

Все люди — философы

Карл Поппер

Karl R. Popper

Wie ich die Philosophie sehe

Все люди — философы

Карл Поппер. Как я понимаю философию

Мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну

Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung

Иммануил Кант — философ Просвещения

Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа

Перевод с немецкого, вступительные статьи и примечания И. З. Шишкова

Издание второе, стереотипное



Москва, 2003, УРСС

ББК 87.2, 87.3

Поппер Карл Р. Все люди — философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант — философ Просвещения. / Пер. с нем., вступит. статьи и примеч. И. З. Шишкова. Изд. 2-е, стереотипное. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 56 с.

ISBN 5-354-00494-2

Книга представляет собой перевод двух малоизвестных, но весьма интересных статей одного из видных и наиболее популярных западных философов XX века — Карла Раймунда Поппера (1902-1994). В первой — «Как я понимаю философию» — автор выразил свой оригинальный взгляд на природу философии и на ее место и роль в жизни человека. Во второй — «Иммануил Кант — философ Просвещения», представляющей собой памятную речь, с которой К. Поппер выступил по лондонскому радио в день 150-летия со дня смерти «философа свободы, человечности и совести», — отстаивается нетрадиционная точка зрения на критическую философию И. Канта, согласно которой великий кенигсбергец — не философ классического немецкого идеализма, а последний поборник великих идей Просвещения.

Публикация сопровождается двумя вступительными статьями профессора И. З. Шишкова, в переводе которого издаются работы К. Поппера.

Книга рассчитана на широкие круги научной интеллигенции — на всех, кто интересуется историей философии и философией в целом.

Издательство «Едиториал УРСС». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

Лицензия ИД № 05175 от 25.06.2001 г. Подписано к печати 19.09.2003 г.

Формат 60x90/16. Тираж 640 экз. Печ. л. 3,5. Зак. № 2-1055/275.

Отпечатано в типографии ООО «Рохос»: 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

УРСС Издательство научной и учебной литературы

E-mail: urss@urs8.ru Каталог изданий в Internet: <http://urss.ru>

Тел./факс: 7 (095) 135-44-23. Тел./факс: 7 (095) 135-42-46.

© Перевод с немецкого, вступительные статьи и примечания: И. З. Шишков, 2000, 2001, 2003

© Едиториал УРСС, 2003

Содержание

Содержание.....	2
Как я понимаю философию.....	3
Карл Поппер и позитивистская традиция.....	3
Как я понимаю философию.....	6
I.....	6
II.....	6
III.....	7
IV.....	8
V.....	8
VI.....	10
VII.....	10
VIII.....	11
IX.....	12
X.....	13
XI.....	13
Иммануил Кант — философ Просвещения.....	15
Кант и критицистская традиция.....	15
Иммануил Кант — философ Просвещения.....	30
Ньютоновская небесная механика и космология.....	31
Пространство и время.....	32
«Коперниканский переворот» Канта.....	33
Коперниканский переворот в этике.....	34
Учение об антиномиях.....	34
Нравственный закон.....	35
Кант и Сократ.....	35
Как я понимаю философию. <i>Мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну</i> 5	
Вступительная статья переводчика: Карл Поппер и позитивистская традиция 5-9	
I 9	
II 10	
III 11	
IV 12	
V 13	
VI 15	
VII 15	
VIII 17	
IX 19	
X 20	
XI 20	
Иммануил Кант — философ просвещения	
<i>Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа</i> 23	
Вступительная статья переводчика: Кант и критицистская традиция 23-44	
Ньютоновская небесная механика и космология 46	
Пространство и время 47	
«Коперниканский переворот» Канта 49	
Коперниканский переворот в этике 50	
Учение об антиномиях 50	

Как я понимаю философию

Мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну

Вступительная статья переводчика:

Карл Поппер и позитивистская традиция

Статья К. Поппера «Как я понимаю философию» вышла в свет в 1961 г.¹ Поводом к её написанию послужила, по-видимому, опубликованная под тем же названием в 1956 г. статья австрийского и английского философа-неопозитивиста Фридриха Вайсманна². До недавнего времени как в западной, так и в отечественной философской литературе³ философско-методологическая концепция сэра Карла Поппера оценивалась как продолжение позитивистской традиции*. Следует заметить, однако, что в последнее время некоторые отечественные философы⁴ вполне справедливо подчеркивают несостоятельность такой оценки и пытаются подойти к творчеству Поппера с иных позиций. Публикация, предлагаемая вниманию читателей, представляет интерес прежде всего с точки зрения нового осмысления места английского мыслителя в современной философии.

Не останавливаясь подробно на данном вопросе, укажу лишь на один принципиальный момент, по которому, как мне представляется,

* Появлению мифа о приверженности Поппера позитивистской традиции способствовало, по-видимому, то обстоятельство, что первое издание основной логико-методологической работы Поппера «Логика научного исследования» (1934 г.) на немецком языке вышло в серии «Труды по научному мировоззрению» (т. 9), издаваемой ведущими членами Венского кружка М. Шликом и Ф. Франком. В этой серии, как известно, публиковались программные работы логических позитивистов.

философия К. Поппера не только резко расходится со всей позитивистской традицией, но и прямо противостоит ей. При этом я ничуть не умаляю роли последней в становлении и развитии критического рационализма, как именует свою концепцию Поппер.

Расхождение Поппера с позитивистской традицией прослеживается в первую очередь по линии их отношения к фундаментальной философской проблеме, пронизывающей всю историю западноевропейской философии, — к обоснованию знания. В ходе историко-философского процесса эта проблема эволюционировала от центрального места, которое она занимала в фундаменталистской традиции (вся — за некоторым исключением, в частности критической философии Я. Ф. Фриза⁵, — классическая философия от Ф. Бэкона и Р. Декарта до Гегеля), через критику её традиционной постановки (Л. Витгенштейн) до полного её отрицания, отказа от неё (Поппер) в антифундаменталистской (критицистской) традиции.

Прежде всего, общая программа позитивизма, в частности логического, развивается в русле классической эмпирической традиции, принимающей за единственный надежный источник знания чувственное восприятие, и классического идеала рациональности, в основании которого лежит вера в возможность получения строгого достоверного знания. Этот классический метафизический миф о существовании достоверных (надежных) оснований человеческого знания восходит к античности, в частности к аристотелевскому идеалу науки, который зиждется на принципе достаточного основания. Содержание его образуют: 1) поиск «архимедовой опорной точки» познания (Г. Альберт⁶, фундамента, привилегированной инстанции как критерия достоверности и надежности человеческого знания; 2) процесс обоснования, содержанием которого является сведение определенного утверждения, теории к достоверному фундаменту — абсолютному принципу, постулату, аксиоме, догме, т.е. к «ясным» и «самоочевидным» вещам, которыми человек оперирует в своей повседневной жизни. (Однако такого рода «самоочевидности» оказываются на деле не столь «самоочевидными». Напротив, они оказываются наиболее неочевидными и непонятными, а порой даже и немислимыми, на что

обратил внимание уже философ-досократик Зенон Элейский в своих так называемых апориях.)

Эта, по сути фундаменталистская, традиционная методология оставалась господствующей в классической и современной культуре вплоть до XX в. Но в последнее время в связи с изменением общей культурной ситуации, и прежде всего ситуации в науке, устои фундаментализма были подорваны. Традиционная апелляция к Разуму и Опыту оказалась совершенно невыносимой в духовной атмосфере западной культуры XX столетия, развенчавшей многовековой (идущий от Сократа) культ разума. Обнаружилось, что человеческий разум слишком изменчив, погрешим, чтобы служить надежным фундаментом человеческой культуры.

На фоне рушащихся устоев фундаментализма стала все более ясно вырисовываться и выдвигаться на передний план противоположная фундаменталистской традиции антифундаменталистская (критицист-

6

ская) парадигма, образующая ядро нового — неклассического — идеала рациональности. Последняя стала глубоко проникать в современное методологическое сознание благодаря философской деятельности К. Поппера, который фактически «пробудил» в постмодернистском философском сознании существовавшую издавна в европейской философии идею погрешимости человеческого разума.

Антифундаменталистская (критицистская) традиция также берет свое начало у греков. Уже философ-досократик Ксенофан Колофонский характеризовал знание как состоящее из неопределенных догадок⁷, о «бестрепетном сердце совершенной истины» и о «лишенных подлинной достоверности мнениях смертных» говорил Парменид Элейский⁸. Наваянная мыслью Ксенофана идея открытости человеческого знания стала сквозной в учении Сократа, в эллинистической философии, в частности у киников⁹, киренаиков¹⁰, скептиков¹¹, а через них она проникла в европейскую классическую философию. Уже Ф. Бэкон своим учением об идолах и элиминативной индукции закладывает основы фаллибилистской¹² методологии, а критическая философия Я. Фриза и прагматизм Ч. Пирса проложили путь к современному фаллибилизму попперовского толка.

В отличие от классической фундаменталистской традиции картезианского типа, критицизм К. Поппера не допускает никаких догм, более того, он включает в себя с необходимостью погрешимость в отношении любой возможной инстанции. В то время как фундаментализм возводит определённые инстанции — разум или ощущения (восприятия) — в эпистемологические авторитеты и пытается выработать у них «иммунитет от критики» (Г. Альберт), антифундаментализм (критицизм) не признает никаких авторитетов и инстанций непогрешимости, «архимедовых опорных точек» и не допускает догматизации в решении проблем. А это значит, что не существует ни самих решений проблем, ни надлежащих инстанций для такого рода решений, которые должны заранее уклоняться от критики. Сами эти решения, по видимому, следует понимать как конструкции гипотетического характера, которые могут быть подвергнуты критике и ревизии. Бесперывный поиск и смена одних решений другими — таков путь движения к Истине и Прогрессу, такой лейтмотив критицизма Поппера.

В целом можно заключить: дух и стиль учения Поппера позволяют утверждать, что Поппер — это философ сократовского типа, т.е. постоянно ищущий и любящий Истину, Поппер неоднократно восхищается Сократом в сочинениях как раннего, так и позднего периодов его философского творчества¹³. По сути, это не просто восхищение великим афинским мудрецом, но и попытка привнести в постмодернистское философское сознание новую струю — дух сократизма. Это нашло выражение в основополагающих принципах философии Поппера, таких, как интеллектуальная ограниченность (сократовское «Я знаю, что я ничего не знаю»), просветительство, рациональная дискуссия, которая служит движущим фактором роста человеческого знания.

Насколько оправданна высказанная здесь мною точка зрения — об этом судить читателю, знакомому с философскими текстами как (8:) раннего, так и позднего Поппера. Остается только надеяться, что данная публикация может послужить очередным шагом на пути к разрушению сложившегося ошибочного стереотипа в оценке философского творчества Поппера как разновидности неопозитивистской методологии.

При подготовке к публикации в текст Поппера внесён ряд ранее отсутствовавших сносок.

Перевод с немецкого выполнен по изданию: *Popper K. R. Wie ich die Philosophie sehe // Popper K. R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. München, 1984. S. 193-211.*

¹ См.: *Popper K. How I See Philosophy // The Owe of Minerwa. Philosophers on Philosophy / Hrsg. v. СТ. Bontempo, S.J. Odell. N.Y., 1975.*

² *Фридрих Вайсманн* (1896-1959) родился в Вене, изучал математику и физику в Венском университете. Начиная карьеру с должности учителя математики, некоторое время работал библиотекарем Философского института Венского университета, затем ассистентом у Морица Шлика, принимал активное участие в деятельности Венского кружка. После убийства М. Шлика в июне 1936 г. руководил уже наполовину распавшимся к тому времени Венским кружком. В 1938 г. он эмигрировал в Англию, где после отъезда К. Поппера в Новую Зеландию занял его место в Кембриджском университете, читал философию и математику, затем, вплоть до своей кончины в 1959 г., работал в Оксфордском университете, где читал лекции по философии науки.

Ф. Вайсманну принадлежит формулировка известного неопозитивистского принципа верификации. См. об этом его статью «*Logische Analyse der Wahrscheinlichkeitsbegriff*», опубликованную в журнале «*Erkenntnis*» (1930/1931) — печатном органе Венского кружка. Независимо от Л. Витгенштейна сформулировал основные идеи лингвистической философии.

Основные работы Фр. Вайсмана: *Logik, Sprache, Philosophie; The principlex on linguistic philosophy; Witgenstein und der Wiener Kreis.*

Статья Вайсмана «Как я понимаю философию» впервые опубликована: *Waismann F. How I See Philosophy // Contemporary British Philosophy, III / Ed. by H.D. Lewis. L., 1956. P. 447-490.*

³ Среди многочисленных работ отметим прежде всего: *Adorno Th. W., Albert H., Darendorf R. et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1969; Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М.: Мысль, 1983; Он же. Современный позитивизм: Крит, очерк. М.: Наука, 1961; Курсанов Г. Л. Эволюция и кризис современного позитивизма. М.: Мысль, 1976; Ойзерман Т. И. Критика «критического рационализма». М.: Знание, 1988; Современная идеалистическая гносеология: Крит, очерки. М.: Мысль, 1968,*

⁴ См.: *Никифоров А. Л. От формальной логики к теории науки. М.: Наука, 1983; Овчинников Н. Ф. Карл Поппер — наш современник, философ XX века // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 40-48.*

⁵ *Якоб Фридрих Фриз* (1773-1843) — немецкий философ-кантианец, один из наиболее верных последователей кантовской критической философии в XIX в. На него оказали непосредственное влияние К. Л. Рейнгольд и Фр. Якоби. Попытался осуществить новую, так называемую антропологическую, критику разума. При этом исходил из идеи о существовании непосредственного достоверного невоззрительного знания, которое не может быть обосновано, а воспринимается как психологический факт. Именно это непосредственное знание и делает возможной метафизику как науку. (9:) Фриз первым высказал идею о невозможности обоснования, которая в дальнейшем была заимствована философией критического рационализма попперовского толка. Философская система Фриза изложена в его основном философском труде «*Neue Kritik der Vernunft*» (1807 г.). Второе издание вышло под названием «*Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*» (1831 г.), что более точно отражает суть философии Фриза.

⁶ *Ханс Альберт* (р. 1921 г.) — немецкий философ, один из ведущих представителей критического рационализма в Германии и наиболее последовательных учеников К. Поппера; ординарный профессор Гейдельбергского университета.

⁷ В одном из фрагментов говорится: «Истины точной никто не узрел и никто не узнает из людей о богах и обо всём, что я только толкую, если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось, сам всё равно не знает, во всём лишь догадка бывает». Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 173.

⁸ См.: Там же. С. 287.

⁹ См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М.: Наука, 1984.

¹⁰ См.: Чанышев А.М. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высш. школа, 1991. С. 70-74.

¹¹ См.: Там же.

¹² *Фаллибизм* (от англ. fallible) — учение о погрешимости (подверженности ошибкам), ненадежности человеческого знания.

¹³ См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 1: Чары Платона; *Popper K.* Immanuel Kant — der Philosoph der Aufklärung // *Popper K.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 4 Aufl. München, 1975. Bd. 1. S. 9-19; *Popper K.* Über Wissen und Nichtwissen // *Popper K.* Auf der Suche nach einer besseren Welt. München, 1984. S. 41-54; настоящая публикация.

Как я понимаю философию

Мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну

I

Известная и блистательная статья моего друга Фридриха Вайсмана, скончавшегося в 1959 году, называется «Как я понимаю философию»¹. Многим в этой статье я восхищаюсь и по многим пунктам с ним согласен, хотя моя точка зрения полностью расходится с его взглядами.

Фридрих Вайсманн и многие его коллеги полагают, в частности, что философы суть люди особого сорта, а философию следует считать их особым уделом. В своей статье он пытается подтвердить примерами особый характер философов и философии, сравнивая её с другими дисциплинами, например математикой или физикой. Так, он стремится описать и объяснить интересы и деятельность современных академиче-

9

ских философов таким образом, что можно заключить: они продолжают дело, начатое великими философами прошлого.

Всё это крайне интересно; более того, Вайсманн не скрывает своей симпатии к этой академической деятельности и свое сильное увлечение ею. Разумеется, сам он душой и телом принадлежит к этой избранной группе философов и, очевидно, желает зажечь и нас энтузиазмом, который движет лучшими членами этого закрытого сообщества.

Я представляю себе философию совершенно иначе, полагая, что все люди являются философами, хотя некоторые в большей степени, чем другие. Я, конечно, согласен с тем, что существует особая и замкнутая группа академических философов, однако не разделяю восхищение Вайсмана их деятельностью и взглядами. Напротив, я думаю, что многое говорит в пользу тех людей (в моих глазах они также являются особым типом философов), которые не доверяют академической философии. В любом случае я решительный противник теории, на которой зиждется блистательное эссе Вайсмана. Я имею в виду теорию о существовании интеллектуальной и философской *элиты*².

Конечно, можно согласиться с тем, что лишь незначительное число философов были действительно великими и лишь некоторые из них достойны восхищения. И хотя сделанное ими чрезвычайно значимо для академической философии, тем не менее, философию нельзя считать в буквальном смысле их творением, подобно тому как картина есть творение великого художника, а музыка — творение великого композитора. И, кроме того, великая философия, например философия греческих досократиков, предопределила почти всю академическую и профессиональную философию.

II

По моему мнению, на профессиональной философии лежит некоторая вина. Она нуждается-

ся в оправдании своего существования. Я думаю даже, что поскольку я сам — профессиональный философ, то и на мне также лежит определённая доля вины. Я признаю себя виновным и, подобно Сократу, готов защищаться.

В связи с этим мне вспоминается «Апология Сократа» Платона, поскольку из всех философских трудов больше всего меня восхищает эта работа. Я полагаю, что с исторической точки зрения «Апология...» подлинна: в общем и целом она есть подлинный рассказ о том, что говорил Сократ перед афинским судом. Я восхищаюсь ею: здесь говорит человек скромный, ироничный и бесстрашный. Защита его очень проста: он осознает свою интеллектуальную ограниченность, понимает, что он не мудр, за исключением, может быть, уверенности: он знает, что ничего не знает; он самокритичен и является критиком всякого надменного жаргона; но прежде всего он остается другом своих ближних и лояльным гражданином афинского государства. Это есть не только защита Сократа, но, как мне представляется, впечатляющая защита самой философии. (11:)

III

И всё же, в чем вина философии? По моему мнению, на многих философах, включая некоторых великих, лежит доля вины. Мне хотелось бы в связи с этим упомянуть четверых из великих философов: Платона, Юма, Спинозу и Канта.

У Платона, величайшего, глубочайшего и гениальнейшего из всех философов, мы обнаруживаем такое понимание человеческой жизни, которое я нахожу отвратительным и прямо-таки ужасным. При этом он был не только великим философом и основателем значительной профессиональной философской школы, но и вдохновенным поэтом, написавшим наряду с другими удивительными произведениями и «Апологию Сократа».

Как и у многих профессиональных философов, живших после него, его слабостью (в отличие от Сократа) была вера в теорию элиты. В то время как Сократ требовал от государственного мужа мудрости и тем самым полагал, что ему (государственному мужу. — *И.Ш.*) следовало бы знать, как мало он знает; Платон же считал, что мудрецу, ученому-философу следует быть государственным мужем, даже абсолютным правителем. (С Платона мания величия становится самой распространенной профессиональной болезнью философов.) В десятой книге «Законов» он вводит даже институт, который стал образцом инквизиции и концентрационных лагерей. И он же сам рекомендовал построить концентрационный лагерь с одиночной камерой с целью исцелять инакомыслящих — диссидентов.

Давид Юм, который был не профессиональным философом, а наряду с Сократом, по-видимому, одним из самых искренних и уравновешенных среди великих философов и при этом скромным, рациональным и довольно бесстрастным человеком, прельщал своей неудачной и ошибочной психологической теорией (и теорией познания, которая учила его не доверять заслуживающим внимания способностям собственного рассудка), давшей начало его следующей ужасной теории, у неё, впрочем, нашлось впоследствии много сторонников: «Разум служит рабом аффектов; и он должен быть им и остается им. Он не может претендовать ни на какую другую роль, кроме как служить аффектам и повиноваться им»³.

Я готов согласиться, что без аффектов ничего величественного никогда не достигалось; и тем не менее я занимаю иную, отличную от Юма, позицию. По моему мнению, обуздание наших аффектов ограниченной разумностью, на которую мы, неразумные люди, способны, остаётся единственной надеждой человечества.

Спиноза — святой среди великих философов, — как и Сократ и Юм, не был профессиональным философом и учил совершенно иному, чем Юм. И, тем не менее, я считаю, что то, чему он учил, не только ошибочно, но и неприемлемо с этической точки зрения. Как и Юм, он был детерминистом. Он не верил в свободу человеческой воли и считал интуитивность свободы воли заблуждением. И он же учил, что человеческая свобода может состоять лишь в ясном, отчетливом и должном понима-

нии важных, необходимых причин наших действий: «Аффект, составляющий пассивное состояние, перестаёт быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его»⁴.

Согласно Спинозе, покуда есть аффект, мы остаемся в сетях его и несвободны. Как только

мы образуем ясную и отчетливую идею его, хотя мы все ещё и детерминированы им, мы превращаем его в часть нашего разума. Лишь это и есть свобода — учит Спиноза.

Мне это учение представляется несостоятельной и опасной формой рационализма, хотя я и сам рационалист. Во-первых, я не верю в детерминизм и не считаю также, что Спиноза или впрочем кто-то ещё выдвинул серьёзные аргументы в защиту детерминизма или аргументы, которые примирили бы детерминизм с человеческой свободой (а тем самым и со здравым рассудком). Детерминизм Спинозы представляется мне типичным заблуждением, хотя и верно, конечно, что *многое* из того, что мы делаем (*но не всё*), детерминировано и даже предсказуемо. Во-вторых, хоть и верно, что чувственный порыв — Спиноза называет это («аффектом») — делает нас несвободными, **мы, согласно приведенной выше формуле, лишь до тех пор не отвечаем за наши действия, покуда не создали ясное, отчетливое и должное рациональное представление об их мотивах.** Я, напротив, утверждаю, что мы никогда не сможем этого достичь. И хотя, подобно Спинозе, я считаю, что в наших действиях, как и в обхождении с нашими ближними, важно умение управлять разумом, однако вряд ли кто-то сможет похвастаться, что ему удалось достичь этого.

Кант — один из немногих достойных восхищения и в высшей степени оригинальных мыслителей среди профессиональных философов — пытался разрешить юмовскую проблему несвободного разума и спинозовскую проблему детерминизма, однако обе попытки не увенчались успехом.

Это лишь некоторые из великих философов, которых я глубоко уважаю и почитаю. Теперь понятно, почему я считаю должным защищать философию.

IV

В отличие от моих друзей — Фридриха Вайсмана, Герберта Фейгля и Виктора Крафта — я никогда не был членом Венского кружка логического позитивизма. Отто Нейрат даже называл меня «официальной оппозицией». Меня никогда не приглашали на заседания кружка, возможно, из-за моей хорошо известной оппозиции позитивизму. (Я с удовольствием бы принял такое приглашение не только потому, что некоторые из членов кружка были моими друзьями, но и потому, что я пользовался большим уважением и среди других его членов.) Под влиянием «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейн Венский кружок не только был антиметафизичным, но стал и антифилософским.

Мориц Шлик, руководитель кружка^{5*}, с присущей ему пророческой способностью предупредил, что философия, поскольку она никогда не пользуется осмысленными словами, а всегда лишь повторяет «бессмыс-

12

лицу», скоро исчезнет, философы обнаружат, что у них больше нет «зрителей», «они один за другим исчезли».

Долгие годы Вайсманн был единомышленником Витгенштейна и Шлика. Его энтузиазм оборачивается для философии энтузиазмом наставника.

Я всегда защищал философию и даже метафизику от Венского кружка и тем не менее должен был признать некоторую неудачу философов, сталкивающихся с подлинными философскими проблемами разной степени серьёзности и трудности. Я полагал, что некоторые из этих проблем могут быть разрешены.

Существование актуальных и серьёзных философских проблем и необходимость их критически обсуждать служит фактически единственным оправданием так называемой профессиональной, или академической, философии.

Витгенштейн и члены Венского кружка отвергли существование серьёзных философских проблем. В заключение «Трактата...»^{**} утверждается, что проблемы философии, включая и проблемы самого «Трактата...», суть псевдопроблемы, возникающие из-за бессмысленности их слов. Эта теория стала возможной благодаря предложению Рассела рассматривать логические парадоксы как псевдовысказывания, которые не истинны и не ложны, а бессмысленны. Это привело к современной философской технике устранения неудобных высказываний и проблем «как бессмысленных». Витгенштейн отрицал существование подлинных проблем, или подлинных головоломок (riddles); позднее он чаще говорил о головоломках, т.е. о затруд-

нениях или недоразумениях, которые возникают из-за злоупотребления философским языком. Я могу лишь добавить к этому, что для меня было бы непростительно оставаться философом при полном отсутствии и серьёзных философских проблем, и всякой надежды их решить. В таком случае существование философии было бы невозможно оправдать.

V

Теперь мне хотелось бы представить ряд новых, характерных для философии и деятельности, мнений, которые, однако, я считаю неудовлетворительными. Этот раздел я хотел бы назвать «Как я философию *не* понимаю»*.

Во-первых, задача философии не состоит в устранении ошибок, хотя такое устранение иногда необходимо в качестве подготовительной работы.

Во-вторых, я не считаю философию галереей произведений искусства, удивительных и оригинальных картин мира или рациональных и необычных его описаний. Полагаю, что мы поступаем совершенно несправедливо по отношению к великим философам, понимая таким образом философию.

Великие философы не преследовали чисто эстетические цели. Они не хотели быть архитекторами утончённых систем; напротив, как и все великие ученые, они были прежде всего искателями истины, искателя-

13

ми реальных решений подлинных проблем. Я смотрю на историю философии в целом как на часть истории поиска истины и отвергаю её чисто эстетическую ценность, хоть и согласен с тем, что красота в философии, как и в науке, имеет большое значение.

Интеллектуально я очень мужественный человек. Мы не можем быть одновременно интеллектуальными трусами и искателями истины. Кто ищет истину, должен дерзнуть быть мудрым: Sapere aude!***. Следует дерзнуть быть революционером в сфере мышления.

В-третьих, я не рассматриваю историю философских систем как историю интеллектуальных сооружений, на которых апробируются всевозможные идеи и в которых истина обнаруживается как побочный продукт. Я считаю, что мы несправедливы к истинно великим философам, если хоть на миг сомневаемся в том, что каждый из них отказался бы от своей системы, как только убедился, что она ни на шаг не приблизила его к истине. (Впрочем, этим объясняется, почему я не считаю Фихте или Гегеля великими философами: сомневаюсь в их любви к истине.)

В-четвертых, я не считаю философию попыткой объяснения, анализа или «экспликации» понятий, слов или языка.

Понятия или слова служат простым инструментом для формулировки высказываний, положений или теорий. Понятия или слова как таковые не могут быть ни истинными, ни ложными. Они лишь служат описывающему и обосновывающему человеческому языку. Нашей целью должен быть не анализ значений, а поиск интересных и фундаментальных истин, т.е. поиск истинных теорий.

В-пятых, я не считаю философию средством определения разумности.

В-шестых, я не считаю философию интеллектуальной терапией (как Витгенштейн), деятельностью, посредством которой люди освобождаются от своих философских путаниц. Мне представляется, что Витгенштейн в своих поздних работах не указал, говоря его словами, выход из мухловки. Скорее муха, которая не может выбраться из мухловки, есть точный автопортрет Витгенштейна. (Своим примером Витгенштейн подтверждает теорию Витгенштейна, так же как Фрейд — теорию Фрейда.)

В-седьмых, я не вижу, чтобы в философии стремились выразиться точно или пунктуально. Точность и пунктуальность не являются сами по себе интеллектуальными ценностями, и мы никогда не должны пытаться быть более точными и пунктуальными, чем этого требует соответствующая проблема.

В-восьмых, я не считаю философию занятием по определению оснований или понятийных рамок для решения проблем, которые могут встать в ближайшем или отдалённом будущем. Такую работу проделал в своё время Джон Локк, намеревавшийся написать эссе об этике, для чего он считал необходимым провести предварительную работу в области понятий.

Его «Эссе» состоит из этой предварительной работы; и английская философия с тех пор застряла — за исключением некоторых политических эссе Локка и Юма — в этой подготовительной работе. (15:)

В-девятых, я также не понимаю философию как постижение духа времени. Это гегелевская идея, которая не выдержала критики. Разумеется, в философии, как и в науке, существует мода. Но, кто серьёзно относится к поиску истины, не станет следовать моде; он скорее не будет доверять ей и даже сумеет с ней бороться.

VI

Все люди — философы. Даже если они не осознают, что сталкиваются с философскими проблемами, тем не менее, в любом случае у них имеются философские предрассудки. Большинство из них (этих предрассудков. — *И. Ш.*) теории, которые признаются как самоочевидные. Люди заимствуют их из своей духовной среды или традиции.

Поскольку лишь некоторые из этих теорий полностью осознаются нами, то они суть предрассудки в том смысле, что их принимают без критической проверки, хотя они и могут иметь большое значение для практической деятельности и всей человеческой жизни.

Существование профессиональной, или академической, философии оправдывается необходимостью критически исследовать и проверять эти широко распространённые и влиятельные теории. Именно такие теории образуют отправные точки всей науки и философии. Однако они являются *ненадёжными* началами. Всякая философия должна начинаться с сомнительных и часто пагубных воззрений некритического обыденного разума.

Отсюда ясно, что установка делается на просвещённый, критический обыденный разум, на достижение точки зрения, приближающей к истине и оказывающей менее скверное влияние на человеческую жизнь.

VII

Мне хотелось бы здесь привести некоторые примеры широко распространённых и опасных философских предрассудков.

Существует очень влиятельная философская точка зрения на жизнь, согласно которой кто-то должен нести ответственность за происходящее в мире зло (или нечто крайне нежелательное): кто-то это делает с необходимостью, даже преднамеренно. Эта точка зрения известна издавна. У Гомера ревность и ярость богов были ответственны за большинство ужасных событий, происходивших в окрестностях Трои и самом городе; а Посейдон — ответствен за скитания Одиссея. Позднее, в христианской традиции, дьявол несёт ответственность за зло. А в вульгарном марксизме заговор алчных капиталистов препятствует наступлению социализма и достижению небесного царства на земле.

Теория, согласно которой войны, нищета и безработица оказываются следствием злых умыслов и намерений, является частью обыденного разума, но она не критична. Я называю эту не критичную теорию обыденного разума заговорщицкой теорией общества. (Можно говорить вообще о заговорщицкой теории мира: достаточно вспомнить хо-

15

тя бы громовержца Зевса.) Эта теория широко распространена. Она выразилась в поиске козла отпущения, гонениях и ужасных страданиях.

Важной чертой заговорщицкой теории общества является поощрение ею действительных заговоров. Однако критическое исследование показывает, что заговоры едва ли достигают своих целей. Ленин, который отстаивал теорию заговора, был заговорщиком; этой теории придерживались также Муссолини и Гитлер. Но замыслам Ленина не суждено было сбыться в России, так же как и замыслам Муссолини в Италии или Гитлера в Германии.

Все они стали заговорщиками, потому что не критически восприняли заговорщицкую теорию общества.

Философия внесла [в правильное её (этой теории), восприятие] скромный, но, по-видимому, значимый вклад, обратив внимание на ошибки заговорщицкой теории общества. Более того, этот вклад побудил к мысли, что большое значение для общества имеют непредвиден-

ные последствия человеческой деятельности, а также, что задача теоретических социальных наук состоит в объяснении социальных явлений как непредвиденных последствий нашей деятельности.

Возьмём, к примеру, проблему войны. Даже критический философ такого ранга, как Бертран Рассел, считал, что войны должны объясняться психологическим мотивом — человеческой агрессивностью. Я не отрицаю наличие агрессивности, но удивляюсь близорукости Рассела, не заметившего, что большинство современных войн совершается скорее из **боязни агрессии**, чем из-за самой агрессии. Это были либо идеологические войны из страха перед заговором, либо нежелательные войны, которые, напротив, начинались в определённой ситуации из-за такого страха. Примером этому служит сегодняшний страх перед агрессией, ведущей к гонке вооружений, а затем к войне; может быть, к превентивной войне, как её некоторое время предлагал называть Рассел, противник войны и агрессии, поскольку он (и вполне справедливо) опасался, что Россия в скором времени будет обладать водородной бомбой. (Никто на Западе *не хотел* создавать бомбу; лишь страх, что Гитлер сумеет заполучить её раньше, побудил приступить к её созданию.)

Другой пример философского предрассудка: считается, что мнения человека всегда определяется его интересами. Эта теория (которую можно квалифицировать как вырожденную форму юмовского учения, согласно которому разум служит и должен служить рабом аффектов) применяется, как правило, не к собственным (что делал Юм, поучая, что наш разум скромнее и ненадёжнее, включая его собственный разум), а лишь к другим, особенно чужим, мнениям. Но это мешает нам быть терпимыми к новым мнениям и воспринимать их всерьёз, поскольку мы можем их вновь объяснить «интересами» других.

В силу этого, однако, невозможна рациональная дискуссия. Наша природная любознательность, наш интерес к истине пропадают. Очень важный вопрос: в чём состоит истина этой вещи? — подменяется другим, значительно менее важным вопросом: в чём состоит твой интерес, ка-

16

кими мотивами определяется твоё мнение? Тем самым мы будем препятствовать желанию учиться у того, чьё мнение расходится с нашим. Нарушается наднациональное единство человеческого разума, то единство, на котором зиждется наша общая рациональность.

Аналогичным философским предрассудком является современный крайне влиятельный тезис, согласно которому рациональная дискуссия возможна лишь между теми, у кого позиции совпадают в принципиальном. Это пагубное учение означает, что невозможна рациональная или критическая дискуссия, если её участники выступают с различных позиций. Оно приводит, как и рассмотренные прежде теории, к нежелательным и нигилистическим последствиям. Многие придерживаются этих теорий. Их критика входит в сферу задач философии, одну из основных областей которой у многих профессиональных философов составляет теория познания.

VIII

На мой взгляд, проблемы теории познания составляют ядро как некритической популярной философии обыденного разума, так и академической философии. Они являются даже решающими в теории этики (о чем нам недавно напомнил Жак Моно^{7****}).

Проще говоря, основная проблема в этой и в других областях философии состоит в конфликте между «теоретико-познавательным оптимизмом» и «теоретико-познавательным пессимизмом». Способны ли мы достигнуть знания? Что мы можем знать? В то время как теоретико-познавательный оптимист верит в возможность человеческого познания, пессимист считает, что действительное знание находится по ту сторону человеческой способности.

Я — поклонник обыденного разума, но не коллективного; я утверждаю, что обыденный разум является для нас единственно возможным исходным пунктом. И всё же мы не должны пытаться строить на нём здание достоверного знания. Напротив, нам следует его подвергать критике и тем самым улучшать его. В этом смысле, с позиций обыденного разума, я — реалист; я верю в реальность материи (которую рассматриваю, например, как то, что подразумевают под словом «реальный»). Я мог бы назвать себя «материалистом», если бы это выраже-

ние не обозначало также то верование, которое а) полагает, что материя принципиально непознаваема; б) оспаривает реальность не-материальных силовых полей, и, конечно, также в) отрицает реальность духа или сознания и вообще реальность всего того, что не является материальным. Я придерживаюсь обыденного разума, допуская, что существуют как материя («мир-1»), так и дух («мир-2»), и полагаю, что существуют ещё и другие вещи, прежде всего *продукты человеческого духа*, к которым относятся наши научные проекты, теории и проблемы («мир-3»). Другими словами, я — плюралист. Поэтому готов эту позицию критиковать и заменить другой. Однако все известные мне критические контраргументы, на мой взгляд, несостоятельны. (Впрочем описанный здесь плюрализм необходим также и этике⁸.) (18:)

Все аргументы, которые выдвигались до сих пор против плюралистического реализма, основывались в конечном итоге на некритическом принятии обыденным разумом теории познания. Однако эта теория познания представляется мне его наибольшим недостатком. Теория познания обыденного разума в высшей степени оптимистична, поскольку она отождествляет в целом *знание* вообще с *достоверным знанием*; так, она утверждает, что всё, что основывается на предположениях, гипотезах, не является действительным «знанием». Этот аргумент я отвергаю как чисто словесный. Я охотно допускаю, что слово «знание» во всех известных мне языках не обозначает чего-то вполне достоверного. Но наука, по сути, гипотетична. А программа обыденного разума исходит из наиболее достоверного или, по меньшей мере, кажущегося достоверным (базисное знание, чувственное знание), и на этом надёжном основании затем строится здание достоверного знания. Эта наивная программа обыденного разума и позитивизма не выдержала критики.

Кроме того, следует отметить, что она приводит к двум философским концепциям реальности, противоречащим обыденному разуму и прямо противоположным друг другу.

Во-первых, к не-материализму (Беркли, Юм, Мах).

Во-вторых, к бихевиористскому материализму (Уотсон, Скиннер).

Первый отрицает реальность материи, поскольку единственно известное и достоверное основание нашего познания заключается в опыте наших собственных восприятий (ощущений, наблюдений), которые всегда не-материальны.

Второй, бихевиористский, материализм отвергает существование духа (и тем самым существование человеческой свободы), ибо всё, что мы можем наблюдать, является внешним человеческим поведением, которое в любом отношении соответствует поведению животных.

Обе эти теории зиждутся на несостоятельной теории познания обыденного разума, ведущей к традиционной, но недействительной критике теории реальности обыденного разума. Обе теории не являются этически нейтральными. Если я хочу утешить плачущего ребенка, то в таком случае не желаю, чтобы прекратились неприятные для меня ощущения; также мне не хочется и изменить поведение ребенка или помешать ему утереть слезы. Нет, мною движет иной мотив — недоказуемый, не выводимый логически, но *человечный (гуманный)*.

Имматериализм (не-материализм. — *И. Ш.*) обязан своим происхождением тезису Декарта — конечно, он не был материалистом, — согласно которому мы должны исходить из несомненного (очевидного) основания, например из знания о нашем собственном существовании. Своего наивысшего развития имматериализм достиг на рубеже веков у Эрнста Маха, однако сегодня он потерял своё большое влияние, уже не моден.

Бихевиоризм — отрицание существования сознания, духа — сегодня очень моден. Хотя он и превозносит наблюдения, тем не менее, бихевиоризм не только противоречит человеческому опыту, но и пытается вывести из своих идей ужасную этическую теорию — кондиционализм, (19:) **теорию условного рефлекса**, которая объясняет любое поведение позитивным или негативным научением⁹. Бихевиоризм не замечает, что в действительности из человеческой природы нельзя вывести никакую этическую теорию. (Жак Моно справедливо отмечает этот момент¹⁰; см. также мою книгу «Открытое общество и его враги»¹¹.) Будем надеяться, что наступит день, когда пройдет эта мода некритически принимать теорию познания обыденного разума, несостоятельность которой я пытался доказать¹².

IX

Таким образом, философия, как я её понимаю, никогда не должна — а также не может —

отделяться от частных наук. В историческом плане вся западная наука выступает как наследница философских спекуляций греков о космосе, мировом порядке. Общими предками всех ученых и философов являются Гомер, Гесиод и досократики. Исследование структуры универсума и нашего места в нем было для них центральной темой; из неё выросла проблема познания универсума (проблема, которая, на мой взгляд, оставалась решающей для всей философии). Именно критическое исследование науки, её открытий и методов продолжает оставаться характерным для философского исследования даже после отделения науки от философии.

«Математические начала натуральной философии» Ньютона представляются мне большим интеллектуальным событием, великой интеллектуальной революцией в общей духовной истории человечества. Их можно рассматривать как свершение более чем двухтысячелетней мечты, и они свидетельствуют о зрелости науки и её отделении от философии. Ведь Ньютон, как и все великие ученые, оставался философом, критическим мыслителем, искателем и скептиком в отношении своих собственных теорий. Так, в письме к Бентлей***** от 25 февраля 1693 г. он писал о своей теории гравитации, которая впрочем, была и теорией дальнего действия: «То, что тяготение является врожденным, существенным и присущим материи свойством, *так что одно тело может (непосредственно) воздействовать на другое на расстоянии...* это мне представляется настолько абсурдным, что я не верю в существование хоть одного человека, искушенного в философии, который мог бы принять подобную нелепость».

Эта теория гравитации Ньютона привела его к скептицизму и мистицизму. Он считал, что если материальные вещи, находящиеся на определенном расстоянии друг от друга, могут воздействовать друг на друга мгновенно и непосредственно, то это объясняется вездесущностью одной и той же самой нематериальной сущности во всех точках пространства — вездесущностью Бога. Таким образом, попытка решить проблему дальнего действия привела Ньютона к мистической теории, согласно которой пространство является сенсорностью Бога — теория, соединившая в себе через науку критическую и спекулятивную физику и философию со спекулятивной теологией. Известно, что Эйнштейн нередко следовал подобным же идеям. (20:)

Х

Я согласен с тем, что в философии имеются некоторые очень щекотливые и одновременно крайне важные проблемы, включающиеся естественным образом в академическую философию, например, проблемы математической логики и, в целом, проблемы философии математики. Я нахожусь под большим впечатлением от поразительного прогресса, достигнутого в нашем столетии в этих областях.

Однако что касается академической философии в целом, то меня беспокоит влияние тех, кого Беркли обычно называл «мелкими философами». Конечно, критическая установка остается центральным стержнем философии. Но мы должны остерегаться мелочности.

Мелочная критика мелочных дел без понимания фундаментальных проблем космологии, человеческого познания, этики и политической философии и без принятия серьёзных усилий решить их представляется мне губительной. Похоже, что любая печатная строка, допускающая неправильное толкование, становится основанием для написания очередной критической философской статьи. Схоластика, в худшем смысле этого слова, расцветает; все великие идеи тонут в потоке слов. В то же время многие редакторы журналов в качестве доказательства смелости и оригинальности мышления нередко допускают на их страницах самонадеянность и грубость, в прошлом почти не встречавшиеся в философской литературе.

Я полагаю, что долг каждого интеллектуала — осознать своё привилегированное место. Он обязан писать просто и ясно и по возможности цивилизованным образом, не забывая ни о проблемах, волнующих человечество, для решения которых необходимы новые, смелые и дерзкие идеи, ни о Сократовской скромности — пронизательности человека, знающего, как он мало знает. В отличие от мелочных философов с их мелочными проблемами, я вижу основную задачу философии в том, чтобы критически размышлять о Вселенной и нашем месте в ней, а также о наших познавательных возможностях и способности вершить добро и зло.

XI

Мне хотелось бы закончить одной шуткой, взятой, разумеется, из не-академической философии. Один из астронавтов, участвовавший в первом полете на Луну, после своего возвращения на Землю остроумно заметил (цитирую по памяти): «Я видел в своей жизни и другие планеты, но всё-таки Земля лучше». Это замечание представляется мне не просто мудростью, а мудростью философской. Мы не знаем, как объяснить и может ли быть вообще объяснено, что мы живём на этой удивительной маленькой планете или почему существует нечто, например жизнь, которая делает такой прекрасной нашу планету. Но мы живём на ней, и у нас есть все основания удивляться этому и быть благодарными. Это даже чудо. С точки зрения науки Вселенная почти пуста: много пустого пространства и мало материи; а там, где имеется материя, она находится в хаотическом вихревом движении и необитаема. Возможно, есть (201:) много других планет, на которых существует жизнь. И всё-таки, если наугад выбрать точку во Вселенной, то вероятность (рассчитанная на основе нашей современной космологии) найти в этом месте вещество, являющееся носителем жизни, равна нулю. Следовательно, жизнь в любом случае имеет исключительную ценность: она драгоценна. Мы порой забываем об этом и пренебрегаем жизнью; может быть, по недомыслию или потому, что наша прекрасная Земля несколько перенаселена.

Все люди — философы, поскольку они придерживаются той или иной точки зрения на жизнь и смерть. Некоторые считают жизнь ничего не стоящей, потому что она конечна. Они забывают, что можно было бы таким же образом отстаивать и контраргумент: если бы жизнь длилась бесконечно, то она ничего бы не стоила. Они не замечают, что постоянный страх потерять жизнь позволяет нам ощутить её ценность.

¹ Contemporary British Philosophy / Hrsg. F. Waismann, in H.D. Lewis. 2 Aufl. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1961. 3 Serie. S. 447-490.

² Эта идея поясняется в примечании Вайсмана: «В действительности философ — это человек, который при конструировании наших понятий чувствует себя неуверенно там, где другие видят перед собой лишь проторенную тропу повседневности».

³ Hume D. A Treatise on Human Nature. 1739-1740 / Hrsg. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1888. Buch II, T. III. Abschnitt III. S. 415 (рус. пер.: Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1966. С. 556).

⁴ Spinoza Benedictus de. Ethica. Buch V. Proposition III (рус. пер.: Спиноза Б. Избр. произведения. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. Этика. Ч. 5. Теорема 3. С. 592).

⁵ Венский кружок был частным семинаром Шлика, члены его приглашались лично Шликом. (Цитируемые слова взяты из двух заключительных параграфов. См. с. 10 работы: Schlick M. Die Wende der Philosophie // Erkenntnis. Bd. 1. S. 4-11.) (Сокр. рус. пер.: Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия. Избр. тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 28-33).

* Следует добавить, что в 1928 г. членами Венского кружка было создано Общество им. Эрнста Маха, ставившее своей целью развитие и распространение естественнонаучного мировоззрения. Председателем Общества стал Мориц Шлик. В комитет Общества входили: математик Ганс Ган, философы Отто Нейрат, Рудольф Карнал, Эдгар Цильзель. См. об этом: Der Pionier. 1928, 3 Jg. Dez. № 12. — Примеч. пер.

** Имеется в виду «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна. — Примеч. пер.

*** Sapere aude — лат. — имей мужество знать. — Примеч. пер.

⁶ См. также мою статью: The Myth of the Framework // The Abdication of Philosophie, Essays in Honour of Paul Arthur Schlipp / Hrsg. E. Freeman. Open Court; 1976. La Sail. III, (Сокр. рус. пер.: Поппер К.-Р. Миф концептуального каркаса // Поппер К.-Р. Логика и рост научного знания. Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 558-593).

⁷ Jacques Monod Le hasard et la necessite. Editions du Seuil. P. 1970; Zufall und Notwendigkeit. Piper; München, 1971.

****Жак Моно (1910-1976) — французский биохимик, микробиолог. Один из авторов гипотезы переноса генетической информации и генетической регуляции синтеза белка в бактериальных клетках. Лауреат Нобелевской премии (1965 г.). В области философии и методоло-

гии науки считал себя последователем К. Поппера. — *Примеч. пер.* (22:)

⁸ См., например: *Popper K.-X Objektive Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972 (в частности, гл. 2). Далее: *Objektive Knowledge*; нем. пер.: *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe. Hamburg, 1973. (Рус. пер.: *Поппер К.-Р. Объективное знание. Эволюционный подход*. М: УРСС, 2002.)

⁹ На эту всемогущую способность бихевиористов указывают Уотсон в книге «Behaviorism» и Б.Ф. Скиннер, например в «Walden Two» (Macmillan; N.Y., 1948); *Beyond Freedom and Dignity* (N.Y.: Alfred Knopf, 1971). Вот цитата из Уотсона: «Дайте мне дюжину здоровых детей..., и, выбрав из них первого попавшегося, я обещаю сделать из него специалиста любого профиля, какой я выберу, — врача, адвоката, художника... (или вора)». (*Watson LB. Behaviorism*, 2 Aufl. L.: Routledge and Kegan Paul. 1931. P. 104). Следовательно, все зависит от нравственности всемогущих бихевиористов. (Однако, согласно их утверждению, эта нравственность есть не что иное, как продукт позитивных и негативных ситуативных условий реакций.)

¹⁰ См. указанную в примеч. 7 работу Жака Моно (С. 170).

¹¹ *Popper K. The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, 1945; на нем.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bern; München: Francke. Bd. I, II. (рус. пер.: *Поппер К. Открытое общество и его враги*: В 2 т. М., 1992).

¹² См.. *Popper K. Objektive Knowledge*. Kap. 2. S. 171; нем. пер.: *Objektive Erkenntnis*.

***** Эта цитата взята Поппером из часто приводимого в литературе третьего письма Ньютона к Ричарду Бентли. См.: *Four letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley*. L., 1756. *Ричард Бентли, [Richard Bentley] (1662-1742)* — английский ученый, мастер (начальник) Тринити-колледжа Кембриджского университета (1700-1742), вел переписку с Ньютоном на богословские темы. Пытался использовать ньютонианство для опровержения атеизма, гоббсизма, картезианства. Предложил программу подчинения науки апологетическим задачам церкви. Содействовал второму изданию «Математических начал натуральной философии» И. Ньютона. — *Примеч. пер.*

Иммануил Кант — философ Просвещения

Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа

Вступительная статья переводчика:

Кант и критицистская традиция

Перефразируя В. Виндельбанда¹, можно сказать, что все мы, философствующие в XX в., — ученики *Канта*. Как метко заметил в свое время Виндельбанд, «в обширном уме кенигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому, что уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учения то, что представлялось важным им»². Эта мысль Виндельбанда имеет самое прямое отношение к философии критического рационализма.

После Сократа Кант — вторая значительная фигура в истории философии, и ему обязаны все видные представители критического рационализма, несмотря на их критическое отношение к его учению³. По признанию самого Поппера, критический рационализм следует рассматривать как концепцию, «придающую законченный вид критической философии Канта»⁴. Если в области эпистемологии позиции критического рационализма и Канта существенно расходятся, поскольку они опираются на совершенно разные основания, то «в области этики позиция критического рационализма приближается к взглядам Канта с его принципом автономии»⁵. Этот принцип, по словам Поппера, означает, что «...мы не должны принимать за основу этики власть авторитета... ибо, когда бы мы ни столкнулись с властью авторитета, имен-

но нам су-

³⁴ Cassirer E. Kants Leben und Lehre. В., 1921. S. 398.

23

дить, морально или неморально подчиниться ему...»⁶ Кант смело перенес эту идею и в сферу религии: «Откуда бы вы ни знали о Боге... только вам судить, верить в Него и поклоняться ли Ему»⁷.

В свете этого смелого утверждения, полагает Поппер, кажется странным, что в своей философии науки Кант не следует позиции критического рационализма, критическому поиску ошибок. Этот факт Поппер объясняет тем, что великий кенигсбергец «...покорился авторитету ньютоновской космологии как результату ее почти невероятного успеха после чрезвычайно строгих проверок»⁸. Новая интеллектуальная ситуация, порожденная ньютоновской теорией, была впервые осмыслена Кантом. В отличие от других он видел, что ньютоновская теория является результатом не экспериментального или индуктивного методов, а успеха человеческого рассудка, т.е. законы Ньютона не считываются из природы, а суть результат его поиска, его рассудка.

Эта оригинальная эпистемология Канта характеризовалась им самим как коперниканский переворот в теории познания. Ньютоновская наука представляла собой, по мнению Канта, знание в классическом смысле: истинное, достоверное и достаточно обоснованное. И это знание стало возможным, поскольку сам человеческий опыт был продуктом переработки и интерпретации чувственных данных с помощью нашего рассудка.

Несмотря на этот коперниканский переворот в эпистемологии, в целом критическая философия Канта не выходила за рамки классической идеи науки как истинного, достоверного и достаточно обоснованного знания, классической программы обоснования, ориентированной на поиски абсолютных начал, оснований знания, самоочевидностей. Известно, что Кант нашел эти самоочевидности в так называемых априорных формах чувственности и рассудка, в синтетических суждениях *a priori*, являющихся аксиоматическим знанием, непосредственными очевидностями.

В связи со сказанным выше вполне правомерен вопрос: если критическая философия Канта в основных своих интенциях, и прежде всего методологических противостоит антифундаменталистской (фаллибилистской) традиции, основным выразителем которой в современном методологическом сознании является философия критического рационализма, то чем тогда можно объяснить интерес критических рационалистов к великому кенигсбергерцу? Естественно было бы предположить, что, если критический рационализм считает Канта своим «духовным отцом»⁹, то, по-видимому, они усматривают в чём-то свое сходство с Кантом.

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к различным интерпретациям философского наследия Канта критическими рационалистами. Прежде всего, рассмотрим попперовскую интерпретацию критической философии Канта, поскольку именно она предопределила общий подход критических рационалистов к учению этого философа.

Наиболее полно и определенно К. Поппер выразил свое отношение к кенигсбергскому мыслителю в работе «Иммануил Кант — философ Просвещения»¹⁰, предварившей 1-й том немецкого издания «Открытое (25:) общество и его враги». Это издание посвящено памяти Иммануила Канта — «философа свободы, человечности и совести»¹¹. Публикуемая ниже работа представляет собой памятную речь, с которой К. Поппер выступил по лондонскому радио в день 150-летия со дня смерти Канта.

Данная речь, написанная живым, блистательным языком, примечательна тем, что в ней автор высказал свою нетрадиционную точку зрения на критическую философию Канта. Поппер, который в своей философии шел от «великого кенигсбергского философа» и во многом следовал ему, видит в Канте прежде всего «критического философа Просвещения, а не философа немецкого идеализма», как это принято считать¹². В связи с этим Поппер замечает, что Кант для кенигсбергцев был символом великих идей американской (1776 г.) и французской (1789 г.) революций: равноправия людей, равенства всех перед законом, космополитизма, вечного мира на земле и освобождения посредством знания. «Кант, — пишет Поппер, — верил в Просвещение, он был его последним великим поборником»¹³. Сам Кант об идее Просвещения писал: «ПРОСВЕЩЕНИЕ — это выход человека из состояния несовершеннолетия,

в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»¹⁴.

Из этой цитаты ясно, что для Канта основополагающей идеей Просвещения было самоосвобождение посредством знания. Хотя, как отмечает Поппер, Кант видел «...в самоосвобождении посредством знания одну из важнейших задач собственной жизни... тем не менее, он был далек от того, чтобы отождествлять смысл жизни исключительно с интеллектуальной задачей — самоосвобождения посредством знания... Он был плюралистом, который отстаивал множество и многообразие человеческих целей, а тем самым и плюралистический, или открытый, общественный строй»¹⁵.

И, тем не менее, интеллектуальное самовоспитание, самоосвобождение посредством знания представлялось Канту насущной философской задачей, ибо лишь посредством знания мы можем духовно освобождаться от порабощения ложными идеями, предрассудками. И хотя задача самовоспитания не является смыслом человеческой жизни, тем не менее самовоспитание может содействовать привнесению в нашу жизнь определенного смысла.

Сам Поппер трактует кантовскую идею самоосвобождения посредством знания как самоосвобождение посредством критики собственных идей. И эта самокритика и самоосвобождение «...возможны лишь в атмосфере плюрализма, то есть в открытом обществе, терпимо относящемся к нашим и чужим заблуждениям»¹⁶. Так, идея самоосвобождения посредством знания, выдвинутая Просвещением, включает в себя с самого начала идею, согласно которой мы должны дистанцироваться от наших собственных идей вместо того, чтобы отождествлять себя с ни-

25

ми. Тем самым, подытоживает Поппер, «...в интересах поиска истины и преодоления заблуждений мы должны заставлять себя критически относиться как к нашим собственным идеям, так и к идеям, с которыми боремся»¹⁷.

Однако это нельзя считать уступкой релятивизму. Отстаиваемая здесь Поппером позиция далека от традиционного релятивизма. Свою позицию, именуемую критическим плюрализмом, Поппер характеризует так: «В то время как релятивизм... приводит к господству насилия, критический плюрализм может содействовать его обузданию... Релятивизм — это позиция, согласно которой можно все, или почти все утверждать и потому не утверждать ничего. Все — истинно, или — ничего. Следовательно, истина здесь не имеет значения... Критический плюрализм — это позиция, согласно которой в *интересах поиска истины* каждая теория — чем больше теорий, тем лучше — должна допускать конкуренцию между теориями. Эта конкуренция заключается в рациональном обсуждении теорий и их критической элиминации...»¹⁸

Говоря о своей приверженности просветительской традиции, Поппер связывал Просвещение с верой в разум и истину, и в этом смысле он именуется рационалистом. «Однако, — отмечает Поппер, — это не значит, что я верю во всемогущество человеческого разума... Разум может играть в человеческой жизни лишь очень скромную роль. Он выполняет роль... критической дискуссии»¹⁹. Следовательно, для Поппера рационалист — это человек, готовый учиться у других благодаря тому, что он позволяет им критиковать свои идеи и сам подвергает критике чужие идеи.

Но этим не исчерпывается понимание Поппером Просвещения: «...когда я называю себя чистым просветителем, — пишет он, — то в таком случае я питаю надежду на самоосвобождение посредством знания... и желаю встряхнуться от догматического сна, как говорил Кант»²⁰.

Кроме того, долг каждого интеллектуала, рационалиста — «...не вставать в позу пророков»²¹. Внешним проявлением позиций как просветителя, так и самозванцев-пророков выступает, по Попперу, их язык. Просветитель выражается просто и ясно, насколько это возможно, поскольку он, как и рационалист, не имеет никаких убеждений и сам никогда не пытается убеждать кого-то: он всегда осознает, что может заблуждаться и ничего не может доказать.

Наивысшей ценностью для него, таким образом, выступает свобода мнений и уважение чужих мнений, что нашло выражение в знаменитом кантовском категорическом императиве.

В рамках попперовской концепции Просвещения готовность и открытость критики требуется не только для научного мышления: критика постулируется здесь как всеобщий, разумный образ жизни. Если попытаться определить нравственные ценности и постулаты, образующие «этос Просвещения» (*Курт Саламун*) критического рационализма, то следует назвать прежде всего: не ущемлять собственную и чужую свободу, признавать достоинства и автономию человеческой личности в духе кантовской этики, уважать свободу мнений, что в свою очередь (27:) предполагает, что вся информация, из которой складываются мнения, должна быть сформулирована по возможности понятным и ясным языком. Поппер, вслед за *Б. Расселом*, выдвигает нравственное требование к языку: язык должен применяться просто и ясно как инструмент рациональной коммуникации, а не как средство самовыражения²².

Кроме того, к этосу Просвещения критический рационализм попперовского толка относит: принцип толерантности, который Поппер считает важнейшим принципом гуманистической этики; принцип ответственности, подчеркивающий ответственность каждого, а не анонимную ответственность коллективного субъекта; принцип негативного утилитаризма, который вместо требования достижения большего счастья требует стремления к меньшему злу²³.

Если попытаться соотнести попперовскую рационально-критическую концепцию Просвещения с классическим (традиционным) Просвещением кантовского типа, то можно сказать, что критический рационализм предложил вполне гармоничную и совершенную концепцию Просвещения, в которой были преодолены односторонности традиционного Просвещения. Из проделанного выше анализа видно, что Поппер явно следует традиции Просвещения, олицетворением которой служат для него *Сократ* и *Кант*.

Особенность этой традиции Просвещения, по мнению Поппера, состоит в определенной интеллектуальной установке, которая противостоит таким просветительским рационалистическим концепциям, которые пытаются придать разуму и производимому на его основе знанию особый авторитет. «Имеется существенное различие между интеллектуальной скромностью и интеллектуальным самомнением (дерзостью), — разъясняет Поппер суть этого противостояния. — Это различие выражает, по сути, противоположность между фаллибилизмом, признанием погрешимости всего человеческого знания, и сциентизмом, согласно которому знание и познающий, наука и ученый, мудрость и мудрец должны признаваться в качестве авторитетов»²⁴.

Интеллектуальная скромность является основной ценностью критико-рационалистической концепции Просвещения, она образует этическое основание той концепции критической рациональности, именуемой Поппером «сократовским разумом». Посредством нее критический рационализм пропагандирует не «всесилие разума» и тем самым фанатическую веру в него, не «террор рационализма» или некритическую веру во всемогущество науки, а, напротив, речь идет о концепции разума, всерьез следующей сократовской точке зрения на ограниченность и погрешимость всего человеческого знания и потому не признающей никакой «архимедовой опорной точки» (*Х. Альберт*) в процессе познания или конечной инстанции в обосновании, которая гарантировала бы абсолютность истины. На место идеи возможного абсолютного обоснования в критико-рационалистической концепции Просвещения выступает идея принципиальной погрешимости разума и последовательного критицизма.

Завершая рассмотрение проблематики, заметим, что интерпретация Поппером Канта как «критического философа Просвещения, а не (28:) философа немецкого идеализма» мне представляется вполне справедливой, если иметь в виду дух и стиль кантовской философии. Вопреки мнению Поппера, полагавшим «почти кощунственным ставить эти имена (Канта и Гегеля. — *И. Ш.*) рядом»²⁵, попытаюсь в очень сжатой, тезисной форме сопоставить дух и стиль философствования этих двух великих мыслителей.

Мне представляется, что по своему духу и стилю, *Кант*, с одной стороны, *Фихте* и *Гегель* — с другой, являют два совершенно противоположных типа философствования. В чем это прежде всего выражается?

Во-первых, еще при жизни, как известно (об этом упоминает в своей речи и К. Поппер²⁶), Кант неоднократно пытался уточнить свою философскую позицию, отмежевываясь от фило-

софии И. Фихте²⁷. Последнюю он считал «совершенно несостоятельной системой, ... представляющей собой только логику, которая своими принципами не достигает материального момента познания...»²⁸

Во-вторых, дух и стиль Канта как философа — это сократовский тип мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего *Истину*. В то время как Фихте и Гегель представляют собой тип платоновского философа-софократа²⁹, который *Истину* не ищет, а надменно ею обладает и вещает подобно дельфийскому оракулу.

В-третьих, Кант — этот великий «гражданин мира», отстаивавший идеи Просвещения — идеи равенства, космополитизма, вечного мира, — ничего общего не имеет с Фихте и Гегелем, давшему человечеству идею «великого германского духа», неоднократно пытавшегося утвердиться на «подмостках» мировой истории.

В-четвертых, не следует упускать из виду общий характер и методологические интенции критической философии Канта и немецкого идеализма. Если первая, как известно, открыта, проникнута духом критицизма, и язык ее существования — это язык POSSIBILITY (возможного), то второй, напротив, проникнут духом догматизма, говорящего языком аподиктичности.

Но, по-видимому, наиболее явно расхождение Канта с немецким идеализмом обнаруживается в самом главном, в том, что составляет альфу и омегу кантовской критической философии — в *постановке трансцендентального вопроса*. Постановка этого вопроса Кантом связана прежде всего с его критикой чистого разума, задачу которой он видел «...в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике» подобно тому, как это проделал в свое время Коперник в космологии³⁰. Способ исследования, который должен позволить разрешить задачи метафизики, Кант именовал *трансцендентальным* (критическим). «Слово же *трансцендентальный*, — пишет Кант — ...обозначает отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*...»³¹ Трансцендентальное исследование способности разума совпадает у Канта по сути с исследованием вопроса, могут ли быть обоснованы суждения метафизики как априорные синтетические суждения. Успешное решение задач метафизики возможно, по Канту, при предположении, «что предметы должны сообразоваться с нашим познанием»³². А это вполне возможно, поскольку предлагаемый Кантом (29:) метод состоит в том, что «мы *a priori* познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими»³³. Этот метод дает метафизике верный путь и делает возможной ее в качестве науки. Поэтому в конечном итоге вся кантовская критика чистого разума есть не что иное, как решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще, вопроса о познании *a priori*. То есть основной трансцендентальный вопрос и истинная задача чистого разума сводятся Кантом в конце концов к вопросу: «*Как возможны априорные синтетические суждения?*»³⁴.

В целом же можно сказать, что трансцендентальный вопрос — это вопрос об условиях возможности познания, об условиях возможности того, что *a priori* предшествует опыту, «чтобы сделать возможным опытное познание»³⁵. Отсюда очевидно, что у Канта речь шла прежде всего об условиях возможности эмпирической науки. Отвечая на появившуюся в *Гёттингенских ученых известиях* рецензию на «Критику чистого разума», Кант подчеркивает: «Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм... гласит: «*Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте*»³⁶. То есть критический идеализм, как кёнигсбергский мыслитель именуется свою философию, чтобы отличать ее от догматического идеализма Беркли, ставит своей задачей «...понять возможность нашего априорного познания предметов опыта...»³⁷. Такая постановка Кантом трансцендентального вопроса знаменовала собой отказ от прежней (догматической) метафизики и новое определение философии как метафизики не вещей, а знания.

Но насколько эта новая — критическая — метафизика Канта нашла отклик в немецкой философии XIX в.? Кто знаком с историей философии, у того не может вызывать никакого сомнения тот факт, что критическая философия Канта не нашла своих достойных последователей³⁸. Все, что было представлено в Германии в XIX в. после Канта, было по сути лишь упадком и возрождением докантовской догматической метафизики. И это относится прежде всего к так называемому классическому немецкому идеализму — школы *Рейнгольда, Фихте, Шел-*

лингвистика и Гегеля.

Чем же можно объяснить такую «неудачную историко-философскую судьбу» кантовской критической философии, связанной в первую очередь с постановкой трансцендентального вопроса? Почему после Канта в Германии XIX в. появляется целый ряд последователей великого кёнигсбергского мыслителя, отбросивших его критический метод и занявшихся созданием собственных систем? Эти вопросы могут показаться чудовищными, если их рассматривать в контексте славы личности и философских трудов Канта. Но, по-видимому, прав был Л. Нельсон, который в первое десятилетие XX в. отмечал, что «эта слава связана лишь с именем, носителя же этого имени не признают и его книги не изучались вплоть до сегодняшнего дня»³⁹.

Причины всего этого кроются в тех метаморфозах, которые претерпела духовная жизнь в Германии XIX столетия. Всеобщее изменение духа сопровождалось отвращением философского интереса от строгого стиля мышления, на который Кант возвел философию. Кроме того, все (30:) попытки по преобразованию человеческого общества в соответствии с идеалами разума, выработанными эпохой Просвещения, не увенчались успехом. Крах Великой французской революции и наступление реакции как во внутренней, так и во внешней политике, привели к всеобщему разочарованию, краху идеалов гуманизма, свободы, равноправия, космополитизма, т.е. идеалов эпохи Просвещения, получивших до этого свое наиболее полное выражение в свободном философском духе. С победой реакции терпит крах и свободный дух в философии. Именно этим преобразованием стиля мышления и всеобщим изнеможением духа можно объяснить соответствующую реакцию на послекантовскую философию.

И, тем не менее, несмотря на крах надежд Просвещения, в эпоху реакции продолжалось некоторое прогрессивное движение в жизни духа — это развитие естествознания. Но его развитие в XIX в. шло своим собственным путем, нигде не пересекаясь с философией. Союз, что заложил Кант между философией и естествознанием, был разрушен, естествоиспытатели вообще отвратились от философии, в том числе и от критической философии Канта. В условиях новой философской ситуации кантовская критика разума не могла уже оставаться объектом благосклонности.

Одна из основных и наиболее известных тенденций, наблюдавшаяся в немецкой философии после Канта, в частности в школе классического немецкого идеализма Фихте-Шеллинга-Гегеля, — это усилия по преобразованию «критического идеализма» Канта в «абсолютный идеализм», что, по сути, противоречило духу кантовской философии. Первый шаг в этом направлении, как известно, был сделан Фихте, который из своего аналитического высказывания «Я = Я» (принципа «Я») хотел вывести всю философию и тем самым дал начало тому логическому направлению, которое достигло своего апогея в гегельянстве.

В отличие от философии XIX в., прошедшей в целом — за исключением философской системы Я. Фриза и его школы — мимо поставленного Канта трансцендентального вопроса, современная философия, в частности аналитическая (типа трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля)⁴⁰, вновь пытается возродить критическую философию Канта. Но наиболее явно тяготеют к кантовскому трансцендентализму критические рационалисты.

Вопреки сложившемуся в философской критике критического рационализма мнению, согласно которому К. Поппер обошел вниманием трансцендентальную проблематику, я пытаюсь, продолжая раскрывать содержание попперовской интерпретации Канта, показать, что на самом деле вся философия К. Поппера вращается вокруг кантовского трансцендентального вопроса, который он считал, наряду с проблемой индукции (юмовской проблемой), основной проблемой теории познания. К. Поппер именуется эту проблему кантовской, обозначая ее как проблему демаркации.

Именно эти две проблемы и определили название первой книги К. Поппера «Две основные проблемы теории познания» (в 2 т.), подготовленной к печати в 1932 г., но впервые опубликованной на основе ру-

копией 1930-1933 гг. лишь в 1979 г. Основные идеи этой книги кратко изложены в первой опубликованной, ныне ставшей классической, работе Поппера «Logik der Forschung» (1934 г.) По признанию самого Поппера, в этой работе он попытался «...показать, что проблемы клас-

сической и современной теории познания (от Юма через Канта до Рассела и Витгенштейна) могут быть сведены к проблеме демаркации»⁴¹, вопросу о границах научного познания⁴². Поппер ее формулирует так: «Проблему нахождения критерия, с помощью которого мы можем отграничить эмпирические науки от математики, логики, а также от «метафизических систем», мы называем *проблемой демаркации*»⁴³.

Известная уже Юму⁴⁴, со времени Канта эта проблема стала центральной в теории познания. По мнению Поппера, кантовская критика чистого разума, по сути, представляет собой решение тех же самых основных проблем теории познания: индукции и демаркации. Так, раздел «Трансцендентальная аналитика» первой кантовской критики — «Критики чистого разума» — посвящен разработке проблемы индукции, а раздел «Трансцендентальная диалектика» — проблемы демаркации.

Поппер считает неудовлетворительной «Трансцендентальную аналитику» Канта, его попытку решить проблему индукции, так как предложенный там кёнигсбергским мыслителем синтез рационализма и эмпиризма ограничивает теоретико-познавательные возможности классического эмпиризма уступкой рационализму. Принимая во внимание формальный элемент познания, Кант допускает для рационализма возможность синтетических суждений *a priori*. Но, с другой стороны, он ограничивает допускаемые им априорные суждения чисто формальными суждениями (например, принцип причинности) и отвергает эмпирические априорные синтетические суждения рационализма. Этим ограничением, как считает Кант, ему удалось преодолеть «догматический рационализм».

«Трансцендентальная диалектика» Канта, содержащая решение проблемы демаркации, по мнению Поппера, напротив, ограничивает теоретико-познавательные возможности рационализма уступкой эмпиризму. Представленный им там синтез эмпиризма и рационализма ограничивает «научное применение идей чистого разума областью возможного опыта и трактует эти идеи как *проблематичные*, а область возможного опыта — как *пробный камень истинности правил*»⁴⁵.

И хотя предложенные Кантом решения оказались не вполне удовлетворительными, однако, считает Поппер, нельзя недооценивать кантовскую постановку трансцендентального вопроса и его трансцендентальный метод. Все, имевшие место после Канта, попытки решить проблему демаркации (например, в логическом позитивизме) разбивались об индуктивистский предрассудок. Кант видел, что выдвинутые Юмом против индукции аргументы, согласно которым высказывания, типа закона причинности, принципа индукции, никоим образом не могут быть обоснованы, открывали две возможности: позиции строгого позитивизма и априоризма⁴⁶. Перед выбором — отказаться или от основного тезиса эмпиризма, или от строгой всеобщности, т.е. вообще от теоретических наук, — у Канта осталось лишь одно решение, диктуемое постановкой трансцендентального вопроса. (32:)

Таким образом, Кант, отталкиваясь от юмовского скептицизма, связанного с невозможностью доказать справедливость принципа индукции, обобщает «юмовскую проблему» до вопроса: *как возможны синтетические суждения a priori?* Или, иначе, как возможна наука, состоящая из такого рода суждений? Как возможно обоснование синтетических суждений *a priori?* Этот кантовский критический априоризм существенным образом отличается от догматического рационализма, не ставившего границ произволу спекулятивной метафизики.

Кант, по мнению Поппера, решительным образом отвергает рационалистическое учение об очевидности и потому он требует обосновывать синтетические суждения *a priori* так же, как и эмпирические. Однако Поппер отвергает кантовский априоризм, поскольку, как он пишет, «если синтетические суждения *a priori* не допускаются без доказательств... то следует *отвергнуть* последовательным образом все *синтетические суждения a priori* как *недоказуемые...*»⁴⁷.

Это мнение Поппера основывается на следующем соображении: с логической точки зрения синтетическое суждение *a priori* может быть доказано лишь в том случае, если уже предполагается другое априорное синтетическое суждение; однако «это другое» также следует доказать, поэтому каждая попытка доказательства априорного синтетического суждения должна вести к бесконечному регрессу.

Согласно Попперу, несостоятельность кантовского априоризма обнаруживается также и по

линии введенной Кантом трансцендентальной дедукции, которой он придал синтетический характер. Последний, по словам Поппера, состоит в открытии Канта, утверждавшего, что опытное, эмпирическое познание невозможно без «закономерностей». Этим открытием кенигсбергский мыслитель фактически придает новый смысл понятию «познание». «*Познание*», — отмечает Поппер, — *означает искать закономерности, точнее, устанавливать и методически проверять законы природы, истинность которых никогда не может быть принципиально доказана наукой...*⁴⁸, поскольку, как полагал Кант, «*рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей*»⁴⁹.

Соглашаясь в принципе с этим «коперниканским переворотом Канта в философии», Поппер, однако, пытается исправить его в сторону эмпирического фаллибилизма. «Теория есть то, что наш рассудок пытается предписать природе, однако последняя часто этого не допускает...»⁵⁰. Поэтому то, что создается нашим рассудком, есть, по сути, не теория, а гипотеза... которую мы пытаемся навязать природе и которая ею может подрываться»⁵¹. Эта мысль стала определяющей в программе фаллибилизма, которую Поппер, обобщая и перефразируя Эйнштейна⁵², сформулировал так: «Поскольку предложения науки касаются реальности, они — недостоверны, и поскольку они достоверны — они не касаются реальности»⁵³.

Следующий момент в критике Поппером кантовского априоризма связан с антропоморфным характером трансцендентального идеализма кенигсбергского мыслителя. По мнению Поппера, антропоморфизм кантовского априоризма находит свое выражение прежде всего в фор-

32

мах нашего рассудка, которые «...хотя мы и можем познавать, однако не преодолевая их, а наоборот, устанавливая их одновременно и как конечные непреодолимые границы, и как абсолютные достоверные принципы нашего познания»⁵⁴. Потому трансцендентальный идеализм может рассматриваться как радикальное осуществление мысли, что «все наши знания субъективно окрашены, антропоморфны...»⁵⁵. Поппер отвергает эту точку зрения Канта, считая, что трансцендентальный идеализм нельзя обосновать посредством идеи антропоморфизма. Дело в том, что Кант хочет объяснить теоретико-познавательную априорность принципа индукции, необходимость существования всеобщих природных закономерностей с помощью положения: наш рассудок предписывает законы природе. Однако, как считает Поппер, это положение по сути «...ничего не объясняет, оно порочно и ...оказывается даже несовместимым с основополагающими допущениями Канта, с его определением понятий «аналитические» и «синтетические» суждения...»⁵⁶.

Согласно Попперу, трансцендентальный идеализм можно объяснить лишь с помощью *познавательного-психологического*, а не *теоретико-познавательного* априорности природных закономерностей. Кант фактически отождествил эти два понятия априорности. Сведение природной закономерности к закономерностям рассудка ничего не объясняет и, по сути, порочно, поскольку, по словам Поппера, «...мы сами являемся природными существами, принадлежащим той «природе»... которая впервые оформляется нами, должна стать «природой» лишь через нас»⁵⁷.

Что касается попперовского утверждения о несовместимости кантовского априоризма с его различением аналитических и синтетических суждений, то оно связано с тем, что Кант, в отличие от догматического рационализма, допускал существование лишь формальных синтетических суждений, которые суть не что иное, как всеобщие рациональные формы. Этот синтетический формализм Канта несовместим с его определением синтетических суждений, согласно которому «...они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия»⁵⁸.

Обобщая, проведенный им анализ кантовского априоризма, Поппер делает вывод, в котором кантовская позиция, по сути «переворачивается с головы на ноги». Кант, как известно, считал, что «...хотя всякое наше познание и начинается с опыта»⁵⁹, тем не менее, ему предшествуют теоретико-познавательные априорные синтетические принципы познания, которые и делают возможным опытное познание. Поппер же считает, что «...хотя с психогенетической точки зрения познание может предшествовать своему подтверждению на опыте (в этом смысле можно говорить о генетическом *a priori*), тем не менее, с теоретико-познавательной

точки зрения все наше познание начинается всегда лишь с опыта: не существует никаких синтетических априорных принципов»⁶⁰. Эта исходная эмпирическая установка Поппера предопределила понимание им трансцендентального метода, который, по его словам, является «аналогом эмпирического метода»⁶¹. Данный метод состоит в (34:) том, что теоретико-познавательные утверждения должны критически проверяться с помощью методов обоснования эмпирических наук. И лишь эта — трансцендентальная — проверка может решить судьбу такого рода утверждений. Тем самым трансцендентальный метод Поппера оказывается фактически методом критики, цель которого состоит в обнаружении и разрешении противоречий, в поисках и устранении ошибок, возникающих при решении проблем. Однако последнее не означает, что факты, опыт не играют никакой роли в дедуктивно-эмпирической методологии Поппера. Устранив индуктивизм как совершенно ошибочную методологию, Поппер однако не отказывается от наблюдений и экспериментов. Напротив, он их сохраняет, и они рассматриваются им в качестве средств проверки теории, и тем самым они остаются неотъемлемой частью критических дискуссий.

Если с точки зрения традиционной индуктивистской методологии познание начинается с наблюдений, на основе которых мы, их обобщая, формулируем гипотезы, то, согласно попперовской методологической установке, схема развития научного знания выглядит так: мы выбираем интересующую нас проблему, затем выдвигаем смелую гипотезу в попытке дать более или менее адекватное решение этой проблемы. Затем для подкрепления и подтверждения гипотезы мы ее подвергаем критике, заменяя ее новой гипотезой, которую мы опять подвергаем усиленной критике и т.д. Вся методология может быть вкратце сформулирована следующим образом: смелые предположения контролируются строгой критикой с включением строгих эмпирических проверок. Критика и проверка тем самым всегда оказываются попыткой опровержения.

Таким образом, представленная Поппером *дедуктивно-эмпирическая методология*, как и трансцендентальная методология Канта, *есть синтез элементов классического рационализма и эмпиризма*, точнее, *соединяет основной тезис эмпиризма* (истинность или ложность высказывания определяется лишь *a posteriori*, т.е. через опыт) *с дедуктивистской установкой классического рационализма, отвергая при этом как основную рационалистическую установку, так и эмпирический индуктивизм.*

Теперь обратимся к интерпретации философии Канта наиболее последовательным учеником Поппера в Германии *Хансом Альбертом* (род. в 1921 г.). В отличие от Поппера, который усматривал свое сходство с Кантом прежде всего в постановке проблемы демаркации как основополагающей проблемы теории познания, Альберт, по собственному признанию, не придает этой проблеме никакого значения⁶². И тем не менее он считает Канта «духовным отцом, родоначальником критического рационализма»⁶³.

Это духовное родство критического рационализма с критической философией Канта Х. Альберт усматривает в постановке в рамках теории познания новоевропейского рационализма трансцендентального вопроса, т.е. вопроса об условиях возможности опыта⁶⁴. Как справедливо замечает Альберт, вся докантовская теория познания — независимо от того, концентрировалась ли она больше внимания на эмпирический

34

или, напротив, априорный аспект познания — была связана с критическим реализмом, основной тезис которого сводится к признанию независимого от субъекта познания внешнего мира. Существование последнего, как и существование субъекта познания, связано с условиями возможности опыта. Данное обстоятельство, наряду с учетом требования достоверности, выдвинутого классическим рационализмом, должно было послужить причиной постановки достаточно-таки сложного вопроса: как возможно достигнуть объективной достоверности в познании, где высказывания познающего субъекта соответствуют реальным связям и отношениям? Скептицизм Юма представлял собой в конечном счете попытку решить эту проблему, не жертвуя при этом реализмом. Перед Кантом же теоретико-познавательная проблематика встала совершенно иным образом. С одной стороны, именно Юм показал, что требование аподиктической достоверности, которое в различных версиях догматического рационализма относилось к познанию всеобщих связей, оказалось необоснованным. С другой стороны,

неоспоримые успехи ньютоновской физики с необходимостью свидетельствовали, что определенные всеобщие знания обладают достоверностью такого рода. Разрешение этой, по сути противоречивой, ситуации произошло на основе так называемого коперниканского переворота Канта, в результате которого априорные элементы познания, как условия возможности опыта, связывались с познавательными способностями субъекта. Тем самым, как отмечает Альберт, был осуществлен переход от критического реализма к трансцендентальному идеализму, в котором существование независимой от субъекта реальности хотя и не отвергалось, но, тем не менее, оспаривалась возможность ее познания на уровне сущности: познание ограничивалось явлениями, конституируемыми априорными условиями⁶⁵.

С отказом от тезиса о принципиальной познаваемости реальности, осталась тем не менее, по словам Альберта, «возможность *минимальна го реализма*, в котором познание ограничивается явлениями, доступными *опыту*»⁶⁶. Позицию Канта в связи с этим часто характеризуют как единство трансцендентального идеализма и эмпирического реализма, Альберт же считает более правильным именовать ее феноменализмом, так как Кант не допускал, что с помощью анализа явлений можно получить опорную точку для познания реальных связей. Тем самым он трактовал научное познание таким образом, что оно не имело ничего общего с пониманием реальных связей.

Кантовская точка зрения едва ли может быть интерпретирована иначе, чем стремление философа притворить в жизнь аристотелевскую программу, ставившую целью достижение совершенного знания. Критика способности чистого разума едва ли противопоставляется догматическому методу разума, поскольку осуществляется на основе достоверных принципов. По-видимому, догматизм как метод был не приемлем для Канта лишь в том случае, когда отсутствует критика способности чистого разума. Эта критика, как замечает Альберт, служит, наверное, прежде всего обоснованию науки с помощью трансцендентального метода, который позволяет отграничить ее от высказываний, возника-

35

ющих из-за незаконного применения разума⁶⁷. В конечном итоге у Канта речь идет о разграничении законного и незаконного применения разума в познании, достигаемым с помощью трансцендентального метода. Последний, в частности, призван обосновать результаты законного применения разума и вместе с тем гарантировать его истинность. Это обоснование должно достигаться с помощью трансцендентальной дедукции, т.е. на основе апелляции к условиям возможности опыта, коренящимся в познавательных способностях человека. Эта апелляция и должна обеспечить действительность тех априорных синтетических суждений, существование которых связано с кантовской постановкой трансцендентального вопроса.

Тем самым постановка Кантом этого вопроса отнюдь не ведет с необходимостью к отказу от классической программы обоснования. Более того, как считает Альберт, в рамках кантовской философии между ними существует тесная связь, и именно ее пытается пересмотреть Альберт. По его мнению, основной недостаток кантовской концепции состоит в том, что трансцендентальный метод разрабатывался в рамках основных положений классической рационалистической традиции. В силу этого Кант был вынужден требовать аподиктическую достоверность не только для априорных синтетических суждений, но и для своего собственного решения трансцендентальной проблематики.

Однако, как полагает Альберт, развитие науки XIX-XX вв. показало, насколько проблематичны те предпосылки, из которых исходил Кант. Развитие неевклидовых геометрий и неклассической физики, в частности создание квантовой теории, и обнаружение противоречий; поставивших под сомнение основания математики, были не только едва ли совместимы с предпосылками кантовской концепции, но, более того, поставили под вопрос самое требование достоверности, а тем самым и идею абсолютного обоснования, характерные для классического рационализма.

Осознание этой проблемной ситуации и послужило исходной тонкой критическому рационализму, который, хотя и связан с кантовской постановкой вопроса об условиях возможности опыта, однако принял во внимание новые научные открытия и развитие философского мышления в последнем столетии. Потому Х. Альберт пытается дать такую трактовку кантовской философии, которая, по его словам, «...учитывает сегодняшнюю проблемную ситуацию, т.е.

включает тезис о принципиальной погрешимости человеческого разума и вытекающий из него гипотетический характер метафизических знаний»⁶⁸.

По мнению Альберта, гносеологическая концепция Канта допускает возможность интерпретировать ее в форме специфического варианта классической программы обоснования. Чтобы выйти из той тупиковой ситуации (Альберт именуется ее трилеммой *Мюнхаузена*⁶⁹), в которой оказалась классическая методология, он предлагает пересмотреть проблемную ситуацию, отказавшись от руководящей идеи, содержащейся в классической модели обоснования. Догматически введенный в классическую методологию принцип обоснования подвергается критической проверке, и потому рассматривается не как догма, но как гипотеза.

36

Поскольку, как уже отмечалось выше, поставленный Кантом трансцендентальный вопрос связан с гносеологическим идеалом классического рационализма, в частности с требованием достаточного обоснования, то отклонив последнее, по словам Альберта, «...открывается возможность понимать кантовскую теорию познания как попытку объяснить научное знание гипотетической апелляцией к качествам познавательных возможностей человека. Мы имеем перед собой в таком случае *метафизическую теорию* гипотетического характера, призванную объяснить возможности эмпирического знания»⁷⁰. В этом смысле таковой теорией должно признать и кантовскую метафизику, открывающую возможность альтернативных образований. «Таким образом, — заключает Альберт, — эта интерпретация кантовского метода состоит в том, что вопрос об условиях возможности естествознания решается посредством не обоснования, а объяснения, которое, как и всякое объяснение, остается в основном *гипотетическим*»⁷¹ (курсив мой. — *И. Ш.*).

По словам Альберта, эта одна из возможных интерпретаций Канта, позволяющая преодолеть аристотелевское понимание науки и отказаться от классической модели рациональности, интерпретация, которая «хотя и не полностью согласовывалась бы с его (Канта — *И. Ш.*) действительной точкой зрения, но, тем не менее, соответствовала бы определенным намерениям его критицизма»⁷².

Кроме того, эта интерпретация дает возможность трактовать трансцендентальный вопрос реалистически, и она вполне совместима с критическим реализмом. Последний трактует вопрос об условиях возможности познания в плане анализа *реальных* условий. Критический реализм подходит к познанию как к реальному явлению, закономерности которого исследованы. Если отвергается кантовский феноменализм, то больше нет оснований не понимать трансцендентальный субъект познания как реальный субъект, познавательные способности которого можно анализировать в плане их структуры и деятельности.

Таким образом, по мнению Альберта, отказ от классического рационализма с его требованиями достоверности и обоснования открывает путь критическому реализму, вполне совместимому с постановкой трансцендентального вопроса. Последнее обстоятельство позволяет Альберту именовать свой реализм *трансцендентальным*. Реализм Альберта, по его словам, «понимает не достоверное обоснование, а апелляцию к условиям возможности опыта ... как попытку объяснения на основе гипотетических положений, то есть метафизических гипотез»⁷³. По сути, трансцендентальный реализм Альберта есть не что иное, как критический реализм, вновь ставящий трансцендентальный вопрос в реалистической форме, т.е. трансцендентальный вопрос превращается в вопрос «...об объяснении феномена научного познания гипотетической апелляцией к характеристике наших познавательных способностей и тем самым к когнитивным возможностям реального субъекта познания»⁷⁴.

В целом можно сказать, что все усилия Альберта интерпретировать кантовскую философию направлены на то, чтобы вдохнуть дух реализма, гипотетизма и критицизма в постановку трансцендентального

37

вопроса, в трансцендентальный метод Канта. Следует, однако, заметить, что между кантовским критицизмом и фаллибилистским критицизмом Альберта нет по сути ничего общего. На это существенное различие справедливо указывает неортодоксальный критический рационалист *Х. Шпиннер*: «Идея критики у Канта фактически является основополагающим принципом его метафизики, в отличие от критицизма критических рационалистов, где идея

критики функционирует лишь в качестве регулятивной идеи»⁷⁵.

На совершенно иных основаниях строится интерпретация кантовской философии Хансом Ленком (род. в 1935 г.) — «учеником и другом Х. Альберта»⁷⁶, видным представителем немецкого критического рационализма. Ленк, как и Альберт, не придает никакого значения проблеме демаркации. В центре его внимания находится кантовское понятие разума, используемое им при разработке своей методологической модели интерпретативного конструкта. В своей интерпретации кантовской концепции Ленк предлагает понимать разум как «идеально-типичную конструкцию... регулятивную идею в кантовском смысле»⁷⁷.

Эта трактовка разума хотя и не совпадает буквально с кантовскими определениями чистого разума: «способность, дающая нам *принципы* априорного знания»⁷⁸, «способность создавать единство правил рассудка по принципам»⁷⁹, «...*способность давать принципы*»⁸⁰, но она вполне совместима с ними. Разум как «познание из принципов»⁸¹ указывает скорее на основные способности субъекта, которые хотя и сходны с психическими, тем не менее могут пониматься лишь трансцендентально. Ленк подвергает критике используемую Кантом и его интерпретаторами для описания действий трансцендентального субъекта квазипсихологическую и деятельностную терминологию, поскольку трансцендентальный субъект остается для него лишь теоретико-познавательным конструктом, интерпретационным конструктом для объяснения познания. В этом смысле «...сам разум не может больше пониматься ни как психическая способность в смысле реальной психической диспозиции, ни как реальная деятельностная инстанция, как это имеет место у Канта и его многочисленных интерпретаторов. На самом деле разум — равным образом, как и трансцендентальный субъект — не является... реальной деятельностной инстанцией или даже субстанцией»⁸².

Однако насколько такое понимание разума как теоретико-познавательного интерпретативного конструкта соответствует кантовской идее разума? Можно ли, задаваясь вопросом Ленк, сам конструкт «разума» понимать как регулятивную идею? Является ли концепт разума сам идеей разума, метаидеей, идеей идей? Отвечая на эти вопросы, Ленк показывает, что многие характерные признаки кантовских идей соответствуют понятию разума. Прежде всего они направлены на целостность возможного опыта и познания, на безусловное и высшее единство познания. И это вполне соответствует определению разума как высшей способности давать принципы и цели. В своем теоретическом применении идеи используются не конструктивно, а «регулятивно», т.е. они предписывают следовать основоположению «о возможно большем продолжении и расширении опыта»⁸³, и продвигаться «...от обуслов-

38

ленного через все подчиненные друг другу условия к безусловному»⁸⁴. В контексте концепта разума единство познания понимается эвристически-антиципативно. «Таким образом, — пишет Кант, — идея есть, собственно, только эвристическое, а не остенсивное понятие. Она не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще»⁸⁵.

Если теперь, как советует Ленк, заменить «предметы опыта» «предметами познания», то это функциональное описание идеи Кантом применимо также к идее разума. То же самое, например, относится и к следующей формулировке: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан адекватно никакой предмет»⁸⁶,

В целом Ленк делает вывод, что у Канта «...разум есть лишь необходимый идеальный конструкт истолкования, регулятивная идея, так сказать, идея идей...»⁸⁷. То же самое можно сказать и о морально-практическом разуме: с одной стороны, он должен быть един с чистым разумом — для Канта разум нерасчленим, с другой — он может пониматься как регулятивная идея нравственности. Практический разум оказывается сам также идеей, идеальной инстанцией этических идей.

Понятие разума как «идеально-типичной конструкции», «регулятивной идеи» означает по сути, что оно не описывает никакую онтологически идентифицируемую психическую сущность. Более того, если чистый разум не является психической способностью, органом познания, который дает независимое от опыта априорно абсолютное знание, продолжает свою мысль Ленк, тогда один лишь чистый разум не может давать никаких содержательных знаний. В этом смысле чистый разум не дает никакого знания, в качестве науки он может дать

лишь идеально конструируемую абстрактно-формальную связность.

Конструкциями чистого разума являются абстрактно-идеальные модели. В равной мере это относится как к чисто спекулятивному разуму, так и практическому разуму. Отсюда ясно, заключает Ленк, что разум «...существует лишь как необходимое условие единства познания... как (необходимое) «условие возможности опыта»⁸⁸, т.е. трансцендентальный метод Канта ограничивается сознательно идеально типичной конструкцией.

Но если разум оказывается лишь регулятивной идеей, а не психической способностью, то вера традиционного Просвещения во всеислие чистого разума оказывается фикцией, обусловленной во многом мифом о чистом разуме. Оптимистическая вера Просвещения в неизменную нравственную природу человека, в силу чистого разума, рациональность человеческого духа была разрушена самим ходом человеческой истории, всемирно-историческими катастрофами, эксцессами иррациональности, общеевропейским кризисом науки и культуры.

Однако с крахом чистого разума, остается ли еще какой-то шанс у разума вообще? «Что могут еще означать идеалы разума и разумности? Не следует ли захлопнуть двери перед западноевропейской философией разума и покинуть поле борьбы интересов и идеологий?.. Является

39

ли упадок философии разума неизбежным тупиком западной культуры и просветительского оптимизма...?»⁸⁹

В действительности, как считает Ленк, современная эпоха, озабоченная проблемой выживания человечества, все более ощущает потребность в кантовской защите разума, однако разума не *чистого*, а прагматического, поскольку «миновала лишь эпоха оптимистического Просвещения... и *абсолютного* разума. Требование... продвижения к не-абсолютной, нечистой, *прагматической* разумности... практическому разуму... может пониматься как одна из насущных задач современности...»⁹⁰. Опираясь на разум, понимать его как регулятивную идею, выбирать разум в качестве руководящего ориентира — все это остается сейчас так же актуально, как и прежде. Потому обращение к кантовской концепции разума как никогда оказывается своевременным.

Выдвигая лозунг о «реабилитации практического разума», Ленк вновь ссылается на Канта, поскольку последний, по его мнению, проводил различие не только между теоретическим и практическим разумом, но и говорил о прагматическом применении разума: «В то время как «потребность разума» в *теоретическом* применении не может быть ни чем иным, как *гипотезой чистого разума*... *идея разума* в *практическом* применении является «*постулатом разума*» — необходимым требованием, конституирующим моральность и свободу действия...»⁹¹.

Теперь стало очевидным, что философ для решения поставленных современной эпохой проблем не может больше оставаться в цитадели чистого разума. «*Тезисы о чистом, скрытой от реальных условий, разуме, и о философии как науке об этом чистом разуме* оказываются фикциями» — таков окончательный вывод Х. Ленка⁹².

Предпринятая выше реконструкция интерпретаций кантовской философии критическими рационалистами показывает, что, несмотря на принципиальное различие в методологических программах Канта, следовавшего классической методологии фундаментализма, и критических рационалистов, ориентированных на методологию фаллибилизма, в целом по духу и содержанию философские изыскания великого кёнигсбергца нашли свое адекватное выражение в философии критического рационализма, в частности в ее приверженности просветительской и этической традиции кантовского толка, сократовскому типу мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего Истину, кантовскому духу реализма, гипотетизма, критцизма, трансцендентализма и интерпретационизма. И хотя предлагаемые критическими рационалистами интерпретации кантовской философии кажутся на первый взгляд «натянутыми», но по существу, как было показано выше, они не выходят в целом за рамки кантовского духа и стиля философствования. Разумеется, это нельзя считать буквальным следованием. В своих интерпретациях кантовской философии критические рационалисты пытались учитывать весь опыт послекантовского развития философского и научного знания и современную проблемную ситуацию, содержание которой определяется противостоянием сциентизма и ан-

тисциентизма в философии, фундаментализма и фаллибилизма — в методологии, рационализма и иррационализма — в рефлексии человека над миром бытия,

40

в частности классического и современного культурно-исторического типа рациональности.

* * *

При подготовке публикации внесены отсутствующие в тексте сноски, цитаты сверены и уточнены с оригиналом. Перевод с немецкого выполнен И. З. Шишковым по изданию: *Popper Karl R. Immanuel Kant Der Philosoph der Aufklärung // Popper KJR.. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 4 Aufl., München, 1975. Bd. 1. Der zauber Platons. S. 9-19.

¹ См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии // *Виндельбанд В. Избранное: Дух и история.* М.: Юрист, 1995. С. 21.

² *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Там же. С. 336.

³ Так, Поппер во *Введении к 1-му немецкому изданию «Открытого общества...»* отмечает, что «...прочитав эту книгу, читатель увидит, насколько автор обязан Канту...» *Popper K.-R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 4 Aufl. München, 1975. Bd. 1: *Der Zauber Platons.* S. 5, Именно «*Иммануилу Канту — философу свободы, человечности и совести*» (Там же). Поппер посвятил это немецкое издание, хотя многое в кантовской критической философии не устраивает критических рационалистов. Свое расхождение с великим кёнигсбергским мыслителем Поппер усмотрел, по его словам, в том, что «хотя Кант и был великим поклонником Сократа, однако он не был последовательным сократиком. Он недостаточно учил тому, что мы ничего не знаем. И это основной пункт, который разделяет меня и Канта». *Popper K.-R., Lorenz K. Die Zukunft ist offen: Das Altenberger Gespräch.* München, Zürich, 1985. S. 68.

⁴ *Поппер К.-Р.* Об источниках знания и незнания // *Вопр. истории естествознания и техники.* 1992. № 3. С. 27.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 27.

⁹ См.: *Albert H. Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem // Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie / Hrsgv. H. Lenk.* Braunschweig, 1971. S. 113-116.

¹⁰ Опубликованная впервые в 1957 г., памятная речь К. Поппера не вошла ни в одно английское издание его книги «Открытое общество и его враги». К сожалению, нет ее и в русском переводе этой книги, выполненным с английского издания. Поэтому публикуемую ниже работу Поппера можно рассматривать как дополнение к русскому изданию.

¹¹ *Popper K. R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 4 Aufl., München, 1975. Bd. 1. S.5.

¹² Ibid.

¹³ *Popper K.-R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* Bd. 1. S. 5.

¹⁴ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // *Кант И. Собр. соч.: В 8 т.* М: ЦОРО, 1994. Т. 8. С. 29.

¹⁵ *Popper K.-R. Selbstbefreiung durch das Wissen // Popper K.-R. Auf der Suche nach einer besseren Welt.* München, 1984. S. 150.

¹⁶ Ibid. S. 162.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ *Popper K.-R. Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit // Ibid.* S. 217.

¹⁹ *Popper K.-R. Woran glaubt der Westen? // Ibid.* S. 232.

41

²⁰ Ibid. S. 233,

²¹ Ibid.

²² См.: Ibid. S. 234.

²³ См.: Ibid. S. 235-253.

²⁴ *Popper K.-R. Über Wissen und Nichtwissen... S. лч-44.*

²⁵ *Поппер К.-Р.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 2. С. 470.

²⁶ *Popper K.-R.* Immanuel Kant — der Philosoph der Aufklärung // *Popper K.-R.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1. S. 10-11.

²⁷ См.: Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625.

²⁸ Там же. С. 625.

²⁹ Термин К. Поппера. См.: *Popper K.-P.* Открытое общество и его враги. Т. 1 С. 186.

³⁰ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 26.

³¹ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. М., 1965. Т. 4. С. 50.

³² *Кант И.* Критика чистого разума... С. 23.

³³ Там же. С. 24.

³⁴ Там же. С. 52.

³⁵ *Кант И.* Прологомены... С. 141.

³⁶ Там же. С. 142.

³⁷ Там же. С. 143.

³⁸ Единственным верным продолжателем Канта в философии был Якоб Фридрих Фриз и его школа. Подробнее о фризианстве и неофризианстве см.: *Шишков И.* 3. Теоретические основания философии критического рационализма. М., 1998. С. 87-130.

³⁹ *Nelson L.* Gesammelte Schriften in neun Bänden. Hamburg, 1970. Bd. 7. Fortschritte und Rückschritte der Philosophie: Von Hume und Kant bis Hegel und Fries. S. 553.

⁴⁰ О трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля см.: *Шишков И.* 3. Немецкий критический рационализм: история и теория, проблемы и решения, тенденции развития: Дис. д-ра филос. наук. М., 1999. С. 364-383. Далее: Немецкий критический рационализм...

⁴¹ *Popper K.-R.* Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft. Wien, 1934. S. 228.

⁴² См.: *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933. Tübingen, 1979. S. 4. Далее: Die beiden Grundprobleme...

⁴³ *Popper K.-R.* Logik der Forschung... S. 7.

⁴⁴ Юм пытался решить эту проблему, чтобы различить истинную метафизику от ложной и поддельной, школьной метафизики, которую следовало бы «бросить в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений...». *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. С. 229.

⁴⁵ *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. 18.

⁴⁶ См.: Ibid. S. 59.

⁴⁷ Ibid. S. 69.

⁴⁸ Ibid. S. 78-79.

⁴⁹ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 80.

⁵⁰ *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. XVII.

⁵¹ Ibid.

⁵² Эйнштейн, формулируя аксиоматический характер математического знания, писал: «... если теоремы математики прилагаются к отражению реального

42

мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность». *Эйнштейн А.* Геометрия и опыт // Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: В 4 т. М.: Наука, 1966. Т. 2. С. 83.

⁵³ *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. XX.

⁵⁴ Ibid. S. 93.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid. S. 95.

⁵⁷ Ibid. S. 96.

⁵⁸ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 19.

⁵⁹ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 40.

⁶⁰ *Popper K.-R.* Die beiden Grundprobleme... S. 106.

⁶¹ Там же. С. 7.

⁶² См.: Kritischer Rationalismus und Dialektik der Revolution: Gespräch mit Hans Albert in Heidelberg // Grossner Claus Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Hamburg, 1971. S. 185.

⁶³ *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung der klassischen Rationalitätsmodelle // Albert H. (Hrsg). Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie. Wiesbaden, 1971. S. 113-116. Далее: Kritizismus und Naturalismus...

⁶⁴ Подробнее об этом см.: *Albert H.* Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen, 1982. S. 45-51.

⁶⁵ Ibid. S. 46.

⁶⁶ *Albert H.* Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive. Tübingen, 1987. S. 50,

⁶⁷ См.: *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus... S. 114.

⁶⁸ *Albert H.* Traktat über rationale Praxis. Tübingen; Mohr, 1978. S. 2.

⁶⁹ Последовательное применение на практике требования конечного обоснования, выдвигаемого классической методологией фундаментализма, приводит к ситуации с тремя неприемлемыми альтернативами, т.е. трилемме, в которой имеет место выбор между: 1) регрессом в бесконечность; 2) логическим кругом; 3) прерывом процесса обоснования. Подробнее о трилемме Мюнхаузена см.: *Шушков И. З.* Немецкий критический рационализм... С. 177-186.

⁷⁰ *Albert H.* Traktat über rationale Praxis. S. 14.

⁷¹ *Albert H.* Kritizismus und Naturalismus... S. 115.

⁷² Ibid.

⁷³ *Albert H.* Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. S. 48.

⁷⁴ Ibid. S. 28.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ *Grossner C.* Verfall der Philosophie, Politik deutscher Philosophen. Hamburg, 1971. S. 290.

⁷⁷ *Lenk H.* Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt. Zur Rekonstruktion des Kantischen Vernunftbegriffs // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität // Hrsg. v. H, Lenk. Freiburg; München, 1986. S. 265. Далее: Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt...

⁷⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 56.

⁷⁹ Там же. С. 276.

⁸⁰ Там же, С. 274.

⁸¹ Там же. С. 275.

⁸² *Lenk H.* Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt... S. 267-268.

⁸³ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 394.

⁸⁴ Там же. С. 395.

⁸⁵ Там же. С. 500.

⁸⁶ Там же. С. 292.

43

⁸⁷ *Lenk Я.* Zwischen Wissenschaft und Ethik. 1 Aufl., Frankfurt a. M., 1992. S. 66.

⁸⁸ *Lenk H.* Pragmatische Vernunft: Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis Stuttgart, 1979, S. 39.

⁸⁹ Ibid. S. 17-18.

⁹⁰ Ibid. S. 28

⁹¹ Ibid. S. 35.

⁹² Ibid. S. 24

Иммануил Кант — философ Просвещения

Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа

150 лет назад в Кенигсберге — провинциальном прусском городке — умер Иммануил Кант. Здесь он провел все восемьдесят лет своей жизни. Годами он жил в полном уединении. Друзья Канта намеревались скромно предать его земле. Но этот сын ремесленника был похо-

ронен, как король. Когда по городу распространился слух о смерти философа, толпы людей устремились к его дому. В течение многих дней с утра и до позднего вечера сюда съезжались толпы народа. В день похорон все движение в Кенигсберге было приостановлено. Под звон колоколов всего города за гробом следовала необозримая вереница людей. Как свидетельствуют современники, жители Кенигсберга никогда не видели такой похоронной процессии.

Что могла бы значить эта многолюдная и стихийная процессия? Едва ли ее можно объяснить лишь славой Канта как великого философа и доброго человека. Мне представляется, что это событие имело глубокий смысл. Я бы осмелился предположить, что тогда, в 1804 году, во времена абсолютной монархии Фридриха Вильгельма III, каждый звон колокола по Канту был отголоском американской и французской революций, отголоском идей 1776 и 1789 годов. Для своих сограждан Кант был символом этих идей, и они шли за его гробом в знак благодарности своему учителю за провозглашенные им человеческие права, принципы равенства перед законом, космополитизма, вечного мира на земле и, что, может быть, важнее всего — самоосвобождения посредством знания.

Ростки этих идей были привнесены сюда на континент¹ Англией, в частности книгой Вольтера «Письма из Лондона об англичанах», опубликованной в 1732 году². В этой книге Вольтер противопоставил английскую конституционную форму правления континентальной абсолютной монархии; он сопоставил английскую религиозную терпимость с нетерпимостью римской церкви и систему мира Исаака Ньютона и английский эмпиризм Дж. Локка с догматизмом Ренэ Декарта.

Книга Вольтера была сожжена. Но ее появление знаменовало собой начало философского движения, имеющего всемирно-историче-

44

ское значение — движения, своеобразный наступательный порыв которого едва ли был понят в Англии, поскольку он не отвечал духу этой страны.

Это движение обычно именуют по-французски «eclaircissement», а по-немецки «Aufklärung» («Просвещением»). Почти все современные философские и политические движения сводятся прямо или косвенно к нему, поскольку они возникли либо непосредственно из Просвещения, либо из реакции на него романтиков, которые именовали обычно Просвещение «просвещенностью» («Aufklärerei») или «просветительством» («Aufklärer»).

Спустя шестьдесят лет после смерти Канта эти изначально английские идеи представлялись самим англичанам как «легкомысленный и претенциозный интеллектуализм». Английское слово «enlightenment» («просвещение», «просвещенность»), которое использовалось с самого начала для перевода слова «Aufklärung» («Просвещение») на английский язык, даже еще и сегодня несет на себе отпечаток легкомысленной и претенциозной «просвещенности» («Aufklärerei»).

Кант верил в Просвещение, он был его последним великим поборником. Моя позиция по отношению к Канту расходится с общепринятой на сегодня точкой зрения. В то время как в Канте я вижу последнего поборника Просвещения, большинство считают его основателем школы, которая отрицала Просвещение — это школа романтиков «немецкого идеализма», школа Фихте, Шеллинга и Гегеля. Я утверждаю, **что эти две точки зрения несовместимы.**

Фихте и поздний Гегель попытались воспользоваться славой Канта; они выдали его за основателя их школы. Но Кант еще при жизни отверг неоднократно предпринимаемые Фихте попытки выдать себя за его последователя и наследника. В своем публичном, мало кому известном «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» (7 авг. 1799 г.) Кант писал: «Боже, спаси нас... от наших друзей... бывают и такие так называемые друзья, лживые, коварные, которые стремятся к нашей гибели, хотя при этом и говорят на языке благожелательства; по отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже»³. Однако после смерти Канта, когда он не мог больше себя защитить, этот гражданин мира был успешно использован националистической школой романтиков, несмотря на все, что он говорил и писал против духа романтиков, сентиментального энтузиазма и мечтательности.

Но послушаем, что говорит сам Кант об идее Просвещения: «Просвещение, — пишет он, — это выход человечества из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком

без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»⁴. То, что здесь говорит Кант, является, несомненно, его личным признанием,

45

его исповедью; это — очерк его собственной истории. Кант, выйдя из нужды, обстановки пуританской строгости, в которых он рос, смело вступил на путь самоосвобождения посредством знания. Спустя много лет он иногда с ужасом вспоминал (как сообщает Хиппель)⁵ свою «невольную молодость», годы своего духовного несовершеннолетия. Пожалуй, можно было бы сказать, что путеводной звездой всей его жизни была борьба за свое духовное освобождение.

Ньютоновская небесная механика и космология

Решающую роль в этой борьбе играла физика и небесная механика Ньютона, которые приобрели известность в Европе благодаря Вольтеру. Коперниканская и ньютоновская системы мира оказали очень большое влияние на интеллектуальное развитие Канта. Его первая значительная книга «Всеобщая естественная история и теория неба» имела интересный подзаголовок «Опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания, истолкованных сообразно принципам Ньютона»⁶. Эту книгу, по-видимому, можно рассматривать как величайший вызов, брошенный когда-либо космологии и космогонии. Она содержала не просто первую и ясную формулировку теории, обычно именуемой сегодня «кантовско-лапласовской гипотезой о происхождении Солнечной системы», но и ее применение к самой системе Млечного пути (которую за пять лет до этого Томас Райт⁷ трактовал как звездную систему). Этим Кант предвосхитил идею Джинса⁸, которую, однако, затмила попытка кёнигсбергского философа трактовать звездные туманности как далекие Млечные пути, ближайшие звездные системы, подобные нашей собственной.

В ней (книге «Всеобщая естественная история и теория неба». — *И. Ш.*) по существу была поставлена, как поясняет сам Кант в одном из своих писем⁹, космологическая проблема, приведшая его затем к теории познания и «Критике чистого разума». Проблема, которую он пытался решить — ее ни один космолог не мог обойти — это достаточно сложная и запутанная проблема конечности или бесконечности мира в пространстве и времени. Вопрос о конечности или бесконечности мира в пространстве блестяще разрешил Эйнштейн, показав, что мир конечен, но не имеет границ. Эйнштейн тем самым, можно сказать, развязал кантовский узел, основываясь при этом на самом Канте и его современниках. По проблеме конечности или бесконечности мира во времени, напротив, до сих пор нет еще такого ясного решения.

В этом же письме¹⁰ Кант сообщает, что он пришел к центральной проблеме «Критики чистого разума», когда попытался ответить на вопрос: *имеет ли мир начало во времени или нет*. К своему удивлению он открыл, что, по-видимому, обе возможности в равной мере могут быть доказаны. Оба доказательства представляют интерес, и чтобы их понять требуется приложить некоторые усилия.

Рассмотрение первого доказательства мы начнем с анализа понятия бесконечного ряда лет (или дней, или каких-нибудь других одинако-

46

во равных и конечных интервалов времени). Такой бесконечный ряд постоянно стремится к бесконечности и никогда не завершается. Он никогда не может завершиться: замкнутый или завершённый бесконечный ряд является (для Канта) нелепостью, противоречием в себе. Первое доказательство Кант аргументирует следующим образом: мир должен иметь начало во времени, ибо, в противном случае, в любой данный момент времени бесконечный ряд лет обнаруживается как прошедшее, и потому он должен быть замкнутым и завершённым. Однако это, как мы видели, невозможно, что и требовалось доказать.

Рассмотрение второго доказательства мы начнем с анализа понятия абсолютно пустого времени — времени возникновения мира. Такое пустое время, в котором вообще ничего не

существует, должно быть временем, в котором ни одна его часть не отличается от другой его части в их временном отношении к вещам или процессам, поскольку последние вообще не существовали. Теперь рассмотрим последний интервал пустого времени — интервал времени, непосредственно предшествовавший началу мира: тогда очевидно, что этот интервал времени отличается от всех предшествующих тем, что он непосредственно связан с таким явлением, как возникновение мира. Однако, как мы видели, этот же самый интервал времени — пуст, это значит, что он никак не может быть связан с каким-либо явлением или процессом. Следовательно, этот последний интервал пустого времени является нелепостью, противоречием в себе. Второе доказательство Кант аргументирует следующим образом: мир не может иметь начала во времени, ибо, в противном случае, должен был бы существовать интервал времени, — интервал, непосредственно предшествующий возникновению мира, — одновременно и пустой, и тесно связанный с каким-то событием в мире. Однако это, как мы видели, невозможно, что и требовалось доказать.

Здесь мы имеем противоречие между двумя доказательствами. Кант назвал такого рода противоречие «антиномией»; аналогичным образом он доказывает и другие антиномии, например антиномию о конечности или бесконечности мира в пространстве. Однако я не буду здесь в них вдаваться.

Пространство и время

Чему могут нас научить, спрашивал Кант, эти, сбивающие нас с толку, антиномии? Его ответ гласит: наши представления о пространстве и времени неприменимы к миру как целому. Представления о пространстве и времени применимы, разумеется, к обычным физическим вещам и событиям. Но сами пространство и время не являются ни вещами, ни событиями. Они не могут наблюдаться, по природе своей они совершенно иного характера. Скорее всего они ограничивают собой определенным способом вещи и события, их можно сравнить с системой предметов или с системным каталогом для упорядочивания наблюдений. Пространство и время относятся не к действительному эмпирическому миру вещей и событий, а к нашему собственному духовному арсеналу, духовному инструменту, с помощью которого мы постигаем мир. Про-

47

странство и время функционируют подобно инструментам наблюдения. Когда мы наблюдаем определенный процесс или событие, мы его локализуем, как правило, непосредственно и интуитивно в пространственно-временную структуру. Поэтому мы можем характеризовать пространство и время как структурную (упорядоченную) систему, основанную не на опыте, а используемую в любом опыте и применимую ко всякому-опыту. Но такой подход к пространству и времени сопряжен с определенной трудностью, если мы пытаемся применить его к области, выходящей за рамки всякого возможного опыта; примером тому служат наши два доказательства начала мира.

Теории, которую я здесь изложил, Кант дал неудачное и вдвойне ошибочное название «трансцендентальный идеализм». Вскоре он сожалел о своем выборе, так как оно послужило поводом для некоторых его читателей считать Канта идеалистом и поверить в то, что он отверг якобы реальность физических вещей, выдавая их за чистые представления или идеи. Тщетно Кант пытался разъяснить, что он отверг лишь эмпирический характер и реальность пространства и времени — эмпирический характер и реальность такого рода, которые мы приписываем физическим вещам и процессам. Но все его усилия уточнить свою позицию оказались напрасными. Трудность кантовского стиля решила его судьбу; тем самым он был обречен войти в историю как родоначальник «немецкого идеализма». Сейчас как раз пришло время пересмотреть эту оценку. Кант всегда подчеркивал, что физические вещи действительны в пространстве и времени — реальны, а не идеальны. А что касается несуразных метафизических спекуляций школы «немец» кого идеализма», то избранное Кантом название «Критика чистого разума» возвещало о его критическом наступлении на такого рода спекуляции. Критике подвергается чистый разум, в частности априорные «чистые» выводы разума о мире, не следующие из чувственного опыта и не проверяемые наблюдениями. Кант критикует «чистый разум», показывая тем самым, что чисто спекулятивное, не осуществляемое на

основе наблюдений, рассуждение о мире должно приводить нас всегда к антиномиям. Кант писал свою «Критику...», сложившуюся под влиянием Юма, с целью показать, что границы возможного чувственного мира совпадают с границами разумного теоретизирования о мире.

Подтверждение правильности этой теории он посчитал найденным, когда обнаружил, что она содержит ключ ко второй важной проблеме — проблеме значимости ньютоновской физики. Как и все физики того времени, Кант был совершенно убежден в истинности и неоспоримости ньютоновской теории. Он полагал, что данная теория не может быть лишь результатом накопленных наблюдений. Что все-таки могло служить основанием ее истинности? Для решения этой проблемы Кант исследовал, прежде всего, основания истинности геометрии. Евклидова геометрия, говорил он, зиждется не на наблюдениях, а на нашей пространственной интуиции, на нашем интуитивном понимании пространственных отношений¹¹. Аналогичная же ситуация имеет место и в ньютоновской физике. Последняя хотя и подтверждается наблюдениями, но, тем не менее, она есть результат не наблюдений, а наших собствен-

48

ных методов мышления, которыми мы пользуемся, чтобы упорядочить, связать, понять наши ощущения. Не факты, не ощущения, а наш собственный рассудок — вся система нашего духовного опыта — ответствен за наши естественнонаучные теории. Познаваемая нами природа с ее порядком и законами есть результат упорядочивающей деятельности нашего духа, Кант сформулировал эту идею так: «Рассудок не черпает свои законы *a priori* из природы, а предписывает их ей»¹².

«Коперниканский переворот» Канта

Эта формулировка выражает собой одновременно и идею, которую сам Кант с гордостью назвал своим «коперниканским переворотом». Он писал: «...когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он (Коперник. — *И. Ш.*) попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»¹³. Кант аналогичным «переворотом» попытался решить проблему оснований истинности естествознания, точнее, проблему как возможна точная естественная наука типа ньютоновской физики. Он допускал, что такое решение со временем будет найдено. Мы должны, говорит Кант, отказаться от идеи, что остаемся пассивными созерцателями, ожидающими, что природа навязывает нам свои законы. Вместо этого мы должны выдвинуть идею, что мы, созерцатели, навязываем нашим чувствам, ощущениям порядок и законы нашего рассудка¹⁴. Наш космос несет на себе печать нашего духа.

Это указание Канта на активную роль наблюдателя, исследователя и теоретика наложило свой отпечаток не только на философию, но и на физику и космологию. В этом смысле можно говорить о некоем интеллектуальном кантовском климате, вне которого немислимы теории Эйнштейна или Бора, а Эддингтон в этом отношении был, пожалуй, так можно сказать, более кантианцем, чем сам Кант. Даже те, кто не любит во всем следовать Канту (к их числу я отношу и себя), вынуждены согласиться с ним в том, что разум исследователя «должен заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу»¹⁵. Исследователь должен брать природу «измором», силой, чтобы увидеть ее в свете своих сомнений, предположений, идей и побуждений. Я считаю такой подход в высшей степени философским. Он позволяет рассматривать естествознание (не только теоретическое, но и экспериментальное) как подлинное человеческое творение и излагать его историю, подобно истории искусства и литературы, как часть истории идей.

Но «коперниканский переворот» Канта несет в себе и другой смысл, указывающий нам на противоречивость (двойственность) кантовской позиции. Этот переворот разрешает в определенном смысле проблему человека, которая была поставлена самим Коперником: Коперник отнял у человечества его центральное место в мире. «Коперниканский переворот» Канта — *восстановление* этой позиции, так как великий кёнигсбергец не только доказал, что наше пространственное положение в мире несущественно, но и показал, что в опреде-

49

ленном смысле наш мир вращается вокруг нас, что мы — те, кто, по меньшей мере отча-

сти, создает открываемый нами в мире порядок. Мы — те, кто творит наше знание о мире. Мы — те, кто исследует мир, а исследование — это творчество, искусство.

Коперниканский переворот в этике

Теперь от Канта-космолога, гносеолога и философа науки обратимся к Канту — философу морали. Я точно не знаю, не указывал ли уже раньше кто-нибудь на то, что основная идея кантовской этики также зиждется на коперниканском перевороте, описанном мною выше. Кант сделал человека законодателем морали таким же самым образом, каким он сделал его законодателем природы. Благодаря этому перевороту человек стал занимать у него такое же центральное место в нравственном мире, какое до этого он занимал в мире физическом. Кант очеловечил этику, равно как и очеловечил науку.

Учение об антиномиях

Коперниканский переворот Канта в этике содержится в его учении об антиномиях, в котором он говорит, что нам не следует никогда слепо повиноваться требованиям авторитета, слепо подчиняться сверхчеловеческому авторитету как законодателю морали. Если мы не повинуемся требованию авторитета, то в таком случае берем на себя ответственность решать, является ли это требование нравственным или нет. Авторитет может иметь возможность осуществлять свои требования, не встречая при этом никакого сопротивления с нашей стороны; но если у нас есть фактически возможность выбирать наш способ поведения, тогда вся ответственность ложится на нас. Решение зависит от нас; от нас зависит повиноваться требованиям или нет, признавать или отвергать авторитет.

Та же самая идея смело проводится Кантом и в области религии. Он пишет: «Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе создает бога, и по моральным понятиям... даже обязан его создавать, чтобы уважать в нем того, кто создал его самого. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как бог и даже, быть может... являлась ему самому — все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право считать и почитать эту сущность как божество»¹⁶.

Нравственный закон

Этика Канта не ограничивается лишь положением о том, что совесть человека остается его единственным авторитетом. Больше того, он пытается также установить, что может требовать от нас наша совесть, Кант дает различные формулировки нравственного закона, Одна из них гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству (51:) и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁷. Дух кантовской этики можно, пожалуй, обобщенно выразить так: поступай так, чтобы сохранить свою свободу, и уважай, и защищай свободу других.

На основе этой этики Кант строит свое учение о государстве и всемирно-гражданском праве. Он ратовал за союз народов, «федерализм свободных государств», чтобы на их основе утвердить и сохранить мир на земле.

Кант и Сократ

Я попытался обрисовать в нескольких штрихах кантовскую философию мира и человека с ее двумя основополагающими идеями: ньютоновской космологии и этики свободы; идеями, о которых так прекрасно выразился сам Кант в словах (нередко ошибочно понимаемых) о звездном небе над нами и нравственном законе в нас¹⁸.

Чтобы определить в общих чертах место Канта в истории, бросим взгляд в прошлое. Мы можем сравнить его, пожалуй, лишь с Сократом. Оба обвинялись в покушении на государственную религию и в развращении молодежи. Оба считали себя невиновными и оба боролись за свободу мысли. Свобода для них значила нечто большее, чем просто отсутствие насилия: свобода для них была единственно достойным образом жизни.

Оправдательную речь и смерть Сократа можно рассматривать как воплощение идеи свободного человека в живую реальность. Сократ был свободным, потому что был свободным его дух; он (Сократ. — *И. Ш.*) был свободным, потому что сознавал, что ему ничто не может навредить. Этой сократовской идее свободного человека, хорошо прижившейся на нашем Западе, Кант придал новый смысл в сфере как знания, так и этики. Он развил ее в идею общества свободных людей — в идею гражданского общества (*einer Gesellschaft aller Menschen*). Кант показал, что каждый человек свободен: *не* потому, что он рождается свободным, а потому, что он рождается уже обремененным — обремененным ответственностью за свободу своего решения.

¹ Имеется в виду Западная Европа.

² Эта работа была опубликована в Лондоне на английском языке под названием «Письма об англичанах» (1733), во французском издании, содержащем важное дополнение в виде критических «Замечаний на «Мысли» Б. Паскаля» Вольтер изменил заглавие книги на «Философские письма» (1734).

³ *Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1989. С. 626.

⁴ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966, Т. 6. С. 27.

⁵ *Хиппель Теодор Готтлиб* (Hippel Theodor Gottlieb) 1741-1776, немецкий писатель, друг И. Канта, пропагандировал его философские идеи. Здесь Поппер имеет в виду роман Хиппеля «Жизненные пути по восходящей линии» (В 3 т. 1778-1781). См.: *Hippel Th. G. Lebenslufte nach aufsteigender Linie*. Leipzig, 1859.

⁶ См.: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И, Соч. М., Мысль, 1963. Т. 1.

51

⁷ *Райт Томас* (Wright Thomas) 1711-1786 — английский астроном. Выдвинул гипотезу (1750) о том, что Млечный путь — обособленная сплюснутая звездная система и что должны существовать и другие подобные системы.

⁸ *Джинс Джеймс Хопвуд* (Jehns James Hopwood) 1877-1946 — английский математик, физик и астроном. Поппер имеет в виду космогоническую гипотезу Джинса об образовании планетной системы из струи вещества, вырванной из Солнца притяжением пролетающей мимо звезды. Эта гипотеза была частью его более общей гипотезы, в которой он пытался объяснить образование галактик из «первичного хаоса», звезд — из галактического газа, планет — из звезд. Космогоническая гипотеза Джинса получила широкое распространение в 20-30-х годах XX в.

⁹ См.: *Kants gesammelte Schriften*. В., 1902. Bd. 12. *Kants Briefwechsel*. Bd. 3. (1795-1803). S. 254-255. (Рус. пер.: Письмо Канта Гарве от 21 сент. 1798 г. // Кант И. Трактаты и письма. С. 616-617.)

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. М., 1964. Т. 2. С. 404; *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. С. 331.

¹² *Кант Я.* Прологомены ко всякой будущей метафизике... // Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 140.

¹³ *Кант И.* Критика чистого разума // Там же. М., 1964. Т. 3. С. 87.

¹⁴ Там же. С. 85-88.

¹⁵ Там же. С. 85.

¹⁶ *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 241.

¹⁷ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 270.

¹⁸ Здесь Поппер неточно передает эту кантовскую мысль. Та же самая ошибка допущена и в русском переводе. См.: *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 499. В оригинале: «... звездное небо надо мной и нравственный закон во мне». См.: *Kants gesammelte Schriften*. В., 1908. Bd. 5. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 161.