

ПРАГМАТИЗМ ЯК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА КУЛЬТУРА ДЕМОКРАТІЇ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕСЕЙ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ)

У статті запропоновано філософсько-прагматичний підхід до понять (ідей, концептів) як до складової соціальних практик в історичному процесі. Питання змісту та взаємозв'язку понять переміщується із площини пізнавально-епістемологічної у практично-дієву, індикативним виміром якої є прагматична інтелектуальність. Наголошується на тому, що у різні часи носії прагматичної інтелектуальності (незважаючи на статус у соціальній ієрархії та професійну належність) використовували у своїх практиках поняття у перспективі ефекту для покращення життя людини. Історико-філософський підхід базується на критичному доборі, зіставленні та голістичному поєднанні понять, застосовуваних інтелектуалами у різні часи, з огляду на їхню креативну участь у візії й стимулюванні новітніх практик, які можуть бути корисними для спільноти. Історія філософії засвідчує, що прагматична інтелектуальність генерується напруженням між різними сегментами соціальних практик та є осередковим пунктом їх трансформації. Поняття культури демократії інтерпретовано не як фіксований теоретичний критерій, а як історично змінювану, спонукальну візію майбутнього спільноти, а також як поняття про практично можливі соціально-культурні зміни та засоби до них, які можуть покращити життя людини. Характерні риси прагматичної інтелектуальності: пріоритет майбутнього перед минулим, соціальна надія, самодовіра (self-reliance), гнучка й динамічна кореляція понять, ідей, іміджів задля гуманних цілей (конкретної людяності), зміни в культурі мислення й виявленні почуттів, самореалізація як самотрансформація. У статті використано праці класиків американського філософського прагматизму, а також сучасних авторів на схожу тематику.

Ключові слова: філософія прагматизму, прагматична інтелектуальність, самодовіра, культура демократії, соціальна надія, Френсіс Бекон, Ральф Волдо Емерсон, Ричард Рорті, Вільям Джеймс, Джон Дьюї, Протагор.

Прагматична інтелектуальність як поняття

Філософсько-прагматичний підхід до питання, порушеного у статті, полягає у тому, щоб «виправдати» предмет дослідження (вибір і відповідна дескрипція історико-філософського матеріалу) у контексті самої філософії прагматизму, яку розглядають не як всеохопний і завершальний метанаратив, а як одну із альтернатив у масиві конкурентних інтелектуальних практик. За такого підходу слово «виправдати» (to justify) не є випадковим, оскільки вводить у контекст філософсько-прагматичного дискурсу, побудованого на використанні понять не як привілейованого когнітивного сегмента над соціальними практиками, а як їх функціональна й будівна (edifying) частина. Філософія прагматизму віддає перевагу поняттю «justification» (виправдання, обґрунтування) порівняно із поняттям «аргументація» (доказ, доведення) на підставі негносеологічного підходу до понять «знання» та «істина». У цьому сенсі вона солі-

дарна із тлумаченням понять у текстах пізнього Людвіга Вітгенштайна: «Значення слова – це спосіб його використання»; «“Я це знаю” я кажу комусь іще; й у цьому все виправдання» (Wittgenstein, 1972, p. 10e, 25e). Вартим уваги є момент, який наявний у фразі «“Я це знаю” – я кажу комусь іще (курсив мій. – Н. П.)». Його важливість – в аспекті комунікативності, який включений у поняття знання, як його застосував Вітгенштайн у праці «Про визначеність» («On Certainty»). Сучасний американський філософ Роберт Брендом, який поєднує у своїх працях аналітичний і прагматичний підходи, також акцентує увагу на думці, що «використання концептів визначає їхній зміст, тобто, що вони не мають жодного змісту, окрім того, що впливає із їхнього використання» (Brandom, 2002, p. 210).

З огляду на завдання цієї статті використання таких ключових слів, як «прагматична інтелектуальність» і «культура демократії», спрямоване на те, щоб показати («виправдати») функціонування

відповідних понять як елементів історично конкретних соціальних практик і, як наслідок, розширити їхній значеннєвий діапазон у сучасному історичному контексті. Для філософів-прагматистів ХХ–ХХІ ст. переконливою є думка Гегеля про поняття на кшталт особистості, яку ми пізнаємо тим краще, чим більше відкриваємо для себе історію її життя. «Найкорисніша відповідь на питання про якийсь поняття – це розповісти історію про різні способи використання певних кластерів слів у минулому як прелюдію до опису різних способів використання цих слів зараз» (Rorty, 2007, р. 182–183). Філософсько-прагматичний підхід до понять «прагматична інтелектуальність» і «культура демократії» у контексті історизму дає змогу описувати їх як кластери (несистемні сполучення) специфічних соціальних практик, функціонування яких не потребує приміряння до сучасних теоретичних дефініцій демократії (таких налічується понад 200). У розгортанні і зміні таких історичних дескрипцій вимальовуються зрушення у стабільній мапі понять, які випадають поза межі вже встановлених тенденцій та увиразнюються у несподіваному контексті. Наприклад, історизм поняття «культури демократії» можна розглядати («використовувати») не як історизм усієї сукупності соціальних практик, телеологічно спрямований на утвердження демократичного ладу, а лише як історизм одного сегмента, який уособлював початки демократії як способу життя (way of life) ще до процесу комплексного виникнення цієї суспільно-політичної форми урядування (кінець ХVІІІ ст.). Історичні й, відповідно, функціональні особливості цього сегмента практик варто означити окремим терміном – «прагматичний інтелектуалізм». Із філософсько-прагматичного погляду цей сегмент практик зосереджує динамічний тяговий рух («пул») спільноти в цілому, бо, по-перше, носіям цих практик притаманна демократична візійність, тобто бачення (надія, мрія, прагнення) соціально-культурної перспективи крізь призму зростання можливостей для індивідуального розвитку і самоздійснення учасників спільноти; по-друге, ці практики віддають перевагу позиції дієвця перед споглядальністю, соціальній надії перед песимізмом, гуманізму як конкретному зменшенню страждань у конкретній спільноті перед теоретичною розробкою всеосяжних теорій *про* гуманізм. Прагматична інтелектуальність – це культура демократії у широкому сенсі, тобто історично конкретизована в соціальних практиках культура соціальної надії та діяльнісні кроки із її впровадження шляхом *наявної* самотрансформації спільноти та її індивідуальних агентів.

Сегмент практик, який орієнтований на майбутнє, не вкладається у когнітивне русло «прогнозування» і не потребує цього. Живий історизм прагматичного дискурсу соціальних практик передбачає соціальну надію у двох ракурсах – як оптимістичну візію майбутнього і як соціально конкретизовані прагнення людей «до кращого»¹. Поняття «покращення», над яким незрідка іронізують через аналітичну невизначеність, використовується у прагматизмі на означення невід’ємного вектора у житті кожної людини, а не когнітивно обґрунтованої ідеї *про* «краще життя» у теоретичному дискурсі.

У контексті історизму філософсько-прагматичний підхід потребує дослідницького самокорегування, аби, з одного боку, тримати належну дистанцію від авторитаризму традиційної метафізики у різних її модифікаціях – від «онто-теологічної» (означення Мартіна Гайдеггера) до логіко-аналітичної, орієнтованих на обґрунтування універсальної істини, а з іншого, показати актуальність і перспективність прагматичної інтелектуальності в умовах сучасних перетинів і протистоянь практик техніко-економічного глобалізму та національного й соціально-культурного плюралізму. Крім того, з огляду на дослідницьку самокорекцію, не слід забувати про стереотипне звинувачення прагматизму з боку ортодоксального марксизму в «ненауковості», на сцієнтистський ґрунт якого вказує Р. Рорті². Хоча дискусії

¹ Питання «покращення» (betterment) у контексті прагматизму Ніколас Речер розглядає (Rescher, 2013) як залежне від морального обов’язку докласти зусиль; прагматика беттерменту постає як прагматика практичної спроби покращити цей світ, навіть незалежно від безпосередньої результативності докладених зусиль; «чеснота є власною нагородою» – завершальний висновок статті, і з ним не можна не погодитись. Але міркування, які до нього ведуть, не роз’яснюють позиції щодо джерела *спонуки бути* дієвцем моральних чеснот. Таким джерелом може бути і трансцендентальний суб’єкт (тоді спонук підпорядкована теоретичній абстракції), і наратив життєво конкретної ситуації, здійснений моральним дієвцем. Це різні підходи: перший епістемологічно обґрунтований і лише цим переконливий, другий – лише «виправданий» вибором дескрипції власної поведінки у конкретній життєвій ситуації, але переконливий саме завдяки цьому конкретному вибору, за який він несе відповідальність. У Ральфа Волдо Емерсона – це покладання на себе, самодовіра (self-reliance), у Р. Рорті: «Моральний розвиток індивіда, й моральний прогрес людського роду в цілому, є справою пере-означення (re-marking) людинною себе самої так, щоб розширити різноманіття стосунків, які утворюють її індивідуальну самість. Ідеальну межу цього процесу розширення становить самість, передбачувана у християнських і буддистських оповідях про святість, – ідеальна самість, для якої голод і страждання *будь-якої* людської істоти (й вірогідно якоїсь іншої тварини) є край вболісними» (Rorty, 1999b, р. 79).

² Р. Рорті, розмірковуючи над майбутнім філософії поза науковими матрицями, висловлює думку про те, що в марксизмі наявна «непоследовна мішанина прагматизму “Тез про Фейєрбаха” та сцієнтизму, спільному для марксизму і позитивізму» (Rorty, 1999a, р. 10). Ця думка підтверджується посиланням на Лешєка Колаковського (додамо, спочатку науковця-марксиста, а від 1968 р. професора багатьох європейських та американських університетів), а саме на вказану останнім тенденцію

довкола недостатньої аналітичності, несистемності, історико-філософської неканонічності etc. прагматизму не вщухають і нині, але це свідчить (із філософсько-прагматичного погляду) про потребу на сучасних інтелектуальних теренах настанов, що притаманні прагматизму не як «науковому методу», а «методу» як соціально вкоріненому *ставленню (attitude)* до понять, теорій, систем, практик. Серед цих настанов стартовим (для цього есею) є формулювання прагматичного методу (на протигагу традиційно раціоналістичному чи емпіричному позитивістського гатунку), яке запропонував В. Джеймс, роз'яснюючи, «що таке прагматизм», у розділі «What Pragmatism Means» своєї «несистемної», а тепер класичної, книги: «Отож, аби досягнути досконалої ясності у наших думках про об'єкт, нам потрібно розглянути, які гадані ефекти практичного штибу цей об'єкт може мати – які почуттєві враження ми від нього очікуємо і до яких належних реакцій ми маємо підготуватися. Поняття, яке склалося про ці ефекти, безпосередні чи віддалені, і є для нас цілісним поняттям про цей об'єкт доти, допоки це поняття взагалі зберігає для нас якесь позитивне значення» (James, 1995, p. 18). Хоч сам автор вважав, що відтворює «принцип Пірса, принцип прагматизму», його формулювання являло собою суттєве відхилення від Пірсової максими, відхилення, яке започаткувало самостійний, оригінальний підхід на теренах філософського прагматизму. Твердження про те, що «поняття» (у текстах В. Джеймса синонімічно вживаються *notion* і *conception*) справляють «гадані впливи практичного штибу», а також розрізнення між цими впливами «безпосередніх і віддалених», дають провокативний творчий поштовх для їх історико-філософського тлумачення.

Прагматичний історико-філософський підхід спонукає до використання елементів взаємозв'язку понятійної ефективності тієї чи іншої філософії з особливостями інтелектуального й комунікативного середовища, в якому формувався характерний для неї зміст понять (насамперед – нових, або старих, але використаних по-новому). Демонстраційними з цього погляду були філософи минулого, які у різні історичні періоди знаходили творчу (й подієво біографічну³) сміливість

сцієнтізму, яка витісняла із марксизму можливі паростки прагматизму. Рорті зауважує, що історія марксизму, як її подає Л. Колаковський, «показує, як кожна спроба зробити марксизм більш прагматичним і менш науковим твердо придушувалася інститутами, які марксизм сам і створював» (Rorty, 1999a, p. 10). Див. також: (Колаковський, 2005, с. 8–22).

³ Філософський прагматизм на усіх відтинках свого формування і розвитку віддає перевагу індивідуальним внескам видатних інтелектуалів минулого перед загальниковими класифікаціями (напрями, епохи, течії). У Р. В. Емерсона – це серія

вийти за межі комфорту традиційної «метафізики присутності» (фразеологізм Жака Деріда) і здійснити кроки у напрямі пошуку інших джерел істини, крім тих, які були започатковані в онтологічних теоріях Парменіда і Платона (Єдине поза різноманіттям, Істина – ідеальний критерій поза земним існуванням людини). Питання про відмову від цього комфорту гостро постало лише у ХІХ ст. на тлі реалій поступового утвердження демократії в американському суспільстві після здобуття політичної незалежності (Декларація незалежності США, 1776 р.). Яскравий приклад філософськи суперечливого й життєво болісного, але інтелектуально натхненного й плідного долання цього шляху становить романтичний трансценденталізм Ральфа Волдо Емерсона. Сумніви у практичній недосяжності трансцендентного й намагання віднайти йому більш наближену до життя альтернативу були притаманні шуканням інтелектуалів у різні часи й, відповідно, втілювалися у різних формах осмислення ними соціально-культурного середовища, у якому вони перебували. У руслі цих шукань зароджувалася прагматична інтелектуальність як дієва, трансформаційна частина соціальних практик, породжена ними самими. Інтелектуали різних часів (незалежно від соціального, освітнього, професійного etc. становища) долучилися до прояснення поняття прагматичної інтелектуальності не як до предмета професійного когнітивного освоєння, а як до частини історично конкретних соціальних практик, у яких вони самі брали участь і які мали надію змінити. Ефективною, доступною, *але поведінково мужньою і ризикованою*, формою такого прояснення є самодескрипція (індивіда, спільноти), тобто спроможність змінити свою позицію (будь-яку – агресивну, пристосуванську, демонстраційно нейтральну, мовчазну чи яку іншу) заради «корисної», гуманної соціально-практичної перспективи. Така самодескрипція може стати ефективним чинником змін і в професійній філософії, як-от у її здатності допускати й створювати альтернативи поза межами метафізики в усьому різноманітті її проявів.

публікацій «Representative Men», у яких він подає біографічні дані не як модель для імітування, а можливого особисто корисного наслідування їхнього життєвого досвіду («Корисність великих людей» – вступна лекція до цієї серії). У Р. Рорті – це Герої, у Р. Брендона – Могутні небіжчики. У Дж. Дьюї поняття дієвого інтелекту (*intelligence*) розглядаються у контексті інтелектуальних біографій Томаса Джефферсона, Чарльза Пірса, Вільяма Джеймса, Джошуа Ройса, Генрі Бергсона, Бертрана Рассела, Альфреда Норта Вайтгеда. Перетини філософської біографістики, нового історизму і прагматизму аналізує Вадим Менжулін (Менжулін, 2010).

Протагор, Ф. Бекон

Історико-філософські дескрипції засвідчують, що лідерство у культурі не завжди виявлялося у домінуючих практиках, а навпаки, зростало у таких, що перебувають на периферії політико-культурного істеблішменту. Переведення периферійних практик у русло лідерства у всьому комплексі соціальних змін залежить від прагматичної інтелектуальності особистостей («сильних поетів»), здатних здійснити нетиповий, у супереч усталеним канонам, вибір стосовно курсу життя, який міг би стати «корисним» (useful) для спільноти в історичній перспективі. Такий прагматичний вибір у процесі філософської полеміки (різновиді соціальних практик) здійснив давньогрецький філософ Протагор, завдяки чому його позиція у цій полеміці здобулася в історії філософії на оцінку прагматичного інтелектуала та гуманіста. Прагматичний інтелектуалізм Протагора є також прецедентом у контексті культури демократії, адже він припадає на часовий період «античної демократії» в Афінах (V–IV ст. до н. е.). Прецедентом тому, що він уособлював альтернативність у перспективі майбутнього, яка не була притаманна тогочасному традиційному суспільству давньої Греції, але від пізньомодерних часів стала однією з визначальних рис формування демократичного суспільства. У класичній праці «Нариси з гуманізму» (Studies in Humanism) Ф. К. С. Шиллер критикує Платонове прочитання Протагора як агностика і скептика та схвалює оцінку видатних моральних чеснот останнього. В інтерпретації Ф. К. С. Шиллером Протагора першочергової ваги набуває заувага про «інтелектуальний та вкрай важливий контекст твердження “Людина – це Міра”» (Schiller, 2005, p. 298). Адже саме цей контекст випадав поза межі панівної ідеї платонізму про дуальність емпіричної реальності й апіорного царства Істин і виводив на передній план «периферійну» сферу соціальних практик, сконцентровану в особистому моральному чині людини. З цього погляду, Істина поставала як прояв дієвого морального переконання, здатного вплинути на комунікативне середовище (у напрямі його трансформації поза межі канону). Протагор продемонстрував у полеміці із Сократом, що метод досяжності істини – не у «чистій» логіко-гносеологічній аргументації, а у «живій розмові» учасників філософської дискусії (згідно з Ф.К.С. Шиллером, вона автентично представлена в дескриптивному тексті давнього папірусу, а не книзі «Істина» авторства Протагора). Філософський дискурс долав прокрустове ложе когнітивізму й набував сенсу прагматичної інтелекту-

альності. Кожний із дискутантів, незалежно від свого місця в усталеній ієрархії філософської обізнаності, захищав власну позицію у процесі вільного обміну думками та гострої полеміки, в якій на передній план виступала поведінкова сфера моральних чеснот, а не пріоритетна логіка Сократового діалогізму (пізніше означеної Сьореном К'єркегором як «дієта сократизму»). Значення прагматичного гуманіста Протагора виразнюється не як дедуктивний підсумок логіки викладу різних поглядів щодо центральної тези його філософування «Людина – це Міра», а як образ видатної особистості, що спроможна на реалізацію моральної позиції всупереч тиску загальноприйнятих принципів (нехай і угрунтованих раціонально теоретично). Образ Протагора і зараз належить до часто вживаних у філософсько-прагматичній літературі, зокрема в контексті виправдання ролі ефективної риторики як різновиду соціальних практик. Стенлі Фіш відносить Протагорову максиму «Людина – міра усіх речей» до актуальних та дієвих «риторичних інструментів» прагматичного штибу (Fish, 1999, p. 432).

Прізвище англійського філософа Ф. Бекона також належить до тих, без яких не обходяться праці філософів, що приділяли й приділяють увагу специфіці філософсько-прагматичного дискурсу. Одна з причин у тому, що його інтелектуальні здобутки являють собою яскравий прецедент набуття ранньомодерною філософією науки рис прагматичного інтелектуалізму. Остання виявилася полем змагання (і зрештою переможним наслідком) між консерватизмом загальноусталеного у ранньомодерних освітніх і дослідницьких практиках та ефективним (бо корисним) «курсом життя»⁴ на їх реформування. Поняття реформування тут не випадкове, оскільки його застосування англійським філософом (також поетом, письменником, ученим, законотворцем) увійшло до інтелектуального спадку філософії прагматизму. З одного боку, Ф. Бекон дотримувався поглядів поширеної у XVII ст. в Англії «природної філософії», яка являла собою синкретичне поєднання філософської метафізики, релігійного й освітнього консерватизму, а з іншого, не виключала «виправдовувань» ідей і понять, що потужно стимулювали рух думки у річищі революційних відкриттів модерної науки. Мовою філософсько-прагматизму, Ф. Бекон здійснив таку дескрипцію інтелектуальних практик (наукових, філософських, літературних), які повертали вектор

⁴ Згідно з Чарльзом Пірсом, бажання, прагнення, переконання, дискурс, драматизм моральної поведінки людини становлять тканину життєвого досвіду, означеного ним «як курс життя» (the course of life).

цих практик у бік реформування. Як приклад – застосоване ним самим поняття «реформування» і його зв'язок із інноваційністю. В есеї за промовистою назвою «Інновації» (Innovations) Ф. Бекон порівнює узвичаєні старі речі, що «добре улагоджені поміж собою й усім довкола пасують», й нові, які турбують своєю дискомфортністю, але «допомагають своєю корисністю». З плином часу, міркує філософ, усталені речі також стають незручними й потребують змін, але «у згоді з рухом самого часу» ці зміни мають відбуватися поступово й ступенево; бо інакше нове стає несподіваним і, сприяючи одному, шкодить іншому. Відповідно, Ф. Бекон радить бути обачними в експериментуванні та пильнувати, щоб реформування не було лише претензійним. У цьому ж есеї він пише: «Було б добре не вдаватися до експериментів, допоки це не стане нагальним або корисним, а також добре пильнувати, щоб якраз реформування спричинило зміни, а не бажання змін заради показного реформаторства» (Vascon, 1973b, p. 940). З філософсько-прагматичного погляду суголосність понять із сучасністю не означає спрощеної думки про таку саму особисту розумність Ф. Бекона, як і наступних у історичному часі реформаторів (чи навпаки); справа не в ментальній ідіосинкразії (хоч вона, безумовно, важлива) і не в тому, що «світло розуму» (The Light of Reason – один із центральних термінів ранньомодерної природної філософії) напоумило вченого до інноваційності, а в гнучкості, інтелектуальній осяжності й далекоглядності мислення і дій цієї конкретної особистості. Щойно згадані риси є тими, які дають змогу поєднати у спільноту прагматичних інтелектуалів постаті із різних часів та різних сфер життєдіяльності, але такого самого спрямування. Дискурс когнітивності не має підстав бути привілейованим щодо інтелектуалів із будь-яких сфер діяльності, які «подібно до Бекона, Дьюї, Куна, вбачають у ремісниках і природознавцях дівців однакового штибу: застосовуючи пропозиційні чи непропозиційні методи, вони гадають, що можуть допомогти у вирішенні поточних проблем» (Rorty, 1999c, p. 40). У зв'язку з постаттю Ф. Бекона як прагматичного інтелектуала необхідно звернути увагу на таку визначальну (making difference, за дескрипцією В. Джеймса) рису його творчості, як метафористика. Користуючись висловом-мемом Фрідріха Ніцше про філософію як «блискучих армію метафор», можна сказати, що така «армія метафор» наявна у потужному інтелектуальному всеозброєнні у серії афоризмів із «Нового Органону» (Novum Organum) Ф. Бекона. Зокрема, йдеться про ті із них, де він застосовує

метафору «ідолів і фальшивих понять», які опосідають людей навіть у процесі «реформування наук». Основою такого реформування є заміна поняття знання, яке перебуває у комфорті дедукції або в полоні ідолів, на знання як творчу й результативну людську потугу. Показовим тут є таке роз'яснення щодо поняття Idols (eidolon, image): «Привиди і примари, сутності, які нібито існують у природі, але які є лише частиною наших засобів описувати або пояснювати» (Vascon, 1973a, p. 945). Тобто ідоли – це не непорушні істини, а наші сфальшовані, застарілі переконання (різновид beliefs, згідно з пізнішою філософсько-прагматичною термінологією), які ми можемо замінити. Додамо, йдеться не про когнітивно хибні переконання, а ідоли соціально-культурного середовища, які підвладні людині, що володіє знанням як людською потугою (knowledge as human power). Протистояння ідолам розглядається як протистояння насильству, яке чинять сфальшовані поняття. Особливо їхній тиск небезпечний у процесі реконструювання науки, яка потребує нових, індуктивних методів, а не загальноприйнятих дедуктивних. Крім того, Бекон вказує на те, що «формування ідей і аксіом засобами справжньої індукції... є дуже корисним» для розуміння людиною свого місця в природному й суспільному середовищі (Vascon, 1973a, p. 945). Розгорнута Ф. Беконом метафорика ідолів та перспектив їх подолання поступально прагматичними (соціально-культурними й моральними) засобами дає підстави для залучення його до уявної спільноти протопрагматичних інтелектуалів-романтиків, таких як Ф. Ніцше або Р. В. Емерсон. Постать останнього показова для особливостей формування понять у контексті їхньої ефективності у новостворюваному середовищі американських демократичних практик.

Р. В. Емерсон

Історія американської філософії XIX–XX ст. становить репрезентативний приклад з огляду на прагматичну трансформацію багатьох актуальних філософських понять, таких як «вчений», «природа», «мислення», «істина», «ідея», «демократія», «практика» etc. Ця репрезентативність має кілька взаємопов'язаних напрямів інтелектуального самовираження та умовну часову хронологію. Перший із них припадає на період Американської революції, або Війни за незалежність США (1775–1783), та безпосередньо десятиліття після нього. Хоч постулати Декларації незалежності увібрали ідеї Імануїла Канта, Джона Лока, Жан-Жака Руссо про незмінну людську

природу та повернення людині несправедливо відібраних у неї невід'ємних прав, не тільки ці ідеї репрезентували увесь спектр інтелектуального потенціалу тогочасних революційних трансформацій. Дослідники політичних та ідеологічних процесів часів Американської революції зазначають, що порівняно з Французькою (1789 р.) вона була «прагматичнішою», бо «...створила добрий ґрунт для пізнішого вирівнювання суспільно-політичних різниць шляхом дискусії, голосування та компромісів, без потреби вдаватися до насильства» (Борковський, 1990, с. 36). На рівні інтелектуальних пошуків на цьому «доброму ґрунті» проростала не стільки конфронтаційність стосовно здобутків (у тому числі філософських), успадкованих поселенцями від традиційних культур Великої Британії, Європи, інших народів, скільки потреба у перевірці цих ідей на політико-культурну ефективність. Відповідно, визрівала позиція диференційованого до них ставлення – від схвалення і використання частини з них до спокійної відстороненості (квієтизм) або критичного неприйняття. Сучасний дослідник філософії прагматизму Корнел Вест поширює позицію критично-врівноваженого ставлення до різних філософських ідей на пізніші часи, називаючи її «американським униканням філософії» та уточнюючи, що йдеться про «уникання епістемологічно-центрованої філософії» (West, 1989, р. 4).

Наступний напрям продовжувався у річищі попереднього, але додав своєї інтелектуальної енергетики. Крім порівняльно-збалансованого ставлення до різних ідей, інтенсифікувалася політико-соціальна потреба у такій формі інтелектуального самовираження, яка б надала пасіонарного поштовху трансформаційно-практичному потенціалу новостворюваної американської політичної нації. Творчість Емерсона – це автентичне персоніфіковане втілення «долання шляху»⁵ у цьому напрямі. «Національна Інтелектуальна Декларація Незалежності» – так назвав працю Емерсона «Американський вчений» (The American Scholar) його сучасник Олівер Венделл Голмс (Oliver Wendell Holmes). Є підстави поширити цю характеристику на усю творчість американського інтелектуала. Головна з них у тому, що його інтелектуалізм – це пошук «знання-як» (know-how), а не теоретично відфільтрованого «знання-що» (know-what, know about), до якого слід лише *додати* необхідні засоби впровадження. У слабкості останнього Р. В. Емерсон переконався не тільки на основі логіки власних міркувань,

а й спостерігаючи безпосередньо за безславним результатом діяльності Brook Farm (Education-Farm, штат Массачусетс) – комуні освічених людей (трансценденталістів за філософськими переконаннями), які спробували втілити ідеали соціалізму у штучно виокремленому сегменті суспільства. Його висновки такі: «...найшляхетніша теорія життя, покладена до виконання найшляхетнішими із молодих чоловіків і жінок, обернулася безсиллям і сумом» (Emerson, 2005b, р. 241). Р. В. Емерсон роз'яснює наведену прикру ситуацію тим, що вона ілюструє неможливість досягнути чогось вартісного «маніпулятивними спробами підтягнути світ до думок». Показні демократичні манери, патетика ненависті й заперечень не ведуть до успіху. Він зауважує, що під час палких дебатів, які супроводжували його релігійно-проповідницьку й пізніше лекційну роботу для найрізноманітніших аудиторій, жоден із дискутантів не зміг опертися на реалізацію *власними особистими зусиллями* обстоюваних теоретично переконливих ідей. Плідні перспективи життя й результати породжуються енергетикою починань і практичних справ, а не в замкненому колі епістемологічно вишуканих думок. Ці справи й починання можуть бути неокончирними, але завдяки їхньому «непомітному емпіризму» людина може досягти великих успіхів. Шлях поміркованого наполегливого поступу («долання шляху») сповнений романтики, саме на ньому відбувається трансформація «генія у практичну силу» (Emerson, 2005b, р. 254). Беручи до уваги, що у філософському дискурсі Р. В. Емерсона поняття «геній» розглядалося у широкому сенсі (душа, розум, дух), можна стверджувати, що помірковане, наполегливе, покрокове втілення інтелектуальних можливостей людського індивіда у практичні справи – це є форма заміни споглядального know-what на know-how. У процесі цієї романтично-прагматичної трансформації викреслюється прагматичний інтелектуалізм. У есеї «Американський вчений» він представлений під кутом зору знаходження критично важливої, але тендітної межі між освітою як авторитарним напучуванням належними правилами та ідеями, з одного боку, та освітою як дослідженням, яке доступне кожній людині і залежить від її індивідуальних зусиль, з іншого. Вчений і учень не різняться між собою, бо вони – дослідники, які сміливо прокладають свій шлях у житті. У центрі уваги Р. В. Емерсона – молодь не як безликий адресат повчань, а конкретна аудиторія, яка складалася із представників одного з найавторитетніших академічних товариств Phi Beta Kappa, гаслом діяльності якого було: любов

⁵ У есеї «Досвід» (Experience) Емерсон пише: «Великі дари здобуваються не аналізом. Усе, що є благом, – це долання шляху» (Emerson, 2005b, р. 243).

до навчання є провідником у житті. Зміст промови Р. В. Емерсона перед цим Товариством був сповнений пафосу переспрямування навчання у русло активної зацікавленості у його цілях і засобах із боку кожної особистості. Неієрархізований взаємозв'язок *Man Thinking* і *man thinking* на ґрунті навчання (як дослідження) створює основу освітнього процесу як провідного сегмента реформаторських соціальних практик. У есеї «Американський вчений» уперше було чітко висловлено основоположну для культури демократії думку про необхідність розрізняти в індивідуальному самотворенні дві сфери – публічну (спільну для громади) й приватну. У першій сфері головне – «Терпіння й терпіння» (*Patience, Patience*), у другій – «перспектива твого власного безконечного життя» (*the perspective of your own infinite life*) (Emerson, 2005a, p. 66). Дослідники й шанувальники творчості Р. В. Емерсона підставово зазначають, що індивід у ній міфологізований до рівня ототожнення його із американською нацією. Як зазначає К. Вест, Р. В. Емерсон передбачав культуру як простір, на теренах якого діяльнісні (зокрема риторика) можливості інтелектуалів конституують націю як гідну публічного дискурсу мету та консолідують націю як географічну й політичну цілість (Emerson, 2005a, p. 13). У світлі цієї тези конкретизується вагомість розмежування між публічною і приватною сферою, про яку згадує Р. В. Емерсон. Адже саме у контексті ідеї про навчання і життя як дослідження можливість такого розмежування спонукає індивіда до самоконтролю й усвідомлення меж своєї приватної самореалізації в інтересах вільного розвитку демократії як способу життя та форми політичного урядування. Культура демократії – це не так схвалення її цінностей і користання ними, як самотрансформація людини у процесі їх реалізації, що створює потенціал її (демократії) стійкого самовідтворення. «Культура, яку собі уявляв Емерсон, близька до тієї, що передається німецьким словом *Bildung*, у перекладі акультурація. Його зусилля у коротких лекційних промовах полягали у тому, щоб переконати, умовити й ще якимось чином спонукати людей самим виховати у собі культуру» (Field, 2003, p. 153).

Дискурс Р. В. Емерсона як передпрагматиста про будівничу роль інтелектуала в утвердженні американської демократії невіддільний від його індивідуальних зусиль *бути* таким інтелектуалом, сучасною мовою, виправдати інклюзивність *know-how* щодо *know-what*. Центральним у цьому дискурсі є поняття самодовіри (*self-reliance, self-trust*). У однойменному есеї сконцен-

трований його філософсько-прагматичний зміст, тобто йдеться про використання поняття самодовіри не як теоретичної рефлексії, а як прагматично-інтелектуального засобу довготривалої індивідуальної й соціально-культурної трансформації. У есеї Р. В. Емерсона імпліцитно наявна полеміка з Кантовим апіоризмом, без посилянь на праці і прізвище. Йдеться про зіставлення двох законів моральної поведінки – «правильного» рефлексивно конформістського та іншого, спрямованого на результативну трансформацію поведінки індивіда, який покладається на себе (*self-relied*). Перший закон навчає підпорядковуватися «рефлексивному стандарту», що призводить до етики формалізованої правильності і дає змогу «сміливому сенсуалісту» під прикриттям філософських гасел «позолотити злочини». Другий закон, ігноруючи «залізну необхідність» і популістський конформізм, оприявнює у людині богоподібні можливості самодовіри. Обов'язок дотримуватися саме цього закону, а не абстрактно імперативного, потребує великих зусиль: «Якщо хтось гадає, що цей закон легко виконати, нехай спробує дотриматися його хоча б один день» (Emerson, 2005c, p. 128). Цю характеристику не випадково майже дослівно повторює В. Джеймс, коли пише про труднощі в обстоюванні самої філософії прагматизму – перед лицем негативізму й спотворень прибічниками теоретично уґрунтованого раціоналізму та не менш непримиренного позитивістського емпіризму⁶. Поняття закону, якого пропонував дотримуватися Р. В. Емерсон, перебувало на вістрі актуальних соціальних практик демократичного самоутвердження тогочасного американського суспільства. Коли він апелював до поняття «Над-душі» (*Over-soul*), то це релігійно-метафізичне поняття органічно «працювало» *не над, а сукупно* із поняттям індивідуальної самодовіри, контролюючи крайнощі індивідуалізму та стимулюючи енергетичну потугу й збалансованість у діях, що притаманні демократичному способу життя. Ці переконання Р. В. Емерсон індивідуально демонстрував у багаторічній лекційній праці, вважаючи її формою ефективних соціальних практик. У контексті сучасних обставин

⁶ Для розуміння філософії прагматизму, підкреслює В. Джеймс, потрібна філософська уява, яка звільняє від ототожнення філософії винятково із закритою системою взаємопов'язаних гучних слів-абстракцій (Матерія, Розум, Абсолют, Імператив, Енергія та ін.). Філософія прагматизму у цьому сенсі – «антиінтелектуалістська», бо шукає у кожному такому слові його «практичну готівкову вартість» (*practical cash-value*). Цей дразливий для теоретиків-епістемологів вислів (як для сучасників В. Джеймса, так і в пізніші часи) потребував напруги уяви, аби слово-поняття постало не як завершальна точка пошуку, а як «програма для подальшої праці й, більш специфічно, як путівель засобів, торуючи який, можна змінити нинішню реальність» (James, 1995, p. 21).

Емерсонів демократичний інтелектуал – це інтелектуал прагматичний, який постійно виборює свою інтелектуальність (*intellectual laboring*) шляхом самодовіри та вибудовування належних засобів публічного (політичного, громадського, юридичного, освітнього) контролю й самоконтролю.

Дж. Дьюї, Р. Рорті

Дж. Дьюї продовжив і разом розширив зобов'язальну функцію американського прагматичного інтелектуала порівняно із Р. В. Емерсоном і В. Джеймсом. Як і Р. В. Емерсон, він, за означенням, сам підпадає під поняття «філософ демократії», застосоване ним до свого попередника, але із урахуванням змінених пріоритетів у демократичних практиках. На зміну егалітаристській візії майбутнього демократії, яка робила лише перші кроки у середині XIX ст., прийшла інша – інструментально-прагматична, що була спрямована на засоби послідовного реконструювання соціальних практик зрілого періоду, зрілого не тільки наявними досягненнями, а й кризами та хибамі, які його супроводжували. Тому застосовувані Дж. Дьюї поняття функціонально відгукувалися на ці особливості не як епістемологічні кліше, а як засоби ефективного, гнучкого й разом з тим візійно-проспективного (*prospective*), далекоглядного включення цих понять у фактуру соціальних практик. Це подвійне завдання потребувало сполучення Емерсонового проекту креативної демократії (який Дж. Дьюї схвалював, розвиваючи ідею демократії як способу життя ⁷) та проекту її інституційної реконструкції. До результатів цього осмислення (не остаточного, а проєктивного) слід віднести поняття дієвого критичного інтелекту (*intelligence*), синонімом якого може слугувати прагматична інтелектуальність. Новий контекст інституційної проєктивності потребував нового підходу до поняття знання, який би став альтернативою класичному для аналітичної філософії середини XX ст. формулюванню авторства Бертрана Рассела. Докладний аналіз цього питання як логіки практичних суджень (*The Logic of Judgments of Practice*) вкладається в альтернативу – вертикальна статика аналітичної епістемології й горизонтальна динаміка

⁷ «Демократія є способом життя, який контролюється діючою вірою у можливості людської природи». У цьому твердженні Дьюї ключовим є поняття «дієвої віри», яке звільняє від абстрактності загальновідоме демократичне кредо про природу людини назагал (*common man*) та наповнює його практичним соціально-культурним змістом. Крім того, наголошується, що хоч ця «дієва віра» може бути інституційно впроваджена, але «вона залишається на папері, доки не введена в дію у стосунках, які люди виявляють один до одного у всіх повсякденних справах» (Dewey, 1998a, p. 341).

філософсько-прагматичного підходу до знання у річищі «онтології соціальних практик» (термін Р. Брендона). Відповідно, науку Дж. Дьюї тлумачив як «практичне мистецтво», яким володіє або може оволодіти «клас інтелектуалів», що не вивисується над «класами» інженерів, фермерів або медиків, а разом із ними виконує свій «бізнес знання» (Dewey, 1998c, p. 260–261). Соціально активного наповнення набуває поняття прагматичної інтелектуальності навіть тоді, коли його застосовують у практиках внутрішньої полеміки між філософами-прагматистами. Промовистий приклад становить роз'яснення поняття практика у філософії В. Джеймса. Інструментально-прагматичний підхід Дж. Дьюї полягав у вирізанні нового сенсу практики як сили і функції ідей спричиняти зміни (*to make difference*) (Dewey, 1998d, p. 377–386). Із цього випливала теза про багатofункціональність поняття «практика» у різних проблемних ситуаціях і, отже, про змінюваність практичних підходів відповідно до конкретики проблем. У сучасних умовах плюралістичного протистояння, сходження і розщеплення соціальних практик у всьому їх різноманітті прагматично актуальними є твердження Дж. Дьюї про те, що увага до «специфічних ситуацій» не спростовує прогрес, а навпаки, вибудовує його саме тому, що орієнтує на прагматично інструментальне розв'язання поточних проблем. Як свідчить історія, про прогрес ніколи не можна було висновувати, порівнюючи його із «довічною трансцендентальною цінністю», а лише з успіхом у здійсненні «далекосяжної цілі, коли беруть до уваги нагальні потреби й умови специфічної ситуації» (Dewey, 1998c, p. 271). Прагматичний інтелект інклюзивний до експерименталізму й припустимості помилок, адже, з одного боку, хибі загартовують індивідуальну й колективну рішучість у практиках інноваційності, а з іншого, навчають адаптивності й гнучкості у справах підприємливості у широкому сенсі, як освоєння «нових істин» через врахування старих ⁸.

Прагматичний метод як ставлення (*attitude*) до покрокового (але на кожному кроці *не остаточного*, бо кроки продовжуються) розв'язання таких проблем у демократичному процесі обґрунтовується у статтях «Демократія є радикальною» (*Democracy is Radical*) та «Креативна демократія – завдання перед нами» (*Creative Democracy – The Task Before Us*). Обидві несуть відбиток різко

⁸ Образність філософського стилю В. Джеймса потребує цитування оригіналу: «New truth is always a go-between, a smoother-over of transitions. It marries old opinion to new fact so as ever to show a minimum of jolt, a maximum of continuity» (James, 1995, p. 24).

негативного сприйняття радикальних демократичних гасел і фактичного насильства, яке їх супроводжувало за часів сталінського режиму у 1930-ті рр. Наскрізна теза для обох статей у тому, що радикальність демократії – це застосування демократичних методів у досягненні демократичних цілей. Демократія як соціально-політична мета радикальна у тому, що ніколи не була адекватно реалізована у жодній країні; тому й засоби досягнення цієї мети також радикальні; немає нічого «більш радикального, ніж наполягання на демократичних методах як засобах здійснення цих радикальних змін» (Dewey, 1998b, p. 339). Упровадження демократії як способу життя під силу прагматичному «колективному інтелекту» громади (public collective intelligence) у її постійному зростанні. Поняття соціально-культурного поступу (за термінологією Дж. Дьюї, «зростання громади» (Public Great Growth) має два сегменти. Перший із них стосується тлумачення «науки як мистецтва»⁹, а другий – утопічних дороговказів (на протиположність фіксованим цілям), які не наказують імперативно, а морально й соціально-практично мотивують як далекосяжна мета. Прагматична візія утопії – це соціальна надія, яка пробуджує в людях оптимізм і довіру до себе, до своїх здібностей і перспектив (практичної потуги) на індивідуальному й публічному (спільнотному) рівні.

Скориставшись метафориною Р. В. Емерсона, можна сказати, що соціальна надія як утопічний дороговказ – це «золота можливість» оптимізму vs. «золота неможливість» песимізму. Вона не вкладається ні в архітектоніку аргументів і висновків філософів, ні у експертно досконалі формули й прогнози вчених (незалежно від часових періодів, в які вона виникає чи не виникає). Її ґрунт – соціальні практики у будь-якій сфері суспільної активності, які породжують такий феномен, як прагматична інтелектуальність. Якщо порівняти переконливу наукову аргументацію антрополога Кліффорда Гірца (Clifford Geertz) про світ, розколотий на друзки і моральний обов'язок сподіватися (Geertz, 2000, p. 260), та філософський дискурс Р. Рорті про надію, яка не потребує ніяких доказів¹⁰, то друга позиція

⁹ Оригінальним внеском Дж. Дьюї у філософсько-прагматичний дискурс щодо зв'язку наукового пізнання, мистецтва і практики є його теза про *контролювання знання шляхом вільного розвитку експериментального мислення*: «Це мистецтво експериментального мислення виявляється тим чинником, що дає ключ до контролю й розвитку усіх інших форм практики» (Dewey, 1998c, p. 269).

¹⁰ «Суттєва річ – вірити у краще, що нас чекає. Надія не потребує виправдання, когнітивного статусу, підстав чи чогось іще» (Nysrom, & Puckett, 1998, p. 57). Найпідставовіші причини для історичного песимізму (диспропорції у зростанні кількості

має значні переваги; й вони якраз у тому, що аргументація К. Гірца – аргументація професіонала у вузькій галузі, яка накидається на філософію (підзаголовок книги – *Anthropological Reflections on Philosophical Topics*), а міркування Р. Рорті – це дискурс філософа як прагматичного інтелектуала. Його специфіка – «вирівнювання» значущості найрізноманітніших соціальних практик за однією ознакою (назвемо її ознакою оптимізму) – *спроможності мати бездоказову надію*. Це – комунікація індивідів і спільнот на ґрунті надії, яка створює несподівані, локальні, але ефективні осередки можливої суспільної трансформації.

Прагматична інтелектуальність, як і прагматичний оптимізм, не підпорядковуються сукупності спеціалізованих знань (але може їх містити як елемент) та ідеологіям і не є прерогативою еліти як привілейованого класу у будь-якій сфері діяльності. Як зауважує Р. Рорті, «слід відмовитися від ідеї, що ми, інтелектуали, є значно вправніші у схопленні нашого часу думкою, аніж наші співгромадяни» (Rorty, 1999c, p. 235). У статті «Кінець лєнінізму, Гавел і соціальна надія» (The End of Leninism, Havel and Social Hope) зауважується, що Гавела не цікавили фундаментальні підвалини, історичні тренди або концептуальні конструкції, але акцентовано на його вислові із інтерв'ю: «надія не є прогнозуванням». Далі у міркуванні актуалізується цей акцент, який можна інтерпретувати як прагматичну корисність соціальної надії на протиположність системної обґрунтованості. Те, що Гавел (митець, драматург, поет, а не професійний політик) не мав чіткої ідеї про бажаний соціальний устрій, не було головним. Головною була утопічна надія на соціальні зміни на краще, здійснення якої можна було гарантувати, запропонувавши «довгий список законів, міжнародні угоди, уточнення кордонів, юридичні рішення й подібне...» (Rorty, 1999c, p. 239). У цьому контексті варто нагадати про термін Дж. Дьюї «гарантовані твердження» (warranted assertibility), який він застосував щодо чинної істини в конкретних ситуаціях (на протиположність до Істини назагал). У контексті недавніх подій в Україні, коли до влади прийшла спільнота людей мистецьких вподобань (до того ж комедійного жанру), наразившись на спротив системних соціальних критиків, актуально послатися

населення та наявних ресурсів, вірогідність доступу до модерних технологій клептократів, провінційна безкомпромісність національних урядів), як і безпідставне пов'язування цих причин із філософськими світоглядами нічого не можуть вдіяти із нашими соціальними надіями. Висновок: «Утопічна соціальна надія, яка з'явилася у Європі XIX ст., усе ще залишається найшляхетнішим творінням уяви, яке у нас є» (Rorty, 1999b, p. 277).

на матеріал, який наводить Р. Рорті у вищезгаданій статті. Йдеться про цитовану ним книгу Кеннета Берка (Kenneth Burke) «Ставлення до історії» (Attitude Toward History), опубліковану у 1936 р. (майже одночасно зі статтями Дж. Дьюї про радикальну та творчу демократію, про що згадувалося вище). Р. Рорті звертає увагу на поняття «фігура комедійності» (comic frame) із частини тексту К. Берка під заголовком «Комічні корективи» (Comic Correctives). Із цього тексту наводимо одне стисле твердження: «...коли розігрується фігура комедійності, вона надає людям можливість бути спостерігачами самих себе» (Rorty, 1999с, р. 240), яке можна продовжити: «...й спонукати себе до трансформації. Р. Рорті докладно нюансує власне бачення тексту К. Берка, із якого наведемо лише одне міркування, яке стосується теми комедійності в історії інтелектуальної культури. У вільному викладі, корисність цієї теми у тому, що вона надає можливість подивитися на історичний процес, і себе у ньому, без моралізаторських системних узагальнень і есхатології неunikної кризи Історії (з великої літери), а як на сукупність оповідей, які спонукають до самокритики й зрештою «самодовіри» на кшталт Емерсонової – індивідуальної й колективної (на усіх «міжкласових») комунікативних рівнях).

Р. Рорті виокремив найбільш значущий (і заразом турбулентний) для наших днів пункт для розуміння істини і знання (посилаючись, зокрема, на тезу Юргена Габермаса про заміну суб'єкт-центрованої раціональності на комунікативну) та вплив його у метафорично простому формулюванні: «...істина ніби народжується у вільній і сповненій уяви розмові». Йдеться про те, аби «уявлення про знання було як про досягнення консенсусу, а не як про ментальний стан втіхи від наближення до реальності понад звичайною думкою»¹¹ (Rorty, 2007, р. 77). Актуальність цього пункту полягає у твердженні про процес досяжності істини шляхом вільного дискурсу, який не підпорядкований обов'язковому принципу трансцендентної валідності (головний пункт розбіжностей із Ю. Габермасом), а відкритий до розгортання вільної розмови доти, доки не буде розв'язана проблема (*не остаточно*, а як одна з ланок у серії змінюваних проблем) або узгоджена перспектива її розв'язання. У працях Р. Рорті поняття філософського дискурсу специфікується

як філософія розмови (philosophy as conversation). У цій ролі філософія втрачає статус привілейованого Пізнавача Істини, але від того посилює своє значення у соціально-культурній сфері, зокрема сприяючи «прагматичній культурі». Згідно із цим вживаним Р. Рорті поняттям, «кожний визнає, що існує багато дескрипцій тієї самої сутності, і що багато дескрипцій є корисними для різних цілей, але жодна із них не є єдиною істинною...» (Mendieta, 2006, р. 83). Слово «кожний» тут стосується не тільки і не стільки професійних філософів, скільки соціальних дієвців поза професійними й статусними належностями, а саме інтелектуалів у прагматичному сенсі. «Ми називаємо деяких людей “інтелектуалами”, бо у них є розум і потуга бути гнучкими у творенні власного самообразу. Це зовсім не легко і не кожному це вдається» (Mendieta, 2006, р. 80–81).

Висновки

Суспільні процеси, які нині розгортаються в Україні, «заряджені» запитом на прагматичні підходи до низки нагальних проблем. До таких можна віднести проблеми усталеного поступу демократичного устрою, взаємодії цілей і методів у цьому процесі, балансу ліберальної відкритості й традиційної консервативності, трансформаційних проривів і помірної покрововості, антиконформізму й гнучкості (flexibility) – політико-культурної, ідейної, поведінкової. Філософським «брендом» прагматизму є ідея (концепт, поняття) не як абстрактна формула, а «ідея, що працює». Прагматична інтелектуальність допомагає розвивати культуру соціальної надії, капітал якої – соціальні зусилля людей і спільнот (найрізноманітніших культурних належностей) у досягненні конкретних результатів. З погляду філософського прагматизму, знайоме з підручника питання «єдності у різноманітті» трансформується у питання покровоко досяжної збалансованої результативності на всіх рівнях соціальних практик. Такою самою мірою це стосується й філософії прагматизму. Використовуючи напрацьовані в історії філософії ідеї, цей різновид філософії орієнтований не на створення метанаративу, а на прагматичну інтелектуальність як складову соціальних практик, носієм якої може бути будь-який представник суспільства.

Сучасні критичні політологічні й соціологічні дослідження з проблематики демократії підставою беруть до уваги невизначеність формулювання про спільноту людей, здатну розвивати культуру демократії. Наводять переконливі аргументи про недоцільність вряховувати потреби

¹¹ Оскільки лапідарність наведеного цитування виводить його із загального контексту міркувань автора, то необхідно уточнити, що слово «реальність» тут означає «Реальність» (із великої літери) – недосяжну для звичайного мислення (думки, опінії) сферу буття.

людей, які статистично відповідають рубрикам неосвічених, не здатних сприймати правильну («розумну») інформацію і зробити правильний вибір або ж безнадійно ірраціональних. Аналізуючи ці аргументи, Брюс Джиллі (Bruce Gilley) у статті «Чи можлива демократія?» спирається на не менш підставові контраргументи, які зводяться до підсумкової тези: «Демократія можлива не лише на проти-

вагу марним сподіванням на детально розроблені альтернативи. Вона радше можлива із тієї простої причини, що це форма урядування, яка постійно еволюціонує аби довести, що вона можлива. Це система самокорегування засобами, на які інші системи не спроможні» (Gilley, 2009, р. 127). На наше переконання, до цих засобів належить соціальна практика прагматичного інтелектуалізму.

Список посилань

- Борковський, Р. (1990). *Американська демократія: ідеологічні основи американської політичної системи*. [Нью Йорк]: Сучасність.
- Колаковський, Л. (2005). *Мої правильні погляди на все*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
- Менжулін, В. І. (2010). *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Київ: НАУКМА; Аграр Медіа Груп.
- Васон, Ф. (1973a). Aphorisms. In John Hollander, & Frank Kermode (Eds.), *The Literature of Renaissance England* (pp. 944–953). New York: Oxford University Press.
- Васон, Ф. (1973b). Of Innovations. In John Hollander, & Frank Kermode (Ed.), *The Literature of Renaissance England* (pp. 940). New York: Oxford University Press.
- Brandom, R. B. (2002). Some Pragmatism Themes in Hegel's Idealism. In *Tales of the Mighty Dead* (pp. 210–234). Cambridge: Harvard University Press.
- Dewey, J. (1998a). Creative Democracy – The Task before Us. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 340–345). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998b). Democracy is Radical. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 337–339). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998c). The Logic of Judgments of Practice. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 236–271). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998d). What Pragmatism Means by “Practical”? In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 377–386). Indiana University Press.
- Emerson, R. W. (2005a). The American Scholar. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 50–66). New York: Barnes & Noble Classics.
- Emerson, R. W. (2005b). Experience. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 234–254). New York: Barnes & Noble Classics.
- Emerson, R. W. (2005c). Self-Reliance. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 113–135). New York: Barnes & Noble Classics.
- Field, P. S. (2003). *Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Fish, S. (1999). Afterword. Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life. In Morris Dickstein (Ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture* (pp. 418–433). Duke University Press.
- Nysrom, D., & Puckett, K. (1998). *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville: Prickly Pear Pamphlets.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gilley, B. (2009). Is Democracy Possible? *Journal of Democracy*, XX (1), 113–127.
- James, W. (1995). *Pragmatism*. New York: Dover Publications, Inc.
- Mendieta, E. (Ed.). (2006). *Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself*. Interviews with Richard Rorty. Stanford: Stanford University Press.
- Rescher, N. (2013). The Pragmatics of Betterment. *Contemporary Pragmatism*, X (1), 59–71.
- Rorty, R. (1999a). Essays on Heidegger and Others. In *Philosophical Papers* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999b). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (1999c). Truth and Progress. In *Philosophical Papers* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2007). Philosophy as Cultural Politics. In *Philosophical Papers* (Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiller, F. C. S. (2005). *Studies in Humanism*. Elibron Classics.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press.
- Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks.

References

- Bacon, F. (1973a). Aphorisms. In John Hollander, & Frank Kermode (Eds.), *The Literature of Renaissance England* (pp. 944–953). New York: Oxford University Press.
- Bacon, F. (1973b). Of Innovations. In John Hollander, & Frank Kermode (Ed.), *The Literature of Renaissance England* (pp. 940). New York: Oxford University Press.
- Borkowskyi, R. (1990). *Amerykanska demokratiia: ideolohichni osnovy amerykanskoj politychnoi systemy [American Democracy: Ideological Foundations of American Political System]*. [New York]: Sucasnist [in Ukrainian].
- Brandom, R. B. (2002). Some Pragmatism Themes in Hegel's Idealism. In *Tales of the Mighty Dead* (pp. 210–234). Cambridge: Harvard University Press.
- Dewey, J. (1998a). Creative Democracy – The Task before Us. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 340–345). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998b). Democracy is Radical. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 1, pp. 337–339). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998c). The Logic of Judgments of Practice. In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 236–270). Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998d). What Pragmatism Means by “Practical”? In Larry A. Hickman, & Thomas M. Alexander (Eds.), *The Essential Dewey* (Vol. 2, pp. 377–386). Indiana University Press.
- Emerson, R. W. (2005a). The American Scholar. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 50–66). New York: Barnes & Noble Classics.
- Emerson, R. W. (2005b). Experience. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 234–254). New York: Barnes & Noble Classics.
- Emerson, R. W. (2005c). Self-Reliance. In *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson* (pp. 113–135). New York: Barnes & Noble Classics.
- Field, P. S. (2003). *Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Fish, S. (1999). Afterword. Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life. In Morris Dickstein (Ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture* (pp. 418–433). Duke University Press.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gilley, B. (2009). Is Democracy Possible? *Journal of Democracy*, XX (1), 113–127.
- James, W. (1995). *Pragmatism*. New York: Dover Publications, Inc.
- Kolakovskyi, L. (2005). *Moi pravylni pohliady na vse [My Correct Views on Everything]*. Kyiv: Vydavnychiy dim "Kyievo-Mohylianska akademiia" [in Ukrainian].
- Mendieta, E. (Ed.). (2006). *Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself*. Interviews with Richard Rorty. Stanford: Stanford University Press.
- Menzhulin, V. I. (2010). *Biohrfachnyi pidkhid v istoriko-filosofskomu piznanni [Biographical Approach Within the Historiography of Philosophy]*. Kyiv: NaUKMA; Ahrar Media Hrup [in Ukrainian].
- Nysrom, D., & Puckett, K. (1998). *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville: Prickly Pear Pamphlets.
- Rescher, N. (2013). The Pragmatics of Betterment. *Contemporary Pragmatism*, X (1), 59–71.
- Rorty, R. (1999a). Essays on Heidegger and Others. In *Philosophical Papers* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999b). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- Rorty, R. (1999c). Truth and Progress. In *Philosophical Papers* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2007). Philosophy as Cultural Politics. In *Philosophical Papers* (Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiller, F. C. S. (2005). *Studies in Humanism*. Elibron Classics.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press.
- Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks.

Nina Polishchuk

PRAGMATISM AS THE INTELLECTUAL CULTURE OF DEMOCRACY (THE HISTORICO-PHILOSOPHICAL ESSAY IN THE CONTEMPORARY CONTEXT)

The article suggests the philosophical pragmatist approach to the notions (ideas, concepts) as to the components of social practices in the historical process. The question of their contents and interrelations shifts from the epistemic level to the practical one, in this way indicating the dimension of pragmatic intellectuality. It is pointed out that in various times the agents of pragmatic intellectuality (despite their status in the social hierarchy and occupation) used to employ in their practices the notions in perspective of the improving effect on the human's life. From the angle of the history of philosophy, the pragmatic intellectuality means an attitude of critical choice, comparison, and holistic arrangement of the notions in view of close grasping the novel practices which might be advantageous for the community. The history of philosophy justifies the fact that the pragmatic intellectuality has been generated by the tensions between various divisions of the social practices and set a locus of their transformation. The notion of the culture of democracy is interpreted not as a fixed theoretical criterion but as a changing through history vision of the community's future, as well as the notion of practically possible social-cultural changes and the ways to make human life better. The features of pragmatic intellectuality are as follow: the priority of the future before the past, social hope, self-reliance, flexible and dynamic correction of notions, ideas, images on account of the humane interests, changes in the culture of thinking and senses, self-realization as self-transformation. The article relies on the works of the classics of American philosophical pragmatism and the writings by the authors on the akin topic.

Keywords: philosophy of pragmatism, pragmatic intellectuality, self-reliance, culture of democracy, social hope, Francis Bacon, Ralph Waldo Emerson, Richard Rorty, William James, John Dewey, Protagoras.

Матеріал надійшов 01.03.2020