



Володимир ОЛІНКЕВИЧ

ВПЛИВ «ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО РОЗУМУ» НА РОЗВИТОК ТВОРЧОЇ ПЕРСОНИ У КОНТЕКСТІ МІСТА

Стаття є спробою проаналізувати та описати вплив явища «інструментального розуму» на творчу діяльність. Значення міського простору як онтологічної дані в цьому відношенні.

Ключові слова: місто, homo urbanus, рефлексія, «інструментальний розум», формалізований розум, калькуляційність, раціональне, ірраціональне.

© В. ОЛІНКЕВИЧ, 2014

Простір міста постає важливим індикатором подій, актуальних саме сьогодні. Місто, на думку багатьох дослідників, є історично протоцивілізаційним утворенням, і тому має найбільше відношення до глобалізації. Будучи важливим науково-технічним, культурним, освітнім центром, (місто) приймає безпосередню участь у конструюванні сучасності. Власне модерні тенденції мають вираз, насамперед у міському просторі. Тому ідентичність людини, її творчий потенціал, діяльність у місті та приватний простір суб'єктивності стають об'єктом детального дослідження у сучасному науковому дискурсі. Повне розуміння феномена міста у ментальних процесах європейської цивілізації можливо здійснити у міждисциплінарному розрізі. Аналіз міждисциплінарних наукових запитів у складі філософії, соціології, культурології, архітектури, психології, геоурбаністики доповнить шлях та допоможе чітко осмислити та зафіксувати дискурсивність міста.

Як показують останні десятиліття, розум і його діяльність, що спрямована на вивільнення людини, сама стає причиною екологічних і соціальних криз. Високорозвинена промисловість, яка ґрунтується на науці, не просто забруднює довкілля, а й загрожує самим умовам людського існування. На відміну від епохи індустріалізації сучасні техногенні ризики не обмежені локально. Для них характерна тенденція до глобалізації, що перетинає національно-державні кордони. Прогрес біотехнологій уможлиблює цілеспрямовану зміну самої людської природи. Наслідки ж такої технізації природи людини для моралі і політики непередбачувані. У детрадиціоналізованому суспільстві загострюється проблема соціальної інтеграції, оскільки на зміну традиційній моральності, яка забезпечує консенсус з питання про те, що є благо, прийшов ціннісний плюралізм. Ситуація ускладнюється політикою мультикультуралізму сучасних демократичних держав, що спрямована на рівноправне співіснування різних етнічних спільнот, мовних груп, конфесій.

Класична концепція модерну виходила з ототожнення розуму з одним типом раціональності — цілерациональністю або інструментальним розумом, що реалізується в суб'єкт-об'єктних відносинах. Такий розум перетворює усе в предмет можливої маніпуляції.

Отже маємо нагоду ще раз прослідкувати специфіку негативного впливу на суспільство та індивіда таких чинників як розум, влада, ідеологія, технократизм. Особливо актуальним такого ґтибу дослідження є для України, яка, власне, піддавалася цьому тискові.

Простір міста як сутнісний феномен у сучасних трансформаційних процесах соціальної філософії та природи людини зокрема посідає важливе місце у наукових працях таких авторів, як: Вебер М., Зім-мель Г., Бодріяр Ж., Бродель Ф., Парк Р., Вірт Л., Редфільд Р., Лінч К., Ажаєва В., Алексеєва Т., Башляр Г., Возняк Т. та інші.

Проблеми розуму, раціональності, включно з раціональністю в соціальній сфері, досліджувались в працях Автономової Н.С., Алексі Р., Вебера М., Габермаса Ю., Гайденок П.П., Лютого Т., Табачковського В., Гьосле В., Поповича М.В., Поппера К., Поруса В., Раца М., Стьопіна В.С., Сьорля Дж., Томпсона Дж., Ліповецькі Ж., Селігмена А., Тофлера Е. та ін. Слід зауважити, що, зокрема, мислителі ситуації постмодерну у соціальній теорії розвивають критику проекту Просвітництва, що, очевидно, була започаткована у такому ключі саме мислителями Франкфуртського інституту соціальних досліджень, звинувачуючи розум у підкоренні природи і поневоленні людини.

Досліджуючи розробленість цієї проблеми в науковому контексті України, слід зауважити, що філософським концепціям Франкфуртської школи присвячено небагато наукових розвідок. Слід також звернути увагу на те, що у 2006 р. була перекладена і перевидана книга Макса Горкгаймера *Критика інструментального розуму* (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*), автор Марина Култаєва.

Розум та розсудок. Гегель в «Лекціях з історії філософії» пише, що Платон наприкінці шостої книги «Держави» подає розмежування розсудку та розуму, відповідно *διανοια* (міркування, мисленнєва здатність, спосіб думок, сенс, значення), *διανοητικός* (розсудливий, мисленнєвий). Взагалі семантика латинського слова «ratio» на шляху його філософської концептуалізації дуже різна, щоб говорити про однотайність значеннєвого змісту цього терміна та усього дотичного до нього. «На жаль, немає чіткої картини еволюції таких концептів як «інтелект», «мислення», «розум» та ін. Найвищий стан справ зумовлений, вірогідно, парадоксальним становищем розуму, який на арені поля сучасності розкрив суперечності цілей та значущостей цивілізаційного процесу, оголивши де-інде бодай і антирозумність очевидних розумних діянь». До мотивів розмитості ліній раціоналізації можна віднести й непомірно недбале поводження з цим поняттям. Тому

й не дивно, що питання про розум подекуди видавалося сповна з'ясованим і стійким, хоч у певний історичний період могли виникати і розбіжні уявлення.

Наприклад, міркуючи над античною культурою, потрібно говорити про знак розумності з «типізованою архітектонікою» — ейдетичний розум. Тут зріє уявлення про логічність, розуміння, істинність, які сходять з вагомої ролі понятійного мислення як специфічно логічної форми, що залучає навіть суперечливі елементи. У закономірності ейдетичного судження знаходять собі місце не тільки «ейдос» чи ідея Платона, але і «космос» натурфілософів, «логос» Геракліта, «сферичне буття» Парменіда, «число» Піфагора та «форма» Арістотеля. Кожне суще у визначенні буття є естетично завершеним образом, який споглядається Розумом. Через це естетичні формули тут здобувають свою методичну суть. В єдиному та тотожному ейдетичний розум прагне встановити інше, змінне, а потім — розкрити тайну буття. Натомість у середньовіччі ми зустрічаємо таке обличчя розуму, для якого збагнути — означає схопити суще у тому, до чого воно належить, чим воно є. Необхідно вловити буття суцього у чомусь іншому. На цій лінії думка задається запитанням: чим живе людина й куди стремлять її сподівання.

Новочасна традиція декларує дещо відмінну форму — «розум пізнання» з його антиноміями, що вказують на численні внутрішні розподілення на теоретичний та практичний розум й орієнтацію на досвід, де здійснюються відкриття чи спростування і таке інше. Однак пізнавальний розум уніфікує образ світу, але у неklasичному стані вбачаються внутрішні його обмеження як методу пізнання. Принципи спостереження, невизначеності, доповнюваності містять нове розуміння буття, разом із дієвістю та можливістю (віртуальна реальність), які створюють нову методологію мислення, що не обмежується лише гносеологічною інтенсивністю. У цій характеристиці видно, як будь-яка традиція формує властиву її світоглядним основам специфіку розуміння раціональності.

Слово «rationality», як вважає Т. Лютий, має суто мовний зв'язок зі словом «reason» (від лат. ratio, через француз. raison), що означає здатність, або процес виведення логічних висновків. Саме цей термін також використовується у декількох вужчих сенсах: так от, розумові протиставляються почуття, сприйняття чи бажання. У німецькій мові термін «rationalität» пов'язаний з «vernunft» та «verstehen».

У давній традиції, зокрема в антично-грецькій, використовуюється термін «Абуос», який згодом передається латинським «ratio», а в українській мові позначений як «розум». Проте у середньовіччі «ratio» вживається як підґрунтя, основа, підвалина, тобто те, що згодом у німецькому звичаї позначається як «Grund». А от вже «Vernunft» передає зміст слова «intellectus».

Ще трохи уваги латинському терміну «ratio», аби внести ясність у сенс раціональності. Увиразимо не менш як два його значення: розум і рація. У середньовічному вжитку цього, «технічного оператора» («ratio»), мовиться про справу, інтерес, замисел, царину, владу мислення, мотивацію, висновок, знання, науку, теорію, аргумент, ідею, поняття, слушність тощо.

Міркуючи далі над нашим питанням, ми зустрічали багато опору, стиків, адже смислові поля, на яких «грають» такі концепти, як «розум», «нерозум», «раціональність», «ірраціональність», є надзвичайно багатогранні і складні. Здавалося б, що тут складного? Очевидно, ці питання, пов'язані зі згаданими поняттями, були предметом фактично усього історико-філософського процесу, де, безсумнівно, давалися відповіді, однак дуже часто вони зводились до виникнення, вибухів нових, знову не з'ясованих питань.

Отже, у сучасному світі ставлення до розуму неоднозначне, воно щонайменш амбівалентне. З одного боку, пересічна людина захоплюється його здобутками, а з іншого — бачить у ньому загрозу своєму існуванню. Та проблема полягає не у тому, щоб стати на якусь з окреслених позицій і її довершити, а натомість дійти переконання, що питання розумних взаємин людини зі світом є більш важливим.

«Протягом історії західного світу, поняття «розум» — багато в чому стрижневе для західної людини — зазнало істотної трансформації. Коли запитати сьогодні в простої людини, що вона розуміє під словом розум, вона спершу розгубиться і збентежиться — не через те, що це поняття містить у собі надто глибоку мудрість чи потребує надто абстрактного мислення, а через те, що поняття розуму, здається, самозрозуміле, і всякі питання зайві» [4, с. 17]. Але якщо наполягти, то пересічна людина відповість, що розумні речі — це корисні речі, і що кожна розумна людина може вирішити все, що для неї корисно. Для теперішньої людини розум — це та сила, що уможливорює розумну діяльність — це здатність класифі-

кувати, вирішувати, це абстрактне функціонування мовленнєвого механізму, яке ніяк не залежить від конкретного змісту мислення. Такий «тип» розуму, каже Горкгаймер в своїй «Критиці інструментального розуму», можна назвати розумом суб'єктивним. Цей розум має справу з метою і засобами, з відповідністю між діяльністю і її метою. Самі цілі приймаються як такі, що не потребують обґрунтування, і рідко ставиться питання про те, чи самі вони розумні. Та і в принципі ці цілі можуть бути розумні хіба що в суб'єктивному сенсі, тобто служити інтересам суб'єкта в плані його самозбереження — чи то його інтересам як окремого індивідуума, чи то спільноті, від долі якої залежатиме доля цього індивідуума.

Думка про те, що якась мета може бути розумна сама по собі — на підставі певних своїх ознак — безвідносно до всякої суб'єктивної користі чи переваги є суб'єктивному розумові абсолютно чужа — навіть тоді, коли він підноситься над міркуваннями щодо безпосередньо корисних цінностей і присвячує себе розважанню над суспільним устроєм як цілісністю.

Таке визначення розуму — симптом глибокої зміни поглядів, яка сталася в західному мисленні. Довгий час тут панувало діаметрально протилежне уявлення про розум. Згідно з цим уявленням розум як певна сила є не тільки в індивідуальній свідомості, а й в об'єктивному світі — у зв'язках між людьми і між соціальними класами, в суспільних інститутах, у природі та її проявах. Великі філософські системи, такі як Платонова й Арістотелева, як системи схоластики та німецького ідеалізму, були побудовані на об'єктивній теорії розуму. Вони мали на меті встановити всеохопну систему чи ієрархію всього суцього, включно з людиною та її цілями. Міра розумності людського життя визначалася тим, наскільки це життя гармоніює з тотальністю розуму. Мірилом оцінювання індивідуальних поглядів та поведінки є об'єктивна структура цієї тотальності, а не просто людина та її цілі. Таке поняття розуму не виключало суб'єктивний розум, а розглядало його як частковий, обмежений вияв ширшої розумності, з якої і виводилися критерії для всіх речей та живих істот. Наголос ставився більше на цілях, ніж на засобах. У фокусі теорії об'єктивного розуму стояло не узгодження діяльності і мети, а поняття — хай якими міфологічними вони здаються нам сьогодні — пов'язані з ідеєю найвищого блага, з проблемою

людського призначення та пошуками способів здійснити найвищі цілі.

Між цією теорією, згідно з якою розум є внутрішній принцип самої дійсності, і вченням про розум як суб'єктивну здатність людського духу (або навіть людського мозку), є фундаментальна відмінність. Згідно з останнім тільки суб'єкт може мати розум у властивому сенсі цього слова: коли ми кажемо, що певна інституція є розумною, то маємо на увазі, що люди її розумно сконструювали, що люди більш-менш механічним способом застосували на ній свою логічну, калькуляційну здатність. Кінець-кінцем суб'єктивний розум постає як здатність обчислювати імовірності і таким чином добирати відповідні засоби для досягнення певної мети.

Відповідно до суб'єктивістської позиції, коли про «розум» говориться в зв'язку з ідеєю або річчю, а не в зв'язку з дією, то мається на увазі не саме поняття або предмет, а його стосунок до певної мети. Це значить, що річ або поняття важливі тільки як засіб. Немає жодної розумної мети самої по собі і, очевидно, безглуздо дискутувати про перевагу однієї цілі над іншою стосовно розуму. З суб'єктивістського погляду така дискусія можлива тільки тоді, коли обидві цілі слугують якійсь третій, вищій, тобто коли вони є не ціллю, а засобами.

Формалізація розуму має далекосяжні теоретичні та практичні наслідки. Якщо суб'єктивістська позиція слушна, то мислення не може допомогти людині визначити, чи є якась мета бажана, чи ні. Прийнятність або неприйнятність ідеалів, критеріїв оцінювання нашої поведінки та наших ідеалів, провідні засади етики й політики, всі остаточні рішення — все це визначають інші, сторонні чинники, а не розум. Усе це стало справою вибору і вподобання, і тепер, виносячи практичне, моральне чи естетичне рішення, вже нема сенсу говорити про істину. У цьому зв'язку Горкгаймер цитує Бертрана Рассела, якого він називає «чи не найоб'єктивнішим мислителем серед суб'єктивістів». Рассел у своїй «Відповіді критикам» каже: «Судження про факти мають ознаку, що зветься «істинність», і вона властива або невластива їм, не залежно від того, хто що про це думає. Але... я не знаю жодної аналогічної до «істинності» ознаки, яка була б властива чи невластива етичним судженням». Словом, в контексті формальної раціональності стверджувати, скажімо, що справедливість

краща за несправедливість, це все одно, що твердити, ніби червоне краще за синє або яблуко краще за сливу. Відповідно, розум як звичайний інструмент прислуговується будь-якому прагненню, хай то доброду чи лихому — кричуща суперечність із намірами основоположників буржуазної цивілізації.

Наслідки такої формалізації розуму для моралі були для франкфуртців очевидні — перед їхніми очима відбулися жахливі події нацистського терору та Другої світової війни. Усі ці події — те, як величезні маси людей погодилися миритися і співпрацювати в актах нелюдської жорстокості — вони пов'язують із тією трансформацією, а, властиво, з тим виродженням моралі, що є наслідком процесу «просвітництва». Основні підсумки їхнього аналізу викладені, зокрема, в розділі «Жульєтта, або просвіта і мораль» з «Діалектики просвітництва» Горкгаймера — Адорно.

Усі моральні вчення Просвітництва свідчать про заздалегідь приречене на невдачу прагнення відшукати, замість розвінчаної об'єктивної релігії, якусь нову інтелектуальну опору, що дала б змогу зберегти людські цінності в соціальних відносинах — в тих випадках, коли не вже діє інтерес. Їхній успіх у цій справі був прямо пропорційний їхній непослідовності, і всі їхні позитивні теорії зводились, на думку франкфуртських філософів, до різних форм апологетики. Не намагались вони і стверджувати, що формалістичний розум тісніше пов'язаний з мораллю, ніж з аморальністю.

«Оскільки інструментальний розум не покладає ніяких змістовних цілей, то всі людські афекти для нього є рівнозначні, є попросту природні чинники, які треба враховувати, а коли треба — переступати» [4, с. 34]. Свобода від докорів сумління для формалістичного розуму так само істотна, як і свобода від любові чи ненависті. «Раціональна людина — апатична, як от Жульєтта в маркіза Де-Сада» [5, с. 104]. Її кредо — наука. Її огидне всяке поклоніння, раціональність якого не можна довести: віра в Бога і його вмерлого сина, покора десяти заповідям, перевага добра над злом, святості над гріхом. Квінтесенцію цієї доктрини висловлює Ніцше: «Слабкі та невдахи мають загинути. Ось перша теза нашого людинолюбства». Якщо людський розсудок, «скроєний на мірку самозбереження», і здатен додержувати закону життя, то цей закон є закон сильнішого, закон природи. Сильні, каже Ніцше, «повертаються до невинної совісті хижого звіра». Людина, пройшовши коло трагічної діа-

лектики просвітництва, знову стає частиною тієї природи, від якої прагнула визволитися, її мислення знову стає біологічним органом. Людське суспільство починає функціонувати за більш-менш замаскованими законами природи. Зайве говорити про аналогічність економічної конкуренції в класичному ліберальному капіталізмі XIX ст. із, так би мовити, законом джунглів. Утім, на той час формалізація поширилася ще тільки на економічну сферу, а функціонування вільноконкурентної економіки спиралося на вільного приватного підприємця — на автономного індивіда. В міру монополізації економіки, тотальної формалізації всіх сфер життя «аморальність» системи набирає нових форм — на додачу до звичайної економічної несправедливості. Злочини нацистського режиму — природний вислід тієї обставини, що розум не здатен висунути принципових аргументів проти вбивства. Особливо, коли вбивство — функціональне. Отже, внаслідок формалізації розуму справедливість, рівність, щастя, терпимість, усі ті наріжні категорії культури та суспільної моралі як її елементу, що раніше висновувалися з розуму або знаходили в ньому основу, втратили свої духовні корені. Вони все ще ніби залишаються метою, але немає більше жодної раціональної інстанції, уповноваженої потвердити їхню об'єктивну цінність і поєднати їх із реальністю. Освячені історією, вони все ще зберігають свій престиж і можуть навіть бути закріплені в конституції держави, виконуючи тоді ідеологічну функцію додаткової легітимації. Втрачаючи свою опору в об'єктивному розумі, ці поняття стають порожніми, стають усього лиш знаряддям пропаганди й маніпуляції.

Усе сказане не має означати, нібито процес «функціоналізації», а відповідно «деморалізації» суспільства та всіх його членів дійшов до кінця чи то сьогодні, чи то ще в 40-ві роки, коли написано «Діалектику просвітництва» та «Затемнення розуму» (хоча в деяких фразах у Горкгаймера, і особливо Адорно, вчувається величезна зневіра в людях). Це не означає, що в культурі взагалі не залишилося цінностей. Якщо абстрагуватись від крайніх формулювань, то суть їхньої позиції полягає ось в чому: цінності в сучасному суспільстві функціонують під знаком суперечності. Стрижневий принцип суспільної системи — формальна раціональність — є їм чужий. «Вся історія західного людства — це історія боротьби з усім ірраціональним — це значить з усіма забобона-

ми й рудиментами міфології, від яких культурні цінності принципово нічим не відрізняються. Отже, усякому ідеалові, усякій культурній цінності судилася двоюка доля: або зникнення, або інтеграція в систему владно-економічних відносин» [13, с. 6].

«Аморальність» сучасної соціальної системи, відсутність в культурі суспільства об'єктивних цінностей аж ніяк не означає, що це суспільство «зла». Навпаки, головною особливістю системи є створення дедалі штучнішого середовища, в якому людина вже не страждає від тяжкої праці, голоду, хвороб, і навіть не переживає тяжких душевних конфліктів. Голод, хвороби, нерівність, експлуатація, крадіжка, а тим більше насильство і вбивство — все це не просто засуджується, а й створена потужна техніка боротьби з усіма цими проявами зла. Формально суспільство дедалі більше стає апофеозом позитивності, майже стерильним середовищем. Утім, за фасадом гасел пацифізму, демократії, екології, здоров'я, моральної чистоти ховаються реактивні, потенційні форми зла. Самодостатні й самозадоволені індивіди в певних умовах або й безпричинно виявляють несподівану жорстокість і навіть потяг до вбивства (згадаймо низку безглузвих злочинів у США, як от розстріл невинних людей на вулиці, школі, доведеними до крайнощів людьми). Звісно, сьогодні система, фактично, виключає можливість Світової війни (оскільки масштабна війна у майбутньому — це очевидно ядерна, вибух якої накриє також і директивну систему). Той факт, що колись ці тенденції проявилися у вигляді геноцидів, свідчив про недосконалість першої, одверто авторитарної організації пізньокапіталістичного суспільства. Однак у ненасильницьких (явно) формах атрофія людяності виявляється сьогодні у публічному як громадському, так і у приватному житті.

Однак не тільки інститути панування виступають як руйнівні сили розуму. На індустріальній стадії розвитку суспільства йому починає протистояти ще більш грізний противник, що знайшов своє втілення «у зростанні економічної продуктивності», котрий викликає і обумовлює технізацію процесів життєдіяльності суспільного організму. Абсурдність ситуації, що складається, полягає в тому, що у міру збільшення влади людини над природою, з якої вона витягує всі нові і нові сили, не тільки зростає її залежність від системи суспільних відносин «індустріального суспільства», але і втрачається, старіє значення розумного елемента в цьо-

му суспільстві. Розум втрачає свою незалежність, переходячи на службу технічному апарату владарювання, стає «інструментальним» розумом. У зв'язку з цим різко падає і значення ідей, які сторіччями несло у собі просвітництво. «У відмові від мислення, — говориться у «Діалектиці просвітництва», — яке в уречевлених формах математики, машин, організації мстить людям, що забувають його, просвітництво відрікається від свого власного здійснення» [13, с. 47—48].

Автоматизація виробництва і дисципліна, що росте, сприяють швидкому зростанню матеріальних благ, а разом з цим збільшуються шанси в досягненні високого рівня споживання величезними масами населення. Все це нібито посилює трансформацію їх свідомості, гасить революційні імпульси, які «критична теорія» розглядає як наслідок матеріальної незадоволеності людей. У міру вирівнювання життєвого рівня членів суспільства вирівнюється і їх свідомість, стаючи все більш «одномірною».

«Одномірність» як наслідок влади «технічної раціональності» в суспільстві характеризується нівелюванням потреб, відсутністю чітко виражених політичних та ідеологічних проявів. Значення у сучасній соціалній онтології одновимірності як феномену, який притаманий чи не найпотужніше, власне в українському суспільстві велетенське. Власне це свідчить про відсутність певних сил, що можуть протистояти системній інтервенції деструктивних сил влади у сферу людської свободи та ментальності.

Сутність міста можна зрозуміти, розглядаючи його на основі розвитку суспільства в цілому, як форму і результат цього розвитку, і одночасно як передумову цього розвитку. При цьому виникає складна методологічна проблема. Для розгляду міста в межах такого підходу необхідно саме суспільство репрезентувати абсолютно особливим чином так, щоб воно виступало як певна основа і одночасно протилежність міста, щоб суспільство і місто виступали як певна дуальна опозиція. Аналіз останньої повинен бути направлений не лише до полюсів цієї опозиції, але, перш за все, до динаміки їх взаємопроникнення. Щоб подолати цю проблему, суспільство очевидно повинно інтерпретуватися у своїй особливій формі — у формі урбанізації [1, с. 3].

Як слушно зазначає дослідник О.С. Ахієзер, урбанізація є одним із найважливіших загальних визначень суспільства, людини. «Людина репрезентує

себе як суб'єкт урбанізації, рефлексії, творчості, праці, виробництва» [1, с. 4].

Власне міста, будучи фокусами урбанізаційного процесу та точками зростання суспільства, вміщують у себе різні форми відтворювальної діяльності. Зокрема грошові потоки проникають у великі міста, завдяки концентрації в них різного гатунку взаємообмінів у просторах, таких як реклама, промисловість, індустрія розваг, і навіть простір кладовища. Власне монетарна економіка великих міст закликає до функціональності та калькуляційності практичного життя, нівелюючи сингулярні відмінності речей, «знебарвлюючи речі їх грошовим еквівалентом». «Продажність» речей вища у мегаполісах, ніж у субурбаністичних просторах. Зрештою, власне у мегаполісах відбувається процес знецінення всього об'єктивного світу, що, на думку Г. Зіммеля, призводить до неминучого знецінення власної персональності і до знеособленого сприйняття інших людей. У поєднанні розсудливості та впливу грошового господарства випливає наступна особливість стилю життя великого міста, яку Г. Зіммель називає бездушною байдужістю, замкнутістю, відособленістю, взаємною відчуженістю. Але всі ці негативні дії перекриваються впливом на людину духовної сутності великого міста. Місто надає людині таку особисту свободу, що філософ не може навести жодних аналогів з інших сфер життя. Велике місто є осередком індивідуальної і соціальної свободи. Незалежність індивіда можлива лише при певній соціалній дистанції, яку якраз і створює відособленість і відчуженість відносин між людьми у великому місті. Духовна віддаленість постає зворотним боком свободи: почуття самотності загострюється посеред міського гармидеру.

Л. Вірт на самому початку своєї програмної статті «Урбанізм як спосіб життя» (1938), висуває наступну тезу: «Ступінь, в який сучасний світ можна назвати «міським», неможливо у всій його повноті і точності виміряти відсотковою часткою населення, що живе у містах», оскільки місто поширює свій вплив далеко за своїми межами, і його не можна розглядати як сутність, суворо обмежену в просторі. Аналізуючи нарис міського способу життя Л. Віртом, необхідно звернути увагу на цікаву особливість: більша частина його оціночних умовиводів щодо властивостей і якостей міського життя негативна, тобто, даючи визначення урбанізму і описуючи якісну специфіку міського життя, він, фактично, висловлює антиурбаністичні тенденції, підкрес-

люючи, що висока щільність міського населення породжує широкий діапазон індивідуальних відмінностей. Велика кількість несхожих один на одного індивідів не може вступати один з одним в контакт, як повні, а не часткові особистості, що неминуче викликає сегментацію людських відносин і приводить до формування так званого «шизоїдного» характеру міської персональності. Неабияку питому вагу у спілкуванні міського суб'єкта займають вторинні контакти, міські соціальні зв'язки відрізняються анонімністю, поверховістю, утилітарністю і швидкоплинністю. Скритність, індиферентність і байдужість, властиві взаєминам міських жителів, — це захисний механізм, який допомагає суб'єктивності уникнути зайвих дотиків від інших.

Висока щільність міського населення, потужна сила фізичних контактів продукує особливе значення соціальної дистанції, яка, у свою чергу, збільшує замкненість у відносинах між людьми і породжує самотність. Л. Вірт вказує на нездатність міського населення до власного відтворення. Для західної урбанізації характерне падіння народжуваності. Місто негативно впливає на традиційний тип сім'ї, спрямованої на народження і виховання дітей, та на збереження будинку як центру сімейного тяжіння. Він робить висновок, що міста не виробляють, а споживають людей. І що порівняно з сільським співтовариством, у міському соціумі персональна дезорганізація, душевний розлад, суїцид, правопорушення, злочинність, корупція і безлад матимуть значно більші масштаби. Таким чином, описуючи місто як особливу форму людської асоціації, визначаючи урбанізм як особливий спосіб життя, Л. Вірт є прихильником неприхованих антиурбаністичних поглядів.

Відомий філософ О. Шпенглер підкреслює фактично онтологічний статус міста, вказуючи, що всі великі культури світу — культури міські, але цей факт досі не знайшов свого осмислення в теоретичному дискурсі. Він підкреслює, що людина — це «містобудівна тварина», місто — прафеномен людського існування, місто стає справжнім критерієм всесвітньої історії, а «всесвітня історія — це історія міської людини». Місто породжує так би мовити *homo urbanus*, себто людину міську. Мешканця великого міста О. Шпенглер визначає як «нового кочівника, цивілізована людина — це інтелектуальний кочівник, безрідний і духовно вільний. Він вже не може жити без міста, будь-яке велике місто може стати для нього батьківщиною, кожне ближ-

не село — чужиною. Він швидше помре на бруківці, ніж повернеться в село. Він стомлений містом і цивілізацією, і в своїй перенасиченості часто хоче відкинути цивілізацію і повернутися до природи: до моря, до гір. Але він не може цього зробити. Куди б він не попрямував, він несе своє місто з собою» [12, с. 164].

Л. Мамфорд у книзі «Культура міст» (1938) визначає місто як точку максимальної концентрації влади і культури суспільства, пояснює його виникнення соціальними потребами людини: міста будуються для інтенсифікації соціального життя та досягнення максимуму різноманітності. Головна функція міста — це передача культурної спадщини. У добре функціонуючому місті інкультурація і соціалізація відбуваються завдяки інтенсивним соціальним взаємодіям в сприятливому соціальному середовищі міста за допомогою середовища освіти (*environmental education*) і повсякденного навчання. У книзі «Місто в історії» (1961) Л. Мамфорд зауважує, що місто, яке втратило свої функції, руйнується і в результаті цивілізаційної катастрофи має всі шанси перетворитися на Некрополіс. А найголовніша функція міста — та, що воно є головною настановою зміни людини, органом найповнішого вираження персональності. Місто виступає своєрідним збирачем творчих суб'єктивностей. Сутнісно позитивне місто — це місто, яке трансформує суб'єкта міського у сутність, яка є результатом найголовнішого досягнення міського досвіду — це не новий тип міста, а новий тип людини. Таким чином, варто звернути увагу на протилежність поглядів Л. Вірта і Л. Мамфорда, що стосуються вельми важливого теоретичного положення: Л. Вірт писав про нездатність міського населення до власного відтворення, Л. Мамфорд головну мету міста бачить навіть не у відтворенні, а у виробництві нового типу людини, яку ми можемо експериментально назвати *homo urbanus*.

Ігнорування циклу гуманітарних дисциплін провокує появу ряду негативних ознак, що відображаються на потенціалі творчої діяльності. Розум втрачає свою незалежність, переходячи на службу технічному апарату владарювання, стає «інструментальним» розумом. У зв'язку з цим різко падає і значення ідей, які сторіччями несло у собі Просвітництво. Оскільки інструментальний розум не покладає ніяких змістовних цілей, то всі людські афекти та прагнення до творчості для нього тотожні. Вони посідають місце лише статистичних чинників для досягнення приват-

них цілей. Інструментальна людина апатична, для неї не властиве рефлексивне мислення. Свобода від докорів сумління для формалістичного розуму так само суттєва, як і свобода від любові чи ненависті.

Місто постійно поширює свій вплив на людей, території навколо себе і втягує їх у себе. Відкритість необхідна для виходу за рамки сформованих відносин, культурних норм і цінностей, форм діяльності, для подолання обмеженості форм власного відтворення. Якщо відкритість не досягне деякого конкретного адекватного для цього суспільства рівня, то суспільство виявиться не в змозі у належних масштабах своєчасно виформувати необхідні елементи відтворення.

Суб'єкт міста долає природний зв'язок з обмеженим ареалом, розширює свої потреби і кругозір, навчається осмислювати свої проблеми у зв'язку з проблемами загального характеру. Персональність у місті долучається до більш розвиненого, масштабного мислення, піднімається над проблемами обмеженого співтовариства. Розвиток абстрактного мислення, здатність вирішувати свої проблеми на основі загальних принципів, знання абстрактних законів, моральних норм, логіки тощо, розуміння цінностей не тільки видимого і одиничного, але і прихованої загальності, є важливою умовою підвищення інтелектуального рівня городян, передумовою зростання впливу науки на масову свідомість, на спосіб життя.

Зворотний бік здатності мислити абстрактно, тобто здатність осмислювати дійсність через інтелектуальні форми мислення, невіддільна від здатності *homo urbanus* постійно конкретизувати свої знання, уявлення. Це життєво важливо для вирішення складних проблем у гіпердинамічному світі.

1. Ахиезер А.С. Воплощение свободы или средоточие зла? : Методология анализа города как фокуса урбанизационного процесса / А.С. Ахиезер // Земство: Архив провинциальной истории России. — Пенза, 1994. — № 2. — С. 16—28.
2. Вебер М. Город / М. Вебер // Избранное. Образ общества. — М. : Юрист, 1994. — 702 с.
3. Вирт Л. Урбанизм как образ жизни / Л. Вирт // Социальные и гуманитарные науки. — Серия 1. Социология. — 1997. — № 3.
4. Горкгаймер М. Критика инструментального розуму (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949—1969) / М. Горкгаймер ; пер. з нім. М.Д. Култаєва. — К. : ППС-2002, 2006. — 282 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

5. Горкгаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты / М. Горкгаймер, Т.В. Адорно ; пер. М. Кузнецов. — М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997. — 311 с.
6. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель. — Логос. — 2002. — № 3.
7. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма / Анри Лефевр ; пер. С.А. Эфиров // Социологическое обозрение. — 2002. — № 3. — Т. 2. — С. 19—26.
8. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо / Т. Лютий. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 296 с.
9. Мамфорд Л. Истоки урбанизации. Появление города / Л. Мамфорд // Р.Л. Смит. Наш дом — планета Земля. — М., 1982.
10. Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет. — М. : Логос, 2002. — 424 с.
11. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії» / В.Г. Табачковський. — К. : ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
12. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и прим. К.А. Свасьян. — М. : Мысль, 1993. — Т. 1: Гештальт и действительность. — 663 с.
13. Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung / M. Horkheimer, Th. Adorno. — Frankfurt, 1969.
14. Park L.E. The Urban Community. Selected Papers from the proceedings of the ASS, 1925 / L.E. Park. — New-York : AMS Press, 1971. — 268 p.

Volodymyr Olinkevych

INFLUENCE OF «INSTRUMENTAL MIND» ON THE DEVELOPMENT OF CREATIVE PERSON IN URBAN CONTEXT

The article has presented an attempt of descriptive analytic studies in the influence of phenomenon of «instrumental mind» upon creative activity. The meanings of urban space as ontological components in this regard have been exposed.

Keywords: city, homo urbis, reflection, «instrumental reason» (instrumentellen Vernunft), formalized reason, calculation, rational, irrational.

Володимир Олинкевич

ВЛИЯНИЕ «ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО РАЗУМА» НА РАЗВИТИЕ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ГОРОДА

Статья является попыткой проанализировать и описать влияние феномена «инструментального разума» на творческую деятельность. Значение городского пространства как онтологической данности в этом отношении.

Ключевые слова: город, homo urbis, рефлексия, «инструментальный разум», формализованный разум, калькуляция, рациональное, иррациональное.