

Российская академия наук

Редакция журнала
**«ВОПРОСЫ ИСТОРИИ
ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ
И ТЕХНИКИ»**

103012 Москва, К-12, Старопанский пер., 1/5
Телефон 928-11-90, 924-45-40



Dear Sir Karl,

Happy birthday and our best congratulations to you—outstanding thinker of the 20th century. In Russia your basic ideas in philosophy of science and social philosophy are well-known. Since the 60's amount of your readers and subscribers of your conception of scientific development has been invariably increasing. Now your epistemological ideas are considered in every course of philosophic and methodological education. Accuracy and fierceness of your scientific thinking, your intellectual courage with which you developed and deepened your ideas leading to mind freedom were for us here in Russia an invaluable support during deaf years of totalitarianism.

To you our best wishes, be ever health, happy, and full of new creative plans!

Editorial board of the quarterly
magazine "Voprosy istorii
estesvoznaniya i tekhniki"
(in Russian).

Методологические проблемы истории науки и техники

От редакции

28 июля 1992 г. исполнилось 90 лет со дня рождения Карла Поппера. Редакция журнала по случаю этого юбилея приветствует нашего выдающегося современника, глубокого мыслителя XX века, ученого-исследователя, для которого наука была и остается предметом постоянных размышлений, основательного методологического и историко-научного анализа. Его идеи, связанные с изучением особенностей научной мысли, с выявлением закономерностей роста научного знания, оказали и продолжают оказывать плодотворное влияние на развитие современной науки. Известный космолог Г. Бонди писал: «... особенности научного мышления были очень ясно сформулированы Поппером. ... Теория проверяется экспериментами и наблюдениями; когда теория выдерживает одну проверку, перед ней сразу же возникает очередная задача — сделать следующее предсказание, и теория вынуждена все время идти вперед по краю пропасти, вытягивая шню все дальше и дальше, так что открываются все новые и новые способы проверки». Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине, крупнейший нейрофизиолог Джон Экклз считал, что решающее влияние на его путь в науке оказали лекции Поппера по методологии, прослушанные в 1944 г. в Новой Зеландии. «Благодаря пройденной мною школе Поппера, — говорил Экклз, — я был в состоянии радостно принять смерть своего интеллектуального детища, которое я вынашивал два десятилетия, и смог внести посильный вклад в теорию химической передачи возбуждения... Я понял великую освобождающую силу научного метода Поппера».

К юбилею великого философа впервые на русском языке мы публикуем (с незначительными сокращениями) перевод первой лекции из его книги «Предположения и опровержения». Отдельные главы этой книги в русском переводе были изданы в сборнике избранных работ Поппера «Логика и рост научного знания» (М., 1983).

К. ПОППЕР

ОБ ИСТОЧНИКАХ ЗНАНИЯ И НЕЗНАНИЯ

Отсюда следует поэтому, что истина провозглашает сама себя...

Бенедикт Спиноза

Каждый человек несет в себе свой собственный пробный камень... чтобы отличить... истину от видимости.

Джон Локк

...Невозможно для нас помыслить какую-либо вещь, которую ранее мы не воспринимали бы посредством внешних или внутренних ощущений.

Давид Юм

Боюсь, название этой лекции вызовет раздражение критически настроенного слушателя. В самом деле, такие словосочетания, как «источник знания» и «источник ошибки», вполне приемлемы, но выражение «источник незнания» —

это совсем другое. «Незнание есть нечто отрицательное — это отсутствие знания. Но как же отсутствие чего-либо может иметь источник?»* Этот вопрос был задан моим другом, когда я сообщил ему о названии, выбранном мною для этой лекции. Мой друг настаивал на немедленном ответе, и я попытался симпровизировать рациональное объяснение того странного лингвистического эффекта, который, как предполагалось, должно произвести это название. Я сказал ему, что таким названием я хотел обратить внимание на многие неписанные философские доктрины и среди них (в противовес учению, согласно которому истина очевидна) — особенно на *теорию сокрытия истины*, которая трактует незнание не просто как пробел в знании, а как результат деяния некоей дьявольской силы, как итог нечистого и злого влияния, развращающего и отравляющего наши умы и прививающего нам привычку противиться знанию.

Я не был уверен, что такое объяснение поколебало сомнения моего друга, но оно заставило его замолчать. В вашем же случае все обстоит совершенно по-другому, так как ваше молчание обусловлено правилами чтения лекций. Здесь я могу надеяться только на то, что в какой-то мере и на некоторое время заглушу ваши сомнения. Это позволяет начать мой разговор с другого конца: с источников знания, а не с источников незнания. Однако позднее я вернусь к источникам незнания, а также к теории сокрытия истины.

I

Проблема, которую я хочу рассмотреть в этой лекции и которую я надеюсь не только сформулировать, но и разрешить, может быть представлена как определенный аспект старых разногласий между британскими и континентальными философскими школами — разногласий между классическим эмпиризмом Бэкона, Локка, Беркли, Юма и Милля и классическим рационализмом, или интеллектуализмом, Декарта, Спинозы и Лейбница. В этих разногласиях британская школа настаивала на том, что в конечном счете источником всякого знания является наблюдение, в то время как континентальная школа утверждала, что такой источник заключается в интуитивном восприятии интеллектом ясных и отчетливых идей.

Многие из подобных спорных вопросов живы и теперь. Сейчас эмпиризм, продолжая быть господствующим учением в Англии, уже покорила Соединенные Штаты и широко принимается в качестве истинной теории *научного* знания даже на Европейском континенте. Картезианский же интеллектуализм, увы, слишком часто искаженно превращается в ту или иную форму иррационализма.

В этой лекции я попытаюсь показать, что различие двух школ, эмпиризма и рационализма, значительно меньше, чем их сходство, и что обе эти школы развивают ошибочные концепции. И хотя сам я в какой-то мере эмпирик и рационалист, все же я полагаю, что школы эти несостоятельны. Я убежден, что, несмотря на то, что наблюдение и разум играют важную роль в познании, все же эта их роль едва ли такая, какая приписывается им классическими эмпиризмом и рационализмом. Особенно я попытаюсь показать, что ни наблюдение, ни разум не могут рассматриваться в качестве источника знания в том смысле, в котором они рассматривались до сих пор.

* Декарт и Спиноза пошли еще дальше, утверждая, что не только незнание, но и заблуждения есть «нечто отрицательное» — это «недостаточность» знания, или даже должного употребления свободы воли (см.: Декарт «Начала философии», ч. I, 33—42, третья и четвертая «Медитации», а также: Спиноза «Этика», ч. II, теорема 35 и схолия, его же «Основы философии Декарта», ч. I, теорема 15 и схолия. Тем не менее они говорят (см., например, «Этика», ч. II, теорема 41) о «причинах» заблуждения (или ошибки), то же самое делает и Аристотель (см.: «Метафизика», 1046a30—35, а также: «Метафизика», 1052a1 и «Категории», 12a26—13a35).

II

Обсуждаемая проблема относится к теории познания, или эпистемологии, имеющей репутацию возвышенной и совершенно бесполезной области чистой философии. Например, Юм, один из величайших мыслителей в этой области, предсказывал, что в силу возвышенности, абстрактности и практической бесполезности некоторых его результатов ни один из его читателей не смог бы верить этим результатам более чем в течение часа.

Позиция Канта совершенно иная. Он полагал, что проблема «что я могу знать?» представляет собой одну из важнейших проблем, которые могут волновать человека. Бертран Рассел, несмотря на близость в философском отношении к Юму, по обсуждаемой проблеме скорее всего склонялся к Канту. И я думаю, что Рассел был прав, когда он, приписывая эпистемологии практическое значение для науки, этики и даже для политики, говорил, что эпистемологический релятивизм (идея о том, что не существует объективной истины) и эпистемологический прагматизм (идея о том, что истина означает полезность) оказываются тесно связанными с авторитарными и тоталитарными концепциями (см. «Let the People Think», 1941, p. 77).

Воззрения Рассела, конечно, спорны. Некоторые современные философы развили учение о существенной импотенции и практической бесполезности любой истинной философии, и, таким образом, можно допустить, что и эпистемологии. Философия, говорят они, по своей природе не может иметь сколько-нибудь значительных достижений, и в силу этого она не может влиять ни на науку, ни на политику. Но я думаю, что идеи являются опасными и могущественными силами и что даже философы иногда порождают идеи. Я не сомневаюсь в том, что фактов, опровергающих это новое учение об импотенции любой философии, более чем достаточно.

Ситуация в действительности очень проста. Вера либерала — вера в возможность власти закона, всеобщей справедливости, основных прав и свободного общества — может легко выдержать признание, что судьи не всеведущи и могут совершать ошибки относительно фактов и что на практике абсолютная справедливость никогда полностью не реализуется в каждом конкретном проявлении права. Но вера в возможность власти закона, справедливости и свободы едва ли сможет выдержать принятие эпистемологии, которая учит о том, что не существует никаких объективных фактов, и не только в данном конкретном случае, но и в любом другом, и что судья не может сделать фактической ошибки, потому что он не может ошибаться относительно фактов больше, чем он прав относительно них.

III

Великое освободительное движение, которое началось в эпоху Ренессанса, привело через множество превратностей реформации и религиозных и революционных войн к свободным обществам, в которых имеют счастливую возможность жить народы, говорящие на английском языке. Это движение повсюду воодушевлялось беспримерным эпистемологическим оптимизмом — величайшим оптимистическим воззрением, что распознавать истину и приобретать знание — во власти человека.

В основе этого нового оптимистического воззрения на возможности познания лежит учение об очевидности истины. Истина может быть и сокрытой. Но она может и обнаруживать себя*. А если она не обнаруживает сама себя, то может

* См. первый и второй эпиграфы, а также сходные утверждения Спинозы и Локка, например: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» (Спиноза «Этика», схолия к теореме 43).

быть обнаружена нами. Бывает, что снять покров не так уж и легко. Но однажды обнаженная истина предстанет перед нашим взором, и у нас хватит силы увидеть ее, отличить ее от лжи и узнать, что она и есть истина.

Рождение современной науки и технологии вдохновлялось этой оптимистической эпистемологией, главными проповедниками которой были Бэкон и Декарт. Они учили, что у человека нет никакой нужды обращаться к авторитету в поисках истины, так как человек несет источник знания в себе самом — либо в способности своего чувственного восприятия, которое можно использовать для внимательного наблюдения за природой, либо в способности своей интеллектуальной интуиции, которая может быть применена для того, чтобы отличить истину от заблуждения, отказываясь от какой-либо идеи, которая не воспринимается интеллектом ясно и отчетливо.

Человек способен познавать — поэтому он может быть свободным. Именно это положение объясняет связь между эпистемологическим оптимизмом и идеями либерализма.

Эта связь сосуществует со связью противоположного характера. Неверие в силу человеческого разума, в возможности человека распознать истину, почти неизменно связано с недоверием к человеку. Таким образом, эпистемологический пессимизм исторически связан с учением о человеческой греховности и ведет к требованию насильственного внедрения традиций и укрепления авторитарной власти, которые могли бы спасти человека от его безрассудств и его слабостей. (В романе Достоевского «Братья Карамазовы», в легенде о великом инквизиторе, есть впечатляющий набросок этой теории авторитаризма и дана картина бремени, которое несут властители.)

Можно сказать, что контраст между эпистемологическим пессимизмом и оптимизмом таков же, как контраст между эпистемологическим традиционализмом и рационализмом. (Я употребляю последний термин в широком смысле этого слова, в этом смысле он охватывает не только картезианский интеллектуализм, но и эмпиризм.) Традиционализм мы можем интерпретировать как веру в то, что при отсутствии объективной и очевидной истины мы столкнемся с выбором между принятием авторитета традиции и хаосом; рационализм же, конечно, всегда утверждает право разума и эмпирической науки на критику, право отвергать любую традицию, любой авторитет как основанный на чистой случайности, предубеждении или глупости.

IV

Беспокоит то, что даже абстрактное исследование, подобное чистой эпистемологии, не настолько чисто, как хотелось бы думать (и как полагал Аристотель), и что идеи этого исследования могут в значительной степени мотивироваться и неосознанно вдохновляться политическими устремлениями и утопическими фантазиями. Это должно быть предостережением для эпистемолога. Что же он может предпринять относительно сказанного? В качестве эпистемолога я интересуюсь только одним: обнаруживать истинное решение эпистемологических проблем вне зависимости от того, будет или не будет это решение согласовываться с моими политическими идеями. Но не нахожусь ли я неосознанно под влиянием моих политических убеждений и верований?

Так случилось, что я не только эмпирик и в какой-то мере рационалист, но и либерал (в английском смысле этого слова); однако как раз в силу того, что я либерал, я чувствую, что для либерала наиболее важно подвергнуть критической оценке различные теории либерализма.

Поскольку я занялся именно такой критической оценкой, я обнаружил участие некоторых эпистемологических теорий в развитии либеральных идей, и особенно это касается различных форм эпистемологического оптимизма. И я посчитал, что как эпистемолог я должен отвергнуть эти эпистемологические теории как неприемлемые. Этот мой опыт может иллюстрировать то

обстоятельство, что наши фантазии и наши надежды не нуждаются в том, чтобы контролировать наши результаты, и что в поисках истины лучшей программой будет та, которая предпишет нам начинать с критики наиболее дорогих нам верований. Может показаться, что это несколько ошибочная программа. Но так не станут думать те, кто хочет найти истину и не боится ее.

V

Изучая оптимистическую эпистемологию, присущую некоторым идеям либерализма, я обнаружил несколько доктрин, которые зачастую хотя и принимались неявно, но, насколько мне известно, в явной форме не обсуждались и даже не были замечены философами и историками. Наиболее значимая из них та, о которой я уже упомянул, это учение о том, что истина очевидна. А наиболее удивительная — это теория сокрытия истины, которая странным образом произрастает из учения об очевидности истины.

Как я уже заметил, под учением об очевидности истины я понимаю оптимистическое воззрение, заключающееся в том, что истина, если она предстанет перед нами обнаженной, всегда будет признана в качестве истины. Таким образом, истину, если она не обнаруживает сама себя, достаточно только представить в истинном свете или открыть. Если это однажды сделано, то нет нужды в каких-либо дальнейших аргументах. Нам даны глаза, чтобы видеть истину, и дан «естественный свет» разума, чтобы увидеть ее.

Эта доктрина составляет сердцевину учений как Декарта, так и Бэкона. Оптимистическая эпистемология Декарта опирается на важнейшую для него теорию *Божественной правдивости* (*veritas dei*). То, что мы видим ясно и отчетливо, и должно быть истиной, ибо противное означало бы, что Бог обманывает нас. Правдивость Бога делает истину очевидной.

Похожее учение мы находим у Бэкона. Его можно назвать доктриной *правдивости Природы* (*veritas naturae*). Природа — это открытая книга. Тот, кто читает ее с чистым разумом, не может не понять ее. Заблуждаться может только тот, у кого разум отравлен предрассудками.

Последнее замечание показывает, что учение об очевидности истины приводит к необходимости объяснять заблуждения. Знание, т. е. обладание истиной, не нуждается в объяснении. Но как мы можем заблуждаться, если истина очевидна? Ответ заключается в следующем: в силу нашей греховности, не позволяющей видеть очевидную истину, или потому, что в нашем разуме укоренились предрассудки, внушенные образованием и традицией или возникшие под влиянием, которое извратило наш изначально чистый и невинный разум. Неведение может оказаться результатом работы темных сил, держащих нас в невежестве, отравляющих наш разум, вводящих его в заблуждение и ослепляющих наши глаза настолько, что они не в состоянии увидеть очевидную истину. В таком случае источником неведения оказываются именно такие силы и такие предрассудки.

Теория сокрытия или, другими словами, утаивания истины довольно хорошо известна в ее марксистской форме как утверждение о заговоре капиталистической прессы, которая извращает и замалчивает истину и вносит в умы рабочих ложную идеологию. Среди подобных теорий широко известны и теологические доктрины. Удивительно при этом обнаружить, до какой степени неоригинальна марксистская теория. Грешный священник, обманывающий народ и держащий его в невежестве — образ, типичный для XVIII столетия и, боюсь, навеянный идеями либерализма. Похожие взгляды можно найти у протестантов, веривших в заговор римской церкви, и у раскольников, выступавших вообще против государственной церкви. (Я проследил предысторию этих взглядов вплоть до дяди Платона Критиаса — см. гл. 8, ч. II моей книги «Open Society».)

Эта странная вера в заговор является почти неизбежным следствием

оптимистического верования в то, что истина, а потому и благо, должна превалировать, если только истине предоставлен беспристрастный шанс. «Предоставьте истине вступить в борьбу с ложью; видел ли кто-нибудь при этом, что в свободном и открытом сражении истина терпела поражение?» («Agoragitica»)*. Так, у Милтона истина потерпела поражение, но это могло произойти только при условии, что борьба не была свободной и открытой: если ясная всем истина не побеждает, значит, она злонамеренно подавлена. Отсюда можно понять, что позиция терпимости, которая основывалась на оптимистической вере в победу истины, легко может быть поколеблена (см. работу Дж. У. Н. Уоткинса о Милтоне в «The Listener» от 22 января 1959 г.). Все это обернулось теорией сокрытия или, другими словами, утаивания истины, теорией, которую трудно было бы согласовать с позицией терпимости.

Я не утверждаю, что в этой теории сокрытия не было ни грана правды. Но в главном это был миф, такой же, как и теория очевидности истины, из которой и вырос этот миф.

Оказывается, что простая истина трудно достижима и что, однажды найденная, она легко может быть снова утеряна. Ошибочные верования обладают удивительной силой выживания — иногда в течение тысячелетий, вопреки очевидности, с целью или без какой-либо цели утаивания истины. История науки (в особенности история медицины) дает нам множество убедительных примеров. Один из них — теория всеобщего заговора. Я имею в виду ошибочное воззрение, согласно которому, если происходит что-то плохое, то оно происходит в результате воздействия злой воли, греховной силы. Различные формы этого воззрения продолжают существовать и в наши дни.

Все это означает, что оптимистическая эпистемология Бэкона и Декарта не может быть состоятельной. Самым же удивительным и странным является то, что эта ложная эпистемология была главным вдохновителем интеллектуальной и моральной революции, беспрецедентной в истории. Эта эпистемология поощряла людей мыслить самостоятельно. Она давала им надежду на то, что посредством знания они могут освободить себя и других от рабства и нищеты. Эта эпистемология способствовала рождению современной науки. Она стала основой борьбы против цензуры и подавления свободы мысли. Она стала основой неконформистского сознания, индивидуализма и придала новый смысл человеческому достоинству; стала основой требований всестороннего образования и основой новой мечты о свободном обществе. Она сделала людей ответственными за самих себя и за других и желающими совершенствовать не только свое существование, но и существование ближних своих. Это тот случай, когда плохая идея порождает много хороших.

VI

Эта ложная эпистемология, однако, привела и к катастрофическим последствиям. Теория, согласно которой истина очевидна, — т. е. истина дана каждому, кто хочет ее разглядеть, — эта теория лежит в основе почти любого рода фанатизма. Эту теорию легко истолковать и так, что только порочная натура может отказываться видеть очевидную истину; только те, у кого есть причины опасаться истины, тайно сговариваются, чтобы скрыть ее.

И еще. Теория, утверждающая очевидность истины, не только порождает фанатиков — людей, убежденных, что все, кто не видит истины, одержимы дьяволом, — но и может привести (хотя, вероятно, не так непосредственно, как это делает пессимистическая эпистемология) к авторитаризму. Это так просто потому, что истина, как правило, неочевидна. А следовательно, якобы очевидная истина постоянно нуждается в интерпретациях и подтверждениях.

* Ср. с французской поговоркой: «La vérité triomphe toujours» («Истина всегда побеждает»).

Власть вынуждена научиться провозглашать и почти ежедневно разъяснять то, что должно быть очевидной истиной, и делать это по возможности деспотично и цинично. Многие разочаровавшиеся эпистемологи отказываются от своего первоначального оптимизма и на основе пессимистической эпистемологии создают великолепную теорию авторитаризма. Мне представляется, что самым великим эпистемологом подобного рода был Платон, именно он являет нам пример такого трагического развития.

VII

Платон играет решающую роль в предыстории декартовского учения о *Божественной правдивости* (*veracitas dei*) — учения о том, что наша интеллектуальная интуиция не обманывает нас потому, что Бог правдив и не будет вводить нас в заблуждение, или, другими словами, учения о том, что наш интеллект — это источник знания, потому что Бог — такой источник. Это учение имеет давнюю историю, которая легко может быть прослежена, по крайней мере, до Гомера и Гесиода.

Для ученых привычно ссылаться на какие-либо источники. Но, возможно, удивительным будет узнать, что эта традиция идет от поэтов; тем не менее это так. Именно греческие поэты ссылались на источники своего знания. Источники эти божественны. Ими являются музы. Гильберт Муррей («The Rise of the Greek Epic», 3rd ed., 1924) замечает, что «греческие барды не только обладают тем, что мы назвали бы вдохновением, но и обладают действительным знанием фактов, получаемым от муз. Музы «представляют и знают все». ...Гесиод... всегда поясняет, что он в своем знании зависит от муз. Признаются и другие источники знания... Но наиболее часто он ссылается на муз... Так поступает и Гомер даже в отношении такого предмета, как греческая армия» (с. 96).

Приведенная цитата показывает, что поэты имели обыкновение претендовать на божественность как источников вдохновения, так и источников знания — божественных гарантов истинности их произведений.

Точно так же утверждали философы Гераклит и Парменид. Гераклит представляется сам себе пророком, который «говорит восторженные речи... свойственные Богу», т. е. Зевсу — источнику всякой мудрости (см. 92 DK, 32 DK, 93 DK, 41 DK, 64 DK, 50 DK)*. А Парменид, можно сказать, олицетворяет собой утерянную связь между Гомером и Гесиодом, с одной стороны, и Декартом, с другой. Путеводной звездой и вдохновительницей Парменида является божественная Дике, представленная Гераклитом (28 DK) как защитница правды. Парменид описывает ее как защитницу и хранильницу ключей истины и как источник всего того, что он знает. Но у Парменида и Декарта есть и другие общие черты, а не только идея о божественности истины. Например, божественная хранильница истины говорит Пармениду, что он, дабы отличить истину от лжи, должен полагаться только на свой интеллект, а не на световые, слуховые и тактильные ощущения (54 DK, 123 DK. В 88 DK и 126 DK указывается, что *ненаблюдаемые* изменения порождают восприятие противоположного). И даже принцип физической теории, который Парменид выдвинул на основе своей концепции интеллектуальной природы познания, оказывается таким же, как у Декарта: пустота невозможна, необходима заполненность мира.

В диалоге Платона «Ион» проводится строгое различие между божественным вдохновением (божественной одержимостью поэта) и божественным источником истинного знания. (Эта тема получает дальнейшее развитие в диалоге «Федр»,

* DK — Diels-Kranz «Fragmente der Vorsokratiker». (Здесь и далее русский перевод см. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. — *Примеч. пер.*)

особенно начиная с фрагмента 259e, а во фрагментах 275b-c, как указал мне Гарольд Чернисс, Платон даже настаивает на различии между вопросом о происхождении знания и вопросом о его истинности.) Платон признает поэтическое вдохновение, но отрицает какой-либо божественный авторитет, когда поэты утверждают о знании фактов. Тем не менее учение о божественном источнике нашего знания играет решающую роль в знаменитой платоновской теории *припоминания* (*anamnesis*), которая до некоторой степени допускает, что каждый человек имеет доступ к божественному источнику знания. (В этом учении знание рассматривается скорее как знание *сущности*, или *природы вещей*, чем как знание конкретных исторических фактов.) Согласно диалогу Платона «Менон» (81b-d), нет ничего, что бы наша бессмертная душа не знала до нашего рождения. Так как все природные вещи родственны и похожи в чем-то друг на друга, наша душа должна быть родственна всему природному. Следовательно, она знает все вещи. (О родстве и знании см. также «Федон», 79d, «Государство», 611d, «Законы», 899d.) Родившись, мы забываем все, но мы можем восстановить нашу память и наше знание, хотя и частично: только увидев истину снова, мы узнаем ее. Все наше знание является повторным знанием — припоминанием или узнаванием сущности, т. е. истинной природы того, что мы когда-то уже знали (см. «Федон», 72e, 75e).

Концепция Платона предполагает, что наша душа пребывает в состоянии божественного всеведения в течение всего ее существования и приобщается к божественному миру идей, или сущностей природных вещей, еще до нашего рождения. Рождение человека — это его отстранение от благоволения, это его отход от состояния естественного или божественного знания; и это, таким образом, является источником и причиной незнания. (В этом, может быть, зародыш идеи, что незнание — это грех либо, по меньшей мере, имеет отношение к греху (см. «Федон», 76d). Ясно, что существует тесная связь между этой теорией *припоминания* (*anamnēsis*) и учением о божественном происхождении нашего знания. В то же время существует и тесная связь между теорией *припоминания* и учением об очевидности истины: даже в состоянии порочного забвения, увидев истину, мы не можем не узнать ее. Итак, в результате *припоминания* (*anamnēsis*) истина возвращает себе первоначальный статус, который имела до того, как была забыта и сокрыта (*alēthēs*) — она становится ясной и очевидной.

Сократ демонстрирует это в замечательном рассуждении в диалоге Платона «Менон», когда помогает необразованному молодому рабу «вспомнить» доказательство специального случая теоремы Пифагора. Здесь действительно выявляется оптимистическая эпистемология и усматриваются корни картезианства. Представляется, что именно в «Меноне» Платон показывает глубоко оптимистический характер своей теории, так как он описывает эту теорию как учение, которое вызывает у человека страстное стремление к учебе, исследованию и открытиям.

Несмотря на это к Платону все же должно было прийти разочарование; в диалоге «Государство» (а также «Федр») мы находим зачатки пессимистической эпистемологии. В знаменитом рассказе об узнике в пещере (514) он говорит, что мир нашего опыта — это только тень, слабое отражение реального мира. Платон показывает, что, если бы даже один из узников вышел из пещеры и столкнулся с реальным миром, он испытал бы почти непреодолимые трудности в наблюдении и понимании этого мира, не говоря уже о трудностях, с которыми бы он столкнулся, объясняя их тем, кто остался в пещере. Трудности на пути понимания реального мира требуют сверхчеловеческих возможностей, и только немногие, если вообще имеются такие, могут достичь божественного понимания этого реального мира, достичь божественного состояния знания истины, *эпистемы* (*epistēmē*).

Эта пессимистическая теория затрагивает почти каждого человека, хотя и не распространяется на всех. (Так как, согласно этой теории, истина может

быть достигнута лишь немногими — избранными. В отношении этих избранных данная теория, можно сказать, даже более оптимистична, чем учение об очевидности истины.) Авторитарные и традиционалистские положения как следствия этой пессимистической теории тщательно разработаны в диалоге Платона «Законы».

Таким образом, впервые переход от оптимистической к пессимистической эпистемологии мы находим у Платона. Каждая из этих эпистемологий является основой одной из двух прямо противоположных концепций государства и общества. С одной стороны, это антитрадиционалистский и антиавторитарный революционный утопический рационализм картезианского типа, а с другой — авторитарный традиционализм.

Этот переход вполне может быть связан с тем, что идею об эпистемологическом грехопадении человека можно трактовать не только в смысле оптимистического учения *припоминания* (*anamnesis*), но и в пессимистическом смысле.

В этой последней интерпретации грехопадение человека обрекает всех смертных — или почти всех — на неведение. Я полагаю, что в рассказе о пещере (и, возможно, в рассказе о грехопадении города, когда стали пренебрегать музами и их божественным учением — см. «Государство», 546d) можно усмотреть отголосок этой идеи в ее интересной древней форме. Я имею в виду учение Парменида о том, что мнения смертных являются заблуждениями и ошибочными соглашениями. (Это учение, вероятно, происходит из идей Ксенофана о том, что человеческое знание предположительно и что человеческие теории в лучшем случае *просто правдоподобны**) Ошибочное соглашение является лингвистическим; оно заключается в том, что *даются имена несуществующему*. Мысль об эпистемологическом грехопадении человека можно усмотреть, как предполагает Карл Рейнхард, в тех словах богини, которые указывают на переход с пути истины на путь ложного мнения**.

Так и мнения смертных, в который нет верности точной.

Все ж таки ты узнаешь и их: когда надо о мнимом

Правдоподобно вешать, обсуждая все без изъятия...

Я изрекаю тебе вполне правдоподобное мироустройство,

Чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь
воззрение смертных.

Таким образом, хотя грехопадение присуще всем людям, истина все же может быть открыта избранным посредством акта благоволения — даже истина о нереальности мира иллюзий, мнений, конвенциональных понятий и соглашений, мира смертных, мира явлений, принимаемого и рассматриваемого как реальность***.

Указанное открытие Парменида, а также его убеждение, что немногие могут достичь знания как о неизменном мире вечной реальности, так и о изменяющемся нереальном мире правдоподобия и обмана, были двумя главными вдохновляющими идеями философии Платона. Это была тема, к которой он

* Здесь подразумевается фрагмент из Ксенофана 35 DK.

** См. K. Reinhardt «Parmenides». 2nd ed., p. 26. Здесь цитируются первые две строки — 1 DK: 31—32; третья и четвертая строки — 8 DK: 60—61.

*** Здесь интересен контраст между этим пессимистическим представлением о неизбежности ошибки и оптимистическими воззрениями Декарта или Спинозы. Последний презрительно осуждает тех, кто «бредит нечистыми духами, которые будто внушают нам ложные идеи, совершенно подобные истинным» (см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. II. С. 638. — *Примеч. пер.*).

постоянно возвращался, испытывая колебания между надеждой, отчаянием и смирением.

VIII

Нам все же интересна оптимистическая эпистемология Платона, его теория *припоминания* (*anamnesis*) в диалоге «Менон». Полагаю, что она содержит не только зародыш интеллектуализма Декарта, но и ростки теории индукции Аристотеля, и в особенности Бэкона.

В самом деле, раб Менона, отвечая на разумные вопросы Сократа, вспоминает (восстанавливает) забытое знание, которым обладала его душа в ее прежнем, доприродном состоянии всеведения. Я считаю, что здесь проявляется действие знаменитого метода Сократа, названного в диалоге «Теэтет» повивальным искусством, или *майевтикой*; именно этот метод имеет в виду Аристотель, когда говорит, что Сократ был изобретателем метода индукции («Метафизика», 1078b17—33; см. также 987b1).

Думается, что Аристотель, а также Бэкон понимали под индукцией не столько выведение универсальных законов на основе конкретных данных наблюдения, сколько метод, посредством которого мы движемся к пункту, где сможем ощутить либо постичь сущность, или истинную природу вещей*. Но это, как мы уже видели, является, строго говоря, целью *майевтики* Сократа, которая заключается в том, чтобы помочь нам в *припоминаниях* (*anamnesis*); а *припоминания* представляют собою возможность восприятия подлинной природы, или сущности вещей, природы, или сущности, которую мы знали до рождения, перед нашим грехопадением. Таким образом, цели как *майевтики*, так и индукции одни и те же. (Между прочим, Аристотель учит, что результат индукции — индукция сущности — должен быть выражен посредством определения этой сущности.)

Рассмотрим теперь более внимательно эти две процедуры. Искусство *майевтики* Сократа, по существу, состоит в постановке вопросов с намерением разрушить предубеждения, ложные верования, которые часто оказываются традиционными или модными, и выявить ложные ответы, даваемые в духе невежественной самоуверенности. Сам Сократ не претендует на знание. Его позиция описана Платоном в следующих словах: «Сократ задает вопросы, но не дает никаких ответов; он заявляет, что ничего не знает» («Теэтет» 157c-d, 161b). Итак, *майевтика* Сократа — это искусство, цель которого — не обучение какому-либо верованию, а очищение души и ее избавление от ложных верований, от полужнания, от предрассудков (см. намек на *Amphidromia*** в диалоге «Теэтет», 160e). Это достигается обучением сомневаться в наших собственных убеждениях.

По существу, точно такая процедура является частью индукции Бэкона.

* Аристотель понимает под индукцией (*epagoge*) по меньшей мере две разные вещи, которые он иногда тесно связывает. С одной стороны, это метод, посредством которого мы «идем к интуиции общих принципов» («Первая аналитика», 67a22 и далее (здесь он говорит об *anamnesis* в диалоге «Менон»); «Вторая аналитика», 71a7). С другой стороны, это метод сведения к очевидности — к положительной, а не к критической очевидности или контрпримерам. Первый метод мне представляется более древним, он ближе к сократовской майевтике — методу критицизма и контрпримеров. Второй метод, вероятно, возник из попыток логической систематизации индукции или, как полагает Аристотель, при конструировании совершенного «силлогизма, который следует из индукции» («Первая аналитика», 68b15 и далее). Таким образом, чтобы получить полное обоснование, необходимо, конечно, опираться на совершенную, или полную, индукцию (полное перечисление событий); обыкновенная же индукция в таком случае является лишь слабой и несовершенной формой совершенного силлогизма (см. примеч. 33 к гл. 11 моей книги «Open Society»).

** *Amphidromia* — праздник присвоения имени. — Примеч. пер.

IX

Структура теории индукции Бэкона заключается в следующем. В «Новом органоне» он различает истинный и ложный методы. Истинный метод он называет «interpretatio naturae», эти слова обычно переводятся как «истолкование природы». Ложный метод Бэкон называет «anticipatio mentis», эти же слова обычно переводятся как *предвзятость ума*. Думается, эти переводы вводят в заблуждение. Полагаю, что под словами «interpretatio naturae» Бэкон понимает чтение или, лучше сказать, внимательное прочтение книги Природы. (Галилей в знаменитом высказывании в своей работе «Пробирных дел мастер», о котором любезно напомнил мне Марио Бунге, говорит о «величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору»; см. подобное у Декарта в «Рассуждении о методе», ч. I.)

Термин «интерпретация» в современном английском языке имеет явно субъективистский или релятивистский оттенок. Когда мы говорим об интерпретации Рудольфа Серкина «Героической симфонии», то понимаем, что кроме интерпретации Серкина есть и другие интерпретации. Мы, конечно, не хотим сказать, что интерпретация Серкина является наилучшей, наиболее близкой к замыслу Бетховена. И хотя мы не можем представить себе лучшую интерпретацию, мы все-таки полагаем, употребляя этот термин, что существуют и другие интерпретации, иначе говоря, другие прочтения. При этом остается открытым вопрос: могут или не могут некоторые из этих других прочтений быть одинаково истинными?

Я использую здесь слово «прочтение» как синоним слова «интерпретация» не только потому, что значения этих слов так близки, но и потому, что «прочтение» и «читать» претерпели такие же изменения, как и слова «интерпретация» и «интерпретировать». Исключением здесь является случай, когда «прочтение» употребляется в широком смысле этого слова. Если, скажем, взять фразу «я прочитал письмо Джона», то здесь обычно имеется в виду несубъективистское значение слова «прочитал». Но когда я говорю: «Я прочитал это место из письма Джона совсем по-другому» или, возможно, так: «Мое прочтение этого места совершенно другое», то этим можно иллюстрировать субъективистское или релятивистское значение слова «прочтение».

Я утверждаю, что значение слова «интерпретировать» (конечно, не в смысле «переводить») изменилось точно так же, за исключением того первоначального значения, которое было практически утеряно (скажем, «читать вслух для тех, кто не может читать сам»). Сейчас фраза «судья должен интерпретировать закон» означает, что он имеет некоторую свободу в его интерпретации, а между тем во времена Бэкона это означало, что судья обязан читать закон так, как он написан, толковать и применять его единственно верным путем. *Interpretatio juris* (или *legis*) подразумевает либо именно это, либо разъяснение закона простому человеку (см.: Bacon «De Augmentis», VI, xlv; Manley «The Interpreter: ...Obscure Words and Terms used in the Lawes of this Realm», 1672). Юристу, интерпретирующему законы, не остается никакой свободы — во всяком случае, не более той свободы, которая могла бы быть позволена приведенному к присяге переводчику официальных документов.

Таким образом, перевод «истолкование природы» является ошибочным. Его надо было бы заменить примерно следующим выражением: «(Истинное) прочтение природы»; аналогичное выражение — «(Истинное) прочтение закона». Полагаю, что «прочтение книги Природы, какова она есть» или, лучше сказать, «внимательное прочтение книги Природы» — это именно то, что имел в виду Бэкон. Такая формулировка исключает возможность различных интерпретаций в современном смысле этого слова и тем более возможность интерпретаций в свете неясных причин или гипотез того, что очевидно по природе; в противном случае это было бы, по мысли Бэкона, «предвзятостью ума» (*anticipatio mentis*). (Я думаю, ошибочно приписывать Бэкону учение о

том, что гипотезы (предположения) могут быть результатом применения его метода индукции: бэконовская индукция приводит скорее к определенному знанию, чем к предположению.)

Что касается значения слов «*anticipatio mentis*», то нам остается только процитировать Локка: «Люди сами себе создают первые предвзятости своего ума» («*Conduct Underst.*», 26). Практически это перевод из Бэкона; и становится совершенно ясно, что слово «*anticipatio*» означает «предвзятость» (*prejudice*) или даже «суеверие». Мы можем также сослаться на фразу «*anticipatio deorum*», которая означает укоренение наивных (примитивных) и суеверных представлений о богах. Но чтобы лучше прояснить ситуацию, замечу, что слово «предубеждение» (см. у Декарта «Начала философии», I, 50) происходит от юридического термина, и, согласно «Оксфордскому словарю», именно Бэкон ввел в английский язык слово «предрешать» (*to prejudice*) в смысле «предвзято и несправедливо судить», т. е. судить, нарушая обязанности судьи.

Таким образом, имеются два метода: 1) «внимательное прочтение книги Природы», ведущее к знанию, или иначе, к эпистеме (*epistēmē*); 2) метод предвзятых суждений, возможно искажающих Природу. Последний метод ведет к верованиям (*doxa*) или просто к догадкам и к неверному прочтению книги Природы. Этот метод, отвергаемый Бэконом, является фактически методом интерпретации в современном значении этого слова. Это метод *предположений и гипотез* (и именно этого метода я являюсь убежденным защитником).

Как же мы можем подготовить себя должным образом к правильному чтению книги Природы? Бэкон отвечает так: посредством очищения нашего разума от всех предвзятостей, предположений, догадок и предубеждений («Новый органон», I, 68, 69). Для очищения нашего разума имеются различные средства. Мы должны избавиться от разного рода «идолов», или от овладевших нами ложных верований, так как они искажают наши наблюдения («Новый органон», I, 97). Мы должны также, подобно Сократу, найти разного рода контрпримеры, которые уничтожают наши предубеждения относительно тех вещей, истинную сущность которых, т. е. их природу, мы намерены постичь. Так же, как и Сократ, мы должны путем очищения нашего интеллекта подготовить душу к тому, чтобы она смогла смело повернуться навстречу вечному свету сущностей (см.: St Augustine «*Civ. Dei*», VIII, 3). Наши нечистые предубеждения должны быть изгнаны с помощью контрпримеров («Новый органон», II, 16 и далее).

Только после того, как наша душа очистится таким путем, мы можем приступить к основательному прочтению открытой книги Природы, к постижению очевидной истины.

В свете всего сказанного я полагаю, что бэконовская (а также аристотелевская) индукция в сущности то же самое, что и *майевтика* Сократа: это подготовка разума — путем очищения его от предубеждений — к тому, чтобы он приобрел способность познавать очевидную истину или, другими словами, способность читать открытую книгу Природы.

То же самое можно сказать и о методе систематического сомнения Декарта. Это уничтожение всех ложных предубеждений разума для того, чтобы достичь непоколебимой основы самоочевидной истины.

Теперь мы можем более отчетливо видеть, что в этой оптимистической эпистемологии состояние знания для человека является естественным, чистым состоянием, состоянием незамутненного взгляда, которое позволяет видеть истину; состояние же незнания — это следствие искажения незамутненного взгляда в результате человеческого грехопадения; это искажение частично может быть устранено в процессе очищения. Кроме того, мы можем более отчетливо видеть, почему эта эпистемология, не только в декартовской форме, но и в бэконовской, остается существенно религиозным учением, в котором источником любого знания является божественный авторитет.

Можно сказать, что под влиянием платоновской божественной сущности, или божественной «природы», и традиционного у греков противопоставления

истинности природы и обманчивости человеческих мнений Бэкон в своей эпистемологии заменил слово «Природа» на слово «Бог». Вероятно, именно по этой причине мы должны очиститься, прежде чем сможем приблизиться к богине *Природе*: после того как очищен наш разум, очистятся даже наши обманчивые ощущения (Платон считает ощущения безнадежно загрязненными). Источники знания должны быть чистыми, так как любое загрязнение может стать источником незнания.

X

Несмотря на религиозный характер эпистемологии Бэкона и Декарта, их нападки на предубеждения и традиционные верования, которые беззаботно и опрометчиво сохраняются, являются явно антиавторитарными и антитрадиционалистскими, так как они обязывают нас избавляться от всяких верований, за исключением тех, истину которых мы постигли сами. Их нападки, несомненно, были нападками на авторитет и традиции. Они были составляющей борьбы против авторитетов, борьбы в духе времени — против авторитета Аристотеля и традиции школ. Люди не нуждаются в таких авторитетах, если они могут и сами постигать истину.

Но я думаю, что Бэкон и Декарт не преуспели в освобождении своей эпистемологии от авторитета не только потому, что они апеллировали к религиозному авторитету (к Природе или Богу), но и по другой, даже более глубокой причине.

Невзирая на свои индивидуалистические тенденции, они не отважились апеллировать к нашему критическому суждению — к вашему или моему, — возможно, потому, что чувствовали: это может привести к субъективизму и произволу. Тем не менее, какова бы ни была причина, они определенно были не готовы отказаться от мышления, в котором бы не присутствовала идея авторитета. Как бы они ни хотели этого. Они могли только заменить один авторитет (будь то Аристотель или Библия) другим. Каждый из них апеллировал к новому авторитету: один — к *авторитету ощущений*, другой — к *авторитету интеллекта*.

Это означает, что оба они не смогли разрешить великую проблему: как мы можем принять утверждение, что наше знание является человеческим — слишком человеческим — делом, не предполагая в то же время, что оно человеческая причуда и произвол?

Указанная проблема была осознана и разрешена уже давно; впервые она была сформулирована Ксенофаном, а затем Демокритом и Сократом (Сократом в «Апологии», а не в «Меноне»). Решение проблемы заключается в осознании того, что каждый из нас может делать ошибки и действительно часто делает их — поодиночке или сообща — и что эта самая идея о предрасположенности человека к ошибкам ведет к другой — к идее об *объективности истины*, критерия которой мы можем и не иметь. Таким образом, учение о предрасположенности к ошибкам нельзя рассматривать как часть пессимистической эпистемологии. Это учение означает, что мы можем искать истину, объективную истину, хотя, скорее всего, мы можем и не найти ее в силу широты поиска. Все это предполагает, что, если мы чтим истину, мы должны искать ее в непрерывной погоне за своими ошибками, в неутомимой рациональной критике и самокритике.

Это сократовское учение пытался возродить Эразм Роттердамский, учение, важное по своему значению, хотя оно и о скромности, — «Познай самого себя, и тогда ты поймешь, как мало ты знаешь!» Это учение, однако, было отвергнуто верой в то, что истина очевидна, а также новой самоуверенностью, по-разному проповедовавшей Лютером и Кальвином, Бэконом и Декартом.

В этой связи важно осознать различие между картезианским сомнением и сомнением Сократа, Эразма или Монтеня. Если Сократ сомневается в

человеческом знании и остается твердым в своем неприятии любых претензий на знание и мудрость, то Декарт сомневается во всем, но только пока не достигает *абсолютно определенного* знания, ибо он находит, что универсальное сомнение привело бы его к сомнению в правдивости Бога, что явно нелепо. Доказав, что универсальное сомнение абсурдно, он приходит к выводу, что мы *можем* что-то знать точно, в чем-то быть уверенными, различая в естественном свете разума ясные и отчетливые идеи, которые проистекают от Бога, и все другие идеи, источник которых заключается в нашем мутном воображении. Мы видим, что картезианское сомнение является просто инструментом *майевтики* для того, чтобы обосновать критерий истины, и вместе с тем средством для достижения надежного знания и мудрости. Однако для Сократа в «Апологии» мудрость заключается в осознании нашей ограниченности, в знании того, как мало знает каждый из нас.

Это было именно то учение о существенной предрасположенности человека к ошибкам, которое возродили Николай Кузанский и Эразм Роттердамский (со ссылкой на Сократа), и это было именно то «гуманистическое» учение (в противоположность оптимистическому учению, на которое опирался Мильтон, — учению о том, что истина восторжествует), которое Монтель, Локк и Вольтер, а также их последователи Джон Стюарт Милль и Бертран Рассел сделали основой доктрины толерантности. В своем «Философском словаре» Вольтер ставит вопрос: «Что такое толерантность?» — и отвечает: «Это необходимость следовать нашей человеческой природе. Мы все предрасположены к ошибкам и склонны к заблуждениям; давайте учитывать это, прощая друг другу глупые поступки. Это первый принцип естественного права». (Сравнительно недавно учение о предрасположенности человека к ошибкам было положено в основу теории политической свободы, т. е. свободы от принуждения — см. работу Ф. А. Хайека «The Constitution of Liberty», особенно с. 22 и 29).

XI

Бэкон и Декарт провозгласили наблюдение и разум в качестве новых авторитетов, и они приписали их каждому отдельному человеку. Но поступая таким образом, они расчленили человека на две части: на более высокую часть, которая обладает авторитетом в отношении истины (у Бэкона это наблюдение, у Декарта — интеллект), и более низкую часть. Эта более низкая часть составляет нашу обыкновенную самость, это — древний Адам в нас самих. Вот почему именно мы сами всегда являемся теми, кто единственно отвечает за ошибку, поскольку истина очевидна. Это мы, с *нашими* предубеждениями, *нашей* небрежностью, *нашим* упрямством, должны нести ответственность; мы именно те, кто есть источник нашего собственного незнания.

Таким образом, мы расчленены; с одной стороны — это человеческая часть, это мы сами, это часть, которая оказывается источником наших неверных мнений (*doxa*), наших ошибок и нашего незнания, с другой стороны — это сверхчеловеческая часть, это ощущения и интеллект — источники действительного знания (*epistēmē*), авторитет которых для нас является почти божественным.

Но такая идея не проходит. Ибо мы знаем, что физика Декарта, замечательная во многих отношениях, была ошибочной; а ведь она опиралась только на такие идеи, которые, как полагал Декарт, были истинными. А что касается авторитета ощущений как источников знания, то уже древним был известен факт их ненадежности. Это знали еще до Парменида, например, Ксенофан и Гераклит и, конечно же, Демокрит и Платон.

Странно, что это учение античности осталось почти не замеченным современными эмпириками, включая феноменологов и позитивистов; более того, оно не принято во внимание при рассмотрении значительного числа проблем, выдвинутых позитивистами и феноменологами. Причиной этому является

следующее: они убеждены, что наши ощущения не ошибаются, а именно наша самость (мы сами) неверно *интерпретирует* то, что дано нам ощущениями. Наши ощущения сообщают нам истину, но мы можем ошибаться, когда, например, пытаемся переложить на язык — условный, *созданный человеком несовершенный язык* — то, о чем говорят нам наши ощущения. Именно наше языковое описание вносит путаницу из-за того, что оно может быть искажено предубеждениями.

(Таким образом, наш человеческий язык оказался носителем ошибок. Но затем было открыто, что язык был «дан» нам с определенным замыслом; он концентрирует в себе мудрость и опыт поколений, и на него не следует взваливать ответственность за то, что мы злоупотребляем им. Язык приобрел такой большой авторитет, что никогда не сможет вводить нас в заблуждения. Если мы впадем в искушение употребить язык в суетных целях, тогда именно мы будем ответственны за неприятности, которые получим в результате. Язык — это ревнивый Бог, и он не сохранит невинным того, кто употребит Его слова всуе, а отбросит его в тьму и хаос.)

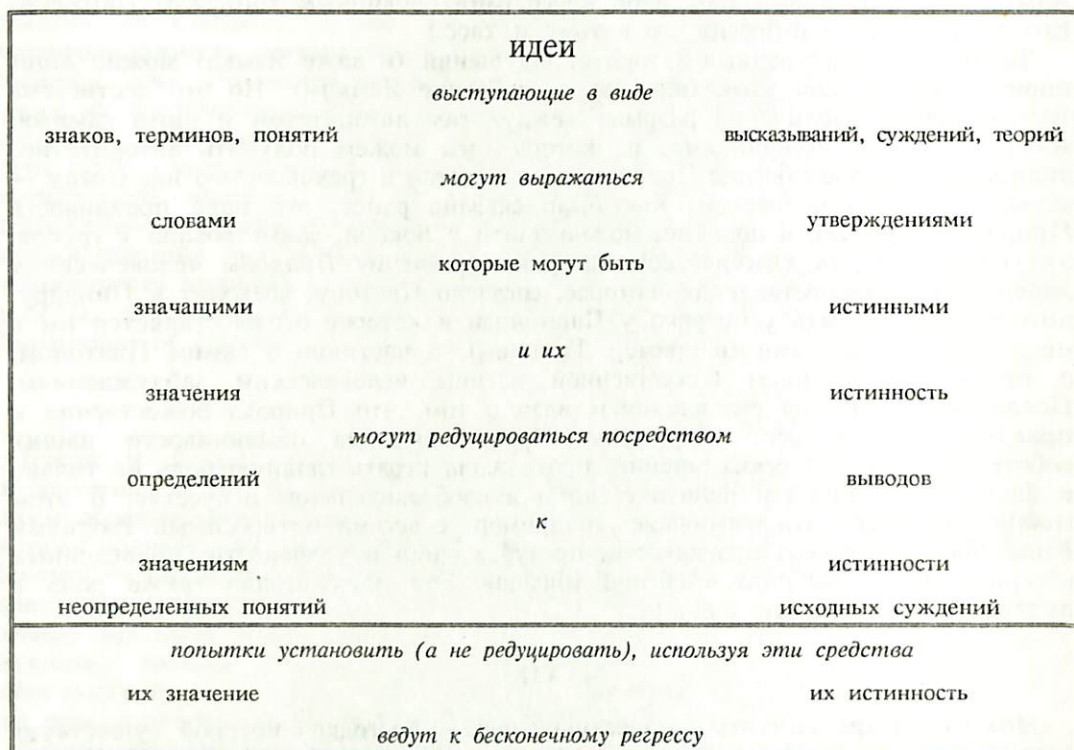
Защищать божественный авторитет ощущений (и даже Языка) можно лишь порицая нас и наш язык (или злоупотребление Языком). Но это достигаемо только ценою увеличения разрыва между этим авторитетом и нами самими, между чистыми источниками, из которых мы можем получать авторитетное знание о правдивой богине Природе, и нечистотой и греховностью нас самих — между Богом и человеком. Как было сказано ранее, эта идея правдивости Природы, которую, я полагаю, можно найти у Бэкона, заимствована у греков; эта идея — часть классического противопоставления *Природы* человеческого мнению, противопоставления, которое, согласно Платону, восходит к Пиндару, которое может быть усмотрено у Парменида и которое отождествляется им и некоторыми софистами (например, Гиппием), а частично и самим Платоном, с противопоставлением божественной истины человеческим заблуждениям. После Бэкона и под его влиянием идея о том, что Природа божественна и правдива и что все заблуждения проистекают из обманчивости наших собственных человеческих мнений, продолжала играть главную роль не только в философии, науке и политике, но и в изобразительном искусстве. В этом можно убедиться, ознакомившись, например, с весьма интересными теориями Констебля о природе, правдивости, предубеждении и условности, приведенных в книге Е. Г. Гомбрига «Art and Illusion». Эта идея играла также роль в литературе и даже музыке.

XII

Можем ли мы выявить логическую ошибку, благодаря которой существует странное воззрение, будто об истинности суждения можно судить по его истокам, т. е. по его происхождению? Или нам не остается ничего иного, кроме как ссылаться на религиозные или психологические установки — скажем, на авторитет родителей? Я думаю, что здесь действительно можно обнаружить логическую ошибку, которая проистекает из близкой аналогии между *значением* наших слов (терминов или понятий) и *истинностью* наших суждений или высказываний (см. табл.).

Легко видеть, что значение слов на самом деле имеет некоторую связь с их историей, их происхождением. В логическом отношении слово — это конвенциональный знак, в психологическом — это знак, значение которого устанавливается по традиции, привычке или ассоциации. В логическом отношении его значение устанавливается исходным решением — чем-то вроде априорного определения или соглашения, своего рода социальным контрактом; в психологическом отношении значение слова устанавливается, когда мы учимся употреблять его, когда впервые формируются наши лингвистические привычки и ассоциации. Таким образом, у школьника есть основание возмущаться

излишней искусственностью французского языка, в котором слово «pain» означает «хлеб», в то время как в английском языке, как он чувствует, имеется несомненно более естественное и простое слово «bread» («хлеб»), а не «pain»; последнее же слово в английском означает вовсе не «хлеб», а «боль». Школьник может очень легко понять, что существует соглашение об употреблении слов, но при этом он выразит свое недоумение по поводу того, что нет никаких причин, чтобы первоначальные соглашения — первоначальные для него — не закреплялись. Его ошибка, видимо, состоит в том, что он не учитывает существование нескольких в равной мере закрепленных первоначальных соглашений. Но кто же неосознанно не делает такой же ошибки? Многие из нас ловят себя на чувстве удивления, когда видят, что во Франции даже маленькие дети свободно говорят по-французски. Конечно, в этом случае наша наивность вызывает улыбку, но вряд ли улыбнется полисмен, обнаруживший, что *настоящее имя* человека, назвавшегося Самуэлем Джоном, Джон Смит, хотя и в этом, несомненно, есть отголосок магической



веры, что зная *истинное* имя человека, бога или духа, мы получаем власть над ними: произнеся имя, мы можем призвать их к ответу или сослаться на них.

Можно заключить, что действительно имеет место как обыденный, так и логически обоснованный смысл, согласно которому, «истинным» («собственным») значением термина является его первоначальное значение. Это значение нам понятно, если мы правильно его узнали — у подлинного авторитета, у того, кто владеет языком. Все это показывает, что проблема значения слова на самом деле связана с проблемой авторитетного источника, проблемой происхождения, или с проблемой нашего привычного словоупотребления.

Эта проблема совершенно отличается от проблемы истинности суждения о факте, истинности высказывания. Ведь каждый может сделать фактическую ошибку — даже в той области, в которой он, казалось бы, не должен ошибаться (скажем, называя свой возраст или определяя цвет рассматриваемой вещи). Что касается происхождения, то любое суждение может быть ложным

изначально. Слово, напротив, получает собственное значение, как только оно понято.

Таким образом, если мы задумаемся о различии между значением слов и истинностью суждений с точки зрения их происхождения, то мы едва ли склонимся к мысли, что вопрос о знании или об истине может в значительной степени зависеть от вопроса об их происхождении. Между значением и истиной, однако, имеется глубокая аналогия, и есть философское воззрение, — я назвал его эссенциализмом, — которое пытается связать значение и истину так тесно, что почти непреодолимым оказывается соблазн трактовать их одинаковым образом.

Для того чтобы кратко разъяснить это, давайте еще раз более пристально рассмотрим в нашу таблицу идей, обратив внимание на соотношение правой и левой ее сторон.

Как же связаны между собой две стороны этой таблицы? Если мы посмотрим на левую сторону таблицы, то найдем там слово «определения». Но определение — это своего рода *высказывание, суждение или предложение*, т. е. что-то, что находится на правой стороне таблицы. (Этот факт, между прочим, не нарушает симметрии нашей таблицы идей, так как выводы также предлагают выход за границы единичных объектов, например высказываний, расположенных на той стороне, где встречается слово «выводы» (*derivations*): точно так же как определение выражается особой *последовательностью слов*, а не одним словом, так и вывод выражается особой *последовательностью высказываний*, а не одним высказыванием.) Факт, что определения, которые расположены на левой стороне нашей таблицы, являются, тем не менее, высказываниями, наводит на мысль, что они могут образовывать связь между правой и левой сторонами таблицы.

Все это действительно является частью того философского учения, которое я назвал эссенциализмом. Согласно эссенциализму (особенно в той форме, которую придал ему Аристотель), определение является суждением о внутренней сущности, или природе вещи. В то же время определение устанавливает значение слова — имя, которое обозначает сущность. (Например, Декарт, а также Кант считали, что слово «тело» обозначает нечто такое, что является существенным образом протяженным.)

Более того, Аристотель и все другие эссенциалисты придерживаются того взгляда, что *определения и есть «принципы»*; иначе говоря, определения являются простейшими утверждениями (например, «все тела протяжены»), которые не могут быть выведены из других утверждений и которые образуют основание (часть основания) любого доказательства. Определения, таким образом, составляют основание каждой науки. (см. «Open Society», особенно примеч. 27—33 к главе 11). Необходимо заметить, что эта посылка хотя и важна для эссенциалистского кредо, тем не менее свободна от какого-либо упоминания о «сущности». Это объясняет, почему она была принята частью номиналистов, таких, как Гоббс или, скажем, Шлик (см. «Erkenntnis Lehre» последнего, 2-е изд., 1925, с. 62).

Я полагаю, что теперь в нашем распоряжении есть средства, с помощью которых мы можем объяснить логику воззрения, что соответствие утверждения фактам определяется происхождением утверждения. Дело здесь в том, что если происхождение может определять *истинное значение* термина или слова, то оно может стать основанием *истинного определения* важной идеи и поэтому — некоторых, по крайней мере основных, «принципов», которые являются описанием сущности, или природы вещей, и которые лежат в основе наших доказательств, а следовательно, нашего научного знания. Таким образом, можно представить себе существование авторитарных источников знания.

Однако мы должны понимать, что эссенциализм ошибается, предполагая, что определения могут что-то прибавить к нашему знанию фактов. (Хотя следует оговориться: благодаря соглашениям определения могут испытать влияние нашего знания фактов, более того, определения создают средства,

которые, в свою очередь, могут повлиять на наши теории и вследствие этого на эволюцию нашего знания фактов.) Поскольку мы понимаем, что определения никогда не дают нам знания о «природе», или о «природе вещей», мы видим логический разрыв между проблемой происхождения и проблемой соответствия утверждения фактам, которые пытаются искусственно связать некоторые философы-эссенциалисты.

XIII

Теперь я хочу оставить в стороне все эти пространные исторические размышления и обратиться к самим проблемам и их решениям.

Эту часть моей лекции можно трактовать как нападки на эмпиризм, сформулированный, например, в следующем классическом утверждении Юма: «Если я спрашиваю, почему вы верите в некоторый факт, о котором рассказываете, то вы должны привести мне какое-нибудь основание, и этим основанием будет какой-нибудь другой факт, связанный с первым. Но так как вы не можете продолжать действовать таким образом *in infinitum*, вы должны прийти в конце концов к какому-нибудь факту, имеющемуся в вашей памяти или восприятии; иначе вы должны согласиться с тем, что ваша вера совершенно ни на чем не основана» («Исследование о человеческом познании»*. См. также эпиграф).

Проблема обоснованности эмпиризма может быть грубо сформулирована следующим образом: является ли наблюдение исходным источником нашего знания природы, и если нет, то что же тогда является источником нашего знания?

Что бы я ни сказал о Бэконе, эти вопросы останутся даже в том случае, если бы мне удалось сделать те части его философии, которые комментировал, непривлекательным для бэconiанцев и других эмпириков.

Проблема источников нашего знания недавно снова была сформулирована так: если мы что-либо утверждаем, то мы должны обосновать это утверждение, но это означает, что мы должны ответить на следующие вопросы:

«Откуда вы знаете и каковы источники вашего утверждения?»

В свою очередь, настаивает эмпирик, это приводит к вопросу:

«Какие наблюдения (или память о наблюдениях) лежат в основе вашего убеждения?»

Я нахожу эту цепочку вопросов совершенно неудовлетворительной.

Прежде всего следует сказать, что большинство наших утверждений основывается не на наблюдениях, а на разного рода других источниках. «Я прочитал это в газете “Таймс”» или, возможно, «я прочитал это в “Британской энциклопедии”» — вот более вероятные и более определенные ответы на вопрос «откуда вы знаете?», чем такие, как «я наблюдал это» или «я знаю это из своего наблюдения в прошлом году».

Но эмпирик возразит: «Откуда, по-вашему, газета “Таймс” или “Британская энциклопедия” получили свою информацию? Если вы достаточно далеко продвинетесь в своем исследовании, то, несомненно, в конце концов придете к сообщениям о наблюдениях очевидцев (иногда это называется «протокольными предложениями» или, если хотите, «базисными утверждениями»). «Общепризнано, — будет развивать свою аргументацию эмпирик, — что книги, как правило, пишутся на основании других книг. Разумеется, историк, например, будет работать с документами. Но в конечном счете оказывается, что эти другие книги или эти документы базируются на наблюдениях. В противном случае они должны расцениваться как поэтические творения, либо как фантазии, либо как ложные сведения, но не как исторические свидетельства. Именно в этом смысле мы, эмпирики, подчеркиваем, что наблюдения должны быть исходным источником нашего знания».

* Цит. по: Юм Д. Сочинения. М., 1966. Т. 2. С. 49. — Примеч. пер.

Я привел высказывание эмпирика, типичное для некоторых моих друзей, позитивистов.

Попытаюсь теперь показать, что это высказывание столь же мало обосновано, как и высказывание Бэкона, что ответ на вопрос об источниках знания направлен против эмпирика и что, наконец, вопрос об исходных источниках, к которым можно апеллировать как к высшему авторитету, должен быть отвергнут в целом как вопрос, ошибочный в своей основе.

Прежде всего я хочу показать, что если вы на самом деле решитесь спросить газету "Таймс" и ее корреспондентов об источниках их знания, то вы никогда не выйдете на те наблюдения очевидцев, в существование которых верит эмпирик. Скорее всего произойдет следующее: с каждым вашим шагом будет возрастать, подобно снежному кому, необходимость дальнейших шагов.

Возьмем, например, утверждение, для которого в качестве разумного и достаточного основания может быть принят ответ: «Я прочитал это в газете "Таймс"». Скажем, имеется утверждение: «Премьер-министр решил вернуться в Лондон на несколько дней раньше». Допустим теперь на какое-то время, что кто-то усомнился в этом утверждении и почувствовал необходимость проверить его истинность. Что же он будет делать? Если у него есть друг в кабинете премьер-министра, то самый простой и самый прямой путь — это позвонить ему, и, если друг подтвердит сообщение, тогда так оно и есть.

Другими словами, исследователь, насколько это возможно, скорее будет проверять сам факт утверждения, чем искать источник информации. Но согласно теории эмпирика, утверждение «я прочитал это в газете "Таймс"» является просто первым шагом в процедуре подтверждения, состоящей в поисках исходного источника. Каков же следующий шаг?

Их, по крайней мере, два. Один из них основан на том, что слова «я прочитал это в газете "Таймс"» тоже утверждение, и поэтому мы можем спросить: «Каков источник вашего знания о том, что вы прочитали это в газете "Таймс", а, скажем, не в другой газете, похожей на "Таймс"?» Другой шаг — спросить саму газету "Таймс" об источниках ее знания. Ответ на первый вопрос может быть таким: «Но у нас есть только одна газета "Таймс", и мы всегда получаем ее по утрам». Этот ответ вызовет множество других вопросов относительно источников, которыми мы здесь уже не будем заниматься. Ответ на второй вопрос может быть получен от редактора "Таймс". «Нам позвонили, — скажет он, — из кабинета премьер-министра». Далее. Согласно эмпиристской процедуре, на этой стадии мы должны спросить: «Кто же тот человек, который принял это сообщение?» — и узнать у него, что же именно он услышал. Мы должны будем также спросить этого человека: «Каков источник вашего знания о том, что голос, который вы слышали, действительно принадлежит сотруднику кабинета премьер-министра?» и т. д.

Существует простое объяснение, почему этот скучный ряд вопросов никогда не приведет к удовлетворительному результату. Вот оно: каждый свидетель в своем сообщении всегда широко пользуется знанием людей, обстоятельств, языковых привычек, социальных условностей и т. п. Он не может полагаться лишь на свои глаза и уши, особенно если его сообщение необходимо для подтверждения какого-либо утверждения, требующего этого. Но это обстоятельство вызовет, конечно, новые вопросы — относительно источников тех элементов его знания, которые непосредственно ненаблюдаемы.

Вот почему логически невыполнима программа поиска источника знания в исходном наблюдении; она ведет к бесконечному регрессу. (Учение об очевидности истины этот регресс останавливает. Это интересно, потому что позволяет понять притягательность такого учения.)

Хочу обратить внимание, между прочим, на то, что этот аргумент тесно связан с другим: всякое наблюдение включает в себя интерпретацию в свете

нашего теоретического знания*; знание, основанное только на наблюдениях и не искаженное теорией, — если это вообще возможно, — было бы совершенно бесплодным и бесполезным.

Наиболее поразительным в этой программе поисков источников — кроме утомительности этих поисков — оказывается ее полный разрыв со здравым смыслом. В самом деле, если мы сомневаемся в каком-либо утверждении, то нормальная процедура заключается скорее в том, чтобы проверить его, а не в том, чтобы искать его источники; и, если мы найдем независимое подтверждение, тогда мы вернее всего примем это утверждение, не беспокоясь вообще о его источниках.

Конечно, есть случаи, когда ситуация отличается от только что описанной. Проверка исторических утверждений всегда означает движение вспять — к источникам, но, как правило, не обращение к сообщениям очевидцев.

Ясно, что никакой историк не будет принимать данные документов некритически. Существуют проблемы подлинности документов, имеются проблемы, связанные с предвзвешенностью, и встречается также такая проблема, как реконструкция более ранних источников. Есть, конечно, и другая проблема: присутствовал ли автор документа в то время, когда происходило событие? Но последняя не является проблемой, характерной для историка. Он может быть озабочен надежностью сообщения, но очень редко интересуется тем, был ли автор документа очевидцем обсуждаемого события, даже если считать, что это событие было по природе своей наблюдаемым. В письме, скажем, говорится: «Вчера я изменил свое мнение по этому вопросу». И это может оказаться весьма ценным историческим свидетельством, несмотря на то, что изменение мнения ненаблюдаемо (и несмотря на то, что на основании другого свидетельства мы можем предположить, что автор письма лгал).

Что касается очевидцев, то их роль важна почти исключительно в суде, где они могут быть подвергнуты перекрестному допросу. Как известно многим юристам, очевидцы часто ошибаются. Это было проверено экспериментально и дало поразительные результаты. Оказывается, свидетели, более всего озабоченные тем, чтобы описать событие так, как оно было на самом деле, делают множество ошибок, особенно если происходит что-то волнующее, если же есть соблазн интерпретировать событие, то такая интерпретация чаще всего приводит к искажению того, что в действительности наблюдалось.

Воззрение Юма на историческое знание было другим. «...Мы верим, — писал он в «В трактате о человеческой природе», — что Цезарь был убит в сенате в мартовские иды, верим потому, что данный факт установлен посредством единогласного свидетельства историков, которые сходятся в своих показаниях относительно точного времени и места этого события. В данном случае в нашей памяти или перед нашими глазами налицо известные письменные знаки и буквы, причем мы в то же время помним, что указанными знаками пользуются для обозначения известных идей; идеи же эти или находились в сознании людей, которые лично присутствовали при данном событии и извлекли их непосредственно из него, или были заимствованы из свидетельств других людей, а эти свидетельства — опять-таки из других свидетельств, причем этот переход можно проследить до тех пор, пока мы не дойдем до людей, являвшихся свидетелями и очевидцами самих событий»** (см. также «Исследование о человеческом познании», разд. X).

Думается, что это воззрение должно вести к описанному выше бесконечному регрессу, так как, конечно же, остается проблема: принимать ли «единогласное свидетельство историков» или, возможно, отказаться от этого свидетельства как результата их доверия к общепринятому, но неподлинному источнику?

* См. «Logic of Scientific Discovery» (последний абзац гл. 24 и новое дополнение).

** Цит. по: Юм Д. Сочинения. ... Т. 1. С. 180. — Примеч. пер.

Апелляция к знакам и буквам, находящимся «в нашей памяти или перед нашими глазами», не имеет никакого отношения к этой или любой другой проблеме историографии.

XIV

Но каковы же в таком случае источники нашего знания?

Ответ, я полагаю, состоит в следующем: существует множество разного рода источников нашего знания, *но ни один из них не имеет статус безусловного авторитета.*

Мы можем сказать, что газета «Таймс» или «Британская энциклопедия» могут быть источниками знания. Мы можем также сказать, что некоторые статьи по физической проблеме в журнале «Physical Review» имеют больший авторитет и в большей мере обладают репутацией надежного источника, чем статья по той же проблеме в газете «Таймс» или в «Британской энциклопедии». Но было бы ошибкой утверждать, что источником для статьи в «Physical Review» должно быть, хотя бы отчасти, наблюдение. Таким источником вполне может быть обнаруженная несостоятельность другой статьи или, скажем, обнаруженный факт, что гипотезу, выдвинутую в другой статье, можно проверить таким-то и таким-то экспериментом; все эти ненаблюдаемые открытия являются «источниками» в том смысле, что они все вносят вклад в наше знание.

Я, разумеется, не отрицаю, что эксперимент также может внести вклад в наше знание, и весьма важный. Но эксперимент не является исходным источником знания. Он всегда должен быть проверяемым; как и в примере с газетой «Таймс», мы, как правило, не задаем вопросы очевидцу эксперимента, но если сомневаемся в результате, то можем повторить эксперимент или попросить об этом кого-то еще.

Принципиальная ошибочность философской теории об исходных источниках нашего знания состоит в том, что эта теория не различает достаточно отчетливо вопрос о происхождении и вопрос об обоснованности. В историографии иногда допустимо, чтобы эти два вопроса совмещались. Вопрос об обоснованности исторического утверждения может быть исследован только (или главным образом) в свете происхождения определенного источника. Но вообще говоря, эти два вопроса различны; и в общем случае мы не проверяем обоснованность утверждения (информации), выявляя источники (происхождение) этого утверждения, а непосредственно проверяем его само, критически оценивая то, что утверждается, — сами утверждаемые факты.

Таким образом, вопросы эмпирика «откуда вы знаете?» и «каков источник вашего утверждения?» неверно поставлены. Но дело не в том, что они неточно или неряшливо сформулированы, а скорее в том, что эти *вопросы вовсе не имеют смысла*: они требуют авторитарного ответа.

XV

Можно сказать, что традиционные системы эпистемологии возникли из положительного и отрицательного ответов на вопросы об источниках нашего знания. *Они никогда не оспаривали эти вопросы, не обсуждали их законность*; вопросы эти рассматривались как совершенно естественные, и никто, кажется, не видел какого-либо вреда от них.

Это весьма интересно, так как очевидно, что эти вопросы авторитарны по самому своему духу. Их можно сравнить с традиционным вопросом политической теории «кто должен управлять?», на который напрашивается авторитарный ответ: лучший, или мудрейший, или народ, или большинство. (Все это невольно наводит на мысль, что такая нелепая альтернатива, как «кто должен быть правителями — капиталисты либо рабочие?» аналогична альтернативе «каков исходный источник знания — интеллект или ощущения?».) Приведенный

политический вопрос неверно поставлен, и ответы на него парадоксальны (как я пытался показать это в своей книге «Open Society», гл. 7). Этот вопрос должен быть заменен совершенно другим вопросом, а именно: *как нам организовать наши политические институты, чтобы негодные или некомпетентные правители (которых мы так не хотим, но все время получаем) не могли слишком сильно навредить?* Я убежден, что только изменив именно так вопрос, мы можем надеяться на успех в построении рациональной теории политических институтов.

Подобным же образом может быть заменен и вопрос об источниках нашего знания. Этот вопрос всегда задавался в таком духе: каковы наилучшие источники нашего знания, наиболее надежные, те, которые не приведут к нашим ошибкам и к которым в случае сомнения мы можем и должны обращаться как к последней инстанции? Я предлагаю допустить, что таких идеальных источников знания не существует вообще, как не существует и идеальных правителей. Каковы бы ни были «источники», они скорее всего со временем приведут нас к ошибкам. Поэтому я предлагаю заменить вопрос об источниках нашего знания совершенно другим вопросом: *каким образом мы надеемся обнаружить наши ошибки и устранить их?*

Вопрос об источниках нашего знания, подобно многим авторитарным вопросам, является вопросом *генезиса*. Мы интересуемся происхождением нашего знания, веря, что его родословная узаконивает его. Благородное, расово чистое знание, непорочное знание, которое получено от высшего авторитета, а может быть, и от Бога — таковы (часто неосознанные) метафизические идеи, стоящие за этим вопросом. Можно сказать, что моя модификация вопроса «каким образом мы надеемся обнаружить наши ошибки?» является следствием того воззрения, что не существует чистых, непорочных и надежных источников знания и что вопросы о происхождении или чистоте не следует смешивать с вопросами об обоснованности или истинности. Это воззрение такое же древнее, как учение Ксенофана. Уже Ксенофану было известно, что наше знание — это догадки, мнения, т. е. *doxa*, а не *epistēmē*, как это видно из его стихов (18 DK и 34 DK):

Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,
Но [смертные] постепенно... ища, лучшее изобретают.

Точно никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всем, что я только толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает.

Однако традиционный вопрос об авторитарном источнике знания все еще повторяется и ныне — и очень часто позитивистами и другими философами, которые наивно полагают, что выступают против авторитетов.

Должный ответ на мой вопрос «каким образом мы надеемся обнаружить наши ошибки и устранить их?», я убежден, состоит в следующем: путем *критики* теорий и догадок, выдвинутых другими, и — если только мы сможем научиться этому — путем критики наших собственных теорий и догадок. (Последнее положение весьма желательно, но не обязательно, так как если нам не удастся подвергнуть критике наши собственные теории, то это могут сделать за нас и другие.) Этот ответ резюмирует позицию, которую я назвал критическим рационализмом. Этой позицией, этим воззрением и традицией мы обязаны грекам. Она существенно отличается от рационализма и интеллектуализма Декарта и его школы и значительно отличается от эпистемологии Канта. Однако в области этики, учения о морали, она приближается к взглядам Канта с его *принципом автономии*. В этом принципе заключается понимание того, что мы не должны принимать за основу этики власть авторитета, как бы

возвеличен он ни был. Ибо когда бы мы ни столкнулись с властью авторитета, именно нам судить, морально или неморально подчиниться ему. Возможно, авторитет достаточно силен, чтобы заставить подчиниться своей власти, а мы, возможно, бессильны ему сопротивляться. Однако если мы обладаем физической силой для выбора, тогда ответственность в конечном счете ложится на нас. Только нам решать: покориться ли власти, уступить ли авторитету.

Кант смело перенес эту идею в сферу религии: «Откуда бы вы ни знали о Боге, даже если бы Он сам явился перед вами, только вам судить, верить ли в Него и поклоняться ли Ему» («Religion Within the Limits of Pure Reason», 2nd ed., 1794, part II, ch. 4, § 1).

В свете этого смелого утверждения кажется странным, что в своей философии науки Кант не принял этой позиции критического рационализма, критического поиска ошибок. Я уверен, что он не сделал этого только потому, что покорился авторитету ньютоновской космологии как результату ее почти невероятного успеха после чрезвычайно строгих проверок. Если это объяснение верно, то критический рационализм (и критический эмпиризм), который я защищаю, придает законченный вид критической философии Канта. Это стало возможным благодаря Эйнштейну, показавшему нам, что теория Ньютона, несмотря на ее ошеломляющий успех, вполне может быть ошибочной.

Мой ответ на вопросы «откуда вы знаете, каков источник (основание) вашего утверждения и какие наблюдения привели вас к нему?» будет таким: «Я не знаю: мое утверждение было просто догадкой. Неважно, каковы его источники, — их может быть много, и половина из них может быть мне неизвестна; во всяком случае, его происхождение не влияет на его истинность. Но если вас интересует проблема, которую я пытался решить, вы можете помочь мне, подвергнув мое утверждение самой строгой критике; и если вы можете предложить эксперимент, который, по-вашему, опровергнет его, я буду рад изо всех своих сил помочь вам в этом».

Этот ответ*, строго говоря, приемлем только для вопроса, относящегося к какому-либо научному утверждению, отличающемуся от исторического. Если бы мое предположение касалось исторического факта, то источники этого предположения (но не в смысле «исходные источники»), конечно, следовало бы рассматривать при критическом обсуждении его обоснованности, однако по сути своей мой ответ был бы, как мы уже видели, тем же самым.

XVI

Я полагаю, что наступило время сформулировать эпистемологические результаты проведенного обсуждения. Я изложу их в виде десяти тезисов.

1. Не существует никаких исходных (или окончательных) источников знания. Принимаются каждый источник, каждое предложение; и каждый источник и каждое предложение открыты для критического исследования. За исключением истории, мы везде обычно исследуем сами факты, а не источники нашей информации.

2. Собственно эпистемологический вопрос — это не вопрос об источниках, скорее мы спрашиваем, является ли высказанное утверждение истинным, иначе говоря, согласуется ли оно с фактами. (То, что мы можем, не впадая в антиномии, иметь дело с идеей объективной истины в смысле соответствия фактам, было показано в работе Альфреда Тарского.) И мы пытаемся ответить на него, насколько это возможно, исследуя (проверяя) либо само утверждение, либо его следствия.

3. В таком исследовании могут быть уместны любого рода аргументы.

* Этот ответ почти целиком (с небольшими изменениями) взят из моей статьи, впервые опубликованной в первом номере журнала «The Indian Journal of Philosophy» за 1959 г.

Типичная процедура должна заключаться в анализе согласованности наших теорий с нашими наблюдениями. Но мы можем, например, также исследовать, будут ли взаимно и внутренне согласовываться наши исторические источники.

4. Наиболее важный источник нашего знания и в количественном, и в качественном отношении (не считая врожденного знания) — это традиция. Многое мы узнаем, учась на примере, узнаем из рассказов и книг, овладевая приемами критики; мы узнаем, как воспринимать и переносить критику, как уважать и беречь истину.

5. Тот факт, что многие источники нашего знания являются традиционными, говорит против антитрадиционализма, указывая на его бесплодность. Но этот факт не следует считать поддержкой традиционалистской позиции: каждый кусочек нашего традиционного знания (и даже нашего врожденного знания) открыт для критики и может быть отвергнут. Хотя без традиции знание было бы невозможным.

6. Знание не может начинаться с ничего — с *tabula rasa* — и не может начинаться с наблюдения. Прогресс знания заключается главным образом в модификации предшествующего знания. Хотя иногда, например в археологии, мы можем продвинуться вперед благодаря случайному наблюдению, все же значимость открытия обычно определяется его способностью модифицировать наши предшествующие теории.

7. Пессимистическая и оптимистическая эпистемологии почти в равной мере ошибочны. У Платона верным является скорее пессимистический рассказ о пещере, а не его оптимистическая теория *припоминания* (*anamnēsis*). (Тем не менее мы должны допустить, что все люди, подобно животным и даже растениям, обладают врожденным знанием.) Но хотя мир явлений в действительности оказывается миром простых теней на стенах пещеры, мы все же непрестанно выходим за его пределы; несмотря на то, что, как говорил Демокрит, истина сокрыта в глубине, мы можем проникать в эту глубину. В нашем распоряжении нет никакого критерия истины, и этот факт служит основанием пессимизма. Но у нас есть критерий, который, *если повезет*, позволит нам выявлять ошибки и заблуждения. Ясность и отчетливость не являются критерием истины, но такие вещи, как темнота и путаница, *могут* указать на ошибку. Аналогично этому, связность не может быть обоснованием истины, но бессвязность и непоследовательность обосновывают заблуждения. И когда они обнаружены, наши собственные ошибки светят нам неясными багровыми огнями, помогая на ощупь выбраться из темноты пещеры.

8. Ни наблюдения, ни разум не являются авторитетами. Интеллектуальная интуиция и воображение наиболее важны, но они ненадежны: они позволяют нам видеть вещи очень ясно, но все же они могут ввести нас в заблуждение. Они необходимы как главные источники наших теорий, но большинство наших теорий в той или иной мере ложно. Самая важная функция наблюдения и рассуждения и даже интуиции и воображения — помогать нам в критическом исследовании тех смелых предположений, посредством которых мы проникаем в неизвестное.

9. Если ясность ценна сама по себе, то этого нельзя сказать о точности: не имеет смысла пытаться быть более точным, чем этого требует наша проблема. Языковая точность — это иллюзия, а проблема, связанная со значением слов или их определением, несущественна. Наша таблица, несмотря на ее симметрию, содержит две стороны — существенную и несущественную. Левая сторона (слова и их значения) несущественна, а правая (теории и проблемы, связанные с их истинностью) весьма существенна. Слова важны только как инструменты для формулировки теорий. Вербальных проблем следует избегать любой ценой.

10. Каждое решение проблемы влечет за собой новые нерешенные проблемы; чем более глубока исходная проблема, тем более смелого решения она требует. Чем больше мы узнаем о мире и чем глубже наши представления о нем, тем

более осознанно, конкретно и артикулированно будет наше знание о том, что мы еще не знаем, знание о нашем незнании. Ибо главный источник нашего незнания — это факт, что наше знание может быть только конечным, в то время как незнание неизбежно бесконечно.

Мы можем получить представление о необъятности нашего незнания, созерцая необъятность небес, хотя сам по себе размер Вселенной — это лишь одна из причин нашего незнания, причем не самая глубокая. Ф. П. Рамзай в своей замечательной работе «Foundations of Mathematics» писал следующее: «В отличие от некоторых моих друзей я не придаю большого значения физическому размеру. Я отнюдь не чувствую себя покоренным обширностью небес. Звезды могут быть очень большими, но они не способны мыслить и любить; а упомянутые качества производят на меня большее впечатление, чем размеры. У меня нет никакого почтения к весу почти в семнадцать пудов» (с. 291). Я подозреваю, что друзья Рамзая согласились бы с ним относительно несущественности чисто физических размеров, а также подозреваю, что если бы они почувствовали себя покоренными обширностью небес, то только потому, что усмотрели бы в этом символ своего незнания.

Я убежден, что имело бы смысл пытаться узнать что-либо о мире, даже если бы в таких попытках мы просто узнали, что многое не знаем. Это состояние ученого незнания могло бы помочь во многих наших усилиях. Вероятно, полезно для всех нас помнить, что, весьма отличаясь друг от друга по тому, как мы знаем различные маленькие кусочки, мы оказываемся все равными в нашем бесконечном незнании.

XVII

Наконец, есть последний вопрос, который бы мне хотелось здесь поднять.

В философской теории, которую следует отвергнуть как ложную, поискав, мы часто можем найти идею, достойную сохранения. Можем ли мы найти такую идею в одной из теорий об исходных источниках нашего знания?

Я убежден, что можем, и считаю, что это одна из двух главных идей, которые лежат в основе учения о том, что источник любого нашего знания надприроден. Первая из этих идей ложная, но вторая, думается, истинная.

Первая, ложная идея, состоит в том, что мы должны *подтверждать* наше знание (наши теории) *позитивными* доводами, т. е. доводами, способными обосновывать его или, по крайней мере, делать весьма вероятным, во всяком случае, более основательными доводами, чем тот довод, что наши теории до сих пор выдерживали критику. Думаю, что эта идея предполагает необходимость апеллировать к некоторым исходным либо авторитетным источникам истинного знания; при этом еще остается открытым вопрос о характере этого авторитета: будет ли он человеческим, скажем, наблюдение или разум, или он сверхчеловеческий (а потому и надприродный).

Вторая идея, — жизненная важность которой была подчеркнута Расселом, — заключается в том, что никакой человеческий авторитет не может установить истину декретом, что мы должны подчиняться истине, что *истина выше человеческого авторитета*.

Взятые вместе, эти две идеи почти немедленно приводят к заключению, что источники нашего знания должны быть сверхчеловеческими, к заключению, поощряющему самоуверенность и применение силы против тех, кто отказывается видеть божественную истину.

Некоторые из тех, кто справедливо отвергает это заключение, к сожалению, не отвергают первую идею — веру в существование исходных источников знания. Взамен они отвергают вторую идею — тезис о том, что истина выше человеческого авторитета. В силу этого они подвергают опасности идею объективности знания и общепринятых норм рационального критического подхода.

Полагаю, что мы должны отказаться от идеи исходных источников знания и допустить, что все наше знание является человеческим, что оно смешано с нашими ошибками, нашими предрассудками, нашими мечтами и нашими надеждами; все, что мы можем, — это идти ощупью к истине, даже если она будет вне нашей досягаемости. Мы можем предположить, что часто нас ведет за собой вдохновение, но мы должны быть защищены против глубоко укоренившейся веры в то, что за нашим вдохновением стоит какой-либо авторитет, божественный или какой-то еще. Таким образом, если мы допускаем, что не существует никакого авторитета вне пределов критики, распространенной на всю область нашего знания, сколь угодно глубоко проникающего в неизведанное, тогда мы можем, не опасаясь, сохранить ту идею, что истина вне пределов человеческого авторитета. И мы обязаны сохранить эту идею, так как без нее не может быть никаких объективных норм исследования, никакой критики наших предположений, никакого продвижения к неизвестному, никакого поиска знания.

Перевод Н. Ф. Овчинникова

КАРЛ ПОППЕР — ФИЛОСОФ НАУКИ (послесловие к публикации)

Наука для Поппера была и остается предметом глубоких размышлений и основательного историко-научного и методологического анализа. В своем выступлении на Всемирном философском конгрессе в г. Брайтоне (США) в августе 1988 г. Поппер выразительно подчеркнул свое «непоколебимое убеждение в том, что вслед за музыкой и искусством наука представляет собою величайшее, самое прекрасное и светлое достижение человеческого духа».

Преклонение Поппера перед научным познанием не ослепляет его, более того, уважение к науке вынуждает его пристально всматриваться в исторический ход научной мысли, в феномен роста научного знания и наблюдать и исследовать в этом феномене такие черты, такие особенности, которые до него не осознавали или которым не придавали должного значения мыслители и естествоиспытатели прошлых веков, равно как и его современники. Его любовь к науке требовательна и критична. Испытывая восхищение перед удивительными достижениями науки, Поппер подчеркивает, что наши теории представляют собой рискованные и смелые попытки познать реальный мир. Научные теории всегда остаются гипотезами, которые можно и нужно проверять, но невозможно вполне обосновать. Конечно, они могут быть истинными. Во всяком случае, научные теории, являясь замечательными предположениями, указывают нам путь к еще лучшему.

Впечатляющие достижения научного развития демонстрирует механика Ньютона. Поппер отмечает, что уже Кант испытывает неодолимое влияние на него этих успехов. Авторитет ньютоновской космологии, после чрезвычайно строгих проверок и после ее поразительных предсказаний, становится непрекращаемым. Этот авторитет оказывает такое воздействие на устроение ученых, что к началу XIX в. формируется почти всеобщее убеждение, что единственно достойной человека и единственно истинной формой знания может быть только научное знание, опирающееся на опыт, на результаты наблюдений и экспериментов. О. Конт выражает это устроение в особой концепции, получающей название позитивизма.

К концу XIX в. под влиянием дальнейших успехов науки и как реакция на трудности ее теоретического развития возникает потребность критического анализа самих экспериментальных процедур, самого опыта, который существенно характеризует научное познание и который, согласно позитивизму, оказывается исходным и определяющим критерием научности знания. Систематический анализ понятия опыта, развернутый в особенности в эмпириокритицизме Маха и Авенариуса, отвечает указанной потребности. Это — исторически вторая форма позитивизма.

В начале 20-х гг. при кафедре индуктивных наук Венского университета начинает работать семинар под руководством М. Шлика. К 30-м гг. этот семинар, получивший название Венского кружка, становится уникальным сообществом философов, математиков

и естествоиспытателей. Осознавая необходимость осмысления новых данных науки начала XX в., участники Венского кружка стремятся исследовать сам феномен науки, проанализировать структуру научного знания, выявить и прояснить его основания. Они отказываются от биологизма и психологизма, характерных для эмпириокритицизма, и выдвигают программу логического анализа научного знания.

Если в классическом позитивизме только такие высказывания полагаются научными, которые в конечном счете выводятся из опыта, то логический позитивизм XX в. настаивает на том, что подлинно научные высказывания должны быть сводимы к «протокольным предложениям», к «атомарным» высказываниям о непосредственных наблюдениях и наблюдениях экспериментальных. Это — исторически третья форма позитивизма.

В те годы, когда начинает действовать Венский кружок, Поппер учится в университете, а затем работает в школе для беспризорных детей. При университете создается Педагогический институт, цель которого — теоретическая подготовка реформы школьного образования и ее поддержка. Поппер получает право посещать лекции, не оставляя работу. Это были, как сам он оценивает, весьма плодотворные годы в его интеллектуальном развитии.

Поппер знал о работе Венского кружка, был знаком с некоторыми его участниками, руководителю кружка Шлику он в свое время сдавал экзамен по истории философии, но он не посещал Кружок — так утверждает Поппер в своей автобиографической книге. Он не мог в силу этого оказывать какого-либо влияния на развитие идей его участников. Тем более что издание его основных работ — еще впереди.

Странным образом в наших публикациях в течение многих лет утверждалось, что Поппер сыграл якобы значительную роль в становлении ряда идей логического позитивизма. В действительности вполне независимое интеллектуальное развитие приводит его к таким воззрениям на науку, которые отнюдь не соответствуют идеям позитивизма, а скорее прямо противоположны этим идеям.

Размышляя о природе научного знания, Поппер обращается к исследованию современных ему теоретических построений, получивших тогда особое признание — к психоанализу Фрейда, психологии личности Адлера, теории исторического развития Маркса. Все эти теории претендуют на научную разработку своих проблем. Поппер все больше убеждается, что эти, равно как и другие подобные теории, не имеют убедительных оснований относить свои построения к области науки. Во всяком случае, он настойчиво ищет критерий, по которому можно было бы отделить научные построения от других форм интеллектуальной деятельности. Поппер констатирует, что в условиях множества все новых и новых теоретических концепций сами ученые вынуждены искать критерий демаркации, т.е. критерий, отделяющий их область деятельности от той, которая им представляется псевдонаукой, а также от теологии и метафизики. Дело методологов науки, строящих теорию научного знания, включиться в эту работу.

Поппер не может принять критерий демаркации, предложенный участниками Венского кружка. Решающую роль в его поисках начинают играть воззрения Эйнштейна, лекции которого он прослушал еще в начале 20-х гг., после того как общая теория относительности получает подтверждение. Вспоминая то время, Поппер пишет, что его друзей и его самого, тогда студента, взволновали результаты наблюдений, организованных Эддингтоном; эти результаты в значительной мере определили его воззрения на науку; стало ясно, что кажущаяся безупречной в доказательствах своей истинности механика Ньютона не столь безупречна и должна уступить место новой, релятивистской механике. Возможность особенного подхода к научному знанию Поппер усматривает в утверждении Эйнштейна, что лучшей судьба любой физической теории состоит в том, чтобы стать частным случаем другой, более объемлющей, теории.

Существенно, что в то время далеко не все ученые признавали истинность эйнштейновской теории гравитации. Скорее, большинство ученых еще не принимало эту новую тогда теорию, хотя и получившую только что экспериментальное подтверждение. Поппер с удивлением начинает осознавать, что ни опытное подтверждение, ни точность измерения сами по себе еще не дают оснований признавать какое-либо теоретическое построение научной теорией.

Вдумываясь в познавательную ситуацию, связанную с принятием упомянутых трех теорий — Фрейда, Адлера и Маркса, — претендующих на статус научности, он замечает, что их сторонники указывают на удивительную объяснительную силу этих теорий. Именно объяснительная сила названных теорий больше всего поражает Поппера. Все, что происходит в области исследования каждой из этих теорий, «наглядно и убедительно» подтверждает ее. Истинность теории выглядит очевидной. Оказывается, мир полон подтверждениями такой теории, и только ослепленные темнотой и подавленные враждебной пропагандой люди могут сомневаться в ее истинности.

Совсем другая ситуация предстает перед Поппером, когда он размышляет об эйнштей-

новой теории гравитации. Согласно этой теории, тяжелые массы, скажем, Солнце, должны притягивать луч света подобно тому, как они притягивают вещественные тела. Величину такого притяжения можно рассчитать на основании теории и измерить во время солнечного затмения. Для этого необходимо сфотографировать положение какой-либо звезды, близкой к небесной сфере к Солнцу, во время полного затмения, а затем зафиксировать положение той же звезды ночью. Различие в положении звезды на двух фотографиях покажет предсказанный эффект. Величину смещения можно измерить. Если бы смещение не наблюдалось, то новая теория гравитации была бы опровергнута. И хотя, согласно классической корпускулярной теории света, подобное смещение также должно было бы иметь место, однако его величина была бы в два раза меньше, чем величина, предсказанная теорией Эйнштейна и полученная в результате наблюдений Эддингтона.

Надо представить себе тот риск, которому подверглась теория гравитации Эйнштейна в этих наблюдениях. Именно эта рискованность теории, ее возможность быть опровергнутой, и поражает больше всего Поппера. Такую рискованность теории он и принимает в качестве основного критерия ее научности. Если теория не допускает возможности таких выводов, которые могли бы ее опровергнуть, то такая теория не может быть отнесена к классу научных теорий. Простое подтверждение выводов, т.е. верификация, не может дать таких оснований. Гораздо важнее получить подтверждение рискованных ее предсказаний. Неопровержимость теории — это не достоинство теории, а ее порок. Подлинной проверкой теории должна быть всегда попытка ее опровергнуть.

В связи с этим Поппер обращает внимание на следующую существенную особенность научной теории. Каждая «хорошая» теория, говорит он, является некоторым запрещением. Иначе говоря, научная теория содержит запреты некоторых мыслимых событий в области ее применимости. Чем больше теория запрещает, тем основательнее ее научный статус. Можно к этому добавить, что запреты, содержащиеся в научной теории, выражаются, как правило, в форме принципов сохранения — запрещается нарушать некоторую величину. Это могут быть входящие в теорию константы или некоторые величины, сохраняющие свое значение в процессе исследуемого изменения. Проверка теории, ее подкрепление, заключается чаще всего в проверке неизменности сохраняющихся величин, в проверке основательности запрета нарушать эту неизменность. Нарушение какого-либо запрета ведет к опровержению данной теории и к необходимости построения новой.

Но что же можно сказать о тех претендующих на статус научных теориях, которые находят непрестанные эмпирические подтверждения своих построений? Анализ конкретных случаев такого рода подтверждений показывает, что все эти подтверждения оказываются лишь интерпретациями наблюдаемых фактов в свете теории. В этом отношении поток эмпирических подтверждений демонстрирует лишь искусство авторов теории или ее сторонников так истолковать наблюдения, чтобы они вписались в теорию, тем самым подтверждая ее. Такие подтверждения характерны, например, для астрологии. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что все подобные теории нацелены на подтверждение, а не на опровержение. Если же возникает несовпадение предсказаний с фактами, то чаще всего такие несовпадения игнорируются, на них не обращают внимания. Этим теориям присуща неопределенность интерпретаций и пророчеств (предсказаний). Это способствует их неопровержимости и тем самым выводит их за пределы науки.

Поппер подчеркивает, что теория, претендующая на звание научной, должна обладать фальсифицируемостью, т.е. должна быть так построена, чтобы в ней содержалась возможность ее опровержения. Только если такая возможность не реализовалась, теория получает подкрепление. Поппер считает, что целесообразно говорить именно о подкреплении, а не о подтверждении теории, — в этом различии терминов важен смысловой оттенок. И надо сказать, что подкрепление теории не освобождает ее от возможных в дальнейшем опровержений вследствие роста знания.

В этой связи я хотел бы заметить, что термину «фальсифицируемость» (*falsifying*) трудно найти адекватный эквивалент в русском языке. Этот термин в русском языке имеет оттенок нарочитой и скрываемой ложности. А между тем, этого оттенка нет в попперовском критерии фальсифицируемости. Я предпочел бы переводить этот термин описательно, скажем, так: свойство теории подвергаться возможным ее опровержениям. Однако термин «фальсифицируемость» уже стал привычным в нашей философской литературе и приходится принимать его, имея в виду, что один термин никогда не несет в себе всего заключенного в нем содержания. Всякое слово, всякое понятие есть лишь возможность суждений.

Критерий демаркации, предложенный Поппером, позволяет отличить научное знание от многих других форм интеллектуальной активности. Существенно подчеркнуть, что попперовский критерий демаркации — это отнюдь не принцип верификации, предложенный позитивистами. Их различие заключается не только в «оборачивании» метода — к области

научного исследования принадлежит не то, что содержит в себе возможность подтверждения, а то, что содержит возможность опровержения, — но и в том, что Поппер своим критерием не отрицает право на существование других форм человеческой мысли, более того, он обосновывает это право. Наука для Поппера представляется методом рискованного теоретизирования, а значит, методом самой жизни в ее высших формах. Отличая науку от других способов постижения мира, Поппер раскрывает возможность плодотворного взаимодействия научного знания с этими другими формами человеческой мысли и человеческой активности. Можно сказать, что теория научного знания, развитая Поппером, спасает науку от самозамкнутости, ведущей к застою.

Многие фундаментальные понятия науки формировались в других областях знания. Понятие силы в механике Ньютона трактуется как мера взаимодействия тел. Но в своих истоках это понятие привнесено из областей, далеких от науки. Поппер обращает внимание на то, что уже епископ Беркли критиковал Ньютона за введение в науку неких скрытых «окультиных качеств». Епископ осуждающе писал, что понятие силы, введенное Ньютоном, привело к странной путанице воззрений и это произошло потому, что в теорию были введены «метафизические абстракции». Можно еще заметить — и на это Поппер также обращает внимание, — что в истории науки понятие силы неоднократно подвергалось сомнению и вызвало критику со стороны Маха именно за то, что это понятие выводит мысль за пределы собственно научного анализа.

А между тем понятие силы включает в себе необычайные возможности объяснения природных процессов. Оно остается важнейшим понятием электродинамики и общей теории относительности, объясняющей силы тяготения искривлением пространства-времени. Размышляя над исторической судьбой этого понятия, Поппер приходит к выводу, что оно может быть обосновано более общим понятием, сфера действия которого выходит за рамки строго научной области исследования, хотя и связана с этой областью.

Поппер представляет науку как стремление человека понять мир, космос. Наука в целом, говорит он, это космология, иначе говоря, это попытка человека все больше узнать о структуре природного мира, о живых организмах, стремление раскрыть тайну происхождения жизни, понять само человеческое мышление в его исторических изменениях. В процессе решения этих задач в классической науке вырабатывалось представление о космосе как о громадном механизме, движение которого предопределено строгими законами.

Однако появление квантовой механики привело к существенному изменению в воззрениях на мир. Физическая теория обратилась к более пристальному изучению вероятностных процессов. И не только физическая теория. Поппер настаивает на том, что понятие вероятности связано не с неполнотой нашего знания, как думают многие физики, а скорее с самим устройством мира, который ныне уже не может рассматриваться как механизм, подчиненный строгим законам детерминизма.

Много лет Поппер потратил на то, чтобы осмыслить новую ситуацию, связанную с вероятностным видением мира. В конечном счете он формулирует так называемую диспозиционную интерпретацию вероятности. На основе этой интерпретации он приходит к заключению, что мир, в котором мы живем, следует называть миром предрасположенностей.

Классическая теория вероятностей определяет вероятность некоторого события как отношение числа благоприятных исходов к числу всех (равновозможных) исходов. Ключевым понятием здесь является понятие возможности. Поппер считает, что возможности могут быть не только равными, но и различными — так сказать, возможности с разными весами. Он разъясняет, что равные возможности могут быть интерпретированы как частный случай разновесных возможностей.

Если возможности не равны, то возникает проблема «взвешивания» возможностей. Оказывается, что такое «взвешивание» можно осуществить методом статистики (если сохраняется ситуация, создающая вероятные события). Иначе говоря, большая или меньшая частота появления события при определенных условиях может стать мерой соответствующей возможности.

Скажем, если бросается неправильная (асимметричная) игральная кость, то такой кости будет присуща некоторая предрасположенность к определенной вероятности выпадения чисел. В силу этого вместо того, чтобы говорить о вероятности появления события, точнее будет сказать о предрасположенности порождать среднюю статистическую величину. Если условия бросания сохраняются, то статистические величины будут проявлять тенденцию к устойчивости. Поппер убежден, что эта тенденция представляет собой одну из наиболее замечательных особенностей нашего космоса.

Поппер строит своеобразную теорию, согласно которой существуют разновесные возможности и на их основе порождаются предрасположенности, в чем-то аналогичные силам. Предрасположенности реальны, как реальны и силы. Поля сил — это поля предрасположенностей. Введение понятия предрасположенностей ведет к обобщению поня-

предрасположенностей. Введение понятия предрасположенностей ведет к обобщению понятия силы. Предрасположенность, равная единице, представляет собой классическую силу в действии.

В истории научной мысли, как и в социальной истории, можно заметить повторение ситуаций. Вот и в данном случае идеи Поппера вызывают протест со стороны позитивистски настроенных последователей Беркли. Попперу ставят в вину, что он вводит в науку ненаблюдаемые сущности, своего рода оккультные качества. Отвечая критикам и разъясняя свою позицию, Поппер подчеркивает, что предрасположенности присущи не столько объекту, сколько ситуации, в которой находится исследуемый объект. Именно ситуация изменяет комплекс возможностей и тем самым — предрасположенностей, которые характерны для ситуации в целом.

Да, подобно ньютоновским силам тяготения, предрасположенности невидимы, непосредственно ненаблюдаемы. Но поскольку они действуют, они реальны. Концепция предрасположенностей позволяет по-новому посмотреть на мир, в котором мы живем, по-новому увидеть процессы, протекающие в нем. Поппер выразительно говорит, что отныне уже невозможно рассматривать мир как механизм, действующий на основе причин, которые пинками гонят нас в будущее. Причина оказывается лишь сравнительно редким, исключительным случаем предрасположенности.

В современной химии известно, что каждое новое соединение создает новые возможности для синтеза все новых соединений — возможности, которых раньше не существовало. Поппер усматривает в этом проявление некоторого общего закона, согласно которому даже те возможности, которые имеют весьма низкую вероятность реализации, все же реализуются, если для этого мы располагаем достаточным временем. Вместе с новыми химическими соединениями открываются новые предрасположенности, создающие, в свою очередь, новые возможности. Неисчислимо число возможностей можно предполагать и в биологической эволюции. Надо думать, что они в значительной мере исключали и исключают друг друга. И тем не менее нас поражает разнообразие уже реализованных форм. Концепция предрасположенностей, развиваемая Поппером, приоткрывает пути решения проблемы возникновения жизни, проблемы ее распространения и эволюции.

Наука интересует Поппера во всех своих проявлениях. Он стремится охватить своими размышлениями все известные области научного исследования. Он внимательно следит за процессами, происходящими в различных науках. В свое время он принимал участие в смелых научных поисках, особенно в квантовой физике и биологии.

В теории научного знания, развиваемой Поппером, наука предстает как расширение обыденного знания. Это его убеждение вполне согласуется с мыслью Эйнштейна: «Вся наука есть не более чем усовершенствование повседневного мышления». Поппер вместе с тем подчеркивает, что необходимо идти дальше, за пределы анализа обыденного языка. Наиболее существенная проблема заключается как раз в том, чтобы объяснить процесс превращения обыденного знания в научное. Эта проблема несомненно ведет в историю знания, прежде всего — в историю науки. В публикуемом тексте из его книги «Предположения и опровержения» мы видим, как Поппер обращается к истокам научных идей и усматривает эти истоки в античной культуре и в методологических идеях Нового времени.

Н. Ф. Овчинников

Б. И. КОЗЛОВ

ИСТОРИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ: ВЫБОР ПУТИ

История науки и техники относится к дисциплинам, статус которых не подвергается сомнению. Методологические затруднения, возникающие в ходе историко-научных и историко-технических исследований, обычно преодолеваются специалистами без углубленного теоретического анализа. Но есть в работе историков науки и техники вопросы, масштабы и значение которых выходят за рамки стандартных профессиональных проблем. Речь идет о проблематике, обостряющейся на крутых поворотах истории и затрагивающей общие принципы,

представления о мире, ценностях, идеалах и нормах жизнедеятельности людей. Иначе говоря, речь идет о предельно общих основаниях мотивов и установок деятельности историка. Оставаясь почти неизменными на протяжении целых исторических эпох, они становятся как бы само собой разумеющимися, естественными исходными позициями исторических исследований.

Так, например, прошла через века основополагающая идея прометеевской борьбы человека с природой, зафиксированная в древних мифах и трансформированная к середине XX в. в концепцию ноосферы как светлого будущего человечества (В. И. Вернадский и др.). С ней, очевидно, связаны широко распространенные и особенно хорошо обоснованные в материалистической философии представления о ценности научно-технического прогресса как средства обеспечения роста материального потребления, признаваемого, в свою очередь, если не высшим благом, то по крайней мере смыслом жизни человека.

Развертываемые на таких позициях исследования прошлого науки и техники вполне понятно несут на себе их отпечаток. Но что делать историку, когда он начинает осознавать крах и методологическую несостоятельность этих еще недавно казавшихся незыблемыми оснований? Попытаться сохранить то, что еще не рухнуло? Продолжить свою работу на основе здравого смысла, сообразуясь с собственным интуитивным пониманием того, какие коррективы необходимо внести в целеполагание, методику и методологию исследований? Обратиться к западным, еще недавно запретным образцам? Или же подвергнуть решительному пересмотру и теоретическому переосмыслению всю систему мировоззренческих, аксиологических и методологических оснований истории науки и техники, выстроить новую концептуальную базу собственной профессиональной работы?

Общая ситуация, в рамках и в зависимости от которой приходится ставить и рассматривать эти вопросы сегодня, определяется прежде всего особенностями новой фазы исторического развития, в которую вступило человечество во второй половине XX в. Эта фаза характеризуется, с одной стороны, огромной мощью и планетарными масштабами технологической природообразующей деятельности людей, а с другой стороны — развертывающимися глобальными кризисами, угрожающими, уже в обозримой перспективе, самому существованию жизни на планете Земля. Обе противостоящие друг другу тенденции реализуются, а следовательно, могут быть в принципе регулируемы через посредство научно-технической деятельности, основным содержанием которой является производство и потребление материальных благ, сводимые в конечном счете к потреблению человеком окружающей его природы. В эту деятельность вовлечены сегодня огромный интеллектуальный потенциал человечества, подавляющая часть природных и экономических ресурсов, которыми оно располагает. Но в какой мере человечество способно регулировать и контролировать последствия собственной технологической активности?

Человечество в XX в. продолжает развиваться по историческому пути, начало которому было положено в антропогенезе. Хотя цели и средства техногенной цивилизации остаются по существу прежними, беспрецедентный рост производства и потребления продукции уже повлек за собой развертывающийся глобальный экологический кризис. Разрушение биоценозов, вывод из естественного кругооборота вещества миллиардов ежегодно добываемых и перерабатываемых сырых материалов, превращаемых, в конце концов, в загрязняющие планету промышленные отходы, — все это уже не компенсируется природными силами и может быть только несколько замедлено проводимыми природоохранными мероприятиями. Происходящий и усиливающийся с каждым днем процесс гибели природы как среды обитания и средства жизни людей имеет всемирно-исторические масштабы и значение. Выходом может стать лишь коренное изменение исторически сложившегося типа технологической активности общества, принципиальное изменение всей системы целеполагания научно-технического прогресса, ориентированного с самого начала и до настоящего