

УДК 161.2

Мінаков М. А.

ДОСВІД І ПРОБЛЕМА ПРОГНОЗУВАЛЬНОГО РОЗУМУ

Статтю присвячено аналізу проблеми судження про майбутнє, визначенню його гносеологічного статусу та впливу судження такого типу на соціальні практики. Автор розглядає зазначені проблеми у зіставленні процедурного (Кант, Поппер) та процесуального (Гегель, Маркс) підходу до їх розв'язання. Через такий розгляд проблеми автор доходить висновку про залежність судження про майбутнє від характеру зв'язку способу застосування розуму та ставлення розуму до підстав свого мислення. З огляду на це будь-який аналіз підстав мислення має враховувати відповідальність і ангажування того, хто аналізує свою мисленнєву ситуацію. Теорія досвіду і теорія пізнання мають стати частиною рефлексії соціальної філософії, свідомої своєї заангажованості.

Від початку звернення думки на саму себе, від початку філософської саморефлексії проблема повноти знання була провідною для філософії. Цю повноту знання розуміли та концептуалізували у різний спосіб і з різними наслідками, аж доки трансцендентальна філософія не звернула увагу на питання про умови можливості пізнання, а отже, і остаточного всеповного знання. В подальшій філософії це питання - разом із відповіддю на нього - неодноразово уточнювалося. Одного разу поставши, це питання виносило дедалі більше проблем на перший план для розгляду філософського товариства. Зокрема,

йшлося про умови можливості пізнання минулого та майбутнього, без чого годі говорити про повноту знання. Якщо на питання про минуле відповідь готувала філософія історії, то розмірковування про майбуття здебільшого мали статус похідних від аналізу історії. Однак важливість відповіді на запитання про можливість знання майбутнього та межі вірогідності прогнозів мали надзвичайний вплив на суспільні процеси в минулі два століття і виявили її життєву важливість для людини.

Яким чином пізнати майбутнє? Або (якщо формулювати в більш традиційний спосіб) яки-

ми є умови істинності суджень стосовно стану суспільства в майбутньому? Відповідь на це запитання маємо шукати в межах поля, що лежить на перетині семантичних полів двох понять — суспільства і майбуття.

Філософська традиція в осягненні цієї проблеми дає два загальних підходи: я назвав би ці підходи процедурним та процесуальним. Процедурний підхід розглядає поступ суспільства (тобто перебіг подій у сфері відносин розумних істот) з огляду на можливість, імовірність та вірогідність знань (як пояснень, так і розуміння) щодо цих подій. Таким чином, процедурний підхід говорить про можливість знань і межі істинності знань про суспільні події взагалі і передбачати напрямки їхнього розвитку. За такого підходу суспільство розглядається як сукупність істот, що мають спільні раціональні характеристики. Такий підхід розглядає час без зв'язку з феноменом суспільності. Фактично, перед нами критика знання у застосуванні до знання про суспільство. Процесуальний підхід цікавиться безпосередньо суспільними подіями, їхньою генезою, акторами цих подій та їхніми результатами. Процесуальний підхід перебирає увагу до природи суспільства та суспільного часу, а критика знань про суспільство та пов'язані з ним феномени замінюються критикою наявного суспільства.

Докладніше позицію філософів, що поділяють процедурний підхід, можна описати в термінах критичної філософії Іммануїла Канта і Карла Поппера. Звичайно, говорити про соціальну філософію у Канта можна лише з огляду на спроби реконструкції його поглядів, висловлених у різних працях філософа. Отож, для Канта історія і суспільство є два відмінних рівні в бутті людини. Так, Ханна Арендт у своїй реконструкції політичної філософії Канта називає три виміри розгляду людини у Канта: «у нас є людський рід і його прогрес; у нас є людина як смертна істота і кінцева мета в собі; у нас є люди в множині, які насправді перебувають у центрі нашого врахування і чия кінцева мета... є суспільність» [1]. Тут характерним є розведення історичного виміру людського роду та множини людей, кінцевою метою якої є суспільність.

«Суспільність» людини, про яку тут ідеться, для Канта є фактом того, що людська істота не може жити наодинці, що люди - взаємозалежні не тільки в потребах і турботах, а й у найвищій здатності - людському розумі, який не працюватиме за межами суспільства [2]. Спільність є характеристикою розуму, тобто умовою можли-

вості наявності людства взагалі. В «Рефлексіях до антропології» Кант говорить, що неможливо мислити без публічного проголошення своєї позиції, без «вільної та відкритої перевірки» [3]. Розум створено не для «ізоляції, а для спілкування з іншими». Мислення — це «розмова з собою», що відбувається у постійній і неминучій готовності до застосування на публіці, в готовності до «загальної повідомлюваності».

Ця особливість людського розуму стає зрозумілою з огляду на здатність, що називається «*sensus communis*». Аналітика смаку виявляє дві основні операції судження: 1) уяву відсутнього в цей момент предмета і 2) рефлексію. Уява породжує задоволення чи відразу, оминаючи численні процедури дискурсивного розуму. Уява веде до судження смаку, людської здатності обирати. Однак дескрипція смакового судження вимагає опертися ще на один акт - акт обирання того, є чи немає факту задоволення. Тут немає задоволення від предмета (навіть уявного), тут є задоволення від рішення щодо наявності чи відсутності факту задоволення чи відрази. Акт судження такого роду супроводжується розумінням факту задоволення чи відрази, а отже, спирається на певний розсуд, притаманний усім. Ось цей загальноприйнятний розсуд і є «загальним розумінням» — основою основ спілкування. «Під *sensus communis* слід розуміти ідею загального для всіх відчуття, тобто здатності судження, що подумки (апріорі) бере до уваги спосіб репрезентації кожного, аби таким чином виходити в своєму судженні неначе з позиції загального людського розуму...» [4]. Отож, третій вимір людського буття, про який ішлося вище, ґрунтовано на загальному розумінні неначе з позиції загального людського розуму. І смак тут постає «здатністю апріорно судити про повідомлюваність відчуттів, пов'язаних з тим чи тим уявленням...» [5]. Таким чином, граничні підстави діяльності розуму показують себе як певні структури суспільства або загалу істот, здатних спілкуватися, оскільки судження розуму з необхідністю передбачає наявність інших.

Така наявність інших в описі суспільства ставить проблему свободи вже не в практично-моральному аспекті, а в аспекті політичної свободи. Політична свобода у Канта визначається як публічне застосування розуму в кожному вчинку, що може бути предметом обговорення інших людей. Найкращим прикладом для Канта публічного застосування розуму є науковець перед колегами, який обстоює свою позицію чи критикує чужу.

У наведеному прикладі ми маємо дві якості суспільно-політичної свободи - свободу слова та свободу думки. Ці характеристики є не так вимогами, як умовами наявності суспільства взагалі. Загалу людей протистоїть державна інституція, що пов'язана із загалом як інструмент виконання потенційної ідеальної процедури розуму примирення прагнення свободи всіх індивідів. Такий протокол мав би підтримувати критичне мислення, що передбачає наявність усе тих же якостей - свободи мислення та свободи висловлення. Кант писав: «Хоча й стверджують, що влада може позбавити свободи говорити або писати, але не свободи мислити; однак наскільки правильно б ми мислили, якби не думали немовби разом з тими, з ким обмінювалися своїми думками! Отож, можна сказати, що та сама зовнішня влада, що позбавляє людей свободи повідомляти свої думки публічно, забирає в них і свободу мислити...» [6]. Ханна Арендт коментує кантівську вимогу спілкування з іншими як умову мислення так: «Критичне мислення можливе тільки там, де позиції інших відкриті до перегляду» [7]. Фактично, йдеться про те, що розум «людства» є мисленням, яке враховує інших, як можливість інших позицій, критичних стосовно позиції мислителя. Ідеальною позицією з огляду на це є позиція «громадянина світу».

Коли ж Кант, як засновник процедурного підходу, говорить про історичний вимір людей, йдеться про людський рід або про те, що мало б забезпечити наявність та виконання процедур розуму, що судить. Зокрема, він говорить, що «найвеличнішою проблеми людства, розв'язати яку вимагає його природа - це досягнення загального правового громадянського суспільства» [8]. Цей вимір, знов-таки, вказує на потенцію держави, що у вигляді «освіченого» розуму людства могло б забезпечити існування свободи для громадян. Втім Кант не втомлюється зауважувати щоразу, коли справа заходить про державу та прогрес, що цей прогрес інституції не є такий, який у принципі може завершитися. Постійний прогрес людства в інституції держави не має завершення, він відбувається у русі до ідеалу, що за своїм визначенням недосяжний. Отож, плани вічного миру та всесвітньої правової держави є ідеалами, що мають впливати на рішення (читай - судження) людей у кожному суспільно-значущому акті. Плани Канта, попри те, що в них звучить неприхована іронічність, є нарисами ідеалів, а не проектом, що потребує виконання в майбутньому.

Звернімо увагу також на підхід до інституції, її роль - лише механічна, вона позбавлена власної, осібної від людей мети. Нагадаю часто цитоване Кантове тлумачення ролі державного інституту: «Лише від доброї організації держави... залежить, як направити сили цих схильностей, щоб кожна з них стримувала руйнівні дії іншої або нищила їх... Проблему створення держави можна розв'язати, хоч як би це звучало дивно, навіть для народу дияволів (якщо вони тільки володіють розумом). Вона полягає в тому, щоб: організувати певну кількість розумних істот, котрі в своєму загалі для підтримки життя потребують спільних законів, але кожна з яких здатна ухилятися від них; так організувати їхній устрій, щоб, незважаючи на протилежність їхніх інтересів, останні так нейтралізували одне одного, що в публічній поведінці їхній результат був би приблизно таким, наче вони й не мали лихих намірів. Таке завдання має бути вирішуваним. Адже йдеться лише... про механізм природи...» [9].

Підсумовуючи цю частину, хочу вказати на особливість процедурного підходу, що і надалі даватиметься взнаки: розгляд суспільства відбувається у граничних поняттях громадянина і людства, посередником між якими є певна інституція правового узгодження їхніх інтересів та свобод. У такій системі відліку ми не маємо минулого, ми не маємо історії як взаємозв'язку минулого та майбутнього. Йдеться виключно про сучасне та ідеальне майбутнє, де кожен крок є реальним початком, мета якого віднесена (якщо це є вчинок на основі розуму) в ідеальне недосяжне майбутнє. Отож майбуття — це, швидше, телеологічна модель суспільно-значущого судження, аніж характеристика часу.

Інший характерний представник процедурного підходу є Карл Поппер. Сер Карл Поппер надав нового обґрунтування процедурному підходу в соціальній філософії, доведення якої після двох світових воєн потребувало з'ясування причини ідеологічно-тектонічних зрушень у способі існування людства. Своім головним ворогом Поппер вважав «історизм», чи то пак процесуальний підхід у тлумаченні поступу історії та пов'язаний з цим утопізм як настанову до втілення проекту соціальної перебудови в житті.

Основу своєї позиції Карл Поппер заклав у книзі «Злиденність історизму». Основна ідея цього трактату - вказати на тотальність висновків процесуального підходу. «Саме тотальність, — говорив Поппер, — у найбільш радикальний спосіб відрізняє історизм від будь-якої фрагментар-

ної технології, саме вона робить можливою його спілку з певними типами тоталітарної або утопістської соціотехніки... такими, наприклад, як ідея "проектів нового порядку" або ідея "централізованого планування"» [10]. Критика Поппера від самого початку мала конкретно-історичний характер, вказуючи на наслідки ідеологій, збудованих на історичистському підході. Однак недостатність апеляції до історії була очевидною для Карла Поппера: перемогти історичизм на полі історії неможливо. Тому свою позитивну позицію він побудував на ґрунті епістемології відкритості.

Таке підґрунтя сер Карл Поппер виклав у трактаті «Нерішучий Всесвіт». Подібно до Канта, Поппер вводить категоріальну тріаду в розгляд людського існування, розробляє своє вчення про три світи. Ці світи: світ природи, як вона нам дається в безпосередніх відчуттях; світ людської психології, світ нечітких переживань і прихованих прагнень; і, нарешті, третій світ. «Під «третьім світом» я розумію, - писав Поппер, - світ витворів людського розуму. Сюди я включаю твори мистецтва, а також етичні цінності та суспільні інституції (а отже, в певному розумінні, й суспільства), але в основному я обмежуюся світом наукових бібліотек, книжок, наукових проблем і теорій, не відкидаючи й хибних». На всіх трьох рівнях людський розум виявив себе таким, що його дії неможливо передбачати. Ми можемо мати знання про наступні вчинки людини лише як здогади, а не чіткі і ясні об'єктивні дані.

«Всесвіт змушений бути відкритим, - веде далі філософ, - відколи він включив у себе людське знання... Відтоді... як ми зробили це відкриття. ... немає жодних підстав вважати, що відкритість залежить від людського знання... Наш всесвіт почасти каузальний, почасти ймовірнісний і почасти відкритий: він емерджентний. Протилежний погляд спирається на той факт, що помилково приймають характеристики теорій третього світу, які людина побудувала щодо першого світу - а надто їхні характерні перебільшені спрощення - за характеристики самого першого світу» [11].

Теза про емерджентність світу, тобто про його невинне відтворення-виникнення як такого, що весь час починається, є продовженням Кантової ідеї про світ людства як світ початків. Протокольна логіка постулює ідеальність протоколу розуму, дії якого відбуваються поза часом, без урахування часу. Це приводить до вимоги свободи

у виборі (тобто судженні) та у вирішенні, що несе з собою відповідальність за власні рішення. «Індетермінізм виявляється недостатнім: ми потребуємо чогось більшого, щоб зрозуміти людську свободу; ми потребуємо відкритості першого світу на другий світ і відкритості другого світу на третій, і ні від чого незалежної, внутрішньої відкритості третього світу, світу творінь людського розуму» [12].

Отож, процедурний підхід можна описати в термінах: 1) визнання раціональної природи людини, раціональності якої імплікує можливість комунікації, обов'язкову наявність іншого в самій природі судження; 2) вимоги свободи мислення-спілкування як прояву розуму в його публічному застосуванні; 3) потреби індивіда і людства в інституції, що має бути механізмом виконання приписів (процедур) розуму у практиці спілкування розумних істот; 4) критичної настанови як способу рефлексії щодо подій, котрі, правда, відбуваються в горизонті людства, ідеальної моделі публічного розуму.

Процесуальний підхід історизму має ряд характеристик, що притаманні таким різним мислителям, як Платон, Гегель, Маркс (і ще багатьом іншим). Спокуса історичизму майже невідвратно впливала на філософів впродовж усього періоду теоретизування щодо суспільних проблем. Оскільки навести всі особливості позицій прибічників процесуального підходу у невеликій статті неможливо, зазначу лише основні положення, характерні для самого підходу.

Отож, процесуальний підхід спирається на баченні історії як поступу (процесу), який описується і в минулому, і в майбутньому суспільному часі. Знання про минуле та майбутнє має різний характер. Минуле дає історичисту дані, на підставі яких він вважає за можливе вивести закони історії. Ці закони розглядаються так само значущими, як і закони природи. Тобто, історичизм - це віра в індуктивний спосіб встановлення законів. На основі індуктивно-встановлених законів історії історичист робить прогноз розвитку суспільства. Оскільки значущість історичних законів сприймається як об'єктивність, то робиться справді фаталістичний прогноз.

Фаталізм, притаманний історичизмові, має так само критичний характер, але цей критицизм звернений не до підстав, на яких роблять висновки щодо способу пізнання історії, а щодо можливості використати знання законів для корекції розвитку суспільства. В цьому випадку історичист, на відміну від прибічників процедур-

ного підходу, бере до уваги весь обшир інституцій, наявних у суспільній історії, весь масив фактів історії і на основі їхнього аналізу пропонує «довершені форми» суспільного ладу. Однак, оскільки самі підстави мислення історичистів неперевірені, то їхній критицизм завжди має присмак волюнтаризму, вибіркової у підборі історичних фактів, що піддаються аналізу. І в результаті висновки такого аналізу несуть у собі ознаки закритості, відповідності лише логіці, на основі якої вони створювалися. Оскільки логічність висновків у межах цієї закритої системи не викликає заперечень, то рекомендації історичистів практичного характеру ведуть до квазінаукового фаталізму. А те, що шлях виведення рекомендацій не викликає заперечень, то висновки мають суспільну значущість.

Крім того, історія суспільства має за суб'єкт не людину як таку, а завжди щось інше. Історія є процесом розвитку - в термінах Гегеля - Абсолюту, тому людина в таких системах відіграє роль «засобу», сказати б, оператора, результативність діяльності якого мізерна з огляду на сутнісні події перебігу історії.

Таким чином, процесуальний підхід можна описати в термінах: 1) суспільства як сутності - принаймні, рівнозначної людині; 2) відповідальність і впливовість індивіда тяжіє до нуля; 3) інституції відіграють значну роль в історії, однак вони є лише зовнішніми проявами принципів змін, що їх переживає сутнісне підґрунтя історії; 4) критична настанова стосується можливості застосування розуму для корекції структур публічності.

Порівнюючи ці підходи, ми пересвідчуємось у тому, що їх об'єднує факт висунення практичних пропозицій щодо зміни наявного стану справ: обидва підходи вимагають створення соціальної стратегії. Соціальна стратегія є процесом визначення напрямку поступу суспільства, прийняття та виконання рішень, що формулюються з огляду на два різних типи суджень щодо майбуття.

Соціальна стратегія як наука (приміром, науковий соціалізм чи сьогодинішній «науковий націоналізм») веде до формулювання такого характеру сприйняття майбутніх значень, скажімо, суспільних інституцій, що дозволяє тлумачити їх як правила тактики і робочий план, за допомогою якого можна досягти тих чи інших завдань. Соціальна стратегія, що має претензії на статус науки, сприяє виникненню тоталітарних ідеологій, що в поєднанні з соціальною інженерією можуть ставити експерименти зі створення пев-

них суспільних організацій на нібито науковому підґрунті. В історії XX ст. прикладом таких наслідків були соціальні експерименти відповідно до псевдонаукових проектів у Німеччині, Радянському Союзі, Китаї, Кампучії, Кореї тощо.

Інший тип соціальної стратегії - вимога застосування процедур відкритості. Цей тип стратегії почасти працює в ліберальних суспільствах XX-XXI століть. Почасти він був присутній у нових країнах, що виникли після розвалу «радянського табору». Однак тут ці процедури так і не були створені, натомість замінилися імітаціями таких процедур. Власне процедура відкритості, спрямована на критичний розгляд суспільного процесу - розгляд принципово несистематичний, ризикований і ненауковий. Дж. Сорос, не так теоретик, як практик відкритого суспільства, зокрема зазначив: «... Бачення світового відкритого суспільства досить далеке від утопічності. Відкрите суспільство ґрунтується на визнанні того, що ми всі діємо на підґрунті недовершеного розуміння. Довершеність поза межами доступного; ми маємо рахуватися з недовершеним суспільством, що зберігає свою відкритість до змін на краще. Прийняття факту недовершеності пов'язане з постійним пошуком змін на краще та бажаністю критичної перевірки - це провідні принципи відкритого суспільства. Ці принципи застосовуються до реального для перевірки на відповідність розумові - тобто, керівні режими схильні до перекручень, а тому потребують реформування, або відповідного розумові іноді не можна досягти, тобто, зміни на краще слід ґрунтувати на наявному та можливому, а не диктаті якоїсь абстрактної раціональності» [13]. В такому формулюванні ми повертаємося до ідеї Канта про світ початків та визначення Поппером світу як емерджентного. Процедура відкритості пропонує ризиковану свободу, визнання недовершеності вчинків, нехай навіть підтриманих «науковими розрахунками», і відмову від абстрактних формул.

З огляду на формулювання таких двох позицій, ми тепер можемо чітко вказати на розуміння знання про майбутнє або тлумачення статусу знання про суспільство майбутнього. Для обох підходів є гостра відмінність у розумінні статусу майбутнього, що відбилося на їхній соціальній стратегії. Тобто, процедурне розуміння відмовляється від знання про майбутнє, натомість говорячи про необхідність «віри» або «сподівання», або «орієнтації на ідеал». Втім, така відмова від знання майбутнього не створює підґрунтя

для пошуку нераціональних способів розуміння майбутнього. Навпаки, саме протокольне розуміння звертає увагу на постійну можливість впливати на суспільний процес - адже світ постійно постає, і постає саме в діях людей. Крім того, цей підхід чітко розподіляє межі застосування тих чи інших правил у тих чи тих царинах (як-от у Поппера в його трьох світах або у Канта в його трьох вимірах людського). Закони і правила обумовлені настільки, що не можуть забезпечити самодостатності критично розмежованих сфер світу, і саме ця недовершеність і є запорукою відкритості.

Процесуальний підхід містить не просто знання майбутнього. Це знання, що постає внаслідок опанування законом історичного поступу, який абсолютно достатній для того, щоб робити істинні або дуже ймовірні висновки. Саме через це ми

маємо в цьому підході момент приреченості, фатуму. Скажімо, у Платона в *Законах* ідеться про рух до кінця; у Гегеля - рух до кінця розвитку Абсолюту за чіткими правилами тоталітарної діалектики; у марксистів історія має закони розвитку, і хоча майбутнє не визначене в точному часі, але головні передбачення, засновані на законах розвитку суспільства, - неминучі.

У порівнянні цих двох підходів, двох способів тлумачення суспільного розвитку та значущості висновків щодо нього перед нами постає характер зв'язку застосування розуму та ставлення розуму до підстав свого мислення. Відповідальність мислителя - «відстороненого споглядача» або «активного критика» - має стати частиною рефлексії соціальної філософії, свідомої своєї заангажованості.

1. *Arendt H. Lectures on Kant's political Philosophy.*- Chicago: University of Chicago Press, 1982.- P. 26.
2. *Ibid.*- P.10.
3. *Kant I. Gesammelte Schriften*- Berlin, 1912.- B. 15.- S. 392.
4. *Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах.*- М.: Чоро, 1994.- Т. 5.- С. 134.
5. Там само.- С. 136.
6. *Кант И. Что означает ориентироваться в мышлении? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах.*- М.: Чоро, 1994.- Т. 8.- С. 102-103.
7. *Arendt H. Вказ. праця.*- P. 42.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах.- М.: Чоро, 1994.- Т. 8.- С. 17.

Кант И. К вечному миру // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах.- М.: Чоро, 1994.- Т. 7.- С. 32-33.

- 10 *Поппер К. Злиденність історизму // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей.*- К.: Основи, 1998.- С. 171.
- 11 *Поппер К. Відкритий Всесвіт // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей.*- К.: Основи, 1998.- С. 325.
- 12 Там само.- С. 326.
- 13 *Soros G. On Globalisation.*- Oxford: Public Affairs Ltd., 2002.- P. 169-170.

Mykhaylo Minakov

EXPERIENCE AND PROBLEM OF PROGNOSTICATING MIND

This article is dedicated to analysis of the problem of judgement on future, and to definition of its epistemological status, as well as to impact of this type of judgement on social practices. To analyze the above problems, author compares to approaches that dealt with the same set of problems: procedural (Kant, Popper) and process (Hegel, Marx) approaches. Due to this comparison, author comes to conclusion that judgement on future depends on connection of mind's application and understanding of its own position for thinking. Thus any analysis of the basis - upon which thinking goes on - one should take into account its own position, its engagement, and its own responsibility that define one's thinking. Theory of experience and knowledge should not be separated from reflection of the social philosophy that is conscious of its own engagement.