что Кант здесь отказывается от априорного обоснования и оценки перспектив человечества, несомненно, сближает его с французскими просветителями.

Таким образом, теоретические расхождения Канта с эвдемонистскими воззрениями просветителей не исключают некоторых общих с их мировоззрением положений. Эти положения касаются также центральной для эвдемонизма темы – вопроса о счастье.

Можно согласиться с Э. Кассирером в его оценке социальной позиции Канта: "В своем основном политическом воззрении Кант вполне стоит на почве тех идей, которые получили свое теоретическое выражение у Руссо, а свою наглядную практическую действенность во французской революции"[34]. Эта идеологическая общность с философией французского Просвещения во многом объясняет исторический оптимизм Канта, который нашел свое выражение в его концепции человеческого счастья.

КАНТ И КРИТИЦИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

И.З. Шишков

Перефразируя *В. Виндельбанда*[1], можно сказать, что все мы, философствующие в XX в., – ученики *Канта*. Как метко заметил в свое время Виндельбанд, "в обширном уме кёнигсбергского 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 учению[3]. 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, именно нам су-

[34] *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1921. S. 398.

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 кёнигсбергец "...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 кёнигсбергцу? Естественно было бы предположить, что, если критический рационализм считает Канта своим "духовным отцом"[9], то, по-видимому, они усматривают в чем-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 кёнигсбергскому мыслителю в работе "Иммануил Кант – философ Просвещения"[10], предварившей 1-й том немецкого издания "Открытое

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 кёнигсбергского философа" и во многом следовал ему, видит в Канте прежде всего "критического философа Просвещения, а не философа немецкого идеализма", как это принято считать[12]. В связи с этим Поппер замечает, что Кант для кёнигсбергцев 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-

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 именует себя рационалистом. "Однако, – отмечает Поппер, – это не значит, что я верю во всесилие 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

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 самовыражения[22].

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 злу[23].

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

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. Поппер[26]), Кант неоднократно пытался уточнить свою философскую позицию, отмежевываясь от философии И. Фихте[27]. 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-софократа[29], 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 поссибилизма (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 космологии[30]. 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

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 именует 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 отзвук 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 последователей[38]. 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, Шеллинга* 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

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 логицистскому 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 именует 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-

кописей 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 классической и современной теории познания (от Юма через Канта до Рассела и Витгенштейна) могут быть сведены к проблеме демаркации"[41], вопросу о границах научного познания[42]. 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 *Юму*[44], 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 априоризма[46]. 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.

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 кёнигсбергский 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 Эйнштейна[52], 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 кёнигсбергского мыслителя. По мнению Поппера, антропоморфизм кантовского априоризма находит свое выражение прежде всего в фор-

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 *познавательно-психологической*, а не *теоретико-познавательной* априорности природных закономерностей. Кант фактически отождествил эти два понятия априорности. Сведéние 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

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 значения[62]. 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 опыта[64]. Как справедливо замечает Альберт, вся докантовская теория познания – независимо от того, концентрировала ли она больше внимания на эмпирический

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 условиями[65].

С отказом от тезиса о принципиальной познаваемости реальности, осталась тем не менее, по словам Альберта, "возможность *минимального 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-

ющих из-за незаконного применения разума[67]. 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 точкой 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 именует 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.

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

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, задается 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-

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 всесилие 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

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]. Опираться 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*, скрытом *от реальных условий, разуме,* и о *философии как науке об этом чистом разуме* оказываются фикциями" – таков окончательный вывод Х. Ленка[92].

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, критицизма, 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 антисциентизма в философии, фундаментализма и фаллибилизма – в методологии, рационализма и арационализма – в рефлексии человека над миром бытия,

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 K.R. 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 Geschpräch. 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 klassisches 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.: ЧОРО, 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.

[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. 43–44.
[25] *Поппер К.-Р.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992. Т. 2. С. 470.
[26] *Popper K.-R.* Immanuil 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.: *Поппер К.-Р.* 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.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. М., 19. 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.* Пролегомены... 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.З.* 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.З.* 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.* Пролегомены 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

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.* Пролегомены 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. S. 7.

[62] См.: Kritischer Rationalismus und Dialektik der Revolution: Geschpräch 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 Taturalismus... 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.: *Шишков 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 ald 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.

[87] *Lenk H.* 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.

КАРЛ ПОППЕР

ИММАНУИЛ КАНТ – ФИЛОСОФ ПРОСВЕЩЕНИЯ

(Памятная речь к 150-летию со дня смерти философа)

150 лет назад в Кёнигсберге – 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 похоронен, 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 Кёнигсберге было приостановлено. Под звон колоколов всего города за гробом следовала необозримая вереница людей. Как свидетельствуют современники, жители Кёнигсберга 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 континент[1] Англией, в частности книгой Вольтера "Письма из Лондона об англичанах", опубликованной в 1732 году[2]. 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-