

SUMMARY

**Burkalo V. REINCARNATION: BEFORE SCIENCE ARCHAIC OR THE LAW OF THE LIFE DEVELOPMENT**

In the article the author deals with the philosophical argumentation of the reincarnation idea from the position of the modern sacral understanding. Author stresses upon integrity, ethic character of the substantiation and the need to argue the scientific and religions orthodox views.

*I. ВЕГЕШ (Ужгород)*

**КОНЦЕПЦІЯ МАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА У ПРАЦЯХ КАРЛА ЯСПЕРСА, ВІЛЬГЕЛЬМА РАЙХА ТА ХАННИ АРЕНДТ**

Починаючи від праць Г. Лебона та Ф. Ніцше, ширилося усвідомлення небезпеки, яку собою являє масове суспільство. Своє негативне навантаження термін «маса» зберіг і в ХХ ст., коли розпочався розгляд проблеми на концептуальному рівні. Такі вчені як Х. Ортега-і-Гасет та О. Шпенглер трактували «бунт мас» як загрозу владі еліти, що єдина здатна керувати, так як є володіє відповідними знаннями і досвідом. Недосвідчені маси, внаслідок захоплення важелів влади, приведуть суспільство до повної катастрофи. З середини ХХ ст. концепції масового суспільства набувають цілковито нового характеру. Мова вже не йде про розподіл на «розумну» еліту та «дурні» маси, наголос робиться на тому, що «масовим» стає все суспільство. Показовою у цьому контексті є концепція «одномірності» Г. Маркузе, викладена ним у відомій книзі «Одномірна людина» (1964). Еволюція поглядів на масове суспільство відбувалася також під впливом такого напрямку у філософії як екзистенціалізм, представником якого є К. Ясперс. Погляди цього вченого на масову людину знайшли своє продовження у дослідженнях чималої кількості науковців, однак найбільш ґрунтовне осягнення походження «мас» та їхньої ролі у встановленні та функціонуванні тоталітарних режимів вдалося учениці К. Ясперса - Х. Арендт. Дослідниця у своїй основній праці «Джерела тоталітаризму» (1951) прийшла до висновку, що масове суспільство, нарівні з антисемітизмом та імперіалізмом є однією з першочергових передумов тоталітаризму. Так само, розглядаючи тоталітарний фашистський режим, австрійський вчений В. Райх вбачав його зародки у масовій психології суспільства, яке прагне розчинитися у своїй пасивності та підкоритись сильному лідеру, тобто «вождеві народу», який нібито подбає про його безпеку. Працюючи в руслі концепції психоаналізу З. Фрейда, В. Райх ратував за «сексуальну революцію», оскільки розглядав всі неврози у суспільстві як наслідок пригнічення сексуальності.

*Актуальність дослідження.* Масове суспільство, яким воно постало в сучасну епоху, є надзвичайно складним та багатоплановим явищем і, як наслідок, пов'язані з ним проблеми потребують ретельного вивчення із залученням якомога більшої кількості дисциплін, кожна з яких крізь призму власного наукового досвіду могла би витлумачити їх на свій лад. В подальшому із сукупності цих поглядів можна було б скласти цілісну картину масової людини та намітити основні шляхи її перевтілення у свідомо мислячу та вільно діючу особистість. Саме з цієї причини автор даного дослідження обрав для аналізу цілком різні на перший погляд концепції К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт. І хоч всі ці вчені погоджувалися на тому, що масове суспільство є прямою загрозою розвитку людства та неодмінно веде до встановлення диктатур чи тоталітарних режимів, однак кожен з них працював у руслі окремої науки та оперував лише притаманною цій науці термінологією. Так, К. Ясперс виходив із позицій релігійного екзистенціалізму, а тому першочерговим способом подолання суспільства мас та деперсоніфікації для нього було набуття соціальними індивідами «філософської віри», яка своїм гуманістичним навантаженням мала справити позитивний вплив на стосунки між людьми в соціумі. В. Райх послуговувався інструментарієм психології та соціології; відповідно, будучи психоаналітиком, він розглядав масове суспільство як певну форму поширеного на велику кількість людей неврозу, який можна вилікувати за допомогою розкріпачення сексуального життя особистості. У свою чергу Х. Арендт працювала в напрямку політології та філософії політики, що призвело до створення нею у більшій мірі політичної концепції масового

суспільства, в якій значущість проблеми оцінювалась наявністю загрози демократичним інститутам з боку «пасивної більшості», завжди схильної до авторитаризму. Таким чином, різнобічність розгляду масового суспільства сприятиме кращому розумінню проблеми, охопивши її з усіх можливих сторін та залишивши вкрай мало місця для упущень.

*Мета дослідження.* Автор ставить своєю метою дослідити погляди К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт на сутність, причини становлення та характерні риси масового суспільства. Визначена мета зумовила постановку та розв'язання таких дослідницьких завдань:

- виявити теоретико-методологічні підходи до аналізу концепцій масового суспільства;

- визначити характерні риси масової людини у філософії екзистенціалізму К. Ясперса;

- проаналізувати зв'язок між масовою психологією та фашистською диктатурою в концепції В. Райха;

- обґрунтувати роль масового суспільства у встановленні тоталітарних режимів згідно концепції Х. Арендт;

- виділити спільні та відмінні риси у концепціях масового суспільства К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт.

*Об'єкт дослідження* – концепція масового суспільства у працях К. Ясперса, В. Райха і Х. Арендт. *Предмет дослідження* – погляди К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт на причини виникнення масового суспільства, способи його існування та зв'язок із тоталітарними режимами.

*Методологічну основу дослідження* складають принципи історизму, які дають можливість об'єктивно підійти до теоретичних розробок К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт, до вивчення суспільних процесів, подій, явищ, фактів, що цими вченими розглядаються. В роботі використано аналітичний, порівняльний та системний методи. Дане дослідження є багатоплановим, яке переплітається з цілим рядом конкретних дисциплін, зокрема, політологією, психологією, соціологією та філософією.

*Джерельна база дослідження.* При підготовці дослідження нами було опрацьовано широке коло літератури з даної тематики. Увагу в першу чергу слід приділити першоджерелам. Характеризуючи ситуацію сучасного йому часу та аналізуючи хід історії, К. Ясперс торкається проблеми масового суспільства в таких працях як «Витоки історії та її ціль» [6] та «Духовна ситуація часу» [5]. Суть моральних орієнтирів, які би допомогли людині знайти себе в індустріальній цивілізації, вчений виклав у працях «Філософська віра» [7] та «Всесвітня історія філософії» [4]. Взаємозв'язок між масовою психологією та фашистською диктатурою В. Райх дослідив у книзі «Психологія мас і фашизм» [3]. Свої дослідження тоталітаризму та ролі мас у його виникненні Х. Арендт помістила в праці «Джерела тоталітаризму» [1]. Станові невизначеності, розколу між минулим та майбутнім, що являється підґрунтям для виходу мас на політичну арену, дослідниця присвятила збірку есе «Між минулим і майбутнім» [2]. Слід також згадати надзвичайно важливі праці інших теоретиків масового суспільства, серед яких в першу чергу виділяються Х. Ортега-і-Гасет [47, 48], О. Шпенглер [75, 76] та Г. Маркузе [36, 37], праця якого «Одномірна людина» [37] справила значний вплив на подальшу дослідницьку діяльність в цій галузі науки. Представники психоаналізу теж розглядали масове суспільство в контексті власного наукового руслу. Тут, зокрема, виділяються З. Фрейд [62, 63, 64], К. Г. Юнг [78], Е. Фромм [65, 66, 67, 68, 69] та Дж. Франкл [59, 60, 61]. Будучи екзистенціалістом, К. Ясперс не міг не відчувати на собі впливу ідей Ф. Ніцше [42, 43, 44, 45], який протиставив масовому індивіду свою «надлюдину», залишаючись непримиримим критиком цивілізації. Філософи-екзистенціалісти М. Хайдеггер [70, 71] та Ж.-П. Сартр [53] також торкалися проблем, пов'язаних з масовою свідомістю та пошуку шляхів звільнення людини. Представник «другого покоління» Франкфуртської школи, яка займалась дослідженнями «репресивної цивілізації», Ю Габермас [13] теж долучився до вивчення бар'єрів, що заважають соціальним індивідам діяти демократичним шляхом. Вирішення цієї проблеми він, як і К. Ясперс, вбачав у здатності людини до справжньої, «безпосередньої» комунікації.

Масове суспільство, як сукупність «посередніх» людей із «штучними» поглядами та прагненнями, являє собою альтернативу громадянському суспільству та ознаменовує поразку демократії. Феномен «суспільства мас» може проявитися в будь-якій країні, де руйнуються групові зв'язки, де наявні соціальні потрясіння чи стан аномії. Як правило, вихід мас на

політичну арену призводить до встановлення диктатур чи тоталітарних режимів, яскравими прикладами чого служать фашистський режим в Італії (1922), нацистський в Німеччині (1933), а також сталінський режим в СРСР. Посилення ролі держави, яка за «бездумної», «одномірної» підтримки мас втручається у будь-які сфери суспільного життя своїх підлеглих, призводить до нівеляції індивідуальності у всіх тих, хто на перших порах чинив спротив масам. Небезпека, яку несе собою масове суспільство, потребує ретельного вивчення, щоб не лише вчитися на власних минулих помилках, а й запобігати новим.

В «Енциклопедії політичної думки» за редакцією Д. Міллера дається таке визначення масовому суспільству: «Наразі цей термін («масове суспільство» - І. В.) здебільшого вживають для означення типу суспільства, яке є водночас великим за кількістю населення і доволі розпливчастим та аморфним за своєю соціальною структурою, економікою, державним устроєм. В ідеальному масовому суспільстві буває невтримний індивідуалізм у царині моралі, поведінка споживача просякнута гедонізмом, а родина, громада, церква, школа пронизані загальною розбещеністю... Через неорганізованість масового суспільства, його радше атомізовану, ніж органічну природу, його вважають не тільки сприятливим для зміцнення централізованої влади, – частково через притаманний йому пошук політичної єдності, – але й ідеальним суспільством для досягнення цілей і задоволення бажань тоталітарних лідерів, які тому й заохочують його розвиток. Загалом масове суспільство розглядають як надзвичайно вірогідний результат поступу індустріалізації та демократії» [39, 233].

У свою чергу «Короткий оксфордський політичний словник» пояснює масове суспільство, як «уявлення, що в деяких сучасних суспільствах люди стають вразливі до спокус тоталітаризму внаслідок браку соціальних структур стримування» [34, 393].

Ідея масового суспільства бере свій початок у працях Е. Берка, Л. Бональда, А. Токвіля, Г. Гегеля. Занепокоєні наслідками французької революції та промислового перевороту, ці філософи стверджували, що в їхній час руйнуються усталені зв'язки королівства, церкви, гільдії, міста та села. Протягом ХХ ст. збільшуються прояви страху стосовно настання «епохи мас». А. Токвіль, С. К'еркегор та Ф. Ніцше розглядали таку епоху як майже прямий здобуток демократії з її звеличенням більшості та секуляризмом, з її роз'єднанням сакральності, однакості поглядів, з її індивідуалізмом та розмежуванням спільноти [39, 233]. В контексті аристократичної критики соціальних змін XVII-XIX ст. англієць Е. Берк та француз Ж. де Местр першими назвали силу, що лякала тодішніх аристократів «натовпом» чи «масою». Л. Бональд виступав проти руйнування середньовічних соціальних груп і корпорацій, що перетворювало, на його погляд, суспільство в «масу ізольованих індивідів» [46, 14].

Безпосереднім попередником концепцій масового суспільства вважається Ф. Ніцше, який стверджував, що головну роль в суспільстві відіграє маса, котра поклоняється всьому посередньому. Філософ критикує сучасне йому суспільство, називаючи його стадом, масою, натовпом, котрого дуже багато і він всюди «смердить». У праці «По той бік добра і зла» Ф. Ніцше пише: «З іншого боку, стадна людина в Європі нині вдає, начебто вона єдино дозволена порода людини, прославляє як істинно людські чесноти так і властивості, котрі роблять її покiрливою, стерпною, корисною стадові: дух солідарності, доброзичливість, уважність, сумлінність, стриманість, скромність, поблажливість, співчутливість» [43, 88]. Вчений пророкує розпад європейської духовної культури, «повстання мас» та початок царства посередностей. Врятувати від результатів демократизації, приходу мас у політику можуть лише люди «іншої віри» - духовна еліта. Саме з цією метою мислитель і виробив концепцію «напллюдини», щоб протиставити її пересічній людині, «масовій людині» [73, 69].

Визнаним теоретиком мас в кінці XIX ст. був Г. Лебон. Головною моделлю для нього був натовп, котрий розглядався як психологічний феномен, що виникає при безпосередній взаємодії індивідів, незалежно від їх соціального статусу, національної приналежності, професії, навіть причини, що викликала утворення даного натовпу [46, 14]. Вчений поділяв натовп на два типи: 1) гетерогенний (різномірний) – невизначений вуличний, зібрання людей у театрі, суді, парламенті; 2) гомогенний (однорідний) – представлений у вигляді каст, сект, класів. На думку Г. Лебона, натовп – це ірраціональна руйнівна сила. Поведінка індивідів у натовпі має несвідомий емоційний характер, ним керує не розум, а «закон духовної єдності натовпу», «колективна душа», нетерпимість, догматизм, втрата особистої відповідальності за

власні вчинки. Чим численніше зібрання, вважав дослідник, тим нижчий рівень його свідомості [73, 129].

Фундатор психоаналізу та соціальний філософ З. Фрейд стверджував, що маси у своїй більшості недалекоглядні, їхня поведінка підпорядковується бажанням, а не розуму, вони не хочуть працювати, їм притаманне прагнення до всездозволеності та розпусти. Тому влада повинна бути зосереджена в руках вузького кола людей культури, котрим вдалося побороти власні бажання і котрі здатні не слідувати масам. Ця еліта повинна бути незалежна від мас (організаційно і матеріально) і мати в своєму розпорядженні достатньо заходів, щоб примусити людей працювати та підтримувати порядок [30, 101].

У ХХ ст. концепція масового суспільства отримує широке розповсюдження. В наукових колах йде мова про створення цілісної теорії масового суспільства. Першу спробу створити таку концепцію робить Х. Ортега-і-Гасет, який у спеціально присвяченій цьому питанню фундаментальній праці «Бунт мас» (1929) пише: «Існує факт, який на добро чи на зло – важить найбільше в сучасному громадському житті Європи. А саме – в суспільстві маси взяли повну владу. А що маси, зі своєї природи, не повинні та й нездатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури» [48, 15]. Справа мас у всі часи була одна – слідувати за елітою. Але в ХХ ст. маса, не дивлячись на свою неспроможність керувати, намагається витіснити еліту з її традиційних місць – політики та культури [46, 18]. Філософ стверджує, що не випадково цей бунт відбувається саме в ХХ ст., так як цьому сприяв цілий ряд факторів. Х. Ортега-і-Гасет пише: «Від другої половини ХІХ ст. пересічна людина вже не натрапляє на жодні соціальні перепони. Себто також у формах суспільного життя вона вже не зустрічає перешкод і обмежень від самого народження. Ніщо не примушує її обмежити своє життя... Немає ані «станів», ані «каст». Ніхто не має громадських привілеїв. Пересічна людина дізнається, що всі люди рівноправні» [48, 45].

Ще ніколи у всій своїй історії людина не опинялась в подібних обставинах, котрі створили ці умови. Х. Ортега-і-Гасет зазначає: «Ходить, дійсно, про корінну новизну в людській долі, яку закоренило ХІХ століття. Споруджено новий кін для людського буття, новий під оглядом фізичним і суспільним. Три засади уможливили цей новий світ: ліберальна демократія, експериментальна наука та індустріалізм. Останні дві можна звести до одного терміну: техніка. ХІХ століття не винайшло жодної з цих засад; вони походять із двох попередніх сторіч. Заслуга ХІХ століття не у винаході, а в практичному здійсненні. Це всім відомо. Але не досить абстрактного пізнання, а треба здати собі справу з неминучих наслідків» [48, 45-46]. Одним із таких наслідків стало те, що пересічна людина із суспільної маси опинилася в нових життєвих обставинах. Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись в жоден спосіб, а, навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри. Річ у тому, що ХХ ст. прищеплює своїм мешканцям тверде переконання, що завтра він буде ще багатшим, досконалішим і ширшим. Проста людина, зустрівшись із таким технічно і суспільно досконалим світом, вірить, що його витворила природа, і ніколи не подумає про геніальні зусилля видатних одиниць, яким він завдячує своє існування. Ще менше вона признає думку, що подальше існування цих досягнень залежить від певних нелегких людських чеснот, найменше недотримання яких розвалило би всю величну споруду [48, 46-47].

Філософ приходять до висновку, що та сама досконалість, з якою ХІХ ст. оформило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, вважають її не за організацію, а за природу. Це пояснює і абсурдний психологічний стан маси: вона цікавиться виключно своїм добробутом і рівночасно відмежовується від причин цього добробуту. Х. Ортега-і-Гасет додає: «Оскільки вони (маси – І. В.) не вбачають у вигодах цивілізації чудесних винаходів і конструкцій, що їх можна втримати лише великим зусиллям та обачністю, вони гадають, що можуть рішуче вимагати їх, наче природного права, і що на тому їх роль кінчається. У розрухах, викликаних голодом, народні маси звичайно шукають хліба, а їхній звичайний спосіб – це руйнування пекарень» [48, 48].

Після праць Х. Ортега-і-Гасета почалось детальне вивчення масового суспільства. Був створений цілий ряд соціологічних, соціально-філософських, а також культурологічних концепцій. Практично всі вони вважали масовою такою соціальною структурою, в котрій людина нівелюється, стаючи безликим елементом соціальної машини, підігнаним під її потреби,

відчуваючи себе жертвою соціального процесу [46, 17]. Вагомий внесок у розробку теорії масового суспільства зробив О. Шпенглер. У своїй основній праці «Присмерк Європи» автор трактує буржуазію не як клас, а як скупчення людей, що вже покинули сферу культури. Остання пов'язана із землею, а буржуазія народжується в містах. Місто знищує класові порядки і культуру тим, що там з'являється четвертий клас – маса, або плебс [40, 602]. «Маса, - пише вчений, - принципово відкидає культуру з її усталеними формами. Це щось абсолютно без форми, відчуває ненависть до будь-якої форми, до будь-яких ієрархічних розбіжностей, до будь-якої власності та упорядкованого знання. Це нові міські кочівники, для яких раби і варвари в античності, шудри в Індії і взагалі все, що представляє собою людина, в рівній мірі є чимось текучим, повністю відірваним від своїх витоків, відмовляються визнати своє минуле і не мають майбутнього. Таким чином, четвертий клас є вираженням історії, що переходить у неісторичний стан. Маса – це кінець, радикальне ніщо» [76, 469].

К. Г. Юнг розглядає у своїх працях «суспільство масової культури». Такий вид суспільства знищує особистість і тому воно є безсумнівним злом, з котрим необхідно боротись. Але вченому стає очевидним, що ця боротьба повинна відбуватись не на рівні суспільства, держави, класів чи партій, а в самій людині. Конкретна особистість виступає в якості «початку і кінця» всіх суспільних відносин, джерелом соціальних бід і одночасно засобом їх вирішення. На думку вченого, всі політичні катаклізми – наслідок невирішених конфліктів душі кожної окремої людини. Цим саме К. Г. Юнг покладає велику відповідальність на людину за стан справ у суспільстві. Характерною рисою суспільства масової культури є всеохоплююча політизація суспільного життя. Розмивання особистості в групі, втрата індивідуального обличчя породжує «масову людину» і «масову душу». Основною потребою масової людини є участь в політиці, що вмотивоване несвідомим почуттям глибокої внутрішньої дисгармонії, прагненням зняти свій невроз зовнішньою активною поведінкою. Відповідно, чим більший невроз, тим більша політична активність. Масовий невроз призводить до масового психозу та масової психічної епідемії, тобто до створення політичного руху [30, 109]. Розглядаючи проблему співвідношення індивіда та маси, вчений писав: «Маса подавляє проникливість та вдумливість, на які ще здатна взята окремо особистість, і неодмінно призводить до доктринерської та авторитарної тиранії, варто тільки конституційній державі проявити слабину» [78, 68].

У 1940-60 рр. виділяють такі варіанти концепцій масового суспільства: 1) консервативний (Х. Ортега-і-Гасет); 2) ліберальний (К. Мангейм, Е. Фромм, Д. Рісмен); 3) ліворадикальний (Ч. Райт Міллс, Г. Маркузе). Вони змогли набути сучасного вигляду в 1970-их рр. завдяки зусиллям Д. Белла, Г. Блумера, та Е. А. Шилза. Пріоритети модернізації масового суспільства, за Е. А. Шилзом, полягають у включенні мас у процеси виробництва, споживання, культурного життя, у засвоєнні норм і цінностей, їх інтеграції в систему соціальних інститутів. Критики теорії справа вбачали у масовому суспільстві загрозу елітарним формам традиційної культури, втрату соціально-політичних традицій управління суспільством. Ліві теоретики, зокрема представники Франкфуртської школи (Т. Адорно, М. Хокхаймер, Г. Маркузе, Е. Фромм, Ю. Хабермас) наголошували на можливостях масового суспільства як маніпулятивного засобу інкорпорації робітничого класу в капіталізм.

Показовою у цьому плані є праця Г. Маркузе «Одномірна людина» (1964), яка справила значний вплив на радикалів того часу і надалі продовжує залишатися фундаментальним дослідженням масового суспільства. Г. Маркузе переконаний, що «в наш час політична влада утверджує себе через владу над процесом машинного виробництва і над технічною організацією апарату. Уряд розвиненого ... індустріального суспільства може утримувати свій статус тільки шляхом мобілізації, організації та експлуатації технічної, наукової і механічної продуктивності, якою володіє індустріальна цивілізація. Ця продуктивність мобілізує суспільство як ціле поверх і мимо будь-яких приватних індивідуальних та групових інтересів. Той грубий факт, що фізична сила машини переважає силу індивіда чи групи індивідів, робить машину найефективнішим політичним інструментом в будь-якому суспільстві, організованому як механічний процес» [37, 266-267]. Система технологічного контролю з допомогою особливих соціальних інтересів нав'язує індивіду «хибні» потреби, які закріплюють важкий труд, агресивність, бідність та несправедливість. Задовольняючи «хибні» потреби, індивід може відчувати значне задоволення, але воно стримує розвиток здатності «розпізнавати

хворобу цілого і знаходити шляхи його виліковування». Результатом втрати такої здатності може бути ейфорія в умовах нещастя. На думку Г. Маркузе, більшість домінуючих потреб на сучасному етапі розвитку репресивної цивілізації (розслабляться, розважатись, поводити себе у відповідності з рекламними шаблонами, любити і ненавидіти те, що люблять і ненавидять всі інші) належать саме до категорії «хибних» потреб [37, 268].

Контроль над інформацією, поглинання індивіда повсякденністю та рутиною призводять до звуження свідомості, дозування та обмеження знання. Індивід не знає, що відбувається насправді; могутній механізм освіти та розваг нівелює індивіда, об'єднує його з усіма іншими в «стані анестезії», яка виключає можливість існування «шкідливих», на думку системи, ідей. «І поскільки, - зауважує Г. Маркузе, - знання всієї істини навряд чи сприяє щастю, саме така загальна анестезія робить індивіда щасливим. Якщо тривога являє собою не просто загальне захворювання, а екзистенційний стан, то наш так званий вік тривоги відрізняється таким рівнем її інтенсивності, при якому вона перестала помічатися» [37, 94].

Через критику пасивності громадян, їхньої «втечі від свободи» та пристосовництва до репресивних умов існування Г. Маркузе приходиться до поняття «одномірності». «Одномірність» - це однорідність, що виключає будь-яку альтернативу (соціальну, політичну, теоретичну, художню), це уніфікованість та однонаправленість. «Одномірність» означає відсутність протистояння, критики, чіткості переконань, а відповідно, примирення з дійсністю. «Одномірність» - це також відсутність політичних сил, здатних свідомо і послідовно протистояти правлячій антигуманній політиці, щоб в кінцевому результаті її революційно відкинути [30, 223]. Г. Маркузе зазначає: «Очевидно, що сучасне суспільство володіє здатністю стримувати якісні соціальні зміни, внаслідок яких могли би утвердитись цілком нові інститути, новий напрямок виробничого процесу і нові форми людського існування. В цій можливості, мабуть, в найбільшій мірі полягає виняткове досягнення розвинутого індустріального суспільства; загальне визнання Національної цілі, двопартійна політика, занепад плюралізму, зговор між Бізнесом та Трудом в рамках міцної Держави свідчить про взаємозв'язок протилежностей, що є як результатом, так і передумовою цього досягнення» [37, 258].

Щоб вийти із тупика, як кінцевого підсумку розвитку науки Нового часу, потрібно підірвати утверджені способи буття, опираючись на принципово новий «життєвий проект». Мова йде про якісно новий тип раціональності. Критична теорія, одним з розробників якої якраз і виступає Г. Маркузе, закликає до висунення нового проекту, який продемонстрував би «високу раціональність». Г. Маркузе впевнений, що весь сучасний світ має політичну природу. Світ - це політика, пряме, опосередковане, символічне гноблення. Тому тільки одна форма боротьби істинна - політична; всі інші не стосуються суті справи, а тому слугують укріпленню існуючого порядку. Г. Маркузе виступає за соціальний катаклізм, радикальний переворот. Потрібно спиратися на «варварські», «первісні», «стихийні» сили людської душі. Революційна ініціатива від «одномірних» людей переходить до «аутсайдерів», котрі знаходяться поза пануючою системою і менш за все піддаються її згубному впливу (люмпен-пролетарі, люмпен-буржуазія, люмпен-інтелігенція). Особлива роль відводиться молоді, зокрема студентству. Г. Маркузе апелює і до мистецтва, виділяючи сюрреалізм. Соціальна революція в концепції Г. Маркузе співпадає із сексуальною революцією - розкріпаченням еротичних ваблень людини. Політичний радикалізм збігається із моральним радикалізмом, з відмовою від існуючої моралі та «тотальною еротизацією» всіх людських відносин [26, 440].

Аналізуючи наслідки революцій, що мали місце в історії людства, а також, складаючи власний проект революції, Г. Маркузе відзначає: «В той час як попередні революції призводили до все більшого і цілеспрямованого розвитку виробничих сил, сьогодні революція в розвинутих суспільствах означала б відміну цієї тенденції: зменшення масштабів розвитку та його репресивної раціональності. Відмова від стану достатку, ще далеко не гарантуючи чистоти, простоти та «звичності», могла би вказати шлях до більш високого ступеню людського розвитку, заснованого на досягненнях технологічного суспільства. Припинення виробництва речей, спрямованих на руйнування (що означало би кінець капіталізму у всіх його формах), могло би покінути з тілесними та духовними вадами, пов'язаними з процесом виробництва. Іншими словами, сформувати навколишнє середовище і змінити природу здатні не пригнічені, а звільнені Інстинкти Життя, котрі тільки й змогли б підкорити агресивність своїм вимогам» [37, 244-245].

Прообразом сучасної цивілізації є міфологічний Прометей – своєрідний архетип споживацької культури. В пошуках альтернативної екзистенціальної установки Г. Маркузе звертається до інших міфологічних архетипів – Орфея і Нарциса. Г. Маркузе стверджує: «Орфей і Нарцис виражають протест проти репресивного порядку сексуальності, обмеженої дітонародженням. Ерос Орфея і Нарциса – це в кінцевому підсумку заперечення цього порядку, Велика Відмова. В світі, символом якого є культурний герой Прометей, це означає заперечення будь-якого порядку. Але, заперечуючи, Орфей і Нарцис відкривають нову реальність з властивим їй устроєм, визначеним іншими принципами. Орфічний Ерос змінює буття: він приборкує жорстокість та смерть звільненням. Його мова – пісня, його труд – гра. Життя Нарциса – це краса та споглядання. Ці образи вказують на естетичний вимір як джерело та основу їхнього принципу реальності» [37, 149].

Внаслідок подолання «Держави Благополуччя-через-війну» з притаманним їй апаратом виробництва та пізнання, повинен постати новий образ людини: «це буде новий, протилежний надлюдині Ніцше образ людини, в достатній мірі наділеної розумом і здоров'ям для того, щоб обійтись без героїв та героїчної добродітності, позбавленої ваблення до життя, повного небезпек, до того, щоби прийняти виклик; людини, совість якої дозволяє їй розглядати життя як самоціль і прожити її в радості та без страху» [37, 241]. Таким чином, у постреволюційній цивілізації людське існування буде нагадувати скоріше гру, аніж працю, і людина буде жити скоріше у сфері видимості, аніж нужденності.

Із більш поміркованими поглядами на проблему масового суспільства виступив Е. Фромм. Вчений зауважував на тому, що середня людина у розвинутому суспільстві боїться власної свободи, оскільки наявність свободи передбачає також відповідальність. Щоб якось уникнути відповідальності, людина позбувається власної свободи, фактично тікає від неї у пасивність та розчинення в масі, яка маніпулюється більш сильними особистостями – вождями. Це призводить до деградації суспільства, яка може проявитись у крайніх формах, які спостерігались в диктатурі А. Гітлера та Й. Сталіна. До механізмів утворення соціальної патології Е. Фромм відносив: 1) нарцисизм; 2) інцест; 3) садо-мазохізм; 4) деструктивність; 5) конформізм. Найхарактернішими рисами масової людини, або авторитарної особистості, як її називає вчений, є садо-мазохізм та конформізм. Люди з авторитарним характером виявляють боягузтво там, де слід було боротися не за минуле, а за майбутнє, не за існуюче, а за те, що народжувалося, не на підтримку могутнього, а на підтримку слабкого. Побожовання авторитету сприяло утворенню «любовно-мазохістського ставлення до будь-якої влади». На думку Е. Фромма, «якщо людина знаходить певну соціальну базу для задоволення своїх мазохістських потреб (наприклад, це може виявлятися в безумовному підпорядкуванні лідеру), то вона отримує якусь впевненість вже за рахунок усвідомлення того, що вона не самотня в своєму підпорядкуванні, таких, як вона, - мільйони, котрі поділяють її позицію і погляди на життя» [65, 190].

Авторитарна особистість, на переконання Е. Фромма, любить умови, котрі можуть обмежити свободу людини, вона із задоволенням підкоряється долі і пливе за течією. Такий тип мислення має одну спільну рису, котра полягає в переконанні, що саме сили, існуючі поза людиною, поза її потребами та інтересами, визначають її подальше життя. І єдиний можливий шлях до щастя – підпорядкування цим силам. Проявом мужності для авторитарної особистості є те, щоб достойно терпіти всі незгоди, які посилає доля чи її фізичне втілення в обличчі якогонебудь вождя. Страждати мовчки – найвища заслуга особистості, а зовсім не спроба припинити ці страждання раз і назавжди чи хоча би зменшити їх. Героїзм авторитарної особистості полягає в тому, щоб підкоритися долі, а не намагатися змінити її [65, 214-215].

Значну увагу при вивченні авторитарної особистості Е. Фромм приділяє пасивності. Під нею він розуміє направленість людини силами, котрі вона не контролює, а тому не може діяти самостійно і лише реагує [68, 37]. Вчений зазначав з цього приводу: «Якщо ви уважно подивитесь на активність людей, які просто реагують чи діють за призначенням, людей пасивних в класичному розумінні слова, ви помітите, що їхні реакції ніколи не змінюють свого напрямку. Їхні реакції завжди однакові. Однакові подразники завжди викликають однакові реакції... Тут не помічається індивідуальність, сили мислення не задіяні, все здається запрограмованим: однакові подразники, однакові наслідки» [68, 39].

Значну увагу дослідженню проблеми масового суспільства приділяли екзистенціалісти – М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю. Так, М. Хайдеггер стверджував, що діяльність людини конструє та впорядковує світ. Однак в процесі цієї роботи людина стає рабом своїх творинь. Створені нею речі забирають владу над нею. Більше того, сама людина схильна розглядати себе як річ. В такому існуванні виникає так званий об'єктивний погляд на особистість, при якому одна особистість вповні замінюється іншою; з'являється «посередність», фікція «середньої», простої людини. Людина ставить під питання «свою власну метафізичну сутність». М. Хайдеггер наголошує на антагоністичності людей, ворожості суспільства до особистості. Суспільне буття є перешкодою для справжнього людського існування. «Всезагальна суєта» погіршує індивіда, подавлює його посередництвом примусу з боку «безличного». В масі нема індивідів, вона не має думки чи волі. Вирішити протиріччя між людиною і суспільством можна тільки шляхом рішучого розриву між ними. Вчений стверджує, що в далекому минулому була «початкова єдність людини і світу», але з розвитком суспільства про буття забули. М. Хайдеггер вказує на п'ять компонентів Нового часу: наука, машинна техніка, мистецтво, культура і «безбожництво». В новий час людина стала суб'єктом, який створює світ як об'єкт, що веде до неістинного існування [26, 424-425]. Філософ наголошує на негативному аспекті співвідношення маси і влади. Він пише: «Для нас все-одно, який людський нагвп здатен історично втілити в життя безумовний нігілізм» [70, 76].

Погляди французького екзистенціаліста Ж.-П. Сартра в дечому збігаються з теорією Е. Фромма. У своїй праці «Буття і Ніщо» філософ пише: «В тому, що ми називаємо «психологією юрби», ми виявляємо колективні безумства (буланжизм тощо), що є особливою формою любові (кохання). Особа, що каже «ми» знову приймає серед юрби первісний проект кохання, але вже не своїм власним коштом: вона вимагає від третього врятувати весь колектив у самій його об'єктності, пожертвувавши на те свободу. Розчароване кохання провадить до мазохізму» [53, 583]. Отже, тут, як і в Е. Фромма, характерною рисою масового суспільства виступає любовне ставлення до влади, уособленням котрої є вождь. Маси самі кидаються в рабство і стають інструментом в руках проводиря.

Всередині ХХ ст. із своїми концепціями масового суспільства виступають К. Ясперс, В. Райх, та Х. Арендт, однак мова про них у наступних розділах. Наразі ж слід вказати на те, що неокласичні інтерпретації масового суспільства полягають у трансформації «керованої маси» в «контрольовану масу», переході від «шизоїдного» типу масифікації (Ж. Делез, Ф. Гваттарі) до стратегії «м'якої спокуси» (Ж. Бодріяр), або «машини бажання» (Ж. Делез). «Контрольована маса», на відміну від «керованої», створюється здебільшого за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій і не передбачає обов'язкового особистого контакту індивідів, виходить з «добровільного вибору», «свободи дії» у межах запропонованої перспективи. Серед представників постмодернізму слід виділити Г. Дебора та Ж. Бодріяра.

В 1967 р. вийшла основна праця Г. Дебора – трактат «Суспільство вистави», яка набула надзвичайної популярності у зв'язку з подіями 1968 р. у Франції. В цій книзі автор визначає «суспільство вистави» як особливу фазу розвитку капіталістичного суспільства, в якому відчуження і підміна досягли свого апогею: подібного до того, як відпочинок визначається тим, що він не є працею, так і вистава визначається тим, що вона не є життям. Вистава, згідно Г. Дебору, - це «капітал на тій стадії накопичення, коли він стає образом». Вистава – це не сукупність образів, але соціальні відносини між людьми, опосередковані образами. Як контрреволюційна сила вистава діє через розподіл, розчленування, фрагментацію тотальності протесту. Вистава відчужує і перетворює в предмет торгу саме бажання людини, фетишизуючи вільний час. Вона включає в себе все суспільство, і одночасно все суспільство є частиною вистави. Фантазія знищується, свобода перетворюється в дурну безкінечність споживання. Людина в епоху вистави – рабиня нудьги як сучасної форми соціального контролю. Якщо раніше влада саджала незадоволених до в'язниць і таборів, то тепер вона приковує їх до екранів телевізорів. Стратегічна ціль вистави полягає у виробництві забуття і поневоленні своїх жертв. Вільний час, який сучасна людина вириває від трудової діяльності, вона в більшій мірі віддає пасивному спогляданні телевізора. Вона не живе і не відпочиває, але дивиться, як живуть і відпочивають інші на екрані, але і ті насправді не живуть і не відпочивають, вони симулюють і працюють на славу «Великого Видовища», тотальної «Ілюзії», в якій втілюється суверенний «Капітал» в момент свого вищого розквіту [11, 149].



Ж. Бодріяр прийшов до тих же висновків, що й Г. Маркузе та Г. Дебор – не потреби є основою для виробництва товару, а навпаки – машина виробництва і споживання випускає «потреби». Нема індивідуальних бажань і потреб, є машини виробництва бажань, які примушують насолоджуватися, експлуатуючи наші центри насолоди. В самому акті споживання, в «чарівності покупки» здійснюється, за Ж. Бодріяром, підсвідоме і кероване прийняття всієї соціальної системи норм [50, 83]. В такому світі більше не знаходиться місця для ідеології – є лише симуляція, котра перемогла історію, породивши «маси». «Маси» – мовчазна більшість, яка поглинає соціальне; вони тяжіють до фізичної та статистичної форми, одночасно не соціальної і надсоціальної, цілковито соціальної. Вони не можуть бути керовані жодною політичною владою, але маси створюють ілюзії влади, ілюзії бути владою; функціонування всіх сучасних систем наявне у тілі цієї істоти мас. Маси ніким не можуть бути представлені, вони існують всупереч і поза демократичною репрезентацією. Їх не можливо збити зі шляху чи містифікувати, адже вони нікуди не рухаються й нічим не зайняті. Вони поглинають всю енергію та інформацію, розпилюючи при цьому все соціальне та антисоціальне. На відміну від своїх попередників, Ж. Бодріяр, стверджує, що маси не є творінням ЗМІ, маси самі по собі є «повідомленням» [50, 84].

Карл Ясперс (1883-1969) – представник німецького релігійного екзистенціалізму, впливового напрямку у філософії ХХ ст. Впродовж своєї багатолітньої творчої діяльності К. Ясперс приділяв увагу психології, психіатрії, філософії історії, філософії політики, що допомогло йому окреслити чітку картину сучасної ситуації у світі. Багатосторонній підхід до розгляду суспільних явищ призвів до появи у розробленій ним екзистенціальній філософії окремих начерків концепції масового суспільства.

К. Ясперс народився в місті Ольденбург поблизу Балтійського узбережжя. Отримав юридичну освіту, але згодом розчарувався у цій професії. Вивчав медицину в Берліні, Геттінгені та Гейдельберзі, отримав вчений ступінь доктора медицини з психіатрії. У 1908-1915 рр. працював у психіатричній клініці в Гейдельберзі. У 1916 р. став екстраординарним доцентом психології, а в 1920 р. – професором філософії Гейдельберзького університету. Академічна кар'єра К. Ясперса перервалася у 1933 р. до кінця Другої світової війни, оскільки, незважаючи на тиск з боку нацистської влади, вчений відмовився розлучитись з дружиною-єврейкою Гертрудою Майер. Після війни К. Ясперс повернувся до викладацької роботи, хоча йому пропонували посаду міністра культури в новій державі. В 1948 р. вчений переїжджає до Швейцарії на запрошення Базельського університету, де працює до 1961 р. в якості професора. Філософські погляди К. Ясперса викладені ним у трьохтомній праці «Філософія» (1932), «Витоки історії та її ціль» (1949), «Філософська віра» (1948). У післявоєнному доробку автора на перший план виходять філософсько-історичні та світоглядні проблеми: як подолати ті катаклізми та їх наслідки, котрі спіткали європейську цивілізацію у ХХ столітті? Які духовні орієнтири залишаються у європейської людини і як їх набуті в сучасному індустріальному суспільстві?

В цьому контексті К. Ясперс не міг не зачепити проблему масового суспільства. Даючи характеристику сучасного становища у світі, К. Ясперс у праці «Витоки історії та її ціль» відводить саме масам роль вирішального фактору у подіях, що повсюдно відбуваються. У порівнянні з нашим часом вся попередня історія здається відносно стабільною. Раніше основну масу населення складало селянство, життєві орієнтири котрого змінювались не надто сильно навіть при політичних катастрофах. Воно було неісторичною субстанцією населення. Зміна соціальних умов відбувалась повільно і торкалась окремих верств та груп, зберігаючи загальний стан непорушним. Свідомість людей, навіть якщо їх чекала голодна смерть, залишалась порівняно захищеною всередині незмінних структур. Люди терпіли, підкорялись і жили виключно релігійною вірою. Все змінилось в наш час. Соціальні умови знаходяться в нестримному русі, який починає усвідомлюватися. Населення земної кулі виринається із традиційних умов та форм свідомості. Впевненість у своїй захищеності стає дедалі слабшою. Маси стають все більш однорідними. Вміючи читати і писати, вони набувають знання, можуть висказати свою волю і змусити рахуватися з собою. Окрема людина, щоправда, тепер більш безпорадна, ніж коли-небудь до того, однак в якості члена маси, що формує «ми», вона нібито здобуває волю [6, 141-142].

Однак ця воля не може виникнути всередині анонімної маси. Її пробуджує і скеровує пропаганда. Масам потрібні образи і лозунги, їм потрібно вказати, чого вони хочуть, але для сприйняття того, що їм говорять, потрібно підготувати підґрунтя. Державний діяч, художник, поет повинен звертатися до сил маси, якщо він хоче мати на неї хоч якийсь вплив. На цих керівних діячів, в свою чергу, має зворотню дію те, що вони пробуджують в масах. Це визначає, якими вони самі повинні бути і ставати, реагуючи на цю дію. Вони слугують виразниками волі мас, якщо не стають диктаторами, котрі керують рабськими масами [6, 142].

К. Ясперс наголошує на багатозначності поняття «маса». Про масу говорять, маючи на увазі або просто всю сукупність населення (у цій якості вона завжди є), або миттєву реакцію і поведінку людей у гострій ситуації (у цій якості маса раптово виникає і так само раптово зникає), або неповноцінність натовпу, певної посередності, чие існування своїм масованим тиском визначає все (і в такій якості це – явище, що виникає в даній історичній ситуації і за певних умов, яким не варто зволікати). Тим не менше, масу слід відрізнити від народу. Народ структурований, усвідомлює себе в своїх життєвих орієнтирах, в своєму мисленні і традиціях. Народ – це щось субстанціальне та квалітативне, його структурі притаманна певна атмосфера, людина з народу володіє особистими рисами характеру також завдяки силі народу, що служить йому за основу. Маса, навпаки, не структурована, не володіє самосвідомістю, однорідна і квантитативна, вона позбавлена яких-небудь особистих якостей, традицій, підґрунтя – вона порожня. Маса є об'єктом пропаганди і навіювання, не відчуває відповідальності і живе на найнижчому рівні свідомості [6, 142-143].

К. Ясперс переконаний в тому, що «маси виникають там, де люди позбавлені свого істинного світу, коренів та підґрунтя, де вони стали керованими та взаємозамінюваними. Все це відбулось тепер у результаті технічного розвитку і досягає дедалі більшої інтенсивності у своїх наступних ознаках: вузький горизонт, життя з дня на день, без діючих спогадів, примусовий беззмисловий труд, розваги, як заповнення вільного часу, життя як постійна нервова збудженість, оманлива видимість любові, вірності, довіри; зрада, особливо в юності, а звідси цинізм – бо той, хто зрадив втрачає повагу до самого себе. Шлях веде крізь відчай в образі жвавості та наполегливості до забуття і байдужості, до стану колективного існування людей в якості піщинок, яких можна використовувати за будь-яким призначенням, вводити в дію, переміщати і використовувати кількісно...» [6, 143].

Окрема людина уособлює собою одночасно народ і масу. Однак у кожному з цих станів вона почуває себе по-різному. Ситуація примушує її бути масою, людина ж докладає всі зусилля, щоб зберегти зв'язок з народом. К. Ясперс пише: «Для наочності вкажемо наступне: в якості маси я прагну до універсального, до моди, до кіно, до сьогоднішнього дня; в якості народу я хочу бути незамінною особистістю, мені потрібен живий театр, присутність історичного; в якості маси я в захваті аплодую зірці за диригентським пультом; в якості народу – пізнаю в глибині інтимних переживань музику, котра підноситься над буденним життям; в якості маси я мислю числами, акумулюю, нівелюю; в якості народу – застосовую шкалу цінностей та членувань» [6, 143].

Масу слід відрізнити також від публіки. Публіка складає першу стадію на шляху перетворення народу в масу. Як тільки народ перестає жити повноцінним життям, черпаючи сили в своєму співтоваристві, виникає множина, що становить публіку, необ'ємна, подібна до маси, але така, що втілює в собі суспільний погляд на духовні цінності в їх вільній конкуренції. В наші дні перетворення народу в публіку і масу стало незворотнім. Ситуація насильно керує ходом речей за посередництва мас. Однак маса не є чимось довершеним. Вона являє собою форму існування на стадії розпаду людського буття. Кожна окрема людина в ній залишається людиною. Питання полягає в тому, в якій мірі діючими опиняться закорінені у сфері індивідуально-інтимного імпульси, здатні у кінцевому підсумку призвести до відродження буття людини з надр масового буття [6, 143-144].

В наш час наявність мас є повсюдною. Залишається тільки те, що приймається масами, а тому шлях історії тепер неодмінно веде через маси. Народна освіта може привести маси на шлях, який веде до аристократії духу, - постійний відбір може завершитися створенням справжньої аристократії без прав і привілеїв наслідування; зі зникненням соціального гніту і політичного терору може зникнути і мислення, сповнене невдоволеності та негативності, притаманне преш за все масам. На думку К. Ясперса, школи, здійснюваний у вільному змаганні

відбір, постійне усунення несправедливості в умовах життя, створення більшої соціальної справедливості – все здатне, подолавши напругу, прокласти дорогу до зростання свободи. Відмова від цього може призвести до нового непередбаченого жаху беззмістовного існування мас [6, 144].

«Кожен, хто хоче набути значимості, - зазначає вчений, - прагне йти в ногу з масами. Деякі вважають, що маси куди-небудь ведуть і що істина полягає в тому, щоб знати це і відповідно діяти. Однак маси самі по собі не володіють рисами особистості; вони нічого не знають і нічого не хочуть, вони позбавлені змісту і служать засобом того, хто лестить їхнім загальним психологічним вабленням та пристрастям. Люди в масі можуть легко втратити голову, віддатися п'янкій можливості стати просто іншими, піти з шуруловом, який кине їх в пекельну безодню. Можуть скластися такі умови, в котрих маси будуть діяти з тиранами, що маніпулюють ними. Однак можливо, що і в самих масах складуться передумови для розумної праці і боріння істинного духу, праці, котра знаходить своє вираження в поступових змінах умов життя; ніхто не сприймає їх в цілому, однак розум панує в них настільки, що робить можливим встановлення в майбутньому впорядкованого існування, свободи, праці і вільної творчості» [6, 145]. Світ би досяг вершини своєї історії, якби в масах знайшло своє вираження те, що обмежувалось лише аристократичними колами.

Даючи оцінку сучасності, К. Ясперс стверджує, що людина минулого знаходила втіху в релігії, недосконалість земного буття компенсувалась мріями про потойбічний світ. Тепер, коли віра в Бога втрачена, коли людина намагається досягнути повноти і досконалості в земному житті і зазнає поразки, виникає масове відчуття незадоволеності та розгубленості. Вчений говорить про те, що сучасне суспільство характеризується розвитком великого «виробничого» апарату, який перетворюється в силу, що панує над людьми. Машина настільки входить в життя людини, що вона ніби зростається з нею, розглядає себе як «функцію машини». Сама по собі техніка нейтральна, вона не є благом чи злом – все залежить від того, як вона використовується. В наш час розвиток техніки веде не до звільнення від влади природи шляхом панування над нею, а до руйнації, і не тільки природи, але й людини. Розвиток техніки веде до уніфікації земних благ, притупляє індивідуальні смаки, знижує багатобразність матеріальних та духовних потреб, привносить масовий стандарт низької якості. Сучасні люди живуть сірими буднями, заповненими виконанням поточних завдань. Людина набуває цінності тільки у зв'язку із своєю «діловитістю», тобто кількістю і якістю виконаної роботи. Люди втратили зв'язок з культурною традицією, вони не бачать перспектив майбутнього, цілком поглинуті сьогодишнім днем, затиснуті в лещатах техніки, адміністрації, організації, масової культури [26, 426].

Продовжуючи критику нераціонального використання техніки, К. Ясперс зауважує: «Наслідком розвитку техніки для повсякденного життя є впевненість у забезпеченості всім необхідним для життя, але таким чином, що задоволення від цього зменшується, оскільки цю забезпеченість очікують як щось саме собою зрозуміле, а не сприймають як позитивне сповнення надії. Все стає просто матеріалом, який у будь-яку хвилину можна отримати за гроші; в ньому відсутній відтінок створеного особисто. Предмети користування виготовляються у великій кількості, зношуються і викидаються, їх можна легко замінити. Від техніки очікують створення не чогось дорогоцінного, неповторного за своєю якістю, незалежного від моди через його цінність в житті людини, не предмета, що належить лише йому, котрий зберігається і відновлюється, якщо він поститься. Тому все пов'язане просто із задоволенням потреби стає безглуздим; суттєвим тільки тоді, коли його нема. По мірі того як росте масштаб забезпечення життя, збільшується відчуття недостатку і загрози небезпеки» [5, 308].

В технічному світі від людей очікують не суджень, а знань, не роздумів про смисл, а вмільх дій, не почуттів, а об'єктивності, не розкриття дії таємних сил, а чіткого встановлення фактів. Все існуюче спрямоване в бік керованості і правильного влаштування. Безвідмовність техніки створює гнучкість в користуванні всіма речами; легкість повідомлення нормалізує знання, гігієну і комфорт, схематизує те, що пов'язане в існування з доглядом за тілом та з еротикою. В щоденній поведінці на перший план виходить відповідність правилам. Бажання поступати як всі, не виділятися створює всепоглинаючу типізацію, що нагадує на другому рівні типізацію найпримітивніших часів. Індивід розпадається на функції. Бути означає бути в ділі;

там, де відчувалася б особистість, діловитість була би порушена. Окрема людина живе як свідомість соціального буття – живе колектив, і те, що окремій людині здавалось би нудним, більше того, нестерпним, в колективі вона спокійно приймає начебто під владою іншого імпульсу. Вона мислить своє буття виключно як «ми». Буття людини зводиться до всезагального; до життєдіяльності як виробничої одиниці, до тривіальності насолоди. Розподіл праці і розваг позбавляє існування його можливої ваги; публічне стає матеріалом для розваг, приватне – чергуванням збудження і втоми та жагою нового, невпинний потік якого швидко ігнорується; тут відсутня тривалість, це – тільки проведення часу. Об'єктивне задоволення духовних стремлень без особистої участі гарантує ділове функціонування, в котрому регулюється втома і відпочинок [5, 308-309].

На переконання К. Ясперса, в розпаді на функції існування втрачає свою історичну особливість, у своєму крайньому прояві впритул до нівеляції вікових розбіжностей. Молодість як виразник вищої життєздатності, здатності до діяльності та еротичної насолоди являє собою бажаний тип взагалі. Там, де людина має тільки значення функції, вона повинна бути молодою; якщо вона вже немолода, то прагнутиме до видимості молодості. До цього додається, що вік окремої людини не має значення; її життя сприймається лише в миттєвості, часова тривалість життя – лише випадкова тривалість, вона не зберігається в пам'яті як значима послідовність незворотних рішень, прийнятих у різних біологічних фазах. Все, що відбувається, відбувається швидко, а потім забувається. Тому люди ведуть себе так, ніби всі вони одного віку. Оскільки загальна діловитість вимагає простоти, зрозумілій кожному, вона веде до єдиних проявів людської поведінки у всьому світі. Єдиними стають не тільки моди, але й правила спілкування, жести, манери говорити, характер повідомлення [5, 309-310].

К. Ясперс дійшов висновку, що «в теперішній час світ схильний до такого філософствування, яке шукає істину в нігілізмі, закликає до дивного героїчного існування без втіхи і надії, до прийняття суворості та безжальності, до нібито гуманізму. Це – вчення Ніцше, сприйняте його епігонами без його захопливої напруженості та волі до подолання нігілізму. Однак прийняти цілком нігілістичне вчення людина не в змозі. В ситуації всезагальної зневіри їй залишається хіба що сліпа віра. Така віра – не що інше, як вимушена заміна, вона нестійка і відмовитися від неї легко. Її зміст може бути дивним і різним, вона може бути навіть просто вірою без змісту, вірою в рух як такий. Ця віра претендує на те що, що вона складає єдність з природою, зі світовою історією; вона фіксується в програмах спасіння людства, замикається у псевдонаукових тотальних поглядах – в марксизмі, в психоаналізі, в расовій теорії» [6, 146].

В розпаді віри та традиційних цінностей можна виділити в якості прикладів ряд типових явищ:

1) Мислення, засноване на ідеології. Наша епоха створила ідеології і разом з цим виявила їх сутність. Епоха створює теорію того, що вона здійснює. Однак згодом сама ця теорія перетворюється в засіб посилення зла, з котрим вона бореться. Так, метод проникливого пізнання істини, опустився до рівня психоаналізу та вульгарного марксизму. В цьому мисленні, що переслідує мету розвінчування, мисленні, яке саме стало догматичним, істина повністю втрачається. Все стає ідеологією, в тому числі і саме це твердження. Не залишається більше нічого.

2) Спрощення. Простота – це образ істинного. Спрощення – це насилля, яке посідає місце втраченої простоти. Простота допускає безкінечну кількість тлумачень, це світ в малому, наповнений і рухомий. Спрощення за своєю суттю – це нитка, котра маніпулює нами, наче маріонетками; воно не допускає розвитку, воно порожнє і нерухливе. Наш час, на думку К. Ясперса, якраз і є часом спрощень. Успіхом користуються лозунги, універсальні теорії, які все можуть пояснити, грубі антитези. Простота кристалізувалась в міфічних символах, спрощення дотримується псевдонаукової абсолютності.

3) Життя, засноване на відкиданні. Там, де віра вже не є основою життєвих стремлень, залишається лише порожнеча відкидання. Там, де виникає невдоволення собою, винним повинен бути хтось інший. Якщо людина собою нічого не представляє, вона у крайньому випадку «анти-». Всі нещастя покладаються на певний фантом, назву котрому знаходять або серед історичних утворень, які колись відкрились теоретичному пізнанню, - у всьому винен капіталізм, лібералізм, марксизм, християнство і т.д., або серед нездатних до спротиву представників окремих груп, котрих у всьому звинувачують, - у всьому винні євреї, німці і т.д.

Все те, що відіграє визначну роль в непорушному сплетінні вини в сенсі причинності та відповідальності, некритично нівелюється в якості провини якогось певного другого, котрим ми не є. При цьому духовні поняття стають знаменом та знаком. Слова використовуються як фальшива монета для вживання у цілком зміненому смислі при збереженні пов'язаних з ними відчуттів (свобода, вітчизна, держава, народ, рейх і т.д.). В понівеченій пропагандистською софістикою мові в кінці кінців взагалі перестає бути зрозумілим значення слів. Мова перетворюється в хаос невизначеностей – все для того, щоб виразити в кожному даному випадку своє «анти-», котре не впливає з якого-небудь діючого «про-» [6, 147-148].

У своїй праці «Духовна ситуація часу», К. Ясперс аналізує зв'язок між державним апаратом та масами. Вчений вказує на те, що, перетворюючи окремих людей у функції, великий апарат забезпечення існування позбавляє їх субстанціонального смислу життя, яке впливало на людей у якості традиції. Систему утворює апарат, в котрому людей переставляють за своїм бажанням з одного місця на інше, а не історична субстанція, яку вони заповнюють своїм індивідуальним буттям. Все більша кількість людей веде це відірване від цілого існування. Розкидані по різних місцях, потім безробітні, вони представляють собою лише голе існування і не займають більше визначеного місця в рамках цілого. Основна характеристика такого існування – вміння забувати; перспективи людини в минулому і майбутньому фактично стискаються теперішнім. Насильницьки прикована до найближчих цілей, людина позбавлена простору, необхідного для бачення життя в цілому. Там, де мірою людини є середня продуктивність, індивід, як такий, не має значення. Незамінних людей не існує. Те, в якості чого він був, він – загальне, не він сам. До такого життя схильні люди, які зовсім не прагнуть бути самими собою; вони володіють перевагою. Складається враження, що світ потрапляє під владу посередності, людей без долі, без розбіжностей і без справжньої людської сутності. Здається, що об'єктивована, відірвана від своїх коренів людина втратила саме існування. Живучи з дня на день, вона бачить ціль, що виходить за межі поточного виконання роботи, тільки в тому, щоб зайняти по можливості хороше місце в апараті. Маса тих, що залишилися на своїх місцях відокремлюється від меншості тих, котрі безцеремонно пробиваються вперед. Перші пасивно перебувають там, де вони знаходяться, і працюють і відпочивають після роботи; інших до активності спонукає честолюбство і любов до влади; вони втомлюються, вигадуючи можливі шанси на просування і докладаючи максимум зусиль [5, 310-311].

Керівництво всім апаратом здійснюється бюрократією, котра сама є апаратом, тобто людьми, які перетворилися в апарат і від яких залежать працюючі в апараті. Держава, суспільство, фабрика, фірма – все це є підприємством на чолі з бюрократією. Все, що сьогодні існує, потребує великої кількості людей, а відтак, і організації. Для того, хто за своїм походженням не може претендувати на високі посади в бюрократичному апараті і повинен добитися відповідного статусу своїми силами, це пов'язано з манерою поведінки, з інстинктом, відношенням до цінностей, і все це в собі несе небезпеку для справжньої самотності як умови відповідального керівництва. Інколи може допомогти щасливий випадок; однак, як правило, успішні працівники відрізняються такими якостями, які заважають їм миритися з тим, що людина залишається самою собою, і тому вони намагаються всіма засобами витіснити таких людей зі своєї сфери діяльності: вони називають таких самовпевненими, диваками, односторонніми і нездатними до діла; їх діяльність оцінюється фальшивим абсолютним масштабом; вони викликають підозру, їх поведінка розцінюється як провокуюча, як така, що загрожує спокою, миру в суспільстві, переступаючи допустимі межі. Оскільки найвищого місця досягає тільки той, хто пожертвував своєю сутністю, він не хоче допустити, щоб інший її зберіг [5, 311-312].

Методи просування в апараті визначають відбір потрібних людей. Так як досягає чого-небудь тільки той, хто рветься до успіху, але саме цього він не повинен визнавати в конкретній ситуації, чемним вважається вичікувати, коли тебе покличуть: від поведінки залежить, яким чином досягнути бажаного, зберігаючи видимість стриманості. З усіма людьми слід встановлювати такі відносини, щоб володіти по можливості більшими зв'язками, використовуючи лише ті, які в даному випадку необхідні. Замість товариства самотніх людей виникає певна псевдодружба тих, хто мовчки знаходить одне одного при необхідності, надаючи своєму спілкуванню форму обхідливості та люб'язності. Не порушувати правил гри в задоволеннях, до кожного проявляти свою повагу, суперечити, коли можна розраховувати на

відповідний відгук, ніколи не піддавати сумніву загальні матеріальні інтереси, якими б вони не були, - все це і тому подібне суттєво [5, 312-313]. К. Ясперс підкреслює, що «для розчленованої в апараті маси головне значення має фікція рівності. Люди порівнюють себе з іншими, тоді як кожен може бути самим собою, тільки коли його ні з ким не зрівняти. Те, що має інший, я теж хочу мати; те, що може інший, міг би і я. Таємно панує заздрість, прагнення насолоджуватися, мати більше і знати більше» [5, 314].

Якщо в минулі часи, для того щоб знати, на що можна розраховувати, потрібно було знайомитися з князями та дипломатами, то тепер для цього потрібно володіти інформацією про властивості маси. Наявний зворотній зв'язок між масою та апаратом. Складний механізм необхідний для забезпечення існування мас. Він повинен орієнтуватися на властивості маси: у виробництві – на робочу силу маси, в своїй продукції – на цінності маси споживачів. Умовою життя стала необхідність виконувати яку-небудь функцію, що так чи інакше служить масам. В процесі консолідації великого апарату по впорядкуванню життя мас кожен повинен служити йому і своєю працею приймати участь у створенні нового. Якщо він хоче жити, займаючись духовною діяльністю, це можливо лише у випадку умиротворення якої-небудь маси людей. Він повинен продемонструвати значимість того, що приємно масі. Вона прагне забезпечення свого існування їжею, еротикою та самоствердженням; життя не приносить їй задоволення, якщо що-небудь із цього відсутнє. Крім цього їй потрібен спосіб пізнання самої себе. Вона хоче, щоб нею керували, але так, щоб їй здавалось, ніби керує вона. Вона не хоче бути вільною, але хоче вважатися такою. Для задоволення їй бажань фактично середнє і звичайне, але не назване таким повинно звеличуватися чи у всякому випадку оправдовуватись як загальнолюдське. Недоступне їй називається далеким від життя [5, 314].

За словами К. Ясперса, «для впливу на масу необхідна реклама. Шум, який вона здійснює, в наш час служить формою, що повинна бути прийнятою кожною духовною течією. Тиша в людській діяльності в якості форми життя скоріш за все зникла. Необхідно показувати себе, читати звіти і виголошувати промови, викликати сенсацію. В масовому апараті в представництві не вистачає справжньої величі. Нема свят. В справжність свят ніхто не вірить, навіть самі їх учасники. Достатньо уявити собі папу, котрий здійснює урочисту подорож через всю земну кулю в центр сьогоденної могутності, в Америку, приблизно так, як він в середні віки роз'їжджав по Європі, і ми відразу ж побачимо, наскільки неспівмірний з минулим феномен нашого часу» [5, 314-315].

Зобразивши масове суспільство з усіма його недоліками, К. Ясперс, тим не менше, прагне знайти вихід із пастки, яку воно собою уособлює. На думку вченого, слід сформувати нове ставлення до техніки, створити співдружність людей, не байдужих до всіх гуманістичних цінностей. Потрібно звільнитись від законів стадного життя, від «рабства етичних правил», тобто тих ціннісних норм і обов'язків, які покладає на нас суспільство. Необхідно звільнитись від віри в науку і створити нову філософію. Якою ж вона повинна бути? К. Ясперс рішуче відмежовується від раціоналістичної лінії у філософії, відкидаючи саму можливість існування філософії як науки. Філософія повинна виражатися не в наукових поняттях, а в термінах психології. Справжній предмет філософії – не природа; вона не дає знання про речі, а показує, що я розумію, що хочу і в що по справжньому вірю. Категоріями філософії є воля, свобода, вибір, відповідальність. Завдання філософії – спонукати людей до індивідуального життя. Філософія повинна допомогти людині зрозуміти смисл свого існування [26, 426-427].

К. Ясперс висуває «філософію існування», яка не може бути систематичною, - це скоріше «філософствування», а не «філософія». Саме тому він стає на шлях критики філософії минулого – як матеріалізму, так і ідеалізму. Центральне поняття – екзистенція визначається як необ'єктивована реальність, як такий «рівень» людського поняття, що не може бути предметом розгляду науки. Екзистенція нерозривно пов'язується з «трансценденцією», Богом. Трансценденція виступає як буття, яке перетворює екзистенцію з простого самоствердження, «свавілля» на носія буття, більш високого, ніж усе, що визначається розумом як найвище. Тобто трансценденція – це вище буття. Екзистенція і свобода у К. Ясперса – поняття тотожні. Характеристика свободи полягає в тому, що її не може бути «знайдено» на жодному рівні людського буття, ні на рівні свідомості взагалі, ні на рівні духу. Звідси вчений формулює важливий для нього принцип: «Людина або існує як предмет дослідження, або існує задля свободи». К. Ясперс вважає, що людина не може бути до кінця пізнана наукою і, таким чином,

не може до кінця стати предметом соціального маніпулювання, оскільки завжди залишатиметься деякий непізнаний «залишок» - екзистенція. З цього випливає висновок: пізнання – справа науки, свобода – справа філософії. У питанні про свободу у К. Ясперса виникає антиномія: з одного боку, свобода є не сваволею індивіда, а трансцендентною необхідністю; з другого – ця необхідність своєрідна: вона не всезагальна, а має глибоко особистий характер; отже, для кожного індивіда вона є його і лише його власною необхідністю. Для вирішення цієї антиномії вводиться учення про екзистенціальну комунікацію як універсальну умову людського буття. Все, що є істотним у людині і необхідним для людини, забезпечує комунікація. Екзистенцію не можна опредметнити, але можна «посадити з іншою екзистенцією», і цього досить, щоб вона існувала не як суб'єктивна ілюзія, а як реальність. З точки зору К. Ясперса, комунікація – це спілкування, в якому людина не «грає роль», яку готує для неї суспільство (наприклад, батька, чоловіка, вченого, політика тощо). У процесі комунікації стає відомо, що таке «актор» і хто грає всі ці ролі [35, 292-293].

За К. Ясперсом, комунікація – це спілкування з іншими індивідами, «буття з іншим». Свобода особистості, на думку вченого, може існувати лише тоді, коли вільний інший. Розрив комунікації призводить до знищення свободи. К. Ясперс вважає, що науково-технічний прогрес, нові інформаційні технології призвели до спілкування людей на хибних принципах. Справжнє об'єднання людей можливе тільки через екзистенціальну комунікацію, засновану на взаємній любові та довірі. При цьому слід не забувати, що в людській природі закладене ірраціональне зло. Слід також визнати, що в судженнях К. Ясперса прослідковується певний специфічний мотив: він не закликає відсторонюватися від емпіричного світу взагалі, але жити в постійному страху, пам'ятаючи про можливу втрату всього, чим ми живемо, з відчуттям своєї кінченості [26, 428]. З точки зору вияву екзистенції особливо важливі, за К. Ясперсом, так звані помежові ситуації: смерть, страждання, боротьба, провинна тощо. Найяскравіший випадок помежової ситуації – смерть, перед лицем якої скінченність власної екзистенції постає перед людиною з усією безпосередністю. В цій ситуації стає несуттєвим усе те, що заповнювало життя індивіда в його повсякденності, а також з'являється можливість досягнути глибший рівень буття – трансцендентне.

Після Другої світової війни вчений прагне наповнити свої філософські категорії соціальним і конкретно-політичним змістом. Екзистенціалістське поняття «свободи» ототожнюється з «вільним світом» капіталу, а помежові ситуації конкретизуються: це війна, атомна загроза тощо, але методологічний підхід до них зберігається: всі вони мають витoki в людському бутті, в екзистенції. У суспільному житті існують два устої – це «істинність і глибока повага до людського буття, або наука та гуманність», але все ж таки К. Ясперс, як і раніше, рішуче заперечує «тотальне знання», тобто науковий світогляд, замінюючи його «тотальною вірою» - своєрідним екзистенціальним релігійним світоглядом. Людство, на думку філософа, приречене на спільність долі та єдиної віри. В іншому разі історія людства може закінчитися катастрофою. Тому встановлення взаєморозуміння, відкритість різноманітних типів суспільства, релігій і культур є життєво необхідними для людства. Звідси К. Ясперс робить висновок про особливу роль філософії, яка за допомогою філософської віри, завдяки якій відкривається сенс та призначення історії, покликана об'єднати людство на спільних духовних засадах [35, 294].

Для повноти картини слід додати, що філософську віру, на погляд К. Ясперса, «можна назвати також вірою в комунікацію» [7, 442]. Трохи згодом проблематика міжлюдської взаємодії стала провідною темою у соціальній філософії ще одного німецького вченого – Ю. Габермаса, який наголошував на відмінності істинної комунікації від хибної [58, 623]. Ю. Габермас постійно підкреслює суспільний контекст людського буття; через соціальну інтегрованість, через «повсякденні інтеракції життєвого світу» він прагне пояснити людину, при цьому для нього багато важить можливість окреслити шляхи розв'язання актуальних проблем, породжених мінливою суспільною практикою. Однак тут метод Ю. Габермаса суттєво відрізняється від методу К. Ясперса. Габермас досліджує та показує людину не такою, якою він би хотів її бачити, якою вона, на його погляд, мусить бути – згідно з певними уявленнями про нормативність (подібно міг би чинити поет, схильний до екзистенціальної проблематики філософ або ж релігійний мислитель, проповідник), а такою, якою вона є, причому тут, в конкретних умовах її існування: політичного, соціального, юридичного; відтак головне – дії,

вчинки людини, і саме в їхньому суспільно-політичному, правовому вимірі, в контексті комунікативних стосунків [13, 381].

Австрійський та американський психоаналітик і критик цивілізації, В. Райх у руслі розробленої З. Фрейдом теорії психоаналізу розробляв власну концепцію, яка згодом вийшла за звичні рамки психології і призвела до інтеграції з іншими науками, зокрема з соціологією, теорією політики і частково філософією. Виступаючи з ідеями «сексуальної революції», як єдиної можливості звільнення людини від масових психозів та подолання власних неврозів, спрямованих на ірраціональні вчинки, В. Райх ступив на шлях ревізіонізму в психоаналізі, який зумовив появу цілковито нового розуміння «вільної особистості». Незважаючи на несприйняття ідей вченого серед його сучасників внаслідок політичних поглядів чи невірною тлумачення, вже після смерті В. Райха, в 1960-их роках, позначених «бунтами молоді», його теорії, зокрема теорія «сексуальної революції», набули надзвичайно широкого розповсюдження і сприяли усвідомленню того, чим насправді є масове суспільство і якими є його корені.

Вільгельм Райх (1897-1957) народився в Галіції, яка на той час знаходилася у складі Австро-Угорської імперії. Його батько був дрібним фермером і, не дивлячись на єврейське походження, був переконаним нацистом. В сім'ї говорили тільки по-німецьки, а юному Вільгельму заборонялось спілкуватися з дітьми єврейського та українського походження. Мати Вільгельма померла, коли йому було 17 років, а ще через три роки помер батько. Залишившись без сім'ї, Вільгельм Райх під час Першої світової війни вступив до австрійського війська, брав участь у бойових діях в Італії і дослужився до офіцерського звання. Повернувшись зі служби, В. Райх поступив на медичний факультет Віденського університету, який закінчив у 1922 р. Під час навчання він зацікавився психоаналізом і вже в 1919 р. став членом Віденського психологічного товариства. Саме В. Райх був першим клінічним асистентом З. Фрейда, а згодом – віце-директором його клініки. В 1924 р. В. Райх став керівником Семінару з психоаналітичної терапії. В 1929 р. бере участь у створенні клінік сексуальної гігієни по всій Німеччині. Проведені ним дослідження, показали, що проблема неврозів є масовим явищем [55, 329-330].

В 1925 р. В. Райх пише свою першу книгу «Інстинктивний характер», а в 1927р. виходить праця «Функції оргазму». В цей час відбувається розрив В. Райха з З. Фрейдом. В. Райх хотів пройти у нього курс психоаналізу і отримав відмову, що і послужило причиною для припинення їх співробітництва. Однак істинною причиною були політичні погляди В. Райха, який захопився марксистським ідеями і вступив до Німецької комуністичної партії. В психоаналітичних колах політична діяльність В. Райха не отримала схвалення; його радикальні програми статевого виховання критикувались однопартійцями. В результаті, в 1933 р. його виключили з партії, а роком пізніше – з Міжнародної психоаналітичної асоціації. Певний час вчений проживав у Данії, де опублікував фундаментальне дослідження фашизму – «Психологія мас та фашизм» (1933). В цій книзі вчений демонструє можливість залучення сексуальної психології до досліджень проблем політичного ірраціоналізму. В результаті накопичення в організмі біологічної енергії виникають умови для ірраціоналізму, котрі проявляють у тоталітарному способі життя. Сильне масове стремління до свободи і страх перед свободою, пронизаною відповідальністю, породжують думки, притаманні фашистам. Сексуальні ваблення людини гальмуються тоталітарною державою і вона перетворюється у неспроможну на спротив істоту. Таким чином, тоталітарна система проникає в психічну структуру індивіда [55, 331-332].

За свої погляди та пропаганду сексуальної революції В. Райх був вигнаний з Данії і переїхав до Швеції, а в 1934 р. він оселяється в Норвегії, де йому було дозволено займатися науковою та практичною діяльністю. В 1939 р. В. Райх переїхав до США, де отримав посаду ад'юнкт-професора медичної психології Нової школи соціальних досліджень в Нью-Йорку. Там вчений багато працював у лабораторії і на основі своїх досліджень дійшов висновку про існування фундаментальної життєвої енергії, притаманною не тільки людині, але й усім живим організмам. Цю енергію В. Райх назвав оргоном і все своє подальше життя присвятив подальшій розробці теорії оргону. В 1954 р. його теорія була визнана неспроможною, багато книг вченого опинилися під забороною, було також заборонено використовувати його метод. В. Райх намагався протестувати, але був звинувачений у неповазі до суду і поміщений в американську федеральну в'язницю, де в 1957 р. і помер від серцевого нападу [55, 332-333].



Підтримуючи тезу З. Фрейда про першочергове значення сексуальних факторів у дослідженні неврозів, В. Райх суттєво змінив його за рахунок того, що виділив «сексуальну економію» - баланс енергетичної зарядки і розрядки, сексуального збудження та полегшення. На думку В. Райха, саме стримування сексуальних ваблень разом з характерологічними установками конститує справжній невроз, а клінічні симптоми – це всього лиш зовнішні прояви. Первинні травми та сексуальні імпульси утримуються поза свідомістю за допомогою складних механізмів хронічного м'язового напруження «характеристичної броні». Термін «бронювання» відноситься до функції захисту індивіда від небезпечних внутрішніх та зовнішніх переживань. Для В. Райха вирішальним фактором, котрий сприяє незавершеному сексуальному оргазму і закупорці біоенергії, є репресивний вплив суспільства. Невротик підтримує баланс сексуальних сил, пов'язуючи надлишкову енергію м'язовим напруженням і обмежуючи тим самим збудження. У здорової людини подібних обмежень нема, її енергія не стримується м'язовою бронею і може вивільнятися безперешкодно [22, 185-186].

Основне положення теорії В. Райха полягало в тому, що повсюдне пригнічення сексуальності загрожує цивілізації; звільнення від неї має бути добровільним, спонтанним та веселим. Здорова людина, або «статева особистість», відчуває справжній оргазм, тобто підсвідому свободу. Такі люди не відразу ж задовольняють кожний свій підсвідомий потяг, а здатні до самообмеження і без будь-якої зовнішньої, нав'язаної «примусової моралі». На думку В. Райха, статевої особистості, які найчастіше зустрічаються серед промислових робітників, мають «природну сексуальність», а це зумовлює малу вірогідність моногамії, хоча це зовсім не означає, що в кожному можливому випадку такі близькі стосунки будуть справжніми [39, 319].

Ці ідеї стосовно підсвідомого, що йшли в річищі подальшого розвитку ідей З. Фрейда, було покладено в основу далекосяжної критики сучасної цивілізації. Більшість цивілізованих людей страждають від «певного виду неврозу» й у крайньому разі здатні лише на штучний оргазм (або задоволення), а не на «врешті-решт рослинну мимовільну відмову» від своєї статевої особистості. Вони виконують «панцер для характеру», який може затвердіти і перетворитися на «мускульний панцер» для захисту від спонтанних загрозливих імпульсів. Такий відчайдушний спротив часто призводить до катастрофічних наслідків, оскільки нерозтрчена сексуальна енергія набуває негативних форм на кшталт тривоги, садизму, агресії. Стимування біологічної енергії зумовлює які завгодно типи емоційної поведінки включно з явищами масового шаленства, такими як фашизм. Ідеології, які заперечують життя, панують серед інертного і покірливого населення [39, 319].

Процес утрати більшістю людей самих себе через розтринькування власної «споконвічної космічної енергії» має швидше соціальне й економічне, аніж біологічне походження. Суспільство в різних своїх аспектах створює особливий тип особистості-структури, первинним джерелом якої є авторитарна родина, очолювана всевладним караючим батьком. Цей процес починається в дитинстві з суворого домашнього виховання та заборони мастурбації. З раннього дитинства у людей виховують фальшиву скромність, навчають їх приборкувати себе, бути механічно покірливими, змушують стримувати свою природну енергію. Калічення молоді, на думку В. Райха, відбувається через те, що старше покоління боїться сексуальності і войовничого духу молоді. Процес завершується неминуче нещасним буржуазним шлюбом, що відображає конфлікт між природною полігамною сексуальністю і економічними потребами [39, 319-320].

Вслід за Г. Маркузе В. Райх стверджував, що вся людська цивілізація носить репресивний характер, оскільки стримування людських інстинктів та ваблень є повсюдним. Справжня революція, яка може бути лише «сексуальною», повинна зняти всі заборони та знищити всі репресивні норми та обмеження [26, 441]. Повстання молоді, яка вимагає сексуальної свободи, було одним із шляхів визволення, запропонованих вченим. Оскільки внаслідок негативної дії соціуму на розрядження сексуальної енергії унеможливується досягнення повного оргазму, що призводить до звуження лібідо та пошуків каналу для різноманітних психопатологій, то для ефективного лікування необхідно звільнити закриту лібідозну енергію та зруйнувати «тілесну броню» [22, 188]. Подальшим аспектом аналізу проблем соціальної революції стало твердження В. Райха, що головним у розв'язанні цих проблем є кардинальна зміна свідомості. Новий світогляд, носієм якого має бути насамперед молодь, впливатиме на старе суспільство не прямими політичними засобами, а змінами

культури і якостей індивідуального життя, які перевтілюють політику і врешті-решт суспільну структуру. У даному випадку В. Райх мав на увазі зміни як матеріальної, так і духовної сторін культури, тобто як речі культурного побуту, стилю життя, так і культурне, побутове розкріпачення людини. Сексуальні свободи він певною мірою пов'язував із рішучою відмовою від традиційного міщанства, «ситого, тихого життя», що все разом повинно було революціонізувати народні маси, мобілізувати їх на революційні подвиги, відмову від пут консерватизму й традиціоналізму [73, 194].

Погляди В. Райха часто піддавалися критиці. Зокрема Г. Маркузе писав: «...Райх зробив предметом психоаналізу взаємовідносини між соціальною структурою та структурою інстинктів. Він підкреслив, що сексуальна репресія в значній мірі визначається інтересами панування та експлуатації і що ці інтереси, в свою чергу, визначаються і виробляються сексуальною репресією. Однак поняття сексуальної репресії у Райха залишається недиференційованим; він залишає поза увагою історичну динаміку сексуальних інстинктів та їх зростання з руйнівними імпульсами. (Райх відкидає фрейдівську гіпотезу ваблення до смерті та глибинний вимір, що відкрився в його пізній мета психології). Як наслідок, сексуальне звільнення стає для Райха панацеєю від індивідуальних та соціальних недругів. Зведення до мінімуму проблеми сублимації, відсутність суттєвого розмежування між репресивною та нерепресивною сублимацією та бачення прогресу свободи тільки в простому розкріпаченні сексуальності кладуть межу для критичних соціологічних прозрінь, поміщених у ранніх працях Райха» [37, 207].

Як би там не було, здійснений В. Райхом аналіз взаємозв'язку масової психології та фашизму в праці «Психологія мас і фашизм» (1933) залишається і по сьогоднішній день фундаментальним дослідженням з даної проблематики. В своїй книзі вчений пише: «Оскільки фашизм, незалежно від часу і місця його появи, є рухом народних мас, він володіє всіма особливостями та протиріччями, що належать до характерологічної структури масового індивіда. На відміну від загальноприйнятої точки зору фашизм – це не чисто реакційний рух, він являє собою сплав бунтівних емоцій та реакційних соціальних ідей» [3, 14]. У чистому вигляді фашизм являє собою сукупність всіх ірраціональних характерологічних реакцій звичайної людини. В. Райх зазначає, що для соціолога, якому не вистачає мужності визнати керівну роль ірраціональності в історії людства, фашистська расова теорія відображає лише імперіалістичне стремління чи, м'яко кажучи, є «забобоном». Але насправді расова теорія не витікає із фашизму. Навпаки, фашизм виникає на основі расової ненависті і слугує їй політично організованим виразом. «Звідси випливає, що існує німецький, італійський, іспанський, англосаксонський, єврейський та арабський фашизм. Расова ідеологія – це чисто біопатичне вираження характерологічної структури оргастично імпотентної особистості» [3, 14-15].

Фашистська ментальність – це ментальність «маленької людини», закріпаченої, прагнучої влади і в той же час протестуючої. Не випадково, що всі фашистські диктатори походять із реакційного середовища «маленьких людей». Магнат-промисловець і мілітарист-феодал використовують цей соціальний факт для своїх цілей після його виявлення у контексті загального пригнічення життєвих імпульсів. У формі фашизму механістична, авторитарна цивілізація виймає із пригніченої «маленької людини» те, що протягом багатьох віків вона насаджувала в поневоленому людстві за допомогою містицизму, мілітаризму та автоматизму. Ця «маленька людина» досконало вивчила поведінку «великої людини» і тому повторює її у спотвореному та гротескному вигляді. «Фашизм, - пише В. Райх, - це сержант колосальної армії нашої важко хворої промислово розвиненої цивілізації. Висока політика в очах «маленької людини» постала як балаганна вистава. Маленький сержант випередив генерала-імперіаліста у всьому: в маршовій музиці, в «гусячому кроці», у вмінні командувати та підкорятися; у здатності згинатися зо страху перед ідеями; в дипломатії, стратегії і тактиці; у вмінні одягатися та проводити паради... У всіх цих речах кайзер Вільгельм виглядає жалібним фальсифікатором у порівнянні з Гітлером, сином голодного чиновника. Чіпляючи на свої груди медалі, «пролетарський» генерал показує, що «маленька людина» «нічим не гірше» від «справжнього» великого генерала» [3, 15-16].

Широке та змістовне дослідження характеру «маленької людини», а також близьке знайомство з її закулісним життям цілковито необхідні, на думку В. Райха, для розуміння сил, на котрі опирається фашизм. Вчений переконаний, що для цього необхідно розглянути

взаємозв'язок між сексуальним гнобленням та експлуатацією людини. Такий зв'язок сексуальних та економічних інтересів, що є умовою становлення авторитарної системи, можна спостерігати на рівні найменш чисельної соціальної структури – сім'ї. В. Райх стверджує, що в результаті морального стримування природної сексуальності дитини, яка на останньому етапі призводить до суттєвого послаблення її геніальної сексуальності, у дитини розвивається лякливність, покірність, страх перед авторитетом, «доброта» і «послух» в авторитарному розумінні цих слів. Таке стримування паралізує дію бунтівних сил в людині, оскільки кожен життєвий порив тепер обмежується страхом; оскільки секс став забороненою темою, критична здатність і думка людини стають також забороненими. «Іншими словами, - стверджує В. Райх, - завдання моралі полягає у формуванні покірних особистостей, які не дивлячись на бідність та знущання, повинні відповідати вимогам авторитарного устрою. Таким чином, сім'я представляє собою авторитарну державу в мініатюрі, в якій дитина повинна навчитися пристосовуватись до соціальних умов. Необхідно чітко розуміти, що авторитарна структура особистості в основному формується шляхом занурення сексуальних заборон та страхів у живу субстанцію сексуальних імпульсів» [3, 75].

Вищезгаданий процес призводить до виникнення консерватизму, страху перед свободою – одним словом, реакційного мислення. За допомогою цього процесу сексуальне витіснення посилює політичну реакцію, перетворюючи масового індивіда в пасивну аполітичну особистість і породжує вторинну силу у структурі особистості – штучну потребу, яка активно підтримує авторитарний устрій. Завдяки процесу витіснення сексуальність не досягає природного задоволення, а тому прагне до різних заміників задоволення. Так, наприклад, в результаті збочення природна агресивність виражається у формі грубого садизму, який займає значне місце в масово-психологічній основі імперіалістичних війн, котрі розпалюються незначною кількістю осіб [3, 76-77].

Важливо навести ще один приклад. З точки зору масової психології в основі мілітаристського феномену лежить лібідозний механізм. Як запевняє В. Райх, сексуальна дія військового мундиру, еротичний вплив ритмічного кроку під час маршів та ексгібіціоністський характер військових порядків виявились більш доступними для розуміння молодих продавщиць та секретарок, ніж промови всесторонньо обізнаних політиків. З іншого боку, політична реакція свідомо використовує в своїх інтересах сексуальні ваблення. Вона не тільки створює для чоловіків моделі мундирів, що кидаються відразу в очі, але й доручає привабливим жінкам вести вербовку добровольців. «Варто також згадати, - каже В. Райх, - тиражування військовою владою вербувальних плакатів, на яких були приблизно такі надписи: «Хочеш побувати в інших країнах? Поступай на службу в королівський флот!» При цьому інші країни зображувались у вигляді екзотичних жінок. Чому ці плакати ефективні? Тому що в силу сексуального пригнічення наша молодь відчуває сексуальний голод» [3, 77].

Сексуальна мораль, що перешкоджає реалізації волі до свободи, а також сили, котрі реалізують авторитарні стремління, отримують енергію від витісненої сексуальності. Сексуальне гальмування так змінює структуру особистості економічно пригніченої людини, що вона діє, відчуває і мислить всупереч своїм матеріальним інтересам. Говорячи про революцію в Росії у 1905-1906 рр., В. Райх стверджує, що солдати сприймали офіцерів як своїх батьків у дитинстві (трансформованих в уваленні про бога), котрі заперечували існування сексуальності, і яких не можна було вбити, - не дивлячись на те, що вони позбавили їх радості життя. Почуття каяття та нерішучості, які охопили солдатів після захоплення влади, служать вираженням протилежного почуття ненависті, що перетворилась у жалість, яка як така не може реалізуватися у вигляді дії [3, 78].

Джерела цих почуттів слід шукати у підсвідомому емоційному житті. Спочатку, як каже В. Райх, на них звертають мало уваги, а потім просто не хочуть помічати у зв'язку з пануючою в суспільстві ідеологією. І тим не менше аналіз зв'язків у дрібнобуржуазному середовищі, на яке в першу чергу орієнтувався фашизм, не залишає сумнівів в суттєвому значенні взаємозв'язку між сексуальним життям та так званою ідеологією «обов'язку» та «порядності». Перш за все слід відзначити, що політичний та економічний статус батька відображається в його патріархальному відношенні до решти членів сім'ї. В особі батька авторитарна держава має свого представника в кожній сім'ї, і тому сім'я перетворюється у найважливіший інструмент її влади. Авторитарне становище батька відображає його політичну роль і розкриває

зв'язок сім'ї із авторитарною державою. Адже батько займає в сім'ї таке саме становище, яке по відношенню до нього займає начальник у виробничому процесі. У своїх дітях, особливо в синах, він відображає своє прислужницьке відношення до авторитета. Саме завдяки цим умовам виникає пасивне відношення дрібного буржуа до фігури фюрера [3, 104]. Тут ми маємо справу не з «вродженою схильністю», а з типовим прикладом відображення авторитарної системи в структурі її членів.

Для виявлення причин підтримки НСДАП в Німеччині необхідно прослідкувати співпадіння національних та сімейних зв'язків у психологічних структурах різних груп дрібної буржуазії. З точки зору мас, націоналістичний фюрер персоніфікує націю. Зв'язок особистості з фюрером встановлюється лише в тій мірі, в якій він дійсно уособлює націю у відповідності з національними почуттями мас. Оскільки фюрер знає, яким чином можна пробудити в масах емоційні сімейні зв'язки, він також уособлює і фігуру авторитарного батька. В своїх цілях він використовує емоційні особливості, які спочатку приписувались строгій але переконливій (в очах дитини) фігурі батька-захисника. В дискусіях з палкими прихильниками націонал-соціалізму з причини протиріч у програмі НСДАП, В. Райху часто доводилося чути, що А. Гітлер краще них розбирається у всьому – «він все влаштує». В цьому випадку чітко проступає потреба дитини у захисті з боку батька. В умовах соціальної реальності потреба народних мас у захисті дозволяє диктатору «все влаштувати». В. Райх переконаний, що «така позиція суттєво утруднює здійснення суспільного самоуправління, тобто розумної незалежності та співпраці. Ніяка справжня демократія не може і не повинна бути побудована на основі такої позиції» [3, 117].

Більш важливою, на думку В. Райха, є роль ідентифікації масових індивідів з фюрером. Чим безпомічнішим стає «масовий індивід» (завдяки своєму вихованню), чим чіткіше проступає його ідентифікація з фюрером, тим глибше дитяча потреба в захисті ховається у почутті його єдності з фюрером. Ця схильність до ідентифікації складає психологічну основу національного нарцисизму, тобто впевненості окремої людини в себе, котра асоціюється з «величчю нації». Дрібнобуржуазний індивід відчуває себе у фюрері, в авторитарній державі. Завдяки такій ідентифікації він відчуває себе захисником «національно спадку» і «нації». Це відчуття не дозволяє йому зневажати «маси» і протиставляти їм себе в якості індивідуума. «Жах його матеріального та сексуального становища настільки затьмарюється високою ідеєю приналежності до раси панів та існування видатного фюрера, що з часом він повністю втрачає розуміння всієї жалюгідності свого сліпого підпорядкування» [3, 117-118].

Як зазначає В. Райх, оцінка існуючого становища могла викликати відчуття безнадії, бо якщо всі соціальні явища визначаються соціальною структурою і поведінкою мас і якщо справедливе твердження, що маси не здатні розпоряджатися свободою, тоді фашистська диктатура обов'язково отримає перемогу. Але ця оцінка не була абсолютною і мала прихований смисл. Вона піддалася радикальним змінам завдяки додатковим висновкам:

1) Нездатність народних мас розпоряджатися свободою не є вродженою. Люди не завжди були нездатні до свободи. Тому, в принципі, вони можуть знову набути здатність розпоряджатися власною свободою.

2) Опираючись на клінічний досвід, сексуально-енергетична соціологія впевнено продемонструвала, що механізм, який позбавляє народні маси здатності розпоряджатися власною свободою, є не що інше, як соціальне пригнічення геніальної сексуальності дітей, підлітків та дорослих. Соціальне пригнічення такого роду не притаманне природному порядку речей. Воно виникло в процесі розвитку патріархату і тому, в принципі, може бути усуненим. Однак існує можливість усунути соціальне пригнічення природної сексуальності на масовому рівні, і якщо основний механізм характерологічної структури не здатен функціонувати в умовах свободи, тоді можна зробити висновок, що справа не така вже й безнадійна. Перед суспільством відкритий шлях до оволодіння соціальними умовами, котрі називають «емоційною чумою» [3, 316-317].

«Таким чином, - підсумовує В. Райх, - завдання революційно-демократичного руху полягає в тому, щоб сприяти розвитку (а не сипати указами зверху!) народних мас, котрі в результаті тисячолітнього пригнічення їхнього жигтя стали байдужими, нерозбірливими, біопатичними та покірними. Необхідно стимулювати їхній розвиток так, щоб вони навчилися негайно розпізнавати будь-яку форму пригнічення і усувати її швидко, остаточно та

безповоротно. Легше попередити невроз, ніж його лікувати. Легше зберігати організм здоровим, ніж позбавляти його від немочі. Легше підтримувати функціонування соціального організму без диктаторських інститутів, ніж позбавлятися від них. Завдання істинно демократично керівництва полягає в тому, щоб спонукати маси перевершити себе» [3, 318-319].

Однак маси можуть перевершити себе лише тоді, коли в їх середовищі сформуються соціальні структури, котрі будуть осмислювати і чітко виражати від імені мас те, що самі маси не можуть осмислити і чітко виразити в силу бідності, відсутності підготовки, захоплення ідеєю фюрера, а також ірраціоналізму. В. Райх вважає, що народні маси відповідають за кожен соціальний процес, а відтак, вони повинні нести відповідальність та боротися з власною безвідповідальністю. Створення нового, справді суспільного устрою має більше значення, ніж ліквідація авторитарно-диктаторських соціальних інститутів. Необхідно звертати більше уваги на створення нового устрою, ніж на створення нових інститутів, бо нові інститути обов'язково набудуть авторитарно-диктаторської форми, якщо з допомогою освіти та соціальної гігієни не буде усунуто авторитарний абсолютизм, вкорінений у характерологічних структурах народних мас. В. Райх зауважує: «Це зовсім не означає, що ми протиставляємо революційних ангелів та реакційних демонів, капіталістів та робітників. Для того щоб соціологія та психологія мас дійсно вважались науковими дисциплінами, необхідно звільнити їх від політичного, чорно-білого бачення реальності. В першу чергу вони повинні враховувати суперечливий характер людини, вихованої в авторитарних умовах, і допомагати знаходити, чітко виражати та усувати реакційно-політичні елементи в психологічній структурі та поведінці робітничих мас» [3, 319-320].

Як у К. Ясперса та В. Райха, інтерес до вивчення тоталітарних режимів та масового суспільства у Х. Арендт виник після приходу до влади нацистів у Німеччині. Звісно, вчені, політичні діячі та люди культури намагались якось пояснити стрімку переможну ходу тоталітарних режимів в країнах Європи. Однією з таких спроб осягнення причин тоталітаризму та пошуку нових орієнтирів для мирного існування людства є дослідження видатного німецько-американського політичного філософа Х. Арендт.

Ханна Арендт (1906-1975) народилася в Кьонігсберзі в єврейській родині. Навчалася в університетах Кьонігсберга, Марбурга, Фрейбурга, Гейдельберга, де під керівництвом К. Ясперса написала докторську дисертацію, яку захистила в 1928 р. Політичне піднесення фашизму зумовило її переїзд у 1933 р. спочатку до Франції, а потім в 1940 р. до США. Була професором Чиказького університету, Нової школи соціальних досліджень (Нью-Йорк), викладала в Університеті Каліфорнії (Берклі), Принстонському та Колумбійському університетах. Почесний доктор багатьох провідних університетів, лауреат премій у сфері соціальних наук ряду країн світу (Німеччини, Данії, США). Рідкісна ерудиція Х. Арендт поєднувалась з глибиною аналізу і новаторським підходом до таких предметів політичної науки, як тоталітаризм і сіонізм, природи зла і форми «життя духу», криза культури в масовому суспільстві і теорія революції. Відомі також її історико-філософські дослідження в діапазоні від Платона і Августина Блаженного до братів-засновників Американської республіки та І. Канта. У фокусі її наукової діяльності була також проблема розпаду сфери публічного політичного життя в умовах сучасності. За Х. Арендт, свобода (спонтанна політична дія) і мислення (внутрішній діалог свідомості та пошук смислів) залежать від розподілу політичного життя (сфери публічності), з одного боку, і соціального та економічного життя (сфери приватності) – з іншого. Зразками політичного життя, в котрому рівні у свободі індивіди віддають себе служінню загальному благу, для Х. Арендт були грецький поліс та міські общини Нової Англії періоду боротьби американців за незалежність, а також Ради в Росії (до їх бюрократичного переродження) та в Угорщині періоду повстання 1956 р. [9, 524]. Основні праці дослідниці: «Джерела тоталітаризму» (1951), «Ситуація людини» (1958), збірка есе «Між минулим і майбутнім» (1961), «Про революцію» (1963), «Про насильство» (1970).

У центрі соціальної концепції Х. Арендт знаходиться людина, її життя, що складається з трьох відносно самостійних виявлень: 1) «праці» - діяльності, що забезпечує біологічні процеси людини і є умовою самого життя; 2) «виробництва» - діяльності, що відповідає всеприродності людини, завдяки якій створюється «надприродний» (культурний) світ; 3) «активності» - діяльності, що розгортається як спілкування між людьми, до якої не потрібно додатково нічого «матеріального», яка здатна створювати дещо принципово нове. Саме в

активності, на думку Х. Арендт, криється джерело людської свободи як можливості для зародження нового, «народження того, чого ще не було». Життєдіяльність у полі свободи розгортається лише у випадку, коли людина є індивідуальністю, що виявляє себе у тій частині соціуму, який належить людині особисто, тобто є її власністю. Відторгнення людини від власності й приватної справи створює основу для знеособлення соціуму, обмеження свободи та виникнення тоталітаризму [58, 43-44].

Уперше Х. Арендт заявила про себе, опублікувавши 1951 р. працю «Джерела тоталітаризму», в якій вона відстоювала думку про те, що нацизм і сталінізм сформували нову й дуже сучасну форму правління, яку не слід плутати з традиційними формами гноблення. Мета тоталітаризму – всеосяжне панування всередині своїх держав і захоплення світу поза їх кордонами; його визначальними рисами є ідеологія та терор (у крайній формі нацистських концентраційних таборів) зазвичай не має справи з опонентами, натомість впроваджує в життя ідеологію, яка проголошує «закони» історії. Х. Арендт намагалася віднайти в недавньому європейському досвіді ті елементи, які уможливили тоталітаризм: особливе соціальне й політичне становище євреїв, що додавало нових сил антисемітизму; імперіалізм, який породив расистські рухи та прагнення до панування в усьому світі, і розпад європейської спільноти на відірвані від своїх коренів групи, самотні й збиті з пуття настільки, що їх могли мобілізувати лише ідеологічні доктрини. Книга відзначається особливою яскравістю, з якою в ній згадується про досвід тоталітаризму, саме тому вона різко контрастує з більш академічним ставленням до предмета. Однак цю книгу постійно піддавали критиці з багатьох точок зору – починаючи від ототожнення у викладі Х. Арендт нацизму зі сталінізмом і закінчуючи її схильністю спиратися на літературні свідчення для виявлення їх попередників [39, 21].

Своє дослідження витоків тоталітаризму Х. Арендт починає з другої половини XIX ст., зосереджено вдивляючись в структурні зміни тогочасну світу, аналізуючи його ідеологічні доктрини. Вчена абсолютно точно фіксує ті знакові зміни, події, ідеологеми, які з часом набудуть для людства катастрофічних наслідків. Найперше звертає увагу на те, як антимонархічні революції поступово змінюють самоідентифікацію національних спільнот. В суспільній свідомості європейських народів утверджуються ідеї національної солідарності, як солідарності людей спільного походження. Духовна єдність християнських народів поступилася місцем множині націй. Народжується не знаний доти тип національного почуття, що обожнює національні спільноти, а не людину, як самотнього індивіда та творіння Боже. Індустріалізація, що стає однією з найважливіших ознак розвитку, продукує «зайвих людей» - викинутих із суспільства. На політичну арену суспільного життя просуваються нові спільноти – юрба, натовп. Це ситуативні об'єднання людей, солідарних між собою в запереченні усталених механізмів життя держави та суспільства. Тогочасні інтелектуали синхронізують юрбі в народницьких теоріях, стверджуючи, що «голос народу – то голос божий». А юрба, тим часом, розхитує правові основи співжиття в намаганні утвердити право сили в умовах беззаконня. Дуже швидко юрбою заволодівають демагоги та провокатори, каналізуючи стихійну активність нових люмпенів проти організованого суспільства [1, 5-6].

Х. Арендт докладно зображує, як новоявлені дарвіністи – ідеологи того часу, відкинувши цінності юдео-християнської цивілізації, будують теорії суспільного розвитку, як боротьби класів, рас, націй за аналогією з теоріями боротьби видів. Для пояснення цієї боротьби з'являються перші расистські теорії. З вражаючою легкістю практично у всіх країнах Європи вони завойовують дедалі більше прихильників, стаючи чи не найвпливовішими ідеологіями межі століть. Знов-таки, суперечності індустріалізації, суспільного розвитку народжують велику кількість безправних груп населення, яким не знаходиться місця в національних державах. У своїх поневіряннях вони шукають притулку, але суспільство виявляє майже абсолютну байдужість до їх проблем, до їх місця в людській спільноті. В цьому контексті дослідниця докладно аналізує долі єврейських спільнот в європейських країнах після розвалу системи національних держав континенту. Х. Арендт переконливо показує перетворення антисемітизму з малопомітної теорії на впливову ідеологію, яка згодом відіграє одну з найстрашніших ролей в XX ст. [1, 6].

Далі увага дослідниці концентрується на аналізі проблем та суперечностей початків імперіалізму. Національний капітал, що стикається з державними кордонами, легко відкидає їх та втягує держави та суспільства в процеси експансії. Економічна криза перевиробництва стає

найпотужнішим локомотивом цього потягу. За експансією капіталу з необхідністю експортується державна влада, що призводить до заповнення найвищих шаблів ієрархії поліцією та армією. В пошуках ідеологій, адекватних цим станам імперіалістичного розвитку, чи не найпрестижніше місце дістається расистським теоріям. Зі своєю дихотомією: «ми - вони» (де вони – вторинні, нижчі, зайві, а ми – володарі, «носії прогресу» та люди майбутнього) расистські ідеології впевнено займають провідне місце в суспільній думці. Так, на теренах африканського континенту народжується нова цивілізація, з расизмом, як домінуючою ідеологією. В ній людське життя не є цінністю, а закони права не діють. «Вмотивованість прибутком», яка була доти рушієм розвитку суспільств, з легкістю відкидається, і її заміщує політична сваволя расистів [1, 6-7].

Проаналізувавши явища антисемітизму та імперіалізму, Х. Арендт звертає увагу на інше джерело тоталітаризму, а саме – на масове суспільство. Діалектичне розуміння історії та перевага теоретичного над політичним життям зумовили перехід від політичного діяння, практики до вірування у можливість творення історії та її тотального панування. Саме ця руйнівна «могутність заперечення», що характеризувала модерний час і замість дійсного світу створювала штучний, неминуче детермінувала атомізацію суспільства та розпад авторитету, традицій, релігії. Атомізоване суспільство не потребувало для себе громадян, воно складалося з маси [73, 12].

Тоталітарні рухи націлені на маси й досягли успіху в організації мас, - а не класів, як колишні партії інтересів у континентальних національних державах; і не громадян, які мають свої погляди щодо управління суспільними справами та свої інтереси в цьому, як партії англосаксонських держав. Як відзначає Х. Арендт, «Хоча всі політичні угруповання залежать від співвідносної чисельності, тоталітарні рухи залежать від масовості до такої міри, що тоталітарні режими, імовірно, неможливі (навіть за інших сприятливих умов) у державах з відносно малим населенням» [1, 357]. Тоталітарні режими в Німеччині та Радянському Союзі були настільки могутніми лише з причини великої чисельності населення в цих країнах. У всіх менших європейських країнах нетоталітарним диктатурам передували тоталітарні рухи, і виявилось, що тоталітаризм мав надто амбітні цілі, що хоч він і досить добре слугував справі організації мас, поки рух не захопить владу, самі розміри країни змушували претендента на роль тоталітарного правителя мас до знайоміших взірців класової чи партійної диктатури. Істина в тому, що ці країни (зокрема Румунія, Польща, Угорщина, Португалія, Іспанія) просто не мали достатніх людських ресурсів, аби дозволити собі тотальне панування й притаманні йому великі втрати населення. Не надто сподіваючись на завоювання територій із більшою кількістю населення, тирані в цих невеличких країнах змушені були дотримуватися певної старомодної поміркованості, щоб не втратити й тих людей, якими вони правили. Цим пояснюється й те, чому нацизм аж до початку війни і своєї експансії в Європі, настільки відставав від свого російського суперника за послідовністю та безжальністю: навіть німецький народ не був достатньо численним, аби дозволити повний розвиток цієї новітньої форми правління [1, 359].

На думку Х. Арендт, «тоталітарні рухи можливі скрізь, де є маси, які з тієї чи іншої причини набули смаку до політичної організації. Маси об'єднує аж ніяк не усвідомлення спільних інтересів, вони не мають тієї чіткої класової виразності, що знаходить вияв у певних, обмежених і досяжних цілях. Термін «маси» можна використовувати лише там, де ми маємо справу з людьми, яких через їхню кількість, чи байдужість, або через поєднання обох чинників не можна об'єднати в жодну організацію, засновану на спільному інтересі, у політичні партії, органи місцевого самоврядування, організації за фахом або профспілки. Потенційно вони існують у кожній країні, де складають більшість тих численних нейтральних, політично байдужих людей, які ніколи не приєднуються до жодної партії і навряд чи взагалі беруть участь у голосуванні» [1, 360-361].

Для піднесення нацистського руху в Німеччині та комуністичних рухів у Європі після 1930 року показово, що вони рекрутували своїх членів із тієї маси відверто байдужих людей, від яких відмовлялися всі інші партії як від надто млявих або надто нерозумних, і тому не вартих їхньої уваги. Внаслідок цього більшість учасників рухів складала люди, які раніше ніколи не з'являлися на політичній арені. Це дозволило запровадити в політичну пропаганду цілковито нові методи й не звертати уваги на аргументи політичних супротивників. Рухи не

тільки поставили себе поза партійною системою і проти неї загалом, вони знайшли таких членів, яких ніколи не залучала й не «зіпсувала» жодна партійна система. Через це вони не мали потреби спростовувати аргументацію супротивників і послідовно надавали перевагу методам, що призводили радше до загибелі, аніж до переконання, означали терор, а не утвердження поглядів. Вони зображували суперечності неодмінно як породження глибинних природних, соціальних або психологічних джерел, що перебувають поза контролем особи, а тому поза владою розуму. Це було б недоліком лише за умови, що рухи щиро розпочали б суперництво з іншими партіями; це аж ніяк не шкодило, якщо вони були впевнені, що матимуть справу з людьми, які мали підставу однаково вороже ставитися до всіх партій [1, 361].

Важко відстежити якісь вирішальні відмінності між організаціями юрби XIX ст. та масовими рухами XX ст., однак, як стверджує Х. Арендт, «відносини між класовим суспільством за панування буржуазії та масами, які виникли внаслідок його краху – це не те саме, що відносини між буржуазією та юрбою, яка була побічним продуктом капіталістичного виробництва. Маси й натовп мають лише одну спільну характеристику: вони в обох випадках перебувають поза всіма соціальними відгалуженнями і нормальним політичним представництвом. Але маси успадковують, як натовп, - принаймні у спотвореній формі, - моральних норм і життєвих настанов панівного класу, віддзеркалюють і так чи інакше викривляють норми й настанови щодо суспільних справ й подій усіх класів. Норми поведінки людини з мас зумовлені не тільки й навіть не стільки певним класом, до якого вона колись належала, скільки все прониклими впливами й переконаннями, що мовчазно й невиразно поділяються всіма класами суспільства рівною мірою» [1, 363].

Падіння захисних стін між класами перетворило мляву більшість поза всіма партіями на єдину величезну, неорганізовану, неструктуровану масу розлучених індивідів, яких об'єднувало побоювання, що сподівання та потуги партійних діячів приречені, а самі вони «недоумкуваті та шахраюваті». Так зародилася цілковито нова негативна солідарність, яка набула свого найбільшого впливу після Першої світової війни та викликаних неї інфляції та безробіття. Саме в такій атмосфері краху класового суспільства розвивалася психологія європейських мас, які сприймали весь світ як середовище виняткової несправедливості. Колективний світогляд сприяв гігантському масуванню індивідів, яке, в свою чергу, породило ментальність, що «мислила континентами і відчувала століттями» [1, 365].

Усупереч передріканням, маси не були результатом зростаючої рівності умов для всіх, поширення загальної освіти й неминучого зниження стандартів і популяризації змісту культури. Невдовзі з'ясувалося, що висококультурних людей особливо ваблять масові рухи, і що взагалі високо розвинутий індивідуалізм і витонченість не попереджують, а насправді інколи заохочують саморозчинення в масі, якому сприяли масові рухи. Оскільки очевидний факт, що індивідуалізація й засвоєння культури не запобігають формуванню масоїдних настанов, виявився таким несподіваним, його часто приписували збоченості чи нігілізму сучасної інтелігенції, гадали типовій інтелектуальній самоценанависності, духу «ворожості до життя» й антагонізму до здорової життєвості. І все-таки інтелектуали – багато в чому жертви наклепу – були лише найпоказовішим прикладом і найяскравішими речниками набагато загальнішого явища. Масовим рухам передували соціальна атомізація і крайня індивідуалізація, які набагато легше й швидше за соціабельних і неіндивідуалістичних членів традиційних партій приваблювали цілковито неорганізованих людей, типових «неприданців», які з індивідуалістичних міркувань завжди відмовлялися визнавати суспільні зв'язки чи обов'язки [1, 366].

Як пише Х. Арендт, «істина в тому, що маси вирости з уламків дуже атомізованого суспільства, конкретна структура якого й супутна самостійність індивіда стримувалися лише належністю до класу. Головна риса людини маси – не брутальність та відсталість, а її ізолюваність та брак нормальних соціальних відносин. Прийшовши із класово розділеного суспільства національної держави, де тріщини цементувалися націоналістичним почуттям, ці маси, спершу безпорадні в умовах свого нового досвіду, на початку цілком природно тяжіли до особливо несамовитого націоналізму, якому ватажки мас поступилися з чисто демагогічних міркувань, усупереч власним інтуїції та цілям» [1,366].



Те, що тоталітарні рухи залежали від простої безструктурності масового суспільства меншою мірою, ніж від особливих якостей атомізованих та індивідуалізованих мас, найлегше можна побачити, порівнюючи нацизм і більшовизм, які поставали у своїх країнах за дуже різних обставин. Х. Арендт пише: «Щоб перетворити революційну диктатуру Леніна на цілковито тоталітарне правління, Сталіну спочатку треба було штучно створити таке атомізоване суспільство, яке для нацистів у Німеччині склалося історично» [1, 368].

Загалом же, тоталітарні рухи – це масові організації атомізованих, ізольованих індивідів. Порівняно з усіма іншими партіями та рухами їхня найхарактерніша зовнішня риса – це вимога від своїх окремих членів тотальної, безумовної та незмінної відданості. Таку вимогу ватажки тоталітарних рухів висувають навіть ще до захоплення влади. Вона, зазвичай, передує тотальній організації країни під їхнім керівництвом і впливає із зазіхань тоталітарних ідеологій на те, що нова організація охопить у належний час увесь рід людський. Проте там, де тоталітарне правління не було підготовлене тоталітарним рухом, рух має бути організований після цього, й умови для його розвитку треба створювати штучно, щоб тоталітарна відданість – психологічна основа для тотального панування – стала взагалі можливою. Такої відданості можна сподіватися лише від цілком ізольованої людської істоти, яка в разі відсутності будь-яких інших соціальних прихильностей – до сім'ї, друзів, колег зі служби чи навіть просто до знайомих – черпає почуття міцності свого місця у світі виключно зі своєї належності до руху, зі свого членства в партії [1, 373].

На думку Х. Арендт, безсумнівним є те, що «тотальна відданість можлива лише тоді, коли ідейна вірність позбавлена будь-якого конкретного змісту, з якого могли б природно постати зміни в умонастрої. Тоталітарні рухи, кожний у свій спосіб, зробили все можливе, аби позбутися партійних програм із чітко визначеним конкретним змістом, що їх вони успадкували від раніших, нетоталітарних стадій розвитку. Хоч би якою радикальною була їхня фразеологія, кожна конкретна політична мета, яка не просто проголошує претензії на світове панування, кожна політична програма, що ставить завдання точніші, ніж «ідеологічні питання історичного значення», стає перешкодою тоталітаризму» [1, 373].

Слід визнати, що успіх тоталітарних рухів у масах означав кінець двох ілюзій демократично керованих країн загалом та європейських національних держав і їхньої партійної системи зокрема. Перша ілюзія полягала в тому, що народ у своїй більшості брав активну участь в управлінні, а кожний індивід співчував чи то власній, чи якійсь там іншій партії. На противагу цьому рухи показали, що політично нейтральні та байдужі маси легко можуть стати більшістю в демократично керованій країні, і що демократія функціонувала за правилами, які активно визнавала тільки меншість. Друга демократична ілюзія, спростована тоталітарними рухами, була пов'язана з тим, що ці політично байдужі маси начебто не відіграють жодної ролі, що вони справді нейтральні й утворюють не більш ніж невиразне, відстале тло для політичного життя нації. Тепер рухи зробили очевидним те, що ніколи не був здатний показати жоден орган громадської думки, а саме, що демократична влада тією ж мірою трималася на мовчазному схваленні та терпимості байдужих і невиразних частин населення, як і на виразних і видимих інституціях та організаціях країни. Тому, коли тоталітарні рухи з їхнім презирством до парламентського правління вдерлися до парламенту, вони виявилися з ним просто несумісними: фактично їм удавалося переконати чи не весь народ, що парламентська більшість була фіктивною й не обов'язково відповідала реаліям країни, підважуючи тим самим самоповагу й упевненість урядів, які теж більше вірили у волевиявлення більшості, а не у свої конституції [1, 361-362].

Не менш важливим аніж феномен масового суспільства є феномен масової культури. Саме цій проблемі Х. Арендт присвятила своє есе «Криза культури». Щоб якось пояснити ставлення сучасного соціуму до культури, дослідниця використовує слово «філістерство», яке позначає менталітет, за якого про все судять із погляду негайної користі та «матеріальної цінності», а тому зневажають ті малоцінні види діяльності, які пов'язані з культурою і мистецтвом. Однак, як зазначає Х. Арендт, таке філістерство, що по суті означало «некультурність», було притаманне ХІХ століттю, а в наш час повсюдного поширення набув інший розвиток у тому ж напрямі – суспільство, навпаки, чи не занадто зацікавилася всіма цими так званими культурними цінностями. Суспільство почало монополізувати «культуру» для власних потреб, таких як суспільне становище і статус. Багато в чому цей розвиток був

пов'язаний із соціально нижчим становищем європейських середніх класів, які знайшли себе – тільки-но в них з'явився необхідний добробут та дозвілля – у все запеклішій боротьбі проти аристократії та її зневаги до вульгарного добування грошей. У цій боротьбі за соціальний статус культура почала відігравати величезну роль як один з видів зброї, можливо, якнайліпше придатний для того, щоб просунутися нагору в соціальному плані та піднятися «в освіченості» з нижчого рівня, що, як вважалося, відповідає прозі життя, на більшу висоту, де немає місця суворій дійсності, а краса та духовність почувають себе як удома. Ця втеча від реальної дійсності через мистецтво й культуру, важлива не тільки тому, що вона надала фізіономії освіченого філістера її найприкметніших рис, а й тому, що вона стала, мабуть, вирішальним фактором у повстанні митців проти їхніх щойно знайдених покровителів. Вони відчували небезпеку бути вигнаними з реальної дійсності у сферу чистісінької балаканини, де все ними зроблене може втратити будь-яке значення [2, 209-210].

За словами Х. Арндт, «великі твори мистецтва використовуються не за призначенням і в тому випадку, коли слугують цілям самоосвіти або самовдосконалення, а не тільки тоді, коли вживаються для якихось повсякденних потреб; мабуть, настільки ж корисним і законним є розглядати картину для того, щоб поповнити свої знання про певний відрізок історії, як і використати ту саму картину для того, щоб прикрити нею дірку в стіні. В обох випадках об'єкт мистецтва використовується для побічних цілей. У цьому немає нічого поганого, доки ми усвідомлюємо, що таке використання, виправдане воно чи ні, не прилучає нас до мистецтва. Проблема з освіченим філістером не в тому, що він читає класиків, а в тому, що він робить це під впливом таємного мотиву самовдосконалення, абсолютно не усвідомлюючи собі того, що Шекспір або Платон могли б розповісти йому й щось набагато важливіше, аніж про те, як стати освіченішим; проблема в тому, що він утікає у сферу «чистої поезії», аби заховатися там від дійсності, - приміром, від такої «прози життя», як нестача картоплі, - або дивитися на неї крізь вуаль «ніжності й світла» [2, 211].

Такий підхід до культури становить, на думку Х. Арндт, цілу «ідеологію», що несе в собі через свою жагу до «освіченості» навіть більшу загрозу, аніж масова культура. Внаслідок такого підходу почав відбуватися розпад культури, в процесі якого культура перетворилася на те, що люди почали називати «цінністю», тобто на такий собі суспільно корисний продукт, який міг перебувати в обліку і сплачуватися в обмін на всі види інших вартостей, суспільних та особистих. Інакше кажучи, спочатку філістер зневажав об'єкти культури, але потім культурний філістер збагнув, що вони є своєрідною валютою, за яку він може купити собі вищий щабель у суспільстві або здобути на вищу оцінку у власних очах, - тобто вищу, аніж, на його думку, він заслуговував за своїми природними якостями або походженням. У цьому процесі культурні цінності розглядалися на рівні з будь-якими іншими і були тим же, чим завжди була цінність, - засобом обміну; а переходячи з рук у руки, вони знощувалися, як старі монети. Вони втратили ту властивість, яка первісно притаманна усім об'єктам культури, властивість приковувати нашу увагу і хвилювати нас. «Коли це сталося, - пише Х. Арндт, - люди почали говорити про «девальвацію цінностей», а завершення всього процесу настало з «розпродажем цінностей» протягом двадцятих і тридцятих років у Німеччині, сорокових і п'ятдесятих у Франції, коли пішли на продаж не тільки культурні, а й моральні «цінності» [2, 212].

Х. Арндт робить припущення, що «можливо, головна різниця між суспільством і масовим суспільством полягає в тому, що суспільство хотіло мати культуру, цінувало і знецінювало її об'єкти, перетворюючи їх на матеріальні вигоди, застосовувало їх на добро й на шкоду, виходячи зі своїх егоїстичних потреб, але воно не «споживало» їх. Навіть у своїй найзношенішій формі ці речі залишалися речами і зберігали свій певний об'єктивний характер; бувало, вони перетворювалися майже на купу брухту, але не зникали. Масове суспільство, натомість, прагне не культури, а розваг, а ті продукти, що їх пропонує індустрія розваг, фактично споживаються суспільством точнісінько так само, як і інші товари широкого вжитку» [2, 213]. Продукти, необхідні для розваг, слугують для задоволення життєвих інтересів суспільства, хоча можуть бути й не такими необхідними для життя, як хліб та м'ясо. Вони слугують для того, щоб, як кажуть, згаяти час, а вільний час, який убивають, не є, строго кажучи, дозвіллям, - тобто часом, протягом якого ми вільні від усіх турбот і видів діяльності, зумовлених життєвими інтересами, і тому вільні для світу та його культури; це радше залишок часу, який ще є біологічним за своєю природою, залишок від часу, відведеного для праці та сну.

Вільний час, який мають заповнити розваги, - це прогалина в біологічно запрограмованому трудовому циклі [2, 213-214].

В сучасних умовах ця прогалина постійно збільшується; часу, який має бути заповнений розвагами стає все більше, однак збільшення обсягу вільного часу не змінює природи часу. Розвага, нарівні з працею та сном, стала невід'ємною частиною біологічного процесу життя. Вигоди, які нам пропонує індустрія розваг, не є «речами», об'єктами культури, переваги яких вимірюються їхньою властивістю підтримувати процес життя і перетворюватися на постійні складові світу, і їх не можна оцінювати, виходячи з цих стандартів; вони також не є цінностями, які існують для вживання та обміну; вони є продуктами споживання і мають бути використані, як і будь-які інші подібні продукти [2, 214].

«Що ж до виживання культури, - приходить висновку Х. Арендт, - їй, безумовно, менше загрожують ті, хто присвячує своє дозвілля розвагам, ніж ті, хто заповнює його випадковими просвітницькими дурницями для поліпшення свого суспільного рангу. А якщо йдеться про високе мистецтво, то митцеві навряд чи важче протистояти масивній спокусі масової культури або уберегтися від галасу й омани, що вилітають із-під коліс масового суспільства, ніж уникнути складніших спокус та підступнішого галасу снобів від культури в добропорядному суспільстві» [2, 215]. Звісно що так воно є, але тут можна дорікнути Х. Арендт - чи не є оця манія на псевдоосвіченість проявом масового суспільства?

Х. Арендт переконана, що ера масової культури настає тоді, коли масове суспільство захоплює об'єкти культури, і її небезпека полягає в тому, що життєвий процес суспільства буквально споживає об'єкти культури, з'їдає їх та руйнує. Мова тут не йде про масові видання, адже, коли книжки чи картинки викидаються на ринок за низькими цінами і розпродуються у великій кількості, це не відбивається на природі об'єктів, про які йдеться. Але їхня природа зазнає впливу, коли ці об'єкти самі змінюються, - переписуються, скорочуються, адаптуються, зводяться на рівень кітчу в репродукціях або в сценаріях для кіно. Це означає не те, що культура стає доступною для мас, а те, що культура руйнується, аби стати придатною для розваг [2, 216]. Немає ніякої масової культури, існують лише масові розваги, що живляться коштом об'єктів світової культури. «Річ у тому, - підсумовує Х. Арендт, - що споживацьке суспільство, мабуть, не може знати, що таке турбота про світ і про речі, які належать виключно до зовнішніх видимостей, бо його головне ставлення до всіх об'єктів, у основі якого лежить ідеологія до споживання, несе руїну всьому, хоч би до чого воно торкнулося» [2, 220].

1. Представники різних наукових напрямків впродовж минулого століття розглядали явище масового суспільства, оперуючи притаманною цим напрямкам термінологією та методологією. Х. Ортега-і-Гасет та О. Шпенглер, працюючи в сфері культурології, розглядали «маси» з їхніми претензіями на владу як занепад культури та «смерть цивілізації». З позицій психоаналізу критику цивілізації вели З. Фрейд, К. Г. Юнг та Е. Фромм. Їхні дослідження сприяли пізнанню психології мас та мотивів, що керують їхньою поведінкою. Комплексний підхід, використаний Г. Маркузе, поєднав у контексті розгляду характерних рис масового суспільства філософію, політологію, економічну теорію К. Маркса та психологію, однак саме психології вчений відводив провідну роль в аналізі таких явищ як «масова людина» та «масова свідомість». Концепція масового суспільства, що простежується в працях М. Хайдеггера та Ж.-П. Сартра, пронизана філософією екзистенціалізму, який залишає за людиною право вибору, пов'язане із відповідальністю за наслідки. На погляд екзистенціалістів, масовою є та людина, яка боїться відповідальності, позбувається свободи вибору і живе «неістинним» життям. Цю ідею в своїй праці «Втеча від свободи» детально висвітив представник психоаналізу Е. Фромм. Новітні концепції масового суспільства в переважній більшості перебувають під впливом постмодернізму, який рідко коли допускає якісь імовірні шляхи до звільнення від процесу «масовизації». Г. Дебор створив концепцію «суспільства вистави», в якій змалював соціум як одну велику «виставу», котра методом культурного впливу продукує масових індивідів. Перебуваючи в стані «анестезії», що викликаний цим впливом, індивід не має жодної можливості чинити опір і просто «пливе за течією» конформістського існування. Ж. Бодріяр розглядав масове суспільство як одну суцільну «рекламу», цілковито об'єктивований механізм, яким ніхто не здатен керувати. На сучасному етапі розвитку людства виникає необхідність у створенні нових концепцій масового суспільства, «більш оптимістичне» навантаження котрих стимулювало би боротьбу за звільнення людини від гніту «буденного» існування.

2. У філософії екзистенціалізму К. Ясперса значне місце посідає феномен масового суспільства та психологія масової людини. На погляд вченого, масовій людині притаманне мислення, засноване на ідеології, яка визнає істинним лише єдине буття – це буття «ми». Окрема людина живе як колектив та відчуває себе сильною лише в масі. Масовій людині, яка в своєму існуванні виходить з цих принципів, характерне спрощене розуміння будь-яких соціальних явищ і процесів, що призводить до задоволення від «світу в малому». Не вірячи в моральні орієнтири, людина живе за законом «заперечення», що неодмінно призводить до нігілізму, а також до звинувачення всіх тих, хто не такі як вона, хто не відповідає буттю «ми». В щоденній поведінці масової людини на перший план виходить відповідність правилам та встановленому порядку, а все, що підриває основи «масового» порядку оголошується «ворожим». В суспільстві, яке складається з таких людей, відносини між індивідами нагадують підприємство, а саме існування індивідів розпадається на функції. Людина цінна лише у зв'язку із своєю функціональністю, а тому в масовій психології відкладається установка на якомога довшу тривалість молодості, адже вона є «спритністю», яка так необхідна для ефективності в роботі. Вихід із ситуації К. Ясперс вбачає у «філософській вірі» та екзистенціальній комунікації.

3. На глибоке переконання В. Райха формування фашизму відбувається ще на сімейному рівні у зв'язку із пригніченням сексуальності у дітей. Авторитарна влада батька контролює будь-які сексуальні чи вольові пориви у дітей, котрі зростаючи, прагнуть зберегти цей status quo через страх перед відповідальністю за власні вчинки. Така психологічна травма буде відіграватися на дорослих індивідах впродовж всього життя, адже при закінченні батьківського впливу їм потрібно його чимось замінити. Підтримка політичного лідера, який демонструє сильні вольові якості, якраз і є цією підміною, внаслідок якої індивід ідентифікує себе з «вождем» і бачить в ньому не лише «батька нації», а, так би мовити, «рідного» батька. Таким чином вона стає об'єктом маніпуляції і прилучається до патріархально-авторитарної культури, де всю відповідальність бере на себе «лідер нації», а «маленькій людині», що тепер нагадує не більше ніж гвинтик у потужному соціальному механізмі гноблення, доводиться втішатися безпекою і безвідповідальністю, а також фіктивною причетністю до справ «великих людей». В. Райх вважає, що фашистські тенденції можуть бути присутні у будь-якому суспільстві, а тому для їх запобігання та лікування вже наявних соціальних невротів необхідна «сексуальна революція», яка би звільнила сексуальні ваблення людини як від первинної (сім'я), так і від вторинної (держава) репресії.

4. У своєму фундаментальному дослідженні «Джерела тоталітаризму» Х. Арндт доводить, що тоталітаризм може виникнути всюди, де існують маси. По своїй суті тоталітарні рухи є масовими організаціями атомізованих ізольованих індивідів. Характерна риса таких організацій – вимога від своїх окремих членів тотальної, безумовної відданості. Такої відданості можна очікувати лише від цілком ізольованої істоти, яка втратила будь-які соціальні прихильності (до сім'ї, друзів, співпрацівників, класу) і черпає почуття міцності свого місця у світі виключно зі своєї належності до руху. Таку людину у буквальному розумінні можна назвати масовою, адже вона весь час мислить лише категорією «ми» і подавляє будь-які пориви власної індивідуальності та оригінальності. Відповідно, вона не допускати, щоб хтось інший з її оточення зберігав за собою право проявляти власну свободу. Масовою людиною весь світ сприймається як несправедливість, а тому з метою встановлення порядку вона готова визнати власну нікчемність та доручити владу над собою особистості, яка на її думку, є сильнішою від неї самої. Так чи інакше, але Х. Арндт не вважала масове суспільство єдиним джерелом влади. До передумов тоталітарності вона відносила складні історичні процеси, зокрема імперіалізм, а також прояви людської цивілізації у пошуку «спільного ворога», так притаманні антисемітизму. Х. Арндт виступала за посилення демократичних інститутів, які можуть активно протистояти проявам масової істерії та виховувати в масах неперехідні моральні та правові цінності.

5. Найважливішою спільною рисою, яка прослідковується у концепціях масового суспільства К. Ясперса, В. Райха та Х. Арндт є та, що всі ці вчені вбачали в масах пряму загрозу демократії та передумову для встановлення тоталітарних режимів. Всі вони погоджувалися на тому, що характерними рисами масового суспільства є його позакласова, атомізована основа; нестримний колективізм та прагнення до набуття ознак потужної соціальної машини, в якій індивіди є лише виконавцями волі вождя, «пасивною публікою», яка

нездатна опротестувати навіть найбільш жорстокі рішення влади; безвідповідальність окремо взятої особистості та рішучість дій у колективі по команді «всезнаючого фюрера». Відмінності у концепціях масового суспільства К. Ясперса, В. Райха та Х. Арендт полягають у пошуку шляхів до припинення процесів «масовизації». Так, К. Ясперс шукав звільнення для людства у глибокій екзистенціальній філософії, що мала базуватись на вірі в Абсолюта, або на прориві у трансцендентне. Зміна способу мислення, яке би стало більш глибинним внаслідок набуття людиною «філософської віри», сприяла би переходу людства на більш гуманні рейки розвитку. В. Райх ратував за «сексуальну революцію», яка би сприяла розкріпаченню сексуальних ваблень та призвела би до нерепресивного розвитку цивілізації. У свою чергу Х. Арендт не займалася пошуками якихось альтернатив масовому суспільству, однак в її працях відчувається заклик до збереження здобутків демократії, які єдині можуть протистояти тоталітарним зазіханням з боку «посередностей».

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.
2. Арендт Х. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
3. Райх В. Психология масс и фашизм. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.
4. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение // Всемирная история философия. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – С. 53-272.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 288-418.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 28-286.
7. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 420-508.
8. Андрущенко В., Губернський Л., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – 578 с.
9. Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т II. Зарубежная политическая мысль. XX в. / Нац. Обществ.-науч. фонд. Акад. полит. науки; Руководитель проекта Г. Ю. Семигин и др. – М.: Мысль, 1997. – 830 с.
10. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
11. Великие мыслители XX века / Автор-составитель Алиса Логрус. – М.: Мартин, 2002. – 512 с.
12. Всемирная философия. XX век / Авт.-сост. А. П. Андриевский. – Мн.: Харвест, 2004. – 832 с.
13. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
14. Гаджиев К. С. Политическая философия. – М.: ОАО «Издательство «Экономика», 1999. – 606 с.
15. Гаск Ф. А. Конституція свободи. – Львів: Літопис, 2002. – 556 с.
16. Гаск Ф. А. Індивідуалізм та економічний порядок. – К.: Акта, 2002. – 416 с.
17. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 5-26.
18. Гегель Г. Основы філософії права, або Природне право і державознавство. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.
19. Гитлер А. Моя боротьба. – Харьков: Свитовид, 2003. – 703 с.
20. Глюксманн А. Філософія ненависти. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Транзиткнига, 2006. – 284 с.
21. Гобсбаум Е. Вік екстремізму. Коротка історія XX віку. – К.: Видавничий дім «АЛЬТЕРНАТИВИ», 2001. – 543 с.
22. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 504 с.
23. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. – М.: «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига»; СПб.: Terra Fantastica, 2004. – 602 с.

24. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 288 с.
25. Дюркгайм Е. Самоубство: Соціологічне дослідження. – К.: Основи, 1998. – 519 с.
26. Ильин В.В. История философии: Учебник для вузов. – СПб.: Питер, 2003. – 732 с.
27. История мировой философии: учебное пособие / А.И. Алешин, К.В. Бандуровский, В.Д. Губин и др., под ред. В.Д. Губина и Т.Ю. Сидориной. – М.: Астрель: АСТ: Хранитель, 2007. – 494 с.
28. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под общ. ред. В.С. Нерсесянца – М.: Издательство НОРМА, 2001. – 736 с.
29. История политических и правовых учений: Хрестоматия для юридических вузов и факультетов / Сост. и общ. ред. Г.Г. Демиденко – Харьков: Факт, 1999. – 1080 с.
30. История политических учений. Вып. 3 / Под ред. проф. О.В. Мартышина. – М.: Юристъ, 2000. – 560 с.
31. Кенен Г. Веспер, Энслин, Баадер: немецкий терроризм: начало спектакля. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2004. – 480 с.
32. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. – Київ: Тандем, 2002. – 584 с.
33. Кола Д. Политическая социология. – М.: Издательство «Весь Мир», «ИНФРА-М», 2001. – 406 с.
34. Короткий оксфордський політичний словник. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 789 с.
35. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. – К.: Книга, 2005. – 528 с.
36. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. – Санкт-Петербург: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ», 2000. – 541 с.
37. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 526 с.
38. Мілет К. Сексуальна політика. – К.: Основи, 1998. – 619 с.
39. Міллер Д. // Енциклопедія політичної думки. – К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.
40. Мусский И.А. 100 великих мыслителей. – М.: Вече, 2004. – 688 с.
41. Нейсбит Д. Мегатренды. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
42. Ницше Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 464 с.
43. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – 544 с.
44. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – 624 с.
45. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – 704 с.
46. Ольшанский В.Д. Психология масс. – СПб.: Питер, 2002. – 368 с.
47. Ортега-и-Гассет Х. Запах культуры. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 384 с.
48. Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – 420 с.
49. Перов Ю.В. Проект философской истории философии Карла Ясперса // Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5-50.
50. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпресссервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
51. Рассел Б. Історія західної філософії. К.: Основи, 1995. – 759 с.
52. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
53. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 854 с.
54. Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
55. Сто великих психологов / Автор-составитель В. Яровицкий – Вече, 2004. – 432 с.
56. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 669 с.

57. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 557 с.
58. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник / Авт.-упоряд.: В.П. Андрущенко та ін. – К.: Знання України, 2002. – 670 с.
59. Франкл Дж. Археология ума. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254 с.
60. Франкл Дж. Неизведанное «Я». – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 316 с.
61. Франкл Дж. Цивилизация: утопия и трагедия. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254 с.
62. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу: Сборник. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 496 с.
63. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Очерки по психологии сексуальности. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – С. 393-454.
64. Фрейд З. Я и Оно // Очерки по психологии сексуальности. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – С. 455-478.
65. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 672 с.
66. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. – 448 с.
67. Фромм Э. Избавление от иллюзий // Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005. – С. 185-339.
68. Фромм Э. Ради любви к жизни. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. – 400 с.
69. Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005. – С. 19-184.
70. Хайдеггер М. Мысли, постулаты, афоризмы, философские интерпретации, тезисы. – Мн.: «Современное Слово», 1998. – 384 с.
71. Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 304 с.
72. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.
73. Хто є хто в європейській та американській політичній науці: Малий політологічний словник / Б. Кухта, А. Романюк, М. Поліщук; За ред. Б. Кухти. – Львів: Кальварія, 1997. – 288 с.
74. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. – СПб.: Наука, 2005. – 326 с.
75. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 688 с.
76. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
77. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с.
78. Юнг К. Г. Избранное. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 448 с.

## SUMMARY

### **Vehesh I. CONCEPTION OF THE “MASS SOCIETY” IN THE WORKS OF K. JASPERS, W. RAICH AND H. ARENDT**

In this article author analyses three different conceptions of the “mass society”. Those are the conceptions of existentialism’s philosopher K. Jaspers, psychologist W. Raich and political philosopher H. Arendt. Author is insured that the variety of looks on such a phenomenon as “mass society” will help to create a full picture of it. K. Jaspers researched the civilizational aspect of “mass society” which appeared because of the development of technology and fall of individualism. Austrian-american scientist W. Raich researched the fascist regime in Germany and made a conclusion that it can appear in any country if the social majority of it make “men of mass”. In the famous work “Origins of totalitarianism” H. Arendt proves that “mass society” appered from the class structure of capitalism and sometimes it leads to the totalitarian movements which are massive organizations of isolated individuals