прагматизму, за винятком праць “Філософія прагматизму” Наума Білярчика (Білярчик, 1927) та “Нові течії в американській філософії” Володимира Державина (Державин, 1927), не було жодного українського перекладу праць філософів прагматизму. В Російській імперії та СРСР філософію прагматизму або ігнорували, або заідеологізовано інтерпретували, або зовсім забороняли, оскільки ця традиція була вираженням зовсім відмінної й “ворожої” американської культури. За понад тридцять років після розпаду СРСР українська наука поповнилася невеликою кількістю публікацій у цій сфері. Окремі згадки заслуговують праці “Філософія прагматизму” Ніни Поліщук (Поліщук, 2012), “Вплив гуманістичного

¹ Слід зазначити, що українська наука вже проявляла інтерес загалом до американської політичної філософії, прикладом чого є статті українського філософа Дениса Кірюхіна (див. Кірюхін, 2010; Кірюхін, 2020а; Кірюхін, 2020б). Однак для українських дослідників прагматичні політичні філософи наразі залишалися в тіні таких імен як Джон Ролз чи Рональд Дворкін.

прагматизму на розвиток сучасного суспільства” Володимира Жарких (Жарких, 2010), “Прагматизм і постпрагматизм у філософії Річарда Рорті” Анастасії Сень (Сень, 2015), “Антропологічні виміри прагматизму і перспективи соціогуманітарної редескрипції аналітичної методології” Андрія Синиці (Синиця, 2019). На жаль, жодна з цих та інших українських праць не зосереджувалась детально на прагматичному підході до лібералізму, а українська наука потребує таких досліджень з огляду не тільки на необхідність термінологічної адаптації ліберального поняттєвого апарату переважно англійської філософії прагматизму до української наукової мови, але й на необхідність включення українських науковців у міжнародний дискурс осмислення прагматичного лібералізму.

Мета, завдання, предмет і об’єкт дослідження

Мета дослідження: досягнути цілісного концептуального бачення прагматичної реконструкції лібералізму.

Для досягнення мети дослідження поставлено наступні *завдання*:

- з’ясувати визначальні ідейні джерела прагматичної реконструкції лібералізму в межах прагматичної інтелектуальної традиції;
- висвітлити теоретико-філософське (епістемологічне, метафізичне, філософсько-антропологічне та етичне) підґрунтя головних версій прагматичної реконструкції лібералізму;
- визначити специфіку головних версій прагматичної теорії лібералізму;
- розвинути сучасні дискусії щодо вагомості головних версій прагматичного лібералізму;
- окреслити сучасні перспективи прагматичного лібералізму.

Об’єктом дослідження є філософія прагматизму як інтелектуальна традиція.

Предметом дослідження є прагматична теорія лібералізму.

Методи дослідження

Перш, ніж викласти методи, слід зазначити ширші *жанри*, в яких була виконана дисертаційна робота. По-перше, це історико-філософський жанр історії ідей (*Geistesgeschichte*), який переважав у перших чотирьох розділах роботи. Ми використовуємо методологічний термін “історія ідей” (*Geistesgeschichte*) у тому значенні, яке Рорті виклав в своєму есеї “Історіографія філософії: чотири жанри” (Rorty, 1984)¹. Додатково слід зазначити, що жанрово дана дисертація схожа із тим, що Рорті називав “доксографією,” адже при дослідженні окремих авторів ми прагнули з’ясувати їхні відповіді на такі традиційні питання, як от “якою є реальність?” або “яким є граничне благо?”. Однак, ми не використовували ці питання для того, для чого використовує їх доксографія, тобто для усталення й істиннісного оцінювання відповідей на “вічні питання,” або “вічні проблеми,” що розглянуті у працях того чи іншого філософа. Натомість ми застосовували їх для створення одного з можливих варіантів тлумачення відповідей у тій чи іншій філософії прагматизму, як і для того, щоб в межах цього тлумачення оцінити відповіді філософів прагматизму за мірою їхньої інтелектуальної переконливості. Останню ми розуміли як міру горизонтальної обґрунтованості певної відповіді, тобто як більшу чи меншу спроможність певної відповіді включати хороші аргументи-гіпотези на свою користь і проти альтернативних відповідей. У цьому сенсі жанр даної дисертації не є прив’язаною до вічних питань доксографією, хоча використовує доксографічний інструментарій, як і не є новою історією ідей, до якої закликав Рорті, тобто вільною творчістю озброєного метафорами історика філософії. Ми використовуємо історію ідей радше в тому вигляді, в якому Рорті спостерігав її в інших авторів, і в якому міг би назвати її “невпевненою в собі

¹ У дисертації я використовую переклад поняття *Geistesgeschichte* як “історія ідей” з огляду на аналогічний вжиток українського філософа Ігоря Карівця у його перекладі есею Ричарда Рорті “Історіографія філософії: чотири жанри” (див. виноску на с. 34 дисертації). У своєму есеї сам Рорті вживав це німецькомовне поняття без перекладу і називав Георга Гегеля парадигмальним представником *Geistesgeschichte*, хоча не виклав своє тлумачення Гегеля. Натомість в тому ж есеї Рорті виклав власне розуміння цього жанру історіографії. За Рорті, *Geistesgeschichte*, з одного боку, розглядає поняття філософів в їхній первинній системі координат, а з іншого боку, в межах однієї оповіді прослідковує зміни змісту та важливості понять у цих філософів (Rorty, 1984, p. 61). Можна припустити, що Карівець вирішив перекласти *Geistesgeschichte* як “історію ідей” саме тому, що Рорті не намагався зберегти поняттєву тяглість з Гегелем. Ще одним виправданням такого перекладу можна назвати усталеність в англійській гуманітаристиці перекладу німецькомовного *Geistesgeschichte* як *History of ideas* (хоча Рорті залишає його без перекладу), поширеного завдяки Артуру Лавджою. На мою думку, альтернативним перекладом *Geistesgeschichte* в контексті есею Рорті можна запропонувати словосполучення “історія оповідей”, адже американець використовує саме поняття *narrative* для пояснення специфіки даного жанру.

Geistesgeschichte,” тобто недостатньо очищеною від претензій на раціональну оцінку. Остання для нас є не вадою, а перевагою.

Звернення до дослідження у жанрі ідей дозволило поєднати дві методологічні настанови. З одного боку, дана дисертація була дослідженням, що розглядало ідеї філософів прагматизму в системі координат їхньої термінології: виклад ідей та теорій здійснювався з урахуванням їхніх первинних змістів, які були виявлені в першоджерелах та в їх історичних реконструкціях. З іншого боку, дисертаційне дослідження не замикалося на окремих філософах, а прослідковувало поняттєві зміни у різних версіях філософії прагматизму та прагматичної реконструкції лібералізму: ідеї та теорії кожного з прагматистів були поміщені в єдину оповідь, яка раціонально розкривала трансформацію їхньої важливості.

По-друге, дану дисертацію також слід віднести до філософського жанру аналітичної філософії, в якому виконані перші чотири розділи, а передусім – п'ятий розділ. Методологічний термін “аналітична філософія” застосовується у значенні “аналітичного стилю,” який описав український філософ Ярослав Шрамко у четвертому розділі своєї статті “Що таке аналітична філософія?” (Шрамко, 2011). У даній дисертації філософія прагматизму, а головною мірою прагматична реконструкція лібералізму, досліджувалися не лише в історико-філософському, але й в аналітико-філософському ключі: для отримання нового філософського знання була зроблена ставка на використання формальної логіки, точний вжиток термінології, віднайдення чітких розрізень й ототожнень, аргументацію та обґрунтування положень.

У дисертаційній роботі були використані такі *методи*: концептуальний аналіз, компаративізм та критичний метод. Концептуальний аналіз полягав в дослідженні праць із традиції філософії прагматизму для виокремлення головних понять та теорій різних версій філософії прагматизму та прагматичної реконструкції лібералізму, а також у систематизації їх в єдине теоретичне ціле. Так кожна версія філософії прагматизму була досліджена з огляду на її відповіді на низку ключових питань, як от “що таке істина?”, “яким є граничне благо?” та інші, а також

систематизована як теоретична єдність від епістемологічної до теоретико-ліберальної складової. Компаративізм полягав у зіставленні, розкритті тотожного, схожого та відмінного у різних версіях філософії прагматизму та прагматичної реконструкції лібералізму. У такий спосіб була висвітлена концептуальна й теоретична специфіка кожної такої версії. Критичний метод полягав у включенні в сучасні інтелектуальні суперечки щодо оцінки різних версій прагматичної реконструкції лібералізму та в пропонуванні нових аргументів і контраргументів в межах цих обговорень. В такій дискусійній манері були виявлені слабкі і сильні сторони кожної такої версії, надані їх порівняльні оцінки, окреслені їхні перспективи.

Джерельна база дослідження

Основною джерельною базою дисертаційної роботи стали оригінальні англійські праці таких головних представників філософії прагматизму, як Ч. Пірс, В. Джеймс, Дж. Дьюї, С. Гук і Р. Рорті. Цей вибір був зумовлений метою і завданнями дисертації. Додатково були використані праці таких провідних дослідників філософії прагматизму, як Т. Александер, Дж. Альбрехт, А. Аткин, М. Бейкон, Р. Берч, Д. Бравнінг, Г. Бьорд, Дж. Вайлд, К. Вест, Е. Вішньовські, Л. Гаверкос, С. Гак, Л. Гікмен, Д. Гільдебранд, Р. Гейл, Н. Грос, А. Дианда, С. Дилмен, Дж. Камінський, Н. Капальді, М. Каснер, Дж. Кембел, Дж. Капс, М. Кілановські, Дж. Клер, М. Конвіц, К. Купмен, С. Левін, Дж. Лішка, П. Лом, Д. Макартур, Дж. Мак-Говен, М. Мілер, І. Нево, К. Ніколсон, Л. Нісбет, Дж. Павельські, Г. Папас, Г. Патнем, Р. Патнем, Н. Перона, С. Пільстрем, Б. Рамберг, А. Раян, Н. Решер, Е. Сакиел, Ш. Сейгфрід, Д. Сидорський, М. Слейтер, Л. Стабенберг, Дж. Тарталія, Р. Темпіо, М. Фейрбенкс, К. Фелпс, К. Феритер, С. Фесмайр і Р. Шустермен. Окремої згадки заслуговує полемічне використання праць таких сучасних філософів прагматизму, як от Р. Бернстейн, В. Кертіс, Р. Таліс та М. Фестенстейн. Додатково були залучені праці таких теоретиків лібералізму як А. Сміт, Ф. Гаск та Ю. Габермас. Також в дисертації були використані напрацювання таких українських філософів і дослідників філософії

прагматизму, як Є. Атрашкевич, А. Баумейстер, М. Бойченко, А. Лактіонова, І. Лисий, В. Мельник, А. Синиця, М. Мінаков, В. Пішванова, Н. Поліщук, В. Самчук, А. Сень, М. Тур і В. Жарких. Слід зазначити, що цифрові бібліотеки Internet Archive, JSTOR, ResearchGate та Academia.edu зробили можливим миттєвий і локалізований доступ до всього переліченого різноманіття використаної літератури. Це суттєво допомогло здійснити дисертаційне дослідження, робота над яким ще десять років тому була б неможливою.

Наукова новизна дослідження

Наукова новизна отриманих результатів полягає в створенні комплексної інтерпретації й концептуальної оцінки головних версій прагматичної реконструкції лібералізму, що розкриває сильні й слабкі сторони кожної з них, а також виявляє потенціал можливого використання теоретичних здобутків цієї традиції.

Наукова новизна розкривається у таких положеннях:

уперше:

- систематизовано й піддано концептуальному порівнянню відроджуваний лібералізм Дьюї, реалістичний лібералізм Гука й іронічний лібералізм Рорті як головні версії прагматичної реконструкції лібералізму. З'ясовано особливості їхньої реконструкції таких центральних понять теорії лібералізму, як “свобода”, “авторитет”, “індивідуальність” та “громада”;
- розкрито тісний зв'язок головних версій прагматичної реконструкції лібералізму із відповідними теоретичними лініями прагматизму: із натуралістичним прагматизмом Дьюї, позитивістським прагматизмом Гука й постмодерністським прагматизмом Рорті;
- критично розглянуто та виявлено слабкі й сильні сторони кожної версії прагматичного лібералізму. Показано, як кожна з цих версій долає філософські виклики релятивізму й абсолютизму;

поглиблено:

- сучасні дискусії щодо політично-філософської вагомості спадщини Рорті, Гука та Дьюї. Виокремлено та розвинуто аргументи Берстейна і Фестенстейна щодо ідеологічних крайнощів у працях Рорті й Гука;
- розуміння перспектив прагматичного лібералізму. Додатково обґрунтовано евристичний потенціал застосування концепції “відроджуваного лібералізму” Дьюї для розуміння сучасного суспільства та здійснення необхідних змін у напрямі зміцнення його ліберальних засад;

уточнено:

- тлумачення центральних теоретичних складових філософії прагматизму – як загальних (практицизм, монізм тощо), так й індивідуальних (евіденціалізм Гука, гуманістичний натуралізм Дьюї тощо);
- український переклад англійських термінів, що становлять основу філософії прагматизму і прагматичного лібералізму, як от “belief”, “contingency”, “freedom”, “liberty”, “the public” – відповідно як “переконання”, “контингентність”, “свобода”, “вільність”, “громада.”

Теоретичне та практичне значення дослідження

Теоретичне значення отриманих результатів полягає в заповненні прогалини в міжнародних дослідженнях соціальної й політичної філософії прагматизму, а саме у комплексному вивченні й обґрунтуванні різних версій прагматичного лібералізму. Крім того, результати дисертаційного дослідження включають зазначену проблематику в український науковий дискурс. У практичному вимірі результати дослідження є цінними для підготовки освітніх лекцій і семінарів, написання наукових праць в галузі історії філософії, соціальної й політичної філософії, політології.

Особистий внесок здобувача

Дисертаційне дослідження виконане автором самостійно. Отримані результати дисертації та їхня новизна отримані на основі одноосібних публікацій дисертанта.

Апробація результатів дослідження

Основні положення й результати дисертаційного дослідження доповідалися й обговорювалися на міжнародних наукових конференціях і всеукраїнських круглих столах: “Читання пам’яті Івана Бойченка – 2019. Людина. Історія. Мораль” (25 жовтня 2019 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), “Читання пам’яті Івана Бойченка – 2020. Людина. Історія. Категорії” (23 жовтня 2020 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021” (April 21-22, 2021, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv), “XVII Харківські студентські філософські читання: до 100 річниці публікації ‘Логіко-філософського трактату’ Л. Й. Й. Вітгенштайна” (13-14 травня 2021 року, Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна, м. Харків), “Читання пам’яті Івана Бойченка – 2021. Людина. Історія. Незалежність” (22 жовтня 2021 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ).

Публікації

Основні положення й результати дисертаційного дослідження викладені в дев’яти публікаціях: двох статтях у фахових наукових виданнях України, одній статті у періодичному науковому виданні, проіндексованому в базі даних Web of Science Core Collection і шести тезах у збірниках матеріалів міжнародних наукових конференцій та всеукраїнських круглих столів.

Структура та обсяг дослідження

Дисертаційне дослідження складається зі вступу, п’яти розділів, висновків, списку літератури, який налічує 245 найменувань, і додатку. Повний обсяг дисертації – 227 сторінок (основна частина – 189 сторінок).

Розділ 1. Філософія “батьків-засновників” прагматизму як ідейне джерело прагматичної реконструкції лібералізму

1.1. Історичні й теоретичні аспекти філософії прагматизму

1.1.1. Філософія прагматизму: загальне поняття й окремі види

Філософія прагматизму виникла у Сполучених Штатах Америки в XIX ст. як результат осмислення передусім епістемологічної проблематики¹. Те, що у ті часи можна було б назвати “прагматизмом” у вузькому сенсі цього терміну насамперед позначало спроби американського філософа Чарльза Пірса (1877/1994i; 1877/1994c) запропонувати нову теорію значення у статтях “Усталення переконання”, “Як зробити наші ідеї чіткими.” Згодом під впливом цих праць учень та близький друг Пірса американський філософ Вільям Джеймс (1907/1988c; 1908/1988f) намагався розробити нову теорію істини у лекційній книзі “Прагматизм,” а також у збірці статей “Значення істини.” Однак водночас вже за життя Пірса і Джеймса прагматизм також почав асоціюватися із певним філософським умонастроєм цих двох американських мислителів. Як самі філософи, так і їхні сучасники почали вживати слово “прагматизм” в ширшому значенні як філософський напрям і підхід до різноманітних теоретико-гуманітарних проблем. Наприклад, Пірс (1891/1994h) займався науковою метафізикою, яка мала би бути у згоді із запропонованою ним “прагматичною максимою,” а Джеймс (1902/1988g) – психологією релігії, яка була тісно поєднаною із його “прагматичною теорією істини.” “Прагматизм” у цьому широкому значенні позначав комплекс філософських ідей, що виходив за межі окремих досліджень і охоплював усю або більшу частину системи мислення

¹ В українській науці класична американська філософія є досі недостатньо дослідженою. Однак вагомим внеском у виправлення цієї ситуації стала праця “Сутнісні риси та періодизація історії ранньої американської філософії XVII – XIX століть” українського історика філософії Ярослава Соболевського (див. Соболевський, 2020). Також в контексті українських досліджень класичної американської філософії заслуговують уваги публікації Соболевського у співавторстві із українським істориком філософії Сергієм Руденком (наприклад, Rudenko & Sobolievskiy, 2019; Rudenko & Sobolievskiy, 2020; Rudenko & Sobolievskiy, 2021; Rudenko, Sobolievskiy & Zhang, 2021). Питання походження філософії прагматизму розглядалося у низці праць українського правознавця Сергія Кравченка (Кравченко, 2017a; Кравченко, 2017б).

кожного з філософів, їхню філософію в цілому. Тож, наприклад, філософію Пірса можна було визначити як філософію прагматизму.

Водночас філософія прагматизму як філософський напрям була багатоваріантною. Українська дослідниця філософії прагматизму Ніна Поліщук зазначала, що прагматизм виявився не канонічною філософією, в якій всі послідовники спиралися б на одного класика, а різноманітним точкам зору, і що до цієї обставини спонукав сам характер прагматичного мислення першого її представника – Пірса (Поліщук, 2012, с. 44)¹. Самі ідеї, які висловлював Пірс, і які надихнули Джеймса, не могли породити школярства². Тому слід зауважити, що у філософії прагматизму кожного окремого автора було як спільне, так і відмінне. На нашу думку, до теорій, що об'єднували всіх прагматистів, як класиків, так і неопрагматистів, можна віднести: антифундаменталізм, фалібілізм і практицизм в епістемології; монізм і еволюціонізм у метафізиці; креативізм у філософській антропології; та етику користі³. Водночас в межах цих загальних теорій кожен з прагматистів мав своє уявлення про те: який правильний метод отримання знання та якою є істина; який єдиний субстрат реальності і як він розвивається; яка головна креативна здатність людини; якими є корисність і граничне благо людини. Філософія Пірса була науковим прагматизмом: при відповіді на зазначені філософські питання в ній переважала орієнтація на науку (science), наукову модель дослідження, кооперацію спільноти дослідників тощо. Філософія Джеймса – романтичним прагматизмом: її зразком була людська індивідуальність з її неповторним внутрішнім світом і поведінкою⁴. Окремі версії прагматизму

¹ Окрім проблеми походження філософії прагматизму, Поліщук також досліджувала прагматичну теорію демократії (наприклад, див. Поліщук, 2020).

² Як відомо, головним популяризатором прагматизму був Джеймс, якого надихнули тексти Пірса та розмови з ним. Однак сам Пірс вважав витлумачення Джеймсом своїх текстів помилковим і намагався відмежуватися від “прагматизму” Джеймса, по-новому назвавши свою філософію “прагматизмом” (див. Peirce, 1905/1994k; Misak, 2013, p. 3).

³ Одна із ранніх спроб у нашому дослідженні узагальнити філософську антропологію Пірса, Джеймса і Дьюї була викладена в тезах автора дисертації (див. Dubniak, 2020).

⁴ Обережною спробою класифікації різноманітних видів філософії прагматизму на основі передових західних досліджень була стаття “Різні ‘лінії’ прагматизму в сучасній філософії” української філософині Анни Лактіонової (Лактіонова, 2016). У своїй роботі авторка описала відмінності між “лініями” філософії прагматизму Пірса, Джеймса і Дьюї передусім як відмінності у проблематиці, на якій зосереджували увагу ці класики та їхні послідовники. Звісно, це включало й обговорення змісту їхніх позицій, тому Лактіонова писала про наявні розрізнення на інтерналістський й екстерналістський, лівий і правий прагматизм. Слід зазначити, що в даній

виникали й після Пірса і Джеймса. Вони не були вірним дотриманням поглядів “батьків-засновників,” але ідейно орієнтувались на них.

Детальний аналіз головних унікальних версій філософії прагматизму, як класичної, так і нової, проведений у наступних розділах дисертаційного дослідження. В цьому аналізі ми прагнули розкрити специфіку кожної такої версії передусім для того, щоб глибше зрозуміти ліберально-ідеологічну позицію кожного з авторів, а одержання такого розуміння є одним з центральних намірів нашого дослідження. Часто ідеологічні напрацювання прагматистів розглядалися поза ширшим контекстом їхніх теорій в епістемології, метафізиці та в інших розділах філософії. Однак без цього контексту і без цілісного погляду на прагматичний лібералізм годі й сподіватися на їхнє розуміння¹.

1.1.2. Від теоретичного прагматизму до прагматичного лібералізму

Слід зазначити, що “батьки-засновники” прагматизму Пірс і Джеймс не займалися соціальною і політичною філософією. Та водночас кожен з них був творцем такої філософії, яка в майбутньому стала засновком для теоретичних зусиль наступних прагматистів у цих розділах філософії. Прагматизм Пірса і прагматизм Джеймса були об’єднані згаданими вище позиціями (практицизмом, еволюціонізмом тощо). На нашу думку, вони схилили вже наступних філософів прагматизму створювати соціальну й політичну філософію в такому вигляді, в якому вона була створена. Саме ці спільні прагматистські позиції відіграли важливу роль у схиланні наступних прагматистів до зацікавлення ліберальною ідеологією та до спроб її реконструювати. Якщо в найзагальнішому значенні лібералізм можна визначити як ідеологію, що вважає головними цінностями

дисертації нас цікавили насамперед змістові відмінності між позиціями різних філософів прагматизму, тому ми досліджували всі їхні тексти в контексті встановлених нами філософських питань (наприклад, якою є відповідь цього автора на питання, “якою є реальність?”), і мінімально брали до уваги специфіку формулювання проблематики кожним з прагматистів.

¹ У книзі “Плинні ідеології” український філософ Володимир Єрмоленко (див. Єрмоленко, 2018) яскраво показав, як багато неполітичних філософських ідей мігрувало до сфери політичної ідеології в XIX-XX ст. Також цю тему можна прослідкувати у праці “Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади” українських філософів Тараса Лютого й Олега Яроша (Лютий & Ярош, 2016). Наше дослідження не включало схожої цілі, а здійснювалось суто в межах прагматичних студій, бо нас цікавили зв’язки, наприклад, між епістемологією прагматистів та їхньою теорією лібералізму, а не між епістемологією прагматистів і формуванням американського лібералізму. Однак здобуті нами результати можуть бути корисними і для подальшого розкриття подібних зв’язків.

“свободу” й “індивідуальність,” то антифундаменталізм чи креативізм слід назвати сприятливими для лібералізму теоріями. Від того, щоб ствердити в епістемології антифундаменталізм і в філософській антропології креативізм, і до того, щоб підтримати інтерес до лібералізму в теорії ідеології, всього лиш один крок. Це, звісно, не означає, що існує жорстка причиновість між першим і другим, адже часто фундаменталісти були лібералами, однак існує тенденція для антифундаменталістів схилитися до того ідеологічного спектру, де розташовані лібералізм, республіканізм чи соціал-демократія¹. Зацікавлені соціальною й політичною філософією прагматисти, які з’явилися після Пірса і Джеймса, були частково прихильними до кожної з цих трьох ідеологій, а інтерес до лібералізму був чи не найбільший.

Впливи Пірса і Джеймса спричинилися не лише до того, що їхні послідовники-прагматисти зайнялися соціально-політичною проблематикою й розташувалися у згаданому ідеологічному спектрі, але й до того, що ці наступники сформуваали свої унікальні версії прагматизму, а відтак й унікальні ідеологічні позиції. Першим, хто після смерті Пірса і Джеймса детально присвятив увагу соціальній та політичній філософії, і зокрема теорії лібералізму, був їхній друг і послідовник, американський філософ Джон Дьюї. На нашу думку, філософія класичного прагматизму Дьюї в її метафізичному, епістемологічному та інших доволі теоретичних розділах перейняла ідеї від обох “батьків-засновників” і намагалася їх узгодити в новому цілому, де синтезувальну роль відіграли натуралістичні метафори. Підхід Дьюї до проблем лібералізму, зокрема його “відроджуваний лібералізм,” слід розглядати одним із виражень цього синтезу. В подальшій

¹ В цьому питанні ми дотримуємося точки зору Гука. Американський філософ розмірковував над зв’язком між теоретичною і політичною філософією. Він не бачив між ними зв’язку необхідної взаємовідповідності. За його спостереженнями у статті “Філософія і людська поведінка,” емпірики могли бути нелібералами: Томас Гобс був роялістом, Девід Г’юм – торі, Джордж Сантаяна симпатизував фашизму. А ідеалісти навпаки могли бути лібералами, як Томас Грін, або реформістами, як Макс Адлер чи Імануїл Кант (Hook, 1960/1961b, p. 11). Однак, Гук зауважував, що це не означає відсутності будь-якого зв’язку. Наприклад, хоча Френсіс Бейкон й був роялістом, однак його концепція знання як сили й критика ідолів надихнула французьких енциклопедистів й вплинула на усунення соціальних інститутів й упереджень, що були притаманними самому Бейкону (Hook, 1960/1961b, p. 12). Слід говорити про ймовірнісний зв’язок. Переконаність в абсолютній істинності своїх поглядів з більшою ймовірністю надихне нетолерантність, аніж переконаність у їхній погрішності. Аналогічно й переконаність в унікальному доступі до божественного одкровення з більшою ймовірністю спричиниться до фанатизму, ніж переконаність в необмеженому доступі до нього (Hook, 1960/1961b, p. 14).

неопрагматичній теорії лібералізму таких наступників Дьюї як американські філософи Сидні Гук чи Ричард Рорті специфічні риси ідей Пірса і Джеймса тільки посилювалися, адже Гук і Рорті по-своєму відійшли від синтетичної версії натуралістичного прагматизму Дьюї¹. Гук здебільшого продовжив натуралістичний прагматизм Дьюї, однак не менше перейняв науково-центровані акценти Пірса. Його “реалістичний лібералізм” відповідав цьому курсу. Рорті порвав з натуралізмом Дьюї і був значно ближчим до романтичного прагматизму Джеймса чи навіть більш радикальним у провадженні романтичної лінії, одним з проявів чого був його “іронічний лібералізм.”

1.1.3. Деякі особливості різних версій прагматичного лібералізму

Серед усіх прагматистів Дьюї, Гук і Рорті найбільш повно й детально осмислювали ідеологічну проблематику, а проблеми лібералізму займали у їхніх працях центральне значення. В загальному їхній стосунок до цього ідеологічного напрямку можна описати як реконструкцію лібералізму, тобто переосмислення і зміну головних ідей традиційного лібералізму на нові, більш відповідні прагматизму, який мислився ними як передова філософська візія ХХ-ХХІ ст. На нашу думку, з одного боку, цю реконструкцію можна вважати зовнішньо-ліберальною, оскільки Дьюї, Гук і Рорті (наприклад, див. Dewey,

¹ Окремим важливим питанням в межах прагматичних студій є питання про класифікацію прагматизмів. В даній дисертації ми є прихильниками розподілу прагматизму на класичний прагматизм та неопрагматизм. Наша класифікація заснована на виділенні окремих видів прагматизму з огляду на їхню історичну, комунікативну й ідейну єдність. Наприклад, класичним прагматизмом ми називаємо філософські напрацювання Пірса, Джеймса, Дьюї та інших їхніх однодумців, як от Шилера чи Міда, адже усі згадані автори, по-перше, були сучасниками один одного і творили в спільному історичному контексті виникнення нових гуманітарних і соціальних наук, постання новітніх філософських проектів, по-друге, здійснювали між собою тісне академічне спілкування і були частинами спільних інтелектуальних середовищ, як от “Метафізичний клуб” у Кембриджі або Чиказький університет, по-третє, в ідейному вимірі заклали загальну основу прагматичної традиції, як і визначальні теоретичні роздоріжжя (лінії) для наступників (що буде показано в даній дисертації). Своєю чергою, неопрагматистами ми називаємо авторів, що намагалися відродити прагматизм після того, як ця традиція втратила свій вплив разом зі смертю Дьюї. Серед них: Рорті, Бернштейн, Брендом та інші. Вони філософували й спільно дискутували вже в іншу історичну епоху, коли філософські уми заповнила аналітична філософія, філософська герменевтика і постмодернізм. Ці автори не були учнями чи безпосередніми співрозмовниками класиків прагматизму, однак розглядали в цій традиції перспективність і намагалися включити її в новий філософський контекст. З одного боку, вони продовжили лінії думки, задані ще класиками прагматизму. З іншого боку, створили оригінальні синтети, як от постмодерністський прагматизм Рорті чи аналітичний прагматизм Брендона. Частковим випадком із цієї класифікації Гук, адже його творчість була частиною обидвох епох: він був учнем Дьюї, а водночас колегою Рорті. Тому іноді його філософію називають прагматизмом “середнього періоду” (наприклад, див. Misak, 2013). У даній дисертації ми надаємо перевагу позначенню Гука як неопрагматиста з огляду на те, що він намагався наситити прагматизм ідеями позитивізму, які перейняв від свого вчителя, американського філософа Мориса Когена. Творчість Гука ще за життя Дьюї, фактично, ознаменувала початок інтеграції прагматизму з іншими філософськими проектами, що згодом буде продовжена неопрагматистами.

1919/2015; Hook, 1981/1983; Rorty, 1987) симпатизували демократії. З іншого боку, її можна назвати внутрішньоліберальною, бо кожен з цих філософів (наприклад, див. Dewey, 1935/1963; Hook, 1957/1959c; Rorty, 1989) прагматизму також вважав себе прихильником американської ліберальної традиції, що походила від американського філософа Томаса Джеферсона, а також соціально-ліберальної традиції, життя якій дав англійський філософ Джон Міл. Головними поняттями і цінностями для всіх лібералів були “свобода” та “індивідуальність,” однак ці альтернативні ліберали ХІХ ст. вкладали у них інший зміст, аніж той, що підтримували тодішні традиційні ліберали на зразок шотландського філософа Адама Сміта. Дьюї, Гук і Рорті під впливом цієї джеферсоніансько-міліанської традиції лібералізму намагалися сказати і своє філософське слово. І якщо Джеферсона в осмисленні лібералізму рухали інтуїції американської філософії просвітництва, а Міла – англійської філософії утилітаризму, то Дьюї, Гука і Рорті – американської філософії прагматизму.

Відмінності між більш теоретичними версіями прагматизму Дьюї, Гука і Рорті позначилися і на специфіці їхньої реконструкції лібералізму. Як уже було зазначено вище, на нашу думку, філософію класичного прагматизму Дьюї слід розглядати як синтезувальну у стосунку до версій прагматизму “батьків-засновників.” Натуралізм як синтезуюча основа був застосований Дьюї не лише в теоретичній філософії, але й у реконструкції лібералізму. Гук обрав схожий шлях, однак його натуралізм тяжів до позитивізму. Він частково повернувся до філософських інтуїцій наукового прагматизму Пірса. Тоді як Рорті намагався реконструювати лібералізм на основі постмодерністських ідей, що у змістовному плані можуть бути позначені як радикально-джеймсіанські.

Кожна з трьох версій прагматичної реконструкції лібералізму мала свою специфіку в методологічному й змістовному плані. Коли йдеться про методологію Дьюї, то найкраще передати її особливість може збереження терміну “реконструкція,” оскільки це термін самого Дьюї (наприклад, див. Dewey, 1920). Він вживав його для позначення способу переосмислення, трансформації і

обґрунтування базових понять, що здійснюється задля відновлення і підвищення їхньої цінності в нових історичних умовах. Методологію Гука у стосунку до лібералізму також можна позначити як “реконструкцію” в дьюїанському значенні цього терміну, однак є також підстави розуміти її по-іншому. Адже Гук (наприклад, див. Hook, 1957/1959с) значно рідше говорив про свою приналежність до ліберальної традиції і у більшості випадків його підхід виражався виключно у критиці. Так, він підтримував альтернативний лібералізм Джеферсона і Лінкольна, проте головні зусилля в його стосунку до лібералізму йшли на аргументовану атаку в бік ціннісно-поняттєвого апарату традиційних лібералів. Рорті (наприклад, див. Rorty, 1989) ж вважав, що його підхід полягає не у “реконструкції,” а у “переописі” лібералізму. Його методологію загалом можна назвати реконструкцією у широкому значенні, однак в більш точному значенні переопис означав зміну базових понять лібералізму не за допомогою їх трансформації й обґрунтування, а шляхом спроби виразити їх через новий евристичний словник. Рорті вважав, що традиційні ліберали помилялися здебільшого у виборі способів опису головних цінностей та понять. Мета переопису лібералізму полягає не у тому, щоб суттєво трансформувати й надати розумне підґрунтя базовим поняттям лібералізму, а у тому, щоб підсилити їх більш евристичними уявними описами.

Аспекти прагматичної реконструкції лібералізму, що були її результатом і стосувалися змісту ідей, також мали свою специфіку у кожного з трьох філософів. Уже було зазначено вище, що реконструкція Дьюї живилася його натуралістичним прагматизмом, критика Гука – його позитивістським прагматизмом, а переопис Рорті – його постмодерністським прагматизмом. У наступних розділах дисертації буде детально досліджено кожен версію прагматичної теорії лібералізму, однак зараз слід зазначити таке. По-перше, часто Дьюї, Гук і Рорті вживали один і той же ліберальний лексикон. У своїх теоріях лібералізму вони писали про “свободу”, “індивідуальність”, “демократію” тощо. Проте розуміли ці слова по-різному. Лише детальний аналіз текстів може

показати особливості кожної такого слововжитку. По-друге, цей слововжиток був частково зумовлений специфікою слововжитку традиційного лібералізму кожного конкретного головного опонента, з яким дискутував кожен з прагматистів, як от Сміта у випадку Дьюї, Гаєка у випадку Гука та Габермаса у випадку Рорті. По-третє, кінцеві відмінності між різними версіями прагматичної теорії лібералізму можна вважати настільки суттєвими, що збірне поняття “прагматична теорія лібералізму” слід розглядати як покликане позначати радше спільне реконструктивне коріння, аніж ідеологічну єдність.

Тож після висловлених вище зауваг далі будуть викладені головні частини нашого дисертаційного дослідження. В наступних параграфах першого розділу проаналізовано дві впливові версії теоретичного прагматизму: науковий прагматизм Пірса і романтичний прагматизм Джеймса, що стали ідейним джерелом для прагматичної реконструкції лібералізму у працях наступних авторів. В другому, третьому та четвертому розділах проведено детальний і симетричний аналіз головних версій прагматичної реконструкції лібералізму на ширшому теоретичному тлі: відроджуваного лібералізму Дьюї на фоні натуралістичного прагматизму Дьюї, реалістичного лібералізму Гука в контексті позитивістського прагматизму Гука, іронічного лібералізму Рорті у світлі постмодерністського прагматизму Рорті. В п'ятому розділі здійснено критику цих версій прагматичної реконструкції лібералізму із залученням полемічних тез сучасних філософів прагматизму, а також окреслено сучасні перспективи прагматичного лібералізму.

1.2. Філософія класичного прагматизму Чарльза Пірса: наукова лінія прагматизму

1.2.1. Експерименталізм: науковий метод і поступ у проясненні

Епістемологія Пірса почалася із критики фундаменталізму, яку він (Peirce, 1868/1994g) запропонував у своїй ранній статті “Деякі наслідки чотирьох нездатностей.” Головним об’єктом критичного аналізу для Пірса стала філософія французького мислителя Рене Декарта. Американський філософ писав, що

сучасній філософії потрібно позбутися картезіанського духу. Виразники останнього вбачали початок філософування в універсальному сумніві, локалізували остаточну перевірку достовірності знання в індивідуальній свідомості, утверджували вибудоване єдиною лінією висновування й робили неможливим пояснення багатьох фактів (Peirce, 1868/1994g, p. 264). Натомість, на думку Пірса, філософам слід прийняти іншу епістемологічну платформу. Неможливо починати з абсолютного сумніву, бо люди завжди володіють передсудами, які вони не усвідомлюють, тож краще, маючи їх, поступово сумніватися і позбуватися їхнього тягаря. Шкідливо перетворювати окремого індивіда в абсолютного суддю істинності, бо вона повинна бути спільною згодою спільноти дослідників, як в науці. Замість однієї лінії аргументів слід застосовувати багатоманіття аргументів, що тісно переплетені. Нарешті, ствердження абсолютної неможливості пояснення будь-чого не повинна видаватись за пояснення, усе повинне з'ясовуватись за допомогою міркування (Peirce, 1868/1994g, p. 265). Усі ці контрпропозиції означали, що замість фундаменталізму Пірс хотів запропонувати новий філософський погляд на знання та істину, а саме фалібілізм. Згідно з цією епістемологічною позицією американського філософа, люди отримують надійне знання тоді, коли вони як спільнота дослідників поступово очищають своє наявне знання від помилок і передсудів, використовуючи різноманіття аргументів.

Менш як через десять років опісля Пірс опублікував дві статті, які згодом найбільше спричинилися до появи прагматичної традиції у філософії. Однією з них була стаття “Усталення переконання”¹. В ній Пірс зазначав, що надійне знання може засновуватись лише на хорошому запасі досвідних знань, поєднаному із достатньо довгим логічним міркуванням, як того вимагає єдиний правильний метод – науковий метод (Peirce, 1877/1994i, p. 384). Слід відкинути будь-які апріорні чи трансцендентальні методи. На думку Пірса, у більшості випадків усталення переконання (belief) людьми здійснюється за допомогою

¹ Друга стаття мала назву “Як зробити наші ідеї чіткими.” Її зміст буде обговорений далі.

примітивних методів¹. Перший з них – метод наполегливості, що означає вкорінення у певних переконаннях і скасування будь-якого сумніву. Як вважав американський філософ, цей метод є непридатним, адже суспільство – це завжди осередок багатьох думок, тож невідхильно відстоювати власні переконання – це нежиттєздатний спосіб (Peirce, 1877/1994i, p. 378). Другий – метод авторитету, усталення переконання через покладання на визнані ідеї в суспільстві. Проблема цього методу, як і попереднього, в обмеженні знання. Навіть якщо суспільство слідує спільно визнаним переконанням, це не означає, що ці погляди не є результатом неосвіченості й конформізму (Peirce, 1877/1994i, p. 380). Більш просунутим є третій метод – апіорний. Це метод розуму, однак розуму, який послуговується поганими інструментами і несвідомо зумовлюється смаками індивіда, культурними обставинами тощо. Йому не вистачає того, що має четвертий, науковий метод (Peirce, 1877/1994i, p. 383). Лише за умови використання наукового методу сумнів проявляє себе по-справжньому. Як писав Пірс, “хоча наші відчуття настільки ж різні, як і наші відношення до об’єктів, проте, скориставшись законами сприйняття, ми можемо встановити за допомоги міркування, якими реально й істинно є речі” (Peirce, 1877/1994i, p. 384)².

¹ У даній дисертації ми перекладаємо англійське “belief” як “переконання,” щоб відрізнити його від англійського “faith” як “віри.” Обидва поняття часто використовувалися в текстах філософів прагматизму. Попри те, що кожен із філософів прагматизму використовував слово “belief” по-своєму і позначав ним чи то більш логічну (Пірс), чи то більш емоційну (Джеймс) сферу, в їхніх текстах іноді можна зустріти слово “faith,” яке позначає настанову, пов’язану із релігійністю. Наш переклад здійснювався з огляду на цю обставину. Більше про історію та нюанси українського перекладу цих слів див. статтю (Лож’є та ін., 2009), яку містить “Європейський словник філософій.”

² Переклади всіх понять та цитат з англійських текстів здійснені автором даної дисертації. При перекладі враховувалися перекладацькі рішення із наявних на сьогодні україномовних видань праць філософів прагматизму. Ці видання заслуговують окремої уваги, тож ми викладаємо тут їхній повний список:

- Андрейчук, Н. І. (2020). Відтворення метамови Чарльза Пірса в українському перекладі статті “Про новий список категорій” (переклад і коментарі). *Studia Philologica*, 14, 31–40. <https://doi.org/10.28925/2311-2425.2020.144>
- Бьом, У. (Ред.). (2003). *Філософія сьогодні. Розмови з У. Бьомом, Г.-Г. Гадамером, Ю. Габермасом, Г. Йонасом, О. Гьофе, В. Гьосле, Р. Рорті та ін.* (А. Богачов, Перекл.). Альтерпрес.
- Джеймс, В. (2000). *Прагматизм* (П. Насада, Перекл.). Перун.
- Дьюї, Д. (2001). *Моральні принципи в освіті* (М. Олійник, Перекл.). Літопис.
- Дьюї, Д. (2003). *Досвід і освіта* (М. Василечко, Перекл.). Кальварія.
- Дьюї, Д. (2006). Школа і суспільство (фрагменти). В Є. І. Коваленко (Ред. & Перекл.), *Історія зарубіжної педагогіки : хрестоматія* (сс. 449–463). Центр навчальної літератури.
- Д’юї, Д. (2003). *Демократія і освіта* (І. Босак, М. Олійник, & Г. Пехник, Перекл.). Літопис.
- Мід, Д. Г. (2000). *Дух, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста* (Т. Корпало, Перекл.). Український Центр духовної культури.
- Рорті, Р. (1996а). Самотворення і пов’язаність: Пруст, Ніцше і Гайдеггер. В М. Зубрицька (Ред.), & Л. Онишкевич & М. Зубрицька (Перекл.), *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* (сс. 582–597). Літопис.

Пірс підтримував новочасну інтелектуальну тенденцію емпіризму, що була виражена в працях англійського філософа Френсиса Бейкона, який описав досвід як відкритий для верифікації, або у німецького науковця Йогана Кеплера, який поруч з іншими видатними вченими перетворив логічне міркування на лабораторію, прикріплену до проведення дослідів над реальними речами (Peirce, 1877/1994i, pp. 361–362). Згодом у пізній статті “Що таке прагматизм?” Пірс лишній раз підтверджував свою філософську відданість науковому емпірично-логічному методу, говорячи про метод експерименту¹. Він виділяв кілька суттєвих складових експерименту: (1) придатна до верифікації гіпотеза-пропозиція; (2) експериментатор із плоті й крові; (3) щирий сумнів експериментатора у своїй гіпотезі; (4) ціль, план і рішучість; (5) акт виділення певних об’єктів для оперування; (6) акт видозміни цих об’єктів; (7) реакція світу на дії експериментатора, що дана у сприйнятті; (8) визнання експериментатором того, що він дізнався впродовж експерименту (Peirce, 1905/1994k, p. 424). Пірс був прихильником не лише фалібілізму, але й експерименталізму, тобто розуміння єдності логічних зв’язків і чуттєвих свідчень як такої, що має силу критерію у визначенні надійності знання.

У статті “Як зробити наші ідеї чіткими” Пірс сформулював прагматичну максиму у відношенні до ідей. Він писав, що єдина функція думки полягає у

-
- Рорті, Р. (1996b). Філософія і дзеркало природи (фрагменти). В С. Л. Удовік (Ред.), & В. С. Пазенок (Перекл.), *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія* (сс. 295–358). Ваклер.
- Рорті, Р. (1998a). Постмодерністський буржуазний лібералізм. В М. Бойченко (Перекл.), *Р. Рорті. Р. Козеллек* (сс. 5–13). Український філософський фонд.
- Рорті, Р. (1998b). Пріоритет демократії перед філософією. В Я. Попік (Перекл.), *Р. Рорті. Р. Козеллек* (сс. 14–37). Український філософський фонд.
- Рорті, Р. (2000). Прагматизм і філософія. In В. В. Лях & К. Байнес (Ред.), & О. М. Соболь (Перекл.), *Після філософії: кінець чи трансформація?* (сс. 21–66). Четверта хвиля.
- Рорті, Р. (2001). Постмодерністський буржуазний лібералізм (М. Сидорова, Перекл.). *Незалежний Культурологічний Часопис “І.”* 21, 58–72. <http://www.ji.lviv.ua/n21texts/N21-prava.htm>
- Рорті, Р. (2021). Історіографія філософії: чотири жанри (І. Карівець, Перекл.). *Humanitarian Vision*, 7(1), 58–66. <https://doi.org/10.23939/shv2021.01.058>

¹ Відомо, що пізні погляди Пірса відрізнялися від ранніх. З часом Пірс став більш прихильним до метафізики. Так американський дослідник філософії прагматизму Альберт Аtkін писав: “Пізніший прагматизм Пірса... був змушений відійти від більш ‘номіналістичного’ акценту його ранішої позиції, згідно з якою, значення (meaning) є справою опису практичних досвідів та ефектів... У своєму пізнішому погляді він намагався розширити поняття ‘досвід’ за межі прямо спостережуваного, щоб не робити всю метафізику порожньою” (Atkin, 2004). Попри це, на нашу думку, науково-центроване слово “експеримент” залишалось у пізньому прагматизмі Пірса однією з головних метафор при поясненні того, яким є зразковий спосіб людського пізнання.

виробництві переконання, а значливість думки залежить від того, яку звичку виробляє переконання. Своєю чергою звички є основою дії, ціль якої – відчутний результат. Тож, за словами Пірса, різні ідеї можна розрізняти за відмінностями у сфері практичного (Peirce, 1877/1994c, p. 400). Водночас американський філософ уточнював свою позицію. Він стверджував, що повне поняття про предмет є поняттям про наслідки цього предмету, які мають практичний смисл (Peirce, 1877/1994c, p. 402). Пірс наводив приклад: коли ми називаємо якусь річ твердою, ми маємо на думці те, що вона може бути деформована завдяки впливу на неї деяких субстанцій. Тож ціле поняття про твердість виводиться з її мислимих ефектів, результатів (Peirce, 1877/1994c, p. 403). Як зазначали американські дослідники прагматизму Роберт Таліс і Скот Ейкін, Пірс фокусувався на різниці спостережуваних наслідків для досвіду, на різниці між ствердженням істинності p і ствердженням хибності p , на відміну від його послідовника Джеймса, який зосереджувався на різниці досвідів за умови переконаності в p чи непереконаності в p (Talissee & Aikin, 2008, p. 69). Іншими словами, Пірс акцентував на тому, якою є оприявлена у досвіді різниця між різними ідеями. Здатність однієї ідеї прояснювати суттєву різницю спостережуваних ефектів порівняно зі спостережуваними ефектами іншої ідеї створює корисні звички й подальші результативні дії, однак не робить наш досвід істинним чи безсумнівно благим, як схильний був вважати Джеймс¹. Для Пірса, згідно із прагматичною максимою, отримати ясну й виразну ідею означало лиш покращити свою епістемологічну ситуацію, зробити черговий невеликий крок у справі передбачення досвіду, уникнення неприємних наслідків й максимізації цінного. Істина ж була справою віддаленого майбутнього, в якому дослідники можуть здобути найнадійніші знання і консенсус щодо них. Як писав Пірс у статті “Що таке прагматизм?”, “раціональне значення будь-якої пропозиції лежить в майбутньому” (Peirce, 1905/1994k, p. 427).

1.2.2. Об’єктивний ідеалізм: варіації розуму і рух до визначеності

¹ Детальне дослідження значення прагматичного поняття “досвіду” (від Пірса до Рорті) можна знайти у другому розділі книги “Історія поняття досвіду” українського філософа Михайла Мінакова (Мінаков, 2007).

Те, що можна було б назвати теорією реальності Пірса, змінювалося впродовж його філософської кар'єри. Про його теорію реальності раннього періоду можна щось стверджувати лише за допомогою виведення відповідних ідей із його епістемології. Фактично, якщо Пірс і писав в той період про реальне, то розумів його як те, “у що рано чи пізно результує будь-яка інформація і міркування” (Peirce, 1868/1994g, p. 311). Натомість у пізніх статтях Пірс прийшов до думки про необхідність побудови “наукової метафізики.”¹ Роберт Берч, американський дослідник філософської спадщини Пірса, описав головні ідеї його метафізики:

Пірс вважав, що наука наводить на думку про всесвіт як такий, що еволюціонував зі стану максимальної свободи і спонтанності до сучасного стану, в якому він набув певну кількість звичок, іноді більш усталених, іноді менш усталених. З чистою свободою і спонтанністю Пірс був схильний асоціювати розум (reason), а із міцно усталеними звичками – матерію (або, якщо загальніше, фізичне). Матерію він був схильний розглядати як “застиглий” ум (mind), а ум (mind) – як “ослаблу” матерію. Отож він був схильний бачити всесвіт наразі-кінцевим-продуктом процесу, в якому розум набув звичок і “застиг” у матерію. (Burch, 2001)

Таку теорію реальності Берч назвав психо-фізичним монізмом. Вона стверджувала існування єдиного континууму, в якому існують всі речі, не зважаючи на усю їхню різноманітність. Сам Пірс у рукописах “Архітектура теорій” називав свою метафізику “об’єктивним ідеалізмом” (Peirce, 1891/1994h, p. 25). Попри назву, що вказувала на зв’язок із німецьким ідеалізмом, Пірс намагався подубувати метафізику, що повинна була пояснювати ту ж єдність всіх речей, яка випливала із наукових теорій.

Однак ще важливішим аспектом Пірсової теорії реальності був еволюціонізм. Всесвіт в уявленнях американського філософа був системою, що еволюціонує від

¹ У Пірса, як і в інших прагматистів, метафізика є загальною назвою, що включає онтологію і космологію, між якими не проводяться суттєві розрізнення. Питання про те, що існує, і про те, яким є всесвіт, нерозривно пов’язані. В даній дисертації ми будемо використовувати терміни “метафізика” і “теорія реальності” як синоніми, які є узагальненнями для цілої сфери філософування. В деяких уривках, де йтиметься про теорію всесвіту, використовуватиметься вужчий термін “космологія.”

повної спонтанності до повної визначеності. У своїх рукописах “Розгадка загадки” Пірс писав:

Ми дивимося назад у точку в безконечно віддаленому минулому, коли не було законів, а була одна невизначеність; ми дивимося вперед у точку в безконечно віддаленому майбутньому, коли не буде жодної невизначеності чи випадковості, а буде повне панування закону... Всі речі мають тенденцію набувати звичок... Це розширювана тенденція. (Peirce, 1890/1994b, p. 409)

Космологія Пірса розглядала всесвіт як континуум з різноманітним сфер: від здебільшого спонтанних до частково усталених, і врешті – до повністю підпорядкованих закону. Сучасний всесвіт в уявленнях Пірса був реальністю, в якій переплетені свобода й закон. Однак еволюція всесвіту, на думку Пірса, є поступовою зміною від випадковості до закону. Як писали українські дослідники філософії прагматизму Володимир Мельник і Андрій Синиця, для Пірса “слідування законам є основою еволюції самих речей, а знаючи природу законів, фізичних і ментальних, ми можемо розуміти природу реальності” (Melnyk & Synytsia, 2021, pp. 193–194). Людські переконання стають тим більш істинними, чим більше вони стають знаннями регулярного і закономірного, адже людське пізнання відбувається у всесвіті, що кінцевим пунктом якого є повне підпорядкування закону.

1.2.3. Міркування і спільнота дослідників

Згадані вище тексти Пірса містили не лише епістемологічні та метафізичні ідеї, вони включали й спроби нового розуміння людської природи¹. Він відмовився від традиційного філософського погляду на людину як на розумну чи інтуїтивну істоту. Натомість у статті “Деякі наслідки чотирьох нездатностей” Пірс стверджував, що людина є словами і знаками, які вона вживає, або, що “немає жодного елементу в людській свідомості (consciousness), який би не мав відповідника у слові” (Peirce, 1868/1994g, p. 314). Людина, за Пірсом, була

¹ Часто Пірс не розділяв філософські ідеї за розділами і його статті містили переплетення того, що сьогодні можна було б назвати епістемологічними, філософсько-антропологічними та ін. розмислами. Прикладами такого філософування є більшість ранніх статей Пірса.

мовною істотою. Американський дослідник філософії прагматизму Метью Фейрбенкс зазначав, що для Пірса людина була усім, що вона повідомляє, практичним проявом знаків, символів і слів, які вона використовує (Fairbanks, 1976, p. 19).

Цю теорію людини Пірса слід розуміти в контексті його прагматичної максими, за якою поняття про предмет є поняттям про практичні наслідки цього предмету. Якщо значення поняття визначається практичними наслідками, що викликані ствердженням предметом у нашому досвіді, то будь-які знаки, символи чи слова є такими ж практичними наслідками. Тож людина як прояв всієї тотальності своїх знаків, символів і слів є практичною істотою. Не дарма Пірс писав, що “ідентичність людини складається із послідовності того, що вона робить і мислить” (Peirce, 1868/1994g, p. 315). Якщо істота мислить в один спосіб, а діє зовсім по-іншому, невідповідно власним думками, то така істота не може вважатися цілісною, самототожною, а відтак не може вважатися і людиною у звичному розумінні цього слова. Вона є лише сукупністю непов’язаних ідей і моторних рухів.

Тож, за Пірсом, людина є мовною істотою, що виражає себе через знаки, символи й слова, і у такий спосіб усвідомлює й реалізує в дії свої життєві інтереси. Двома головними здатностями людини як мовної істоти Пірс вважав здатність мати переконання, та здатність сумніватися, здійснювати міркування (reasoning). За Пірсом, переконання – це знання, що вкорінює у людині керівне правило для її дій, або, якщо коротко, звичку (Peirce, 1877/1994c, p. 397). Тоді як міркування є відмінним процесом. Будь-яке міркування, за Пірсом, підпорядковується логічним вимогам. Як писав американський філософ у рукописах “Примітки про роз’яснюючі міркування”:

Міркування – це процес, в якому міркуюча людина усвідомлює, що одне судження (висновок) визначається іншим судженням або судженнями (засновками) відповідно до загальної звички мислення, яку людина може не бути здатною точно сформулювати, але яку вона схвалює як сприятливу для

істинного знання. Хоча зазвичай людина не в змозі проаналізувати своє розуміння, під істинним знанням вона розуміє остаточне знання, в якому, за її сподіваннями, переконання може остаточно залишитися без змін, не порушене сумнівом, стосовно конкретного предмета, до якого відноситься його висновок. Без цього логічного схвалення певний процес, хоча й може бути аналогічний міркуванню в інших аспектах, не має сутності міркування. (Peirce, 1902/1994f, p. 773)

За іншим визначенням Пірса, міркування – це засіб з’ясування того, що ми ще не знаємо, із того, що нам уже відомо (Peirce, 1877/1994i, p. 365). Саме за допомогою озброєного науковим методом логічного міркування, яке зазвичай є поєднанням кількох його підвидів (дедукції, індукції й абдукції), людина здатна отримувати нові, надійні переконання, а тому, своєю чергою, й покращувати своє становище у всесвіті.

Та, крім того, для Пірса була важливою соціальність людини. В статті “Деякі наслідки чотирьох нездатностей” він писав:

Реальне, відтак, є тим, у що рано чи пізно результує будь-яка інформація і міркування, і тим, що з цієї причини є незалежним від будь-яких моїх чи твоїх примх. Відтак, саме походження концепції реальності показує, що ця концепція по суті включає поняття “спільноти,” яка не має визначених обмежень і спроможна до визначеного збільшення знання. (Peirce, 1868/1994g, p. 311)

Пірс був переконаний, що спільнота є конститутивним чинником самої реальності для індивіда. Він писав про соціальність людини передусім за прикладом соціальності дослідника. Людина як дослідник, що послуговується науковим методом, завжди є частиною “спільноти” (community). Робота в спільноті завдяки своїй інтерсуб’єктивності й кооперативності допомагає окремій людині впевнено рухатись до істини. Людина може долати власні передсуди й обмеженості у спілкуванні з іншими. Як писав Пірс, “окрема людина, оскільки її відокремлене існування проявляється лише через незнання й помилку, і оскільки вона є нічим

роздільно від своїх супутників і їхніх цілей, є пустим місцем” (Peirce, 1868/1994g, p. 317).

1.2.4. Передбачення майбутнього і розвиток розумного

Ці теорії знання й реальності, як і теорія людини, залишали без відповіді питання про належне. Це питання виникало з огляду на ствердження Пірсом принципової відкритості до розвитку усього знання й реальності. Американський філософ підходив до етичної проблематики через визначення природи корисності, а у головний спосіб – через осмислення людських граничних благ.

У статті “Усталення переконання” Пірс навів деякі уточнення щодо прагматичного розуміння корисності переконань. Під корисними практичними наслідками чи смислами слід розуміти не смисл для окремої людини, а радше – для суспільства, оскільки відокремлена від інших людина є ніщо, за словами американського філософа. Крім того, практичний смисл – це не приземлена користь, а розвиток ідей, що втілюються у праці поколінь. Ці погляди були продовжені й у подальшому осмисленні граничних благ людини. У рукописах “Ідеали поведінки” Пірс стверджував, що людям притаманно приймати певні ідеали й узгоджувати свою поведінку принаймні з деякими з них. Найважливіші ідеали формують у людині певну схильність, в результаті якої людина приходить до рішення про свою дію у конкретному випадку життя. Далі рішення перетворюється у рішучість, детермінацію, ефективну інстанцію діяння (efficient agency) (Peirce, 1903/1994d, p. 592). Так формуються сталі моральні цілі. Але різні цілі приводять до різних благ. Людині як моральній істоті слід прагнути до граничних благ, які виражаються в найкращих практичних наслідках. В рукописах “Граничні блага” Пірс писав, що таке благо як просте задоволення моментом не може бути граничним, адже воно є занадто мізерним й обмеженим, воно закриває від нас більші об’єкти бажань (Peirce, 1902/1994j, p. 582). Миттєве задоволення інстинкту теж не є граничним благом, бо воно є відділене від своїх обставин. Ігнорування обставин не може приводити до найкращих практичних наслідків (Peirce, 1902/1994j, p. 583). Забезпечення задоволення майбутніх

інстинктивних бажань – ще одне обмежене благо, адже включає лише тваринний спосіб життя і не враховує усю множину людських потреб (Peirce, 1902/1994j, p. 584).

На думку Пірса, єдине прийнятне благо, що може вважатися граничним – це розвиток розумного (reasonable). В одній із рецензій під назвою “Грамматика науки Карла Пірсона” він зазначав: “Єдиним бажаним об’єктом, який є цілком задовільний сам собою без будь-яких прихованих на те причин, є розумне саме собою (the reasonable itself)” (Peirce, 1901/1994e, p. 140). Аналогічно, в статті “Визначення прагматичного й прагматизму” американський філософ писав:

Ще вищий ступінь ясності думки можна досягти, пам’ятаючи, що єдине граничне благо, якому можуть підкорятися практичні чинники, на які воно спрямовує увагу, – це просування розвитку конкретної розумності; тож значення поняття полягає зовсім не в окремих реакціях, а в тому, як ці реакції сприяють цьому розвитку. (Peirce, 1902/1994a, p. 3)

Під розвитком розумності Пірс розумів еволюційний процес розвитку реальності від спонтанності до закону, від хаотичного до впорядкованого. В статті “Що таке прагматизм?” він стверджував, що граничне благо полягає в “еволюційному процесі, завдяки якому те, що існує, все більше й більше втілює певний клас загальних (generals), що впродовж розвитку виявляються розумними” (Peirce, 1905/1994k, p. 433). Як зазначав американський дослідник спадщини Пірса Джеймс Лішка, для Пірса “розумність – це найвищий результат. Це навіть радше процес, а не статичний результат. Це процес безперервного самовиправлення для того, щоб зберегти усе безпомилкове і відкинути усе помилкове” (Liszka, 2021, p. 208). Тож, за Пірсом, граничною моральною метою людини є сприяння еволюційній тенденції руху до повної розумної закономірності всього реального. Кожна людина повинна прагнути стати прагматичним дослідником, який використовує науковий метод, аби зробити свій внесок в еволюцію всесвіту.

1.3. Філософія класичного прагматизму Вільяма Джеймса: романтична лінія прагматизму

1.3.1. Радикальний емпіризм: різноманіття раціональностей і практична різниця

У погляді на природу знання Джеймс підтримав той же філософський рух, що і його вчитель. Пірса не влаштовував фундаменталізм картезіанської філософії. Джеймс також критикував фундаменталізм, або “абсолютизм,” сучасної йому філософії, а головним опонентом Джеймса можна назвати англійського філософа, неогегельянця Френсиса Бредлі. В есеї “Воля до переконання” Джеймс писав, що для представників філософського абсолютизму можливе пізнання повної й остаточної істини, досягнення абсолютно надійного знання. У своїх аргументах вони використовують такі критерії істинності як неосяжність протилежного, перевірка за допомогою відчуттів, повна органічна єдність тощо. Натомість, на думку Джеймса, прихильні для нього емпірики вважають, що ніколи неможливо безпомилково знати, чи істина є дійсно досягнута. Абсолютистські критерії істинності не дають доступу до остаточної істини. Прийнятною точкою зору на теорію знання може бути лише емпіризм, який стверджує, що ми можемо поступово наближатися до істини, систематично здійснюючи досліди й розмірковуючи (James, 1896/1992h, p. 468). За словами американського дослідника прагматизму Джона Вайлда, Джеймс був переконаний, що

єдність значення і буття не може бути гарантована жодними апріорними доведеннями. Ми маємо право сподіватися на неї, але не маємо право вважати, що вона повинна бути. Це має показуватись крок за кроком в кожній окремій ситуації копіткими емпіричними процедурами. Ми не маємо доступу ані до жодної ідеї, що з необхідністю є реальною, ані до жодного грубого факту, що з необхідністю є значущим. В кожному випадку ми повинні виявляти, що вони є такими. (Wild, 1969, p. 333).

Тож, як і у Пірсовому фаліблізмі, для Джеймса знання не виключало помилковості й мало бути відкритим до перегляду.

Що стосується критерію отримання надійного знання, то, на думку Джеймса, вирішальне значення, згідно з таким емпіризмом, має те, до чого приводить

гіпотеза. За словами американського філософа, гіпотеза істинна, якщо загальна тенденція мислення продовжує її підтверджувати, і неважливо звідки походила ця гіпотеза: з інтелектуальних чи не інтелектуальних джерел (James, 1896/1992h, p. 468). Не тільки інтелект, але й бажання, почуття, воля відіграють роль у слідуванні переконанню. Йдеться не про те, що ми безпідставно приймаємо якесь переконання, яке не відповідає істині, а радше про те, що деякі питання не можуть бути вирішені на інтелектуальних підставах, тому ми не тільки маємо право, але й повинні вирішувати їх на основі наявного у нас неінтелектуального начала (James, 1896/1992h, p. 464). Вже тут виразно помітно, що насправді епістемологія Джеймса була іншою, аніж у Пірса. Це добре висвітлив американський дослідник філософії прагматизму Ніколас Решер, коли написав, що в епістемології Джеймс був більше зосереджений на питаннях людської афективності, тоді як Пірса цікавили маніпуляції природного світу (Rescher, 2005, p. 357).

Для Джеймса було важливим сказати, що бажання, почуття і воля не повинні неодмінно вважатися ірраціональними. Ще в ранньому есеї “Почуття раціональності” він стверджував, що раціональним є те, що супроводжується впевненістю, спокоєм і вдовolenістю, і що безперешкодна думка про щось є раціональною думкою про предмет (James, 1879/1992g, p. 505). І раціональна думка про предмет може досягатися різними шляхами: теоретико-філософським, за якого використовується логічне мислення; теоретико-містичним, який покладається на містичні почуття; практичним, що узгоджує думку з естетичними й практичними потребами. Як писав Джеймс,

коли ми отримуємо можливість з будь-якої причини, думати із досконалою плавністю, предмет нашої думки здається нам *pro tanto* раціональним. Які б способи осягнення всесвіту не сприяли цій плавності, вони виробляють почуття раціональності (*sentiment of rationality*). Осягнуте такими способами буття поручається за самого себе і не потребує подальших філософських формулювань. (James, 1879/1992g, p. 505)

Тож переконання може виникати з різних джерел, але раціональним воно може вважатися лише тоді, коли привносить в наше життя впевненість, спокій і вдоволеність.

У статті “Психологія переконання” Джеймс стверджував, що будь-який об’єкт, якому нічого не суперечить, силою самого факту приймається як переконання і вважається абсолютною реальністю (James, 1889/1983d, p. 918)¹. Водночас Джеймс зазначав, що певний об’єкт може бути об’єктом нашого переконання успішно, якщо він пропорційний певним якостям, які повинні бути йому властиві: примусовості для уваги, чуттєвій гостроті, стимуляційності для волі, емоційній цікавості, відповідності споглядальним формам і власній причиновості. З усіх них чуттєва гострота є головною якістю, без наявності якої в безпосередньому чи опосередкованому вигляді (наприклад, через асоціацію), неможливо прийняти певний об’єкт як об’єкт переконання. Як стверджував Джеймс,

жодна проста плинна концепція, жодна проста відокремлена рідкість ніколи не витісняє яскраві або постійні речі з нашого переконання. Щоб запанувати, концепція повинна бути приєднана до світу впорядкованого чуттєвого (sensible) досвіду... Тому чуттєва яскравість або гострота – це життєдайний чинник у реальності, коли починається конфлікт між об’єктами та їхніми зв’язками в умі. Жоден об’єкт, який не володіє цією яскравістю сам по собі й не може запозичити її з чогось іншого, не має шансів просунути вперед проти яскравих суперників або викликати в нас ту реакцію, у якій полягає переконання. (James, 1889/1983d, pp. 929–930)

Тож ми можемо бути успішно переконані в чомусь тоді, коли об’єкт переконання має не лише такі якості як емоційна цікавість чи відповідність споглядальним формам, але й насамперед чуттєву яскравість.

Як було показано вище, Джеймс вважав істинною ту гіпотезу, яку підтверджує загальна тенденція мислення, і яка приносить вдоволеність. На думку

¹ Текст статті “Психологія переконання,” що був опублікований у 1889 році, через рік був надрукований як глава “Сприйняття реальності” у книзі “Принципи психології.”

американського дослідника прагматизму Корнела Веста, одним з найбільш проникливих поглядів Джеймса була його думка, за якою, процес перевірки знання на істинність є людським, надто людським. Це означає не тільки те, що твердження про істину не виключають помилковості, але і те, що вони мають цінність як твердження про істину, передусім тому, що вони провокують людські сили. Для Джеймса, істина не є поняттям, що відокремлене від людських інтересів, потреб чи бажань, а радше є пронизане ними (West, 1989, р. 65). У Джеймсовій праці “Прагматизм” можна знайти конкретні роз’яснення щодо істини. Американський філософ вважав, що думка є істинною залежно від її практичних наслідків. По-перше, ідеї є істинними настільки, наскільки вони допомагають нам знаходити задовільне відношення між різними частинами нашого досвіду. Людина завжди володіє певним запасом ідей і завжди зіштовхується із новими фактами й думками інших людей. Тож вона змушена примирювати їх за допомогою синтезуючих ідей. На думку Джеймса, на істинність ідеї вказує її здатність примирювати старі й нові ідеї, і виконувати цю функцію за мінімум потрясінь і максимум безперервності (James, 1907/1988с, р. 513). По-друге, істинність ідеї залежить від того, наскільки вона може створювати практичну різницю для людини в її досвіді. За порівнянням Джеймса, “в цьому світі певні продукти не лише приємні для нашого смаку, але й корисні для наших зубів, нашого шлунку і тканин; тож певні ідеї не тільки приємні для роздумів... але й корисні у життєвій практичній боротьбі” (James, 1907/1988с, р. 520). Пошук істинних ідей – це не лише шлях синтезування власного життя і досвіду, але й цілеспрямована відкритість до новизни, з якої людина прагне отримати покращення свого стану справ у світі.

Ще одним важливим нюансом Джеймсового практицизму в теорії знання було ствердження подієвості істини, тобто її ситуаційності. Джеймс писав, що істинність ідеї не є незмінною, нерухомою чи вродженою властивістю. Ідея інколи стає істинною, і робить це завдяки подіям. Правдивість ідеї – це процес самоперевірки в події (James, 1907/1988с, р. 574). При тім американський філософ

вважав, що істина має слід суб'єктивності, однак невдовзі зазначав у статті “Прагматистський погляд на істину і його хиботлумачі,” що істина знаходиться не виключно в суб'єкті, але й водночас у незалежній від людини реальності. Про це свідчить сама конституція людини, яка визначає її до того, аби переконання у свідомості інших людей, незалежна від свідомості фізична реальність, події минулого чи незмінні логічні зв'язки були для неї цілком задовільними. Задовільність, на думку Джеймса, – це найкращий провідник до реальності (James, 1908/1988f, p. 924). Тож істина ані цілком суб'єктивна, ані цілком об'єктивна. Вона радше є конкретизованим у життєвій події досвідом людини.

1.3.2. Метафізичний емпіризм: чистий досвід і віднайдення кращих зв'язків

Подібно до метафізики психофізичного монізму свого вчителя Джеймс також утверджував ідею єдності всієї реальності. В есеї “Чи існує свідомість?” Джеймс писав, що у світі не існує дуалізму духовної й матеріальної субстанції, а існує єдина початкова речовина – чистий досвід (pure experience). В одному контексті єдиний досвід є пізнаваною річчю, що ми звикли позначати як “зміст,” а в іншому – пізнавальним станом, або “свідомістю” (James, 1904/1988b, p. 1145). За словами американського дослідника філософії прагматизму Леопольда Стабенберга, Джеймс був прихильником нейтрального монізму, адже “чистий досвід, за Джеймсом, нейтральний – ані ментальний, ані фізичний... Ум і матерія, пізнавач і пізнаване, думка і річ, твердження і ствержене відтак інтерпретуються як вислідні із різних функціональних груп чистого досвіду...” (Stubenberg, 2005). Чистий досвід можна назвати єдиним субстратом реальності, тоді як ментальний чи фізичний світ є похідними, функціональними утвореннями людини.

Як зазначала американська дослідниця філософії прагматизму Шарлін Сейгфрід, для Джеймса

природа реальності є лише тим, що можна досягнути в межах досвіду... Як кінцеві істоти ми можемо брати участь лише в кількох перехідних моментах досвіду, тому повинні вибудовувати досвід за допомогою ідеальних символів.

Хоча такі концептуальні розширення надзвичайно корисні, вони не охоплюють глибших рис реальності. Конкретні перцепти є первісними, а концептуальні системи є “вторинними й допоміжними формами буття,” і як би мало не давалося у потоці нашого постійного досвіду, однак “те, що дається, є абсолютно реальним.” (Seigfried, 1990, p. 300)

Джеймс вважав, що ми не можемо вийти за межі досвіду до гаданої нами глибшої реальності, яка б виявилася чи то матерією, чи то умом. У нас є безпосередній доступ до реальності, якою є чистий досвід.

Водночас ще важливішим для Джеймса було ствердити множинність єдиної реальності. У космологічній праці “Плюралістичний всесвіт” він писав, що одиниці нашого чуттєвого життя як з’єднані, так і роз’єднані. Деякі одиниці тісно з’єднані, а між деякими зв’язок є дуже малий. Тож не існує нічого такого, що містило б усе чи панувало б над усім. Кожна частина реальності не вступає у відношення зі всіма іншими частинами одразу (James, 1909/1988a, p. 776). Звісно, наш всесвіт є єдиним всесвітом, бо кожна його частина, хоча й не є в актуальному й безпосередньому з’єднанні, все ж потенційно й опосередковано є з’єднаною з кожною іншою частиною завдяки тому, що кожна частина нерозривно пов’язана з своїми найближчими сусідніми частинами (James, 1909/1988a, p. 778). У праці “Прагматизм” Джеймс зазначав, що з прагматичної точки зору ідея єдності є значливою, адже час і простір є носіями безперервності, а на них базується усе наше життя. Іншими прикладами є лінії впливу, що виражаються у фізичних законах або соціальних системах знайомств. І все ж наявність об’єднавчого є обмеженою, наявною є також роз’єднаність. За словами Джеймса, нам часто потрібні то провідники, то непровідники, і вся мудрість полягає в тому, щоб знати що є що у належний момент (James, 1907/1988c, p. 546). За словами американського дослідника філософії прагматизму Джеймса Павельські, виражений як теорія реальності “радикальний емпіризм Джеймса не надає переваги цілому над частинами. Його задовольняє можливість того, що може не

існувати жодної ‘загальної форми’ всесвіту. ‘Окрема форма,’ що є способом, у який ми як люди досвідчуємо світ, є достатньою” (Pawelski, 2007, p. 84).

Одне з головних виражень ідеї плюралістичного всесвіту було запропоноване Джеймсом ще у статті “Психологія переконання.” У ній він писав, що сукупний світ розподіляється на різні підсвіти (sub-worlds), а кожному підсвіту притаманний особливий стиль існування. Серед усіх підсвітів деякі є найважливішими для людини, наприклад, як світ ідеальних відношень, світ художньої літератури, світ чуттєвих даних. За словами американського філософа, кожна людина відбирає з різних підсвітів один, який стає для неї світом граничних реальностей. Цей підсвіт знищує усі об’єкти, що йому суперечать, або відсуває їх в інший підсвіт (James, 1889/1983d, p. 923). Так реагує людина на різноманіття підсвітів, в якому змушена жити. Хоча все-таки Джеймс вважав ядром абсолютно реального світу підсвіт чуттєвих даних, або фізичних “речей,” який люди інстинктивно сприймають з такими його якостями як тепло, колір, звук, з такими його силами як життя, хімічна спорідненість, тяжіння та інше (James, 1889/1983d, p. 921).

Плюралістична реальність Джеймса, як і реальність у філософії Пірса, була еволюційною. У праці “Деякі проблеми філософії” Джеймс стверджував, що всесвіт є чимось незавершеним, в ньому є простір для можливостей, які не піддаються попередньому врахуванню (James, 1911/1988d, p. 1054). Відповідно, як зазначав Джеймс незадовго до того у “Прагматизмі,” наявність реальності – це її особливість, але її зміст залежить від людського вибору. Люди самостійно відсіюють частину даних їм відчуттів, поєднують старі знання з новими тощо. Світ постає перед людьми пластичним і очікує остатнього доторку людських рук (James, 1907/1988c, p. 599). Як писав Джеймс,

усі наші іменники й прикметники – це гуманізована спадщина предків, і у побудованих із них теоріях внутрішній порядок і розташування частин повністю визначаються людьми, зокрема й інтелектуальна послідовність. Математика і логіка самі собою формуються людськими впорядкуваннями;

фізика, астрономія і біологія зазнають впливів наших схильностей. Ми занурюємось у поле свіжого досвіду з переконаннями, які наші предки й ми попередньо сформували; вони визначають те, що ми помічаємо; те, що ми помічаємо, визначає те, що ми робимо; своєю чергою те, що ми робимо, визначає те, що ми відчуваємо; і хоча наявність чуттєвого потоку залишається незмінним фактом, але істинне в цьому потоці здається здебільшого справою нашої творчості. (James, 1907/1988с, р. 598)

Джеймс був переконаний, що елементи плюралістичної реальності чистого досвіду творчо поєднуються і роз'єднуються людьми для того, щоб вислідна конфігурація на кожному етапі була корисною для людей.

1.3.3. Почуття і соціальна самість

Антропологічні ідеї Джеймса також можна вважати результатом спроб відмовитись від традиційної філософії, подібно до антропології Пірса. Останній не погоджувався із поглядом на людину як на розумну чи інтуїтивну істоту, вважав її мовною істотою, яка має переконання й змінює їх за допомогою різного виду міркувань задля того, аби передбачати досвід, усувати все неприємне і збільшувати все цінне. Джеймс також заперечував наявність в людини здатностей, що дають доступ до безсумнівних знань чи правильних способів поведінки. Його праці, як з психології, так і з філософії, сформували комплекс нових уявлень про людську природу .

Для Джеймса людина була передусім психологічною істотою. За його словами зі вступу до праці “Психологія: короткий курс,” ментальне життя – це телеологічне явище, яке сформоване корисними реакціями людини на зовнішній світ і слугує людському пристосуванню до цього світу (James, 1892/1992с, р. 13). Ще в есеї “Рефлекторна дія і теїзм” та ж думка була висловлена у тезі, за якою як інстинкт, так і мислення чи вірування потрібні людині не самі по собі, а для того, аби викликати діяльність (James, 1881/1992d, р. 549). Звісно, людину відрізняє від тварини чисельність, фантастичність, неутилітарна природа потреб. Людина прагне надлишку (James, 1881/1992d, р. 555). Однак зрештою вона намагається

знайти якомога кращі способи реакції на навколишній світ. Американська дослідниця філософії прагматизму Елен Сакіел писала:

Його прагматична філософія мала на меті запропонувати новий погляд на відношення людей до світу. Він вважав, що оскільки поняття та переконання є телеологічними конструкціями, призначеними задовольняти людські цілі, то змістовність переконань, а також їхня обґрунтованість та істинність, визначаються виключно в термінах їхньої релевантності та успіху у реалізації цілей та інтересів, для служіння яким вони й були створені. (Suckiel, 2006, р. 32)

Осмилення Джеймсом ментального життя як телеологічного було проявом його неабиякої уваги до практичності людей. Водночас антропологія Джеймса наголошувала на почуттєвих аспектах людської природи. Синиця зазначав, що антропологія Джеймса була всебічним вивченням психологічних засад самості, а саме установчих частин самості, переживань та дій (Synytsia, 2019, р. 97). Однак слід зауважити, що серед цих трьох елементів саме переживання (*feeling*), або почуття (*sentiment*), було визначальними для антропології Джеймса. Навіть поняття “переконання” у Джеймса позначало не так логічну сферу, як почуттєву. У статті “Психологія переконання” Джеймс розглядав людський ум як вмістилище ментальних об’єктів двох типів. Це, або (1) просто мислимі об’єкти, або (2) такі, що приймаються чи не приймаються як реальні в сильному сенсі цього слова, тобто як життєво реальні. Джеймс писав, що суто логічно ми надаємо реальності всім об’єктам. Але лише мислячи з емоційною реакцією, охоплюючи об’єкт своїм діяльним інтересом, ми наділяємо його високою мірою реальності, створюємо життєву реальність. Таке прийняття (чи неприйняття) об’єкта як життєво реального формує переконання (James, 1889/1983d, pp. 925–926). За Джеймсом, переконання – це почуття впевненості у реальності, що, по суті, є впевненістю в певній стійкій ідеї об’єкта, якій не суперечить жодна інша ідея. За

прийняттям переконання зазвичай слідує моторні ефекти, тобто дії¹ (James, 1889/1983d, pp. 913–914).

Звісно, Джеймс розумів, що часто може виникати деяка суперечність між ідеями. Вона може породжуватись як самим умом, так і середовищем. Тоді в роботу входять додаткові ментальні процеси, а саме сумнів і запитування. Впродовж цих процесів відбувається затримка дії. В них ум перебуває у стані занепокоєння і теоретичного збудження. Результатом цього процесу в хорошому разі є набуття переконання, прихід стійкої ідеї, що заповнює весь ум і далі викликає моторні рухи (James, 1889/1983d, p. 914). Однак принципова думка антропології Джеймса полягає у ствердженні нерозривного зв'язку будь-яких логічних чи теоретичних процесів із почуттями.

В есеї “Про деяку сліпоту у людей” Джеймс писав, що

наші судження щодо цінності речей, великої чи малої, залежать від тих переживань (feelings), які речі викликають у нас. Якщо ми вважаємо, що річ є цінна внаслідок ідеї, яку ми формулюємо, це відбувається лише тому, що сама ідея вже асоціюється з почуттям. Якби ми були докорінно позбавлені переживань, і якби ідеї були єдиною даністю ума, ми б за один раз втратили всі свої симпатії та антипатії й не могли б вказати на жодну ситуацію чи життєвий досвід, що вона є ціннішою чи більш значущою за будь-яку іншу. (James, 1899/1992b, p. 841)

Як вже було сказано вище щодо переконань, за Джеймсом, людина надає деяким об'єктам статусу не просто реальних, а життєво реальних. Це здійснюється шляхом емоційної прив'язки до цих об'єктів (обов'язків, ситуацій тощо).

Природа емоційного світу людини є специфічною. За теорією Джеймса, що викладена у главі “Емоції” із книги “Принципи психології,” з одного боку, емоція викликається тілесною реакцією в певній ситуації. Наприклад, індивід побачив загрозливий об'єкт, тоді його тіло затремтіло, і аж після цього він пережив страх

¹ Про те, що ідеї із цієї статті Джеймса слід розглядати як частину мислення Дьюї в його діагнозі часу, можна прочитати в тезах автора дисертації (Дубняк, 2019).

(James, 1890/1983c, p. 1065). Але, з іншого боку, емоція також залежить від людського сприйняття ситуації, яке може нею контролюватися. Як писав Джеймс у праці “Бесіди з вчителями про психологію”:

Ви також знаєте, як будь-яка вища емоційна схильність заглушує нижчу. Страх стримує апетит, материнська любов анулює страх, повага зупиняє чуттєвість тощо; а в тонших проявах морального життя, коли загострюється інтенсивність якого-небудь ідеального поруху, вся шкала цінностей наших мотивів ніби змінює свою рівновагу. Сила старих спокус зникає, і те, що мить тому було неможливим, тепер не тільки можливе, але й легке через їх придушення. Це було влучно названо “експульсивною силою вищих емоцій.” (James, 1899/1992e, p. 810)

Людина здатна відсторонюватися від одних емоцій і натомість переживати інші. З огляду на це важливою здатністю людини є вміння в одних ситуаціях активно гасити власні емоції, в інших – навпаки виплескувати їх. При цьому варто остерігатися таких проблем як блокування емоцій, що призводить до психічних зривів чи фізичних хвороб, а також уникати їх надмірного вираження, що спричиняється до спотворення чеснот (коли відданість перетворюється у фанатизм, турбота – в сентиментальність тощо). Розкриття природи емоційного самоконтролю – одна з наріжних елементів антропології Джеймса.

Ще одна важлива ідея теорії людини американського філософа полягала у ствердженні соціальної природи людини. У главі “Свідомість самості” із книги “Принципи психології” Джеймс писав, що індивідуальна ідентичність виникає тоді, коли людина: (1) ототожнює себе із певними матеріальними об’єктами (наприклад, із власним тілом, одягом, домом, фінансами, тілом своїх близьких); (2) або ототожнює себе із духовними станами (наприклад, відчуттями, емоціями, ідеями); (3) або уявляє собі, як її оцінюють інші, а також, які у відношенні до неї очікування зі сторони важливих для неї людей людина (James, 1890/1983b, p. 279). Існує соціальний тип самості, як те, з чим ідентифікує себе людина на основі визначення її оточенням. За його словами, кожна людина має стільки соціальних

самостей, зі скількома індивідами контактує. В процесі постійної соціальної взаємодії виникає явище честі відповідно до певного статусу, який людина старається підтримувати (James, 1890/1983b, pp. 281–282). Наприклад, індивід може бути шкільним вчителем. Це означатиме, що таке оточення як учні, інші вчителі, адміністратори, батьки учнів та інші будуть очікувати від нього певного типу поведінки. Вона утворюватиметься зі слідування певним обов'язкам, втілення низки компетенцій, дотримування деяких правил тощо. Крім того, сам індивід розглядатиме даний тип поведінки як частину самого себе. Тож кожен окремий індивід не може вважатися абсолютно відірваним від зв'язків з іншими індивідами. Не слід недооцінювати вплив одних індивідів на інших. Людська особистість неможлива без перейнятих від інших людей смислів, правил, норм, цінностей. Впродовж життя кожний окремий індивід формується величезним різноманіттям соціальних зв'язків.

1.3.4. Задоволення вимог і духовність

Етика Джеймса, як і етика Пірса, порушувала питання природи корисності та граничного блага людини. У есеї “Моральний філософ і моральне життя” Джеймс стверджував, що “добро” і “зло” є незастосовними до виключно фізичного світу. Моральний характер стосується тільки почуттєвої істоти. Як писав Джеймс:

Фізичні факти просто є або їх немає; і навіть якщо вони присутні або відсутні, не можна припустити наявність у них жодних вимог (demands). Якщо ж ці вимоги існують, то це можливо лише за наявності бажань; але тоді ці факти перестають бути суто фізичними, а стають фактами свідомої чутливості. Добро, зло і зобов'язання повинні десь усвідомлюватися, щоб дійсно існувати; і перший крок в етичній філософії – побачити, що жодна суто неорганічна “природа речей” не може їх усвідомлювати. Ані моральні відносини, ані моральний закон не можуть висіти *in vacuo*. Їхнім єдиним притулком може бути ум, який їх переживає; і жоден світ, складений лише з фізичних фактів, не може бути світом, до якого застосовні етичні положення. (James, 1891/1992f, pp. 599–600)

Тому моральний обов'язок надходить не з вищої, об'єктивної сфери, в якій міститься моральність, а з фактичних вимог людей. Звісно, людина використовує ідею Бога або ідею справедливості. Але апріорний моральний порядок або вимоги Бога можуть отримати у наших серцях відгук тільки тоді, коли у нас як почуттєвих істот є якісь вимоги (James, 1891/1992f, p. 604). Наша почуттєва природа утворює наші вимоги. Тому, за Джеймсом, керівним принципом етичної філософії, або граничним благом, слід визнати задоволення у всі часи якомога більшої кількості вимог (James, 1891/1992f, pp. 610–611). Така етична позиція може здаватися прикладом цілковитого суб'єктивізму. Однак Джеймс знаходив підґрунтя для моральної вагомості в унікальних почуттях індивідів. Задоволення вимог не означає задоволення яких завгодно моральних примх, а означає задоволення потреб, що сформувалися в конкретних індивідів чи груп в процесі їхнього практичного життя у світі. Як зазначав англійський дослідник спадщини Джеймса Грем Бьорд,

Джеймс відкидає сильні форми морального суб'єктивізму і скептицизму, але він визнає, що моральні властивості по суті спираються на “вимоги” почуттєвих істот, “насправді живих умів.” Тож моральні властивості залежать від того, що він називає “особистою підтримкою...” Це суб'єктивність, визначена у своїх сутнісних відношеннях також “об'єктивними” особливостями населеного світу. (Bird, 1997, p. 280)

Якщо граничне благо полягало у задоволення у всі часи якомога більшої кількості потреб, то відповідним було і прагматичне розуміння корисності. Деякі міркування щодо корисності Джеймс запропонував у статті “Прагматистський погляд на істину і його хибо тлумачі,” де писав, що помилковим є розгляд прагматизму як передусім заклик до дії, коли під дією розуміти вузьколобу, грубу дію, що спрямована на досягнення побутових цілей. За цим розумінням, інженери, фінансисти – це головні прагматики. Насправді ж прагматизм не зводить ідеї, що впливають на людський досвід, до виключно простих і грубих цілей. За Джеймсом, прагматизм визнає самотність мислення і внутрішній

духовний світ людини. Бо саме вони розкривають широкі можливості людської дії (James, 1908/1988f, p. 920). Американська дослідниця філософії прагматизму Рут Патнем писала, що, на думку Джеймса,

різна література, мистецтво та музика розширюють бачення, поглиблюють розуміння, оживляють уяву. Наука не тільки змінила наше життя, вона змінила наше розуміння себе та навколишнього світу. Висока культура – це не просто приємне доповнення до життя, яке в іншому випадку було б сірим; вона змінює життя, збільшує його значення через розширення та збагачення ідеалів, що його живлять. (Putnam, 1997, p. 287)

Коли Джеймс намагався запропонувати альтернативу традиційним морально-філософським трактатам, які викладали абсолютистські моральні принципи, він закликав читати “глибокі романи й драми, проповіді” тощо (James, 1891/1992f, p. 614).

Джеймс був переконаний, що граничним благом є задоволення людських вимог, однак це не скасовує того, що між різними вимогами й способами їхнього задоволення є різниця в корисності. Іншими словами, під задоволенням всіх вимог слід розуміти не лише інклюзивність в стосунку до різноманіття вимог, але й включення якісно кращих видів вимог у моральне життя людини. У зв’язку з цим Джеймс надавав велику вагу релігійним почуттям. У праці “Різновидності релігійного досвіду” він запропонував розгорнуте дослідження цінності релігійних ідей і почуттів для людини. Джеймс писав, що різні об’єкти можуть бути даними нашим чуттям чи нашої думці. Вони завжди викликають у нас реакцію. Однак об’єкти релігійного почуття у більшості людей відомі їм тільки в ідеї (James, 1902/1988g, p. 55). Не зважаючи на це, вони стають предметами нашого переконання. Адже ці об’єкти дають нам почуття життєвої реальності, стають справжнім рушієм впевненої дії. В результаті, як зазначав Джеймс, для багатьох людей об’єкти їхніх релігійних переконань постають не у формі простих понять, які інтелект визнає істинними, а як безпосередньо сприйняті квазічуттєві реальності (James, 1902/1988g, p. 64).

За Джеймсом, релігійні ідеї колосально впливають на людину. Зміст людських почуттів, дій і досвіду трансформується відповідно до їхнього зв'язку із Божеством. Наприклад, страждання в житті цієї людини щезають або зводяться до мінімуму, а задоволення і радості зростають і стають постійними. Така ментальна зміна пояснюється самою сутністю чи властивостями ідеї Божества: всемогутністю, досконалістю, красою тощо. Коли людина встановлює цей зв'язок із Богом, це змінює її відношення до життя і світу. Вона намагається пристосувати своє єство і навернути навколишній світ до невидимого божественного порядку речей. Відтак релігійність є однією з найбільш показових аспектів морального життя. Вона є вираженням людської настанови на корисність. За словами американського дослідника філософії прагматизму Майкла Слейтера, для Джеймса

ведення релігійного життя – це не просто справа переконаності у невидимому, надприродному порядку. Це також принципово питання наслідування цього порядку через своє життя та дії, це передбачає відчуття його реальності... Як можна побачити, саме практична цінність таких метафізично-інтимних досвідів робить їх такими важливими, на думку Джеймса. Дійсно, основною рисою його погляду є те, що релігійне життя задовольняє практичні потреби, які мають надзвичайну значущість для життя, і задовольняє їх більш повно, ніж будь-яка інша форма життя. (Slater, 2009, pp. 114–115)

Як вважав Джеймс, якщо життєві плоди релігійного навернення є корисні, то ми повинні високо цінувати це явище, навіть якщо воно й має цілком природне походження. Кожна людина прагне до почуття вдоволеності. Релігія є одним з найкращих способів досягнення такого почуття. Звісно, вдоволеність неможлива без проникнення в глибину життєвих подій. Тому велике значення має зміст того чи іншого релігійного переконання. Наприклад, Джеймс вважав релігію “двічі народжених” (як от християнство чи будизм) більш досконалою за інші, адже прояснене відношення до страждань відкриває нам очі для проникнення у

глибину істини. Повніша система переконань намагається включати проблему страждання у свої межі (James, 1902/1988g, pp. 153–154).

Висновки до розділу 1

Перший розділ дисертаційного дослідження був присвячений аналізу версій класичної філософії прагматизму Пірса і Джеймса, які повпливали на творчість їхніх послідовників в межах прагматичної традиції не лише в тих філософських розділах, в яких працювали самі батьки-засновники, але й в соціальній і політичній філософії, зокрема в теорії лібералізму, інтерес до якої з'явився вже після смерті Пірса і Джеймса. Для аналізу були застосовані кілька питань, що допомогли розкрити епістемологічну, метафізичну, філософсько-антропологічну й етичну сторони класичної філософії прагматизму як Пірса, так і Джеймса, і показати, що тексти батьків-засновників породили дві суттєво відмінні лінії думки в межах прагматичної традиції: науковий прагматизм і романтичний прагматизм.

У своєму романтичному прагматизмі Джеймс називав правильним методом отримання знання різні операції (від логічних до містичних й практичних), а водночас вважав безпосередній й опосередкований чуттєвий досвід невіддільною складовою таких операцій. Цю епістемологічну позицію Джеймса можна назвати “радикальним емпіризмом,” згідно із пізнім терміном самого філософа. Вона відрізнялася від Пірсового науково-прагматичного експерименталізму великою довірою до нелогічних пізнавальних дій і до індивідуального досвіду людини. Схожа відмінність проявилася і в різному розташуванні акцентів щодо практицизму, прихильниками якого були обидва філософи. Епістемологічний практицизм Джеймса відрізнявся від схожих ідей Пірса розумінням істини як доволі прямого й доступного стану досвіду. Обидва філософи поділяли фалібілізм, тобто погляд на знання як відкрите до перегляду і здатне до покращення, але Джеймс більше акцентував на теперішності істини, вважав її відчутною живою реальністю в досвіді людини, тоді як Пірс підкреслював майбутність істини, її регулятивну властивість для людей-дослідників. Інша

відмінність полягала в тому, що для Пірса істина була об'єктивною і незалежною від людини, хоч і доступ до неї для людини лежав через озброєний прагматичною максимою ум. Тоді як Джеймс вважав істину подієвою, тобто “локалізованою” у взаємостосунках між людиною і навколишнім світом.

Теорія реальності Джеймса мала спільне із теорією реальності Пірса у ствердженні недуалістичності, єдності всесвіту, як і його незавершеності, принципової еволюційності. Однак Пірс уявляв всесвіт як єдність різних проявів розуму: від повністю спонтанних до повністю визначених наперед. Тоді як Джеймс уявляв всесвіт єдністю плюралістичного досвіду. Для Пірса реальність більшою мірою асоціювалася зі звичками розумної природи, що постали із повної спонтанності, тобто із регулярностями чи закономірностями. А для Джеймса – з унікальним плином корисного досвіду. І, якщо для Пірса всесвіт поступово еволюціонує до повного підпорядкування законам, то Джеймс вважав, що всесвіт може еволюціонувати в сенсі постійного створення людьми щоразу кращих з'єднань чи роз'єднань його частин.

Попри велику спільність антропологічні погляди Джеймса відрізнялися від Пірсових кількома нюансами. За Пірсом, людина є мовною істотою, яка має переконання і похідні від них звички, але ще важливішою для людини є здатність міркування, що допомагає їй не лише перестати бути заручницею власної впертості, авторитетів чи умоглядних теорій, але й рухатися до істини, тобто до надійного передбачення майбутнього, мінімізації неприємного і максимізації цінного. Джеймс же не був настільки переконаний у спроможності логічного міркування, чи навіть того, що він називав “теоретичним зусиллям.” Останнє було для нього однією з найважливіших складових людської природи, однак все ж він надавав центральне значення почуттєвій сфері. Вона мислилася як своєрідний осередок найбільш людського у людині. Джеймс бачив у людині передусім особистість з переживаннями, а не Пірсового науковця-дослідника з міркуваннями. Аналогічна відмінність була й у їхньому розумінні соціальності людини: якщо для Пірса соціальність – це необхідна умова людського просування

до істини, то для Джеймса – це необхідна умова формування людської особистості з усім її комплексом переживань.

Перший розділ дослідження показав, що як порівняти з етикою Пірса, етика Джеймса відрізнялася низкою моментів. Пірс вважав граничним благом розвиток розумності у всесвіті, тобто сприяння еволюційному процесу переходу всесвіту від повної спонтанності до повного підпорядкування закону. Тому корисність для Пірса була якістю, що культивується людьми, які наслідують науковців. Вони розмірковують за допомогою наукового методу, знаходять надійне знання, роблять світ більш передбачуваним, зменшують все неприємне і збільшують цінне, і у такий спосіб роблять внесок у процес поступового впорядкування всесвіту. Натомість Джеймс вважав граничним благом задоволення у всі часи якомога більшої кількості людських вимог. Для нього кінцевим моральним ідеалом був не повністю впорядкований всесвіт, а суспільство особистостей з багатим досвідом. Корисність асоціювалася не із науковою здатністю передбачати майбутнє, а із релігійною здатністю проникати в глибинний взаємостосунок зі світом.

Тож класичну філософію прагматизму Пірса пронизувала наукова метафора. Знання, реальність, людина й мораль розглядалися з точки зору науковця-дослідника. Натомість Джеймсом керував погляд з перспективи звичайної індивідуальності. Обидві версії класичної філософії прагматизму поділяли теорії, що згодом було легко узгодити із ліберальною ідеологією, а точніше з її лояльною реконструкцією. Це антифундаменталізм, фалібілізм, практицизм, монізм, еволюціонізм, креативізм та етика користі. Водночас кожен наступник батьків-засновників змушений був обирати, яке нюансоване наповнення надавати кожній з цих теорій і тісно пов'язаний з ними ліберальній теорії: пірсіанське, тобто науково-прагматичне, чи джеймсіанське, тобто романтично-прагматичне.

Розділ 2. Реконструкція лібералізму у філософії класичного прагматизму

Джона Дьюї

2.1. Філософія класичного прагматизму Джона Дьюї: натуралістична лінія прагматизму

2.1.1. Операціоналізм: дослідження і покращення ситуацій

Як і у двох попередніх класиків прагматизму, епістемологія Дьюї починалася із критики фундаменталізму традиційної філософії. Його уявним опонентом можна назвати Платона, головного представника традиційної філософії. За словами Дьюї із праці “Реконструкція у філософії,” хоча давньогрецька філософія й виникла як спроба розв’язання конфлікту між практичним знанням ремісників й міфологічним знанням еліт, їй не вдалося повністю очиститися від первісних фантазій. За допомогою логічних міркувань вона намагалася знайти непохитне обґрунтування того світоустрою й цінностей, які продовжували стояти на міфках. Давньогрецька філософія знаходила фундамент в надприродній, абсолютній реальності, що протиставлялася емпіричній, відносній. Традиційна філософія розуміла досвід таким, що не виходить за межі конкретного, випадкового і ймовірного. Він втілюється в загальних поглядах та організованих звичках. А вони діють не універсально, а як правило. Тому досвід приводить до помилок. Сила, що може досягнути загальної необхідності, визначеної влади і спрямування, за походженням перевершує будь-який досвід. На думку давньогрецьких філософів, це сила раціонального (Dewey, 1920, pp. 80–81). Як вважав Дьюї, головний недолік раціонального полягав якраз у тому, що воно було відірване від досвіду. А також у тому, що воно претендувало на остаточне, усталене знання. Класична філософія прагматизму Пірса протистояла такому погляду на знання і Дьюї перейняв від неї її скептичний елемент. У статті “Твердження, засвідчена прийнятність та істина” він описував свої погляди так:

Моя позиція, а саме, що будь-яке знання, або гарантоване твердження, залежать від дослідження, і що дослідження пов’язане з тим, що викликає сумніви (і ставиться під сумнів), така позиція включає скептичний елемент, або те, що

Пірс назвав “фалібілізмом.” Вона також забезпечує можливість і навіть визначення ступенів можливості відкидання усіх внутрішньо догматичних тверджень, де прикметник “догматичний” застосовується до будь-якого твердження, яке заявляє про володіння самоочевидною істиною. (Dewey, 1941/1998с, р. 203)

Дьюї, як і Пірс із Джеймсом, розглядав знання як таке, що не може остаточно виключати будь-яку помилковість, а тому повинно завжди бути відкритим до критики й перегляду.

Стосовно ж методу отримання надійного знання Дьюї також був послідовником Пірса. Він вважав, що єдиним способом отримати вивірене знання є наукове дослідження, яке він разом із Пірсом розумів у широкому сенсі, як сукупність взаємопов’язаних операцій, доступних кожній освіченій людині, що засвоїла науковий метод. Американський дослідник філософії прагматизму Девід Гільдебранд добре описав п’ять головних фаз дослідження, про які говорив Дьюї. На думку Гільдебранда, за Дьюї,

початкова фаза дослідження починається (1) з переживання чогось помилкового, з окремого й унікального сумніву; це переживання продовжується як якість, просочена в дослідження, і служить своєрідним “путівником” до наступних фаз. Далі, оскільки наявне є невизначеним, (2) проблема повинна бути спеціально сформульована; проблеми не передують дослідженню, як типово вважається. Далі (3) будується гіпотеза, яка за допомогою уяви використовує теоретичні ідеї й факти сприйняття для прогнозування можливих наслідків різних операцій. Далі у фазі (4) дослідник обмірковує залучені у гіпотезу значення, оцінюючи наслідки чи можливі суперечності; часто те, що тут виявляється, вимагає повернення до попередньої фази (для переформулювання гіпотези чи навіть проблеми). Нарешті, дослідження завершується фазою (5), в якій дослідник діє для оцінки й перевірки гіпотези; тут з’ясовується, чи запропоноване рішення розв’язує проблему. (Hildebrand, 2018)

Як видно з аналізу Гільдебранда, Дьюї був прихильником наукових способів пізнання, експерименталізму, що означав метод взаємозворотного поєднання складних логічних дій з емпіричними спостереженнями.

Крім того, Дьюї був практицистом в епістемології. Але у своїй позиції він усунув крайнощі своїх попередників. Теорію знання Дьюї найкраще можна описати як операціоналізм. З одного боку, у книзі “Логіка: теорія дослідження” Дьюї був прихильником пірсіанської точки зору, за якою істина не доступна нам безпосередньо, а є кінцевим пунктом всіх досліджень, думкою про реальні речі, яка усіма дослідниками приречена визнаватися остаточною (Dewey, 1938, p. 345). Але, з іншого боку, в есеї “Проблема істини” американський філософ писав, що

істина, в кінцевому аналізі, є ствердженням речей “такими, якими вони є,” не такими, якими вони є у порожній і самотній ізоляції від людського інтересу, а такими, якими є у спільному й прогресивному досвіді... Знати – це характерно людська справа, знання існують для людей, а не для богів чи звірів. А оскільки благо людства завжди має бути забезпечене заново у невипробуваному й непевному майбутньому, то знання не є поблажливим відтворенням уже наявної природи, а є здобуванням корисних наслідків із цієї природи. Своєю чергою об’єктивна істина – це результат вільного освоєння природи, що розуміється як світ безпечніших, вільніших та більш різноманітних відношень. (Dewey, 1911/1978, pp. 128–129)

Дьюї розумів істину невіддільною від людського інтересу. А останній не є визначеним і усталеним елементом. Його зміст і реалізація повинні постійно забезпечуватися людиною, яка завжди живе із відкритим майбутнім. Тож хоч Дьюї й вважав істину чимось, що існує попереду будь-якого дослідження, він не розумів таку істину як вічну, як деяку систему остаточної знань про світ. Якщо у нього й було якесь уявлення про остаточної істини то лише у сенсі пропрацьованості твердження в результаті копіткого дослідження. Він називав таку істину “засвідченою прийнятністю” (warranted assertability). Для Дьюї думка про кінцеву і непорушну систему знань була неприйнятною, адже знання є

справою людини як непевної й ситуативної істоти. Саме визначення, яке американський філософ давав поняттю “дослідження” чітко свідчить про цей момент. За словами Дьюї, “дослідження є контрольованим або спрямованим перетворенням невизначеної ситуації в таку, яка є настільки визначеною у своїх конститутивних особливостях і відношеннях, що об’єднує елементи початкової ситуації в єдине ціле” (Dewey, 1938, pp. 104–105). Показовим також є те, як Патнем коментувала це визначення:

Знання – це зв’язок між світом і самістю (інтелектуальним організмом), яка не просто знає, а перебуває у різноманітних відношеннях до різноманітних речей у цьому світі: наприклад, як їдець риби чи майстер взуття. Дьюї говорить про невизначену ситуацію, тому що ми завжди досвідчуємо речі або події в ширшому контексті, в ситуації. Звісно, ми загалом зосереджуємо увагу на певному предметі, але це предмет-у-тій-ситуації, на яку ми реагуємо в належний або неналежний спосіб. Ситуація є невизначеною, якщо вона може розвиватися більш ніж одним шляхом, залежно від діяльних можливостей відповідної особи. Результатом дослідження тут є об’єднана або визначена ситуація, подальший розвиток якої можна впевнено прогнозувати, або зрозуміла ситуація, або задовільна (чи просто зазнана) ситуація. (Putnam, 2010, p. 39)

Тож наскільки б істина не була віддаленою метою людини-дослідника, у слабшому сенсі цього слова люди досвідчують істину завжди, коли в результаті своїх менших чи більших досліджень досягають визначеності щодо певної ситуації, у якій відтак можуть впевнено діяти.

Для Дьюї істини були операційними засобами для проведення ефективних взаємодій між інтелектуальними організмами і їхніми середовищами. Епістемологічний операціоналізм давав змогу поєднати дві важливі ідеї в одне ціле. По-перше, ідею істини як досягнення: будь-яка істина не дана безпосередньо, а є вольовим й інтелектуальним здобутком людини як дослідника. По-друге, ідею ситуаційності істини, її множинної оприєвненості в різних подіях,

або, якщо точніше, вияву множини істин в різноманітті конкретних подій. Як зазначав американський дослідник філософії прагматизму Ларі Гікмен,

Дьюї визначав дослідження як головні засоби, за допомогою яких рефлексивні організми намагаються досягнути стабільності шляхом адаптації. Завдяки засобам дослідження люди здатні контролювати формування власних звичок, і у такий спосіб створювати нові інструменти. У короткостроковій перспективі ці інструменти дозволяють нам покращити умови, які ми вважаємо незадовільними. У довгостроковій перспективі вони дозволяють нам впливати на хід нашої власної еволюції... Оскільки дослідження є органічною діяльністю, і оскільки організми зіштовхуються як з обмеженнями, так і з можливостями, то твердження повинні постійно перевірятися і нові гарантії повинні постійно надаватися. Успішне життя вимагає активної та постійної реконструкції досвідчуваних ситуацій. (Nickman, 2007, p. 208)

Покращені умови й змінений хід еволюції є для людини дослідницькими досягненнями в процесі реконструкції життєвих ситуацій.

2.1.2. Гуманістичний натуралізм: природні події і реалізацій потенцій

В теорії реальності Дьюї запропонував точки зору, яку можна назвати гуманістичним натуралізмом. Як і його колеги-прагматисти Пірс і Джеймс, Дьюї намагався знайти теоретичну основу, за допомогою якої можна було б подолати дуалізм класів всього реального. Як писав американський дослідник спадщини Дьюї Ричард Гейл:

Дьюї не вважав би себе натуралістом, якби схвалював онтологічне розрізнення на ментальні й фізичні події або, ще гірше, між ментальною і фізичною субстанціями. Дьюї розвинув версію нейтрального монізму Джеймса, що дала функціонально обґрунтоване розрізнення між ментальним і фізичним. Він назвав її “біологічним бігевіоризмом” і виразно протиставив “фізіологічному біхевіоризму,” який розумів ментальні явища виключно з погляду фізичних процесів і внутрішніх станів організму. На відміну від фізіологічного

бігевіоризму, біологічна версія аналізує психологічні концепції з погляду того, як живий організм взаємодіє з природним середовищем у своєму прагненні досягти з ним щоразу багатішої гармонії. (Gale, 2010, p. 56)

Дійсно, вже у ранній статті “Поняття рефлекторної дуги у психології” Дьюї писав, що слід відмовитись від усталеного в психології уявлення про жорсткі відмінності між відчуттями, думками та діями, а натомість розглядати ознаки відчуття, ідеї та дії з огляду на їхнє місце і функції в сенсорно-моторному ланцюзі. Вже тоді Дьюї намагався утвердити єдину реальність, а саме реальність ”сенсорно-моторної координації” (Dewey, 1896/1998d, p. 7).

Однак, якщо дане формулювання було психологічним, то філософський натуралізм був яскраво представлений згодом у праці “Досвід і природа.” У ній американський філософ писав про реальність як природу, яка, своєю чергою, була для нього не вічною та єдиною субстанцією чи сукупністю вічних і окремих сутностей, а “існуваннями” (existences), або “подіями” (events). За словами Дьюї,

оскільки природні події є настільки складними й різноманітними, то немає нічого дивного в тому, що вони володіють настільки різними характеристиками, що їх легко можна потрактувати як протилежні. Ніщо, крім необізнаності, не заважає мислити й ум, й матерією як різні ознаки природних подій, у яких матерія виражає їхній послідовний порядок, а ум – порядок їхніх значень у їхніх логічних зв’язках та залежностях. (Dewey, 1925, p. 74)

На думку Дьюї, натуралістична основа дозволяє розвести фізичне і ментальне не як дві протилежні субстанції, а як відмінні ознаки природних подій.

Водночас у “Досвіді й природі” Дьюї осмислював природу як таку, що постає для людської точки зору. Природа є чимось більшим, аніж те, що ми можемо про неї знати. Але вона включає те, що ми можемо про неї знати. Тож саме це є головним предметом зацікавлення натуралістичної метафізики і космології. Американський дослідник філософії прагматизму Томас Александер зазначав, що за Дьюї,

природа має свою пізнавану сторону; але це не означає, що вона існує лише такою, якою пізнається. Природа досягає реалізації у вторинному досвіді не тільки в науці (як часто неправильно прочитують Дьюї), але й у всіх людських видах діяльності, які допомагають показати шляхи, за допомогою яких існування може щось значити... “Досвід і природа” представляє загальну теорію Дьюї про способи, якими людське існування включене в природу. Замість того, щоб зосередитись на свідомості та “ментальних” подіях, як це робила епістемологія, Дьюї пропонує антропологічно підкріплений підхід: подивитися на людське життя і його практики, аби побачити, що воно говорить нам про той світ, в якому воно відбувається, тобто про природу. (Alexander, 2020, p. 37)

Саме тому загальні риси природи, які описував Дьюї, частково були не схожими на риси, що виділяла традиційна метафізика. Короткий перелік міг би включати такі категорії натуралістичної метафізики Дьюї як: “подія”, “ціль”, “безпосередність”, “ненадійне”/“стабільне”, “вибірковість” тощо. Також можна сказати про: “досвід”, “середовище”, “організм”, “взаємодію” і “якість.”

Окрім біологічного бігевіоризму, що був розвинутий на основі нейтрального монізму Джеймса, Дьюї також був представником еволюціонізму, теж схожого на варіант Джеймса. Дьюї не вважав реальність усталеною і незмінною. В “Реконструкції у філософії” він писав, що минула філософія намагалася пізнати Буття, Природу Всесвіту, Космос, що позначали щось усталене, нерухоме і вічне. Це щось було поза змінами, простором і часом. Натомість сьогодні природничі науки відкрили, що єдиним “універсальним” є тільки процес. Відтак і реальність для нас перестала бути чимось задалегідь готовим і остаточним: вона стала призначеним для зміни матеріалом, перешкодами й засобами певних бажаних змін (Dewey, 1920, p. 122).

У “Досвіді й природі” еволюційність всесвіту розкрита у двох парах понять. По-перше, Дьюї писав про “стабільність”/“ненадійність” як властивості природи, усіх природних подій чи ситуацій. За словами Александера, Дьюї вважав

перебування в ситуації первинною реальністю людського існування. Такі ситуації пронизані загальними якісними аспектами, які простягаються через континуум стабільного/ненадійного. Ми можемо думати про ситуації, що характеризуються переважною стабільністю, наприклад, недільну прогулянку у знайомому районі. Ми можемо думати про ситуації, що характеризуються великою нестабільністю, наприклад, битву з невидимим ворогом у високій траві. І ми можемо думати про ситуації, які раптово змінюються від стабільності до ненадійності, або які мають переважну якість стабільності та приховану якість ненадійності, що суперечать одна одній. Думаючи про те, як стабільність і ненадійність виражені культурно, в знаряддях, переконаннях, практиках, ми можемо виявляти, як вони пронизують усе існування. (Alexander, 2020, p. 39)

Тож реальність постає для людей передусім як ситуаційна реальність, а одними з головних її характеристик є стабільність та нестабільність, що не є усталеними якостями, а є перехідними. Певні фактори завжди спричиняються до стабільності чи нестабільності в кожен окремий проміжок часу і простору. Зрештою континуум стабільного/нестабільного робить можливим людські розрізнення задовільного і проблемного. Як зазначав Дьюї: “Єдність небезпечного і стабільного, неповного і повторюваного – це умова будь-якого досвідчуваного задоволення, як і наших труднощів і проблем” (Dewey, 1925, p. 62). Якщо йдеться про еволюційне примноження задовільного й усунення труднощів, то воно можливе у всесвіті саме тому, що природним ситуаціям властива стабільність і нестабільність.

По-друге, Дьюї також розкрив еволюційність всесвіту через осмислені повному поняття “актуального”/“потенційного.” Він писав, що “в будь-якому об’єкті первинного досвіду завжди є можливості, які не є явними; будь-який відкритий об’єкт є заряджений можливими наслідками, які є прихованими; найбільш відкрита дія має чинники, що не є явними” (Dewey, 1925, p. 21). Слід зазначити, що для Дьюї реалізація потенційного не замкнута в межах фіксованого

розмаїття видів і родів, а передбачає необмежене розширення. Актуалізація потенцій не зводиться до фіксованої зміни від жолудя до дуба, а може бути породженням нового. Як зазначав Александер, за Дьюї, “‘Природа’ включає ‘те, що може бути,’ як і ‘те, чого ніколи не було’” (Alexander, 2020, p. 36).

2.1.3. Інтелект і виховна соціалізація

Пірс розумів людини як мовну істоту зі здатністю закріплювати переконання за допомогою міркування, озброєного науковим методом. Для Джеймса людина була почуттєвою істотою, що набуває переконань через емоційну прив’язку й емоційну саморегуляцію. Антропологія Дьюї вже не мала таких схильностей мислити людину в одному з цих ракурсів. Для нього, як і для Пірса з Джеймсом, людина – передусім практична істота. Однак практичність не пов’язана більшою мірою із мовною сферою міркувань, аніж із психологічною сферою почуттів. Показовими є погляди Дьюї на природу людського переконання. У статті “Переконання і реальності” Дьюї писав: “Переконання не є створеними реальністю у механічному, логічному чи психологічному сенсі. Реальність природно, тобто метафізично, розпалює переконання” (Dewey, 1906, p. 114). Переконання і реальність не протиставляються одне одному так, як це було у традиційній філософії. Між ними не існує прірви. Переконання – це зв’язок особистих потреб, прагнення із приписуваними речам характеристиками (Dewey, 1906, p. 127). Тому спроби віднести переконання більшою мірою до логічної чи емоційної сфери не мають сенсу. Переконання є “працюючими гіпотезами,” що потрібні людям для розв’язання проблем, усунення небажаних і отримання бажаних наслідків (Dewey, 1906, p. 124).

Центральним в антропології Дьюї було поняття “інтелект” (intelligence). У “Реконструкції у філософії” Дьюї писав, що людина наділена особливою здатністю розумності. Вона означає експериментальний інтелект, який висуває гіпотези, що виробляються впродовж практики й виправляються в залежності до того, чи досягають вони успіху в керівництві нашим сьогodнішнім досвідом (Dewey, 1920, p. 96). Варто прояснити головні частини цього визначення. По-

перше, мова йде про гіпотези, тобто про такі ідеї, звички чи способи поведінки, що не претендують на остаточну правильність. Вони є правильні лише згідно із припущеннями. Гіпотези можуть бути переглянуті, якщо виявляться неуспішними. При тому навіть попри свій гаданий характер вони наділені силою переконання, тому скеровують людську практику. Відтак, по-друге, у визначенні Дьюї говориться про практику, тобто дії, впродовж яких гіпотетичні звички й ідеї застосовуються, перевіряються і коректуються. По-третє, мова йде про успіх для досвіду як критерій оцінки застосованих гіпотетичних звичок чи ідей. Дії завжди мають певні наслідки для дієвця і його середовища: конструктивні й деструктивні. Тож інтелект є здатністю оцінювати конструктивність й деструктивність гаданих звичок чи ідей на основі викликаної ними в результаті дій якості наслідків.

На думку Дьюї, робота інтелекту не є постійною, а виникає лише у деяких ситуаціях. В природному стані люди не мислять. Коли переконання скеровують їхні дії безперешкодно, не виникає потреби в інтелекті. Також вони не мислять там, де для них мислення “спущене зверху,” де панує зовнішня влада. Інтелект і мислення, в якому він виражається, починають працювати у двох випадках. Перший – особливі конфліктні ситуації дії, що викликають труднощі й неспокій. Дьюї вважав, що мислення починається із зустрічі з певною дилемою, проблемою, що викликає сумніви й не дає нам продовжувати дії. Коли у досвіді індивіда накопичуються суперечності чи неефективні шаблони дії, запускається активна робота інтелекту, що шукає розв’язання проблеми (Dewey, 1920, pp. 138–139). Другий випадок роботи інтелекту – коли мислення є імперативом індивіда, його внутрішньою настановою, та індивід за власною волею сам проблематизує ту чи іншу ситуацію (Dewey, 1920, p. 139).

Як зазначав Дьюї, мислення – це не єдиний спосіб протистояння проблемам. Також існують такі способи як: мрії, фантазії, емоційні ідеалізації тощо. Однак усі вони, за словами філософа, спроможні не вирішувати проблему, а лише позбавляти людину переживання цієї проблеми. Тому вони тільки посилюють безлад у житті індивіда (Dewey, 1920, p. 140). У книзі “Як ми мислимо” Дьюї

також зауважував, що, хоча саме мислення допомагає нам уникнути імпульсивного й рутинного, воно може вести й до помилкового. Так стається, коли процес мислення підпорядковується пристрасті, авторитету, соціальним звичкам тощо (Dewey, 1910/1971, pp. 27–28). Філософ проводив важливе розрізнення між станом, коли людина скеровується такими догматичними елементами як пристрасті, фантазії чи думка авторитету, і станом, коли її направляє справжнє мислення. Останнє, за визначенням Дьюї, – це активний, наполегливий, уважний розгляд певної думки у світлі її основи за допомогою ланцюга думок із вірністю фактам. Мислення – це дія, при якій наявні факти викликають інші факти (чи істини) у такий спосіб, щоб вивести впевненість в останніх на основі впевненості у перших (Dewey, 1910/1971, p. 12). Такому мисленню притаманна послідовність, обґрунтованість і самокритичність.

Без роботи справжнього інтелекту й мислення індивід не усуває проблему, а лише хибно уникає її, що в результаті може призводити до її загострення. Коли ж працює інтелект, то можливим стає розширення свободи дій, звільнення від випадковості й фатальності.

Це надто важливо з огляду на ситуаційний характер людського життя. Мислення виробляє інтелектуальні засоби реалізації можливостей в індивідуальних ситуаціях. Американський дослідник філософії прагматизму Дуглас Бравнінг так описував розуміння ситуаційності в антропології Дьюї:

Ми щодня виявляємо себе невіддільною частиною тих незмінних і завжди унікальних ситуацій, які становлять наше життя і відзначають його змінні горизонти. Кожен з нас пов'язаний із цим ситуаційним потоком, який ніколи не перебуває у стані спокою, а завжди протікає. Ми не можемо зупинити його або заморозити навіть на секунду; ми не можемо дивитися на нього ззовні або знайти якусь зовнішню важільну точку, з якої ми могли б змінити його напрямом. Ми не є просто суб'єктами, для яких ситуації є об'єктами спостереження; ми є агентами в наших ситуаціях, на наших аренах дії, і частиною подій є наші власні дії. (Browning, 1999, p. 4)

Опиняючись в ситуаційному потоці життя, як вважав Дьюї, люди виробляють і використовують інтелектуальні інструменти для аналізу індивідуальних й унікальних ситуацій. Він наводив приклад: людина прагне здоров'я, але “здоров'я” – це всього лиш класифікатор дії в особливих випадках, тому насправді прагнути здоров'я означатиме не механічно виконувати деякі “корисні”, “правильні” вправи, а виконувати деякі гіпотетично корисні вправи для індивідуального організму. Подібні класифікатори пропонують різні властивості, які повинні бути наготові при вивченні конкретних випадків. Вони пропонують методи дії, які потрібно випробувати, щоб усунути припущені причини недоліків, зла, хвороби. Вони – інструменти натхнення, їхня цінність в забезпеченні індивідуальної реакції в індивідуальній ситуації (Dewey, 1920, p. 169).

Якщо у філософії прагматизму Пірса і Джеймса ідея соціальності тільки постала, то Дьюї зробив її однією з центральних. Американський дослідник прагматизму Джеймс Альбрехт писав, що одна з головних ідей філософії прагматизму Дьюї полягала у твердженні, що люди не існують окремо від асоціацій з іншими людьми; індивідуальність виникає і може бути змінена лише серед специфічних форм асоціації, в яких індивіди живуть, і які формують їхні звички (Albrecht, 2012, p. 245). У “Демократії й освіті” Дьюї зазначав, що засобом збереження групи або спільноти є постійне самооновлення через виховання молодих членів. Це здійснюється за допомоги впливу навколишнього середовища, що викликає у людині певний тип відгуків. Конкретне середовище підводить індивіда до того, щоб бачити й почувати одне так, інше – інакше, змушує його будувати плани, бути носієм певних переконань (Dewey, 1916/2004, p. 12). Ця ідея вже була наявною у Джеймса. Однак Дьюї пішов значно далі. Вивчаючи соціальний аспект антропології Дьюї, американський дослідник філософії прагматизму Джеймс Кембел писав:

Ми розуміємо себе як частину більшого процесу; ми переймаємо прагнення інших людей; ми розцінюємо успіхи й невдачі відповідно до соціального контексту. Ми розуміємо себе у світлі нашого розуміння наших соціальних

контекстів; і це означає, що ми частково розуміємо себе у світлі того, як інші оцінюють нас. До цих інших належить велике коло наших близьких, знайомих і супутників, з якими ми взаємодіємо. Коли ми тільки розвиваємося, наша роль здебільшого пасивна: ми приймаємо отримані оцінки. Однак, чим більше ми розвиваємося, тим більше ми стаємо здатні обирати тих людей, чиї оцінки мають для нас значення. (Campbell, 1995, pp. 41–42)

Дьюї намагався ствердити не лише те, що соціалізація формує й підтримує індивідуальність, але й те, що соціалізація сприяє потужному розвитку індивідуальності. За словами Дьюї, у чомусь соціальне середовище лише тренує людину, прищеплює їй автономні реакції на певні стимули. Але у чомусь воно її навчає, тобто змінює інтелектуальні й емоційні схильності (Dewey, 1916/2004, p. 14). Соціалізація необхідна для розкриття інтелектуально-емоційних глибин людської природи. Бути суб'єктом спілкування означає мати постійно розширюваний і змінюваний досвід. Адже, коли одна людина вступає у відношення до почуттів, думок і дій іншої людини, це завжди змінює її саму. Надто ефективною у цьому сенсі є демократична соціалізація, яка детальніше буде обговорена далі в контексті осмислення специфіки демократичної громади.

2.1.4. Високі якості й самореалізація

В такому ж натуралістичному річищі Дьюї осмислював природу корисності та граничного блага. Головною працею в цьому розділі філософії прагматизму Дьюї була його книга “Етика,” написана у співавторстві з американським філософом Джеймсом Тафтсом. У своїй частині цієї праці, Дьюї писав, що правильно визначений предмет морального судження – це диспозиції особистості, що виявлені в тенденціях, які спричиняють одні наслідки, а не інші, і які є бажаними й передбачуваними. Тому окремого розгляду заслуговує питання, які наслідки можна називати хорошими й поганими. Відповідь на це питання можна знайти у міркуваннях Дьюї щодо людського щастя. Він стверджував, що щастя полягає в очікуваній або реалізованій узгодженості наших бажань, цілей із породженими нашими зусиллями об'єктивними умовами. При цьому справжнє щастя означає

реалізацію тих бажань, цілей, старань, які породжують хороший стан справ. Американський філософ наводив приклади: турбота про інших, слідування закону, любов до батьківщини. Існують бажані цілі й правильно бажані цілі. Не кожна бажана ціль приводить до щастя. Останнє може отримати лише людина з цілями, що мають вищу якість (higher quality) (Dewey & Tufts, 1908, p. 280)¹.

Тож Дьюї розумів корисне як покращення досвіду в процесі життєвої діяльності. Своєю чергою, граничне благо для Дьюї було пов'язане із поняттям “зростання” (growth). В переглянутому виданні “Етики” Дьюї писав, що для людини “неможливо стояти на місці; вона в процесі становлення, і становлення кращою або гіршою. Саме в якості становлення зосереджена чеснота. Ми встановлюємо ту чи іншу ціль для досягнення, але ціллю є зростання саме у собі (growth itself)” (Dewey & Tufts, 1932/1959, p. 340). Можна сказати, що для Дьюї зростання ототожнювався із реалізацією унікального потенціалу індивідуальності у процесі взаємодії з об'єктами її середовища. В есеї “Час та індивідуальність” Дьюї писав, що

у певний час в індивіда є неактуалізовані потенційні можливості, тому що і тією мірою як існують інші речі, з якими він ще не взаємодівав... Оскільки речі вводяться новими процедурами в нові контакти та нові взаємодії, то виробляються нові наслідки, і здатність виробляти ці нові наслідки є визнаним потенціалом цих речей. (Dewey, 1940/1998e, pp. 223–224)

Мета людини полягає в досягненні якомога вільнішої й повнішої реалізації можливостей належних об'єктів.

Ця етика зростання була виражена і в міркуваннях Дьюї в галузі філософії релігії. У праці “Спільна віра” Дьюї запропонував розрізнення між релігією (religion) і релігійним (religious), щоб розмежувати фіксовані догматичні переконання інституційних релігій і здатний до розвитку релігійний досвід

¹ На думку Дьюї, визначити якість тої чи іншої цілі спроможний лише той, хто вже має хороший (good) характер. Він покликався на думку давніх греків, які вважали, що це питання моральної освіти бачити, що людина знаходить задоволення у благородних цілях, а страждання – у примітивних. Дьюї звертався до вислову Аристотеля, за яким, лише для благої людини благо постає як благо (Dewey & Tufts, 1908, p. 279).

(Dewey, 1934, p. 8). Релігія позначає тіло переконань і практик, що мають певну інституційну організацію. Релігійне ж – це настанова, що може бути прийнятою щодо будь-якого об'єкту, цілі чи ідеалу. Особливість релігійного полягає у творенні глибокої зміни у самості індивіда, зміни відношення до світу, в якому він живе. Функція релігійного в досвіді, за словами Дьюї, – викликати ефект кращого пристосування до життя і його умов (Dewey, 1934, p. 14).

Людина з релігійною настановою (religious attitude) за допомогою уяви створює ціле (whole): деяку єдність самості й всієї тотальності умов, з якими вона пов'язана (Dewey, 1934, p. 19). Таке ціле є невидимою силою ідеалу, що контролює долю індивіда. Дьюї підкреслював, що ця сила ідеалу є силою неактуалізованих можливостей. Тож природна набожність не є, ані романтичною мрією про недоступні ідеали, ані фаталістичним прийняттям наявного. Вона радше позначає глибоку моральну переконаність в інтелектуальному призначенні людини, в її місії боротьби за кращу узгодженість усіх умов із бажаним для неї й інших. Віра (faith) в поступове розкриття істини через спрямовані кооперативні старання людей є релігійною (Dewey, 1934, p. 26). Релігійна віра – це об'єднання самості через відданість ідеальним цілям, які представлені людині її уявою, і до яких людська воля ставиться як до гідних контролювати наші бажання і вибір (Dewey, 1934, p. 33). Фінський дослідник філософії прагматизму Самі Пільстрем так писав про цю ідею релігійного у Дьюї:

Немає потреби припускати, що існує (чи не існує) готова божественна реальність у трансцендентному світовому порядку, яка чекає, коли ми проникнемо у неї через релігійний досвід, догматичне одкровення чи теологічну софістику. Існує радше людська цінність, наповнена прагненням до релігійно концептуалізованих ідеалів, постійної боротьби за благо в природному світі матеріального та соціального існування. (Pihlström, 2010, p. 225)

Іншими словами, релігійне передусім слугує реалізації людських можливостей і постійному зростанню людей як особистостей.

2.2. Теорія “відроджуваного лібералізму” Джона Дьюї

2.2.1. Криза міжвоєнного періоду

Соціальна і політична філософія Дьюї виникала в непростій історичній ситуації I пол. XX ст. У цей період Західний світ зіштовхнувся із низкою серйозних викликів. Надто гостро це відчували ліберальні інтелектуали, адже вони були свідками тенденцій, що підривали й зводили нанівець головні ліберальні досягнення попередніх десятиліть. Як писав польський дослідник філософії прагматизму Мацей Каснер:

Перша світова війна, крах демократичних режимів в інших країнах Європи, піднесення міжнародного комуністичного руху, велика криза, народження і триумф нацизму в Німеччині, зростання мілітаристських настроїв – все це спричинилося до того, що 1920–1930-і роки видалися ліберальним інтелектуалам як низка кризових подій, що становлять серйозну загрозу ліберальному порядку. (Kassner, 2019, p. 51)

Соціальні умови можливості й цінність індивідуальної свободи, чи свободної індивідуальності, були знову серйозно підважені. Ліберальні мислителі усвідомлювали, що вже Перша світова війна стала доказом їхньої наївної віри в безперешкодний соціальний прогрес Заходу. Крах імперій після цієї війни також не виглядав оптимістично, адже ліберали програли політичне змагання комуністам і фашистам в низці країн. А Велика депресія, що з 1929 року зачепила не лише США, але й інші країни Заходу, мабуть, була найвиразнішим проявом слабкості ліберальної політики в той час. Тож частина ліберальних мислителів чітко усвідомлювала необхідність переосмислення власної ідеології.

Одним з таких реформаторів ліберальної ідеології був Дьюї. Його головні політично-філософські праці припали саме на міжвоєнний період. Біографія американського філософа показує, що в цей час Дьюї найбільше за свого життя занурився у політичні процеси, і як інтелектуал, і як громадський діяч. Наріжним історичним процесом, що підштовхнув його до розвитку власних ідеологічних

поглядів стала Велика депресія, атмосфера якої витала в повітрі ще в 1927 році, коли Дьюї видав свою працю “Громада та її проблеми”, де висвітлив проблему неспроможності сучасної американської громади впоратися з масштабними викликами модерної епохи. В 1930-х роках, коли були надруковані “Лібералізм та соціальна дія”, “Проблеми людини” та інші визначальні політично-філософські тексти Дьюї, Велика депресія вже проявлялася в соціальній катастрофі і на рівні доконаного факту засвідчувала кризу ліберального порядку. За словами американського біографа та історика ідей Алана Раяна, саме в контексті Великої депресії Дьюї розширив свої інтелектуальні інтереси на теми, пов’язані із переоцінкою традиційно-ліберальної ідеології *laissez-faire*, капіталізму та інших суміжних предметів (Ryan, 1995, p. 285).

Дьюї вважав, що ліберальна традиція від Джона Лока до Джеремі Бентама була найбільш прогресивною ідеологією до ХХ ст. Вона допомогла позбутися жорстких станових розмежувань і відкрила людям можливості, що досі були доступні лише для суспільної верхівки. Однак традиційний лібералізм зберігався незмінним і в ХХ ст., коли вже виникли інші соціальні умови. Традиційний лібералізм в ХІХ ст. був двигуном реформ і прогресу, тоді як в ХХ ст. став опорою політики *status quo* – збереження стабільності чинних соціальних умов. У праці “Лібералізм та соціальна дія” Дьюї писав, що сучасні ліберальні реформи

повністю відрізняються від зусиль, у буквальному сенсі, реформування інституційної схеми речей. Лібералів понад століття тому у їхній час засуджували як підричних радикалів, і лише коли був встановлений новий економічний порядок, вони стали апологетами *status quo*, іншими словами, почали задовольнятися клаптиковою соціальною роботою. (Dewey, 1935/1963, p. 62)

Дьюї, як і його однодумці, був переконаний, що лібералам слід повернути свою радикальну настанову минулого століття. Касснер зазначав:

Бертран Расел, Джон Дьюї, Карл Мангайм і Карл Полянські визначають свою позицію, заперечуючи лібералізм ХІХ століття. Для них післявоєнна криза

лібералізму є перш за все кризою віри в самостійне творення порядку за допомогою спонтанних ринкових процесів. Це оригінальний діагноз. Він відрізняє радикальних лібералів від деяких консерваторів, які вказували на ерозію цінностей, що лежать в основі західної цивілізації, і від більшості марксистів, для яких міжвоєнна криза була насамперед кризою капіталізму як такого, а не тієї чи іншої його форми. Позиція Дьюї, Расела, Мангайма і Поланьї є певною мірою самокритикою лібералізму... Ліберальний порядок розвалився, так би мовити, під вагою власних суперечностей. Рухнув, бо засадничі для нього ідеї не були пристосовані до вимог промислової епохи. (Kassner, 2019, pp. 54–55)

Тому, як вважав Дьюї, оновлений лібералізм мав би повернути до життя радикальну настанову.

Однак таке повернення не означало впровадження крайнього підходу. Наприклад, Дьюї був противником застосування недемократичних засобів для досягнення демократичних цілей. Він вважав, що така політика приречена нищити демократію. Також радикальний лібералізм не означав заклик до спонтанних реформ, керованих добрими, але сліпими намірами. Дьюї був прихильником інтелектуальної, експериментальної політики. Її радикалізм мав полягати в малих, але сміливих кроках з перебудови модерних інститутів, у реформуванні, яке попри свою нереволюційність і покроковість мало спричинитися до докорінної й далекоглядної трансформації суспільних умов.

Дьюї намагався внести свою лепту в спільну справу побудови нового ліберального порядку. Однією зі сфер його компетенції як соціального й політичного філософа була проблема ідейних засад лібералізму. Заклик до експериментальної й водночас докорінної політики не виник сам по собі, а був результатом філософської реконструкції ключових ліберальних понять. За словами Каснера:

Досвід кризи змусив лібералів переоцінити багато істин, які досі сприймалися за очевидне “колективним умом” західних суспільств. По-перше, ліберали

мушили зайняти позицію щодо ідеї саморегульованого ринку, успадкованої із XIX ст. По-друге, необхідним був перегляд стосунку між лібералізмом і демократією. По-третє, виникла також потреба, за словами Карла Мангейма, “нового підходу до проблеми просвітництва,” тобто віднайдення можливості раціонального впливу на суспільні процеси. (Kassner, 2019, p. 52)

Слід погодитись із перерахованими польським філософом опорними точками ліберальної реконструкції у міжвоєнний період. Однак, на нашу думку, не менш продуктивним буде звернути увагу на більш засадничі концепти, у зв'язку з якими й мислилися такі поняття як “ринок”, “демократія” чи “просвітництво.” Найважливішими з них для лібералізму були поняття “свобода”, “авторитет”, “індивідуальність” і “громада.”

З метою реконструкції ліберальної ідеології Дьюї аналізував і оцінював ідеї різних лібералів: від Лока до своїх американських сучасників. Але типовим опонентом для Дьюї був шотландський філософ Адам Сміт, який чи не найбільше заклав у ліберальну традицію специфічне уявлення про суспільну значущість негативної свободи й корисливої індивідуальності¹. Попри подальшу появу таких реформаторів ліберальної думки як англійські філософи Томас Грін і Джон Міл, на думку Дьюї, ідеї Сміта залишалися панівними в умах лібералів на Заході аж до I половини XX ст. включно.

2.2.2. Ефективна свобода та авторитет інтелекту

На думку Дьюї, Смітове уявлення про свободу було корисним для XVIII й початку XIX ст., коли відбувалися переламні події з ліквідації феодального устрою і створення нового ліберального порядку, в якому свобода мала стати головним принципом суспільного життя і політичної дії. Сміт перейняв від Лока ідею природних прав, серед яких одним з головних вважалося право на свободу. Ця свобода розглядалася як усталена в природі індивіда. В епоху індустріального повороту шотландський філософ намагався поєднати природні права, передусім

¹ Ідеї, що були предметом критики для Дьюї можна знайти у працях Сміта, що мають назву “Теорія моральних почуттів” (Smith, 1759/2006) та “Дослідження про природу та причини добробуту націй” (Smith, 1776/1998).

свободу, із правами на індустріальне виробництво і комерційний обмін. І оскільки в ті часи феодальний устрій ще зберігав міцні позиції, то Сміт був змушений мислити свободу в негативних термінах, тобто як свободу від обмежень. Як зазначав Дьюї у книзі “Лібералізмі і соціальной дії,” Сміт “вважав, що діяльність індивідів, звільнена, наскільки це можливо, від політичних обмежень, є головним джерелом соціального добробуту і основною пружиною соціального прогресу” (Dewey, 1935/1963, p. 7). Цей погляд зіграв позитивну роль у побудові нового порядку в XVIII-XIX ст., однак чим більше утверджував себе новий ліберальний устрій, тим більш очевидним ставав недолік цього погляду Сміта.

Перетворення лібералізму з ідеології реформування на ідеологію status quo було спричинене не лише зміною суспільних умов ближче до XX ст., але й внутрішньою недосконалістю самих ідей Сміта та його традиційно-ліберальних однодумців. Історія лиш увиразнила ті проблеми, що вже були у традиційному лібералізмі Сміта. Якщо на фоні феодального консерватизму XVIII-XIX ст. традиційний лібералізм ще був прогресивною ідеологією і міг приховати свої недоліки, то вже на початку XX ст. цей лібералізм породжував серйозні сумніви. Уявлення про свободу у Сміта та інших традиційних лібералів стало предметом критики уже в працях Міла. Натхненний текстами Міла, Дьюї запропонував свою критику і переосмислення поняття “свободи” (freedom), або “вільності” (liberty).

Гільдебранд писав, що для Дьюї

Вільність, свобода та права були особливо важливими. Дьюї не буде... об’єктивувати ці терміни; їх не слід розуміти як репрезентації вічної Природи (або Людської Природи). Їх слід розуміти як концептуальні інструменти, що функціонують у конкретних ситуаціях, які складають політичну сферу... Людина ніколи не піклується про свою вільність загалом, а завжди про вільність виступати на цьому протесті, зібратися з цими страйкарями, носити зброю в цьому районі. “Свобода” на практиці також розпадається “на ряд специфічних, конкретних здібностей діяти у певний спосіб...” (Hildebrand, 2008, p. 107)

Традиційний лібералізм, як у Сміта, об'єктивував свободу. Представники цієї ідеології вважали, що люди володіють невідчужуваною, внутрішньою свободою, перепорою для якої часто стають створені людьми, зовнішні соціальні правила. Тому достатньо просто мінімізувати ці правила, звести їх до механізмів захисту внутрішніх прав, серед яких одним з головних є право свободи, щоб люди змогли безперешкодно проявляти свою свободу. Дьюї вважав таку метафізичну концепцію свободи хибною¹. Свобода завжди є ситуаційною. Для Дьюї питання про те, “які права і вільності важливі, не можна визначити абстрактно. Найважливішим буде ситуаційне визначення, а не метафізичне. Як таке, воно залежатиме від багатьох конкретних факторів: історичного моменту, політичних та економічних обставин, чинних інститутів, конкретних залучених осіб та груп тощо” (Hildebrand, 2008, p. 108).

Для розрізнення метафізичної свободи від ситуаційної свободи Дьюї також позначав другу як “ефективну свободу” (effective freedom). Через поєднання свободи з ефектом Дьюї намагався вказати на її нерозривний зв'язок із діяльністю людини, а якщо точніше – із засобами людської діяльності. Навряд можна називати свободною ту людину, яка не має засобів для успішної діяльності. Звісно, із цього не слідує те, що позбавлених засобів людей слід вважати несвободними, приреченими на неволю. Така ідея підтримувалась радше феодалними консерваторами і була вираженням того ж традиційного метафізичного підходу до розуміння людини. Дьюї натомість був переконаний, що людина потенційно є такою ж свободною, як і несвободною. Однак, якщо ми цінуємо свободу і вважаємо її відповідною деяким аспектам реальності чи людської діяльності, то нам варто за неї боротися і привносити її у своє суспільство. Саме це дозволило американському досліднику філософії прагматизму Джону Мак-Говену стверджувати, що “Дьюї робить визначний і ключовий внесок у наше поняття лібералізму своєю концепцією ‘ефективної свободи.’ До класичного ліберального наголосу на громадянських вільностях

¹ Слід зауважити, що в даному контексті поняття “метафізичний” вживається не у нейтральному значенні як вказівка на розділ філософії, а у негативному значенні, тобто як щось абсолютне, фундаментальне, незмінне.

Дьюї додає думку про те, що свобода позбавлена сенсу, якщо індивід не має засобів для її здійснення” (McGowan, 2012, p. 23). Фактично, для Дьюї внутрішня свобода вже була потенційною свободою. І цю свободу він намагався нерозривно поєднати з ідеєю засобів людської діяльності, щоб виправити недоліки традиційно-ліберальної концепції свободи.

Дьюї писав про ефективну свободу як набуву здатність в конкретних ситуаціях розпоряджатися наявними засобами для успішної діяльності. Ще більше суть цього погляду американський філософ намагався передати через поняття “сили” (power). Цей аспект свого уявлення про свободу Дьюї виклав у статті “Вільність та соціальний контроль,” де писав, що

вільність є не просто ідеєю, абстрактним принципом. Вона є силою, ефективною силою, що дозволяє робити конкретні речі. Не існує такого явища, як вільність загалом. Якщо хтось хоче знати, що є умовою вільності в цей момент, потрібно з’ясувати, що люди можуть робити, а що не можуть робити. У той момент, коли хтось розглядає питання з точки зору ефективності дій, то стає очевидним, що вимога вільності є вимогою володіння силою, як у стосунку до тих сил для дії, якими людина ще не володіє, так і у стосунку до утримання і розширення тих сил, якими вона вже володіє. (Dewey, 1936/1946b, pp. 111–112)

Не дарма Дьюї писав саме про вимогу володіння силою. Адже, коли людина прагне бути вільною, тобто використовувати засоби для успішної дії, вона повинна мати чи отримати ці засоби у своєму природному і соціальному середовищі. Таке прагнення може втілюватися лише через розподіл, адже свобода не є нескінченним внутрішнім простором волевиявлення, а є кінцевою силою, що міститься у світі. Тому Каснер писав, що для Дьюї “свобода, яка розуміється практично, є здатністю реалізувати певні задуми... Навіть побіжний аналіз показує, що здатність ефективно діяти залежить від приналежності індивіда до соціальної групи чи класу. Тому питання про свободу тісно пов’язане з питанням про розподіл сили в суспільстві” (Kassner, 2019, p. 171).

Дьюї намагався пояснити свою думку за допомогою аналогії людської реальності із фізичною реальністю. У своїй статті він писав, що

володіння ефективною силою завжди є справою розподілу сили, яка існує в часі. Фізична аналогія може це пояснити. Вода тече вниз, а електричні струми протікають з причини різниці потенціалів. Якщо земля рівна, вода застійна. Якщо на рівні океану є стрімкі хвилі, то це тому, що діє інша сила, сила вітру, викликана різницею в розподілі температури в різних точках. Фізично не існує такого явища, як прояв енергії або ефективна сила однієї речі, що незалежна від енергії інших речей. Немає такої речі, як вільність чи ефективна сила окремої людини, групи чи класу, що незалежна від вільностей, ефективних сил інших індивідів, груп і класів. (Dewey, 1936/1946b, p. 112)

Традиційні ліберали на зразок Сміта писали про свободу, що може бути розкрита лише за умови мінімізації політичних обмежень і контролю, і в результаті малювали помилкову картину. У їхніх уявленнях складалося так, що наділені метафізичною свободою люди, коли їх позбавити обмежень, безконфліктно діятимуть в межах своєї індивідуальної сфери інтересів. А якщо й виникатимуть конфлікти, то закон вирішуватиме їх через узгодження із принципом невтручання у справи іншого. Ба більше, наприклад, Сміт був переконаний, що індивідуальний інтерес у покращенні свого стану справ завдяки ринковим механізмам спричиняється до загального суспільного блага. Метафізичне поняття “свободи” ставало на заваді розуміння того, наскільки свобода однієї людини залежить від свободи іншої. За нерівного розподілу сил пропонований традиційними лібералами закон не здатний вирішувати багато конфліктів. Там, де закон усуває прямий примус, може існувати опосередкований примус, що базується на володінні нерівномірними силами. За такої ситуації, чим більше одні набуватимуть власну свободу, тим більше інші втрачатимуть свою. Тож, на думку Дьюї, питання свободи невіддільне від питання контролю. За його словами,

відносність вільності до наявного розподілу сил дії означає, що немає такої речі, як абсолютна вільність, а також вказує на те, що скрізь, де є вільність в

одному місці є обмеження в якомусь іншому місці. Система вільностей, яка існує в будь-який час, завжди є системою обмежень або контролю, яка існує в цей час. Ніхто не може робити нічого, крім того, що є у відношенні до того, що інші можуть і не можуть робити. (Dewey, 1936/1946b, pp. 112–113)

Американський дослідник філософії прагматизму Стивен Фесмайр писав, що для Дьюї “юридична або просто формальна вільність сама по собі не означає реальну чи фактичну вільність. Рівність і свобода за законом є лише початком на шляху до вирівнювання та вільності на практиці” (Fesmire, 2015, pp. 169–170).

Проблема була не лише у метафізичності традиційно-ліберального поняття “свободи,” але й у його негативності. Мак-Говен про це писав так:

“Негативна свобода,” можна сказати, є мінімальною вимогою для нетираничних режимів, тому вона навряд є незначущою у світі, де тиранія аж надто присутня. Але ліберальна демократія хоче більшого; вона просуває міцнішу версію можливого політичного блага. Це ширше прагнення найкраще характеризує сучасний лібералізм того типу, який Дьюї сформулював одним із перших. Коли негативна свобода підкреслює свободу від здатності інших диктувати мої дії, позитивна свобода підкреслює свободу не тільки ставити, але також досягати мої власні цілі. (McGowan, 2012, p. 27)

Як вже було зазначено, Сміт мислив свободу в негативних термінах, як “свободу від,” а будь-яке позитивне значення свободи зводилося до ідеї задоволення індивідуального інтересу у покращенні власного стану справ. Йшлося про те, що для свободи людина повинна позбутися зовнішніх обмежень і просто слідувати своїй внутрішній корисливій природі. Дьюї ж не приймав таке не менш метафізичне уявлення, що стверджувало фіксований автоматизм всередині людини. У праці “Досвід і освіта” Дьюї писав: “Свободу від обмежень, негативну сторону свободи, слід цінувати лише як засіб для свободи, яка є силою формулювати цілі, мудро судити, оцінювати бажання за наслідками, що слідують із керованої ними дії; сила вибирати й упорядковувати означає здатність оперувати обраними цілями” (Dewey, 1938/1997, pp. 63–64). Концепт “ефективної

свободи” дозволив Дьюї по-іншому говорити про “позитивну свободу.” Окрім наголосу на засобах дії, що містяться у середовищах, йшлося і про особистісні здатності, що також можуть називатися специфічними засобами для людини. Важко переоцінити, наскільки для Дьюї цей аспект свободи був важливим. У своїй статті “Філософії свободи” він навіть писав: “Те, що люди насправді цінують під іменем свободи є силою різноманітного та гнучкого зростання, зміни схильності та характеру, що випливає з інтелектуального вибору...” (Dewey, 1928/1998b, p. 313).

За словами американського дослідника філософії прагматизму Грегорі Папаса, свобода від втручання, або “негативна свобода,” як її називають, виключає цензуру, придушення або будь-які види обмежень з боку зовнішнього авторитету або привілейованої меншості. Хоча ця свобода необхідна, вона недостатня для демократії. Дьюї критикує традиційний лібералізм за те, що той припускає лише цей вузький погляд на свободу. (Pappas, 2008, p. 221)

Натомість, як зазначав Папас, Дьюї вважав: “Позитивна свобода – це здатність індивіда дотримуватись курсу дії; цю здатність можна здобути шляхом творення певних звичок у певному соціальному середовищі, і це не те, з чим ми народжуємось” (Pappas, 2008, p. 221). Показовим у цьому стосунку є осмислення “ефективної свободи” у праці “Етика,” де Дьюї писав, що ефективна свобода “потребує (1) позитивного контролю ресурсів, необхідних для здійснення цілей, та володіння засобами для задоволення бажань; (2) ментального багажу з навченими здібностями ініціативи та рефлексії, що необхідні для вільного вибору і для обачних й далекоглядних бажань” (Dewey & Tufts, 1908, p. 438).

Формулювання свободи як “ефективної” і “позитивної” ставило питання про роль авторитету для свободи. Сміт розумів свободу метафізично, разом із Локом та іншими традиційними лібералами вважав її невідчужуваною, внутрішньою якістю кожної людини. Крім того, він був прихильником негативного визначення свободи: остання могла бути осмислена лише як свобода від обмежень. Ці погляди створили відповідне уявлення про авторитет. Будь-який зовнішній

авторитет заперечувався, адже ніхто не володіє знанням про універсальну й безсумнівну “свободу для.” Натомість внутрішній авторитет зводився до авторитету індивідуального корисливого ума, який відтак вважався єдиною переконливою інстанцією свободної дії людини. У статті “Авторитет та опір соціальній зміні” Дьюї писав: “Я стверджую, що справжня проблема полягає не в тому, щоб розмежувати окремі ‘сфери’ для авторитету та для свободи, для стабільності та для зміни, а в тому, щоб здійснити їхнє взаємопереплетення” (Dewey, 1936/1946a, p. 101). Помилка Сміта та його однодумців полягала в перебільшеній негативній реакції на авторитет. Частково це можна виправдати боротьбою проти тодішніх феодальних умов, за яких авторитет був догматичним і авторитарним. Однак критика традиційних лібералів зайшла настільки далеко, що поняття “авторитету” було стиснуто до ідеї внутрішньої індивідуальної інстанції в людині. Натомість, як зазначав Синиця, дьюїанський прагматичний підхід не протиставляв авторитет і свободу, а намагався їх поєднати (Synytsia, 2020, p. 36). Дьюї вважав:

Нам потрібен авторитет, який, на відміну від своїх старих форм, здатний спрямовувати та використовувати зміну, і нам потрібна така індивідуальна свобода, яка відмінна від тієї, що створена і обґрунтована необмеженою економічною вільністю; ми потребуємо таку індивідуальну свободу, яка є загальною та спільною, і яка має підтримку та керівництво з боку соціально організованого інтелектуального контролю. (Dewey, 1936/1946a, p. 101)

Тож на місце старого догматичного й авторитарного авторитету і на місце нового корисливого й індивідуалістичного авторитету Дьюї пропонував поставити авторитет кооперативного інтелекту. Він писав, що “оперування кооперативного інтелекту, як у науці, є робочою моделлю союзу свободи та авторитету...” (Dewey, 1936/1946a, p. 107). Для того, щоб “ефективна свобода” й “позитивна свобода” не виглядали черговими декоративними поняттями, які приховують реальний стан справ, слід мислити будь-який авторитет у нерозривному зв’язку із кооперативним інтелектом. Не дарма Дьюї писав саме

про аналог наукового кооперативного інтелекту в ширшій гуманітарній сфері соціальних стосунків, економіки, політики тощо. Адже наука є не догматичною чи вузькокорисливою, а є інтелектуальним шляхом до істини, або “засвідченої прийнятності”; вона не є авторитарною чи індивідуальною справою, а є кооперативною діяльністю. Дьюї хотів бачити людську свободу у зв’язку саме із такою інстанцією.

Підпорядкування такій формі авторитету він називав слідуванням “науковій настанові” (scientific attitude). У праці “Свобода і культура” Дьюї писав, що суб’єкта наукового дослідження характеризують

готовність зберігати напружений інтерес до переконання; здатність сумніватися аж до отримання свідчень; бажання спершу слідувати свідченням, а не особисто зробленим висновкам; здатність утримувати ідеї та використовувати їх як гіпотези для перевірки, а не як догми для утвердження; і (можливо, найвідмітнішим елементом є) задоволення новими полями для дослідження та новими проблемами. (Dewey, 1939/1940, p. 145)

Американський дослідник прагматизму Джеймс Кемпбел у цьому контексті так викладав уявлення Дьюї про науку: “У негативний спосіб він бачить наукову настанову як ‘свободу від контролю з боку рутини, упередження, догми, недослідженої традиції, чистої самокорисливості.’ У позитивному сенсі наукова настанова – це ‘воля досліджувати, вивчати, розрізняти, робити висновки лише на основі свідчень...’” (Campbell, 1995, p. 101). Про це ж писав і американський неопрагматист Гіларі Патнем, стверджуючи, що для Дьюї усе застосовне в цілому до інтелектуально проведеного наукового дослідження є застосовним, зокрема, і до етичного дослідження (Putnam, 1989/1992, p. 186). Дьюї усвідомлював, що ідеологія традиційних лібералів полишає людей у ситуації нестачі етичного і політичного авторитету, який би міг скеровувати людей назустріч підвищенню якості їхнього індивідуального й колективного досвіду, до якомога більшої повноти розкриття їхнього потенціалу. І, якщо у сфері політики дискусія й переконування ще мають певний вплив, то у ширшій сфері моралі люди

продовжують слідувати методу особистого чи групового авторитету (Dewey, 1939/1940, p. 129). Наукова настанова повинна пронизувати усе людське життя, а не лише деякі його частини.

Ще один важливий нюанс наукової настанови полягає в кооперативній особливості інтелекту дослідника. Кемпбел писав: “Наголос на інтелекті також вказує на те, що для Дьюї з кожним аспектом розгляду наукового методу та наукової настанови пов’язана фундаментальна важливість гласності (publicity)... Як метод науки, так і відповідна йому настанова... засновані на гласності експерименту та поширення результатів” (Campbell, 1995, p. 103). Цей аспект також суттєво відрізняє лібералізм Дьюї від традиційного лібералізму Сміта. Адже останній ніяк не пов’язував авторитет із кооперацією у спільноті. Ба більше він вважав такий зв’язок прикладом наступу на свободу індивіда. Авторитет може бути лише індивідуальним. Дьюї ж розумів, що критика авторитету феодальної, станової епохи повинна вести не до індивідуалізаційної примітивізації авторитету, а до його реконструкції, орієнтиром для якої повинна бути наукова настанова спільноти дослідників. За словами Кемпбела, для Дьюї “наукова настанова зобов’язує індивіда справедливо вислухати точки зору інших і шукати такі точки зору як критику його власної. І зрештою зусилля кооперативного інтелекту є націлені на спроби просування спільного блага, стандарт оцінки якого нам буде потрібно постійно прагнути з’ясувати” (Campbell, 1995, p. 103).

2.2.3. Реалізована індивідуальність і демократична громада

Бажання Дьюї писати про свободу у нерозривному зв’язку з ідеєю кооперативного інтелекту є зрозумілим з огляду на іншу складову його філософської реконструкції теорії лібералізму. Мова йде про переосмислення понять “індивід” (individual) та “індивідуальність” (individuality). Сміт поруч з іншими традиційними лібералами спричинився до важливого зрушення у соціальній й політичній філософії, бо утвердив індивідуалізм. У часи, коли поняття “людина” продовжувало розглядатися лише в контексті більших соціальних утворень, як от сім’я, стан чи суспільство, Сміт підтримав минулі

зусилля Лока говорити про “людину” як про “індивіда.” Як уже було зазначено, шотландський філософ мав метафізичні уявлення про людину, вважав її наділеною невідчужуваними природними правами й був переконаний, що звільнені від політичних обмежень індивіди є головним джерелом соціального добробуту. За словами Дьюї:

Адам Сміт не був особливо зацікавлений у розробці формулювання законів людської природи. Але він недвозначно звернувся до однієї природної людської тенденції, симпатії, щоб знайти основу для моралі, і використав інші природні імпульси, інстинкти покращення індивідуальних умов і обміну, щоб закласти основу економічної теорії. Закони дії цих природних тенденцій, коли вони звільнені від штучних обмежень, є природними законами, що керують людьми у їхніх стосунках один до одного. (Dewey, 1935/1963, p. 10)

Сміт був переконаним індивідуалістом. Для нього свобода могла бути притаманною лише індивіду, а не суспільству чи державі. Водночас шотландський філософ намагався сказати про соціальний добробут. Саме тому він писав про психологічну симпатію та ринковий обмін. Традиційний лібералізм Сміта у цьому відношенні був соціальною філософією, що намагалася утвердити індивідуалізм, однак не звести його до суцільного атомізму.

Попри такі наміри шотландського філософа Дьюї вважав, що Сміту не вдалось цього досягнути. В контексті обговорення ліберальної теорії Дьюї Гільдебранд писав:

Хоча індивіди можуть створювати асоціації, на думку традиційних лібералів, такі кооперативні домовленості про співпрацю фундаментально не впливають на людське процвітання. Те, що визначається як людська потреба, інтерес, бажання, здатність або норма, за теорією, не спирається на існування соціальних утворень. Цей погляд, за яким людська природа може бути адекватно описана лише на основі індивідів, іноді називалась “абстрактним” або “атомним” індивідуалізмом. Оскільки атомний індивідуалізм формував класичну ліберальну теорію, люди розумілися як егоїстичні від природи, як

агресивні максимізатори свого індивідуального становища. (Hildebrand, 2008, р. 100)

Як і в ситуації з ідеєю свободи, традиційний лібералізм спочатку був ліберативним, тоді як з часом став обмежувальним. У XVIII-XIX ст. Сміт був корисний своєю інтелектуальною боротьбою за звільнення індивідів від ярма феодальних порядків, але вже ближче до XX ст. став шкідливим своєю недовірою до організованої соціальної дії й соціальності загалом. Дьюї усвідомлював, що ідея Сміта про визначальну роль у людській природі інтересу покращення індивідуального стану справ є проблемною не лише своєю метафізичністю, опорою на ідею вродженості, невідчужуваності, природності, але й своєю контрсоціальністю. Тому американський філософ вважав однією із ключових елементів своєї філософської реконструкції лібералізму переосмислення понять “індивіда” та “індивідуальності.”

Фестенстейн писав, що у своїх ранніх роботах Дьюї запропонував “критику класичного ліберального індивідуалізму¹. Згідно із цим напрямком критики, класичний лібералізм розглядає індивіда як незалежну сутність у конкуренції з іншими індивідами, а соціальне та політичне життя вважає за сферу, в якій координується конкурентне прагнення до задоволення власних інтересів” (Festenstein, 2005). Як зазначав Фестенстейн, вже у своїх ранніх працях Дьюї “відкинув погляд на соціальне та політичне життя як на масу внутрішньо суперечливих приватних інтересів, а натомість розглядав індивідів реляційно: індивідуальність могла підтримуватися лише там, де соціальне життя розумілося як організм, в якому добробут кожної частини пов’язаний з добробутом цілого” (Festenstein, 2005).

Дьюї бачив альтернативу як феодальній елімінації індивіда, зведенню його до покірної частини станової структури, так і традиційно-ліберальній елімінації суспільства. Ця альтернатива була просоціальною, але не була соціалістичною, бо

¹ Також про здійснену Дьюї реконструкцію ліберального ідеалу індивідуалізму можна прочитати у статтях автора дисертації (див. Дубняк, 2019; Дубняк, 2020).

йшлося про наголос не на класовій приналежності індивідів, а на соціальній приналежності до тих чи інших груп. Гільдебранд писав, що для Дьюї “індивіди не передують соціальними групами; кожен індивід існує в його відносинах з групами... Стати індивідом можна завдяки соціальній залученості у спільноти. Мій стиль і талант як індивідуального музиканта розкривається через ці виступи, перед цими натовпами, з цими музикантами” (Hildebrand, 2008, p. 111). Можна назвати це демократичною альтернативою, бо термін “демократія” включає визнання як окремішності, суб’єктності індивідів, так і їхньої єдності, кооперативності.

Поняття “спільноти” (community) було одним із центральних у просоціальній реконструкції лібералізму, здійсненій Дьюї. За аналізом Гільдебранда, для Дьюї декілька “властивостей визначають спільноту: як передумову вона повинна мати (1) інтерактивну або асоціативну природу; повинна містити (2) спільні цінності, які виникають із (3) спільних дій” (Hildebrand, 2008, p. 113). Водночас важливішим виглядає поняття “громади” (the public), яке підкреслює кооперативність не тільки на основі спільних цінностей, а також на основі спільних наслідків діяльності¹. Коли у спільноті люди діють так, що їхні дії породжують наслідки лише для них самих, наприклад, лише для них двох як співрозмовників, то це можна назвати приватністю (the private). Та коли дії людей створюють наслідки не лише для них самих, але й для інших членів спільноти, то з’являються передумови для появи громади. Адже необхідним стає регулювання наслідків. У праці “Громада та її проблеми” Дьюї писав: “Непрямі, масштабні, тривкі та серйозні наслідки об’єднаної та інтерактивної поведінки спричиняються до появи громади, яка має спільний інтерес контролювати ці наслідки” (Dewey, 1927/1946d, p. 126). За словами Гільдебранда:

¹ У цій дисертації ми передаємо англійське “public” трьома українськими словами: коли йдеться про “the public” як про соціальне об’єднання - це “громада” (наприклад, демократична громада), коли про “public” як про сферу впливу - це “публічне” (наприклад, публічна загроза), а коли про “public” як міжіндивідуальну відкритість - це “гласне” (наприклад, гласний експеримент). Більше про нюанси перекладу цих слів українською див. статтю (Йосипенко, 2011), яку містить “Європейський словник філософій.”

При усвідомленні, що наслідки проблеми важливі та далекосяжні, наступним логічним кроком часто є організація урядової чи інституційної відповіді. Через комунікацію громада домовляється про представників своїх інтересів (службовців), які за допомогою запобігання чи регулювання керуватимуть нею так, аби залишатися підконтрольними цій громаді. Коли ці делеговані громадою службовці системно пов'язані один з одним, вони утворюють уряд. Разом громада та її уряд формують державу. (Hildebrand, 2008, p. 115)

Так виглядає демократична соціальність, яка для Дьюї була найбільш вираженим типом соціальності серед усіх інших. Тут індивід включений до громади, а точніше до різних громад, кожна з яких займається окремими проблемами. Разом ці громади через делегатів утворюють уряд, а взаємодія між різними громадами, об'єднаною громадою й урядом є державою.

Традиційні ліберали на зразок Сміта вважали, що організована соціальна дія громади, уряду і загалом держави зрештою призводить до поневолення індивідів, які окремішньо, за своєю природою є свободними. Натомість, як писав Гільдебранд, Дьюї

прийшов до критики центральної засади традиційного лібералізму: думки про те, що людський індивід сутнісно є атомістичним і логічно передує соціальним чи політичним відносинам з іншими. У традиційному (класичному) уявленні кожна людина вже створена такою, якою вона є; люди наділені будь-якими правами, якими вони володіють, незалежно від будь-яких можливих відносин із будь-якою соціальною чи політичною організацією. Справді, згідно із цим поглядом на індивіда, існує природна протилежність між індивідами та організованим суспільством, а тому першочерговим правом індивідів є реалізація приватних інтересів без перешкод з боку державного втручання. (Hildebrand, 2008, p. 106)

Дьюї ж вважав, що індивід невіддільний від громади. І це слід розуміти не лише в моральному сенсі, але й у соціально-функціональному¹. Окрім того, що кожен індивід може стати індивідуальністю лише впродовж соціалізації, значення соціального середовища для індивіда також зосереджене у факті безперервного регулювання людської діяльності. Масштабні наслідки діяльності різних людей можуть контролюватися і скеровуватися у корисне рiчище лише за допомогою міжіндивідуальної кооперації.

Звісно, як ліберал Дьюї завжди був переконаний, що кінцеву цінність має саме людська індивідуальність, її якість досвіду, її реалізація потенційних можливостей. Показовим тут є його висловлювання із праці “Лібералізм і соціальна дія,” де він писав, що “нові ліберали підтримували ідею державної відповідальності за створення таких інститутів, за яких люди можуть ефективно реалізувати свої потенційні можливості” (Dewey, 1935/1963, p. 26). Дьюї як послідовник цих “нових лібералів,” серед яких найвидатнішим був Міл, бачив місію лібералізму в інтелектуальному регулюванні ситуації в суспільстві заради якомога кращої реалізації потенційних можливостей індивідів. І все ж здебільшого він робив все можливе, щоб реабілітувати громадську, або демократичну, ідею серед лібералів. У статті “Майбутнє лібералізму” Дьюї писав про те, якою була б філософія лібералізму, очищена від спадку абсолютизму. На думку американського філософа,

такий лібералізм знає, що індивід не є нічим фіксованим, даним у готовому вигляді. Він є чимось досягнутим, і досягнутим не в ізоляції, а за сприяння і підтримки культурних і фізичних умов, де під “культурними” слід розуміти економічні, правові й політичні інститути, а також науку й мистецтво. Лібералізм знає, що соціальні умови можуть обмежувати, спотворювати й майже запобігати розвитку індивідуальності. Тому він активно цікавиться

¹ Про дьюїанський погляд на соціально-функціональні аспекти зв'язку між індивідом й суспільством див. дисертаційну роботу української філологині Валерії Пішванової “Концепція культурної адаптації в соціально-філософській спадщині Джона Дьюї” (Пішванова, 2003). Також деякі міркування на цю тему можна прочитати у тезах автора дисертації (див. Дубняк, 2021а).

роботою соціальних інститутів, що мають позитивне чи негативне відношення до зростання індивідів... (Dewey, 1935/1946с, р. 136)

Індивід і групи розглядалися як різні ракурси погляду з єдиної демократичної позиції. У праці “Громада та її проблеми” Дьюї писав:

У пошуках умов, за яких нинішня зародкова громада може функціонувати демократично, ми можемо виходити з твердження про природу демократичної ідеї в її загальному соціальному сенсі. З позиції індивіда вона полягає у його відповідальній участі відповідно до здатності формування і керування діяльністю його груп, і залученості до підтримуваних цими групами цінностей. З позиції груп вона вимагає розкриття потенційних можливостей членів групи в гармонії зі спільними інтересами та благами. (Dewey, 1927/1946d, р. 147)

Дьюї був переконаний, що лише в демократичній громаді всі індивіди мають змогу без зіткнення й насильства повністю реалізувати свої потенційні можливості. Для індивіда демократія означає участь у керівництві діяльностей групи, тоді як від групи вона вимагає реалізацію потенційних можливостей індивідів у гармонії з їхніми спільними інтересами.

Подібно до того, як в осмисленні свободи Дьюї писав про значущість інтелектуального авторитету, керованого науковою настановою, так і в обмірковуванні індивідуальності він стверджував важливість кооперативної громади, керованої “демократією, як способом життя.” За Дьюї, “демократія” не зводиться до “політичної демократії,” вона не є лише формою правління та відповідними їй правовими основами. Як стверджував американський філософ, демократія передусім є “способом життя” (Dewey, 1939/1940, р. 130). Вона не є автоматичним, раз і назавжди встановленим механізмом. Демократія – це особистісний спосіб життя, що передбачає володіння і використання певних настанов, вільних від нав’язування іншими індивідами. Демократичний спосіб життя включає віру у відкрите обговорення й інтелектуальне судження. Там де існує переслідування, або навіть просто нетолерантність, підозрілість один до одного, не існує демократії. Остання включає щоденну працю разом з іншими,

дружню кооперацію. Демократична особистість сприймає розбіжності й конфлікти як матеріал для збагачення власного і спільного досвіду, як стверджував Дьюї (Dewey, 1939/1998a, p. 342) в одній зі своїх найвпливовіших статей, що мала назву “Креативна демократія – завдання перед нами.”

Висновки до розділу 2

В другому розділі дисертаційного дослідження було проаналізовано здійснену Дьюї реконструкцію лібералізму. Першу частина цього аналізу стосувалася головних розділів класичного прагматизму Дьюї як теоретичного контексту для його ліберальної теорії. Послідовник батьків-засновників прагматизму об’єднав їхні лінії думки в нову синтетичну версію, в якій панівними стали натуралістичні ідеї.

У своєму епістемологічному операціоналізмі Дьюї засвоїв одні ідеї від Пірса, інші від Джеймса. Він відмовився від ідеї Пірса про фінальну точку дослідження, в якій дослідники досягнуть остаточної й спільно визнаної істини. Але він перейняв Пірсову ідею істини як результату роботи людей-дослідників. Схоже відношення було й до епістемології Джеймса. Дьюї не поділяв точку зору Джеймса щодо істини як безпосередньо досвідчуваної життєвої реальності. Але перейняв Джеймсову ідею подієвості істини. Цю засвоєну ідейну основу Дьюї виразив через натуралістичне розуміння істини як операційного засобу в процесі природної життєдіяльності, в якому інтелектуальні організми взаємодіють зі своїми середовищами задля встановлення з ними якісно кращих зв’язків.

Порівняно зі своїми попередниками-прагматистами Дьюї пішов далі за них і у теорії реальності. Як і вони, він був антидуалістичним метафізиком. Але якщо Пірс знаходив об’єднавчу речовину усього реального у варіаціях розуму, Джеймс – у чистому досвіді, то Дьюї – у природних подіях. Відтак його теорія реальності опинилася десь між об’єктивістським абсолютним ідеалізмом Пірса і суб’єктивістським метафізичним емпіризмом Джеймса. Дьюї цікавили в природі антропологічно релевантні риси, при тім природа залишалася достатньо незалежною реальністю зі своїми “вимогами” й “силами.” Відтак і філософська

звичка асоціювати реальність із закономірностями, як це було у Пірса, або з унікальним плином досвіду, як це було у Джеймса, у гуманістичному натуралізмі Дьюї також зникла. Для нього в реальності тісно переплетені обидві складові. Стосовно ж еволюціонізму, позиція Дьюї не сильно відрізнялася від позиції Джеймса, за винятком того, що наголос Дьюї на стабільності/ненадійності й потенційності/актуальності природних подій дозволив йому ствердити теорію, більш уважну до людської боротьби у природному світі.

Теорію людини Дьюї до певної міри можна розуміти як поєднання антропологічних поглядів Пірса і Джеймса, які поодиноці виражали більш крайні позиції¹. Пірс захоплювався здатністю людини до міркування і зразкових людей бачив у спрямованих у майбутнє науковцях-дослідниках. Джеймс частково поділяв цей інтерес, однак вважав інтелектуальні та інші регулятивні здатності допоміжними, а сам захоплювався радше почуттєвою природою людини, яка дозволяє їй проникати в глибини досвіду. Для нього зразковими людьми були радше розчинені в теперішньому вірянні. Натомість для Дьюї ані логічна націленість на майбутню істину, ані розчинення в потоці глибоких переживань, не були квінтесенціями людськості. Найбільш людське для Дьюї – це інтелектуальна здатність покращувати своє становище у складному світі природних подій, який включав усе різноманіття фізичних, соціальних, культурних умов. Тому, хоч Дьюї, як і Пірс, був схильний бачити зразкову людськість у науковцях-дослідниках, та для нього зразковою була радше історична людина, яка еволюціонувала від тварини, створила культуру, інститути, техніку та інші елементи цивілізації, і яка у цьому процесі використовувала ті ж дослідницькі засоби, які в модерну добу науковці розвинули до рівня спеціальної наукової методології. Осмислення соціальності у Дьюї мало ту ж особливість порівняно із аналогічними позиціями Пірса й Джеймса. Для Пірса соціальність людини – необхідна умова просування до істини у спільноті дослідників, для Джеймса –

¹ Додаткові міркування на цю тему можна прочитати у тезах автора дисертації (див. Дубняк, 2020).

необхідна умова формування особистості з глибокими почуттями, тоді як для Дьюї – необхідна умова успішної інтеграції у світ природних подій.

Якщо етику Пірса можна назвати етикою розумного впорядкування, а етику Джеймса – етикою досвідно багатства, то етику Дьюї найкраще описати як зосереджену на природному зростанні. Пірс бачив граничне благо у привнесенні розумності у світ, довготерміновим плодом якого мало б стати повне впорядкування світу, тобто повне слідування закономірностям. Він розумів корисність як здатність науково передбачати майбутнє, усувати неприємне і примножувати цінне. Для Джеймса граничне благо полягало задоволення у всі часи якомога більшої кількості людських вимог. І тут акцент був зміщений у бік людського досвіду: Джеймса захоплювала не закономірна впорядкованість світу, а глибина людського досвіду. Тому корисне для нього – це не стільки науково передбачене майбутнє, скільки духовно досвідчуване теперішнє. Для Дьюї був далеким Пірсовий ідеал світової розумності, закономірного впорядкування світу. Дьюї був значно ближчим до Джеймсової етики. Однак особливість етики природного зростання полягала в тому, що вона значно більше підкреслювала роль “високих якостей” й “ідеальних нереалізованих можливостей,” або “потенціалу.” Дьюї теж був переконаний, що глибокий досвід є благом, але граничним благом він міг би назвати радше постійне зростання і якомога повнішу реалізацію людського потенціалу. Теж саме можна сказати про його погляд на корисність: вона полягає не стільки в духовно досвідчуваному теперішньому, скільки у природно покращеному теперішньому.

Натуралістичний прагматизм Дьюї визначив специфіку його ліберальної теорії, яка була проаналізована в другій частині цього розділу. Соціально-політичні особливості міжвоєнного періоду спричинилися до того, що популярний на той час традиційний лібералізм Сміта та його прихильників почав викликати великі сумніви в інтелектуалів, лояльно налаштованих до лібералізму, серед яких був Дьюї. Орієнтуючись на ідеї свого натуралістичного прагматизму, Дьюї намагався

переосмислити ключові поняття традиційного лібералізму, як от “свобода”, “авторитет”, “індивідуальність”, “громада.”

Він відмовився від ідеї метафізичної й суто негативної свободи і писав про ефективну й позитивну свободу. За Дьюї, індивіди не наділені вродженою свободою, яка веде до їхнього блага, коли не наштовхується на зовнішні обмеження. Відсутність безпідставних обмежень є важливою, однак справжня свобода – це володіння ефективною силою, тож необхідною є наявність позитивних умов: прав і можливостей для досягнення благих цілей. Таке розуміння свободи у нерозривно пов’язане з утвердженням авторитету кооперативного інтелекту, а не корисливого ума. Людина з кооперативним інтелектом послуговується науковою настановою, тобто гласно, разом з іншими сумнівається, висуває гіпотези, перевіряє їх на практиці. Без цієї настанови неможливо визначати в кожній окремій ситуації, якого набору позитивних умов потребує суспільство та як сприяти свободі його індивідів. Індивідуальність у такому реконструйованому лібералізмі, за Дьюї, слід розуміти не як егоїстичного максимізатора втілення приватних інтересів, а як індивіда, який в соціальному середовищі дбає про особистісне зростання себе та інших. Відтак і громада не є перешкодою чи формальним засобом для корисливих цілей індивіда, а є двигуном демократичного способу життя, головна вигода якого – особистісне взаємозбагачення індивідів в процесі їхнього зіткнення й кооперації. Реконструйований у такий спосіб лібералізм Дьюї називав відроджуваним лібералізмом.

Розділ 3. Критика лібералізму у філософії неопрагматизму Сидні Гука

3.1. Філософія неопрагматизму Сидні Гука: позитивістська рецепція прагматизму Джона Дьюї

3.1.1. Евіденціалізм: спостережувані свідчення і покращення життя

Сидні Гук – американський філософ, якого водночас можна зараховувати як до класичної філософії прагматизму, так і до пізнішого неопрагматизму. Його творчість простягалася з 1920-х до кінця 1980-х років. Гук був прямим учнем і близьким колегою Дьюї. Навіть після смерті Дьюї (1952), коли в американському інтелектуальному середовищі філософія прагматизму почала вважатися застарілою і поступилася за впливом аналітичної філософії, Гук продовжував розвивати традицію Пірса й Дьюї. Він був одним із тих, хто надихнув Рорті та інших американських філософів відродити філософію прагматизму в останні десятиліття XX століття.

Ще у своїй ранній праці “Метафізика прагматизму” Гук стверджував, що прагматизм є проміжною позицією між поглядом на існування як на завершений механізм і закриту систему, і поглядом на ум як на “відьмацький казан” (Hook, 1927/1996, р. 8). З одного боку, для Гука було неприйнятним звернення до апріорних й дедуктивних методів пізнання, які можна вважати ознаками фундаменталізму. З іншого боку, він не вітав крайній епістемологічний релятивізм й скептицизм. Ці підходи були відмінними від позиції, яку він вважав вихідною, а саме – прагматичної позиції, що утверджувала верховенство практичного (Hook, 1927/1996, р. 7). Як стверджував Гук у статті “Експериментальний натуралізм,” коли процес пізнання був від’єднаний від своїх специфічних начал і цілей, від свого відношення до інших діяльностей і режимів досвіду, особливо від потреби отримання надійної інформації, принципів розв’язання проблем і виправлення переконань, він породжував більше питань, ніж філософ міг відповісти (Hook, 1935/2002а, р. 30). Епістемологічний фундаменталізм, як і релятивізм чи скептицизм, були штучними утвореннями, що породжували невинні проблеми для людей. Вони різко суперечили

нормальному плину людського досвіду. Фундаменталізм був невдалою епістемологією, бо пов'язував процес пізнання із відірваними від досвіду догмами й у такий спосіб блокував йому дорогу. Релятивізм і скептицизм були такими ж непридатними, адже покладання на абсолютну відносність й сумнів робили пізнання непоясненим процесом з точки зору доцільності.

Гук перейняв цей критичний погляд на знання й дослідження передусім від Дьюї. В останні роки життя свого вчителя Гук написав статтю “Місце Джона Дьюї в модерній думці” (1950), де виклав власну інтерпретацію його філософії, зокрема епістемології. На думку Гука, знання і дослідження, за Дьюї, є режимом досвіду. По-перше, для Дьюї знання – це режим досвіду, що втручається в інші, некогнітивні режими досвіду, коли якийсь з них переривається через проблему. По-друге, за Дьюї, знання як режим досвіду є засвідченою прийнятністю (*warranted assertion*). Значення терміну є нерозривним із контрольованим контекстом проблеми чи ситуації, яка спровокувала дослідження. Тому істинність чи хибність стосується обґрунтованості певного переконання (Hook, 1950/1968, pp. 486–487). Ця інтерпретація Гука підкреслювала, що знання і дослідження виникають з практичного інтересу у впорядкуванні й перебудові досвіду. Проблемна ситуація досвіду, тобто практична незадовільність наявними знаннями, породжує дослідження. Останнє, своєю чергою, реконструює знання з огляду на нові свідчення й аргументи, аби врешті досягнути відносно надійного стану досвіду. Такий погляд сприймав знання й дослідження відповідно до їхнього внеску у справу надійності й плідності конкретного, контекстуального досвіду, тоді як фундаменталістська чи релятивістська точки зору вважалися неприйнятними з огляду на їхню несумісність із цим епістемологічним критерієм. Як писав Гук згодом у вступі до збірки “Прагматизм і трагічний сенс життя,” прагматизм вважає, що можна отримати об’єктивні знання не лише про найкращі засоби, що існують для досягнення певних цілей, але й про найкращі цілі у проблемних ситуаціях, коли цілі дискутуються або стають об’єктами конфлікту (Hook, 1974/1975с, р. х).

На думку Гука, взірцем дослідження для Дьюї було наукове дослідження. Для нього наука (science) була сукупністю таких шаблонів як гіпотеза, дедукція, контрольований експеримент і спостереження, які своєю чергою були продовженням процедур здорового глузду (Hook, 1950/1968, p. 488). Гук намагався пояснити, що для Дьюї і для нього не існує розриву між здоровим глуздом і науковим підходом. Американський дослідник філософії прагматизму Мілтон Конвіц пояснював, що,

попри повторюваний акцент на науковому методі та далекосяжній релевантності й застосовності цього методу, Гук загалом успішно уникав звинувачень у сцієнтизмі... Попри те, що науковий метод має надзвичайне значення, він не є “абсолютом.” Існує законне місце навіть для “хорошого почуття” (good sense), яке, “як почуття такту чи гумору,” має “таке ж глибоке коріння в нашій родовій структурі, як і в нашій набутій поведінці.” (Konvitz, 1983, p. 7)

Для Гука наука є вдосконаленням канонів раціональності й інтелігібельності, що уже наявні в техніках поведінки в людському ремеслі чи мистецтві. Наука не є езотеричною технікою, що доступна лише обмеженому числу жерців. Вона є радше методом дослідження, який по суті аналогічний шаблону дослідження в щоденному житті. Розумні процедури науки є одним цілим із розумними процедурами щоденного життя (Hook, 1956/2002с, pp. 55–56). Американський дослідник філософії прагматизму Ніколас Капальді писав: “Замість того, щоб підносити та містифікувати технічну науку як модель усього знання, Гук стверджував, що науковий метод виростає зі здорового глузду і є незрозумілим без своєї основи” (Capaldi, 1983, p. 23). Звісно, існують складові здорового глузду, що пов’язані з упередженнями чи конформізмом, однак вони часто функціонують заради забезпечення контролю людській поведінці. Зрештою, ці складові не вичерпують поняття здорового глузду. А з останнім ми передусім асоціюємо його критичну складову – настанову на вирішення посталих в досвіді проблем.

На думку Гука, критичний здоровий глузд може розвинути себе в науковий підхід. Одним з найважливіших аспектів його розуміння наукового підходу був евіденціалізм. Гук був переконаний, що розвинутий здоровий глузд, який виражається в науковому підході, розглядає за відносно надійні й раціональні тільки ті твердження, що підтверджені емпіричними даними. У статті “Натуралізм і перші принципи” Гук писав, що його епістемологічна позиція пов’язана

лише з тими твердженнями про існування, з яких слідує щось емпірично спостережуване у світі... Якщо ми візьмемо технологічну та практичну поведінку за матрицю розумного, то переконання в існуванні надприродних сутностей не є розумними. Вони не є гарантованими, навіть якщо вони виявляються істинними, так само як здогад не є гарантованим знанням, навіть якщо він виявляється істинним. (Hook, 1956/2002с, pp. 65–66)

Один з уривків тієї статті також показує, що Гук передусім перейняв пірсіанську сторону філософії прагматизму Дьюї з її експерименталізмом. Як стверджував Гук:

Якщо ми хочемо отримати нове знання... ми повинні слідувати базовій моделі дослідження: визначити проблему, встановити гіпотези, зробити припущення, провести експеримент і здійснити спостереження. Немає жодної логічної необхідності чи гарантії, що у такий спосіб ми здобудемо нові знання, але розумно діяти на основі такого вихідного положення. Якщо хтось хоче назвати цю вірою, то, безсумнівно, ця віра відрізняється від віри, за якою, нові знання можна раптово здобути якимось іншим способом – настільки відрізняється, як у випадку методу виробництва хліба віра в сіяння, збирання, перемелювання і випікання відрізняється від віри в падіння мани з неба. (Hook, 1956/2002с, р. 59).

Водночас, коли Гук писав про дослідження як зразковий метод здобуття знання, він особливо підкреслював емпіричну складову цього методу. Це навіть підштовхнуло американського дослідника спадщини Гука Джека Камінського ствердити аналогічність цього методу із методами у природничій науці:

Позиція Гука щодо соціальних, політичних, економічних та освітніх проблем завжди була дуже чіткою. Підходьте до цих проблем з тими самими поняттями перевірки, опори на емпіричні дані, підтвердження гіпотез та критерію відкидання, якими користується фізик при вирішенні труднощів у фізичній теорії. Наукова методологія повинна характеризувати як природну, так і соціальну сфери дослідження. (Kaminsky, 1983, p. 280)

Цю думку можна продовжити й сказати, що для Гука науковий підхід повинен бути властивим загалом усім сферам людської діяльності, а не лише природничим чи соціальним наукам. Дослідження у філософії Гука, як і в філософії майже кожного прагматиста, є людським способом пізнання у будь-якій, навіть найбуденнішій ситуації. І успішність у цьому процесі залежить від того, наскільки послідовно і цілеспрямовано індивід використовує науковий підхід. Англійська дослідниця філософії прагматизму Сьюзан Гак зазначала, що, за Гуком, наука, як і щоденне емпіричне дослідження, намагається розвінчати таїнства, показати їхню нерозумність з огляду на їхню невідповідність стандартам очевидного (standards of evidence), які зазвичай не ставляться під сумнів (Haack, 2004, pp. 26–27). Логіка евіденціалістської думки Гука була специфічною з огляду на таке твердження: чим більш емпіричною й аргументованою буде ідея у певній ситуації пізнання, тим більше вона може вважатися хорошим знанням. Один з аргументів на користь такого погляду Гук наводив у статті “Філософія і людська поведінка,” де писав:

Спільним для всіх форм емпіризму є переконаність в тому, що істина – це справа спостережуваних наслідків. Хоча гіпотеза може виявитися хибною, не є нерозумним вважати, що там, де люди бажають перевіряти свої переконання не за своїми гаданими припущеннями, а за своїми спостережуваними наслідками, ймовірно, вони будуть більш готові йти на компроміс у своїх вимогах, обговорювати розбіжності, приймати позицію іншого, жити разом і допомагати один одному жити, а не боротися і вмирати разом. (Hook, 1960/1961b, p. 24)

Американський дослідник Ларі Гаверкос добре підсумував епістемологічну позицію Гука. Як й інші дослідники, він звернув увагу на центральне місце

емпіричних даних і свідчень в теорії знання Гука, як і на те, що вони мають тісний зв'язок із практичними потребами людини. За його словами:

Коли говорять про рефлексію в конкретний, а не загальний спосіб, то йдеться про послідовне впорядкування покрокових процесів, що завершується деяким попереднім висновком, який в цей момент здається більш гарантованим наявними свідченнями, ніж інші альтернативи. Найбільш точно цей процес характеризує техніка поводження зі свідченнями. Істина в цьому відношенні вважається відносною властивістю, прийняття якої засноване не на певній остаточній чи тривкій сутності, а радше на найкращих короткочасних ознаках свідчень. Але від цього емпіричного процесу очікується набагато більше, ніж просто отримання правильних висновків. На думку Гука, кінцевою вигодою цього процесу може бути новий і кращий спосіб життя. (Haverkos, 1972, pp. 51–52)

3.1.2. Структурний натуралізм: природні структури й використання інструментів

Така евіденціалістська теорія знання була нерозривно пов'язана із натуралістичною теорією реальності, яку Гук теж розробив як продовження ідей Дьюї. В статті “Пошук Буття” Гук розрізняв два види теорії реальності. Їх можна назвати притаманними мисленню філософа прагматизму. Перший – онтологія. Вона присвячена не розмислам про граничні поняття на зразок Буття чи Абсолюту, як це було у класичній філософії, а означає те саме, що твердження здорового глузду, які кожен науковець приймає як самозрозумілі, і які є тестом нормальності сприйняття, здоровості поведінки. Наприклад, твердження “існує багато кольорів у світі”; “існує багато процесів у світі”; “деякі з цих процесів є еволюційними” тощо. Це трюїзми, які зрештою й не є теорією. Другий вид – це філософська антропологія, подана в метафізичних термінах. Гук вважав, що Дьюї приймав за очевидність онтологію в сенсі перелічених трюїзмів, а свою філософську творчість присвячував саме метафізиці як філософській антропології, прикладом чого була його праця “Досвід і природа.” Звісно,

натуралістична термінологія, що використовувалася у цій роботі, була покликана пояснити реальність як природний порядок з його зв'язками й процесами. Однак, Дьюї був її адептом не з причини переконаності у її здатності відобразити реальність, а радше тому, що вона здатна найбільш задовільно пояснити нюанси людського існування у світі, на відміну від термінології старої метафізики (Hook, 1961с, р. 169–170). Під впливом Дьюї Гук сформував аналогічну точку зору.

Гук сприймав натуралізм більше як епістемологію. У статті “Натуралізм і перші принципи” він назвав антропологічною очевидністю концепцію раціональності, згідно з якою, існують робочі істини на рівні практичного життя, які будь-де визначають шаблон розумної поведінки в секулярних справах, тобто ефективне використання засобів для досягнення цілей. Науковий метод, що є продовженням здорового глузду, є вдосконаленням канонів раціональності. А натуралізм є узагальненням накопичених за допомогою наукового методу свідчень (Hook, 1956/2002с, р. 47). І все ж для Гука таке епістемологічне розуміння натуралізму було нерозривним із теорією реальності, яка за прикладом метафізики Дьюї була радше філософською антропологією. Те, що у свій ранній період філософування у праці “Метафізика прагматизму” Гук називав “метафізикою інструменту,” було результатом осмислення загальних рис недувальної, єдиної реальності з точки зору людини, що дивиться на світ очима здорового глузду і науки. Американські дослідники філософії прагматизму Девід Сидорський і Роберт Таліс писали:

Гук слідував за Дьюї у наголошуванні на зв'язку між натуралістичною метафізикою та визначенням людського знання як інструменту перетворення реального характеру Природи. Важливо, що ця особливість натуралістичної метафізики посилила прагматичний акцент на здатності людської діяльності функціонувати як трансформативний чинник природного середовища. Значною мірою те, що було природним, чи то у сфері всесвіту, чи то у сфері людських справ, могло розглядатися в ідіомі прагматизму не стільки як “дане,” скільки як можливість “взятого.” (Sidorsky & Talisse, 2008)

Водночас Вест стверджував, що Гук не просто слідував гуманістичному натуралізму Дьюї, але й намагався розвинути його структурну сторону, його акцент на обставинах і контекстах реальності. Він писав:

Головними підсудними прагматичного натуралізму Гука є фаталізм, детермінізм та іневітебілізм, як і безумовний волюнтаризм і безконтекстуальний креаціонізм (у філософському розумінні цього слова). Гук не стверджував, що Дьюї став жертвою будь-якої з цих позицій, але акцент Дьюї іноді мав тенденцію применшувати обставини, щоб підкреслювати творчі сили людини. Іншими словами, на думку Гука, емерсонівська теодицея Дьюї вимагала трохи глибшого обґрунтування природи та історії; Гук хотів з надзвичайною серйозністю поставитися до прозорливості Маркса стосовно того, що люди діють і творять не за обраними обставинами. (West, 1989, pp. 115–116)

Дійсно, Гук намагався посилити структурний аспект гуманістичного натуралізму Дьюї. У своїй “Метафізиці прагматизму” Гук стверджував, що світ має структурну організацію (Hook, 1927/1996, p. 14). Як і для Дьюї, для нього важливим було розкриття найбільш загальних і релевантних для людини аспектів світу. Тому в структурі світу, або в структурі природи, він виділяв значення інструменту. Природа містить інструменти. Інструмент, за метафоричним висловлюванням Гука, є пам’яткою нестачі в існуванні. Інструмент задля майбутніх цілей стабілізує і скріплює ймовірний напрям природних сил (Hook, 1927/1996, p. 22). Кожен інструмент, має три відношення: (а) до думки чи інтуїції, що його спрямовують й інтерпретують його ефекти; (б) до певної сукупності сутностей чи сфери відношень, до яких цей інструмент релевантний; (в) до своєї форми, механізму чи структури, які дозволяють цьому інструменту функціонувати у визначений спосіб (Hook, 1927/1996, p. 18). Наприклад, писав Гук, органи чуття є інструментами дії, механізм роботи яких залежить від селективного аналізу організму, характеристик середовища, а також – від структурних диференціацій самих органів (Hook, 1927/1996, p. 29).

На нашу думку, надто цінним у натуралістичній теорії реальності Гука є обстоювана позиція практичного реалізму. Вона стверджує, що існує не лише людський ум, який інтерпретує певні явища, але й окремі риси середовища й риси людських ідеальних цілей чи матеріальних засобів. Ці риси не є об'єктивними відображеннями безсумнівної реальності у нашому умі, вони є об'єктивними у вигляді елементів, на яких ми не можемо не зважати, бо вони чинять певний примус щодо нас та інших явищ. Практичний реалізм – це те, що вигідно відрізняє прагматичну лінію Пірса, Дьюї й Гука від точки зору Рорті.

Також метафізика Гука була еволюціонізмом. Він стверджував, що структура світу є не завершеною, є змінною (Hook, 1927/1996, p. 14). Окрім того, що інструмент є пам'яткою нестачі в існуванні, за його словами,

інструмент *prima facie* є свідченням латентностей і потенційностей в конкретних контекстах, до яких він має відношення. Визнання цих потенційностей, незалежно від того, чи будуть вони у формі виражених прозрінь, чи у формі відкритих визнань, що виявлені в нашій поведінці та практиках, передують існуванню самого інструменту, особливо його формальному вигляду. Посилення та розвиток цих потенційностей знаменує виконання його мети. (Hook, 1927/1996, p. 24)

Ці розмірковування про інструмент як свідчення потенційностей в конкретних контекстах і про потенційності як передуючі людському схопленню елементи природного світу є свідченнями еволюціонізму в теорії реальності Гука. У річищі роздумів Дьюї про нове модерне розуміння актуальностей і потенційностей Гук також намагався сказати своє філософське слово. Специфіка його натуралістичного еволюціонізму полягала у виразному наголосі на реалістичному аспекті. Потенційності не лише є складовими природного світу, але й існують до будь-яких визнань цих потенційностей людьми. Ця особливість реальності зрозуміла не лише сучасному фізику, який сприймає фізичний світ як незалежну змінювану реальність, про яку наука фізика не має вичерпного знання, але й первісним людям з міфологічним умом, які сприймали речі як наділені

незалежною душею, яка на практиці ототожнюється зі способом функціонування цих речей.

3.1.3. Інструментальний інтелект та виховна соціалізація

Гук був переконаний у необхідності посилення експерименталістської, натуралістичної, реалістичної позиції Дьюї, відповідно до якої можна продовжувати й розвивати його антропологічні, етичні чи соціально-політичні теорії. Гук писав, що для Дьюї людина є частиною природи, що здійснює просторово-часові впливи. Вона може пізнавати шаблони подій, щоб їх контролювати й передбачати. Людина відрізняється від інших природних речей як організм, а від інших організмів як такий організм, що використовує символи й живе в культурно продовжуваній спільноті (Hook, 1950/1968, p. 493). Гук підтримував думку Дьюї про те, що людські переконання слід розглядати натуралістично, як операційні засоби для існування в природних ситуаціях. На думку Гука, переконання здійснюють глибокий вплив на поведінку індивідів, спрямовують весь їхній досвід. У статті “Література політичного розчарування” він зазначав:

Елементарною істиною психології сприйняття є те, що предмет людського сприйняття залежить від переконань та очікувань конкретної людини. Чим сильніші переконання, тим більше вони функціонують як апріорні поняття, надійність яких не перевіряється досвідом. Сподівання можуть бути настільки всепоглинними, що впливають навіть на діапазон і якість переживань. (Hook, 1949/1959g, p. 175)

Це коротке висловлювання Гука є вираженням дьюїанського погляд в теорії людини. Звички й переконання складають тіло досвіду людини, визначають її сприйняття, функціонують майже як апріорні поняття. Їхня відмінність від останніх полягає лише в їхній змінності й величезній варіативності. Адже природа для людини постає передусім як система мінливих і різноманітних ситуацій.

Головною здатністю людини Гук вважав розум (reason), або інтелект (intelligence), який за прикладом Дьюї розглядався ним не як здатність пізнавати незалежну абсолютну істину, а як складова функціонування людського досвіду. У статті “Місце розуму в епоху конфлікту” Гук зазначав, що людський розум не є незалежним, а є інструментом того, що не є і не може бути розумним. Йшлося про конкретні людські бажання, цілі, цінності тощо. Однак, на думку Гука, це не означає, що розум, чи інтелект, є слугою бажань. Адже людина здатна розрізняти між бажаним і небажаним. У статті “Місце розуму в епоху конфліктів” Гук писав, що

розум ніколи не діє самостійно, а завжди у відношенні до наших страхів і сподівань, бажань і пристрастей. Але він не їхній раб, тому що... його проникливість і передбачливість дає нам певну силу реконструювати їх і модифікувати ставлення, яке ми привносимо до оцінки фактів. У нашій спробі знайти вихід із наших скрутних становищ існує безперервність цілей і засобів. Засоби, які ми вибираємо для реалізації наших цілей, перевизначають цілі, які, своєю чергою, приводять нас до модифікації засобів... Засоби є не просто засобами, а є віддільними частинами цілі. (Hook, 1958/2002g, p. 103)

Інтелект дозволяє людині реконструювати її страхи, сподівання, бажання і пристрасті, аби їх досвідні наслідки перетворити з поганих на хороші, або з хороших на кращі. Гук по-прагматичному наголошував, що інтелектуальне прийняття рішень змінює умови (самість і середовище), а тому створює різницю (Hook, 1958/2002g, p. 95).

Продовжуючи свою метафізику інструменту на рівні теорії людини, Гук називав матрицею розумної поведінки технологічний аспект людської культури. Людина відрізняється від тварини використанням власно створених знарядь (tools). А модерна людина від примітивної – не винаходами, а організацією винахідливості. Раціональність не охоплює всі аспекти життя людини, але вказує на існування універсального шаблону інтелігібельності, що зрозумілий для кожного, хто схоплює проблему, яку знаряддя покликане вирішити (Hook,

1956/2002с, pp. 51–52). За словами Гука, технологія у своїй інтенції є реконструктивною і робить природний порядок розумним. Чим краща технологія, тим краще вона дозволяє надійно передбачати спостережувані ефекти при розв'язанні проблем (Hook, 1956/2002с, p. 55). Звісно, Гук не зводив інструменти чи знаряддя до матеріальних, як от плуг чи паровий двигун. Наприклад, він розрізняв технологію й науку: перша обмежена безпосереднім практичним відношенням до корисних результатів, тоді як друга має практичною ціллю побудову систематичного корпусу знань (Hook, 1956/2002с, p. 56). Наукові знання є прикладом інструментів, що не лише допомагають досягати безпосередніх цілей, але й спричиняються до перетворення старих або формулювання нових цілей.

Тож людина володіє інтелектом, за допомогою якого приймає рішення щодо застосування інструментів заради досягнення своїх цілей. Водночас, Гук вважав, що слід усвідомлювати подвійність людського існування. У статті “Прагматизм і трагічний сенс життя” він назвав прагматизм вдачею, яка спрямована на зустріч життєдайним опціям, але яка водночас свідомо неминучості обмежень, трагічного сенсу життя (Hook, 1959/2002d, p. 69). У прагматизмі Гука людина з її інструментами й інтелектом не може досягнути абсолютно надійного чи досконалого становища. Структура світу ніколи не є завершеною, вона постійно змінюється, тому людина не може здобути жодних безповоротних певностей й ідеальних якостей у своїй поведінці. Як зазначав Вест, Гук був переконаний у тому, що природа не є сприятливою для людських сподівань (West, 1989, p. 123). Хвороби, старість і смерть, про які говорили філософи всіх часів, виражають собою непевність людського існування. Однак, за словами Гука, справжній елемент трагічного починається з поразки планів і надій, з усвідомлення нестачі мудрості в ситуації надлишку горя (Hook, 1959/2002d, p. 75). Іншими словами, людина досягає стану найбільшої непевності й занепаду, що може бути названий трагічним, не тоді, коли страждає, і навіть не тоді, коли помирає, а в той час, коли втрачає контроль над головним благами свого життя.

Гук писав, що трагічний сенс життя коріниться в самій природі морального досвіду і феномені морального вибору. Людина має справу із ситуаціями конфлікту одного блага з іншим, тож змушена формувати судження. Від рівня моральної дилеми залежить її трагічність. Коли вона стосується любові, дружби, покликання та інших головних благ, трагічність постає гостро (Hook, 1959/2002d, p. 78). Але попри те, що трагічність не можна повністю усунути, з нею можна і слід справлятися. Як писав американський дослідник філософії прагматизму Лі Нісбет, прийняття трагічного елемента як властивого певному вибору дозволяє побачити, що мета вибору – принести гармонію туди, де до того був розлад” (Nisbet, 1983, p. 308). Прагматичним підходом до будь-якої, навіть найтрагічнішої ситуації вибору Гук вважав креативний інтелект. Останній ніколи не гарантує людині абсолютну надійність і певність на шляху досягнення життєвих благ, однак є найкращим з наявних способів. Креативний інтелект стає посередником в трагічному конфлікті вибору через інформоване й відповідальне рішення. Для цього він розслідує кожну релевантну рису кожної з альтернатив, передусім – їхні умови виникнення і наслідки (Hook, 1959/2002d, p. 84).

У розумінні людської соціальності Гук також не пішов значно далі за Дьюї. У праці “Парадокси свободи” він писав:

Загально визнаним фактом філософського аналізу є те, що індивідуальне і соціальне є не субстанційними сутностями, а прикметниковими розрізненнями в єдиному культурному процесі. Як тіла, люди є окремішностями, вони ще не є індивідами чи особистостями. Вони також не можуть стати такими, крім як у контексті соціальних відносин. Якщо ми говоримо про людські особистості, то соціальні відносини є для них внутрішніми відносинами. (Hook, 1962/1970, p. 57)

Той аспект, який цікавив Гука найбільше можна прослідкувати із прочитання його інтерпретації соціальної теорії Дьюї, яку він виклав у праці “Джон Дьюї: інтелектуальний портрет.” Там Гук зазначав, що для Дьюї “соціальне – це найширший і найскладніший спосіб асоціації, в який може вступити людина як

психофізична істота. Саме в соціальному житті з'являються майже всі якості, які ми вважаємо специфічно людськими” (Hook, 1939/1995, p. 118). В іншому місці цієї праці він писав, що у філософії Дьюї “життя ума, його мовлення та звички показані як цілісно залучені до історично обумовленого соціального середовища. Це готує ґрунт для етичної та соціальної теорії Дьюї, згідно з якими інституційні зміни стають найбільш ефективними інструментами звільнення можливостей індивідуального зростання” (Hook, 1939/1995, p. 112). Можна стверджувати, що Гук розумів соціальність людини у річищі поглядів Дьюї, і при тім найважливішою у цьому стосунку вважав ідею соціальності як середовища, в якому індивіди формують усе найбільш людське, тобто свої звички, інтелектуальні здатності, і в якому вони можуть їх найбільш ефективно розвивати.

3.1.4. Зростання і самореалізація

За словами Гука, етична теорія Дьюї не включала жодного розгляду фінальних благ. Для Дьюї благо розкривалося як результат рефлексивного дослідження певної ситуації, а не як Благо в цілому (Hook, 1950/1968, p. 497). Гук перейняв цю думку, тому у статті “Природа і людський дух” стверджував, що метафізичні й теологічні твердження недостатні для моральних переконань. Апеляція до надприродних принципів приречена на поразку, бо не може забезпечити людську дію з її конкретними потребами й прагненнями визначеним керівним критерієм. Цілі не можуть утверджуватися поза засобами, а оскільки надприродні ідеали є позачасовими, то вони ігнорують специфіку конкретних часових засобів. Результатом стає догматизм або опортунізм (Hook, 1948/1961a, p. 200). Втім, як неприйнятною є абсолютистська думка про існування авторитетного джерела ціннісних суджень, так аналогічною є й релятивістська точка зору, за якою визнається легітимність будь-якої цінності в будь-якій ситуації (Hook, 1948/1961a, p. 206). Таліс і Сидорський зазначали, що для Гука

етичні норми не були ані суб'єктивними вираженнями симпатій, уподобань чи бажань, ані інтуїтивними абсолютами, які були моральними імперативами без

будь-якого зв'язку з людськими бажаннями чи інтересами, а були емпіричними гіпотезами щодо оптимальних норм для реалізації бажаних цілей. Відповідно, емпіричні твердження були когнітивними й могли бути показані як істинні чи хибні. (Sidorsky & Talisse, 2008)

Гук вважав, що слід прийняти позицію “натуралістичного гуманізму,” який є підходом до людських проблем у їхніх природних й соціальних контекстах, й за яким пропозиції вирішення оцінюються не згідно з їхніми вихідними передумовами, а згідно з дослідженням їхніх емпіричних наслідків (Hook, 1948/1961a, p. 200). Цінність має відношення до ситуації конкретного історичного інтересу, а ціннісне судження називається гарантованим, коли рефлексія вказує, що дана цінність обіцяє задовольнити цей інтерес. Дослідження реляційного характеру цінностей має метою віднаходження надійних цінностей для керівництва дії (Hook, 1948/1961a, p. 206).

Гук захищав етичний підхід перевірки емпіричних і ситуаційних гіпотез для відбору оптимальних норм. В його етиці також можна виділити уявлення про корисність і граничне благо, як і в його колег-прагматистів. У праці “Освіта для модерної людини” Гук писав

(а) По-перше, людина є біологічним організмом, що підпорядкований певним законам зростання. Деякі сили та здатності дозрівають, розцвітають і занепадають відповідно до певного циклу; (б) по-друге, людина є членом суспільства, вона наслідує культурну спадщину та соціальну організацію, що визначають форми, в яких знаходять вираження біологічні потреби та імпульси людини; (в) По-третє, людина як особистість чи характер демонструє особливий шаблон поведінки, вкорінений в біологічних варіаціях і зумовлений панівними нормами її культури, шаблон, який вона поступово розвиває за допомогою низки послідовних рішень. (Hook, 1946/1963, pp. 59–60)

Ці антропологічні засновки схилили Гука до етичних висновків, які в даній праці він формулював у зв'язку з освітньою тематикою. Попри цю освітню

контекстуальність, їх можна вважати ілюстративними у стосунку до поглядів Гука щодо корисності й граничного блага. Він писав:

У відношенні до розвитку людського організму, фізичного й ментального, ціллю бажаної освіти є зростання. Під “зростанням” я розумію дозрівання природних сил людини до найвищої бажаної точки, яку роблять можливими її тіло, ум і культура. Це процес, що фізично призводить до стану здоров’я, а інтелектуально – до безперервної самоосвіти. (Hook, 1946/1963, p. 60)

Фактично, для Гука зростання, реалізація потенціалу, підвищення якості досвіду складала той самий етичний комплекс, який відстоював і Дьюї у своїй етиці.

Та, крім того, у своїй етиці Гук особливо розвивав діалогічну складову етики свого вчителя. Він зазначав, що наші проблеми виникають від того, що наші цінності як цінності всередині особистостей чи як цінності серед різних особистостей групи конфліктують. Іноді конфлікт може вирішитися лише через боротьбу, особливо тоді, коли одна зі сторін відмовляється слідувати розуму. Однак переважно можливість діалогу не є скасованою. Люди не поділяють усіх цінностей, але поділяють достатню кількість, щоб за допомогою інтелекту зробити їх подальше розширення можливим (Hook, 1959/2002d, p. 89). Тому важливим на шляху формування ціннісного судження є намагання створити якомога більш інклюзивні й задовільні для усіх конфліктуючих сторін рішення (Hook, 1959/2002d, p. 84). Для Гука йшлося як про узгодження з мінімальними втратами для конфліктуючих цінностей в межах однієї індивідуальності, так і про таке ж взаємовключне узгодження цінностей різних людей. Коли ж розглядаються несумісні цінності, то вони повинні узгоджуватися через компроміс і відокремлення (Hook, 1958/2002g, p. 104).

3.2. Теорія “реалістичного лібералізму” Сидні Гука

3.2.1. Виклики періоду “холодної війни”

Порівняно із лібералізмом Дьюї лібералізм Гука був продуктом філософської творчості наступного історичного періоду. У міжвоєнний період Гук не був

прихильником соціального лібералізму, а займав марксистську позицію. Однак після того, як наприкінці 1930-х злочини комуністів стали більш ніж очевидними, Гук змінив своє бачення цієї ідеології й соціальної філософії Маркса. Американський дослідник Ричард Горн писав, що інтелектуали вважали Гука найбільш оригінальним та ерудованим виразником марксизму в Америці до другої світової війни. Але подібно до того, як він допомагав багатьом з цих інтелектуалів на шляху засвоєння марксизму, так він допомагав їм від нього відмовитися, оскільки спочатку порвав з комунізмом, а потім з революційним марксизмом, ставши одним із провідних теоретиків-апологетів того, що він сам називав “демократичним Заходом” в холодній війні (Horn, 1997, pp. 1–2). За словами американського дослідника спадщини Гука Кристофера Фелпса, після 1940-го року американський філософ ретельніше засвоїв ліберальний формалізм (Phelps, 1997, p. 236). Однак він не став прямим прихильником лібералізму. На період другої світової війни Гук відносив себе до демократичних соціалістів, про що свідчать його думки в статті “Соціалізм і свобода.” Він намагався бути частиною ідейного руху тих соціалістів, що після першої світової війни відмовилися від авторитарного соціалізму, від ідеї планової колективістської економіки, щоб захистити демократичний етос соціалізму (Hook, 1945/1959d, p. 339).

Оскільки в міжвоєнний період поняття лібералізму більше асоціювалося із традиційно-ліберальними ідеями Гаєка, а за соціалізмом ще не закріпилася стійка асоціація з авторитаризмом, то Гук вважав себе частиною соціалістичного руху. Коли ж після другої світової війни багато мислителів із соціалістичними поглядами почали ідентифікувати себе із більш поміркованою соціал-демократією, то й Гук полишив свою виразну прихильність демократичному соціалізму. Показовим є факт, що вже у статті “Виклик свободі” Гук писав про політичні свободи не просто як про позитивні свободи, а як про “стратегічні,” про що буде детальніше йтися далі. Саме в період від 1950-х до 1980-х років Гук

проявив себе як реформатор ліберальної думки, хоча соціал-демократія залишилася його головною політичною ідентичністю до кінця життя.

Історичним контекстом, що відіграв головну роль у “лібералізації” Гукових поглядів і у його занепокоєнні проблемами ліберальної теорії, була холодна війна. Для ліберального порядку на Заході цей період не був кризовим на зразок міжвоєнного періоду. Ба більше, багато країн Заходу досягнули небувалих економічних і правових зрушень, надто в перші десятиліття після другої світової війни. Однак усі ці зрушення відбувалися в контексті протистояння між ліберальними й комуністичними країнами. Прогресивні досягнення післявоєнних десятиліть були нерозривно пов’язані із дискусіями щодо того, чим є ліберальна демократія порівняно із “ворожим” чи “альтернативним” проектом комуністів. Американська дослідниця інтелектуальної біографії та спадщини Гука Кортні Ферітер писала:

Під час холодної війни комунізм висвітлювався в національній свідомості як потенційна загроза демократії, і Гук був налаштований не дозволити інтелектуалам, що були пов’язані з комуністичною партією, підірвати вільне дослідження в цілях такої політики, в якій інтелектуальний прогрес і наукові внески не цінувалися і не враховувалися... Антикомунізм Гука в кінцевому підсумку був зацікавлений збереженням демократичних ідеалів свободи та відкритого дослідження, які ми часто сприймаємо як самоочевидні. (Ferriter, 2017, p. 100)

Це не зробило Гука сліпим апологетом традиційного лібералізму, прихильники якого мали свої способи відповідей на виклики з боку комуністів. Він займався реконструкцією лібералізму, подібно до Дьюї. Ця критика була менш внутрішньою, ніж у його вчителя, бо Гук передусім вважав себе соціал-демократом, однак вона не була протистоянням лібералізму, а була його переосмисленням в цілях зміцнення. Гук бачив головну проблему сучасного йому лібералізму у його ритуалізмі. У статті “Помилки ритуального лібералізму” Гук пояснював, що застосування традиційного лібералізму в сучасних умовах є

ознакою соціально-політичного ритуалізму. За словами американського філософа, ритуальний лібералізм – це опертя на риторіку, а не на логіку, на слогани, а не на аналіз проблеми заради захисту свободи. Цей спосіб мислення використовує принципи минулого, щоб вирішувати нові й складні питання (Hook, 1959f, p. 268). Ритуальні ліберали вірять в старі приципи традиційного лібералізму: виключність негативної свободи, антираціоналізм, індивідуалізм, виключність політичної демократії. Вони консервують ідеї перших лібералів, що писали в умовах протистояння феодалізму, і не бачать інших ідеологічних варіантів, окрім нового авторитаризму і традиційного лібералізму. Для Гука як для специфічного ліберала головним опонентом в таборі лібералів можна назвати австрійського філософа Фридриха Гаєка¹. Гук вважав, що альтернативою ритуальному лібералізму є “реалістичний лібералізм.” У праці “Єресь, так – змова, ні” він писав:

Реалістичний лібералізм визнає, що для виживання ми повинні вирішити багато важких проблем, і що їх можна вирішити лише інтелектом, а не почтивою риторикою. Наша найбільша небезпека – це не страх ідей, а відсутність ідей – спеціальних ідей, звернених до конкретних проблем тут і зараз, проблем такої складності, що лише невіглас може стверджувати, що знає всі відповіді на них. (Hook, 1952/1953, p. 36)

Найцікавіші спроби дати такі відповіді стосуються реконструкції головних понять лібералізму, що була здійснена Гуком. Як і в контексті теорії лібералізму Дьюї, слід звернути увагу на переосмислення Гуком таких понять як “свобода”, “авторитет”, “індивідуальність” та “громада.”

3.2.2. Позитивна свобода та останнє слово інтелекту

Гук вдався до переосмислення поняття “свободи” ще у своїй першій праці “Метафізика прагматизму.” На цьому початковому етапі молодого американського філософа цікавила радше метафізична й антропологічна, аніж соціальна й політична сторона природи людської свободи. На той час Гук ще

¹ Ідеї, що були предметом критики для Гука можна знайти у працях Гаєка, що мають назву “Індивідуалізм та економічний порядок” (Hayek, 1948/2012) і “Конституція свободи” (Hayek, 1960/1978).

розмірковував про свободу без зв'язку із політико-ідеологічною тематикою. Він писав: “Свобода людини безперечно є прикладом метафізичної свободи, але вона обумовлена знанням про необхідність і характеризується раціональним бажанням” (Hook, 1927/1996, р. 139). Та вже тоді були закладені ідейні підвалини його майбутньої, ширшої концепції свободи. Гук намагався показати, що свободу слід розуміти передусім як досягнуте раціональним методом людське знання, хоча й сама здатність до вільного вибору ґрунтована у реальності. Остання дає людині можливість саморозкриття у дії, але цією можливістю треба скористатися. За Гуком, ця можливість виражається у проясненні самої реальності, у знанні її необхідних і мінливих структур, яке дозволяє діяти в їхньому контексті. Як писав американський філософ: “Знання про себе, природу, її сталості й непевності, дозволяє нам контролювати й передбачати. Там, де ми можемо контролювати, скеровувати й відкидати щось, навіть якщо це означає не більше ніж нову зустріч із необхідністю, там ми знаходимо свободу” (Hook, 1927/1996, р. 141).

У більш пізньому есеї “Хліб, свобода і бізнесмени” (1951) Гук стверджував, що неспроможність реалізувати свободу як можливість дегуманізує людину¹. Свободи як метафізичної здатності самої по собі не достатньо для того, аби ми почували себе людьми. Якщо людина хоче відповідати своєму еволюційному рівню, вона повинна принаймні мати можливість пробувати реалізувати свої рішення. Наслідки можуть бути неуспішними, однак без таких спроб людина є позбавлена відповідальності, а відтак і своєї людськості. Гук писав:

Існує неусувна якість в досвіді невимушеного вибору, яка підштовхує людей ризикувати своїм життям заради нього. Незалежно від того, чи є наш вибір добрим чи поганим, мудрим чи дурним, ми відчуваємо себе приниженими як людські істоти, якщо нам перешкоджають його робити. Коли ми позбавлені свободи робити вибір, ми позбавлені відповідальності, а позбавляти нас відповідальності означає заперечувати нашу людськість. (Hook, 1951/1959a, pp. 67–68)

¹ Текст цього есею був передрукований як глава “Хліб, свобода і вільне підприємство” у збірці “Політична сила та особиста свобода” 1959 року.

Неприйняття Гуком “свободи,” що позбавлена зв’язку із конкретними спроможностями людини, було його неприйняттям метафізичної свободи, і у цьому він наслідував Дьюї. Як і його вчитель, Гук писав про конкретні свободи, а не про абстрактну свободу. За його словами: “У певному сенсі дуже неправильно зрозумілої фрази Джона Дьюї про те, що ‘кожна ситуація має своє унікальне благо,’ ми можемо також сказати, що кожна ситуація має свою унікальну комбінацію свобод, яку може визначити лише інтелект” (Hook, 1951/1959a, p. 58). Свободи є множинними, бо вони є силами. Головна проблема лібералізації людей полягає в тому, як забезпечити всіх людей свободами й водночас вирішити конфлікти між окремими видами свободи. Адже одна свобода як сила може зіштовхуватись з іншою подібною силою. У праці “Парадокси свободи” Гук писав, що ми

виявляємо як емпіричний факт у цьому світі те, що свободи екзистенційно конфліктують. Ми хочемо більше, ніж одну свободу, і тоді з’ясуємо: світ влаштовано так, що реалізація однієї свободи веде до усунення іншої. Це є неусвідомлення того, що будь-яка окрема свобода, яку ми вважаємо бажаною, є лише однією з множини інших бажаних свобод. (Hook, 1962/1970, p. 13)

На думку Гука, традиційний лібералізм, як у працях Сміта чи Гаєка, захищав метафізичну концепцію свободи, оскільки його представники не ставили під сумнів існування вроджених прав людини. Хоча вони й розуміли, що виражені в правах свободи є множинними, конкретними, як от свобода слова чи свобода простору, вони вважали їх непорушними. На їхню думку, жодна соціальна чи політична дія не повинна відбирати у людини те, що є її невіддільною особливістю. Спроба регулювати права є посяганням на свободу. З огляду на це Гук писав у праці “Єресь, так – змова, ні,” що

лібералізм не можна ототожнювати з традиційною переконаністю в існуванні конкретних, абсолютних чи невідчужуваних прав, оскільки кожне таке право насправді оцінюється з огляду на його наслідки для суспільства, а тому підлягає видозміні. Одне право обмежує інше, і остаточне рішення щодо конфлікту прав

виноситься з огляду на загальну ситуацію або на той набір раціонально бажаних свобод, існування яких може спричинитися до тимчасового обмеження будь-якої окремої свободи. Сказати, що ми не можемо зберегти свої свободи за допомоги жертвування ними, означає вдатися до пустої риторики, бо іноді ми повинні жертвувати окремою свободою для збереження інших свобод. (Hook, 1952/1953, p. 19)

Вже негативна концепція свободи, яку відстоювали традиційні ліберали на зразок Гаєска, вказувала на необхідність вирішення конфлікту свобод, аби можна було говорити про наявність свобод. У праці “Парадокси свободи” Гук писав:

Загальне для всіх значення вільності полягає у силі втілювати свої бажання без дозволу чи перешкоди з боку інших. І проста річ полягає в тому, що жодна людина чи істота не може втілити своє бажання доти, доки їй не забезпечене запобігання будь-якого втручання з боку тих, хто хоче заблокувати чи усунути її бажання. (Hook, 1962/1970, p. 11)

Тридиційні ліберали не розуміли лиш того, що часто конфлікт свобод є настільки серйозним, що запобігати втручанню одних людей у життя інших можливо лише через обмеження окремих свобод. У статті “Концепція та реалії сили” Гук писав, “що від використання сили не можуть розумно відмовитися ті, хто любить свободу, і що її застосування завжди має бути виправдане у світлі збереження вільного суспільства” (Hook, 1980b, p. 53).

Та, крім того, ефективна свобода, свобода як сила є не лише негативною свободою, тобто свободою від, але й свободою для. У статті “Роздуми про людські права” Гук писав:

Так звані негативні свободи зазвичай визначаються у термінах відсутності обмежень людської поведінки. Право чи свобода висловлюватися наявна тоді, коли людина вільна від того, щоб інші говорили за неї. Позитивну свободу зазвичай визначають у термінах сил або гарантованих можливостей для досягнення певних бажаних цілей. Ця свобода “на” або “для” означає, що

бажання чи готовність щось зробити, його добровільний характер, так би мовити, не є достатнім, навіть за відсутності втручання з боку інших. Можуть бути й інші перешкоди, які потрібно подолати. (Hook, 1968/1980a, p. 89)

Ці останні перешкоди слід було б назвати відсутністю тих чи інших можливостей для індивіда реалізувати себе як особистість. В даному аспекті мова вже йшла не стільки про усунення перешкоджання свободі, скільки про створення позитивних умов для свободи. І тут для Гука важливим було поняття “стратегічних свобод.” Він не вірив в абсолютні свободи, але був переконаний в цінності таких окремих свобод, що підтримують усю мережу свобод. У есеї “Хліб, свобода і бізнесмени” Гук писав, що існують

стратегічні свободи; вони дають нам змогу здобувати нові свободи та усувати надлишки старих. Поки вони переважають, зміни та обмеження інших свобод оборотні. Коли вони підважені, жодна свобода не може бути нічим іншим, як утвердженням сили привілейованою групою. Ось чому кожна група, яка бажає розумно вирішувати конфлікти інтересів або мудра щодо умов своєї свободи, повинна бути глибоко зацікавлена станом свободи слова та зібрань, свободи дослідження і навчання, свободи преси та інших форм комунікації, свободи культурних можливостей і розвитку. Бо від них значною мірою залежить розумний моральний вибір. (Hook, 1951/1959a, p. 59)

Стратегічні свободи є позитивними свободами. Вони стосуються головних моральних цілей індивіда. Людина є свободною не лише у сенсі вільності від обмежень, спричинених іншими людьми, але й у сенсі вільності робити те, чого вона бажає і що вважає за благо. Наприклад, висловлюватись, працювати, мати гідний зарібок, мати доступ до культурних здобутків суспільства тощо. Стратегічні свободи є особливим видом позитивних свобод, адже вони є опорними пунктами усього комплексу свобод. Гаєк ставив під сумнів позитивну концепцію свободи, бо остерігався авторитарних визначень моральних цілей. Колективні утворення, як от громада, уряд чи держава не повинні визначати за індивідів їхні преференції власної реалізації. Кожна “свобода для” належить

окремому індивіду і традиції, в якій він знаходиться. Традиція ж, за Гаєком, не є продуктом колективного розуму, а є еволюційним утворенням множини нерозрахованих дій окремих індивідів.

Концепція свободи Гаєка була пов'язана із критикою раціоналізму. Гук був не менш критичним щодо раціоналістичних лібералів, однак таку ж критичність він проявляв до прихильників інтелектуальної мінімізації. Гук бачив завданням реалістичного лібералізму забезпечення індивідів негативними і позитивними свободами, а його найскладнішою ціллю – безкомпромісний захист стратегічних свобод і досягнення оптимального балансу свобод в суспільстві. На його думку, в цих завданнях і цілях реалістичний ліберал повинен послуговуватися певною настановою, що може бути ефективним способом творення світу свободи. У праці “Парадокси свободи” Гук писав:

По-перше, існує парадоксальний факт, що людина може бути вільною лише тому, що інші люди не вільні перешкоджати їй. Як наслідок, якщо держава не є вільною запобігати цьому перешкоджанню і забезпечувати свободу, то жодна людина не є вільною. По-друге, існує емпіричний факт, що в нашому світі модерної науки, техніки та промисловості люди можуть найбільш ефективно використовувати свою політичну свободу для підтримки цінностей відкритого суспільства лише тоді, коли держава також вільна сприяти створенню соціальних та економічних умов вільної культури. По-третє, існує парадоксальний факт, що в неминучому конфлікті прав і обов'язків, зобов'язань і відповідальностей не може бути жодного абсолютного зобов'язання, крім... морального зобов'язання бути інтелектуальним. (Hook, 1962/1970, pp. 61–62)

Саме інтелектуальна настанова є єдиним способом збереження і розвитку ліберального суспільства.

Коли підіймається питання балансу свобод у суспільстві проблема авторитету є неминучою. Якщо свобода не терпить обмежень і поганих умов життя, то повинна бути інстанція, що своїми рішеннями встановлюватиме порядок, за якого свобода

буде якомога більш захищеною і доступною. У праці “Парадокси свободи” Гук писав:

Справжній виклик для демократичного уряду полягає в питанні: де знайти місцеположення остаточного авторитету, на який має спиратися кожен уряд? Чи його можна знайти в процесах інтелекту, коли вони розвиваються із матриці вільно визначеної згоди, чи натомість – у точці зору спеціальної групи хранителів, чи то філософів, чи то суддів. (Hook, 1962/1970, р. 62)

Очевидно, що другий варіант був для Гука неприйнятним. Надто коли йшлося про ритуалістичних лібералів, що захищали негативну, абсолютну свободу. У праці “Парадокси свободи” Гук писав:

Лише інтелект є абсолютною цінністю, бо, на відміну від любові, доброти, знання, мужності, свободи та будь-якої іншої цінності, яка є складовою хорошого життя, лише інтелект є суддею власних обмежень. Він є посередником конфліктів усіх інших цінностей і встановлює межі масштабу, часу та відповідності їхнього вираження. (Hook, 1962/1970, р. 62)

Тільки інтелект здатний до самокритики. Та все ж інтелектуальна настанова сама можлива лише тоді, коли забезпечена свобода навчання, дослідження тощо. Ліберальні права і можливості повинні сприяти людській спроможності робити розумний вибір. Одне із завдань реалістичного ліберала підтримувати вільний ринок ідей. Ліберальне суспільство із вільним ринком ідей спричиняється до розвитку інтелектуальних спроможностей своїх індивідів. В такому суспільстві кожен може послуговуватися аргументами, дискутувати щодо тих чи інших проблем і ніхто не має авторитету казати останнє слово в дискусіях, окрім інтелекту. При тім найбільш розумні рішення інтелекту часто є справою майбутнього, тож різноманітність інтелектуальних точок зору в дискусіях є невіддільною складовою інтелектуальної настанови. Тому реалістичний ліберал визнає множину альтернативних інтелектуальних позицій, однак не визнає позиції, що підривають свободний ринок ідей. У праці “Єресь, так – змова, ні” Гук

писав: “Ліберал боїться систематичного спотворення вільного ринку ідей діяльністю, яка унеможливує розумний вибір” (Hook, 1952/1953, p. 21).

У статті “Гегель і перспектива лібералізму” Гук писав, що під ліберальними цінностями він “не розуміє ті цінності, що пов’язані з теорією економічного індивідуалізму чи вільного підприємництва,” а розуміє

сузір’я цінностей, переконань і настанов, які втілені в соціальні та політичні інститути культур, що засновані на згоді, взаємній пошані та використанні інтелекту. Лібералізм уникає всіх авторитетів, за винятком остаточного авторитету раціонального або критичного методу, який означає здоровий глузд, очищений науковим методом. Оскільки лібералізм спирається на раціональний та критичний метод, він шукає опору в людському судженні, а не у певності. Тому він відкидає, з одного боку, авторитаризм, який навіть коли говорить про Розум повертається до “раціоналізації” status quo у поганому значенні цього слова, а з іншого боку – фанатизм, який приймає певні цінності чи принципи як абсолютні, незалежно від їхніх наслідків для інших цінностей, а тому не помічає тієї істини, що жоден гуманний, цивілізований ум чи суспільство не можуть жити лише за однією цінністю чи принципом. (Hook, 1962/1975a, p. 128)

Тож реалістичний лібералізм підтримує лише авторитет інтелекту, що дозволяє його прихильникам уникати авторитарного застою і фанатичного насильства.

3.2.3. Реалізована індивідуальність і регулятивна громада

Незалежно від рівня інтелекту конкретного індивіда, кожен індивід діє з огляду на свої звички, переконання чи інтелектуальні рішення. Дії одного індивіда можуть бути виключно приватними (private), а можуть бути й публічними (public). Коли вони впливають на інших індивідів, то мова йде про публічні дії. Гук був переконаний, що лібералізм захищає недоторканність індивіда і вважає вільну індивідуальність найвищою цінністю. Тому для лібералів публічна сфера є простором інтелектуального обговорення. Якщо дії одних індивідів

суттєво впливають на життя інших, то обов'язком усіх цих індивідів є їхнє розумне обговорення. У статті “Інтелект і зло у людській історії” Гук писав:

Для нас недоторканність індивіда може поставати лише як принцип соціального життя, який просувається або підривається поширеним типом соціальних інститутів. В особистих відносинах вона передбачає правило інтелекту, яке поважає інтелект інших. Тією мірою, якою будь-які наші дії, які життєво впливають на інших, здійснюються без розумного обговорення наслідків для цих інших, тією ж мірою ми не поважаємо їхню недоторканність як особистостей. (Hook, 1947/1975b, p. 37)

Тож лібералізація нерозривно пов'язана із формуванням громади свободних індивідів, в якій конфлікти й плани розвитку обговорюються спільно.

Демократична громада слідує інтелектуальній настанові. Та демократичною її робить передусім інклюзивність і відкритість. Як зазначали американські дослідники філософії прагматизму Роберт Таліс і Роберт Темпіо, для Гука покращення демократії означає застосування “більшого критичного аналізу та більшого гласного дискурсу з більшою участю більшої кількості секторів спільноти” (Talis & Tempio, 2002, p. 18). Гук як реалістичний ліберал вважав, що свободне суспільство не може бути індивідуалістичним, бо не існує раз і назавжди встановленого балансу свобод і остаточного рівня соціальних можливостей для реалізації індивідуального потенціалу. Свобода і реалізація є соціальним продуктом, а також продуктом безперервного громадського активізму. У статті “Демократія і десеґреґація” Гук писав: “Очевидно, що оскільки багато видів приватних асоціацій... мають своє місцеположення у соціальному просторі, а не в просторі своїх чотирьох стін, то можуть виникати ситуації, що потребують певних видів громадського регулювання” (Hook, 1958/1959b, p. 96). Кожен індивід залежить від дій інших індивідів, і коли індивіди здатні відстоювати свою позицію і об'єднуються у громаду чи в мережу громад, то у них є можливість змінювати і створювати такі умови для кожного, які придатні для індивідуальної свободи та реалізації.

Інклюзивність і відкритість є головною рисою демократичного способу життя. У статті “Етика суперечки” Гук писав:

У демократичному суспільстві те, що є морально дозволеним і неприпустимим у публічній суперечці, впливає із зобов’язання дозволити всім груповим, класовим та індивідуальним інтересам висловлювати себе відкрито і чесно, перш ніж буде досягнутий консенсус у згоді щодо заходів, які спрямовані на сприяння спільному добробуту. (Hook, 1954/2002f, p. 289)

Доступ для кожного індивіда брати участь в обговоренні й визначенні курсу розвитку свого суспільства характеризує демократію, а моральне бажання чинити так є тим, без чого демократію неможливо уявити в невикривленому вигляді.

У праці “Освіта для модерної людини” Гук писав, що “хоча соціальні інститути розглядаються як незамінні засоби, що сприяють розвитку особистості, однак всі вони повинні критикуватися та реформуватися у світлі тих якостей людського досвіду, яким вони дають життя” (Hook, 1946/1963, p. 38). Гук вірив в регулятивну силу громади свободних індивідів. Він був переконаний, що заради свободи кожного окремого члена суспільства громада чи мережа громад повинна інтелектуально зважувати конкретну ситуацію і приймати рішення, що сприятимуть забезпеченню умов для реалізації потенціалу кожного індивіда. Іноді такі регулятивні рішення полягають у застосуванні деяких обмежень, однак вони є виправданими, коли здійснюються з огляду на покращення умов можливості реалізації індивідуального потенціалу членів суспільства. У статті “Демократія і десеґреґація” Гук писав, що

як моральні істоти, які розмірковують про наслідки своїх дій для інших, ми змушені застосовувати відповідні правила рівності і, якщо відмінності є релевантними, правила справедливої нерівності у світлі якогось спільного ідеалу, навіть якщо це буде не більше ніж ідеал миру чи взаємної терпимості. (Hook, 1958/1959b, p. 95)

У цьому пункті американський філософ критикував точку зору Гаєка, який остерігався регулятивних зусиль з боку колективних утворень. У статті “Лібералізм і закон” Гук стверджував, що Гаєк вважав свободу від держави визначальною для будь-якої свободи, а це було великим упущенням ідейного спадку лібералів від Джеферсона до Дьюї, спадку, що переконував у регулятивній здатності демократичної громади (Hook, 1957/1959с, pp. 252–253).

Ці декілька особливостей демократичної громади також були лаконічно сформульовані Гуком у його статті “Демократичний спосіб життя,” яка була написана ще в період його демократичного соціалізму. Вже там він писав, що демократичне суспільство – це таке суспільство, в якому урядування спирається на вільно досягнуту згоду тих, ким керують (Hook, 1938/2002e, p. 277). Однак демократія – це більше ніж шаблон інституційної поведінки, вона є утвердженням певних цінностей й настанов (Hook, 1938/2002e, p. 284). Три з них найважливіші. Перше – це переконаність у тому, що індивід повинен сприйматися як наділений внутрішньою цінністю і гідністю. В соціальній площині цьому має відповідати визнання того, що слід забезпечити рівні можливості розвитку кожній людині для реалізації її індивідуальних талантів і здатностей. Це не механічна рівність, а регулятивний принцип розподілу (Hook, 1938/2002e, p. 285). Друге – переконаність у тому, що відмінність, різноманітність та унікальність є цінностями, які повинні не лише захищатися, але й заохочуватися. Звісно це передбачає й усвідомлення меж, адже люди повинні зберігати достатньо спільного: комунікувати спільною мовою, приймати спільні заходи безпеки тощо (Hook, 1938/2002e, p. 286). Третє – переконаність у тому, що існує спільний метод вирішення конфліктів, а саме метод інтелекту, критичного наукового дослідження (Hook, 1938/2002e, p. 286).

В іншій статті того ж періоду, що мала назву “Натуралізм і демократія,” Гук наводив низку експериментальних аргументів, що можуть свідчити на користь етичного принципу демократії. Демократія: (1) викликає максимум креативного зусилля у всіх членів спільноти; (2) розширює досвід кожного окремого індивіда

завдяки можливості навчатися в інших індивідів; (3) з більшою ймовірністю призводить до зменшення міжусобиць і забезпечення миру; (4) краще сприяє поширенню істини й краси, бо максимізує можливість дослідження й поширення його результатів; (5) спричиняє менше жорстокості; (6) уможлиблює вільну інтелектуальну комунікацію, що не обмежується чинником походження, кольору шкіри чи віри (Hook, 1944/2002b, pp. 242–243).

Загалом в одному з абзаців пізньої статті “Філософська перспектива” Гук добре висловив головні ідеї свого реалістичного лібералізму, що сягали корінням ще у праці Джеферсона, а найбільше дозріли у працях Дьюї. Він писав:

Філософія американського лібералізму постала у творах Джеферсона і розквітла у філософії Джона Дьюї. Цей філософський гібрид визнає своїм авторитетом у соціальних справах свободно визначену згоду керованих, і вважає, що така згода не може бути свободною, якщо немає гарантованих прав на інакомислення; і що місцеположенням цих прав є індивід (а не клас, каста чи група), що арбітром неминучого конфлікту людських прав є демократичний процес; що використання інтелекту в соціальних справах найкраще функціонує тоді, коли існує вільний ринок ідей; і що істина й справедливість, як би вони не були визначені, не мають кольору шкіри чи гендеру. В американській ліберальній філософії центральне місце займає індивід, а не індивідуалізм. Спільнота, що віддана рівній турботі про якомога більшу реалізацію бажаного потенціалу кожного індивіда, усвідомлює свою відповідальність у справі просування рівності можливостей, а не рівності результату. (Hook, 1988/1990, pp. 303–304)

Висновки до розділу 3

В третьому розділі була проаналізована критика лібералізму наступного представника філософії прагматизму – Гука. Схема цього розділу була аналогічна тій, що була у попередньому розділі: спочатку проаналізовано головні розділи неопрагматизму Гука, а далі в їхньому світлі – ліберальну теорію американського філософа. Дослідження в першій частині цього розділу показало, що

позитивістський неопрагматизм Гука хоча й був новою версією прагматизму, його також слід розуміти частково як пряме слідування натуралістичному прагматизму Дьюї, а частково як відродження пірсіанської наукової лінії прагматизму.

Якщо в епістемології зіставити евіденціалізм Гука й операціоналізм його вчителя Дьюї, то можна побачити невеликі відмінності. Дьюї вважав, що істина, або засвідчена прийнятність, – це те, що можна отримати в процесі взаємозворотного логіко-емпіричного дослідження, і що воно є операційним засобом розв'язання проблемних ситуацій і покращення якості досвіду у взаємодії між організмом і середовищем. Гук також був переконаний в тому, що базова модель наукового дослідження є взірцевою моделлю отримання знання, і що гарантоване знання слугує надійності й плідності контекстуального досвіду. Він доклав багато зусиль, щоб розвинути ідею Дьюї щодо тяглості між здоровим глуздом і науковим методом. Та акцент Гука стояв передусім на емпіричній стороні дослідження. На його думку, саме цей аспект в роботі наукового методу, який є витонченим продовженням здорового глузду, слід вважати ключовим. Люди досягли великих результатів у технологічному й інституційному розвитку, як і в модерній науці, завдяки зборам емпіричних даних, адже вони найкраще дозволяли фіксувати різницю між одним й іншими переконаннями й способами дій. Тому для Гука правильний спосіб отримання знання обов'язково має включати не лише розкриття специфічних практичних наслідків переконання, але й фіксацію безпосередніх емпіричних свідчень, які позначає переконання. Не дивно, що така позитивістська версія прагматизму в епістемології нагадує експерименталізм Пірса. Гук був учнем Дьюї, але не буде помилковим назвати його евіденціалізм кроком вбік експерименталізму Пірса. Адже Пірс більше за Дьюї підкреслював емпіричну складову дослідження. Проте цей рух Гука вбік Пірса був обмеженим, бо для нього як для учня Дьюї вже була безсумнівною ідея неусувної ситуаційності істини, тож Пірсова, нехай і регулятивна, ідея кінця наукового дослідження й остаточного консенсусу дослідників втратила актуальність.

Фактично, Гук продовжив проект гуманістичного натуралізму Дьюї. Адже вони обидва писали про реальність як єдину, недуальну природу, яка складається із різноманіття контекстів, ситуацій й існувань, і яка перебуває у безперервному процесі актуалізації різних потенційностей. Але Гук не у всьому наслідував свого вчителя. Акцент на безсумнівній структурності світу був головною специфічною рисою натуралізму Гука. Структурний натуралізм Гука наголошував реалістичний аспект натуралізму: усі змінні й відносно сталі складові природної реальності мислилися як такі, що чинять безсумнівний вплив одне на одного. Людина, яка в цій “метафізиці з людської точки зору” розглядалася як одна з найважливіших елементів, існує серед різноманіття незалежних природних чинників, на які змушена зважати. “Метафізика інструменту” чітко показувала наскільки важить структурна організація різних компонентів реальності, таких як організм, інструмент, середовище, у природних процесах, а надто у людських природних процесах. Структурний натуралізм не можна ототожнити з об’єктивним ідеалізмом Пірса. Адже Гук вже був далеким від ідей Пірса про те, що матерія є застиглим умом, а ум ослаблює матерією, і що реальність еволюціонує від повної спонтанності до повної визначеності. Водночас натуралізм Гука підкреслював структурну особливість природної реальності, що можна розглядати як успадкування науково центрованих акцентів метафізики Пірса.

В теорії людини Гук був інтелектуалістом, як і його вчитель. Серед усіх людських здатностей Дьюї найбільше обговорював інтелект, хоча не применшував значення більш адаптивних складових людської природи, таких як звички чи переконання. Гук посилив трансформаційний аспект поняття “інтелекту” свого вчителя. В його працях значно більш вираженою була ідея інструментальності, доцільності інтелекту. Лишнім підтвердженням цього були й роздуми про трагічність людського життя, адже, на думку Гука, саме креативний, інструментальний інтелект був частково причиною, частково способом вирішення трагічних ситуацій в житті індивіда. Соціальність людини також осмислювалася у

неопрагматизмі Гука передусім в аспекті такої соціалізації, що мала бути якомога більш ефективною у своїх розвивальних ефектах. Ідейне зміщення від Дьюї вбік до Пірса також характеризувало теорію людини Гука. Учень Дьюї залишився вірним інтелектуалізму свого вчителя, однак акцент на інструментальності інтелекту, що був посиленням трансформаційного аспекту цієї людської здатності, можна трактувати як наближення до поняття “міркування,” що було центральним в теорії людини Пірса. Адже, за Пірсом, міркування є здатністю, що допомагає отримувати надійне знання, яке, своєю чергою, слугує передбаченню майбутнього, примноженню цінного й мінімізації неприємного. Ця експансивна здатність, коли поставлена на рейки наукового методу, дозволяє докорінно змінювати становище людини у світі. Теж саме можна сказати про “інструментальний інтелект” Гука.

Порівняно із іншими розділами філософії у своїй етиці Гук найменше відійшов від ідей Дьюї. Він зберіг і продовжив погляди свого вчителя на розвиток, зростання, реалізацію потенціалу як граничне благо і на збільшення якості досвіду як критерій корисності людської діяльності. Єдина помітна відмінність між їхніми етичними теоріями полягала в детальності осмислення моральної конфліктності. Гук приділяв особливу увагу цій темі й підкреслював необхідність інтелектуального узгодження відмінних цінностей в процесі людського розвитку.

Як учень Дьюї, Гук продовжив осмислення ідеологічної проблематики, яке здійснював його вчитель в міжвоєнний період. Однак у своїй реконструкції лібералізму Гук позиціював себе більш зовнішньо до цієї ідеології, тож його напрацювання точніше назвати критикою лібералізму, хоча його наміри були спрямовані на її конструктивне перетворення. Ліберально-критичні праці Гука були написані й опубліковані в період холодної війни. У другій частині цього розділу дисертаційного дослідження було проаналізовано реалістичний лібералізм, який, на думку Гука, повинен був замінити панівну течію ритуалістичного лібералізму, головним ідейним представником якого був Гаєк.

Реалістичний лібералізм Гюка несуттєво відрізнявся від відроджуваного лібералізму Дьюї. Це була радше відмінність в акцентах: реалістичний лібералізм був більш радикальним. Гук був переконаний, що лібералізм не може дбати лише про негативну свободу, бо необхідна також і позитивна свобода. Однак особливий акцент Гюка полягав у твердженні того, що сфері свобод притаманна висока конфліктність, а тому часто визначення збалансованого набору свобод буде передбачати захист одних свобод і жертвування іншими. Цей аспект напруження наявний і в погляді реалістичного ліберала на авторитет. Якщо ритуалістичний ліберал остерігається авторитету раціональності й покладається на еволюційні й переважно нерозраховані дії окремих індивідів, то реалістичний ліберал спирається на авторитет інтелекту, на його останнє слово в усіх дискусіях. Реалістичний ліберал слідує чіткій інстанції інтелекту, бо без неї неможливі обґрунтовані рішення в складному соціальному світі. Його цікавить сприяння високому особистісному зростанню індивідів, а не суто їхній приватній ініціативі. Саме забезпечення якісних умов реалізації особистісного потенціалу індивідів є ціллю ліберальної політики й соціального активізму, на думку реалістичного ліберала. Так і значущість демократичної громади не можна применшувати, ба більше, така громада має потужну регулятивну функцію. Вона дбає про соціальну справедливість, яка будується на основі правил рівності, а іноді й справедливої нерівності, і на без якої важко уявити реалістично-ліберальну політику.

Розділ 4. Переопис лібералізму у філософії неопрагматизму Ричарда Рорті

4.1. Неопрагматизм Ричарда Рорті: постмодерністська рецепція прагматизму Джона Дьюї

4.1.1. Конверсаціоналізм: розмова і задоволення потреб

Неопрагматизм Ричарда Рорті був одним із варіантів філософії прагматизму¹. Він виникнув і був розвинутий американським філософом впродовж 1970-х – 2000-х років. Рорті зберіг теоретичну основу, що поділялася класиками цієї філософської традиції. Вона складалася із прийняття антифундаменталізму й подальшої розробки філософії, яка б служила людині. Рорті як послідовник Джеймса і Дьюї приймав за вихідний пункт прагматичної філософії заперечення можливості пізнання фундаментальних структур реальності. Ця філософія полишала платонівські чи кантіанські спроби знайти надійний каркас для усього суцього. У статті “Вступ: Прагматизм і філософія” Рорті писав про класиків прагматизму як про “анти-Філософських” мислителів. На його думку, вони відмовилися від платонівських питань про природу Істини й Блага, визнали неправомірними універсальні теорії про природу реальності, сутність знання чи природу людини. В ХІХ ст. викристалізувалися два напрями у філософії: “трансцендентальна філософія” й “емпірична філософія.” Перша вважала, що Істина є поза простором і часом, а друга – що вона усередині простору й часу.

¹ Дехто з істориків філософії також використовує термін “постпрагматизм” для класифікації філософії Рорті в межах прагматичної традиції. Наприклад, це поняття обговорювала українська історикня філософії Анастасія Сень у своїй праці “Прагматизм і постпрагматизм у філософії Ричарда Рорті.” Вона зазначала, що американський дослідник прагматизму Ларі Гікмен використовував це поняття для “підкреслення постмодерністського характеру прагматизму,” тоді як вона сама слідує думці іншого дослідника у цій галузі, Алана Малачовські, й називає постпрагматизм вивченням постпрагматичних питань, як от визначення концепції літературної культури чи обговорення можливостей політичного лібералізму (Сень, 2015, сс. 21–22). Завданням Сень було розрізнення (нео)прагматичного періоду у творчості Рорті, представленого умовною “Філософією і дзеркалом природи,” та постпрагматичного періоду, представленого умовною “Контингентністю, іронією і солідарністю,” в якій американець вже займався не традиційними прагматичними проблемами епістемології та етики, а постпрагматичними проблемами культури й ідеології. На мою думку, поняття “постпрагматизм” у такому значенні є сумнівним, бо після “Контингентності, іронії й солідарності” Рорті не перестав займатися прагматичними питаннями й мислити як прагматист, та й саму працю навряд вдасться зрозуміти без врахування її прагматистського тла. Крім того, вже попередні прагматисти, як Дьюї чи Гук, займалися культурними й ідеологічними питаннями, зокрема й ліберальним. Тому не можна сказати, що інтерес Рорті до лібералізму та схожих предметів був новим в межах прагматичної традиції. В контексті даної дисертації можна погодитись лише із першим способом використання терміну “постпрагматизм,” тобто із підкресленням постмодерністського характеру прагматизму. Однак ми вже використовуємо термін “постмодерністський прагматизм Рорті,” що є більш однозначним, тому потреба у терміні “постпрагматизм” відпадає.

Однак обидва напрями розрізняли галузь простої думки і галузь справжнього знання. За словами Рорті: “Прагматизм йде в супереч цьому трансцендентально-емпіричному розрізненню, ставлячи під сумнів загальноприйняте припущення про те, що існує розмежування між різними видами істини” (Rorty, 1982b, p. xvi). Джеймс і Дьюї, вважав Рорті, були переконані, що глибоко всередині людини не існує нічого, окрім того, що вона сама туди поклала. Там немає ані вічного критерію, який вона створила впродовж практики, ані вічного стандарту раціональності чи доказової аргументації. Такі сфери людської діяльності як наука, мистецтво, етика, література – це просто різні засоби оволодіння різними частинами всесвіту, жоден з них немає трансдисциплінарного статусу і не відкриває особливого типу істини. Всі вони потрібні просто для того, щоб відповідати на питання “про те, що допоможе нам отримати бажане (або про те, що повинне бути бажаним)” (Rorty, 1982b, p. xliii). Тож досягнення актуальних й можливих людських цілей повинне замінити прагнення пізнати вічну істину.

У багатьох працях Рорті виступав як послідовник ідей класиків прагматизму. Це особливо помітно на прикладі деяких його інтерпретацій ідей головної для нього постаті Дьюї. У статті “Філософія і майбутнє” Рорті писав, що Дьюї відмовився розглядати філософію автономною діяльністю, що шукає розумне обґрунтування. Він не був фундаменталістом на зразок Канта, як і не був авангардистом, який говорить про радикальну зміну мови задля віднаходження обґрунтування. Для Дьюї філософія радше була “примирливою діяльністю,” сферою ідей, потрібних для застосування, а саме – примирення старого і нового в культурі (Rorty, 1994/1995, p. 203). У цій статті Рорті показував прагматичну філософію Дьюї як філософію антифундаменталістську, позбавлену претензій на всеохопність й універсальність, як помічницю тієї чи іншої контингентної культури. Гільдебранд у статті “Рорті й Дьюї” зазначав, що Рорті називав Дьюї своїм “принциповим філософським героєм” і бачив головний успіх свого натхненника у його критичності, повстанні проти традиційних філософських пошуків внутрішньої структури реальності, певності в знанні, вічних норм

моральності, а також у зосередженні його уваги на політичній сфері, зокрема на проекті творення соціал-демократії (Hildebrand, 2020, pp. 338–339).

У своєму інтерв'ю “Після філософії – демократія” Рорті казав, що не бачить принципової відмінності між прагматизмом Дьюї й власною позицією. Відмінність лише у тому, що він, на відміну від свого попередника, приділяє особливу увагу філософії мови (Rorty, 1991/1994, p. 106). Однак, на нашу думку, сам Рорті водночас був свідомий глибших розбіжностей між класичним прагматизмом і власним неопрагматизмом, про що яскраво свідчать два його тексти, присвячені філософії Дьюї: “Метафізика Дьюї” і “Дьюї між Гегелем і Дарвіном.” В першій статті Рорті погоджувався із поглядом Джорджа Сантаяни на “емпіричну метафізику” Дьюї як на суперечність в термінах. З одного боку, у праці “Досвід і природа” Дьюї здійснив історико-соціологічну критику старої метафізики. Але, з іншого боку, в цій же праці він розробляв нову метафізику, що претендувала на відкриття “базових типів замученості,” тобто на те, щоб бути загальною теорією досвіду (Rorty, 1977/1982a, p. 77). Тому Рорті вважав, що Дьюї можна завдячувати його візією про шкідливість традиційної дуалістичної метафізики для західної культури, але помилкою Дьюї було перетворення цієї критики на новий опис “природи” і “досвіду” (Rorty, 1977/1982a, p. 85). У другій статті Рорті здійснив аналогічну спробу моделювання, яким би слід було бути Дьюї, на противагу тому, яким він був. У його філософії не було б радикального емпіризму, панпсихізму і голізму, а був би сильніший історизм (Rorty, 1994/1998a, pp. 293–294). Згідно з Рорті, Дьюї намагався показати тяглість між усіма видами природного світу, вважав, що існує лише відмінність у ступені організованості їхнього досвіду. Натомість “Дьюї слід було відмовитись від терміну ‘досвід,’ а не перевизначати його. Йому варто було шукати наступність між нами й тваринами деінде. Він повинен був... сказати, що єдиний релевантний розрив в наступності існує між немовними істотами... і мовними істотами.” (Rorty, 1994/1998a, p. 297)

Вихідна точка епістемологічного філософування Рорті знаходилась цілком в річищі підходів класичного прагматизму. У трьох класиків прагматизму були схожі об'єкти критики: Пірс передусім полемізував із картезіанством, Джеймс – із неогегельянством, а Дьюї – із платонізмом. Усі ці суперники були прикладами раціоналізму і філософських спроб знайти безсумнівний фундамент знання і реальності. Рорті був таким же критично налаштованим у стосунку до них, як і до представників аналітичної філософії, що, на його думку, мала ті ж фундаменталістські амбіції й хотіла втілити їх на науковій основі, тобто вважаючи природознавство взірцевим для пізнання і філософування. До такого погляду були схильні як ранні аналітики, логічні позитивісти як от Рудольф Карнап чи Ганс Райхенбах, так і в пом'якшеному варіанті пізніші аналітики – Вілард Квайн чи Вілфريد Селарс. В есеї “Філософія в Америці сьогодні” (1982) Рорті писав:

Причиною того, чому філософи досі схильні приписувати собі мудрість, полягає в тому, що сучасна аналітична філософія успадкувала від логічного позитивізму тридцятирічної давнини претензію на володіння безпечною матрицею евристичних концептів-категорій, які дозволяють їй класифікувати, осягати та критикувати решту культури... Але у нас немає таких знань, немає такої вищої точки зору. Ми розібрали евристичні риштування Райхенбаха, як і його перелік “проблем наукової філософії.” Ми нічим їх не замінили, і нам не варто намагатись це зробити. (Rorty, 1982с, pp. 221–222)

Критика Рорті була яскраво викладена ще у його ранній праці “Філософія і дзеркало природи.” За словами американського дослідника філософії прагматизму Коліна Купмена:

Явним об'єктом критики у “Дзеркалі” є те, що Рорті назвав “репрезентаціоналістською епістемологією” – проект аналізу групи поглядів, згідно з якими людське знання є продуктом людських умів, що тлумачаться як вмістилища для ідей, призначенням яких є точна репрезентація реальних станів справ, що відбуваються зовні цих умів. Репрезентаціоналістська епістемологія

тісно пов'язана з іншим об'єктом критики, який Рорті позначав як “епістемологічний фундаменталізм,” і який означав ідею існування деяких базових або фундаментальних істин, таких як винятково привілейований клас епістемічних репрезентацій, які формують ґрунт для можливостей розробки всіх інших життєздатних кандидатів на знання. (Коорман, 2020, pp. 103–104)

На думку Рорті, пізнання і філософування є просто мовною практикою на зразок художньої літератури. Вони не можуть претендувати на “фундаментальне знання” чи відображати “незалежну реальність.” Як писав Рорті: “Якщо ми щось і дізналися про концепти за останні десятиліття, то це те, що мати концепт означає вміти вживати слово, що володіти майстерністю концептів означає вміти користуватися мовою, і що мови створюються, а не відкриваються” (Rorty, 1982с, р. 222). Такий погляд можна розглядати як фалібілізм, перейнятий від класиків прагматизму. Однак фалібілізм Рорті мав свою специфіку. Як зазначав іспанський дослідник спадщини Рорті Анхель Перона:

Коли Рорті говорить про фалібілізм, він не стільки згадує ідею помилки, скільки ідеї заперечення, зміни словника або виникнення якоїсь більш винахідливої гіпотези. Хай там як, у нього фалібілізм завжди пов'язаний з відповідальністю за можливу появу нової аудиторії, перед якою деякі обґрунтовані переконання втрачають обґрунтованість. (Perona, 2020, р. 60)

Ця обставина робила фалібілізм Рорті мало в чому схожим із точками зору його попередників-прагматистів. Та серйозне розходження стосувалося не лише і не стільки фалібілізму, скільки погляду на правильний метод отримання знання.

Рорті вважав, що слід говорити про “знання як предмет розмови та соціальної практики, а не як спробу віддзеркалення природи” (Rorty, 1979/1980, р. 171). Цю епістемологічну чи антиепістемологічну позицію можна назвати конверсаціоналізмом. На думку норвезького дослідника Бйорна Рамберга й американської дослідниці Сюзан Дилмен, ствердження того, “що ні поняття істини, ні поняття об'єктивності та реальності не може бути використане для пояснення чи легітимації наших виведених практик та наших стандартів

гарантованого – це є сутністю конwersаціоналізму Рорті” (Ramberg & Dieleman, 2001). При цьому, як пояснювали Рамберг і Дилмен,

його конwersаціоналізм не полягає у наданні пріоритету суб’єктивному над об’єктивним, чи силі ума – над обмеженнями світу. Скоріше це інша сторона його антирепрезентаціоналізму, який заперечує, що ми маємо якесь інше відношення до світу, ніж суто причинове. Іншими словами, Рорті стверджує, що ми не можемо надати жодного корисного змісту поняттю того, що світ за своєю природою раціонально обмежує вибори словників, за допомогою яких ми справляємося з ним... Як розуміє філософію Рорті, її значні досягнення – це не відкриття істинності чи хибності певних пропозицій, а нововведення в наших описових здатностях, зміни в тому, що ми здатні говорити та думати. (Ramberg & Dieleman, 2001)

Тож замість традиційних філософських спроб говорити про відображення в суб’єктивних умах об’єктивної реальності або про закриту в собі суб’єктивність, для якої невідома об’єктивна реальність, Рорті говорив про пізнання як про тип стосунку до світу. У цьому типі стосунку світ не накладає жодних раціональних обмежень на людину, а та, своєю чергою, може створювати різноманіття описів про нього. Мовлення (speech) і розмова (conversation) є методами отримання того, що можна було б назвати “знанням.” На думку Рорті,

ми повинні розуміти мовлення не тільки як таке, що не відображає внутрішні репрезентації, але і як таке, що зовсім не є репрезентацією. Ми маємо відмовитися від поняття відповідності в стосунку до речень і думок, і почати розглядати речення як пов’язані з іншими реченнями, а не зі світом. Ми повинні побачити термін “відповідає тому, якими є речі” як автоматичний комплімент, висловлений успішному нормальному дискурсу, а не як відношення, якого слід прагнути й вивчати впродовж усієї решти дискурсу. (Rorty, 1979/1980, pp. 371–372)

Американський дослідник філософії прагматизму Джон Капс зазначав, що Рорті відмовився від репрезентаціоналізму і почав розглядати метою дослідження не

знання чи істину (в традиційному сенсі цих слів), а згоду або “солідарність” (Capps, 2019). Зрештою метою є навіть не згода, хоча вона й необхідна, а досягнення наших поточних цілей, формулювання кращих та більш задовільних цілей і взагалі перетворення на кращих людей, аніж ми були (Capps, 2019).

У цьому полягав практицизм епістемології Рорті. У статті “Світ без сутностей чи субстанцій” Рорті писав про те, що він як послідовник прагматистів підтримує їхні погляди на співвідношення між знанням і практичною корисністю:

Прагматисти наполегливо стверджують неокулярні, нерепрезентаційні способи опису чуттєвого сприйняття, думки та мови, оскільки вони хотіли б зруйнувати відмінність між знанням речей та їх використанням. Вони виходили з твердження Бейкона про те, що знання є сила, і переходили до твердження, що сила – це все, що є у знання. Для них твердження про знання X є твердженням про здатність щось робити з X або для X , ставити X у зв’язок з чимось іншим. Однак, щоб зробити це твердження правдоподібним, їм довелося атакувати поняття про те, що знати X – це справа відношення до чогось внутрішнього властивого X , а використання X – це справа зовнішнього, випадкового відношення до X . (Rorty, 1994/2000a, p. 50)

На думку Рорті, людина володіє знаками й символами, мовою і дискурсом, які є засобами координації її діяльності, засобами, що допомагають їй впоратися з об’єктами, досягати різних цілей, а не відображати реальність (Rorty, 1994/2000a, p. 65).

4.1.2. Континджентизм: випадковість подій та її долання

Рорті вважав, що ані філософія, ані жодна інша дисципліна не здатна виявити яку-небудь реальність чи природу людини. Тому натуралістичний погляд Дьюї здавався йому залишком фундаменталізму. Сам Рорті осмислював світ через призму історичистського погляду, який для нього виглядав прийнятною точкою зору в антифундаменталістській парадигмі. Рорті намагався стверджувати таку антифундаменталістську теорію реальності, яку можна назвати

контингентистським історизмом¹. Безсумнівно, що Рорті зберіг частку натуралістичного погляду Дьюї, адже він активно вживав поняття “звичка,” а також говорив про страждання, що викликані порушеннями деяких базових умов існування, наприклад, матеріальними злиднями, фізичними хворобами чи насильством. Та водночас, як зазначав американський дослідник філософії прагматизму Девід Макартур, “Рорті визнає, що люди причинно пов’язані з нелюдським світом; та він відкидає ідею про те, що ми відповідаємо світові у його філософському вигляді як реально Реальному, тобто – внутрішній природі реальності” (Macarthur, 2020, p. 165).

Для Рорті у його космології значно важливіше було підкреслити контингентність світу, в якому живуть люди. Речі й люди не визначені ані прихованою історичною телеологією, ані внутрішньою природою. Як писав Рорті, “наша мова і наша культура є контингентністю, результатом тисяч малих мутацій, які знайшли свої ніші (як і мільйонів інших, що не знайшли свої ніші), як орхідеї й антропоїди” (Rorty, 1989, p. 16). Ізраїльський дослідник спадщини Рорті Ісак Нево прийшов до висновку про подвійність теорії реальності американського філософа. Він писав:

Рорті розповідає нам дві історії про світ наших середовищ: феноменалістську і натуралістську. Перша є історією про те, як ми знаємо лише те, що обґрунтовано стверджуємо рівним собі, включаючи наше емпіричне знання, яке надходить до нас через розмовне посередництво. Друга є натуралістичною історією про суто причинний вплив, який емпірична реальність справляє на

¹ Теорію реальності Рорті зазвичай ототожнюють з його “елімінативним матеріалізмом,” однак ця позиція була характерною лише для раннього і нетривалого періоду творчості американського філософа. Також можна говорити про “історизм,” але цей термін теж не є бажаним, бо асоціюється передусім із доктриною, яку критикував Карл Попер за надмірне приписування закономірностей історичному процесу, тоді як Рорті використовував цей термін якраз для позначення випадковості історичного буття індивідів. Термін “контингентизм” є доволі штучним, бо ані Рорті, ані дослідники творчості американського філософа не застосовували його. Однак, як Рорті, так і дослідники використовували слова “contingent” і “contingency,” які можна вважати центральними в міркуваннях Рорті щодо реальності. Їх можна перекласти як “необхідний” і “необхідність.” Зазвичай в іноземних перекладах праць Рорті ці слова перекладаються як “випадковий” і “випадковість.” І хоча Рорті дійсно асоціював “contingent” і “contingency” передусім із випадковістю, однак не буде помилкою припустити, що він навмисно вживав саме їх, а не англійське “chance,” для того, аби у низці ситуацій уникнути звинувачень в релятивізмі. У даній дисертації автор переклав ці слова як “контингентний” і “контингентність” для того, щоб бути ближчим до намірів слововжитку американського філософа, а також, щоб уникнути ускладнення мови, яке виникає при вжитку складених слів “необхідний” і “необхідність.”

нас як на еволюціонуючі організми. Це дуже різні історії, і Рорті постійно змінює свої засади від однієї до іншої. Він феноменаліст, коли каже, що немає жодних обмежень на дослідження, окрім розмовних, і що немає нічого нелюдського до врахування у людському знанні; він натураліст, коли розвертається, щоб сказати нам, що цей висновок не такий вже й поганий і не має ідеалістичних наслідків, оскільки нелюдський світ досі причиново впливає на нас. (Nevo, 2020, p. 206)

Цю подвійність не можна назвати дуалізмом. Адже для Рорті існує єдиний природний світ причинових впливів. Та американський філософ приписував особливу силу людській мові. Тож у той час як решта світу підпорядковується причиновим впливам, створені за допомогою мови відношення людини до світу виглядають як такі, що вбудовуються у світ із відносно незалежною силою. Це не слід розуміти як поєднання сфери закономірності зі сферою вільного духу. Причинові впливи у світі, як людські, так й нелюдські, є контингентними. Специфічність людських впливів полягає радше в їхньому творчому походженні, в новизні. Всі впливи контингентні, а людські впливи просто відрізняються особливою винахідливістю. Їхня сила у винахідливості.

Еволюціонізм у теорії реальності Рорті також мав відмінну специфіку. Контингентний світ людських і нелюдських впливів є реальністю, що постійно змінюється. Але ці зміни навряд можна назвати розвитком. Про останній можна говорити лише у стосунку до людської сфери існування, та й то в обмеженому сенсі, адже немає підмурків стабільності й збереження корисного, про які б писав Рорті. Навіть якщо люди створюють техніку чи інститути, світ не містить жодних найменших гарантій їхньої надійності в майбутньому. Тож еволюціонізм Рорті – це ствердження реальності природних змін і негарантованих людських адаптацій в її межах.

4.1.3. Мова та індивідуалізуюча соціалізація

Окрім концепту “контингентності,” неопрагматизм Рорті включав залучення й інших історицистських понять, таких як “мова” (language) і “уява” (imagination). Усі вони мислилися як здатності, що дозволяють людині вести специфічний людський спосіб життя в змінній історичній реальності. Умови і способи життя людей тісно пов’язані із випадком, тож найкраще описати людську особливість могла вказівка на нелогоцентровані здатності. За Рорті, для цього підходили поняття “мова” й “уява.”

Одним із центральних у своїй теорії людини Рорті зробив поняття “мови,” а також усі похідні від нього концепти, такі як “опис” (description), “словник” (vocabulary) чи “мовна гра” (language game). На думку американського дослідника спадщини Рорті Керола Ніколсона, “Рорті вважав, що тільки мова є унікальною людською здатністю, і що, наскільки нам відомо, тільки люди здатні описувати речі” (Nicholson, 2020, p. 305). У праці “Контингентність, іронія та солідарність” Рорті закликав:

думайте про термін “ум” або “мова” не як про назву посередника між самістю та реальністю, а просто як про прапорець, що сигналізує бажаність використання певного словника у спробах впоратися із певними видами організмів. Сказати, що певний організм чи машина є користувачем мови, означає просто сказати, що спільне з іншими користувачами сполучення знаків і звуків є засвідчене як корисна тактика прогнозування та контролю майбутньої поведінки. (Rorty, 1989, p. 15)

Рорті не випадково розумів мову як здатність сполучати знаки й звуки. В дусі класиків прагматизму він стверджував, що для людини незалежно існує світ, але не істина. Нам не варто “ототожнювати факт, згідно з яким світ містить причини виправданості для володіння певним переконанням, із твердженням про те, що деякий немовний стан світу сам є прикладом істини, або що деякий стан ‘робить переконання істинним,’ ‘відповідаючи’ йому” (Rorty, 1989, p. 5). За Рорті, людина вибирає мовну гру і цей вибір не є результатом відображення зразкової істини. Водночас вибір мовної гри не є довільним актом. Він підпорядковується

механізму звички. І спершу може здатися, що у неопрагматизмі Рорті узалежнення мовної гри від механізму звички є слідуванням натуралістичній позиції Дьюї й інших класиків прагматизму. Але ясність вносить ще одне лінгвоцентроване поняття – “метафора” (metaphor). Американський філософ вважав, що мова не має цілі у вигляді вираження значень чи репрезентації фактів, вона є сукупністю метафор. Більшість висловлювань нашої мови – це “мертві метафори.” Тобто це такі висловлювання, що раніше виражали нові способи дії й саморозуміння, але вже зараз стали звичними й банальними. Вони стабілізують людське життя, але не змінюють його. Натомість, живі метафори допомагають людям змінювати свої дії і думки (Rorty, 1989, pp. 18–19). Тож, за Рорті, людська мова, сполучення знаків і звуків слугує не тому, щоб відображати реальність, а передусім тому, аби стабілізувати й змінювати життя.

Для Рорті поруч із лінгвоцентрованими поняттями йшло поняття “уяви” як людської здатності шукати альтернативи наявним переконанням і цілям. У пізній статті “Прагматизм і романтизм” (2007) Рорті писав:

Ми повинні думати про розум не як про здатність відстежувати істину, а як про соціальну практику підкріплення соціальних норм використанням знаків і звуків... Нам слід думати про уяву не як про здібність, що породжує ментальні образи, а як про здатність змінювати суспільні практики за допомогою нових вирашних способів використання знаків і звуків. (Rorty, 2007b, p. 107)

За Рорті, твори уяви не є повністю спричинені чинними умовами чи індивідуальними диспозиціями. Уява відкриває можливості новотвору. Вона є головним двигуном “переопису”, “здібністю творення метафор” (Rorty, 1989, p. 36). Ніколсон зазначав: “Ідея мовного переопису, визначена як сила уяви ‘переописувати знайоме в незнайомих термінах,’ зіграла центральну роль у неопрагматизмі Рорті” (Nicholson, 2020, p. 305).

Крім цього, для Рорті уява була надто важливою у сенсі здатності ставити себе на місце несхожих на нас людей, мати “чуйність” (sensitivity), “повагу” (respect) і “довіру” (trust) до них. Приписування людям розумності чи інтелектуальності як

центральных здатностей спричинялося не лише до формування образу людини як провідника істини й надійного знання, але й до образу людини як володаря природи. Ба більше, навіть серед природного виду людей кожен індивід оцінювався як спроможний до меншого чи більшого рівня людськості, адже усі індивіди мали різний рівень розуму чи інтелекту. Це призводило до маргіналізації й дегуманізації людей з низькими показниками або з невідповідними поглядами. Натомість пов'язану із метафоричним переописом уяву Рорті тісно пов'язував із чуйністю та іншими схожими типами ставлення. Адже призначенням уяви є не пошук істини чи надійного знання, а творення словників. А цьому процесі несхожість й відмінність словників і способів життя інших індивідів не є перешкодою, а навпаки – сприятливою обставиною.

Як і Дьюї, Рорті вважав людину соціальною істотою. Та водночас він писав про обмеженість соціалізації й приписував їй радше допоміжну функцію. За його словами зі статті “Освіта як соціалізація і як індивідуалізація”: “Перетворення тварини в людину можливе лише за допомогою процесу соціалізації, за яким (якщо пощастить) слідує самоіндивідуалізація та самотворення як повстання цієї людини проти цього процесу соціалізації” (Rorty, 1989/2000b, p. 118). На думку Рорті, людина набуває людськості впродовж соціалізації, яка з часом відходить на задній план і переростає в самотворення. Остання стає новим кроком становлення людськості в людині і має завданням усунення всіх перешкод, до яких неодмінно спричиняється соціалізація. Рорті пояснював, як він “як дьюїанець розуміє відношення між... потребою соціалізації та потребою усунення бар'єрів, які соціалізація неминуче накладає” (Rorty, 1989/2000b, p. 120). На його думку, варто слідувати точці зору Дьюї, за якою “соціалізація полягала в набутті уявлення про себе як спадкоємця традиції збільшення свободи та надії” (Rorty, 1989/2000b, p. 121). “Соціалізація має передувати індивідуалізації, а виховання свободи не може розпочатися до того, як будуть накладені певні обмеження,” однак на наступному етапі становлення людськості в освіті “йдеться про те, щоб прищепити сумнів та стимулювати уяву, у такий спосіб кидаючи виклик панівному консенсусу” (Rorty,

1989/2000b, p. 118). За словами Рорті, “іскри, що проскакують між вчителем і учнем, з’єднують їх у взаємовідносинах, які мало пов’язані з соціалізацією, але мають багато спільного з самотворенням” (Rorty, 1989/2000b, p. 126).

4.1.4. Саморозширення і самотворення

Історицистську особливість можна побачити й у погляді Рорті на моральність людини. Питання про природу корисності чи граничного блага також мислились американським філософом в річищі історицистських ідей. У статті “Етика для сьогодення” Рорті стверджував, що люди не можуть обирати моральні ідеали за нейтральним критерієм. За його словами, в минулому поняття “спокути” (redemption) передбачало розрізнення між нижчою, тваринною, смертною частиною душі, і вищою, божественною, безсмертною. Спокута була тріумфом другої над першою. Але в ХХ ст. багато інтелектуалів перестали пов’язувати духовність зі спокутою, почали вважати, що для духовності не потрібна “надія трансцендувати скінченність” (Rorty, 2005/2010, p. 13). В іншій статті під назвою “Людські права, раціональність і сентиментальність” Рорті писав, що ХХ ст. втратило інтерес до платонівсько-ніцшеанського питання “Якою є наша природа?”, і натомість стало запитувати “Що ми можемо зробити з себе?”. Відповідно люди почали приходити до думки про себе “як гнучких, багатогранних і самоформуєчих тварин, а не як раціональних тварин” і почали бачити моральну мету не у безсмерті, вічності й уподібненні божеству, а в поступовому “покращенні власних обставин життя” (Rorty, 1993/1998b, p. 175).

Коментуючи етику Рорті, американська дослідниця його спадщини Марджорі Мілер писала:

Люди не мають жодної сутнісної природи, існують лише історії, які ми розповідаємо собі, і кожен з нас розповідає свою власну історію чи історії... І, він каже, що не існує нічого більшого за це. Нічого, на основі чого можна було б виносити вирок нашим діям: ані окремих Божих стандартів, ані розуму, ані людської природи. (Miller, 2020, p. 181)

Для етики Рорті будь-які людські спроби апелювати до зовнішніх стандартів моральної поведінки чи до універсальної цілі людського життя були приречені на невдачу. Люди послуговуються не зовнішніми об'єктивними критеріями, а тимчасово усталеними в культурі словниками. Можна стверджувати, що для Рорті граничним благом людини є не рух до істини чи досконалості, а самотворення (self-creation). Мілер писала:

Самотворення може здійснити будь-хто, і кожна самість творить себе за власним образом, хоча ці образи зі самого початку описані у словниках нашої успадкованої культури... Не існує внутрішньої самості, оскільки не існує нічого не пов'язаного з чимось іншим. Походячи з різних причин, ми маємо як свідомі, так і несвідомі самості, що включені до твореної нами самості. Ми маємо багато різноманітних образів, почуттів того, чим ми є, були й хочемо стати, і саме це різноманіття робить процес самотворення, переплетення успадкованих і уявлених нами словників цікавим процесом приватної моралі. (Miller, 2020, p. 180)

Покращення власних обставин життя, про яке говорив Рорті як про моральну мету людини, в контексті його етики не мало ідеалістичних чи прогресивістських значень. Самотворення означало роботу зі своїми історіями, словниками. Їх слід постійно узгоджувати, перетворювати так, аби покращувати обставини життя. Однак, оскільки жодні обставини життя не є зразковими, то суть такого покращення полягає радше в негативній меті: уникати страждань, моральної вузькості або несамобутності. Тому можна сказати, що корисність для Рорті – це саморозширення (self-enlargement) індивідуальності. В статті “Етика без принципів” Рорті писав: “Моральний розвиток індивіда та моральний прогрес людського виду як цілого є справою перепозначення людських самостей у такий спосіб, аби розширити різноманітність стосунків, які конституують цих самостей” (Rorty, 1994/1999a, p. 79). У вступі до збірки “Об'єктивність, релятивізм та істина” він також писав, що моральний прогрес – це

не процес відкладання наших старих словників, переконань та бажань, а скоріше поступове додавання до них, та видозмінювання їх, за допомогою їх обігрування між собою. Це процес реформування та розширення, а не революції. Тож образ виходу з нашого ума до чогось зовнішнього, звідки ми можемо оглянутись і побачити його, потребує заміни. Альтернативний образ є образом такого нашого ума, який поступово збільшується, стає сильнішим і цікавішим через додавання нових предметів вибору, тобто нових кандидатів на статус переконань і бажань, сформульованих у нових словниках. Основним засобом такого зростання, як я стверджую у “Контингентності, іронії та солідарності” і у “Незнайомих звуках,” є поступове розширення нашої уяви за допомогою метафоричного використання старих знаків і звуків. (Rorty, 1991, р. 14)

Діяльність мови й уяви для Рорті була запорукою морального життя у світі, де відсутні об’єктивні моральні стандарти, але присутні страждання й особистісна стандартизація. Адже мовно-уявні описи й позначення себе, хоч і не дозволяють віднайти безсумнівне щастя, але дозволяють змінити теперішній стан справ і в цілому зробити індивіда гнучкішим.

Якщо говорити про соціальний аспект такої етики, то у відношенні до інших, як стверджував Рорті у статті “Справедливість як більша лояльність,” моральний дієвець мав прагнути уявного почуття лояльності, що в ідеалі мало б бути “лояльністю до дуже великої групи – до людського виду,” чи навіть “до усіх, хто може досвідчувати біль, навіть до корів чи кенгуру, чи, можливо, до всіх живих речей, навіть до дерев” (Rorty, 1997/2007a, р. 45). Мілер зазначала: “Кожен з нас займає свою позицію, і Рорті стверджує, що творена нами самість, від якої залежимо, яка має значення для нас, на якій стоїмо, не є справою інших людей допоки ця самість не зіштовхується з процесами самотворення інших” (Miller, 2020, р. 180). Кожна людина лиш слідує окремим остаточним словникам, тому ніхто не має морального права змушувати її до жодної поведінки, принаймні доти, доки її поведінка не суперечить історіям і життям інших людей. Ба більше, на

думку Рорті, навіть еволюційно нижчі істоти теж слідують власному способу буття, тож насильство над ними не може бути виправдане жодними посиленнями на більшу моральну мету. Співчуття і лояльність – це ті типи ставлення, які люди повинні мати як до собі подібних, так і до всіх живих істот, адже ніхто не має істинних знань про правильне життя, але всі можуть досвідчувати біль.

4.2. Теорія “іронічного лібералізму” Ричарда Рорті

4.2.1. Сподівання наприкінці століття

Якщо попередніми великими періодами західної історії були міжвоєнний період постійної кризи й період “холодної війни,” то після них прийшли доволі обнадійливі для лібералів часи. Відлига, розпад СРСР, відбудова і побудова демократій створювали новий інтелектуальний клімат. В ньому ліберальні мислителі розмірковували не стільки над тим, як суттєво трансформувати свою ідеологію, скільки над підвищенням її ефективності в умовах нових перспектив. На думку американського соціолога й біографа Ніла Гроса, погляди Рорті формувалися ще в 1960-і й 1970-і роки, коли діяли інтенсивні соціальні рухи, спостерігалася криза ринку праці тощо (Gross, 2008, p. 297). Однак політично-філософські праці Рорті публікувалися вже з 1980-х, коли гострота дискусій знизилася. Неопрагматистська ліберальна теорія Рорті була однією із багатьох прикладів поміркованого переосмислення лібералізму в останні десятиліття ХХ ст.

Теоретична стратегія Рорті у ліберальній теорії полягала не в перебудові головних ідей, а в обговоренні старих ідей з нової філософської перспективи. Вона називалася не “реконструкцією” лібералізму, а “переописом” лібералізму. Суттєвої методологічної відмінності між цими методами не було. Незначну специфіку підходу Рорті можна виявити в тому, що він намагався віднести до визначення свободи й індивідуальності не як до особливостей чи елементів реальності, а як до узвичаєних цінностей. Він не вважав, що лібералізм можна обґрунтувати як більш правильну ідеологію за інші, і взагалі був переконаний, що будь-яке обґрунтування будь-якої ідеології приречене на невдачу. Його цікавило

лише питання якомога більш евристичного опису тієї ідеології, свідомими чи несвідомими прихильниками якої є більшість мешканців Західного світу, тобто питання опису лібералізму. Ціллю Рорті у його ліберальних працях не було аргументування привабливості певної версії розуміння свободи й індивідуальності. Американський філософ старався захистити вже наявне розуміння свободи й індивідуальності як цінностей, а для цього намагався писати про них більш ефективним словником постмодерністського неопрагматизму.

Відтак традиційний лібералізм не був для Рорті головним предметом критики. Також американський філософ не продовжив лінію соціального лібералізму таких своїх попередників, як Дьюї та Гук, у тій же формі. Рорті можна назвати соціальним лібералом, однак постмодерністського штибу. Результатом свого переопису лібералізму він хотів бачити усунення метафізичного лібералізму. Тому його головною фігурою для критики серед лібералів можна вважати не умовного Сміта, а умовного Габермаса. На нашу думку, ідейно на роль останнього можна було б поставити й Дьюї, однак Рорті мінімально намагався показати відмінності між ним і Дьюї, а здебільшого будував між собою і Дьюї зв'язок за допомогою доволі суб'єктивної й сумнівної інтерпретації текстів класика прагматизму. Натомість Габермас, хоча й не був винятково ліберальним мислителем, зі своїми більш просвітницькими ідеями був для Рорті виразнішим опонентом у дискусії про лібералізм¹.

4.2.2. Негативна свобода та авторитет уяви.

У праці “Контингентність, іронія та солідарність” Рорті писав:

Габермас та інші метафізики, які з підозрою ставляться до виключно “літературної” концепції філософії, вважають, що ліберальні політичні свободи вимагають певного консенсусу щодо того, що є універсально людським. Ми іроніки, які також є лібералами, вважаємо, що такі свободи не вимагають консенсусу щодо будь-якої більш базової теми, ніж їхня власна бажаність. Під

¹ Ідеї, що були предметом критики для Рорті можна знайти у працях Габермаса, що мають назву “Теорія комунікативної дії” (Habermas, 1962) та “Структурна зміна публічності” (Habermas, 1981).

нашим кутом зору все, що має значення для ліберальної політики, – це широко розповсюджена переконаність у тому, що... ми називатимемо “істинним” або “благим” будь-який результат вільного обговорення – що якщо ми дбаємо про політичну свободу, то істина і благо подбають самі про себе. (Rorty, 1989, p. 84)

В цьому уривку містяться кілька ключових тез ліберальної теорії Рорті, що будуть проаналізовані далі. Та вихідною є думка про те, що в межах лібералізму превалює метафізичний лібералізм, або, словами Рорті, ”ліберальні метафізики” (Rorty, 1989, p. 91). Як вважав американський філософ, погляд ліберальних метафізиків на свободу, авторитет, індивідуальність і громаду в сучасних умовах є пережитком. Вони є проблемними не тільки з причини неспроможності теоретичної філософії у своїх розвідках досягнути надійних, обґрунтованих результатів, але й з огляду на неузгодженість зі специфікою самого лібералізму. Адже головними цінностями цієї ідеології є свобода й індивідуальність, які у своєму загальнокультурному значенні по суті є чимось відмінним від чітко визначених об’єктів метафізики. Тож коли ліберальні метафізики намагаються поглянути на свободу й індивідуальність метафізично, вони їх підважують.

Американський філософ прагматизму і дослідник спадщини Рорті Вільям Кертіс писав: “Рорті закликає нас відмовитися від традиційної мови метафізики, тому що її претензія на визначення необхідної істини є риторично авторитарною і, відтак, пригнічує свободу та плюралізм, які лібералізм повинен в ідеальному випадку підтримувати та захищати” (Curtis, 2015, p. 121). Щоб виразніше показати несумісність метафізики й свободи, Рорті запропонував визначати останню як “розпізнавання контингентності” (Rorty, 1989, p. 26). В одному з поширених філософських розумінь свобода була розпізнаванням необхідності: свободою людиною вважалася та особа, яка була спроможною розпізнати той чи інший визначений наперед порядок речей у світі й діяти у згоді із ним. Рорті перевернув це спінозистське розуміння свободи, тож тепер остання стала розпізнаванням не необхідності, а контингентності, яку американський філософ

здебільшого ототожнював з випадковістю¹. Згідно з таким поглядом, свобода людини проявлялася в оновленні словника й у діяльному слідуванні щоразу оновленому словнику. Підпорядкування примусу з боку будь-яких псевдонеобхідностей чи вищих порядків вважалося за несвободу. Як зазначав американський дослідник спадщини Рорті Петр Лом: “Ричард Рорті характеризує свободу як розпізнавання контингентності, розпізнавання того, що люди більше не підпорядковані жодному вищому природному чи божественному порядку і тому вільні жити так, як вони хочуть” (Lom, 1999, p. 449).

Рорті був переконаний, що “свобода як розпізнавання контингентності...’ є головною чеснотою членів ліберального суспільства, а культура такого суспільства повинна бути спрямована на лікування нас від нашої ‘глибокої метафізичної потреби” (Rorty, 1989, p. 46)². Хоча ліберальна теорія Габермаса не спиралася на розуміння свободи як розпізнавання необхідності, та все ж вона була метафізичною, на думку Рорті. Габермас підтримував загальнокультурний погляд на свободу як свободу від панування. Однак німецький філософ водночас розумів свободу по-кантіанськи як автономність, тобто як спроможність слідувати наданому собі закону. Звісно, мова не йшла про доступ до універсального морального закону. Та все ж автономність неодмінно тягнула за собою позитивне уявлення про свободу людини, тобто розуміння свободи як “свободи для.” Рорті був противником такої точки зору, адже будь-яке звернення до сили чи закону, наскільки б очищеним від традиційної метафізики воно не було, зрештою є пережитком метафізики³. Навіть коли закон затверджується комунікативним розумом, він не перестає бути авторитарним. Звернення до сили аргументу чи вагомості твердження є продовженням старої метафізики, лише зовні очищеної

¹ Щодо концептуалізації свободи в аспекті прагматичного розуму та інших концептуалізацій свободи в американській політично-філософській традиції див. статті українського філософа Анатолія Карася (Карась, 2003; Карась, 2005; Карась, 2016).

² Погляд Рорті на громадянську чесноту можна протиставити дьюїанському погляду. Прикладом останнього можна назвати міркування українського філософа Михайла Бойченка у низці праць (наприклад, див. Бойченко, 2014; Бойченко, 2018; Бойченко, 2018, Квітень; Бойченко, 2019, Жовтень).

³ Про дискусію Габермаса зі ще одним представником філософії прагматизму Патнемом див. статтю українського філософа Андрія Баумейстера “Прагматичний реалізм і питання про об’єктивну значущість практичних цінностей і норм. Дискусія між Гіларі Патнемом і Юргеном Габермасом” (Баумейстер, 2014).

від традиційного ригоризму. Американський дослідник філософії прагматизму Ричард Шустермен стверджував, що для Рорті “будь-яка громадська упередженість щодо того, як індивіди реалізують себе, матиме болісний вплив на їхню особисту негативну вільність. Для нього головною цінністю лібералізму є надання переваги негативній вільності над будь-якою позитивною концепцією самореалізації чи уповноваження” (Shusterman, 1994 р. 395).

Англійський дослідник Майкл Бейкон і американська дослідниця Алексис Дианда писали: “Як і багато інших лібералів, Рорті розуміє свободу насамперед у термінах того, що Берлін називає негативною свободою, фактом відсутності втручання інших людей у дії індивіда” (Bacon & Dianda, 2021, р. 163). Для Рорті позитивна концепція свободи у працях таких ліберальних метафізиків, як Габермас, походить із філософської міфологізації людської природи, з перебільшеної віри в людську автономність. У праці “Контингентність, іронія та солідарність” Рорті писав, що

не існує такої речі, як внутрішня свобода, чи такої речі, як “автономний індивід,” яких створили історицистські, у тому числі марксистські, критики “ліберального індивідуалізму...” У людях немає нічого, крім того, що було соціалізовано в них – їхньої здатності користуватися мовою, і відтак обмінюватися переконаннями та бажаннями з іншими людьми. (Rorty, 1989, р. 177)

Свобода завжди є предметом набуття і досягнення, а не слідування вже наявній природі. У людини немає здатності надавати собі ані універсальний, ані консенсусний закон. Людина виробляє не закон, а опис. Вона не шукає універсальні чи консенсусні правила поведінки, призначені впорядковувати індивідуальне й суспільне життя. Людина є вільною через творення описів, що допомагають їй щоразу розпізнавати власну контингентність і звільнитися від застарілих, обмежувальних бажань, переконань чи практик. Англійський дослідник спадщини Рорті Джеймс Тарталія писав, що ще у праці “Філософія і дзеркало природи” американський філософ запропонував своє розуміння свободи:

Ми повинні прийняти “силу дивності” через пошук нових й незнайомих описів, щоб життя ніколи не могло ставати нудним і ми могли постійно використовувати свіжі форми соціальної корисності; ось у чому, зрештою, полягає наша свобода. Застарілі описи, корисність яких віджила, слід залишити позаду, коли життя стає “нескінченим прагненням,” яке постійно відкриває нові цілі. Звільнившись від обмежувальної омани єдиної мети, продиктованої Істиною, мети, яка завжди дражливо висить перед нами, ми зможемо повністю реалізувати свій потенціал, чи точніше, вирішити для себе, чим цей потенціал є. Ми переростемо потребу у такій меті, яка завжди була лише продуктом небезпеки, потребу у квазібатьківському керівництві. (Tartaglia, 2020, p. 94)

Свобода як розпізнавання контингентності, звільнення від обмежень і самотворення у ліберальній теорії Рорті розглядалася у зв'язку зі своєрідним поглядом на авторитет. Рорті вважав, що у своєму пізнанні людина не може звертатися до жодної інстанції, яка б прояснила їй навколишню реальність. Хоча людина живе у природі, вона не може неупереджено пізнати, як та влаштована, і яке її людське місце в ній. Та, з іншого боку, природа теж не може диктувати людині, яких переконань і словників дотримуватись, а яких – ні. Американський дослідник спадщини Рорті Стивен Левін писав:

У мові, яку вживає Рорті, наша свобода використовувати словники для опису та переопису речей не є відповідною земному світу, який ми описуємо чи переописуємо, вона є відповідною лише іншим суб'єктам у просторі причин. І наше використання словника не є відповідним світу, бо сфера не-переконань (включно зі звичками), яка є сферою об'єктивності та необхідності, не є пов'язаною зі сферою переконань, яка є сферою суб'єктивності та свободи, тому перша не може мати жодного авторитету у стосунку до другої. (Levine, 2020, p. 385)

Сфера людської свободи є позбавлена диктату з боку сфери природної необхідності. Водночас вона не позбавлена будь-якого авторитету. У статті “Роберт Брендом щодо соціальних практик та репрезентацій” Рорті зазначав: “Не

існує жодного авторитету за межами вигоди для людських цілей, до якого можна звернутися, щоб легітимувати використання словника. Ми не маємо жодних обов'язків перед будь-чим нелюдським” (Rorty, 1998с, р. 127). Отже, людина може бути свободною, лише коли вона є сама собі авторитетом.

Рорті неодноразово стверджував, що авторитетом може називатися лише авторитет спільноти. В есеї “Культурна політика та питання існування Бога” Рорті писав:

Поки існують розбіжності щодо того, що говорить претендент на статус авторитету, ідея “авторитету” є недоречною. Тільки тоді, коли спільнота вирішує прийняти одну віру, а не іншу, чи суд вирішує на користь однієї сторони, а не іншої, чи наукова спільнота на користь однієї теорії, а не іншої, ідея “авторитету” стає застосовною. Так званий “авторитет” будь-чого іншого, аніж спільноти (або якоїсь особи, чи речі, чи експертної культури, уповноваженої спільнотою приймати рішення від її імені) може бути лише голослівним. (Rorty, 2001, р. 59)

Американський філософ не мав на увазі те, що спільнота є остаточним суддею у процесі самотворення індивіда, що свобода останнього визначається диктатом спільноти. Він лиш підкреслював людське джерело авторитету.

Єдиним умовним авторитетом Рорті вважав людську уяву. Саме уява допомагає людям бути свободними. Південноафриканська дослідниця спадщини Рорті Джулія Клер писала, що

саме уява, за Рорті, підживлює зміни. З цієї точки зору не тільки кожен є поетом, але й філософія, наука та будь-яка інша людська діяльність сама по собі є формою поезії – творенням нової, остаточної ідіосинкратичної мови, яка допомагає надати сенс контингентності. (Clare, 2010, р. 20)

Уява дозволяє людям створювати альтернативні описи і словники, і у такий спосіб бути вільною від псевдаавторитетної сили інтелекту чи розуму. Тому людина в ідеальному випадку є поетом, а не науковцем чи філософом. І навіть

якщо найбільш відповідною галуззю людської природи називати науку чи філософію, то вони можуть розумітися лише як різновиди літератури. Як зазначав український дослідник спадщини Рорті Іван Лисий, американський філософ надавав виняткову роль романтичним поетам у світі, а “літературна культура для Рорті – його власна ліберальна утопія” (Лисий, 2011, с. 53).

Свобода для Рорті була пов’язана з антиметафізичним поглядом на авторитет. Словацький дослідник філософії прагматизму Еміль Вішньовські писав:

Метафізика блокує нашу відкритість до нового. Це еквівалент заперечення свободи та відповідальності. Пошук остаточної метафізики блокує зміни та інновації, дослідження та розмову. Водночас “нормалізація” такого дискурсу “заморожує” культуру, а це для Рорті є еквівалентом дегуманізації людей. Цей пошук виникає через прагнення до трансценденції, бажання увічнити один дискурс як виключно правильний і належно відповідний реальності. Тип дискурсу, що може бути філософським, науковим, політичним чи релігійним, є неважливий, оскільки він завжди матиме дегуманізаційні наслідки. Він перетворює людину на підпорядковану “частину” і визнає лише свої власні цінності. Найбільш гнітючим для Рорті є те, що такий пошук ризикує запобіганням можливості проживання людського життя як поетичного самотворення. (Višňovský, 2020, 458)

Метафізична дегуманізація, що найбільше проявляється в усуненні можливостей для самотворення, притаманна багатьом лібералам, незалежно від типу їхнього дискурсу. Наукові ліберальні метафізики не кращі за філософських ліберальних метафізиків. А оскільки для Рорті абсолютна більшість філософів й науковців є метафізиками, то лібералізму слід шукати зразка авторитетного дискурсу деінде.

Габерамас бачив авторитетний дискурс у новій філософії, яка змогла подолати стару переконаність в силі розуму. Комунікативний розум мав замінити авторитет суб’єктивістських і об’єктивістських версій розуму. Для Рорті це був черговий варіант метафізики, непридатної для потреб ліберального суспільства. Рорті бачив свій переописаний лібералізм як ідеологію, що захищає свободу індивідів – цих

наділених уявою істот, яких в ідеальному випадку можна назвати поетами, а не дослідниками чи філософами. В інтерв'ю “На шляху до постметафізичної культури” Рорті стверджував:

Поетизована або постметафізична культура – це та культура, в якій загальний для релігії та метафізики імператив пошуку аісторичної, транскультурної матриці мислення, пересихає та вивірюється. Це була б культура, в якій люди б думали про людей як про творців власного життєсвіту, а не як про відповідальних перед Богом чи “природою реальності,” які розповідають їм про себе. (O’Shea, 1995, p. 59).

Поет не лише не шукає аісторичної істини, але й не намагається обґрунтувати свої слова через висвітлення їхньої відповідності “реальності.” Поет творить життя за допомогою різноманітних описів. Як зазначала українська історикиня філософії Анастасія Сень, для Рорті “сильний поет – це той, хто здатний переописати речі таким чином, щоб створити нові словники, та цим змінити людське життя. Це означає, що сильний поет може розумітися як вершина у свободі самотворення, як той, хто оновлює наші соціальні практики та підходи” (Сень, 2015, с. 110).

Головною настановою ліберала-поета є іронія. Кертіс писав: “Іронія, звісно, є головною концепцією для Рорті, його терміном, що позначає схильність до творчого фаліблізму, якою в ідеальному випадку повинні володіти ліберальні інтелектуали та, в певному сенсі, навіть ліберальні громадяни” (Curtis, 2015, p. 129). Раціонально-комунікативна настанова у ліберала, якого уявляв собі Габермас, не включала іронії. Остання є скепсисом у стосунку до розуму. Іронік сумнівається й у своїх словниках, і у своїй здатності обґрунтувати той чи інший словник. Це підштовхує його до чуйного ставлення до словників інших людей. Рорті писав:

Я визначаю “іроніка” як того, хто відповідає трьом умовам: (1) він має радикальні й постійні сумніви щодо свого теперішнього остаточного словника, бо його вразили інші словники, які були остаточними для інших людей, або інші відкриті книги; (2) він усвідомлює, що сформульовані в його нинішньому

словнику аргументи не можуть ні підтвердити, ні розвіяти ці сумніви; (3) оскільки він філософствує про свою ситуацію, він не вважає свій словник ближчим до реальності, ніж словники інших... (Rorty, 1989, p. 73).

Фактично, іронія виконує дві ліберативні функції. Перша – сприяє самотворенню індивіда, оскільки він сумнівається у своїх старих словниках і у цьому процесі скерований до віднаходження нових. Друга – сприяє самотворенню інших людей, адже зникає соціальна диктатура, одні люди перестають принижувати й примушувати інших, бо не існує авторитету, окрім індивідуальної уяви; з уяви народжується чуйність, а спільнота чуйних індивідів є найкращим середовищем для самотворення кожного його члена. Польський дослідник спадщини американського філософа Марцин Кілановські зазначав, що для Рорті найбільш цінним є “свобода бути чесним один з одним і не бути за це покараним,” як про це писав сам Рорті (Kilanowski, 2021, p. 73).

4.2.3. Творча індивідуальність та емансипативна громада

У праці “Контингентність, іронія та солідарність” Рорті описав “відмінності між ліберальним іроніком і ліберальним метафізиком,” ствердивши, що

ліберальний метафізик хоче, аби наше бажання було добре підкріплене аргументом, який тягне за собою самопереопис, що висвітлює спільну людську сутність. Остання для ліберального метафізика повинна бути чимось більшим, ніж спільна здатність терпіти приниження. А ліберальний іронік просто хоче, щоб наші шанси на те, щоб бути добрими та уникати приниження інших, були розширені шляхом переопису... Коли метафізик вважає морально релевантною ознакою інших людей їхнє відношення до більшої загальної сили, наприклад, до раціональності, Бога, істини чи історії, то іронік визначає особистість чи моральний суб’єкт як “щось, що може бути принижене.” (Rorty, 1989, p. 91)

На думку Рорті, метафізичний лібералізм завжди намагався зробити індивіда частиною значно більшої за нього системи. Основною проблемою, яку несвідомо створювали ліберальні метафізики була проблема елімінації індивідуальності.

Адже системи, якими вони захоплювалися з намірами лібералізації індивідів, насправді поневолювали індивідів, підривали шанси їхнього становлення як унікальних індивідуальностей. Габермас як новий ліберальний метафізик пробував застосувати компромісний варіант, який би розглядав індивідів, з одного боку, як відкритих до вільної, ненасильницької комунікації, а з іншого боку – як зобов'язаних підкорятися раціональному принципу кращого аргументу. Комунікативна раціональність мала б стати тим системним максимумом, в якому ліберали могли б мислити індивідів. Рорті вважав, що навіть такий компромісний суперечитиме лібералізму. Бо примус раціональності, якою б інтерсуб'єктивною вона не була, безпідставно пригнічує індивідуальне самотворення. Єдиними безсумнівними системами, в яких можна мислити індивіда, можуть бути лише природна і мовно-уявна реальності, а точніше – реальність страждань і реальність словників. І якщо лібералізм має соціально-політичну місію, то вона може бути пов'язана лише з такими засновками.

Рорті був не традиційним, а соціальним лібералом. Він не мислив свободу виключно в індивідуалістських термінах “свободи слова” чи “вільного вибору цінностей.” Його цікавила й громадянська складова свободи індивідів. Як вже довели інші соціальні ліберали, свобода без участі індивідів в управлінні є ілюзією. Тож у статті “Захист мінімалістського лібералізму” Рорті писав:

Сьогодні більшість людей переконані, що вільне суспільство – це те, в якому громадяни беруть участь в управлінні, і те, в якому люди у визначених Мілем межах можуть самі обирати власні цінності та цілі. Вони не бачать необхідності вибирати між цими двома визначеннями. Будь-яке суспільство, яке не відповідає обом вимогам, на їхню думку, навряд заслуговує називатися “свободним”... (Rorty, 1998/2005, p. 117)

Щоправда соціальний лібералізм Рорті був дуже специфічний. Рорті був прихильником суттєвого розподілу між приватним і публічним.

Рорті критично ставився до спроб сполучення приватного і публічного у теоріях таких ліберальних метафізиків як Габермас. Німецький філософ був

переконали, що приватна сфера не може бути відділена від публічної сфери, тобто домагання приватних інтересів не може бути раз і назавжди відмежоване від домагання спільного добробуту. Приватне і публічне взаємовключають одне одного. І хоча Габермас вважав, що приватне і публічне повинні бути пов'язаними, він розумів цінність такого зв'язку саме в збереженні своїх функцій кожною зі сфер. Якщо автономна лише приватна сфера, то наслідком стає патерналізм. Якщо ж індивіди не є автономними в приватній сфері, то активність в публічній сфері ніяк не покращить для них ситуацію. Рорті бачив велику загрозу приватній сфері індивідів у її сполученні із публічною. У роботі “Контингентність, іронія та солідарність” Рорті, за його ж словами, “намагається показати, як виглядають речі, якщо ми відкидаємо потребу в теорії, яка об'єднує публічне і приватне, і задовольняємося ставленням до потреб самотворення і людської солідарності як до однаково вагомих, хоча й назавжди неспівмірних” (Rorty, 1989, р. xv). Неспівмірність самотворення і солідарності, або справедливості, Рорті пояснював суттєвою відмінністю їхніх словників. Вона полягала у різному відношенні до аргументації. Він писав: “Словник самотворення неодмінно є приватним, неподіленим, непридатним для аргументації. Словник справедливості неодмінно є публічним і розділеним, він є посередництвом для аргументованого обміну” (Rorty, 1989, р. xiv). Реалізація потреби справедливості не повинна спричинятися до втручання одних індивідів у приватне життя інших і перешкоджати реалізації їхньої потреби самотворення. Адже приватна сфера є сферою свободи, де безпідставними є претензії будь-якої зовнішньої інстанції, як от розуму чи традиції. Аргументація не відіграє важливої ролі у самотворенні. Вона релевантна боротьбі за справедливість, та й то у специфічному сенсі. Хоч Рорті й вживав щодо сфери творення справедливості поняття “аргументований обмін,” у його неопрагматизмі це поняття позначало радше риторичний обмін, аніж обмін обґрунтованими твердженнями. Та навіть цей риторичний обмін, на думку Рорті, повинен бути відділений від самотворення, бо воно функціонує по-іншому і саме воно є верховною цінністю для ліберала.

Рорті частково став на позицію традиційних лібералів і вважав, що держава чи організована діяльність громади не повинні втручатися у приватне життя індивідів, за винятком випадків коли спосіб провадження такого життя загрожує свободі інших індивідів. Мілер так писала про ліберальну ідею, що була цінною для Рорті: “Найважливіше – це дозволити приватній моралі бути приватною, дозволити кожному індивіду домагатися власного щастя за умови, що його щастя не зменшує шансів інших індивідів домагатися свого щастя” (Miller, 2020, p. 180). Рорті стверджував: максимально, що ми можемо зробити для зближення приватного і публічного – це “бачити метою справедливого і вільного суспільства дозвіл своїм громадянам бути приватистами, ірраціоналістами й естетамі тією мірою, якою вони того бажають, і якою не завдають шкоди іншим і не використовують ресурсів, що необхідні для менш забезпечених” (Rorty, 1989, p. xiv).

Водночас Рорті в дусі “соціального лібералізму” не вважав, що організована соціальна дія мусить бути мінімізована і зведена до забезпечення мінімальних умов реалізації свободи кожного індивіда, як стверджували традиційні ліберали. Натомість держава й громадськість повинні здійснювати контроль і перерозподіл, щоб забезпечити досягнення головної цілі: захисту загальних інтересів усіх своїх членів. У статті “Невдалі пророцтва, славні надії” Рорті називав надію на людську справедливість основою для значливого людського життя. Він писав, що “сьогодні ви не можете сподіватися на братерство, якому повчають Євангелія, без сподівання на те, що демократичні уряди перерозподілять гроші й можливості у такий спосіб, у який ринок ніколи б цього не зробив” (Rorty, 1998/1999b, p. 205).

Велику увагу до теми регулювання публічного можна знайти і в інших працях Рорті. У “Невдалих пророцтвах, славних надіях” Рорті писав, що ми не можемо більше сприймати “Новий Завіт” і “Маніфест комуністичної партії” як пророцтва, що мають справдитися. Але ці тексти можуть досі нас надихати, вселяти надію на те, що “колись ми зможемо і будемо готові ставитись до потреб усіх людей з такою повагою та увагою, з якою ми ставимося до потреб тих ближніх, яких

любимо” (Rorty, 1998/1999b, pp. 202–203). Він зазначав, що сьогодні “Маніфест комуністичної партії” є кращою книгою для молоді, ніж “Новий Завіт,” бо останній є недосконалим своїм наголосом на потойбічній, може підштовхувати до закриття очей на недоліки поцейбіччя. “Новий завіт” – це твір часів, коли люди не вірили в можливість принципової зміни соціальних умов. Модерні ж люди – це утопісти поцейбіччя, земного життя. Однак і праця Маркса сьогодні є поганою утопією, бо вона містить помилкову ідею тотального перетворення. Тож, Рорті вважав, що сьогодні було б добре отримати новий текст, який не мав би апокаліптичних й революційних ідей, був би реформістським. Він мав би чітко пояснювати “подробіці поцейбічної утопії без запевнення у тому, що ця утопія з’явиться повно і швидко, як тільки відбудуться окремі вирішальні зміни – як тільки приватна власність буде скасована, або як тільки ми всі прийнемо Ісуса до наших сердець” (Rorty, 1998/1999b, p. 208).

Як стверджував Рорті, ідеальне ліберальне суспільство має ґрунтуватись на консенсусі щодо питання про соціальну організацію, в якій кожному наданий шанс на самотворення. І головні питання у ньому: “(1) як збалансувати потреби миру, достатку і свободи, коли умови вимагають, щоб одна з цілей була пожертвована заради іншої, і (2) як вирівняти можливості для самотворення, а потім дати людям спокій, щоб вони використовували або гаяли ці можливості” (Rorty, 1989, p. 85). Рорті мало висловлювався щодо конкретної програми соціальних реформ, яка мала б втілювати такий лібералізм. В інтерв’ю “Наступна Лівиця” Рорті припускав, що варто зробити доступними сфери охорони здоров’я, початкової й середньої освіти, впровадити державне фінансування виборчих кампаній, створити міжнародну організацію працівників, конфедерацію профспілок і домагатися їхнього реформістського впливу на політику (Stossel, 1998).

Однак, як натякала назва програмної статті Рорті “Захист мінімалістського лібералізму,” американський філософ водночас робив крок назад до традиційних лібералів. Збереження позиції традиційних лібералів полягало у наданні

пріоритету приватній сфері над публічною. Для Рорті “мінімальний ліберал” – це найкраща версія ліберала, бо він звільняє політику від моральної філософії, взагалі не потребує теорії самості, і зокрема теорії, що розрізняє рефлексивних і нереклексивних людей. Важливе не виділення особливих здатностей людини (як розум, воля, потяг тощо), які дозволяють вийти за межі вбудованих цілей і потреб самості. Як стверджував Рорті, для прагматичної, мінімальної ліберальної позиції головним є міжіндивідуальний компроміс, який люди можуть вільно створити на основі “виправданої довіри” (justified trust) та “іронії” (irony) як відкритості до ширших горизонтів життя (Rorty, 1998/2005, p. 122).

Мілер писала: “Приватна мораль, що залежна від визнання контингентності, визначається як іронія – іронічна позиція індивіда, який розуміє контингентність, але бере на себе зобов’язання творити себе на основі свого власного ‘остаточного словника.’ Це мораль сильного поета” (Miller, 2020, p. 180). Водночас Мілер зазначала, що для Рорті також існує інший вид моралі – публічна мораль. За її словами: “Солідарність, яка виникає зі згоди і яка дозволяє нам досягати подальших згод один з одним, є частиною того, що Рорті називав громадським благом, громадською мораллю” (Miller, 2020, p. 180)... Це відділення приватного і публічного у ліберальній теорії Рорті також набуло форму розмежування відповідних символічних фігур. Як писав американський філософ, “герої ліберального суспільства – це сильний поет та утопічний революціонер” (Rorty, 1989, p. 60). Сильний поет є зразком самотворення, а утопічний революціонер – боротьби за соціальну справедливість. Слід зазначити, що “утопічний революціонер” для Рорті не був радикальною фігурою, якщо в даному контексті розуміти під радикальністю використання грубої сили задля досягнення ліберативних наслідків. Він був радикальним лише у сенсі невтомної боротьби за соціальну справедливість як свій ідеал.

Кілановські зазначав: “З одного боку, є приватний словник, який результує з індивідуального самотворення і не пов’язаний із публічними діями, а з іншого – публічний словник. Для ліберала останній є словником, що вимагає усвідомлення

різних засобів приниження людей” (Kilanowski, 2021, р. 61). Рорті бачив соціальну несправедливість не стільки у відсутності позитивних умов для індивідуального самотворення, скільки у наявності жорстоких умов, що спричиняються до людських страждань і приниження. Як писав Кертіс:

Концепція жорстокості Рорті підтримує його позицію щодо ліберального морального прогресу, щодо того, як ліберальне суспільство дійсно стає більш справедливим. Воно робить це завдяки поширенню емпатійної солідарності на жорстоко маргіналізованих індивідів і груп. Співпереживання, викликане розширенням нашої здатності до уяви, нашої здатності “ставити себе на місце інших” і бачити їх як супутніх страждальців – це перший крок до прийняття їх як політично рівних і поширення на них формальної справедливості. (Curtis, 2015, р. 92).

Утопічний революціонер для Рорті був демократичною фігурою. Хоча американський філософ намагався не перебільшувати роль демократичної настанови у житті індивідів ліберального суспільства. Шустермен писав:

Для Рорті... цілі чи досягнення, що роблять життя гідним проживання, реалізуються лише в індивідуальному досвіді. Відтак ліберальна демократія та її громадські інститути не є самоцілями, а є засобами для забезпечення індивідів свободою та можливостями, щоб вони могли вдовольняти свої обрані цілі і реалізувати себе так, як самі того воліють. (Shusterman, 1994, р. 404)

У цьому відношенні прикметним є висловлювання Рорті зі статті “Прагматизм як романтичний політеїзм,” де він писав: “У демократичному суспільстві кожна людина має право поклонятися своєму особистому символу найвищої цінності, якщо поклоніння цьому символу не заважає її співгромадянам домагатися свого щастя” (Rorty, 1998/2007с, р. 40). В цілому демократичну настанову утопічного революціонера можна описати як настанову звільнення всіх індивідів від несправедливих соціальних умов існування з метою сприяння розквіту приватної сфери, що виражається в індивідуальному самотворенні.

Висновки до розділу 4

В четвертому розділі був проаналізований постмодерністський неопрагматизм Рорті в його головних розділах, а на цьому тлі – іронічний лібералізм американського філософа. В першій частині четвертого розділу було показано, що Рорті здійснив постмодерністську рецепцію класичної філософії прагматизму Дьюї, і що її слід розглядати як радикальну форму у джеймсіанській романтичній лінії прагматизму.

Конверсаціоналізм Рорті не був тотожний операціоналізму Дьюї. Якщо останній розумів пізнання як операційний процес у взаємостосунках між організмом і середовищем, як налаштування природних подій з метою покращення їхніх внутрішніх зв'язків, то Рорті розумів пізнання радше як покращення мовних засобів людини. Звісно, ці мовні засоби мислилися Рорті як призначені встановлювати задовільні зв'язки у природних подіях. Однак Рорті позбавляв самі природні події їхньої власної сили. Тому правильним способом отримання знання він вважав не дослідження за науковим зразком, а повсякденне мовлення, розмову. Якщо поняття “істини” й мало якесь значення для антиепістемології Рорті, то воно означало специфічне зчеплення згоди і задовільності, солідарності співдієвців чи співрозмовників і реалізованості їхніх потреб. Не можна стверджувати, що в епістемології Рорті продовжив лінію Джеймса, але його конверсаціоналізм можна назвати загостренням радикального емпіризму Джеймса. Рорті – це епістемолог, що намагався бути послідовником Дьюї, однак у своїх висновках радше пішов ще далі за Джеймса. Адже конверсаціоналізм Рорті не перейняв метафізичну, реалістичну (у сенсі теорії реальності) настанову операціоналізму Дьюї, зате в крайній формі засвоїв Джеймсову настанову звернення до переживань, внутрішнього досвіду пізнавачів. Тільки замість переживань Рорті в річищі лінгвістичних філософів і постмодерністів говорив про словники.

Континджентизм Рорті народився із гуманістичного натуралізму Дьюї, але був суттєво відмінною теорією реальності. Дьюї писав про єдиний світ природних

подій, взаємодію між організмом і середовищем, якість досвіду (він вважав досвід складовою природної реальності, а не суб'єктивним станом). Рорті теж був натуралістом, але його натуралізм скоріше був засобом для контингентизму, тобто для утвердження світу як ненеобхідної й непередбачуваної реальності, в якій змушені жити й діяти люди. І якщо для Дьюї еволюційність світу полягала в постійних змінах від ненадійності до стабільності, а також в актуалізації потенційних можливостей, то для Рорті, коли й існувало щось схоже на еволюційність, то воно було радше безперервною зміною світу, за якою мали встигати люди, створюючи свої описові словники. Контингентизм Рорті можна описати як теорію реальності, що пішла значно далі за метафізичний емпіризм Джеймса. Рорті не сприйняв конструктивний внесок Дьюї у розвиток Джеймсової теорії реальності, а саме – привнесення реалістичної складової засобами натуралізму. Також Рорті не став послідовником доволі поміркованої позиції Джеймса. Адже останній, хоч і осмислював світ в категоріях досвіду, не виключав зі свого метафізичного емпіризму твердження про світ як сферу функціональної надійності, гармонійності, корисності. Тоді як в контингентизмі Рорті головною ідеєю було якраз твердження про світ як сферу ненеобхідності, непередбачуваності. Та й навіть поняття “досвіду” було для Рорті занадто реалістично-функціоналістським, тож він замінив його більш плинним поняттям “мови.” Контингентизм Рорті – один з варіантів такої теорії реальності, до якої можна було прийти в процесі послаблення натуралістичної складової в метафізиці Дьюї, як і емпіричної, функціоналістської складової в метафізиці Джеймса.

Дьюї зняв напругу між Пірсовим наголосом на міркуванні і Джеймсовим наголосом на переживанні як головних здатностях людини. Для Дьюї переконання й інтелект слугували природному існуванню і зростанню людини. Тоді як для Рорті людина характеризувалася володінням мовними словниками та уявою. Словники є не стільки способами розв'язання проблем, механізмами ефективної дії, як вважав Дьюї, скільки шаблонами індивідуальної поведінки. Уява ж мислилась як відмінна від інтелекту здатність. На відміну від інтелекту,

який шукає обґрунтовану й ефективну програму дії, уява шукає нову і задовільну програму дії. Якщо для Дьюї людина є істотою, що успішно діє в природі завдяки своїм переконанням й інтелекту, то для Рорті людина – істота, що гнучко протистоїть природі за допомогою уявлених словників. Схожу відмінність можна побачити й у поглядах двох філософів на соціальність людини. Якщо Дьюї вважав соціальність людини запорукою розкриття її особистісного потенціалу у природному світі, то Рорті надавав соціальності радше допоміжне значення. Він бачив у соціалізації наявність неминучих перешкод для самотворення, тому вважав, що на певному етапі соціалізація може і повинна переростати у форму прищеплення індивідуалізованої культури, тобто культури сумніву, багатой уяви тощо. Теорію людини Рорті також можна розглядати як приклад відходу від антропологічних поглядів Дьюї вбік загостреного варіанту Джеймсової теорії людини. Джеймс вважав переживання найбільш людською здатністю. Хоч він і був критичним щодо підходів надмірного раціоналізму й інтелектуалізму в питаннях антропології, у Джеймса все ж була переконаність у необхідності збереження ідеї мислення. Тоді як Рорті намагався позбутися будь-якого логоцентризму. Ця мета змусила його не лише відкинути поняття “інтелекту,” але й позбутися поняття “переживання.” Натомість Рорті прийняв ще більш антиінтелектуалістський поняттєвий апарат, головними елементами якого були “мова”, “словник”, “опис” чи “уява.” Якщо “переживання” ще вказувало на емпіричну основу людського життя, на досвідні вимоги, то вже поняття Рорті їх максимально усували. Словники, описи й побудовані на них ідентичності не перебувають у залежності від жодних вимог, окрім внутрішніх. Життя людини як істоти з мовою й уявою полягає не у тісній взаємодії із природним світом законів і норм, а у вільній протидії цьому світу і творенні альтернативного, ширшого світу культури.

Дьюї вважав граничним благом людини зростання, а корисним розглядав підвищення якості досвіду. На відміну від зростання, який Дьюї розумів як процес реалізації особистісного потенціалу, самотворення в етиці Рорті означало процес

уникнення репресивного впливу навколишнього світу й утвердження особистісної самобутності. Для Дьюї корисність була збільшенням якості досвіду саме тому, що реалізувати особистісний потенціал в процесі життєвої діяльності означало поступово покращувати окремі аспекти досвіду. Для Рорті ж корисність означала саморозширення. Як моральний критерій мислилось не покращення якостей досвіду, а збільшення різноманіття конститутивних елементів самості. Люди не можуть мати моральної певності у власному самопокращенні, однак вони можуть бути впевнені в тому, що їхні словники усувають значну частину страждань з їхнього життя і утверджують їх як непоневолених, самобутніх особистостей. Для Джеймса граничним благом було задоволення у всі часи якомога більшої кількості людських вимог, а корисність він розумів як поглиблення зв'язку зі світом. Порівняно з Джеймсом Рорті пішов ще далі. Етика Рорті передбачала, що граничним благом людини є самотворення. Якщо у людини і є потреби, то вона сама їх створює. Поглиблення досвіду також, якщо й існує, то не може вважатися суттю корисності, адже моральна справа полягає в урізноманітненні, розширенні словників.

Переопис лібералізму у неопрагматизмі Рорті був нерозривно пов'язаний із проаналізованими вище теоріями: від епістемології до етики. Спроба надати новій евристичної цінності головним поняттям лібералізму і викласти теорію іронічного лібералізму була б неможливою без теоретичного тла постмодерністського прагматизму Рорті. Іронічний лібералізм був запропонований Рорті в останні десятиліття ХХ ст., коли з'явилися різні обнадійливі ознаки того, що на ліберальний порядок чекає новий етап розвитку. Головним опонентом для Рорті в таборі лібералів на той час був Габермас, “ліберальний метафізик,” як його називав американський філософ.

Переописаний лібералізм, за Рорті, повинен включати поняття “свободи” не у сенсі спроможності бути автономним, а у сенсі спроможності розпізнавати контингентності, уникати обмежень та займатися самотворенням. Іронічний ліберал захищає негативну свободу, а позитивну свободу вважає несумісною з

нею. Єдиний справжній авторитет для іронічного ліберала – це уява, а не розум, навіть якщо йдеться про комунікативний розум. Уява дозволяє надавати сенс контингентності, створювати унікальні описи й словники, за якими можна діяти. Вона пов'язана з іронічною настановою ліберала, із його постійним сумнівом у словниках, яка породжує не лише пошук нового, але й чуйне ставлення до інших, оскільки всі індивіди рівні у своєму незнанні. Іронічний лібералізм має за мету сприяти приватному самотворенню кожного індивіда. Він повинен забезпечувати умови для творення кожним індивідом непідпорядкованої, унікальної ідентичності. Громада має регулятивну функцію і повинна дбати про соціальну справедливість, але вона може робити це лише з метою покращення можливостей індивідів займатися приватним самотворенням.

Розділ 5. Дискусійні аспекти трьох версій прагматичного лібералізму

5.1. Іронічний лібералізм Ричарда Рорті в центрі дискусії

5.1.1. Радикально-джеймсіанські мотиви неопрагматизму Ричарда Рорті

Неопрагматизм Рорті і створений на його основі іронічний лібералізм неможливо адекватно сприйняти без усвідомлення впливу на них філософії Дьюї. У статті “Філософія і майбутнє” Рорті писав, що Дьюї відмовився розглядати філософію автономною діяльністю, що шукає розумне обґрунтування. Він не був фундаменталістом на зразок Канта, як і не був авангардистом, який говорить про радикальну зміну мови задля віднаходження обґрунтування. Для Дьюї філософія радше була “примирливою діяльністю,” сферою ідей, потрібних для застосування, а саме – примирення старого і нового в культурі (Rorty, 1994/1995, p. 203). У цій статті Рорті показував прагматичну філософію Дьюї як філософію антифундаменталістську, позбавлену претензій на всеохопність й універсальність, як помічницю тієї чи іншої контингентної культури. Гільдебранд у своїй статті “Рорті і Дьюї” зазначав, що Рорті називав Дьюї своїм “принциповим філософським героєм” і бачив головний успіх свого натхненника у його критичності, повстанні проти традиційних філософських пошуків внутрішньої структури реальності, певності в знанні, вічних норм моральності, а також у зосередженні його уваги на політичній сфері (Hildebrand, 2020, pp. 338–339). Останній момент є надто важливим, бо класик прагматизму був для Рорті передусім політичним філософом. Серед таких трьох головних філософських постатей для Рорті, як Гайдегер, Вітгенштайн і Дьюї, тільки Дьюї Рорті вважав оригінальним політичним філософом, що може запропонувати цікаві ідеї для політичної практики (Rorty, 1987, p. 572).

Водночас, як показав Гільдебранд, Рорті усвідомлював відмінність між справжнім і конструйованим Дьюї. Йому був цікавий саме останній (Hildebrand, 2020, p. 336). Конструйований Дьюї в очах Рорті був очищений від усіх недоліків справжнього Дьюї, а саме від метафізики голістичного натуралізму, ідеї засвідченої прийнятності в епістемології, інтелектуалістської антропології, етики

реалізації високих якостей – фактично, всього того, що Дьюї вважав середнім шляхом між крайнощами старої та нової філософії. Теорія лібералізму Рорті теж не була позбавлена цього очищувального імпульсу у стосунку до ідей Дьюї. Класик прагматизму був для Рорті філософським борцем за індивідуальну свободу і соціальну справедливість, однак ідеї позитивної свободи і демократичної громади ігнорувалися неопрагматистом.

Рорті не був цілковитим послідовником Дьюї. На нашу думку, його неопрагматизм можна трактувати радше як слідування джеймсівським інтуїціям. Ніколсон обговорював це питання у своїй статті “Романтичний політеїзм Рорті: вплив Вільяма Джеймса.” За Ніколсоном, запозичення Рорті від Джеймса були вибірковими (Nicholson, 2020, p. 297). Рорті перейняв від Джеймса філософську орієнтацію на практичне, але не перейняв орієнтацію на конкретний досвід. Це стало причиною величезного розходження між їхніми філософськими позиціями. Ба більше Рорті став прихильником однієї із форм того, що свого часу критикував Джеймс. Як зазначав Ніколсон:

Коли Джеймс писав про досвід, він мав на увазі конкретні приклади, такі як гірська панорама, мескалінове марення або особиста зустріч з людиною, яка має зовсім інше бачення реальності. Рорті розумів досвід як таку абстрактну концепцію, яку традиційні емпірики постулювали як посередника між умом і світом, теорію знання, яку Джеймс критикував століття тому. Рорті звинуватив Джеймса в тому, що того “вели садовою стежкою радикального емпіризму” через поганий вплив бергсонівської метафізики, але з точки зору Джеймса можна стверджувати, що Рорті потрапив у пастку помилкового інтелектуалізму великих масштабів (Nicholson, 2020, p. 307).

Ніколсон пояснював таку оцінку тим, що здійснена Рорті заміна досвіду мовою є прикладом звуження, виключення усього немовного із концепції реальності, знання, людини чи блага.

Хоча така інтерпретація має силу, на нашу думку, її слід доповнити ще одним спостереженням, яке дозволить по-іншому подивитися на філософію Рорті. Так,

Рорті був схильний переоцінювати значення мови й відтак із джеймсівської позиції його можна критикувати за прихильність звужувальному інтелектуалізму. Однак відмінність між класичним прагматизмом Джеймса і неопрагматизмом Рорті більш виразно оприявнюється із розрізнення досвіду і мови у їхньому стосунку до наслідків дії. Наскільки б не був очищений “чистий досвід” Джеймса від “досвіду” класиків філософії емпіризму, одна з його головних якостей – це ефективність. В досвіді людина намагається розрізнити краще від гіршого, і хоча людський досвід є різноманітним, ця різноманітність є фактом існування багатьох менш чи більш успішних способів жити узгодженим і хорошим життям. Аналогічною якістю “мови” у філософії Рорті можна назвати унікальність. Звісно, Рорті неодноразово писав і про вимір ефективності тих чи інших словників, оскільки його мовна істота існує у природному світі. Однак неопрагматизмі Рорті був значно більше заряджений ідеєю принципової нездатності людини відрізнити краще від гіршого. Тому мова слугує не так для того, аби покращувати наслідки людської діяльності, як для того, аби формувати унікальну ідентичність.

За матеріалом даного дисертаційного дослідження, які викладені у відповідних розділах, можна скласти повнішу картину про відмінності між класичним прагматизмом Джеймса і неопрагматизмом Рорті. На нашу думку, одним зі способів її узагальнити є ствердити, що Рорті значно менше цінував структури, аніж Джеймс. Своєю чергою, Джеймс їх цінував значно менше за Дьюї. Центральною для теорії реальності Рорті була ідея контингентності, для його епістемології – ідея розмови, для його антропології – ідея мовної уяви, для його етики – ідея самотворення. Кожна з них була кроком в бік розчинення структур порівняно не лише із філософією Дьюї, але й з філософією Джеймса. Фактично, неопрагматизмі Рорті можна назвати прагматизмом Джеймса, що радикалізований засобами постмодерністської філософії.

5.1.2. Кертіс проти Бернстейна: ліберальні чесноти і релятивізм

Ця особливість філософії Рорті є її слабкістю. І чим більше Рорті заходив на терен соціальної й політичної філософії, тим виразнішою вона ставала. Теорія

іронічного лібералізму, більшість ідей якої були представлені у “Контингентності, іронії та солідарності,” можливо, тому й здобула стільки уваги з боку провідних інтелектуалів, що була повною провокативних суперечностей. В середині прагматичної філософської традиції головною критикою іронічного лібералізму можна назвати відгуки американського філософа Ричарда Бернштейна, що був близьким колегою Рорті. В обговоренні теорії лібералізму Бернштейн прямо полемізував з Рорті. У статті “Один крок вперед, два кроки назад: Рорті щодо ліберальної демократії й філософії” Бернштейн зазначав, що позиція Рорті є дивною сумішшю авангардистської “радикальної” постмодерної грайливості і старомодного лібералізму часів холодної війни (Bernstein, 1987/2007a, p. 249). За словами Бернштейна, Рорті у своїй політичній філософії постійно звертався до історизму і на його основі намагався захищати “наші політичні практики,” тобто ліберально-демократичні цінності й інститути (Bernstein, 1987/2007a, p. 241). Як антифундаменталіст Рорті заперечував можливість апеляції до незмінних історичних основ і намагався утвердити звернення до локального й етноцентрованого – до традиції в певній спільноті. А оскільки “рідною” традицією для людей західних суспільств він вважав ліберальну демократію, то його риторичні зусилля були спрямовані саме на її утвердження.

Як зазначав Бернштейн у статті “Ліберальна утопія Рорті,” що вийшла друком невдовзі після публікації “Контингентності, іронії та солідарності,” Рорті пробував оновити лібералізм, створити для нього новий словник. Це був словник “ліберального іроніка” (Bernstein, 1990/2007b, p. 262). Але, на думку Бернштейна, Рортевий переопис лібералізму – це небезпечна тенденція в межах лібералізму. Адже його твердження про контингентність, історизм й номіналізм підважують навіть таку ціль лібералізму як боротьба з людськими стражданнями, яку Рорті вважав головною для ліберальної політики. Годі й говорити про таку ціль як реалізація потенціалу кожної індивідуальності. Як писав Бернштейн, контингентність забирає всі підстави вважати, що в певній справі одні дії кращі за інші (Bernstein, 1990/2007b, p. 277). Якщо вся реальність, включно із людськими

словниками, є контингентною у тому розумінні цього слова, яке вкладав Рорті, то люди не можуть регулювати свої дії, тим паче в напрямку прогресивних соціальних реформ.

Бернстейн розумів, що для Рорті розмова про стандарти і критерії – це слизький шлях до фундаменталізму. У статті “Наснажливий лібералізм Рорті” він писав, що проблема “наснажливого лібералізму” Рорті в тому, що він має тенденцію ставати просто наснажливим і сентиментальним. Він є протиотрутою традиційному правовому лібералізму, але без прагматичної в’язкості і конкретної програми реформ стає пустою риторикою (Bernstein, 2003/2020, p. 146). Без аналізу й дебатів між громадянами ліберальні реформи можуть швидко перетворитись на безглуздий активізм або пошук швидких виправлень (Bernstein, 2003/2020, p. 144).

Отже, Бернстейн сумнівався у спроможності іронічного лібералізму стати конструктивною альтернативою іншим ліберальним проектам. Головний критичний аргумент Бернстейна полягав у ствердженні суперечності між іронічною настановою і революційною настановою. Перша повинна була б підштовхувати індивіда до визнання контингентності будь-яких словників, а відтак – до пошуку практично кращого словника для себе і чуйного ставлення до словників інших людей. Друга, будучи у зв’язку із цим іронічним елементом чуйності, повинна була б схилити індивіда до боротьби за соціальну справедливість. На думку Бернстейна, ствердження контингентності словників годі узгодити із мрією про соціальну справедливість. Якщо люди визнають свої словники результатом історичного випадку, певної конфігурації обставин, яка від них не залежала, то їхня соціально-політична поведінка може бути лише сентиментальною. В кращому випадку визнання контингентності підштовхуватиме іронічного ліберала до солідарності з іншими й боротьби за соціальну справедливість, яка, однак, буде утопічною, бо не матиме аргументованого розуміння тих чи інших реформ. В гіршому випадку іронічний ліберал навіть не усвідомить необхідності у зміні й покращенні свого приватного словника, адже будь-який результат вважатиметься за контингентний і його буде

неможливо оцінити як кращий чи гірший. Іронічний лібералізм не є конструктивною альтернативою сучасному лібералізму, ба більше в ньому закладені ризики деструктивного впливу на ліберальні цінності, поборником яких був Рорті як представник західної культури.

З іншого боку, іронічний лібералізм здобув і прихильників серед філософів прагматизму. Американський філософ прагматизму Вільям Кертис у праці “На захист Рорті: прагматизм і ліберальна чеснота” запропонував свою відповідь на Бернстейнову критику Рорті. Для Кертиса втілена у фігурі сильного поета іронічна настанова і втілена у фігурі утопічного революціонера настанова боротьби за соціальну справедливість – це ознаки доброчесного ліберала. Лібералізм прагматичних чеснот, як його уявляв Рорті в інтерпретації Кертиса, є специфічним житейським фаліблізмом. Іронічність чи революційність ліберала проявляється в його здатності підважувати істини здорового глузду. За словами Кертиса: “Прагматична позиція Рорті щодо знань і його риторичний акцент на контингентності наших практик і норм обґрунтування націлені на підбурювання до експерименту та змін, які повинні здійснювати ліберально доброчесні громадяни” (Curtis, 2015, p. 63).

Головну заувагу Кертиса до Берстейна можна сформулювати так: Бернстейн недооцінив фаліблістську, експериментальну складову філософії Рорті. Остання не є філософією релятивізму чи безглузлого активізму. Вона є проектом, що усуває зі старої філософії усі фундаменталістські ознаки, однак не залишає нас з нічим, а говорить про необхідність розмови й пошуку здорового глузду лише на основі обміну знаками й звуками, а не на ґрунті примарної аргументації. Тому ліберал не має труднощів ані з творенням свого приватного життя, ані з публічним активізмом. Так, усі словники є контингентними і їх неможливо обґрунтувати, проте цей факт не спричиняється до апатії, безсенсовної діяльності чи насильства, бо у людей є здатність розмовляти. А зразкові для Рорті ліберали культивують у собі спроможність розмови із собою і своїми співгромадянами. Розмова не приводить їх до універсальних істин чи раціонально прийнятого

консенсусу, однак саме використання контингентної мови й усвідомлення суто розмовної природи людини схиляє їх до захисту ліберальних цінностей свободи й справедливості. Ліберальний іронік-революціонер виявляється ще більше придатним до підтримки й розвитку ліберального порядку, ніж інші ліберали, бо його ідеологія очищена від безпідставних претензій на володіння раціональністю й обґрунтованим знанням. Він усвідомлює уразливість себе та інших індивідів і готовий розмовляти про це¹. Як писав Кертіс: “Рорті впевнений в тому, що чим більше громадяни вивчають історію та гуманітарні науки та цінують контингентність модерної думки, тим більша ймовірність того, що вони погодяться з висновком про лібералізм як свій найкращий винахід” (Curtis, 2015, p. 164).

5.1.3. Подальша критика

На нашу думку, в цій змодельованій дискусії про іронічний лібералізм між Бернстейном і Кертісом слід визнати більшу переконливість Бернстейнаної точки зору. Такий висновок заснований на тому факті, що у своїй спробі реабілітувати іронічний лібералізм Рорті на основі його теоретичної філософії, зокрема за допомогою звернення до конверсаціоналізму Рорті, Кертіс не помітив тієї подвоєності у думці американського філософа, яку зауважив Нево, а саме поперемінного використання феноменалізму й натуралізму. В одних ситуаціях Рорті у своєму постмодерністському дусі стверджував відкритість будь-яких даних до різноманітності інтерпретації, жодна з яких не може бути обґрунтована і може бути доведена лише до стану розмовної згоди, а в інших випадках Рорті змушений був визнавати, що світ має причинний зв’язок з індивідом. В очах Рорті ці позиції не конфліктували, бо завжди можна уявити світ виключно як відкритий матеріал для творення різноманітних словників і способів життя. Світ впливає на нас, але тільки ми вирішуємо як його описувати. Однак, на нашу думку, це слабе виправдання, що маскує несумісність феноменалізму із натуралізмом. Якщо світ має вплив на людину і людина пов’язана зі світом, то

¹ Цікаві міркування про евристичний потенціал іронічного лібералізму Рорті можна прочитати у статті “Перепис словників як легітимація в утопічному проєкті Р. Рорті” українського філософа Миколи Тура (Тур, 2006).

цей зв'язок повинен виражатися у більш чи менш обмеженому наборі змістів. А тому є сенс говорити про розрізнення між тим, що є (повинно бути) і тим, чого немає (не повинно бути). Найбільш надійний спосіб з'ясувати певне розрізнення – це аргументація, або обґрунтування.

З огляду на це Кертисовий захист Рорті є непереконливим. Якщо розуміти прагматичні чесноти лібералізму так, як Рорті, тобто як заряджені специфічним фаліблізмом іронічну й революційну настанови, то лібералізм є релятивізмом. А це і критикував Бернстейн. На жаль, Бернстейновій критиці не вистачило всеохопного розгляду різних розділів філософії Рорті, як і детальної оцінки ключових понять іронічного лібералізму, що могло б поглибити сумніви в переконливості проекту американського неопрагматиста. Ми запропонуємо кілька додаткових тез і аргументів, що підсилять Бернстейнову критику¹.

По-перше, утвердження виключно негативної свободи є слабкою стороною теорії лібералізму Рорті. Американський філософ наполягав на виключності негативної свободи як цілі лібералізації. Він побоювався, що будь-яке позитивне уявлення про ту чи іншу свободу може спричинитися до авторитарних тенденцій. Ліберальні права і можливості, вважав Рорті, повинні бути максимально очищені від скеровування індивідів до конкретних моральних цілей. Вони повинні лиш відкривати індивідам якомога більший простір для самотворення, в якому їм не заважатимуть інші індивіди. Зміст же самотворення повинен бути справою суто індивідуального вибору. На нашу думку, ізоляція негативної свободи створює не меншу проблему, аніж та, яку намагається вирішити Рорті. Вона є запобіжником авторитаризму, але залишає індивідів без надійних орієнтирів у процесі їхнього волевиявлення. Індивіди, що орієнтуються лише на уявлення про свою “свободу від” обмежень, змушені самотійно виробляти позитивні уявлення про свою “свободу для” досягнення певних цілей. В цьому процесі немає жодних гарантій того, що впродовж свого самотворення більша чи менша частина з них обиратиме

¹ Деякі з них також можна знайти у статті автора дисертації (див. Dubniak, 2021b).

погані цілі, як от консюмеризм, гедонізм чи популізм. Останні, своєю чергою, підриватимуть навіть ті їхні позитивні цілі, які не матимуть поганих ознак.

По-друге, такою ж непереконаливою в теорії лібералізму Рорті є ідея авторитету. Американський неопрагматист вважав, що мовна уява – це єдина альтернатива авторитарному розуму чи традиції. Для розв'язання конфлікту свобод і визначення набору негативних свобод люди повинні спиратися на уяву і розмову, тобто на здатність змінювати знайоме в незнайомих термінах і здатність спільно з іншими сполучати знаки й звуки для віднайдення згоди. За Рорті, не існує безпристрасного судді в питаннях щодо правильності різних цілей і меж їхнього застосування. Мовна уява є найменш небезпечним джерелом авторитету, бо, з одного боку, вона позбавлена раціонального ригоризму, а з іншого боку, може пропонувати конструктивні варіанти рішень. Невіддільною і найбільш характерною складовою мовної уяви є іронія. Усвідомлення контингентності словників допомагає ефективніше переописувати речі і бути чуйним в розмовах щодо важливих речей з іншими людьми. На нашу думку, таке джерело авторитету дійсно краще відповідає ліберальним цілям, аніж догматичний розум. Проте навряд можна стверджувати його здатність виробляти конструктивні варіанти рішень. Здатність по-новому уявляти ті чи інші речі і чуйно розмовляти з іншими не цілком відповідає неусувній людській потребі створювати корисну різницю між діями, виробляти кращі за попередні способи дій. Джерело авторитету повинне бути не лише новотворчим й консолідаційним, але й розрізняльним й оцінювальним на певних підставах. Здобуття й розкриття цих підстав – це головний маркер авторитетності. Іронія не може бути центральною для авторитету, бо усвідомлення контингентності в тому значенні, яке у нього вкладав Рорті, неодмінно приводить до відмови від спроб обґрунтування і віднайдення корисної різниці.

По-третє, слід піддати критиці поняття “індивідуальності” в теорії лібералізму Рорті. Американський філософ був переконаний, що індивідуальність, яку захищає лібералізм, – це конструкт істоти з контингентною мовою й уявою, зі

звичками й ідентичностями, визначеними конкретним остаточним словником, який є “остаточним” лише у сенсі усталеності конкретною культурою, а не у сенсі незмінності. Ба більше, моральною метою індивідуальності є самотворення, тобто зміна й оновлення свого остаточного словника в тому напрямі, який вважає за бажаний сам індивід. За Рорті, індивід може бути приватистом, ірраціоналістом, естетом і творити відповідну індивідуальність. Головним є не зміст і якість її досвіду, а сама вільність, креативність та унікальність. Будь-яке конкретизоване уявлення про моральну ціль індивідуальності, як от продовження роду, служіння божеству чи розвиток науки, коли воно пропонується як загальнозначуще, не є ліберальним. На нашу думку, Рорті вигадав неприйнятну модель індивідуальності, адже така індивідуальність є не більше ніж відмітним, виокремленим індивідом. Неповторність індивіда не може бути головною моральною й політичною цінністю, оскільки сама в собі не сягає глибини людських потреб. Коли індивід творить себе, його благо полягає не лише у тому, щоб мати стосунок до чогось унікального, але й у тому, щоб мати стосунок до інших корисних аспектів людського досвіду: до красивого, справедливого, мудрого тощо. Тож коли Рорті обмежує концепцію самотворення пошуком унікальності й визначає індивідуальність в таких термінах, він говорить про цінність того, що навряд може чогось вартувати у своїй виключності.

По-четверте, ще однією проблемою у теорії лібералізму Рорті є розуміння громади. Рорті вважав, що демократична громада є лише засобом забезпечення усіх її членів справедливими соціальними умовами. Об'єднання людей і їхня спроба регулювати публічне необхідні лише для того, щоб усунути будь-яке приниження індивідів і створити суспільство, де ніхто не зустрічає насильницьких перешкод у самотворенні. Американський філософ намагався всіляко розмежувати приватне і публічне, щоб запобігти втручання однієї сфери в іншу. Найбільшою загрозою мислилася руйнація приватного. Коли громадяни починають регулювати суспільні умови відповідно до окремішнього словника владущої групи, то це загрожує приватному самотворенню усіх інших. Тому місія

такої символічної фігури для демократичної громади як утопічний революціонер, за Рорті, полягає у такій боротьбі за соціальну справедливість, в якій жоден приватний словник не розглядався б як вищий за інший, а всі зусилля були б спрямовані на забезпечення рівних прав і можливостей для всіх індивідів. На нашу думку, таке уявлення про громаду є помилковим, оскільки жодна громада не може абстрагуватися від наявності окремих приватних словників чи переконань у її членів. Обговорення прав і можливостей для всіх індивідів безперешкодно займатися самотворенням чи іншими моральними цілями може існувати лише у вигляді публічної дискусії й узгодження відмінних позицій. Справедливі права й можливості справді є метою лібералізму, однак жоден індивід чи група не володіють напередзаданим розумінням такої системи. Просте розширення лояльності утопічним революціонером є утопічним у поганому сенсі цього слова, бо тоді конфлікти інтересів є неминучими. Розширення прав і можливостей одних груп часто призводить до звуження прав і можливостей інших груп. Відповідно не слід сподіватися на максимальне розмежування приватного і публічного. Їхня ізоляція тільки загострює конфліктність між індивідами, адже в індивідів немає здатності неупередженого переходу від словника самотворення до словника соціальної справедливості.

Ці чотири проблемні аспекти іронічного лібералізму кореняться у самому характері постмодерністського неопрагматизму¹. Рорті бачив силу прагматичної філософської традиції, яку для нього уособлював Дьюї, в антиавторитарному мисленні. Побудувавши свій неопрагматизм переважно на запереченні філософії, що прагнула до певності й визначеності, Рорті був приречений зіштовхнутися із труднощами. І що більше філософія Рорті стосувалася моральних й політичних питань, тим більшими були труднощі. Адже мораль і політика мають найбільш тісний стосунок до спільного практичного життя людей. Рорті вважав, що його альтернативне розуміння свободи, авторитету, індивідуальності й громади допоможуть лібералізму набути нового, більш переконливого вигляду. Однак

¹ Деякі міркування про неопрагматизм і лібералізм Рорті також були викладені у тезах автора дисертації (див. Dubniak, 2021a; Дубняк, 2021б).

зміст альтернатив спричинився радше до протилежного ефекту. Рорті зайшов занадто далеко у своїй антиавторитарній рішучості. В намаганні подолати насильницький догматизм старої філософії він перейшов ту межу, де ще зберігалася відмінність між наявністю орієнтирів і їхньою відсутністю. Розмивання структур – ось головний недолік непорагматизму Рорті, як і його проекту іронічного лібералізму.

5.2. Реалістичний лібералізм Сидні Гука в центрі дискусії

5.2.1. Помірковано-пірсіанські мотиви неопрагматизму Сидні Гука

Рорті був свідомий тих ризиків, які містить його антиавторитарна філософія. Він часто відповідав на звинувачення в релятивізмі із визнанням того факту, що його неопрагматизм залишає не багато простору для позитивних ідей. Проте Рорті був впевнений, що прийняти таку мінімальну філософію – це найкращий варіант, бо всі інші виглядають ще більш непереконливо і ризиковано. Навіть коли йшлося про класичний прагматизм Дьюї, для Рорті був цікавий конструйований ним варіант філософії Дьюї, а не справжній варіант. В есеї “Метафізика Дьюї” Рорті писав, що Дьюї прагнув не лише скептичного філософського діагнозу, але й конструктивної побудови метафізики. І якщо перший намір привів його до успіху, то другий тільки нашкодив. Рорті зазначав, що Дьюї

є одним із небагатьох філософів нашого століття, чия уява була достатньо широкою, щоб уявити культуру, сформовану за принципами, відмінними від тих, які ми розвивали на Заході протягом останніх трьохсот років. Помилка Дьюї, що була тривіальною й неістотною... – це уявлення про те, що критика культури повинна була прийняти форму переопису “природи” або “досвіду,” або того й іншого. (Rorty, 1977/1982a, p. 85)

Така оцінка метафізики Дьюї є показовою, бо вона виражає ставлення Рорті й до інших розділів філософії Дьюї, навіть якщо Рорті схильний був не помічати такої подвійності, наприклад, в етиці чи політичній філософії Дьюї. І ця оцінка схожа з поглядом на філософію Дьюї іншого філософа прагматизму, а саме Гука.

Останній також намагався бути послідовником Дьюї й осмислювати конструктивні тенденції у філософії класика прагматизму. Однак якщо Рорті хотів очистити Дьюї від метафізики, то Гук прагнув її підсилити. Принаймні такими були наміри Гука в ранній період творчості у праці “Метафізика прагматизму.” На час написання статті “Пошук Буття” Гук вже полишив ці сподівання в галузі метафізики. І все ж впродовж всієї філософської кар’єри він підтримував наукові акценти у мисленні Дьюї. Він цінував не так антиавторитарний прагматизм, як науковий прагматизм. Його цікавило не стільки руйнування старих філософських структур, скільки віднайдення нових, прагматично обґрунтованих структур.

В одному параграфі зі своєї книги “Американський виверт філософії,” що називався “Сидні Гук: дьюїанський політичний інтелектуал,” Вест стверджував, що в ранній період творчості Гук намагався підсилити прагматизм Дьюї у метафізиці наголосом на “обумовленому” і “обставинному” аспектах реальності, а в політичній філософії підштовхував Дьюї до більш революційних поглядів (West, 1989, pp. 115–116). Як вважав Вест, в пізній період творчості після розчарування в марксизмі й демократичному соціалізмі погляди Гука стали проявляти більше “запобіжну, захисну та ретроспективну чутливість, ніж дослідницький, експансивний, перспективний настрій” (West, 1989, p. 123). На нашу думку, це слушна заувага, однак її слід приймати за порівняння ранніх і пізніх поглядів Гука, тоді як за порівняння поглядів Дьюї навіть із пізніми поглядами Гука можна спостерігати важливу відмінність в наголосі на структурах. В Гука він був виразнішим, а це зближало його із Пірсом.

В дослідженнях філософської спадщини Гука питання зв’язку його неопрагматизму із класичним прагматизмом Пірса не здобуло належної уваги. Та в цілях даної дисертації варто коротко зупинитися на ньому. Якщо Рорті відійшов від ідей Дьюї настільки рішуче в бік ідей Джеймса, що відкинув навіть радикальний емпіризм останнього на користь постмодерністського конверсаціоналізму, то так не можна сказати про Гука, адже той залишався дьюїанцем навіть в ранній період своєї творчості. Водночас дьюїанство Гука мало

пірсіанські властивості. Евіденціалізм Гука не зайшов так далеко, щоб повернутися до Пірсових ідей про кінець наукового дослідження й остаточний консенсус дослідників, але рушив достатньо вбік Пірсового наголосу на значенні емпіричних свідчень. Аналогічні пірсіанські властивості можна спостерігати й в метафізиці, філософській антропології й етиці Гука, що можна побачити за аналізом, проведеним у третьому розділі даної дисертації.

5.2.2. Таліс проти Фестенстейна: дорадчі чесноти й недемократична інклюзивність

В сучасних дискусіях щодо прагматичної соціально-політичної думки філософія Гука має серед прагматистів своїх прихильників. Для них згадані акценти американського філософа розглядаються як такі, що успішно застосовують головні ідеї класичного прагматизму до соціально-політичної проблематики, зокрема до теорії лібералізму. Одним з таких прихильників був американський філософ прагматизму Роберт Таліс, який вважав філософію Сідні Гука частиною традиції прагматичного деліберативізму, що походить від праць Пірса і Дьюї (Talissee, 2004/2005, p. 11). Як стверджував Таліс у праці “Демократія після лібералізму: прагматизм і деліберативна політика,” саме ідея дорадчих чеснот (*deliberative virtues*), підтримувана такими пірсіанцями як Гук, може замінити ідеї традиційних лібералів і антилібералів у соціально-політичних питаннях (Talissee, 2004/2005, pp. 118–119). Дорадчі чесноти є здібностями, здатностями й настановами, притаманними науковим дослідникам. Водночас – це те, без чого неможливо уявити справжній демократичний дискурс. За словами Таліса зі статті “Вільність, спільнота і демократія: прагматичний деліберативізм Сідні Гука,” серед дорадчих чеснот можна виділити: “здатність співвідносити переконання зі свідченням, здібність відкладати судження за нестачі свідчень, готовність змінити свою думку, коли цього вимагають свідчення, здоровий скептицизм і недовіра до авторитету, а також прагнення критично та кооперативно перевіряти твердження” (Talissee, 2001, pp. 296–297).

Традиційні ліберали захищають свободу індивіда і є прихильниками ідеї морально нейтральної політики. Антиліберали захищають традиції спільноти й підтримують морально наповнену політику. На думку Таліса, деліберативізм Гука є конструктивною альтернативою обома підходами, бо на відміну від точки зору традиційних лібералів він не є гіперіндивідуалістичним, а на відміну від позиції антилібералів не є гнітючим. Прагматичний деліберативізм підтримує ідею антилібералів про необхідність спільних громадських цілей і формувальну роль держави, але не підтримує ідею зобов'язання індивідів до спільного морального бачення. Позиція Гука, Таліса та інших деліберативних лібералів полягає в ідеї, за якою “формувальна роль держави полягає у розвитку в громадянах інтелектуальних звичок, необхідних для належного обговорення (deliberation), а не у нав'язуванні загального морального бачення” (Talissee, 2004/2005, p. 120).

Якщо узагальнити ставлення Таліса до політико-філософської спадщини Гука іншими словами, то можна ствердити, що Таліс цінував реалістичний лібералізм Гука за пірсіанське наповнення, тобто за намагання будувати політику свободи й справедливості на достатньо надійних засадах. Останні мали бути не занадто анархічними, але водночас і не занадто авторитарними. Вони характеризувались достатньою надійністю, адже йшлося про інтелект, що має справу із фактами, аргументами та ймовірностями. І були не занадто гнітючими, бо інтелект завжди працює із гіпотезами, а не з довершеними твердженнями. Таліс був впевнений у тому, що ідеологічний проект Гука можна ставити під сумнів, але його ідеї є оптимальними, тож в більшості випадків відповідь на критику буде зводитись до підтримки думки Гука про те, що зарадити лихам інтелекту й демократії можна лише за допомогою посилення інтелектуальної та демократичної настанови (Talissee, 2001, p. 299).

Інший погляд на застосування пірсіанського прагматизму до соціально-політичної проблематики мав американський філософ прагматизму Метью Фестенстейн, який опонував Талісу. Переконаність останнього в тому, що деліберативізм Пірса і його послідовника Гука може бути корисним виглядала для

Фестенстейна безпідставною, бо Фестенстейн вважав, що кожен раз, коли Гук чи Таліс як пірсіанські прагматисти намагаються засновувати демократичну політичну сферу на деліберативній культурі з її підтримкою у громадянах дослідницьких настанов аргументації й обґрунтування, то ці прагматисти впадають у суперечність. Адже вони створюють обмеження, яке важко узгодити з демократичними чи ліберальними цінностями свободи й справедливості. У статті “Дослідження і демократія в сучасному прагматизмі” Фестенстейн писав:

Зобов’язаність дослідженню підводить нас лише до того, що можна назвати недемократичною інклюзивністю: дослідник повинен бути відкритим для отримання аргументів від усіх, але це відрізняється від вимоги, що всі повинні мати можливість поширювати аргументи, адже дослідник вільний відкидати висловлені думки та інтереси на тій підставі, що вони є хибними, недостатньо продуманими, необізнаними щодо релевантних фактів тощо. (Festenstein, 2007, p. 22).

Іншими словами, такий пірсіанський підхід до політики, як в Гука і Таліса, може спричинитися до пригноблення індивідів, адже раціональності надається примат над іншими вимогами, тоді як немає жодної можливості чітко розрізнити раціональне від псевдораціонального.

5.2.3. Подальша критика

Було б помилкою стверджувати, що позитивістський неопрагматизм Гука і його реалістичний лібералізм мали авторитарні ознаки, подібно до того, як філософія Рорті мала ознаки релятивізму. Проблемні сторони філософії Гука проявилися радше в деяких акцентах, що відрізняли її від філософії Дьюї.

По-перше, Гук використовував риторику “жертвування свободами.” Він був прихильником ліберальної політики забезпечення негативних й позитивних свобод індивідам. Звісно, його поняття “стратегічних свобод” позначало низку окремих позитивних свобод, забезпечення яких вважалося засадничим для усього комплексу свобод і було безкомпромісним. Однак водночас Гук був переконаний,

що конфліктність свобод змушує будь-якого реалістичного ліберала в певних ситуаціях жертвувати одними свободами для підтримування інших. По-друге, Гук наполягав на виключній авторитетності інтелекту. Він не просто підкреслював, що інтелектуальна настанова є найкращим джерелом авторитету в соціально-політичній діяльності, але й стверджував, що інтелект є “абсолютною цінністю” і має останнє слово в дискусіях. По-третє, Гук мислив демократичну громаду як наділену силою впроваджувати не лише правила рівності, але й правила “справедливої нерівності.” Він був впевнений у високій регулятивній здатності демократичної громади. На нашу думку, перелічені акценти були менш обережними, аніж ті, які розставляв Дьюї, і головний їхній недолік полягав у надмірному покладанні на структури. Інтелект мав виключну авторитетність для Гука, бо американський філософ був структурним натуралістом й евіденціалістом, і вважав людину здатною отримувати надійні емпіричні свідчення щодо незалежних складових реальності. На основі останніх людина могла критично зважувати набір свобод, межі свобод чи правила справедливої нерівності. Реалістичний лібералізм Гука проявляв надмірну впевненість в структурах, яка розмивала межу між лібералізмом і його поміркованими авторитарними альтернативами.

Гук і Рорті свого часу запропонували різні стратегії розвитку філософської прагматичної спадщини Дьюї. Рорті надихався антиавторитарними елементами філософії прагматизму Дьюї, а сучасні ідеї постмодернізму та лінгвістичної філософії використав для створення свого неопрагматизму, включно із теорією іронічного лібералізму. Гук як безпосередній учень і колега Дьюї був значно ближчим до ідей класика прагматизму, його прочитання і розвиток праць Дьюї йшло в ногу із прийнятими на той час інтерпретаціями істориків філософії й дослідників прагматизму. Гука надихав не антиавторитаризм Дьюї, а компромісний характер його філософії, спроба реконструювати філософію так, аби уникнути авторитарних ознак старої філософії й водночас не вдатися до виключно деструктивного філософування, а натомість намітити новий шлях ідей.

А оскільки дозрівання Гука як філософа припало на міжвоєнний період, то в тому історичному контексті він перебував під впливом позитивізму, що й залишило слід на його власному неопрагматизмі й реалістичному лібералізмі.

5.3. Відроджуваний лібералізм Джона Дьюї: недоліки й переваги

На нашу думку, недоліки неопрагматизму Рорті, зокрема його іронічного лібералізму, виглядали великими тією мірою, якою Рорті у своїй інтерпретації текстів Дьюї відходив від початкових акцентів класика прагматизму, намагався створити “конструйованого” Дьюї й слідувати відповідній моделі філософування. Але було б помилкою стверджувати те ж про неопрагматизм Гука і його реалістичний лібералізм, адже його ідеї відрізнялися від поглядів Дьюї не суттєво, а радше акцентами. Їхня недосконалість постала із того, що вони увиразнювали й посилювали деякі ідеї Дьюї. Тож, на нашу думку, проблемність існувала в самому класичному прагматизмі Дьюї і його відроджуваному лібералізмі. Одна з них, що була найменшою, полягала в неоднорідності його філософської термінології. Боротьба на два фронти проти фундаменталізму та проти спокус релятивізму змушувала Дьюї в різних ситуаціях підбирати різні поняття. Дьюї дійсно чимало міркував про нестабільність реальності, комунікативні аспекти пізнання, творчу складову людського інтелекту й людської моралі, чим згодом скористався Рорті, пишучи про контінгентність, розмову, уяву та самотворення. Коли ж Дьюї вживав звичніший для себе словник, то для таких філософів як Гук залишалось достатньо простору для розставлення власних підсилювальних акцентів.

Більшою проблемою була позитивна сторона класичного прагматизму Дьюї. Американський філософ намагався не лише критикувати крайні ідеї минулих і тогочасних напрямів у філософії, але й зробити нариси нової, реконструйованої філософії, яка більше б відповідала сучасному етапу історичного розвитку суспільства, була б кроком вперед порівняно зі всіма наявними системами поглядів. Дьюї мав амбіції стати для свого часу тим, ким в його очах для свого часу був Ф. Бейкон з “Новим Органоном” і “Новою Атлантидою.” Прагматизм мислився як філософський напрям, адепти якого пішли далі за своїх

попередників-емпіриків, а прагматизм самого Дьюї вже стояв на плечах Пірса і Джеймса, від яких взяв найкраще. Дьюї намагався не впадати в крайнощі й більш-менш рівномірно абсорбувати наукову сторону із прагматизму Пірса і романтичну сторону із прагматизму Джеймса. На нашу думку, йому це вдалося, однак засвоїти ці дві сторони аж ніяк не означало позбутися викликів, які породжувала кожна з них.

Це можна прослідкувати в контексті розгляду теорії лібералізму Дьюї. Науковий аспект, що полягав в ідеях раціональності, контролю чи опори на обґрунтування, був проявлений в захисті відроджуваним лібералізмом кількох речей: свободи саме як позитивної свободи; авторитету як авторитету інтелекту, що діє обґрунтовано і самокритично; людської індивідуальності як наділеної потенціалом, що реалізується у вигляді якісного досвіду; громади як колективної сили, що здатна ефективно регулювати суспільні умови. Романтичний аспект, що полягав в ідеях почуттєвості, спонтанності й слідуванню індивідуалізованим прозрінням, проявлявся в цінностях відроджуваного лібералізму, що були нерозривно пов'язані з вище переліченими так, що без врахування перших неможливо було б зрозуміти другі. Відроджуваний лібералізм наголошував на позитивній свободі й реалізації потенціалу, однак йшлося про свободу і потенціал саме індивідів, з їхніми унікальними почуттями й бажаннями. Авторитетом визнавався інтелект з його науковою настановою, однак годі й нагадувати, що йшлося про відкритість інтелектуальних тверджень до перегляду і про плюралізм інтелектуальних гіпотез, що наближало авторитет інтелекту до романтичного авторитету уяви. Громада дійсно наділялася здатністю ефективно регулювати суспільні умови, однак йшлося про демократичну громаду, члени якої готові узгоджувати інтереси один одного.

Поєднання науково-центрованих інтуїцій Пірса з романтичними інтуїціями Джеймса, з одного боку, було свідченням поміркованості Дьюї, але, з іншого боку, не було достатнім, щоб відповісти на всі супутні заперечення. Ідейний ресурс відроджуваного лібералізму був достатній для того, щоб відповідати на

критику в бік однієї його сторони, вказуючи на забезпечення балансу іншою. Наприклад, ідею сприяння реалізації індивідуального потенціалу можуть критикувати за консервативно-авторитарні ознаки, мовляв, сама ідея потенціалу суперечить ліберальній цінності індивідуальної унікальності, бо реалізація потенціалу означає певні особистісні досягнення, а цього не можна бажати кожному без загрози для його унікальності. На таку критику прихильник відроджуваного лібералізму може відповісти такою проромантичною заувагою: дана ідея потенціалу не є авторитарною, бо йдеться про унікальний індивідуальний потенціал, тож забезпечення умов для його реалізації для відроджуваного ліберала є справою підвищення інклюзивності в суспільстві. Водночас така заувага може викликати сумніви у більш науково налаштованих лібералів, які зазначають, що ідея потенціалу для того й потрібна, щоб розрізнити різні рівні особистісного розвитку і сприяти просуванню індивідів вгору на цій драбині успіху.

На нашу думку, проблема в тому, що відроджуваний лібералізм тісно пов'язаний з головними розділами філософії прагматизму Дьюї, які за своїм характером були синтетичними й створеними в дусі прагматичної максими узгодження ідей. Наукова лінія прагматизму Пірса зійшлася з романтичною лінією прагматизму Джеймса в єдину лінію у творах Дьюї. Філософія Дьюї стала більш поміркованим варіантом прагматичної філософії, однак залишилася проблема, що стосувалася самого ядра ідей прагматизму – того, що об'єднувало Пірса з Джеймсом. Це ядро складалося з фалібілізму, монізму та інших теорій, метою яких було радше відкрити горизонти для філософування і діяння, аніж надати надійну, наповнену змістом основу для них. Тому останнє слово, яке приречений казати дьюїанець у відповідь на критику у свій бік, чи то з наукового, чи то з романтичного боку, – це заклик слідувати висновкам невідомого. Останнє може бути представлене дьюїанцем у пірсіанських термінах “експерименту” чи в джеймсіанських термінах “досвіду,” однак чим складнішою буде дискусія, тим

сильніше виражатиметься схильність дьюїанця полишити всі спроби уточнення і натякати на невідоме.

На нашу думку, зрештою ядро філософії прагматизму тяжіє до скептицизму і свого часу Рорті намагався філософувати з найбільшою відповідністю цій обставині. На нашу думку, це зробило його неопрагматизм ще менш переконливим за філософію його натхненника. Дьюї ж, навіть якщо й усвідомлював цю тенденцію всередині прагматизму, не піддавався їй і намагався будувати конструктивну філософію. На жаль, не можна сказати, що плоди останньої були абсолютно успішними, якщо взяти до уваги вище наведену проблему. Та, з іншого боку, важко відповісти на питання, чи можна знайти за останнє століття проекти, які б більш переконливо реконструювали філософію, включно з ліберальною теорією. Так чи інакше, в даній дисертації нас цікавить виключно традиція прагматизму, тож завершальна частина даного розділу буде присвячена обґрунтуванню нашої тези про те, що, не зважаючи на проблемні моменти, реконструкція лібералізму у філософії прагматизму Дьюї була найбільш вдалою порівняно з альтернативними спробами Гука і Рорті.

Обґрунтованість цієї тези можна частково вивести вже із наведеного вище осмислення дискусійних і проблемних аспектів у проектах Гука і Рорті. Однак необхідно ще раз звернутися до розгляду проекту самого Дьюї. Безсумнівно, що в дискусіях сучасних філософів прагматизму можна знайти авторів (наприклад, див. Savage, 2001), які б більше захищали пірсіанську складову відроджуваного лібералізму Дьюї, як і тих (наприклад, див. Keith, 2015), хто писав би про цінність його джеймсіанської сторони. Та якщо упустити впливаючі з них дискусії, то можна зосередитись на тих рисах відроджуваного лібералізму Дьюї, які, на нашу думку, ставлять його синтетичний проект в позитивному світлі порівняно із альтернативами.

Його поняття “свободи”, “авторитету”, “індивідуальності” й “громади” уникають відносних крайнощів іронічного лібералізму, з одного боку, та реалістичного лібералізму, з іншого. Свобода для Дьюї не є виключно негативною

свободою, яка не дає індивідам діяльних орієнтирів, як і не є підконтрольною свободою, яка насильно насаджує індивідам встановлений набір дозволених і недозволених позитивних свобод. Свобода для Дьюї – це позитивна свобода, така “свобода для,” яка виникає із добровільних інтелектуальних зусиль демократичної громади. Легітимний авторитет, за Дьюї, є авторитетом кооперативного інтелекту, а не іронічної уяви чи ригористичного інструментального інтелекту. Йому притаманна чутливість як до відмінностей точок зору, так і до пошуку вагомих підстав для рішень. Індивідуальність, сприяння якій є ціллю для кооперативного інтелекту – це особистість з реалізованим потенціалом. Ані обробка індивідуальних бажань, від якої застерігає іронічний ліберал, ані помірний рівень особистісного зростання, що викликає занепокоєння в експансивного реалістичного ліберала, не є проблемою для відроджуваного ліберала.

5.4. Сучасні перспективи прагматичного лібералізму

Викладені вище тези допомагають ствердити, що відроджуваний лібералізм може краще реагувати на кризові аспекти сучасного ліберального суспільства, аніж його неопрагматичні альтернативи. Тут слід зупинитися на трьох головних кризових аспектах. Перший стосується ідентичності (наприклад, див. Bauman, 2011; Salecl, 2011)¹. Ліберальне суспільство відкриває широкий простір для вибору, а ідентичності не лише плюралізуються, але й постійно змінюються. Індивідам стає щоразу важче робити вибір базових елементів ідентичності та, обравши, бути вірним йому. Тиранія вибору і становище плинності є головними факторами кризи ідентичності у членів ліберального суспільства. На нашу думку, іронічний лібералізм має недостатній ідейний інструментарій для ефективної відповіді на цю кризу. Іронічно-ліберальна модель сприяння індивідуальності відводить центральне значення унікальності індивіда та його спроможності уникати обмежень з боку інших індивідів. Не поставленим під сумнів засновком

¹ Поглиблення цієї культурно-діагностичної й терапевтичної тематитики також можна знайти у праці українського філософа Дмитра Шевчука “Індивідуально-особистісне буття людини перед викликами сучасності” (див. Шевчук, 2019).

для іронічного ліберала є думка про те, що індивід може безпроблемно створювати власну ідентичність, якщо йому забезпечити базові умови для самотворення. Однак, на нашу думку, криза ідентичності передусім полягає не в стандартизації індивіда, позбавленні його унікальності, а в надлишкових вимогах самотворення, що зумовлені культурними умовами ліберального суспільства. Тому іронічний лібералізм є непридатним. Реалістичний лібералізм є більш ефективним в підході до цієї проблеми, бо ставить ціллю сприяння індивідуальності як наділеній потенціалом особистості. Муки вибору й мінливість обраних варіантів тут розглядаються в контексті особистісного зростання. Якщо існує безліч варіантів вибору і вони мають тенденцію безперервно змінюватися навіть після ідентифікації з ними, то питання про внесок вибору ідентичності в процес особистісного зростання слугує орієнтиром для індивіда. Цей орієнтир надає обрисів курсу діяльності індивіда та допомагає протистояти постійній мінливості ідентичності. Тут реалістичний ліберал, фактично, копіює погляд відроджуваного ліберала, хоча точка зору останнього має перевагу завдяки поміркованості свого поняття “потенціалу.” Для відроджуваного ліберала особистісний потенціал не є занадто морально навантаженим. Це можна розглядати як перевагу цієї версії прагматичного лібералізму над іншими, адже в умовах тиранії вибору й становища плинності надмірні моральні вимоги до індивідів лише загострюють кризу, а не слугують її вирішенню.

Другий із кризових аспектів – інформаційний (наприклад, див. Tumber & Waisbord, 2021). Сьогодні негативні ефекти поширення популізму й пропагандизму в ліберальних суспільствах є очевидними. На нашу думку, коли підходити до цієї проблеми із настановою іронічного ліберала, то сумнівними виглядають перспективи її вирішення. Адже інформаційна криза полягає в тому, що величезні маси громадян ліберальних суспільств не здатні протистояти маніпуляціям, які дозволяють використовувати їх в інтересах владних груп, роблять їх невільниками. Іронічний лібералізм створений для того, щоб захищати унікальність словників, за допомогою яких індивіди описують себе й світ, а не для

того, щоб розрізнити надійні й ненадійні словники й описи. Навіть коли іронічному лібералу йдеться про трансформаційний заклик, про важливість самотворення і реформування суспільства, то непохитна позиція іронічного ліберала полягає в запереченні можливості трансформації на основі спроб обґрунтування рішень. Іронічний лібералізм призначений знімати напругу між сторонами конфлікту, однак, на нашу думку, інформаційна криза не є публічним конфліктом самодостатніх сторін, а є прихованою, спрямованою в одну сторону експлуатацією. Така проблемна ситуація потребує не консолідаційної іронії або чуйної уяви. Реалістичний лібералізм, на нашу думку, теж має труднощі у розв'язанні проблем інформаційної кризи, хоча й не такі великі. Настанова реалістичного ліберала є кращим варіантом підходу до цієї кризи, бо пропонує членам ліберального суспільства покладатися у сприйнятті суспільно значущої інформації не на примирливу уяву, а на інтелект, а також орієнтуватися на сприяння реалізації особистісного потенціалу всіх громадян як на критерій оцінки політичних рішень замість того, щоб орієнтуватися на сприяння свободі самотворення, яке в багатьох випадках може не суперечити наявності популістської чи пропагандистської експлуатації. Недолік підходу реалістичного лібералізму до цієї кризи полягає в наявності ризику переоцінки спроможності інструментального інтелекту неупереджено працювати з інформацією. Надмірне покладання на інструментальний інтелект може призводити до боротьби проти популізму чи пропагандизму їхніми ж методами. Відроджуваний лібералізм не має такого недоліку, бо захищає більш помірковане уявлення про авторитет інтелекту, яке наголошує на кооперативності й поґрішності інтелекту. Відроджуваний ліберал стверджує, що вирішення інформаційної кризи слід шукати в інституційному реформуванні суспільства, в зосередженні реформ на сферах освіти й мас-медіа, які найбільше спричиняються до появи й розвитку кооперативного інтелекту. Без поширення останнього люди беззахисні проти маніпуляцій та брехні, які з часом набувають щоразу складніших форм.

Ще один кризовий аспект проявляється в зовнішній авторитарній загрозі (наприклад, див. Joshi, 2018). Авторитаризм в неліберальних суспільствах є кризовим явищем ліберальних суспільств, оскільки в багатьох випадках перші претендують на насильницьке поширення сфери панування над другими. Це проявляється не лише через окупацію країн, які лібералізуються, але й через дестабілізацію ліберальних країн за допомогою створення у них сил лобювання авторитарних інтересів, гібридну інформаційну війну, кібератаки тощо. На нашу думку, іронічний лібералізм є слабкою відповіддю на авторитарну кризу. Адже іронічно-ліберальне розуміння громади визначає роллю громади регулювання публічної сфери заради сприяння радше приватній сфері індивідів, а не колективній безпеці. Іронічний лібералізм ставиться із сумнівом до перевищення громадою своїх регулятивних повноважень. Його увага зосереджена на соціальній справедливості, за покращення якої індивіди мають щоразу кращі можливості індивідуального самотворення. Тема жертвування свободами і встановлення справедливої нерівності, яка б відповідала вимозі колективної безпеки в умовах авторитарної загрози, більше розкрита в реалістичному лібералізмі. Тут громада розглядається як впевнена в собі регулятивна сила, яка готова вийти за межі служіння приватній сфері з метою її захисту в довгостроковій перспективі. Однак, на нашу думку, надмірне захоплення регулятивною силою громади в цій ситуації теж має свої ризики. Боротьба проти авторитаризму повинна житися відчайдушним регулюванням, яке сприяє не лише колективній безпеці, але й приватній ініціативі. З огляду на це відроджуваний лібералізм виглядає більш збалансованим, бо його поняття “демократичної громади” підкреслює важливість обидвох аспектів.

Висновки до розділу 5

Останній розділ дисертації був присвячений критиці головних версій прагматичного лібералізму, тобто спробі навести аргументи й контраргументи у стосунку до іронічного лібералізму Рорті, реалістичного лібералізму Гука та відроджуваного лібералізму Дьюї. Перш ніж були запропоновані наші аргументи

й контраргументи, були викладені й оцінені ідейні мотиви неопрагматизму Рорті й Гука, як і головні дискусії серед провідних сучасних філософів прагматизму щодо вагомості їхніх ліберальних проектів.

Кертис дискутував з Бернстейном щодо іронічного лібералізму Рорті. Як вважав Бернстейн, ліберальний проект Рорті не впорався з релятивізмом. Бо, з одного боку, Рорті намагався утвердити революційну настанову, сказати про необхідність ліберальної боротьби за соціальну справедливість, та з іншого боку, він відчайдушно закликав до приватного іронізму. На думку Бернстейна, наслідком ствердження цілковитої контингентності світу, недооцінювання ролі обґрунтування і покладання на іронічну настанову може бути лише сентименталізм й безглуздий активізм в політичних справах. Кертис мав іншу точку зору. Він вважав, що притаманні Рорті ствердження контингентності світу й сумнів у раціональних здатностях людини не спричиняються до релятивізму, а підкреслюють житейський фаліблізм. Іронічна настанова не підриває ліберальні політичні зусилля, а навпаки підтримує їх. Адже ціллю лібералізму є свобода й справедливість, а ніщо не є більш сприятливим для них, аніж безпретензійне слідування курсу розмови, а не дискусії, й солідаризація на ґрунті контингентності всіх словників, а не на основі спільної раціональності.

На нашу думку, більш переконливою була точка зору Бернстейна. Головні мотиви неопрагматизму Рорті були радикально-джеймсіанськими: Рорті не лише перейняв недовіру Джеймса до раціональності, але пішов далі й відмовився від погляду Джеймса на світ як на структурно організовану реальність чистого досвіду, в якій існують розрізнявані ефекти людської діяльності. Постмодерністська відмова Рорті від структурного погляду дійсно породила релятивізм зі всіма вислідними проблемами. Це можна побачити в переописаних поняттях лібералізму. Негативна свобода в її ізоляції від позитивної свободи ризикує спричинитися до дезорієнтації індивідів та деградації їхніх цілей. Авторитет уяви, відірваний від інтелектуальних процедур, позбавляє можливості розрізнявати корисні й шкідливі цілі для ліберальної політики. Іронічно-

ліберальне уявлення про унікальність як головну ознаку індивідуальності у відриві від усвідомлення інших якісних вимірів індивідуальності, як от її мудрість чи мужність, призводить лише до обмеженого сприяння добробуту індивідуальності. А розуміння громади як засобу регулятивного розширення лояльності й у такий спосіб досягнення справедливості спричиняється до посилення конфліктності між індивідами, коли не пов'язує регулятивну функцію громади із віднайденням раціонального консенсусу щодо визначення прав і можливостей різних груп суспільства.

Своєю чергою, реалістичний лібералізм Гука дискутувався Талісом і Фестенстейном. Таліс був переконаний, що політично-філософський спадок Гука є цінним завдяки своєму деліберативізму, тобто підкресленню важливості критичного й кооперативного визначення курсу політичної дії. Реалістичний лібералізм є привабливою версією ліберальної ідеології, бо привносить надійність в політичний процес через включення в нього дослідницької складової. Натомість Фестенстейн вважав, що заснований на спадщині Гука прагматичний деліберативізм Таліса підриває інклюзивну настанову ліберала. Якщо засновувати політичний процес на дослідницьких й аргументаційних діях, то немає жодних гарантій, що частина індивідів не буде виключена з нього, а індивідуальна свобода й соціальна справедливість не будуть підважені.

На нашу думку, в заувагах Фестенстейна була рація. При цьому слабкі сторони ліберального проекту Гука слід розглядати у зв'язку із помірковано-пірсіанськими ідеями позитивістського прагматизму Гука. Відхід від філософських позицій Дьюї в напрямку більш наукових поглядів Пірса зробив реалістичний лібералізм Гука вразливим для критики. Це можна побачити за акцентами, розставленими в реалістично-ліберальних поняттях Гука. Він підтримував поняття позитивної свободи Дьюї, але водночас писав про можливість жертвування свободами в процесі встановлення збалансованого набору свобод. Він захищав авторитет інтелекту, однак при цьому навіть стверджував, що інтелект є останнім словом в дискусіях і його цінність є

абсолютною. Він підтримував думку про регулятивну функцію демократичної громади, однак заходив занадто далеко і стверджував прийнятність встановлення правил рівності й справедливої нерівності. Така реалістично-ліберальна риторика не була авторитарною, однак тяжіла до авторитарних ознак.

Відроджуваний лібералізм Дьюї не мав релятивістських й абсолютистських крайнощів, що були притаманні ліберальним проектам Рорті й Гука. Хоча неоднорідність термінології натуралістичного прагматизму Дьюї і його змістове коливання між науковою і романтичною лініями прагматизму слід розглядати як проблему. Адже ліберальна теорія повинна бути послідовною й спиратися на однозначні аргументи, а інакше вона легко руйнується під ударом критики. Відроджуваний лібералізм Дьюї не мав цих ознак і тому завжди був об'єктом серйозних сумнівів. Водночас порівняно зі своїми прагматичними альтернативами він мав переваги, які легко побачити на прикладі застосування трьох версій прагматичного лібералізму до розв'язання головних кризових проблем сучасного ліберального суспільства.

Іронічний лібералізм показує непридатність у своїй відповіді на кризу ідентичності. Адже метою політики для іронічного ліберала є забезпечення суспільних умов для безперешкодного індивідуального самотворення, тоді як криза ідентичності якраз і проявляється в надмірних вимогах до самотворення в ситуації, де для цього відсутні сталі орієнтири. Реалістичний ліберал пропонує переконливу відповідь, бо знаходить такий орієнтир в понятті "індивідуального потенціалу," в політиці сприяння реалізації якісних особистісних можливостей індивідів, хоча моральне навантаження цього поняття теж має свої ризики, адже максималістські вимоги стають на заваді побудові ідентичності. Тому помірковані акценти відроджуваного лібералізму є виграшними, бо, з одного боку, в них також йдеться про сприяння індивідуальному потенціалу, з іншого боку, рівень моральних вимог є нижчий.

У відповіді на інформаційну кризу іронічний лібералізм теж пасе задніх. Іронічний ліберал вважає джерелом авторитету в політичних рішеннях уяву, що

спрямована на новотворення і співпереживання, однак в інформаційних умовах постійного розмивання межі між правдою і неправдою таке джерело авторитету виявляється недостатнім. Реалістичний лібералізм знову виграє, бо наполягає на авторитеті інтелекту, що допомагає проводити необхідні обґрунтовані розрізнення в процесі політичної діяльності. Ще більш переконливим є відроджуваний лібералізм, який не лише стверджує важливість інтелектуального начала, але й підкреслює його кооперативний аспект.

Відроджуваний лібералізм є найбільш перспективним і у своїй відповіді на авторитарну кризу. Іронічний ліберал визнає цінність демократичної громади, яка регулює суспільні умови так, аби від цього мало максимальну користь індивідуальне самотворення, проте авторитарна загроза безпеці не зменшується суто від розвитку приватної сфери. Реалістичний ліберал навпаки наділяє демократичну громаду регулятивною функцією, яка виходить за межі служіння приватному і включає питання колективної безпеки. Відроджуваний ліберал займає аналогічну позицію, але більш обережно ставиться до приватної ініціативи, намагаючись не підважити її в умовах авторитарної загрози, протистояння якій потребує добровільної активності.

Висновки

Відповідно до мети й завдань дисертаційного дослідження здобуто такі результати:

1. З'ясовано визначальні ідейні джерела прагматичної реконструкції лібералізму в межах прагматичної інтелектуальної традиції. Три головні версії прагматичної реконструкції лібералізму, що постали у працях Дьюї, Гука та Рорті, були ідейно інспіровані батьками-засновниками філософії прагматизму Пірсом і Джеймсом. Обидва автори створили прагматизм як загальну ідейну платформу, що включала антифундаменталізм, фалібілізм та практицизм в епістемології, монізм та еволюціонізм в метафізиці, креативізм у філософській антропології та етику користі. Водночас наповнення цих філософських теорій у кожного з авторів було специфічним. Пірс заснував наукову лінію прагматизму. Його відповіді на філософські питання були побудовані навколо науково-центрованих метафор, а головною символічною фігурою була людина-дослідник. Джеймс був творцем романтичної лінії прагматизму, в якій розуміння знання, реальності та інших предметів філософування відштовхувалось від фігури неповторної індивідуальності. Ці дві лінії прагматичної думки повпливали на прагматизм Дьюї, Гука і Рорті. Якщо Дьюї на основі праць батьків-засновників розробив найбільш синтетичний варіант прагматизму, натуралістичний прагматизм, то Гук у своєму позитивістському прагматизмі частково повернувся до пірсіанських акцентів, а Рорті в постмодерністській версії прагматичної філософії – до інтуїції Джеймса. Ці обставини були визначальними в зумовленні специфіки трьох головних версій прагматичної реконструкції лібералізму, які містяться в текстах Дьюї, Гука і Рорті.

2. Висвітлено теоретико-філософське (епістемологічне, метафізичне, філософсько-антропологічне та етичне) підґрунтя головних версій прагматичної реконструкції лібералізму. Здійснена Дьюї ліберальна реконструкція ґрунтувалася на його натуралістичному прагматизмі, а саме на розумінні: знання – як операційного засобу розв'язання проблемних ситуацій; реальності – як обширу

актуальних та потенційних природних подій; людини – як інтелектуальної й прогресивно-соціальної істоти; блага як реалізації особистісного потенціалу. Своєю чергою, проведена Гуком ліберальна критика будувалась на засадах його позитивістського прагматизму, що визначав знання як корисне спостережуване свідчення; реальність – як систему природних структур й інструментів; людину – як істоту, наділена інструментальним інтелектом і схильністю до розвитку у соціалізації; благо – як особистісне зростання. Якщо між натуралістичною і позитивістською версією прагматизму існувала тяглість, то постмодерністський прагматизм Рорті порвав з нею. Рорті розумів знання як розмовний засіб задоволення індивідуальних потреб; реальність – як плин контингентних подій; людину – як істоту, головними здатностями якої є мова та уява; благо – як самотворення. У світлі цих відмінностей виконаний Рорті переопис лібералізму суттєво відрізнявся від двох попередніх проектів.

3. Визначено специфіку головних версій прагматичної теорії лібералізму. Кожна версія була створена в окремий історичний період і на основі особливих прагматичних теорій. Відроджуваний лібералізм Дьюї постав у міжвоєнний період як відповідь на кризу ліберального порядку. Реалістичний лібералізм виник в історичному контексті холодної війни як реакція на комуністичну загрозу. Іронічний лібералізм з'явився в обнадійливий час після холодної війни як вираження сподівань на оновлення лібералізму. Поруч з історичним чинником існував згаданий вище теоретичний чинник, який повпливав на своєрідність прагматично-ліберальних понять “свободи”, “авторитету”, “індивідуальності” й “громади.” Заснований на натуралістичному прагматизмі відроджуваний лібералізм Дьюї був запропонований як заміна поширеному на той час традиційному лібералізму Сміта. Дьюї визначав свободу як ефективну силу, вважав джерелом політичного авторитету кооперативний інтелект, бачив метою ліберальної політики забезпечення прав і можливостей для індивідів якомога повніше реалізовувати індивідуальний потенціал, сприймав громаду як одиницю, що здійснює демократичне регулювання суспільних умов. В дусі

позитивістського прагматизму реалістичний лібералізм Гука загострив акценти, розставлені Дьюї. В ліберальному проекті Гука з'явилися радикальні акценти, в яких йшлося про жертвування свободами, абсолютну цінність авторитету інтелекту тощо. З цими ідеями він опонував Гаєку. Однак ще більш радикальним поворотом вбік від відроджуваного лібералізму був іронічний лібералізм Рорті, нерозривно пов'язаний із постмодерністським прагматизмом американського філософа і протиставлений ліберальним ідеям Габермаса. Іронічний лібералізм повернув ідеї негативної свободи центральне значення і почав розглядати джерелом політичного авторитету новотворчу та чуйну уяву. Ціллю ліберальної політики було визначено сприяння індивідуальному самотворенню людей, а громада почала розумітися як регулятивний засіб, спрямований передусім на захист і розвиток приватної сфери.

4. Розвинуто сучасні дискусії щодо вагомості головних версій прагматичного лібералізму. Серед філософів прагматизму останніх двох десятиліть велися дискусії щодо належної оцінки ліберальних проектів, які були запропоновані провідними авторами прагматичної традиції. Найбільш виразне обговорення іронічного лібералізму Рорті було викладене в працях Бернстейна й Кертиса. На думку Бернстейна, у своєму переписі лібералізму Рорті зазнав невдачі, бо захопився ствердженням суцільної контингентності світу, історизмом, який не ніяк не міг бути узгоджений із реформаторською ліберальною політикою, бо виражав релятивізм. Іронічний лібералізм був приречений стати сентиментальною й реакційною політичною ідеологією. Натомість Кертис дав позитивну оцінку іронічному лібералізму і наполягав на тому, що ця версія ліберальної ідеології найкраще відстоює справжні ліберальні чесноти, а саме вміння сумніватися в остаточних словниках і водночас консолідовано й неупереджено боротися за індивідуальну свободу й соціальну справедливість. Схожа дискусія велася і щодо ліберального спадку Гука. З одного боку, у працях Таліса було запропоновано аргументи на користь наявності евристичного потенціалу у політичній філософії Гука. Таліс був переконаний, що у творчості Гука найціннішим був

деліберативізм, побудова політики на основі ідеї дорадчих чеснот. Боротьба за індивідуальну свободу й соціальну справедливість ґрунтується на критичній та кооперативній діяльності громадян. З іншого боку, Фестенстейн підважував таку позицію, бо стверджував, що ідея дорадчих чеснот спричиняється до звуження інклюзивності й навпаки суперечить ліберальним цінностям свободи й справедливості.

І Бернстейн, і Фестенстейн мали рацію. Іронічний лібералізм і реалістичний лібералізм тяжіли до радикальних ідей, а це робило їхні проекти реконструкції непереконаливими. В засадничих розділах своєї філософії Рорті відмовився від спроб Дьюї синтезувати прагматизм батьків-засновників в одне ціле і пішов у сторону романтичної лінії прагматизму до її крайніх меж. Одним із наслідків став іронічний лібералізм. Сьогодні ця версія прагматичного лібералізму не витримує критики. Негативна свобода, що ізольована від позитивної свободи, створює ризики дезорієнтації та деградації цілей членів ліберального суспільства. Авторитет уяви, позбавлений зв'язку з інтелектуальними процедурами, усуває можливість розрізнення корисних і шкідливих політичних цілей. Модель індивідуальності, зведена до проголошення ознак невідкореності й унікальності та позбавлена врахування інших особистісних вимірів, як от мудрість чи мужність, обмежує індивідів. Громада, що має ціллю регулятивне розширення лояльності й абстрагується від досягнення раціонального консенсусу, тільки підживлює конфліктність у суспільстві. Деструктивним є й реалістичний лібералізм, хоча меншою мірою. Гук перейняв деякі пірсіанські акценти, проте зберіг багато від Дьюї. Причиною слабкості його лібералізму є загострення дьюїанських поглядів під впливом пірсіанської філософії. Якщо іронічний лібералізм пронизаний релятивізмом, то реалістичний лібералізм схиляється до абсолютизму, до перебільшення значення позитивної свободи, інтелектуального авторитету, реалізованої індивідуальності й демократичної громади, до надання їм авторитарних відтінків. Переваги відроджуваного лібералізму Дьюї, заснованого на його натуралістичному прагматизмі, є очевидними не лише з

огляду на уникнення ним двох крайніх позицій, що притаманні проектам Рорті й Гука, але й на його спроможність краще відповідати на сучасні кризові виклики ліберального суспільства, порівняно з альтернативами.

5. Окреслено сучасні перспективи прагматичного лібералізму. Кожна версія прагматичного лібералізму може запропонувати свій окремий варіант відповіді на кризові ситуації, що виникнули в ліберальних суспільствах за останні десятиліття. Іронічний лібералізм зазнає невдачі у зіткненні з сучасними суспільними проблемами. Реалістичний лібералізм має лиш частковий успіх. Тоді як відроджуваний лібералізм є багатообіцяльним.

Першою є криза ідентичності у ліберальному суспільстві. Іронічний лібералізм не може запропонувати евристичну відповідь на цю проблему. Адже ціллю політики для іронічного ліберала є покращення суспільних умов для вільного індивідуального самотворення, тоді як суть кризи ідентичності якраз і полягає в надмірних вимогах вибору у ситуації відсутності надійних керівних принципів. Відповідь реалістичного ліберала є більш задовільною, бо в ній індивідуальність, якій служить ліберальна політика, розуміється як наділена глибоким потенціалом цілісності, тож напрямок формування ідентичності членами ліберального суспільства набуває більш визначених моральних обрисів. Водночас реалістичний лібералізм містить максималістські ризики, оскільки моральний ригоризм також може ставати на заваді віднайдення індивідами надійної ідентичності. Відроджуваний лібералізм також наполягає на політиці сприяння реалізації особистісного потенціалу індивідів, проте підкреслює плюралістичний характер цього потенціалу, тому є більш переконливим.

Інша криза ліберального суспільства – інформаційна. Щодо неї іронічний лібералізм теж не має хорошого розв'язання. Для нього джерелом політичного авторитету є уява, що проявляє себе в новотворенні й співпереживанні. Однак інформаційна криза ставить питання про межі між правдою і брехнею, перед яким така інстанція як уява є безсилою, адже вона не включає функцію прояснення істинної різниці між різними твердженнями. Уява допомагає описувати

знайоме незнайомими термінами та мати чуйне ставлення до всього різноманіття описів, однак вона не сприяє очищенню нашого мовлення від помилок чи маніпуляцій. Реалістичний лібералізм ефективніше підходить до цієї проблеми, бо визначає джерелом політичного авторитету інтелект, який націлений на пошук обґрунтування тверджень. Відроджуваний лібералізм йде ще далі й говорить не лише про авторитет інтелекту, але й про кооперативну якість інтелекту. Пошук вагомих підстав для політичних тверджень і рішень повинен бути не лише критичним, але й заснованим на зіставленні позицій, спільному обговоренні, досягненні згоди.

Ще одна криза, яка потребує відповіді – авторитарна. Відроджуваний лібералізм і тут є найбільш перспективним завдяки своєму розумінню громади. Іронічний лібералізм стверджує цінність демократичної громади лише як регулятивного засобу розвитку приватної сфери. Однак для авторитарної загрози є вразливим надто таке суспільство, яке є атомізоване й не готове до колективного спротиву. Реалістичний лібералізм навпаки розуміє демократичну громаду як одиницю такого регулювання суспільних умов, цілі якого виходять за межі підтримки приватного інтересу і стосуються колективної безпеки. Тому реалістичний лібералізм є більш прийнятним, хоча відроджуваний лібералізм виглядає найбільш переконливо, адже обережно ставиться до приватної ініціативи.

Список використаних джерел

- [1] Albrecht, J. M. (2012). *Reconstructing Individualism: A Pragmatic Tradition from Emerson to Ellison*. American Literatures Initiative.
- [2] Alexander, T. M. (2020). Dewey's Naturalistic Metaphysics. In S. Fesmire (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey* (pp. 25–52). Oxford University Press.
- [3] Atkin, A. (2004). Charles Sanders Peirce: Pragmatism. In J. Fieser & B. Dowden (Eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/peircepr/#H3>
- [4] Bacon, M., & Dianda, A. (2021). Rorty's Political Philosophy. In D. Rondel (Ed.), *The Cambridge Companion to Rorty* (pp. 155–178). Cambridge University Press.
- [5] Bauman, Z. (2011). *Culture in a Liquid Modern World*. Polity.
- [6] Bernstein, R. J. (1986). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. University of Pennsylvania Press.
- [7] Bernstein, R. J. (2007a). One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. In R. J. Bernstein (Ed.), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity* (pp. 230–257). Polity Press. (Original work published 1987)
- [8] Bernstein, R. J. (2007b). Rorty's Liberal Utopia. In R. J. Bernstein (Ed.), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (pp. 258–292). Polity Press. (Original work published 1990)
- [9] Bernstein, R. J. (2020). Rorty's Inspirational Liberalism. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 135–146). Wiley-Blackwell. (Original work published 2003)
- [10] Bird, G. (1997). Moral Philosophy and the Development of Morality. In R. A. Putnam (Ed.), *The Cambridge Companion to William James* (pp. 260–281). Cambridge University Press.
- [11] Browning, D. (1999, August). *Understanding Dewey: Starting at the Starting Point* [Paper presentation]. XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, Mexico.
- [12] Burch, R. (2001). Charles Sanders Peirce. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/peirce/>

- [13] Campbell, J. (1995). *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*. Open Court Publishing Company.
- [14] Capaldi, N. (1983). Sidney Hook: A Personal Portrait. In P. Kurtz (Ed.), *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism* (pp. 17–26). Prometheus Books.
- [15] Capps, J. (2019). The Pragmatic Theory of Truth. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/truth-pragmatic/>
- [16] Clare, J. (2010, December). *A critical examination of Richard Rorty's liberal lexicon* (Thesis). University of KwaZulu-Natal. https://www.academia.edu/30108903/A_critical_examination_of_Richard_Rortys_liberal_lexicon
- [17] Curtis, W. M. (2015). *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*. Cambridge University Press.
- [18] Dewey, J. (1906). Beliefs and Realities. *The Philosophical Review*, 15(2), 113–129. <https://doi.org/10.2307/2177731>
- [19] Dewey, J. (1920). *Reconstruction in Philosophy*. Henry Holt and Company.
- [20] Dewey, J. (1925). *Experience and Nature*. Open Court Publishing Company.
- [21] Dewey, J. (1934). *A Common Faith*. Yale University Press.
- [22] Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Henry Holt and Company.
- [23] Dewey, J. (1940). *Freedom and Culture*. Allen & Unwin. (Original work published 1939)
- [24] Dewey, J. (1946a). Authority and Resistance to Social Change. In J. Dewey (Ed.), *Problems of Men* (pp. 93–110). Philosophical Library. (Original work published 1936)
- [25] Dewey, J. (1946b). Liberty and Social Control. In J. Dewey (Ed.), *Problems of Men* (pp. 111–125). Philosophical Library. (Original work published 1936)
- [26] Dewey, J. (1946c). The Future of Liberalism. In J. Dewey (Ed.), *Problems of Men* (pp. 126–142). Philosophical Library. (Original work published 1935)
- [27] Dewey, J. (1946d). *The Public and its Problems*. Gateway Books. (Original work published 1927)

- [28] Dewey, J. (1963). *Liberalism and Social Action*. Capricorn Books. (Original work published 1935)
- [29] Dewey, J. (1971). *How We Think*. Henry Regnery Company. (Original work published 1910)
- [30] Dewey, J. (1978). The Problem of Truth. In J. A. Boydston (Ed.), *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924* (Vol. 6, pp. 12–68). Southern Illinois University Press. (Original work published 1911)
- [31] Dewey, J. (1997). *Experience And Education*. Simon & Schuster. (Original work published 1938)
- [32] Dewey, J. (1998a). Creative Democracy – The Task Before Us. In L. A. Hickman & T. M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 340–344). Indiana University Press. (Original work published 1939)
- [33] Dewey, J. (1998b). Philosophies of Freedom. In L. A. Hickman & T. M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 302–314). Indiana University Press. (Original work published 1928)
- [34] Dewey, J. (1998c). Propositions, Warranted Assertibility, and Truth. In L. A. Hickman & T. M. Alexander (Eds.), *The essential Dewey* (Vol. 2, pp. 201–212). Indiana University Press. (Original work published 1941)
- [35] Dewey, J. (1998d). The Reflex Arc Concept in Psychology. In L. A. Hickman & T. M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 1–10). Indiana University Press. (Original work published 1896)
- [36] Dewey, J. (1998e). Time and Individuality. In L. A. Hickman & T. M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 217–226). Indiana University Press. (Original work published 1940)
- [37] Dewey, J. (2004). *Democracy and Education*. Aakar Books. (Original work published 1916)
- [38] Dewey, J., & Tufts, J. H. (1908). *Ethics*. Henry Holt and Company.
- [39] Dewey, J., & Tufts, J. H. (1959). *Ethics: Revised Edition*. Henry Holt and Company. (Original work published 1932)

- [40] Dewey, J. (2015). Lectures in Social and Political Philosophy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII(2). (Original work written 1919) <https://doi.org/10.4000/ejpap.404>
- [41] Dickstein, M. (Ed.). (1998). *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. Duke University Press Books.
- [42] Dubniak, Z. (2020, April). *Anthropology in the classical philosophy of pragmatism: the conceptual foundations of John Dewey's diagnosis of modern times* (Abstracts of International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020"). Publishing center "Kyiv University." <http://dsphd2020.knu.ua/DSPHD2020.pdf>
- [43] Dubniak, Z. (2021). Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty to Dewey. *Journal of Education Culture and Society*, 12(2), 15–30. <https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>
- [44] Dubniak, Z. (2021, May). *Liberalism is nothing more than identity: Rorty's backing to philosophical absolutism* (Abstracts of International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021"). Publishing center "Kyiv University." https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf
- [45] Egginton, W., & Sandbothe, M. (Eds.). (2004). *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. SUNY Press.
- [46] Fairbanks, M. J. (1976). Peirce on Man as a Language: A Textual Interpretation. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 12(1), 18–32.
- [47] Ferriter, C. (2017). Sidney Hook's Pragmatic Anti-Communism: Commitment to Democracy as Method. *Education and Culture*, 33(1), 89–105. <https://doi.org/10.5703/educationculture.33.1.0089>
- [48] Fesmire, S. (2015). *Dewey*. Routledge.
- [49] Festenstein, M. (1997). *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*. University Of Chicago Press.
- [50] Festenstein, M. (2005). Dewey's Political Philosophy. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/dewey-political/>

- [51] Festenstein, M. (2007). Inquiry and Democracy in Contemporary Pragmatism. In P. Baert & B. S. Turner (Eds.), *Pragmatism and European Social Theory* (pp. 1–30). Bardwell Press. <https://ssrn.com/abstract=2767896>
- [52] Gale, R. M. (2010). The naturalism of John Dewey. In M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 55–79). Cambridge University Press.
- [53] Gross, N. (2008). *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. University of Chicago Press.
- [54] Haack, S. (2004). Pragmatism, Old and New. *Contemporary Pragmatism*, 1(1), 3–41. <https://doi.org/10.1163/18758185-90000126>
- [55] Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand.
- [56] Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- [57] Haverkos, L. (1972). *Liberalism and Education: Four Views* (Thesis). The Ohio State University. https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=osu148673457756724&disposition=inline
- [58] Hayek, F. A. (1978). *The Constitution of Liberty*. The University of Chicago Press. (Original work published 1960)
- [59] Hayek, F. A. (2012). *Individualism and Economic Order*. University of Chicago Press. (Original work published 1948)
- [60] Hickman, L. A. (2007). *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*. Fordham University Press.
- [61] Hildebrand, D. (2008). *Dewey: A Beginner's Guide*. Oneworld Publications.
- [62] Hildebrand, D. (2018). John Dewey. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/dewey/>
- [63] Hildebrand, D. L. (2020). Rorty and Dewey. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 335–356). Wiley-Blackwell Press
- [64] Hook, S. (1953). *Heresy, Yes - Conspiracy, No*. The John Day Company. (Original work published 1952)

- [65] Hook, S. (1959a). Bread, Freedom, and Free Enterprise. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 58–68). Criterion Books. (Original work published 1951)
- [66] Hook, S. (1959b). Democracy and desegregation. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 86–99). Criterion Books. (Original work published 1958)
- [67] Hook, S. (1959c). Liberalism and the Law. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 252–267). Criterion Books. (Original work published 1957)
- [68] Hook, S. (1959d). Socialism and Freedom. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 339–348). Criterion Books. (Original work published 1945)
- [69] Hook, S. (1959e). The Challenge to Freedom. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 321–331). Criterion Books.
- [70] Hook, S. (1959f). The Fallacies of Ritualistic Liberalism. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 268–288). Criterion Books.
- [71] Hook, S. (1959g). The Literature of Political Disillusionment. In S. Hook (Ed.), *Political Power and Personal Freedom: Critical Studies in Democracy, Communism, and Civil Rights* (pp. 169–184). Criterion Books. (Original work published 1949)
- [72] Hook, S. (1961a). Nature and the Human Spirit. In S. Hook (Ed.), *The Quest for Being, and Other Studies in Naturalism and Humanism* (pp. 196–208). St. Martin's Press. (Original work published 1948)
- [73] Hook, S. (1961b). Philosophy and Human Conduct. In S. Hook (Ed.), *The Quest for Being, and Other Studies in Naturalism and Humanism* (pp. 3–25). St. Martin's Press. (Original work published 1960)
- [74] Hook, S. (1961c). The Quest for "Being." In S. Hook (Ed.), *The Quest for Being, and Other Studies in Naturalism and Humanism* (pp. 145–171). St. Martin's Press.

- [75] Hook, S. (1963). *Education for Modern Man: a New Perspective*. Alfred A Knopf Inc. (Original work published 1946)
- [76] Hook, S. (1968). The Place of John Dewey in Modern Thought. In M. Farber (Ed.), *Philosophic Thought in France and the United States. Essays representing major trends in contemporary French and American philosophy*. (pp. 483–504). State University of New York Press. (Original work published 1950)
- [77] Hook, S. (1970). *The Paradoxes of Freedom*. University of California Press. (Original work published 1962)
- [78] Hook, S. (1975a). Hegel and the Perspective of Liberalism. In S. Hook (Ed.), *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (pp. 115–136). Basic Books. (Original work published 1962)
- [79] Hook, S. (1975b). Intelligence and Evil in Human History. In S. Hook (Ed.), *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (pp. 26–43). Basic Books. (Original work published 1947)
- [80] Hook, S. (1975c). Introduction. In S. Hook (Ed.), *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (pp. ix–xvi). Basic Books. (Original work published 1974)
- [81] Hook, S. (1980a). Reflections on Human Rights. In S. Hook (Ed.), *Philosophy and Public Policy* (pp. 67–97). Southern Illinois University Press. (Original work published 1968)
- [82] Hook, S. (1980b). The Concept and Realities of Power. In S. Hook (Ed.), *Philosophy and Public Policy* (pp. 3–15). Southern Illinois University Press.
- [83] Hook, S. (1983). A Critique of Conservatism. In S. Hook (Ed.), *Marxism and Beyond* (pp. 208–218). Rowman & Littlefield Publishers. (Original work published 1981)
- [84] Hook, S. (1990). A Philosophical Perspective. In S. Hook (Ed.), *Convictions* (pp. 299–310). Prometheus Books. (Original work published 1988)
- [85] Hook, S. (1995). *John Dewey: An Intellectual Portrait*. Prometheus Books. (Original work published 1939)
- [86] Hook, S. (1996). *The Metaphysics Of Pragmatism*. Prometheus Books. (Original work published 1927)

- [87] Hook, S. (2002a). Experimental Naturalism. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 29–45). Prometheus Books. (Original work published 1935)
- [88] Hook, S. (2002b). Naturalism and Democracy. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 225–249). Prometheus Books. (Original work published 1944)
- [89] Hook, S. (2002c). Naturalism and First Principles. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 46–67). Prometheus Books. (Original work published 1956)
- [90] Hook, S. (2002d). Pragmatism and the Tragic Sense of Life. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 68–90). Prometheus Books. (Original work published 1959)
- [91] Hook, S. (2002e). The Democratic Way of Life. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 275–288). Prometheus Books. (Original work published 1938)
- [92] Hook, S. (2002f). The Ethics of Controversy. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 289–295). Prometheus Books. (Original work published 1954)
- [93] Hook, S. (2002g). The Place of Reason in an Age of Conflict. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 91–110). Prometheus Books. (Original work published 1958)
- [94] Horn, R. (1997). *The Perils of Pragmatism: Sidney Hook's Journey Through Philosophy and Politics* (Thesis). Princeton University.
- [95] James, W. (1983b). The Consciousness of Self. In W. James & F. Burkhardt (Eds.), *The Principles of Psychology* (pp. 279–379). Harvard University Press. (Original work published 1890)
- [96] James, W. (1983c). The Emotions. In W. James & F. Burkhardt (Eds.), *The Principles of Psychology* (pp. 1058–1097). Harvard University Press. (Original work published 1890)

- [97] James, W. (1983d). The Perception of Reality. In W. James & F. Burkhardt (Eds.), *The Principles of Psychology* (pp. 913–951). Harvard University Press. (Original work published 1889)
- [98] James, W. (1988a). A Pluralistic Universe. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 625–820). Library of America. (Original work published 1909)
- [99] James, W. (1988b). Does ‘Consciousness’ Exist?. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 1141–1158). Library of America. (Original work published 1904)s
- [100] James, W. (1988c). Pragmatism. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 479–624). Library of America. (Original work published 1907)
- [101] James, W. (1988d). Some Problems of Philosophy. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 979–1106). Library of America. (Original work published 1911)
- [102] James, W. (1988f). The Pragmatist Account of Truth And Its Misunderstanders. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 918–934). Library of America. (Original work published 1908)
- [103] James, W. (1988g). The Varieties of Religious Experience. In B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910* (pp. 1–478). Library of America. (Original work published 1902)
- [104] James, W. (1992b). On a Certain Blindness in Human Beings. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 841–860). Library of America. (Original work published 1899)
- [105] James, W. (1992c). Psychology: Briefer Course. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 1–444). Library of America. (Original work published 1892)
- [106] James, W. (1992d). Reflex Action and Theism. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 540–565). Library of America. (Original work published 1881)

- [107] James, W. (1992e). Talks to Teachers. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 715–824). Library of America. (Original work published 1899)
- [108] James, W. (1992f). The Moral Philosopher and the Moral Life. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 595–617). Library of America. (Original work published 1891)
- [109] James, W. (1992g). The Sentiment of Rationality. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 504–539). Library of America. (Original work published 1879)
- [110] James, W. (1992h). The Will to Believe. In G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899* (pp. 457–479). Library of America. (Original work published 1896)
- [111] Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*. University of Chicago Press.
- [112] Joshi, S. (2018). *Authoritarian Challenges to the Liberal Order*. Tony Blair Institute for Global Change. <https://institute.global/policy/authoritarian-challenges-liberal-order>
- [113] Kaminsky, J. (1983). Ontology, Formalism, and Pragmatism. In P. Kurtz (Ed.), *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism* (pp. 275–290). Prometheus Books.
- [114] Kassner, M. (2019). *Pragmatyzm i radykalny liberalizm. Studium filozofii politycznej Johna Deweya*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- [115] Keith, N. W. (2015). *Outline of a New Liberalism: Pragmatism and the Stigmatized Other*. Lexington Books.
- [116] Kilanowski, M. (2021). *The Rorty-Habermas Debate: Toward Freedom as Responsibility*. Amsterdam University Press.
- [117] Konvitz, M. R. (1983). Sidney Hook: Philosopher of the Moral-Critical Intelligence. In P. Kurtz (Ed.), *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism* (pp. 3–16). Prometheus Books.

- [118] Koopman, C. (2020). The Uses of Philosophy after the Collapse of Metaphysics: Ironism and Liberalism in Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 100–118). Wiley-Blackwell.
- [119] Levine, S. (2020). Rorty, Davidson, and Representation. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 370–394). Wiley-Blackwell.
- [120] Liszka, J. J. (2021). *Charles Peirce on Ethics, Esthetics and the Normative Sciences*. Taylor & Francis.
- [121] Lom, P. (1999). East Meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom. *Political Theory*, 27(4), 447–459. <https://doi.org/10.1177/0090591799027004002>
- [122] Macarthur, D. (2020). Richard Rorty and (the End of) Metaphysics (?). In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 163–177). Wiley-Blackwell.
- [123] McGowan, J. (2012). *Pragmatist Politics: Making the Case for Liberal Democracy*. University of Minnesota Press.
- [124] Melnyk, V., & Synytsia, A. (2021). Anthropological Aspect of Charles Sanders Peirce's Metaphysical Cosmology. *Philosophy and Cosmology*, 27, 184–195. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/27/15>
- [125] Miller, M. C. (2020). Rorty, Pragmatism, and Ethics: The Value of Hope. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 178–193). Wiley-Blackwell.
- [126] Misak, C. (2013). *The American Pragmatists*. Oxford University Press.
- [127] Nevo, I. (2020). The Center and Circumference of Knowledge: Rorty on Pragmatism and Romanticism. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 194–210). Wiley-Blackwell.
- [128] Nicholson, C. (2020). Rorty's Romantic Polytheism: The Influence of William James. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 297–311). Wiley-Blackwell.

- [129] Nisbet, L. (1983). Hook's "Pragmatism and the Tragic Sense of Life." In P. Kurtz (Ed.), *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism* (pp. 305–310). Prometheus Books.
- [130] O'Shea, M. (1995, Spring). Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture. *The Harvard Review of Philosophy*.
<http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/issues/1995/Rorty.pdf>
- [131] Pappas, G. (2008). *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Indiana University Press.
- [132] Pawelski, J. O. (2007). *The Dynamic Individualism of William James*. State University of New York Press.
- [133] Peirce, C. S. (1994a). A Definition of Pragmatic and Pragmatism. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 5, pp. 1–13). Intelix Corporation. (Original work published 1902)
- [134] Peirce, C. S. (1994b). A Guess at the Riddle. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 1, pp. 354–416). Intelix Corporation. (Original work written 1890)
- [135] Peirce, C. S. (1994c). How to Make Our Ideas Clear. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 5, pp. 388–410). Intelix Corporation. (Original work published 1877)
- [136] Peirce, C. S. (1994d). Ideals of Conduct. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 1, pp. 591–615). Intelix Corporation. (Original work written 1903)
- [137] Peirce, C. S. (1994e). Karl Pearson, The Grammar of Science. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 8, pp. 132–156). Intelix Corporation. (Original work published 1901)
- [138] Peirce, C. S. (1994f). Notes on Ampliative Reasoning. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic

- reproducing ed., Vol. 2, pp. 773–791). Intelelex Corporation. (Original work written 1902)
- [139] Peirce, C. S. (1994g). Some Consequences of Four Incapacities. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 5, pp. 264–317). Intelelex Corporation. (Original work published 1868)
- [140] Peirce, C. S. (1994h). The Architecture of Theories. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 6, pp. 7–34). Intelelex Corporation. (Original work published 1891)
- [141] Peirce, C. S. (1994i). The Fixation of Belief. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 5, pp. 358–387). Intelelex Corporation. (Original work published 1877)
- [142] Peirce, C. S. (1994j). Ultimate Goods. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 1, pp. 575–584). Intelelex Corporation. (Original work written 1902)
- [143] Peirce, C. S. (1994k). What Pragmatism Is. In C. Hartshorne, P. Weiss, & W. Burks (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Electronic reproducing ed., Vol. 5, pp. 411–437). Intelelex Corporation. (Original work published 1905)
- [144] Perona, N. J. (2020). Pessimistic Fallibilism and Cognitive Vulnerability. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XII(1), 54–71. <https://doi.org/10.4000/ejpap.1862>
- [145] Phelps, C. (1997). *Young Sidney Hook: Marxist and Pragmatist*. Cornell University Press.
- [146] Pihlström, S. (2010). Dewey and pragmatic religious naturalism. In M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 211–241). Cambridge University Press.
- [147] Posner, R. A. (2003). *Law, Pragmatism, and Democracy*. Harvard University Press.

- [148] Putnam, H. (1992). Renewing Philosophy. In H. Putnam (Ed.), *A Reconsideration of Deweyan Democracy* (pp. 180–202). Harvard University Press. (Original work published 1989)
- [149] Putnam, R. A. (1997). Some of Life's Ideals. In R. A. Putnam (Ed.), *The Cambridge Companion to William James* (pp. 282–299). Cambridge University Press.
- [150] Putnam, R. A. (2010). Dewey's epistemology. In M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 34–54). Cambridge University Press.
- [151] Ramberg, B. & Dieleman, S. (2001). Richard Rorty. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/>
- [152] Ryan, A. (1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. W. W. Norton & Co Inc.
- [153] Rescher, N. (2005). Pragmatism at the Crossroads. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41(2), 355–365.
- [154] Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. (Original work published 1979)
- [155] Rorty, R. (1982a). Dewey's Metaphysics. In: R. Rorty (Ed.), *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)* (pp. 72–89). University of Minnesota Press. (Original work published 1977)
- [156] Rorty, R. (1982b). Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: R. Rorty (Ed.), *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)* (pp. xiii–xlvii). University of Minnesota Press.
- [157] Rorty, R. (1982c). Philosophy in America Today. In: R. Rorty (Ed.), *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)* (pp. 211–232). University of Minnesota Press.
- [158] Rorty, R. (1984). The historiography of philosophy: four genres. In R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 49–76). Cambridge University Press.
- [159] Rorty, R. (1987). Thugs and Theorists. *Political Theory*, 15(4), 564–580. <https://doi.org/10.1177/0090591787015004004>

- [160] Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- [161] Rorty, R. (1991). Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism. In R. Rorty (Ed.), *Objectivity, Relativism, and Truth* (pp. 1–20). Cambridge University Press.
- [162] Rorty, R. (1994). After Philosophy, Democracy. In: G. Borradori (Ed.), *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (pp. 103–117). University of Chicago Press. (Original work published 1991)
- [163] Rorty, R. (1995). Philosophy and the Future. In: H. Saatkamp, Jr. (Ed.), *Rorty and Pragmatism* (pp. 197–205). Vanderbilt University Press. (Original work published 1994)
- [164] Rorty, R. (1998a). Dewey Between Hegel and Darwin. In: R. Rorty (Ed.), *Truth and Progress* (pp. 290–306). Cambridge University Press. (Original work published 1994)
- [165] Rorty, R. (1998b). Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: R. Rorty (Ed.), *Truth and Progress* (pp. 167–185). Cambridge University Press. (Original work published 1993)
- [166] Rorty, R. (1998c). Robert Brandom on Social Practices and Representations. In R. Rorty (Ed.), *Truth and Progress* (pp. 122–137). Cambridge University Press.
- [167] Rorty, R. (1999a). Ethics Without Principles. In: R. Rorty (Ed.), *Philosophy and Social Hope* (pp. 72–92). New York: Penguin Books. (Original work published 1994)
- [168] Rorty, R. (1999b). Failed Prophecies, Glorious Hopes. In: R. Rorty (Ed.), *Philosophy and Social Hope* (pp. 201–209). Penguin Books. (Original work published 1998)
- [169] Rorty, R. (2000a). A World without Substances or Essences. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and Social Hope* (pp. 47–71). Penguin Books. (Original work published 1994)

- [170] Rorty, R. (2000b). Education as Socialization and as Individualization. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and Social Hope* (pp. 114–126). Penguin Books. (Original work published 1989)
- [171] Rorty, R. (2001). Cultural Politics and the Question of the Existence of God. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Studia Europaea*, 46(1), 37–60.
- [172] Rorty, R. (2005). A Defense of Minimalist Liberalism. In A. L. Allen & M. C. Regan (Eds.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* (pp. 117–125). Oxford University Press. (Original work published 1998)
- [173] Rorty, R. (2007a). Justice as a larger loyalty. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 42–55). Cambridge University Press. (Original work published 1997)
- [174] Rorty, R. (2007b). Pragmatism and romanticism. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 105–119). Cambridge University Press.
- [175] Rorty, R. (2007c). Pragmatism as romantic polytheism. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 27–41). Cambridge University Press. (Original work published 1998)
- [176] Rorty, R. (2010). An Ethics for Today. In: R. Rorty, G. Vattimo, G. Dann, & J. Robbins (Eds.), *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion* (pp. 7–26). Columbia University Press. (Original work published 2005)
- [177] Rudenko, S., & Sobolievskiy, Y. (2019). The Transcendental Method and Physical Cosmology: an Interdisciplinary Approach in the Research of Ukrainian and Anglo-American Philosophers. *Philosophy and Cosmology*, 23, 159–169. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/23/15>
- [178] Rudenko, S. V., & Sobolievskiy, Y. A. (2020). Philosophical ideas in spiritual culture of the indigenous peoples of North America. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 18, 168–182. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i18.221428>
- [179] Rudenko, S., & Sobolievskiy, Y. (2021). Identity Crisis as the Main Motive of Contemporary Native American Literature. *Future Human Image*, 16, 83–96. <https://doi.org/10.29202/fhi/16/8>

- [180] Rudenko, S., Sobolievskiy, Y., & Zhang, C. (2021). Feng Shui Cosmology and Philosophy in Native Americans' Worldview. *Philosophy and Cosmology*, 27, 196–205. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/27/16>
- [181] Salecl, R. (2011). *The Tyranny of Choice*. IPS - Profile Books.
- [182] Savage, D. M. (2001). *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-Development*. Southern Illinois University Press.
- [183] Seigfried, C. H. (1990). *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*. State University of New York Press.
- [184] Shook, J. R., & Margolis, J. (Eds.). (2006). *A Companion to Pragmatism*. Wiley-Blackwell.
- [185] Shusterman, R. (1994). Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*, 22(3), 391–413. <https://doi.org/10.1177/0090591794022003002>
- [186] Sidorsky, D. & Talisse, R. (2008). Sidney Hook. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/sidney-hook/>
- [187] Slater, M. R. (2009). *William James on Ethics and Faith*. Cambridge University Press.
- [188] Smith, A. (1998). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Electronic reproducing ed.). The Electric Book Co. (Original work published 1776)
- [189] Smith, A. (2006). *The Theory of Moral Sentiments*. MetaLibri. (Original work published 1759)
- [190] Stossel, S. (1998, April 23). The Next Left. *Atlantic Unbound*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/04/the-next-left/306010/>
- [191] Stubenberg, L. (2005). Neutral Monism. In N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/neutral-monism/>
- [192] Suckiel, E. K. (2006). William James. In J. R. Shook & J. Margolis (Eds.), *A Companion to Pragmatism* (pp. 30–43). Blackwell Publishing Ltd.
- [193] Synytsia, A. (2019). Anthropological dimensions of pragmatism and perspectives of socio-humanitarian redescription of analytic methodology. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 91–101. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.171534>

- [194] Synytsia, A. (2020). Education as a Means of Affirming Democracy Values in John Dewey's Pragmatism: From Today's Standpoint. *Journal of Education Culture and Society*, 11(1), 30–41. <https://doi.org/10.15503/jecs2020.1.30.41>
- [195] Talisse, R. B. (2001). Liberty, Community, and Democracy: Sidney Hook's Pragmatic Deliberativism. *The Journal of Speculative Philosophy*, 15(4), 286–304. <https://doi.org/10.1353/jsp.2001.0041>
- [196] Talisse, R. B. (2005). *Democracy After Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. Routledge. (Original work published 2004)
- [197] Talisse, R. B., & Aikin, S. F. (2008). *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury Academic.
- [198] Talisse, R. B., & Tempio, R. (2002). Editors' Introduction: The Legacy of Sidney Hook. In R. B. Talisse & R. Tempio (Eds.), *Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom: The Essential Essays* (pp. 11–28). Prometheus Books.
- [199] Tumber, H., & Waisbord, S. (2021). Media, disinformation, and populism: problems and responses. In H. Tumber & S. Waisbord (Eds.), *The Routledge Companion to Media Disinformation and Populism* (pp. 13–26). Routledge.
- [200] Tartaglia, J. (2020). Philosophy and the Mirror of Nature. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 81–99). Wiley-Blackwell.
- [201] Višňovský, E. (2020). Rorty's Philosophy of Religion. In A. Malachowski (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Rorty* (pp. 456–466). Wiley-Blackwell.
- [202] West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. University of Wisconsin Press.
- [203] Westbrook, R. B. (2005). *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*. Cornell University Press.
- [204] Wild, J. D. (1969). *The Radical Empiricism of William James*. Doubleday.
- [205] Атрашкевич, Є. В. (2016). *Неокласичний прагматизм Сьюзан Хаак у сучасному англо-американському філософсько-правовому дискурсі* (Дисертація). Національний університет “Одеська юридична академія.” http://dspace.onua.edu.ua/bitstream/handle/11300/51110/Atrashkevych_KD.pdf?sequence=4&isAllowed=y

- [206] Баумейстер, А. О. (2014). Прагматичний реалізм і питання про об'єктивну значущість практичних цінностей і норм. Дискусія між Гіларі Патнемом і Юргеном Габермасом. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 1(115), 7–10.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2014_1_4
- [207] Білярчик, Н. (1927). Філософія прагматизму. *Червоний Шлях*, 9–10, 116–131.
- [208] Бойченко, М. (2018, Квітень). Соціальні чесноти: соціально-філософський підхід (За матеріалами міжнародної наукової конференції “Дні науки філософського факультету – 2018”: збірник наукових матеріалів). Київський національний університет імені Тараса Шевченка
- [209] Бойченко, М. (2019, Жовтень). Соціальні чесноти як основа субстанційної моральності (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка – 2019. Людина. Історія. Мораль”: збірник наукових матеріалів). Знання України
- [210] Бойченко, М. (2018). Соціальні чесноти як морально-політична основа захисту прав людини. В Ю. Бошицький & А. Махарадзе (Ред.), *Актуальні проблеми міжнародного права (на прикладі України та Грузії)* (сс. 122–129). Талком.
- [211] Бойченко, М. І. (2014). Гідність, цілісність і успішність: академічні та громадянські чесноти. *Філософська Думка*, 5, 110–122.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2014_5_11
- [212] Державин, В. (1927). Нові течії в американській філософії. *Червоний Шлях*, 6, 147–153.
- [213] Дубняк, З. О. (2019). Парадокс модерної індивідуалізації і соціальна філософія Джона Дьюї. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди “Філософія,”* 52(II), 115–128.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2019_52%282%29__13
- [214] Дубняк, З. (2019, Жовтень). *Прагматичний індивідуалізм у “Психології переконання” Вільяма Джеймса* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2019. Людина. Історія. Мораль”:

- збірник наукових матеріалів). Знання України.
<http://www.philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Boichenko/2019.pdf>
- [215] Дубняк, З. О. (2020). Реконструкція ідеалу індивідуалізму у соціальній філософії Джона Дьюї. *Філософські Проблеми Гуманітарних Наук*, 1(30), 45–48. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fpgn_2020_1_11
- [216] Дубняк, З. (2020, Жовтень). *Адаптація і творчість людини у класичній філософії прагматизму* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2020. Людина. Історія. Категорії”: збірник наукових матеріалів). Знання України.
http://philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Boichenko/Boichenko_readings-2020%20_1_.pdf
- [217] Дубняк, З. (2021а, Травень). *Індивід і суспільство: соціальна теорія Джона Дьюї* (За матеріалами міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів “XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації ‘Логіко-філософського трактату’ Л. Й. Й. Вітгенштайна”). ХНУ імені В. Н. Каразіна. http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/staff_tpf/visnyk/17_chytannya.pdf
- [218] Дубняк, З. (2021б, Жовтень). *Контрліберальні засновки неопрагматичної епістемології Річарда Рорті* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2021. Людина. Історія. Незалежність”). Знання України. <http://philosophy.univ.kiev.ua/ua/article/371>
- [219] Єрмоленко, В. (2018). Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі ХІХ-ХХ століть. Дух і літера.
- [220] Жарких, В. (2017). Постулати філософії прагматизму в ситуації комунікативного вибору. *Філософія Та Гуманізм*, 2(6), 4–11.
- [221] Жарких, В. (2018). Еволюція кліпової свідомості з погляду філософії прагматизму. *Humanities Journal*, 3, 21–29. <https://doi.org/10.32620/gch.2018.3.02>
- [222] Жарких, В. Ю. (2010). *Вплив гуманістичного прагматизму на розвиток сучасного суспільства* (Дисертація). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова.

- [223] Йосипенко, С. (2011). Громада. В Б. Кассен (Ред.), *Європейський словник філософії* (Том 2, сс. 233–239). Дух і літера.
- [224] Карась, А. (2003). Громадянське суспільство з погляду консерватора і революціонера: полеміка про свободу і рівність між Е. Берком і Т. Пейном. *Вісник Львівського Університету. Серія: Філософські Науки*, 5, 23–35.
- [225] Карась, А. (2005). Рівні свободи і суспільні форми здійснення людини. *Вісник Львівського Університету. Серія: Філософські Науки*, 8, 9–17.
- [226] Карась, А. (2016). Свобода і відповідальність як проблема самоздійснення особи. *Вісник Львівського Університету. Серія: Філософські Науки*, 18, 13–27. http://fs-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/18_2016/4.pdf
- [227] Кірюхін, Д. (2010). Універсалістський концепт обставин справедливості: межі практичного застосування. *Філософська Думка*, 4, 75–86.
- [228] Кірюхін, Д. (2020а). Англо-американська політична філософія у ХХ столітті. *Філософська Думка*, 3, 29–37. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.029>
- [229] Кірюхін, Д. (2020б). Теорія деліберативної демократії та “факт незгоди.” *Філософська Думка*, 5, 73–86. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.073>
- [230] Кравченко, С. С. (2017а). Діяльність Метафізичного клубу як проєктивна модель розвитку філософії прагматизму в США. *Актуальні Проблеми Філософії Та Соціології*, 19, 44–46. http://nbuv.gov.ua/UJRN/aprfc_2017_19_13
- [231] Кравченко, С. С. (2017б). Соціокультурний контекст формування передумов філософії прагматизму в США. *Гуманітарний Вісник Запорізької Державної Інженерної Академії*, 70, 46–53. http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpqgvzdia_2017_70_7
- [232] Лактіонова, А. В. (2016). Різні лінії прагматизму в сучасній філософії. *Софія. Гуманітарно-Релігієзнавчий Вісник*, 1(5), 68–72. http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/host/viking/db/ftp/univ/sophia/sophia_2016_05
- [233] Лож’є, О., Панич, О., & Васильченко, А. (2009). Belief (віра; переконання; думка). В Б. Кассен (Ред.), *Європейський словник філософії* (Том 1, сс. 226–236). Дух і літера.
- [234] Лисий, І. Я. (2011). Ідея післяфілософської/літературної культури у Ричарда Рорті. *Наукові Записки НаУКМА. Філософія та Релігієзнавство*, 115, 49–55.

- http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/3683/Lysyi_Ideia_pisliafilosofskoi.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- [235] Лютий, Т., & Ярош, О. (2016). *Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади*. НаУКМА. <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/12421>
- [236] Мінаков, М. А. (2007). *Історія поняття досвіду*. Парапан.
- [237] Пішванова, В. О. (2003). *Концепція культурної адаптації в соціально-філософській спадщині Джона Дьюї* (Дисертація). Київський національний університет культури і мистецтв
- [238] Поліщук, Н. (2020). Прагматизм як інтелектуальна культура демократії (історико-філософський есей у контексті сучасності). *Наукові Записки НаУКМА. Філософія Та Релігієзнавство*, 5, 69–80. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.69-80>
- [239] Поліщук, Н. П. (2012). *Філософія прагматизму*. Український центр духовної культури.
- [240] Самчук, В. А. (2017). *Філософія прагматизму Джорджа Герберта Міда (історико-філософський аналіз)* (Дисертація). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. http://scc.univ.kiev.ua/upload/iblock/149/Dis_Samchuk_V_A.pdf
- [241] Сень, А. О. (2015). *Прагматизм і постпрагматизм у філософії Річарда Рорті* (Дисертація). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. http://scc.univ.kiev.ua/upload/iblock/e68/dis_A.%20Sen..pdf
- [242] Соболевський, Я. (2020). Сутнісні риси та періодизація історії ранньої американської філософії XVII – XIX століть (Дисертація). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. http://scc.univ.kiev.ua/upload/iblock/495/dis_Sobolievskyi%20Y.A..pdf
- [243] Тур, М. Г. (2006). Переопис словників як легітимація в утопічному проекті Р. Рорті. *Практична Філософія*, 1, 149–164.
- [244] Шевчук, Д. (2019). Індивідуально-особистісне буття людини перед викликами сучасності. В Д. Шевчук (Ред.), *Людина і культура* (сс. 42–52). Видавництво Національного університету “Острозька академія.”

[245] Шрамко, Я. (2011). Що таке аналітична філософія? *Філософська Думка*, 3, 10–27. https://www.filosof.com.ua/Conference/Philos_dumka/2011/fd-3-11.pdf

Додаток

Список публікацій за темою дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України:

- [1] Дубняк, З. О. (2019). Парадокс модерної індивідуалізації і соціальна філософія Джона Дьюї. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди “Філософія,”* 52(II), 115–128.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2019_52%282%29__13
- [2] Дубняк, З. О. (2020). Реконструкція ідеалу індивідуалізму у соціальній філософії Джона Дьюї. *Філософські Проблеми Гуманітарних Наук,* 1(30), 45–48. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Fpgn_2020_1_11

Стаття у періодичному науковому виданні, проіндексованому в базі даних Web of Science Core Collection:

- [1] Dubniak, Z. (2021). Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty to Dewey. *Journal of Education Culture and Society,* 12(2), 15–30.
<https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>

Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних наукових конференцій і всеукраїнських круглих столів:

- [1] Dubniak, Z. (2020, April). *Anthropology in the classical philosophy of pragmatism: the conceptual foundations of John Dewey’s diagnosis of modern times* (Abstracts of International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020”). Publishing center “Kyiv University.”
<http://dsphd2020.knu.ua/DSPHD2020.pdf>
- [2] Dubniak, Z. (2021, May). *Liberalism is nothing more than identity: Rorty’s backing to philosophical absolutism* (Abstracts of International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021”). Publishing center “Kyiv University.” https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf
- [3] Дубняк, З. (2019, Жовтень). *Прагматичний індивідуалізм у “Психології переконання” Вільяма Джеймса* (За результатами всеукраїнського круглого

- столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2019. Людина. Історія. Мораль”: збірник наукових матеріалів). Знання України. <http://www.philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Boichenko/2019.pdf>
- [4] Дубняк, З. (2020, Жовтень). *Адаптація і творчість людини у класичній філософії прагматизму* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2020. Людина. Історія. Категорії”: збірник наукових матеріалів). Знання України. http://philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Boichenko/Boichenko_readings-2020%20_1_.pdf
- [5] Дубняк, З. (2021а, Травень). *Індивід і суспільство: соціальна теорія Джона Дьюї* (За матеріалами міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів “XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації ‘Логіко-філософського трактату’ Л. Й. Й. Вітгенштайна”). ХНУ імені В. Н. Каразіна. http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/staff_tpf/visnyk/17_chytannya.pdf
- [6] Дубняк, З. (2021б, Жовтень). *Контрліберальні засновки неопрагматичної епістемології Річарда Рорті* (За результатами всеукраїнського круглого столу “Читання пам’яті Івана Бойченка 2021. Людина. Історія. Незалежність”). Знання України. <http://philosophy.univ.kiev.ua/ua/article/371>

Документ підписано у сервісі Вчасно (продовження)

Дисертаційна робота Дубняка Златислава Олександровича.pdf

Документ відправлено: 18:11 30.06.2022

Власник документу

Електронний підпис

18:11 30.06.2022

Ідентифікаційний код: 3470502832

ДУБНЯК ЗЛАТИСЛАВ ОЛЕКСАНДРОВИЧ

Власник ключа: ДУБНЯК ЗЛАТИСЛАВ ОЛЕКСАНДРОВИЧ

Час перевірки КЕП/ЕЦП: 18:11 30.06.2022

Статус перевірки сертифікату: Сертифікат діє

Серійний номер: 2B6C7DF9A3891DA104000000EDF9A000D1C7D03