К. ПОППЕР И НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Н. С. Юлина

В обширной комментаторской литературе о Поппере довольно подробно исследовано его отношение к Венскому кружку, Платону, Аристотелю, Марксу. Значительно меньше внимания уделено его отношению к немецкой классической мысли. Нет ни одной работы, специально посвященной отношению Поппера к Канту и Гегелю [1]. А между тем постоянное обращение Поппера к этим мыслителям, в форме заимствования идей или в форме критики, сыграло немаловажную роль в становлении его собственной философии.

Выбор этих фигур интересен еще и тем, что у Поппера к ним диаметрально противоположное отношение. Отношение к Канту безусловно позитивное. Поппер много ссылается на него, охотно пишет о нем и читает лекции. Свою собственную философию он называет «завершающим штрихом» к кантовской философии. Отношение к Гегелю резко негативное. В статье «Что такое диалектика?» (1940) и книге «Открытое общество и его враги» (1945) Поппер подверг острой критике (и осмеянию) Гегеля, а вместе с ним и историцистскую и диалектическую традицию мысли.

Тезис нашей статьи состоит в том, что внешнее отношение Поппера к этим мыслителям не соответствует действительному содержательному отношению. Мы покажем, что по мере того как Поппер размежевывался с неопозитивизмом и переходил к построению эволюционистско ориентированной философии, он проявлял все более терпимое отношение к Гегелю. Более того, в работах 70-х годов — «Объективное знание» (1972), «Самость и ее мозг» (1977) — происходит реставрация гегелевских структур мысли. Поппер явно поворачивает от Канта к Гегелю. Этот скрытый гегельянизм, существенный как для философии науки, так и для метафизики, изменил акценты попперовской философии.

В нашу задачу не входит текстуальное сопоставление ранних и поздних работ Поппера. Мы специально оставляем без анализа «Открытое общество», где содержится развернутая позиция Поппера по отношению к немецкой классической философии. Серьезного философа, а к таким мы относим Поппера, следует оценивать не по его слабым, а по его сильным и зрелым работам. Отме-

тим только, что, по нашему мнению, неодинаковое отношение Поппера к Канту и Гегелю обусловлено двумя исходно ложными установками. Во-первых, прямолинейным и вульгарно-социологическим пониманием отношения философии, истории и политики. Поппер исходит из того, что кантовская философия послужила источником либерально-демократической традиции и реформистской идеологии и практики. В гегелевской философии (как, впрочем, в учении Платона и Аристотеля) Поппер усматривает истоки тоталитаризма. Теории философов у него непосредственно объясняются политическим и идеологическим контекстом, и одновременно философам прошлого вменяется ответственность за возникновение в отдаленную от них эпоху той или иной политическо-идеологической ситуации[2]. Но очевидно, что отношение между философскими теориями и политико-идеологическими системами гораздо более сложное и вовсе не непосредственное.

Во-вторых, оно обусловлено предвзятым отношением Поппера к философам, работающим на материале гуманитарной мысли (что частично объясняется тем, что Поппер пришел в философию из математики со сформировавшимся под ее влиянием представлением об образе и идеале знания). К подлинно великим философам он относит только тех, кто в той или иной мере занимается осмыслением математики и естественных наук. В их число, естественно, попадает Кант. «Гуманитарий» Гегель лишается такой чести (как, впрочем, и Спиноза, французские материалисты, Фихте, Фейербах, Маркс). Область гуманитарной мысли представлялась Попперу такой сферой, где невозможно подлинное движение философского знания. Поппер убежден, что философ, не занимающийся философией науки, упускает главное в философии. Неудача Гегеля, в частности, усматривается в нечуткости философа к современному ему естествознанию.

В западной мысли XX в. стало своего рода традицией упрекать Гегеля за то, что на пороге открытий Дарвина он оказался непрозорлив, отказав природе в развитии, а историческое развитие общественных процессов представил как эманацию «Абсолютной идеи». Действительно, его трактовка естествознания, так же как идеалистические догматы его системы, существенно ограничивали масштабы принципов развития и историзма. Однако удивления достойна не столько нечуткость Гегеля к эволюционным идеям естествознания, сколько его прозорливость в отношении значимости идеи развития в решении философских проблем. Работая главным образом на материале истории гуманитарной мысли — истории философии, истории религии, Гегель выработал ряд теоретических и методологических подходов, к которым западная мысль, изрядную долю времени потратившая на опровержение «гегельянизма», приходит, чаще всего бессознательно, на основе анализа роста научного знания, истории науки, логики научного открытия и т. д. Именно с таким «открытием» ряда диалектических идей Гегеля мы встречаемся у Поппера.

Разумеется, речь идет не о буквальном воспроизведении

Поппером гегелевских схем и, конечно, не о его «неогегельянстве», а о тяготении Поппера к некоторым структурам философствования, которые сложились в немецкой классической мысли и наиболее ярко проявились в философии Гегеля.

Всю творческую деятельность Поппера можно представить как борьбу на два фронта: против романтически-спекулятивного «профетического» мировоззрения, типичным примером которого для Поппера было гегельянство (а вместе с ним всякая философия, развивающаяся в традициях Гегеля, в том числе и марксизм), и против узкого эмпиризма и феноменализма, наиболее ярким выражением которого был неопозитивизм, прежде всего логический эмпиризм. Специфика стратегии Поппера состоит в попытках найти третий путь между этими двумя типами философии, реставрируя и модифицируя ряд кантовских принципиальных установок. Однако оспаривание принципов неопозитивизма — своего непосредственного оппонента — толкало Поппера к критике кантовских установок и воспроизведению, чаще всего бессознательному, структур гегелевской философии. Нам представляется, что спонтанное тяготение Поппера к идеям гегелевской философии объясняется не только особенностями его творчества, но и определенным сходством сложившейся в европейской философии в середине XX в. ситуации с той, которая существовала в конце XVIII и начале XIX в. Подобно тому как гегелевская диалектическая философия исторически рождалась в процессе опровержения механико-натуралистических и эмпирико-феноменалистических форм философии, с одной стороны, и кантовского априоризма — с другой, движение Поппера к историко-эволюционистским структурам мысли происходит в ходе критики механицистских установок неопозитивизма: эмпирической и индуктивистской методологии, физикалистской теории сознания и т. д., а также статично-кумулятивистского взгляда на науку.

В автобиографическом очерке «Нескончаемый поиск» Поппер отмечает огромное влияние кантовской философии, в особенности «Критики чистого разума», на формирование его взглядов и на размежевание с неопозитивизмом. «Логика научного исследования» (1934) была первым шагом Поппера в этом направлении. Один из тезисов неопозитивизма состоял в том, что философия никогда не ставила подлинных проблем, все ее споры были спорами о словах (такой тезис, в частности, защищал М. Шлик). Выступая против него, Поппер солидаризируется с Кантом, считавшим, что философские диспуты редко бывают только диспутами о словах; за ними всегда скрываются подлинные проблемы о вещах[3]. Как и Кант, он убежден, что у философии есть собственный предмет. В «Логике научного исследования» Поппер принял кантовскую идею о том, что теории представляют собой продукт деятельности разума человека, который пытается приложить их к миру. Согласился он с Кантом и в том, что невозможно, чтобы наличное знание было копией или отражением реальности, что психологически (или генетически) знание априорно. Высоко оценил Канта за то,

что тот поставил вопрос о критерии различения между эмпирическими науками и метафизическими системами.

Однако если мы обратимся к более близкому рассмотрению кантовских мотивов, то окажется, что их модификация гораздо более существенна и, самое главное, идет с ними вразрез. По многим пунктам модификация кантовской философии была продиктована стремлением преодолеть статично-кумулятивистский образ знания.

Модификация кантовской позиции шла сразу по нескольким направлениям. Критика неопозитивистского индуктивизма и принятие «неиндуктивного эмпиризма» и концепции «теоретически нагруженных терминов» ведет Поппера к отказу от кантовской трактовки чувственных восприятий как имеющих каузальный и механистический характер. Существенное отличие своей позиции от кантовской Поппер видит и в том, что для Канта организующие категории опыта, придающие ему структуру и единство, были фиксированными, универсальными и необходимыми, в то время как их следует рассматривать как изменчивые, зависимые от интерсубъективного соглашения.

Глубокое заблуждение Канта Поппер видит в его концепции, что сознание не только создает наши познавательные средства, но и навязывает их природе, формируя ее. Исходя из посылки способности интеллекта накладывать законы на природу, Кант пришел к выводу, что ньютоновская механика является изобретением сознания, приложенным к природе. В этом отношении Кант, считает Поппер, оказался ближе неопозитивистскому конвенционализму, видящему в простоте природы наше собственное изобретение. Для Поппера не законы интеллекта накладываются на природу, делая ее простой, ибо он не верит, что природа проста; простыми являются «законы природы» и они — наше собственное изобретение. «Для конвенционалиста теоретическая естественная наука не является картиной природы, а просто логической конструкцией. Не свойства мира определяют эту конструкцию, наоборот, конструкция детерминирует свойства искусственного мира: мир понятий имплицитно определен естественными законами, выбранными нами. И только об этом мире говорит наука»[4].

Поппер предложил иную концепцию, идущую вразрез как с кантовской, так и неопозитивистской точкой зрения. Согласно Попперу, мир реален и на него нельзя произвольно накладывать теории; мир сопротивляется ложным теориям. Наши теории, действительно, являются нашим изобретением и, будучи таковыми, они могут быть слабо обоснованными, догадками, предположениями, гипотезами. Однако из них мы создаем мир. Но «не реальный мир,— подчеркивает Поппер,— а наши собственные сети, в которые мы пытаемся поймать реальный мир»[5]. Отсюда знание не может быть априорно достоверным, как полагал Кант. Априорная достоверность, пишет Поппер, включает в себя принцип эссенциализма, который является следствием доктрин,

утверждающих существование *конечных объяснений*, не нуждающихся в дальнейшем объяснении. Законы природы нельзя свести к логическим «принципам необходимости»; последние всегда окажутся трюизмами, которые опрокидываются развитием науки[6]

Центральную проблему своей философии — проблему демаркации — Поппер считает «кантовской проблемой» границ научного знания. Смысл этой проблемы состоит в нахождении критерия, который дает нам возможность различать между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой и логикой, а также метафизическими системами — с другой[7]. Но в понимании критерия демаркации, так же как и метафизики, Поппер расходится и с неопозитивистами, и с Кантом. Неопозитивисты ставили перед собой задачу не просто разграничения науки и метафизики, но элиминации метафизики, используя эмпирический критерий «осмысленности», который, в свою очередь, строился на базе индуктивной логики. Поппер считает, что индуктивистский критерий демаркации не в состоянии провести линию разграничения между научными и метафизическими системами, поскольку придает им равный статус[8]. Свою задачу Поппер видит не в том, чтобы сокрушить метафизику, а в том, чтобы сформулировать подходящую характеристику эмпирической науки или определить понятия «эмпирическая наука» и «метафизика» таким образом, чтобы мы могли сказать о данной системе утверждений, при близком знакомстве с ней, относится или не относится она к области эмпирической науки[9].

Эта характеристика должна быть такова, чтобы построенная на ней наука не превратилась в кумуляцию догматических и неопровергаемых истин; наоборот, она должна исходить из практики науки развивающейся, включающей момент критики и опровержения.

В этой работе мы не найдем ссылок на Гегеля. И тем не менее влияние Гегеля здесь несомненно присутствует. Уже замысел «Логики научного исследования», если сравнить его с неопозитивистской логикой науки, содержал в себе в скрытом виде гегелевскую идею об исследовании научного знания в процессе его становления. Наиболее явно идея становления содержалась в принципе фальсификационизма, внутренним смыслом которого является мысль о нескончаемости процесса предположений и опровержений, об универсальности закона проб и ошибок для любого движения рациональной мысли, для любого развития — будь то в природе или в области духа.

Идея Поппера о принципиальной погрешимости научного знания имела то содержание, что главная логическая связь в развитии знания осуществляется тогда, когда одна научная догадка опровергает другую, новая научная теория противостоит старой. Столкновение нового и старого склада мысли оказывается в теории фальсификации ведущим логическим отношением, движущей силой познания. На специфическом гносеологически-био-

логическом языке (используя понятия «пробы и ошибки», «борьба идей за существование», «естественный отбор наиболее приспособленных гипотез» и т. д.) Поппер на свой лад пытается решить вопрос о противоречии нового и старого как об основном принципе логической связи, об источнике движения мысли и одновременно законе логической преемственности.

Поппер рисует иную, нежели в неопозитивизме, картину знания. Наука — это не кумуляция готовых, подтвержденных опытом истин, а деятельность в соответствии с целями человека по непрерывному выдвижению гипотез, проверке и опровержению. В таком определении не сложно увидеть возрождение одного из принципов немецкой классической философии, принципа активности субъекта в процессе познания, который, в свою очередь, был выдвинут в противовес натуралистически-механистической трактовке знания как пассивно-созерцательной деятельности. Правда, можно сказать: если Гегель гиперболизировал абсолютное, Поппер гиперболизирует относительное в движении знания.

Сам Поппер фиксирует определенное сходство своей тетрадической схемы с диалектической триадической схемой Гегеля (тезис—антитезис—синтез). Схемы типа P_1—TT—EE—P_2, говорит он в «Объективном знании», могут рассматриваться как «улучшение и рационализация гегелевской диалектической схемы»[10]. Это улучшение он видит в ином подходе к противоречию, в рассмотрении последнего как логического противоречия и поэтому требующего устранения (попперовская критика здесь не достигает цели, поскольку Гегель вкладывает в понятие «противоречие» гораздо более богатый философский смысл).

В сформулированном Поппером принципе фальсификационизма содержались далеко идущие выводы, которые шли вразрез с феноменалистическими и редукционистскими установками неопозитивизма и эмпиризма вообще. Здесь прежде всего следует сказать о новом обосновании знания, которое привело в конечном счете к метафизике «трех миров» или, точнее, метафизике «Мира 3».

В истории европейской философии начиная с Нового времени существовала устойчивая традиция рассмотрения знания как стоящего на некотором прочном основании, которое само не нуждается в доказательствах. Эмпирики усматривали эти «самоочевидности» в непосредственных данных опыта, рационалисты — в «отчетливых» истинах разума. Но существовала и третья традиция (представленная именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля), которая искала основания знания в рационально-теоретической деятельности человека.

Поначалу, как известно, Поппер склонялся к эмпирической традиции. Однако его не устраивала теория верификации неопозитивизма, которая построена на редукции знания к некоторому твердому «базису». Предложенный им принцип фальсификационизма содержал методологически важный вывод: для того чтобы определить истинность теории, нет необходимости заниматься

поисками конечных оснований знания; для этого достаточно взять любой момент развития теории и посмотреть, не содержит ли опыт, а вместе с ним и конкурирующие теории, содержание, способное опровергнуть эту теорию.

Поэтому понятия «опыт» и «эмпиризм» толкуются Поппером отнюдь не традиционно. Считая главным признаком «эмпиризма» опровержимость, критикуемость, он тем самым «теоретизирует» эмпиризм. Отвергнув сенсуализм, верификационизм, отождествив «опыт» с интерсубъективной испытуемостью и общедоступной критикуемостью, Поппер вводит «опыт» в сферу общественного сознания. Эмпирическая «корроборация» (подтверждение) происходит у Поппера на уровне «объективного духа».

Строго говоря, такой вывод не является новым в истории философии. Вспомним хотя бы гегелевскую критику эмпиризма. По Гегелю, знание не может быть обосновано на чем-то готовом и раз навсегда данном. Сознание личности, будучи необходимо связанным с объектом, определяется историческими формами объективного знания. Правда, это последнее трактовалось им как воплощение «Абсолютного духа», а «абсолютное самосознание» мыслилось им как надличностное, всеобщее начало, движущееся по имманентным ему законам, однако с точки зрения противопоставления эмпиризму рационально-теоретического понимания оснований знания он был безусловно прав.

В определенной мере Поппера с Гегелем роднит и антипсихологическая установка в трактовке возникновения знания. Восприняв характерную для логических позитивистов дифференциацию «контекста открытия» и «контекста оправдания», Поппер изымает из эпистемологии вопрос об источнике знания. Субъективно-творческая деятельность, человеческий фактор представляются ему наиболее иррациональными элементами. Поппер подчеркивает, что его интересует не то, как знание возникает из опыта или как «гению» приходит на ум новая идея, а только то, каким должно быть знание, чтобы быть рациональным[11].

Таким образом, размежевание Поппера с феноменализмом и психологизмом шло во вполне определенном направлении. Сначала «опыт» отрывается от чувственного восприятия мира человеком (путем концепции «теоретической нагруженности данных опыта» и исключения индукции из арсенала научных методов), а затем содержание «опыта» отрывается от познающего субъекта, от его психологической, личностной и социально-практической деятельности. Трактовка «опыта» в «эпистемологии без познающего субъекта» лишала научное знание каких-либо объективных оснований. Требовались дополнительные теоретические подпорки для поддержания здания «неиндуктивистской» науки. Этой цели и должна была служить концепция «объективного знания», или «Мира 3».

Именно в концепции «объективного знания» особенно заметна близость Поппера к Гегелю. Рисуемая Поппером концепция реальности состоит из трех онтологически различных «миров»: мира

физических состояний, мира субъективных состояний и мира интеллигибелий, или идей, в объективном смысле. «Мир 1» и «Мир 2» представлены довольно скудными характеристиками; основное внимание Поппера сосредоточено на «Мире 3». Он наиболее важный и определяющий. По Попперу, «Мир 3» — это не только истинные научные теории, но и любое содержание сознания индивидов, будь то «проблемные ситуации», «мифы» или «художественные стили». Иначе говоря, это — мир культуры, взятый в плане его идеального содержания. Сам Поппер предпочитает сравнивать обитателей «Мира 3» с «идеями» и «формами» Платона, с «истинами в себе» Больцано. Нам представляется, что аналогия «Мира 3» с «Объективным духом» Гегеля более близкая. (Это признает, хотя и с большой неохотой, сам Поппер.) Аналогия с платоновской теорией «форм» более далекая; «Мир 3» — это не мир статичных идей, как это было у Платона, а развитие, движение объективного знания по определенной законосообразной схеме (у Гегеля по триадической, у Поппера по тетрадической). И у Поппера и у Гегеля «Объективный дух» рассматривается как самодеятельная стихия, законом движения которой является критическое преодоление предшествующих теорий. (Отмежевываясь от гегелевской схемы, Поппер говорит «в «Объективном знании», что у Гегеля «Дух» представляет собой персонификацию индивидуального сознания, в то время как «Мир 3» не имеет никакого подобия с человеческим сознанием[12]. Однако такую интерпретацию «Объективного духа» Гегеля нельзя считать корректной. «Дух» у Гегеля посредством языка отчуждается от мыслящего сознания и выступает «для себя предметом».) И Гегель и Поппер идеалистически гипертрофируют тот реальный факт, что значительная часть «мыслительного материала» отдельной личности почерпнута из резервуара общественного сознания, из культуры, являющейся результатом исторического творчества многих поколений людей. К тому же Поппер вносит большую путаницу в проблему объективности знания введением в «Мир 3» не только истинных, но и ложных теорий. В этой ситуации, как правильно было отмечено В. Н. Садовским, попперовское понятие сталкивается с неисчислимыми логическими трудностями, ибо из противоречивой теории можно вывести любые следствия[13].

К этому следует добавить, что в попперовских аргументах в пользу автономности «Мира 3» также можно найти созвучие с гегелевской теорией «Объективного духа» и концепцией превращения возможности в действительность.

Каковы, например, аргументы в пользу автономности «Мира 3»? Временами Поппер связывает объективное существование объектов «Мира 3» с фактом существования продуктов человеческого интеллекта (материализованных в виде книг, скульптур, компьютеров) независимо от их создателей. Однако простая их объективация в материальном наследии культуры и знаковых системах еще не свидетельствует в пользу их автономности. Основной аргумент Поппера в пользу автономности «Мира 3» состоит

в том, что теории и идеи, институциональные стандарты, художественные стили развиваются по своим собственным законам и порождают следствия, которые их создатели не в состоянии видеть или предсказать[14]. Они заключают в себе логические возможности, которые сами по себе могут оказывать воздействия на творческие искания мыслителя и в принципе ждут своего открытия, подобно тому как ждут своего открытия существующие, но еще не обнаруженные человеком животные и растения. Будучи идеальными объектами, они могут порождать и материальные следствия: они побуждают людей производить другие идеальные объекты и через них воздействовать на индивидуальное сознание и «Мир 1». Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию целей, идеалов, планов человека, т. е. объектов «Мира 3».

Возникает вопрос, каким образом развитие «Объективного знания» или «Объективного духа», детерминированное их собственными потенциями, соотносится с деятельностью и сознанием реальных людей? На этот вопрос ни Поппер, ни Гегель не смогли дать убедительного ответа. У Гегеля индивидуальная свобода понимается не как раскрытие внутренних потенций общественного индивида, а как некое единение индивида с духовной субстанцией и одновременно как реализация «Абсолютного духа» в культурной и исторической деятельности человека. Столь же неубедительна позиция Поппера. По Попперу получается, что идеи, теории, мифы имеют свое идеальное (или возможное) существование еще до того, как они становятся достоянием индивидуального сознания. Задача субъективного духа сводится к тому, чтобы спровоцировать реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре духовного материала, превратить возможность в действительность. Но если полагать, что активность субъективного духа сводится к «охватыванию» объектов «Мира 3» и оперированию ими, тогда творческая самодеятельная сущность человеческого сознания фактически отрицается. Получается, что не отдельные конкретно-исторические, наделенные индивидуальными особенностями люди творят новые идеи, из которых составляется совокупное содержание культуры, а одна лишь культура творит индивидуальное сознание. И то обстоятельство, что Поппер наделяет человеческую самость «квазиэссенциалистской» или «квазисубстанциалистской» природой[15], не ликвидирует противоречия между «Миром 3», «Миром 2» и «Миром 1».

Конечно, было бы наивным чересчур сближать философские позиции Поппера и Гегеля. Поппер принадлежит иной эпохе, работает на новом материале науки, имеет дело с существенно иным проблемным полем. Отсюда проистекает множество существеннейших различий. Достаточно сказать, что в отличие от Гегеля Поппер усиленно подчеркивает генетически-биологический фундамент сознания и знания. Его эволюционизм усилен дарвинизмом. Он «спускает» сознание в «Мир 1», пытается вывести его

из сложившихся в результате естественного отбора способности активного воздействия на среду, из бессознательной информации, запрограммированной в генетической структуре организма и т. п. У него другая трактовка самости, человека, роли языка. Однако все эти заявки на преодоление идеализма разбиваются об «эпистемологию без познающего субъекта». То обстоятельство, что специфически человеческое «самостное» переживание действительности, творческое воспроизводство мыслительного материала соотносится (хотя и не непосредственно) с формами предметно-практической деятельности, осталось у Поппера, как и у Гегеля, в тени. Причастность человека к стихии биологического и интеллектуального затемняет причастность его к стихии социального, которая, если пользоваться языком Поппера, несомненно является особым эмерджентным уровнем в развитии материальной действительности. О действительном преодолении гегелевской схемы можно было бы говорить в том случае, если бы в качестве исходного пункта был взят не «Мир 3», не порождающая деятельность объективного сознания и не биологическая эволюция предвосхищающих сознание структур, а общественный субъект, включенный в социально-историческую практику и творящий в процессе практики и мир культуры с его медиумом языка, и свои собственные самостные характеристики.

В подтверждение ранее выдвинутого тезиса о том, что речь у нас идет о тяготении Поппера к некоторым структурам философствования, которые сложились в немецкой классической мысли, коснемся истории отношения Поппера к метафизике.

С самого начала творческой деятельности отношение Поппера к метафизике не было однозначным. С одной стороны, он отвергал всякую философию, претендующую на метафизику и системосозидание. К «гегельянизму» и метафизике он относил все формы философии, делающие центральными понятия «эволюционизма», «процесса», «прогресса», «эмерджентности». Поэтому «метафизикой» он именовал не только философию Гегеля, но и философию Бергсона, Уайтхэда, Александера. Основной аргумент у него традиционный: «В то время как физика прогрессирует, метафизика — нет. В физике существует „подлинная проверка прогресса“, а именно проверка экспериментальной практикой»[16]. С другой стороны, его отношение к метафизике не тождественно тому, которое сложилось у представителей Венского кружка и Витгенштейна. Определив в качестве главной проблему демаркации науки и метафизики, Поппер не относил последнюю в разряд «бессмыслицы». Метафизика осмысленна в двух отношениях: как преднаучная или мифологическая форма существования научной теории и как определенная интеллектуальная деятельность, в которой ставятся определенные философские проблемы. Будучи осмысленной, она тем не менее не является подлинно теоретическим знанием, поскольку ее экзистенциальные проблемы не могут быть подвержены критическому опровержению (фальсификации)[17].

Следует отметить, что по мере эволюции взглядов Поппера, по мере того как его концепция подвергалась критике (здесь прежде всего следует отметить критику И. Лакатошом «наивного фальсификационизма» Поппера), у него происходит явный отказ от многих антиметафизических аргументов. Хотя Поппер не отказывается от идеи демаркации науки и метафизики, сама демаркация уже не трактуется им как нечто жесткое, а контуры науки и метафизики становятся весьма расплывчатыми. Работа «О статусе науки и метафизики» (1958) может рассматриваться как компромиссная. Поппер соглашается, что метафизические теории могут быть предметом критики и аргументации, поскольку они могут содержать проблемы, открытые для более или менее хороших решений. В процессе критической аргументации одни теории могут быть отвергнуты из-за несостоятельности попыток решения их собственных проблем. Такими, по мнению Поппера, являются детерминизм, идеализм, субъективизм, иррационализм, волюнтаризм и нигилизм (хайдеггеровская философия ничто). Другие вполне могут быть предметом критического обсуждения (индетерминизм, реализм, объективизм). В «Объективном знании» Поппер идет еще дальше. Он признает, что предложенное им ранее решение демаркации «было несколько формальным и нереалистичным: эмпирические опровержения всегда можно обойти. Любую теорию всегда можно сделать стойкой по отношению к критике»[18]. По сути дела, это утверждение показывает осознание им недейственности критерия фальсификации и утопичность самой идеи проведения жесткой демаркации между наукой и метафизикой.

Но самое примечательное состоит в следующем. Предупредив об опасностях, заключенных в философском системосозидании, и напомнив о том, что философия не может быть основой для понимания науки («Что такое диалектика?»), Поппер постепенно и, скорее всего, бессознательно эволюционировал к роли системосозидателя[19]. Переходя от решения одной проблемы к другой и захватывая все более широкий круг проблем (не только логики и методологии науки, но и социальной философии, этики, политики, истории философии, языка, онтологии), он создает всеобъемлющую философскую систему, объединенную четкими регулятивными принципами, которую вполне правомерно назвать метафизикой. Предмет ее также достаточно традиционен для всех метафизик прошлого — «проблема понимания мира — включая нас самих — и нашего знания как части мира»[20].

Такой итог не случаен. Какую бы проблему Поппер ни решал, он неизменно нанизывал ее на одну и ту же ось, которая состоит из принципов фальсификационизма, индетерминизма, эволюционизма (подобно тому как Гегель нанизывал все проблемы на ось диалектики). Механизм создания метафизики тоже достаточно традиционен: она строится на основе универсализации эпистемологической схемы, путем наложения последней на все многообразие бытия и знания (закон «проб и ошибок» действует

у Поппера не только в сфере знания, но и в природе, микромире, культуре). Если сравнить с механизмом создания гегелевской метафизики, то разница состоит в материале, из которого черпаются эпистемологические схемы. «Историцист» Гегель работал на материале гуманитарной культуры, «натуралист» Поппер черпает свой метод в развитии естественнонаучного, а еще точнее, математического знания. «Мир 3» у Поппера является по существу миром культуры, а не исключительно научного знания, между тем его развитие мыслится по схеме P_1 — TT — EE — P_2.

В определенной мере можно сказать, что и метафизика Гегеля, и метафизика Поппера возникли в результате сужения почвы, на которой произрастает философия. Философия в силу ее исторически сложившихся функций всегда стремится к рефлексии на культуру в целом. Поэтому для нее в равной мере является тупиковым как ограничение философской рефлексии гуманитарно-общественными проблемами, так и подчеркивание исключительности естественнонаучного знания и противопоставление его всем другим видам знания. И для Поппера и для Гегеля в равной мере характерна недооценка коммуникативной, критической, интегративной, трансляционной функций философии в культуре. Эта функция, в частности, состоит в апробации, сравнении, оценке, синтезе различных типов знания и понимания, различных картин мира, рисуемых языками естественных наук, гуманитарных дисциплин, искусства и обыденного сознания. А между тем именно в осуществлении этой функции, а не в абсолютизации либо науки, либо гуманитарных форм духовной деятельности реализуется мировоззренческая функция философии.

[1] Например, в двухтомном издании «Philosophy of Karl Popper/ Ed. by A. Schilpp». La Salle, 1974, мы не найдем материалов, посвященных этой теме.

[2] Примером вульгарно-социологического подхода Поппера к отношению между философией и социально-политической системой и его предвзятости к Гегелю может служить такое высказывание: «Представляется невероятным, что Гегель смог бы вообще стать наиболее влиятельной фигурой в немецкой философии, не будь позади него авторитета прусского государства» (*Popper K.* The Open Society and its Enemies. L., 1980. Vol. 2. P. 29).

[3] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. L. etc., 1980. P. 13.

[4] Ibid. P. 79.

[5] *Popper K.* Unended Quest: Intellectual Autobiography. La Salle, 1976. P. 60.

[6] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 431.

[7] Ibid. P. 34.

[8] Ibid. P. 37.

[9] Ibid.

[10] *Popper K.* Objective Knowledge. Oxford, 1979. P. 297.

[11] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 31.

[12] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 126.

[13] *Садовский В. Н.* Логико-методологическая концепция Карла Поппера // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 26.

[14] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 159—161.

[15] *Popper K., Eccles J.* The Self and its Brain. N. Y. etc., 1977. P. 146.
[16] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. P. 247—248.
[17] *Popper K.* Conjectures and Refutations. L., 1972. P. 196.
[18] *Popper K.* Objective Knowledge. P. 30.
[19] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. P. 15.
[20] Ibid.

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ Г.-Г. ГАДАМЕРА

В. С. Малахов

Историческое понимание сформировалось в проблему сравнительно недавно. Еще в эпоху Просвещения молчаливо предполагалась абсолютная прозрачность прошлого для настоящего: прошлое нам понятно уже потому, что позиция, с которой мы на него смотрим, есть позиция самого разума. Такой взгляд затруднял постановку проблемы исторического понимания и историческое видение как таковое. Понадобилась целая интеллектуальная революция, чтобы историзм пробил себе дорогу и утвердился в качестве нового способа мышления. Но с утверждением историзма возник целый ряд неизвестных дотоле проблем. Если взгляд историка не озарен «естественным светом разума», а находится в тесной зависимости от условий своей эпохи, если применяемый историком масштаб так же относителен, как и его предмет, то как возможно общезначимое историческое познание?

Сложившийся в рамках романтической философии подход к историческому познанию лег в основу не только учения об историческом понимании Ф. Шлейермахера, но и всех последующих «понимающих» концепций. Теория исторического понимания и интерпретации, разрабатываемая современной философской герменевтикой, была замыслена лидером последней — Г.-Г. Гадамером (р. 1900 г.) как преодоление недостатков предшествующих герменевтических учений. Западногерманский философ претендует тем самым на решение проблемы, являющейся центральной не только для герменевтики, но и для историко-гуманитарного знания вообще.

Проблема, коротко говоря, заключается в том, что сам познающий субъект, призванный понять культурные явления ушедших эпох, также историчен. Он представляет собой историческое существо и неотделим от того вполне определенного культурного мира, частью которого является. Следовательно, понимание им прошлого всегда обусловлено этим миром, несет в себе его неизгладимый след. Может ли тогда историческое понимание иметь объективный характер? Романтическая герменевтика утвердительно отвечала на этот вопрос. Залогом объективности для нее являлся заключенный в тексте смысл, заданный, во-первых, содержанием, вложенным в текст автором, а во-вторых, теми