

# I. ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 165.12

В.Л. Петрушенко

Національний університет “Львівська політехніка”

## ФІЛОСОФІЯ ІСТИНИ: ІСТИНА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПІДХОДАХ ТА КОНЦЕПЦІЯХ

© Петрушенко В.Л., 2004

*Розглянуто спробу окреслити сучасні численні концепції та підходи до істини, критично їх переглянути та відшукати їх внутрішній епіцентр – своєрідний онтологічний “топос” істини, тобто подати істину через найперші прийоми філософського осмислення. Запропоновано розрізняти зміст поняття істини (як еталон та ідеал пізнання) та реальний якісний стан знань.*

*The article is dedicated to the attempt to trace numerous modern concepts and approaches connected with the problem of truth, to make survey of them and to find their interior epicentre – especial ontological “topos” of truth, i.e. to describe truth with the help of first-rate modes of philosophical thinking. It is proposed to make difference between contents of truth as notion (as standard and ideal of knowing) and real statement of knowledge.*

Проблема істини належить до фундаментальних проблем філософії, тобто входить до тієї сукупності категорій, які виконують роль несучого каркаса усього та усякого філософствування. Незважаючи на таке значення і положення, ця проблема ще не має належних пояснень. В наш час або взагалі відбувається відмова від звернень до неї, або ж вона подається в настільки різноманітних та суперечливих тлумаченнях, що в ній важко зорієнтуватись навіть фахівцям. *Аналіз дослідницької літератури* свідчить про те, що: а) фактично відсутні праці, в яких дається більш-менш повна панорама існуючих концепцій істини та підходів до її розуміння; б) майже не приділяється увага історико-філософським зламам в дослідженні істини; в) відсутні спроби віднайти епіцентр сучасних багатоманітних розумінь істини. *Мета цієї роботи* полягає якраз у тому, щоб спробувати ліквідувати означені пробіли та окреслити свого роду “топос”, тобто онтологічну ділянку, на якій виникає та проявляє себе феномен істини.

Ставлячи питання про особливості зв'язків людини зі світом, філософія так чи інакше стикалась із проблемою істини, оскільки при

цьому йшлося про перебування людини на певній дистанції щодо світової цілісності, про відпадиння людини від безпосередніх зв'язків із природно-космічним еством. У такому становищі людина втрачала можливість прямого злиття із світом, тобто світ для неї тією чи іншою мірою поставав закритим, відстороненим або утаємниченим. З іншого боку, саме таке відпадиння людини від світового цілого вперше надавало людині можливість вже не бути простим агентом космічного процесу, а вступити з ним у діалог. Іншими словами, людина набула можливості спостерігати за світом, а не тільки за певними його внутрішніми ситуаціями. В людському інтелекті з'являється картина дійсності; пізніше цей ефект в епістемологічних студіях отримав назву “екрана свідомості”. Дійсність, із якою людина вступає у діалог, розшаровується на поверхову (надане, спостережуване, феноменальне) та приховану, утаємничену сутність (приховане, ноуменальне). Означене відпадиння від щільності світового цілого (або випадіння із неї) спродукувало особливу систему посередників між людиною і світом. Одним із загадкових, але привабливих посередників такого роду і

постає істина, яка від самого початку окреслюється перед людиною як форма або спосіб людського спілкування із буттям.

Кілька слів про термін “філософія істини” (ми вживаємо його за аналогією із терміном В. Хьосле “філософія історії філософії” [65, с. 37]): він виправданий намаганням дати більш-менш повний, ґрунтовний огляд можливих тлумачень істини, при якому не втрачається філософська предметна інтенція зведення їх до певної смислової єдності. В час колосального зростання обсягів інформації, вибухподібного викидання на інтелектуальний простір продуктів різного роду інтелектуальних експериментувань, значення саме філософських екскурсів зростає хоча б внаслідок того, що філософія покликана здійснити своєрідну “топографічну” орієнтацію у неосяжних просторах людського самовиявлення. Проте тут виникає проблема ідентифікації та оцінки такого роду утворень або хоча б вибору інструментів для їх проведення. Саме це й може здійснити філософський екскурс у проблему істини. Якщо використати термін Арістотеля, ми повинні спробувати відшукати “топос” істини, певне її онтологічне місцерозташування, поза яким вона неможлива як явище. Ведучи сьогодні розмову про “топос”, ми вже не можемо розглядати останній виключно у космологічному або натурфілософському окресленні; тут на перший план виходять аспекти екзистенціально-персоналістського та ментального планів. Окреслюючи сьогоднішні виявлення “топосу” істини, можна поставити досить прості за формулюванням, але не вирішенням питання: чи можемо ми обходитись без поняття істини у нашому ставленні до світу, до реальності? Чи можливі окреслення людської особистості у її зверненні назовні та на себе саму поза поняттям істини? Якою мірою це поняття може бути використаним у відношенні до віртуальної реальності? Яким є ставлення до істини у межах сучасної авангардової культури? – Зазначені питання, з одного боку, вводять нас у бачення істини через її “топос”, тобто через її буттєву цілісність, а, з іншого, – у цілу низку гострих проблем сьогодення.

Відзначимо відразу ж принциповий момент: істина має відношення до утворень людської свідомості. Навіть тоді, коли йдеться про онтологічне розуміння істини або про її

зрощення із людською екзистенцією, істина проявляє себе тією мірою, якою вона входить у контакт із ментальними процесами. Отже, істину не можна відокремити від знання як найпершої форми репрезентації буття для свідомості. Здавалося б, цей факт є досить очевидним, проте співвідношення знання та істини з позиції сучасної філософії уявляється не простим та неоднозначним. З одного боку, знання часто розуміється та характеризується через його співвідношення із істиною. Навіть у тих випадках, коли визнається існування вірогідних, достовірних та недостовірних знань, або знань неточних, вважається безсумнівним, що встановлення або засвідчення факту неістинності виводить певне утворення свідомості за межі знання. Це і змушує багатьох дослідників вважати істинність вихідною ознакою знання [5, с. 42; 53, с. 191; 49, с. 92]. Проте факт виявлення неістинності тих чи інших положень або тверджень ще не вирішує усієї складності співвідношення знання та істини [7, с. 34–44]. В методології наукового пізнання добре відомий критерій фальсифікаціонізму як вихідний для визнання чогось науковим [46, с. 62–65, 385–389; 34, с. 273]. Сутність його полягає у констатації здатності науки до оновлення, виходу на нові межі та рівні пізнання [46, с. 591–592]. Наука не є завершеною, а тому у кожному мить може існувати факт або група фактів, що з наукою не узгоджуються та засвідчують її недостатність. Тому можливість фактичного спростування постає вихідною ознакою науки. Сьогодні визнається те, що наукові теорії, як найбільш розвинені та досконалі форми наукового знання, функціонують із певним елементом власної дефектності: з одного боку, існують факти або спостереження, що не вкладаються у пояснювальні схеми цих теорій, а, з іншого, – про повну внутрішню узгодженість навіть основних положень певної теорії годі й мріяти. Але навряд чи хтось наважиться стверджувати, що такі теорії втратили статус знання, та й не просто знання, а знання наукового. Нарешті, й звичайна практика вживання слів засвідчує, що ми спокійно кажемо про непевні, неточні, фрагментарні, туманні тощо знання, тобто зовсім не вимагаємо від кожного знання поставати однозначно у вимірах істини. Розвиваючи науку, ми дійсно прагнемо максимально звільнити знання

від домислів, помилок, довільних привнесень та припущень. А проте чи можемо ми вважати, що все те, що не є хобою, повинно однозначно оцінюватись через істину? В реальному функціонуванні знання дихотомія істини та хиби як імперативна не спрацьовує (тут можна послатися на дослідження філософа Г.Х. фон Врігта, який розрізняє такі поняття, як “неістинність” та “хибність”, та на цікаві міркування М.О. Васильєва [7, с. 94–104]); вона виправдана у формально-логічних обчисленнях суджень або пропозиціональних функцій, від яких вимагається чітка однозначність [66, с. 300–301]. Тут згадана дихотомія доречна (вона визнається і тими логіками, які, за їх словами, розвивають філософську логіку), але як бути з мистецтвом, яке безсумнівно виконує пізнавальну функцію? Як бути із віртуальною реальністю; чи підлягає вона оцінкам на істинність, чи вона взагалі не може входити у зміст знання? Подібні запитання можна віднести і до повсякденного знання, до нормативних та оцінкових суджень, до наказових висловлювань, до змісту яких безсумнівно входить знаттєвий, когнітивний компонент, але оцінка таких знань за шкалою “істина – хиба” є неможливою. Так само ми не можемо кваліфікувати означеною шкалою переклади текстів з однієї мови на іншу, реферування або довільну передачу чийось думок, намагання виразити переживання та передчуття. Отже, існує ціла низка когнітивних утворень або утворень свідомості із наявним у них знаттєвим компонентом, які ми не можемо оцінювати за шкалою “істина – хиба”, а тому виникає потреба: а) ще раз повернутись до такого бажаного, але складного та тасмничого поняття істини; б) запровадити якусь більш деталізовану, нюансовану та гнучку систему оцінок якості знання. До таких самих висновків спонукає нас і розуміння знання як “перехрещення процесів пізнання та усвідомлення істини” [28, с. 10], оскільки усвідомлення істини передбачає наявність системи оцінок якості знання, внутрішню рефлексію свідомості щодо знання, яка також, як ми розуміємо, може бути якісно різноманітною. До того ж рефлексія на когнітивні утворення лише, напевне, у рідкісних випадках може володіти всіма необхідними об’єктивними та суб’єктивними засадами не тільки для безсумнівного

визнання чогось як істини, а й взагалі для виправданого вживання цього терміна. Навіть саме наведене формулювання – “перехрещення процесів пізнання та усвідомлення істини” – може без зайвих застережень бути застосованим тільки у відношенні до наукового пізнання; у життєво-досвідному пізнанні завдання спроби орієнтування у дійсності так не формулюються. Знання являє собою складне синтетичне утворення, а тому й однозначна та дихотомічна манера його оцінки може застосовуватись не часто і, найшвидше, із якимись конкретними цілями. До наведених міркувань можна додати ще одне: відомо, що Гегель у своїх працях досить аргументовано доводив, що формою виразу істини може бути лише її наукова система, оскільки тільки в системі знання окремі положення: а) постають взаємно узгодженими; б) з найбільшою повнотою розгортаються суттєві зв’язки як досліджуваних явищ, так і теоретичних принципів знання; в) засобами абстрактного мислення утворюється ідеальна модель певного зрізу реальності; г) взаємно узгоджуються засоби та передумови пізнання, вихідні його принципи та результати. А якщо знання не зведені у систему? Якщо ми маємо справу, наприклад, із так званими “емпіричними теоріями”? Якщо ми стикаємось із особливою (як у М.О. Бердяєва) методою філософствування? – Отже, безумовною залишається потреба у поглибленому вивченні співвідношення знання та істини, як і у подальшому епістемологічному дослідженні поняття істини.

В спеціальній літературі, незважаючи на численні зауваження та доповнення, найбільш поширеною є так звана кореспондентська концепція істини, згідно з якою істиною можна вважати збіг знання та дійсності або відповідність між утвореннями свідомості та речами (реальністю) [68, с. 12–13]. Традиційно кореспондентську теорію істини зводять до тверджень Платона та Арістотеля, проте формула “*Adaequatio rei et intellectus*” з’являється тільки у середньовічній філософії [20, с. 278–279]; її вводить Ісаак Юдей (Ізраїльтянин) у X ст. [6, с. 230]. Що стосується Платона та Арістотеля, то їх судження про істину навряд чи можна зрозуміти поза онтологічними розвідками в античне світосприйняття та пізнання, які були здійснені М. Хайдеггером.

Таке розуміння істини в цілому є зрозумілим і інтуїтивно прийнятним майже кожній людині: передбачається, що існує деякий реальний або об'єктивний стан речей, існує свідомість, яка за суттю повинна бути засобом людського влаштування в світі, і при цьому вона насамперед повинна орієнтувати людину щодо реального стану речей та обставин людського життя, та, нарешті, повинен існувати певний ступінь ефективності дії такого засобу людського самоутвердження в світі як свідомість, яка, і це є очевидним, буде знаходитись у прямій відповідності із тим, наскільки правильно і точно передає свідомість те, що має місце у реальності. Це і є те, що ми називаємо відповідністю свідомості реальному стану речей [68, с. 12–13]. Все нібито є зрозумілим, проте застереження викликає ціла низка висловлених суджень. Думаю, що, з позиції нашого сучасного знання про людину, свідомість та пізнання, навряд чи ми так просто погодимось із характеристикою свідомості як засобу людського влаштування в світі; тобто свідомість дійсно виконує і цю функцію, хоча зберігати життя та пристосовуватись до його умов можна і без свідомості. Ми скоріше сприймаємо свідомість як своєрідну та специфічну трансформацію реальності, як виведення її на принципово новий рівень своїх проявів, такий рівень, який поза дією свідомості просто неможливий [39, с. 181–185]. Окрім того, не простим, якщо не сказати, що зовсім незрозумілим для нас постає сьогодні питання про зіставлення, співвідношення свідомості та дійсності. По-перше, для людини в реальній ситуації її життя постає неможливим мати дійсність у якійсь інший спосіб, окрім сприйняття її “апаратом” свідомості. Через це реально ми можемо вести розмову не про зіставлення свідомості із дійсністю самою по собі, тобто поза свідомістю, а лише про зіставлення одних станів та наповнень свідомості із іншими, як про це писав у свій час ще Гегель [12, с. 47–49]. По-друге, якщо й припустити можливість такого зіставлення, то, з одного боку, воно повинно бути якимсь нескінченно мінливим, оскільки весь час змінюється сама дійсність, а, з іншого, – ми повинні були б фіксувати не тільки дійсність, а й усі зміни у нашому до неї відношенні, тобто в ту картину дійсності, яку повинна давати істина, ми із необхідністю

змушені включати себе, свої стани, зміни у наших засобах дій, пізнання, у ситуаціях життя та пізнання [39, с. 3–17; 60, с. 32–32]. Словом, за таких обставин ми якнайшвидше повинні були б просто відмовитись від претензій на істину і залишити слово “істина” в музеї людських нездійснених мрій. Та при цьому ми все одно не уникнули б питання про те, звідки за таких обставин життя та пізнання ми взагалі здобули уявлення про істину [13, с. 81–83]? Звідки взялося саме це слово? Адже хочемо ми того, чи ні, але слово “істина” претендує на позначення повного і точного відтворення в інтелекті людини реального стану речей, або проникнення за допомогою інтелекту в останній. Це є, так би мовити, “істина в понятті” або ідеал істини [54, с. 692]. Якщо ж такий ідеал не має нічого спільного із реальністю, постає питання про джерела його формування. Констатуємо факт: трактування істини як відповідності змісту та утворень свідомості реальному стану речей заводять нас у безвихідь, у принципову неможливість пересвідчитись у реальній можливості подібної відповідності. Принагідно зазначу ще й такий момент: Ж. Деррида вважає, що визнання виправданості фрейдистських уявлень про структуру нашої психіки імперативно вказує на те, що в ментальних утвореннях не може бути адекватності деякому реальному стану речей. Ситуація постане ще більш зрозумілою, коли ми згадаємо, що знання включає в свою будову не тільки чуттєво-образний компонент знання, а конструктивно-функціональний та сенсоутворюючий [44], адже заздалегідь постає ясным, що предметні акти, ідеалізації свідомості, а тим більше її інтенції на буття (а не окремі види суцього) нам просто немає із чим порівнювати; їх виправданість та доцільність визначаються виключно внутрішніми “механізмами” ментальної та реальної діяльності. Засвідчити те, що деякий предметний акт свідомості здійснений правильно, ми можемо тільки тоді, коли на рівні саморефлексії свідомості встановимо деякі норми, правила, стандарти для діяльності інтелекту [16, гл. перша]. Щодо сенсоутворюючого компонента, то тут ще складніше: як та чому та чи інша людина в чомусь вбачає сенс не визначається не тільки зовнішніми обставинами життя, а й логікою та нормами здійснення розумових

актів. Отже, якщо розглядати знання крізь призму його вихідних компонентів, то варто визнати неможливість визначення його істинності як відповідності реальному стану речей. В ситуаціях, які заводять нас у пізнавальну безвихідь, прийнято звертатись до історико-філософського досвіду, переводячи історичні здобутки у логічні побудови.

Перші міркування про істину належать, напевно, Парменіду, який вбачив відмінність між “буттям в істині” та “буттям у гадці” [62, с. 292–295–296]. Таке розрізнення двох видів буття виправдовувалось Парменідом необхідністю оперти знання на щось вагомніше, ніж наочне спостереження; у цьому плані Парменід йшов за Гераклітом, який проголосив: “утаємничена гармонія є кращою за неприховану” [62, с. 192]. До того ж Парменід вперше зауважив той не завжди очевидний факт, що засвідчує: про що б не йшлося у знанні чи міркуванні, все при цьому набуває якісної однорідності (стає елементом змісту свідомості, мислення) та зводиться у статус буття, оскільки все, про що свідомість здатна висловлюватись, насамперед стає для неї тим, що є [64, с. 215–217; 45, с. 35–36]. Парменід зробив свій внесок в утвердження провідної тенденції класичної філософії в її намаганні відшукати та зрозуміти істину яка, по-перше, є тим, що є сталим, однозначним, незмінним, а, по-друге, тим, що є максимально звільненим від суб’єктивних людських бажань, розумінь та привнесень [68, с. 17]. Істина повинна була бути незмінною, єдиною для всіх та на всі часи. У такому розумінні істини вимальовувалась позиція есенціалізму – прагнення вважати істиною такі знання та уявлення, які спрямовані на виявлення та фіксацію сутності явищ, речей та процесів дійсності. Другорядне, несуттєве, суб’єктивне повинно із істини вилучатися [44, с. 18–19].

Таке розуміння істини вже у Арістотеля доповнювалось її логічним аспектом. Арістотель вважав істиною тільки твердження, тобто судження, й до того ж лише такі, які пов’язані із ствердженням або запереченням факту реального існування чогось. Цей логічний аспект істини отримав вже у XX ст. своє прийняття та продовження, зокрема у відомому дослідженні Ф. Брентано [43, с. 135–138]. Акцентування саме логічного аспекту істини зміщувало її проблематику поступово у на-

прямку до наукового пізнання, що особливо яскраво проявилось у методологічних пошуках епохи Нового часу, коли майже всі провідні філософи були водночас і методологами науки [57, с. 48–49]. Більше того, і Р. Декарт, і Ф. Бекон, і Дж. Локк, як і багато інших філософів, були щиро переконані у тому, що серйозне та наполегливе шукання істини неодмінно повинно приводити її шукача до науки та наукового мислення, необхідним атрибутом якого тепер вважалась логіка з її евристичним потенціалом або в межах індуктивних, або дедуктивних розгортань змісту. Особливо яскраво елементи класичного розуміння істини проступають у міркуваннях Р. Декарта та Б. Спінози; обидва “метри” новоєвропейської філософії вважали гідним людини тільки таке знання, яке подає дійсність “*Sub specie aeternitatis*” (під кутом зору вічності). Декарт, як відомо, був найбільше стурбований пошуками таких засад пізнання та мислення, які б надавали можливість отримувати однозначні та безсумнівні знання навіть розумам “вкрай нерозсудливим” [17, с. 85]. Натомість певну спробу реабілітації суб’єктивного начала пізнання можна побачити у міркуваннях М. Монтеня та Б. Паскаля. Проте ці реабілітації не виходили за межі пануючої тенденції трактування істини у класичній філософії хоча б тому, що обидва ці філософи вважали суб’єктивний момент пізнання неминучим лише тому, що людина обмежена у своїх пізнавальних можливостях і не здатна досягнути вічного та остаточного [42, с. 165–169 – фр. 72]; через це потрібно певною мірою примиритися із неминучими обмеженнями, вадами та неповнотою людського знання.

Досить рішучий, якщо не сказати радикальний, поворот у тлумаченні істини відбувається у філософських міркуваннях С. Кіркегора, який почав доводити, що наполягання на сталому, позалюдському статусі істини спрямовує останню проти людини, тобто перетворює істину на дещо вороже людині, а, окрім того, намагання розглядати істину як загально визнані твердження може нагадувати відомі жартівливі розповіді про божевільного, який заради того, щоб його випустили із лікарні, виголошує унормовані, стандартні тези, але при цьому зберігає для себе самого як прийнятне та цінне саме те, за що його вважають хворим [11, с. 13–31]. Отже,

хочете мати істину в її класичному розумінні – прийміть загальнозначущі, але порожні та бездушні твердження, що є рівними для всіх, а, отже, чужими для будь-якої живої людини [23, с. 116–117]. Кіркегор цими твердженнями поклав початок неklasичним тлумаченням істини, які обґрунтовувались та деталізувались не тільки у межах суб'єктивно спрямованих напрямків філософії (наприклад, у творах Ф. Ніцше та А. Жіда [41, с. 179, 208, 211–212, 246–248, 273, 276; 19, с. 449]), а й в межах тих, що традиційно пов'язані із розвитком наукового пізнання. Наприклад, відомі положення так званих “першого” та “другого” позитивізмів настроюють науковців на те, що істина стосується тільки питання внутрішньої коректності у здійсненні процедур наукового пізнання, що за умов принципової координації між двома рядами фактів – фактів психічного та фактів фізичного планів – всерйоз вести розмову про узгодження знання із дійсністю або про вилучення із пізнання суб'єкта просто неможливо [22, розд. I]. В марбурзькій філософській школі неокантіанства набула остаточного оформлення когерентна концепція істини, яка стверджувала, що питання істини полягає виключно у виправданому та послідовно проведеному узгодженні всіх основних положень наукової теорії чи концепції. З позиції марбурзців саме моменти неузгодженості всередині теорій, що поступово переростають у їх внутрішні суперечності, і спричиняють розвиток науки, оскільки розвиток – це якісні зміни, а якісні зміни відбуваються тільки тоді, коли змінюються важливі, засадничі положення наукових теорій, а не факти чи якісь часткові твердження [10, с. 131; 50, розд. 5]. Цінним моментом когерентної концепції істини є те, що вона залучає до розгляду ті компоненти знання, які являють собою інтелектуальне конструювання, тобто акти свідомості, і які у попередніх розділах були охарактеризовані як конструктивно-функціональний компонент знання. Когерентна концепція істини переважно не може задовольнити багатьох науковців внаслідок того, що вона залишає поза увагою емпіричний рівень функціонування науки, тобто якоюсь мірою нехтує фактами [50, с. 138]. І хоча насправді найпершого значення для якісних змін у науці набувають лише зміни у її концептуальній та теоретичній складових, наука без фактів просто

неможлива, а, значить, неможлива поза увагою до фактів і наукова істина.

Певного авторитету та певного поширення у ХХ ст. набула прагматична концепція істини, згідно з якою вирішальне значення для питання про істину має практична виправданість тих вихідних положень, на які спирається людина у своєму життєвому та практичному досвіді [18, лекція V, с. 228, 230, 344–347]. Прагматична концепція істини у чомусь споріднена із марксистською концепцією практики як засади пізнання та єдиного критерію істини. Проте марксизм наполягає на тому, що істинні знання повинні не просто виправдовуватись практично, а й бути адекватним відображенням дійсності, в той час, як для прагматизму, що сповідує вихідні тези неklasичної філософії, питання про співвідношення знання та якоїсь позадосвідної реальності постає просто безглуздом [2, с. 34–35; 24, с. 132; 68, с. 25]. Перевагами прагматичної концепції істини можна вважати те, що вона може бути застосована не тільки для оцінки науки, а й для будь-якого знання, причому саме для ненаукового знання – ще більшою мірою, ніж для наукового. Але саме науковців не влаштовує те, що прагматизм залишає в тіні питання про необхідність постійної боротьби за точність науки, за шліфування її мовного, методологічного та термінологічного апарата, хоча у кінцевому підсумку практична виправданість справді визнається дуже важливою засадою для якісної оцінки знань [68, с. 28; 59, с. 492–498]. Але далеко не всі знання можуть набувати практичного застосування; більше того, багато видатних діячів науки схильні вважати, що наукою передусім рухає не практичний інтерес, а суто інтелектуальний – людська допитливість, зачарування глибинами світоустрою тощо [27, с. 212–229]. Тобто прагматизм відкидає екзистенціальний момент знання та пізнання та дещо принижує значення для останніх суто інтелектуальних зацікавлень, що врешті їх істотно збіднює.

Дуже цінний досвід у питаннях якісної оцінки знання на істинність був накопичений у філософських школах нео- та пост-позитивізму у ХХ ст. Представники логічного позитивізму дуже ретельно та детально розробили процедуру верифікації, яка передбачала за допомогою апарата математичної логіки зведення

важливих, вихідних положень певної науки до так званих атомарних фактів [72, с. 28–29]. Як з'ясувалось, зафіксувати атомарні факти прямим спостереженням не просто, а повністю формалізувати не можна навіть таку нібито просту частину математики, як арифметика [22, с. 28–29; 48, с. 20–25]. “Спроби зв'язати ці полюси безпосередньо, прямим шляхом, тобто, обминаючи концептуальні схеми, перейти від синтаксичної структури теорій до емпіричних даних, які декілька десятиріч здійснював неопозитивізм, закінчилися невдачею” [28, с. 198; див. також 29, гл. III; 32, с. 283]. Тим не менше неопозитивізм довів той не зовсім очевидний факт, що науку не можна розглядати як зображення чи то аналог дійсності; наука має складну внутрішню будову, яка включає у себе не тільки те, що стосується дійсності, а й те, що більше пов'язане із особливостями людської інтелектуальної діяльності, а також деякі вихідні, фундаментальні установки та орієнтири людини у її відношенні до дійсності, які взагалі неможливо розкласти на факти та дії (К. Поппер, І. Лакатос, П. Фейєрабенд).

Неопозитивізм (до якого зараховують окремих представників течії аналітичної філософії) надавав істотного значення аналізу мови та логіки науки, тому саме ці аспекти проблеми істини набули тут великого значення та досить ефективної розробки. Завдяки позитивізму логічного спрямування та аналітичній філософії питання про мову набуло у філософії ХХ ст. зовсім нового звучання і навіть нового статусу. Наведу відоме положення Л. Вітгенштейна, яке підтверджує сказане: “Уся філософія – це “критика мови”... Заслуга Рассела у тому, що він показав: “спостережувана логічна форма речення не обов'язково постає його дійсною логічною формою. Речення – картина дійсності. Речення – модель дійсності, якою ми її собі уявляємо” [9, с. 19]. За Л. Вітгенштейном, між мовою та світом існує єдиний, загальний логічний лад, завдяки чому основним суттєвим моментом речення постає не правильність граматичної форми (поза цим просто немає речення), а правильність фіксації та виразу логічної структури реальності: “Речення – картина дійсності, бо ж, розуміючи речення, я знаю зображувану ним можливу ситуацію... Речення конститує світ за допомогою логічного каркаса, і тому в реченні, якщо воно є

істинним, дійсно можна побачити усі логічні ознаки дійсності” [9, с. 20]. Не можу не звернути увагу на те, що в цих твердженнях, за моїм переконанням, під умовою істинності речення вважається виправдана фіксація останнім реальних предметних визначень та зв'язків дійсності. Не можу також не погодитись із тим, що логічні форми чи структури справді є виразом насамперед предметності знання та діяльності. Відзначу і те, що для Л. Вітгенштейна мовою реально постає лише спеціалізована мова, тобто насамперед мова науки, оскільки лише вона вибудовується коректно щодо виразу логічних структур світу. Не існує зрозумілих, тобто правильно побудованих речень, в які вже початково не була б закладена певна, виправдана логічна структура, якщо ж вона в реченні є і сприймається, тоді речення має сенс. Питання про істину речення постає питанням про коректність виразу сенсів дійсності у мовних побудовах: “Якщо елементарне речення істинне, відповідне йому спів-буття (по-дія) існує, якщо ж воно є хибним, то ніякого спів-буття (по-дії) немає” [9, с. 30]. Зрозуміло, що коли речення має сенс і виражає лише цей, внутрішньо закладений у нього сенс, воно є істинним, але за логічною формою це буде тавтологія. Через це Л. Вітгенштейн стверджує: “Істинність тавтологій достовірна, речень – можлива, суперечностей – неможлива” [9, с. 34]. На мій погляд, цінним у наведених міркуваннях Л. Вітгенштейна є не тільки те, що він намагався прояснити і зробити мову науки максимально коректною, а ще й його однозначне пов'язування мови науки із логічними структурами світу (нагадаю, що світ для цього філософа є нічим іншим, як сукупністю атомарних фактів), тобто із предметним змістом людської свідомості і знання. На мій погляд, як раз означений момент суттєво відрізняє мову науки від повсякденної мови, користуючись якою, ми, на думку більшості представників аналітичної філософії, ніколи не зможемо надійно вирішувати питання ні про значення слів мови, ні про істину. Останній момент особливо виразно наголошувався А. Тарським у його відомій праці “Поняття істини у мовах дедуктивних наук”. А. Тарський писав: “Поняття істини підводиться під визначення “виконуваності пропозиціональної функції послідовністю предметів” [56, с. 87], але ця

виконуваність могла бути здійсненою тільки у так званих “бідних” мовах, тобто небагатозначних, спеціалізованих, за наявності “метамови”, що буде задавати умови та інструменти перевірки мовних висловлювань; якщо ж метамова та мова за суттю збігаються (як це буває у буденній мові), то коректне визначення істинності висловлювання буде неможливим [56, с. 147]. Отже, представники логічного позитивізму зробили важливий внесок у розмежування мови науки від повсякденної мови, позначили умови визначення істинності наукових висловлювань та тверджень, значною мірою завдяки пов’язуванню мови науки із предметним змістом знання, а не із відповідністю чи не відповідністю останнього дійсності. На основі лінгвістичного підходу до знання та істини виникла дефляційна концепція істини, яка стверджує, що істина є там, де виконуються умови входження в мовні формулювання тверджень: якщо ми здатні прочитати та сприйняти певний вираз, то можемо приписати йому істинність (безвідносно до того, який предметний зміст міститься в таких твердженнях) [33, с. 93–95]. Ці філософсько-методологічні розвідки роблять вагомий внесок у філософське розуміння знання, його зв’язків із мовою, знаковими системами. Проте тут проблематика знання та епістемології звужена, оскільки зведена тільки до однієї площини функціонування знань.

Постпозитивізм, який виник на ґрунті критики методологічних вад позитивізму, як раз наголошував на тому, що науку і пізнання не можна вилучити із суспільно-історичних процесів [див.: 55]. В цілому постпозитивізм запропонував розглядати науку як складне, багаторівневе інтелектуальне утворення, що функціонує на основі або наукової парадигми (Т. Кун) [30, розд. 5], або у перспективній зміні наукових теорій (К. Поппер, П. Фейєрабенд) [46, с. 389], або науково-дослідної програми (І. Локатос) [31]. У постпозитивістському розумінні істини присутній момент її конвенціонального тлумачення: істиною можна вважати те, з чим погоджується авторитетна більшість наукового співтовариства. Проте в цілому постпозитивізм більше наближений до регулятивної концепції істини, згідно з якою утворення свідомості, в тому числі і наукові факти та теорії, являють собою не стільки прямі аналоги

дійсності, скільки складні інтелектуальні інструменти (або моделі), які створюються для оптимізації людських взаємодій із дійсністю [44, с. 19–20; 46, с. 58–593; 32, с. 292–293]. Ті засоби, які в цілому здатні виконувати окреслене завдання, можна вважати істинними, проте не в догматичному, а в змінному, процесивному значенні.

Розглянуті концепції істини формувались переважно у рамках тих філософських напрямків, що зосереджувались на розробленні методології наукового пізнання. Поряд з ними існували й інші, такі, наприклад, як напрями релігійної філософії. Останні вважають, що істина притаманна лише божественному віданню, а людина може бути прилученою до істини певною мірою. Сама ж істина, маючи характер божественного атрибута, є безумовно вічною, однозначною, незмінною та завершеною за суттю [3, лекція 3; 58, с. 83–84]. В більшості напрямків релігійної філософії критерієм істини вважається відповідність певних тверджень положенням священних текстів, інколи – прямі божественні об’явлення або осяяння.

Досить впливовим напрямком філософії ХХ ст. була і залишається феноменологія, розроблена на початку століття німецьким філософом Е. Гуссерлем. Феноменологія якоюсь мірою повернулася до платонівської ейдетики; Гуссерль вважав, що шляхом феноменологічної редукції – операції очищення утворень свідомості (переважно образів-феноменів) від усіляких нашарувань – можна дістатись до тих первинних інтелектуальних актів, якими початково вибудовувались названі утворення, і в такий спосіб можна цілісно охопити первинне ядро феномена, його смислове зосередження [14, розд. 2; 15, розмірк. IV; 47, розд. 7]. Чисте, або трансцендентальне виявлення сенсу феномена і є, за Гуссерлем, істина феномена або просто істина [14, с. 52–53, 109, 138, 147]. Гуссерль, всупереч неокласичним тенденціям, що зміцнювались та поширювались у філософії та культурі від початку ХХ ст., наділяв істину класичними атрибутами – однозначністю, остаточністю, загальнозначущістю та об’єктивністю. Проте послідовники Гуссерля за ним не пішли: вже один із засновників екзистенціалізму, колишній асистент Гуссерля, М. Хайдеггер, почав наполягати на тому, що істини поза людським відношенням до дійсності (за

Хайдеггером – поза настроєністю) не існує, що істина постає як відкритість буття людині. При цьому вона ніби складається із двох шарів: один шар – це саме буття, тобто здатність людини сприймати усе не просто як своє оточення, а саме як буття, а другий шар – це конкретні предметні виявлення буття у вигляді сущого. За Хайдеггером, вирішальне значення належить саме буттю, оскільки суще та предметність постають просто обмеженими формами буття; поза відношенням до буття, як такого, ми б сприймали запахи, смаки, кольори, але не суще і не предмети. В такому окресленні питання про істину набуває водночас і буттєвої фундаментальності, і деякої ситуативності, оскільки поза певним, цілком конкретним входженням певної людини у контакт із дійсністю питання про істину навіть не виникає.

Ще більшого занурення у людську суб'єктивність питання про істину набуло у деяких інших представників екзистенціальної філософії. Зокрема, Ж.-П. Сартр ставив істину виключно в залежність від людини та ситуації її життя [52, с. 242–244], а відомий російський філософ М. Бердяєв, якого також вважають філософом екзистенціально-персоналістського спрямування, наполягав на тому, що істину не пізнають, а в істині перебувають: “Істина не існує поза нами та над нами, вона можлива тому, що ми в істині” [4, с. 186], “Я” – людина може бути джерелом істини, коли вона занурена у свою глибину, вона може бути в істині...” [4, с. 191].

Можливо найбільш радикально питання про істину постало в межах сучасного постмодернізму, який проголосив єдино виправданою формою інтелектуальної діяльності так званий герменевтичний дискурс. Ось, як описує його зміст Р. Рорті: “Герменевтика розглядає відношення між дискурсами як відношення між частинами проблеми у можливій розмові, яка не передбачає дисциплінарної матриці, що об'єднує співрозмовників, але де надії на згоду не втрачаються, поки йде розмова” [51, с. 235]. За таких обставин питання про істину взагалі знімається, оскільки найбільшого, чого можна досягнути у герменевтичній співбесіді, – це порозуміння, певної узгодженості не позицій, а лише проведених розмов. Для постмодерну постає характерною як раз відмова від істини,

як чогось такого, що спрямовує інтелектуальні дії, бо якщо спрямовує, то значить обмежує, стримує, навіть якоюсь мірою репресує. Тому – ніяких обмежень, ніякої репресивної культури: у вільних, нічим не стримуваних діях та проявах людська думка скоріше виявить свої риси та можливості, ніж у ситуаціях стандартизованих рухів [34, с. 303–323; 35, с. 50–57, 303–304].

Так само рішуче постають проти самого вживання терміна істина представники епістемології радикального конструктивізму (Е. Глазерсфельд, У. Матурана, Г. Рот, Х. фон Ферстер та ін.). Е. Глазерсфельд намагається довести неможливість застосування самого поняття істини вже відомими нам аргументами: “... Щоб бути переконаними у достовірній відповідності [знань дійсності – В.П.], ви повинні мати можливість порівнювати репрезентації із тим, що вони, як ви вважаєте, репрезентують. Проте саме це ви зробити не можете, оскільки вам не надано можливості вийти за межі тих засобів сприйняття та осягнення, якими ви, як людина, володієте” [67, с. 123]. Звідси робиться висновок про те, що “поняття істини як міри адекватної або неадекватної відповідності знань реальності втрачає сенс” [67, с. 127].

Історичний екскурс у процес вироблення виправданих підходів до істини засвідчує, що різноманітні її тлумачення страждали переважно певною однобічністю (або одномірністю). Такої однобічності намагався уникнути Гегель, який вважав, що поняття істини окреслюється принаймні чотирма типами відношень: 1) відповідністю думки дійсності (гносеологічне відношення); 2) відповідністю думки думці (логічне відношення); 3) відповідністю дійсності думці (практичне відношення); 4) відповідністю думки досвіду пізнання (історичне відношення). Марксизм, ідучи за Гегелем, зробив наголос на гносеологічному та історичному аспектах істини, дещо відсунувши в тінь логічне відношення і підпорядкувавши праксеологічне відношення першим двом (спроби запровадити в практику марксизму поняття логічного критерію істини були зустрінуті навіть у 80-ті роки ХХ ст. із насторогою: було заявлено, що марксистській позиції відповідає визнання одного-єдиного критерію істини – всесвітньо-історичної практики всього людства).

В межах сучасних, радикальних щодо визнання невинності поняття істини, філософських течій все ж, як це не дивно, це поняття використовується. В чому полягає причина того, що, протестуючи проти суті істини, проти прагнень надати пізнанню якогось цільового чи смислового спрямування, якогось внутрішнього унормування, представники названих течій все ж таки цей “зайвий” термін використовують? Справді, якщо ми не віримо в істину, то принаймні повинні пояснити внутрішню необхідність появи та використання поняття істини. А тут ситуація є такою, що термін істина виявляється просто незамінним при будь-яких наших спробах оцінювати якість знання; нехай би ми спробували обходитись такими термінами, як довіра, достовірність, правдоподібність тощо [25, с. 272–273], але навіть і в такому випадку істина “маячила” б перед нами, як те, що надає перерахованим словам певного змісту та сенсу. Навіть “поняття омани передбачає поняття істини як взірця...” [46, с. 388]. Звернемо також увагу на внутрішній парадокс будь-якої скептичної думки, який помітив свого часу ще Августин Блаженний: скептик запевняє нас у тому, що ніяких надійних істин не існує, але при тому прагне, щоб ми саме цю тезу (про відсутність істин) сприйняли, як незаперечну. Якщо певних істин немає, то тоді і скептичні твердження автоматично втрачають сенс [1, кн. III, гл. 9; 36, с. 238]. Цей парадокс, осмислений епістемологічно, може бути переведений у таке формулювання: без внутрішньої довіри собі мислення просто неможливе [15, с. 74–75]. Не можна мислити, міркувати, і в той самий час бути впевненим у безглуздіості здійснюваних кроків думки. Проте, чи не переноситься у такому разі питання про істину із сфери взаємин думки із реальністю у сферу внутрішніх її самозасвідчень? Думаю, що значною мірою це справді так і є. Історичне переважання епістемологізму в пізнавальних інтенціях сучасної філософії як раз передбачає, що істина тепер більше постає в окресленнях внутрішніх саморефлексій думки, тобто як якість знання.

Яку ж роль в такому сучасному розумінні істини може відіграти екскурс в її історико-філософське окреслення? – Роль професійного

“лікнепу”? Думаю, що це не так, хоча інколи здається, що на тлі модернових, авангардових підходів напрацювання історії філософії перетворюються на музейні реліквії. Якщо спробувати провести певні узагальнення розглянутим раніше історико-філософським підходам до істини, то можна провести таку їх класифікацію: а) реалістичний підхід до істини, що передбачає пошук засад та міри відповідності знань дійсності; б) есенціалістський підхід, що стверджує, що знання перетворює дійсність, включаючи в свій зміст не картину дійсності, а тільки її суттєві прояви; в) онтологічний підхід до істини, що припускає існування істини як певного виду реальності (наприклад, що істиною є Христос, або що істинними постають самі речі, або істина передбачає існування того, що стверджується, і таким, як про це стверджується); г) екзистенціальний підхід, який окреслює істину як сутність людського перебування в світі; д) інтенціональний підхід, згідно з яким істина внутрішньо присутня в наших ментальних утвореннях; е) семантичний (або семантико-лінгвістичний) підхід, що вбачає істину тільки у формах виразу ментальних процесів; ж) логічний підхід до істини, згідно з яким про істину можна вести мову лише тоді, коли мислення володіє внутрішніми нормами та критеріями оцінки якості знань та процесів розгортання думки; з) комунікативний підхід, який вважає істиною тільки те, з чим погоджується більшість людей в процесах міжіндивідуальної комунікації; і) релігійний (метафізичний) підхід, що передбачає існування істини у формі надчуттєвих ідей; к) історичний підхід, згідно з яким окремі знання тільки вибудовують ланцюг знаттєвих утворень, які в цілому поглиблюють, урізноманітнюють та уточнюють наші знання; л) оцінковий підхід, згідно з яким поняття істини постає як людська соціальна та індивідуальна цінність. В межах цих підходів, а також в результаті їх певного поєднання виникають та функціонують різні (в тому числі і окреслені вище) концепції істини. Яке ставлення до наведених підходів до істини можна вважати виправданим? Щоб відповідь на це запитання не видалась голосливою, звернемося ще раз до питання про реальну роль поняття істини як у пізнанні, так і у людському життєвому самовизначенні.

В історії філософських пошуків істини (як, до речі, і в деяких інших важливих питаннях) до останніх часів далеко не завжди здавався собі звіт відносно ролі так званих концептуальних понять (або понять – трансценденталій, у термінології філософської онтології [26, розд. 1–3]) у роботі людського інтелекту, у тому числі далеко не завжди усвідомлюється необхідність проведення розрізнення між поняттям істини та істиною як характеристикою співвідношення свідомості та дійсності [4, с. 186; 58, с. 112]. Поняття істини історично формувалось і розроблялось як чисте, еталонне поняття, тобто як таке поняття істини, яке передбачає доведення змістових характеристик знання до граничного виміру: істиною може бути знання повне, остаточне, завершене; істина є там, де дійсність повністю перейшла у зміст знання. Таке знання повинно було б постати безпомилковим і вічним [15, с. 137–141]. Проте з позиції здорового глузду саме таке знання майже автоматично перетворилося б на помилку чи хибу: оскільки в реальному світі нічого остаточного, ідеального, вічного не існує, то такі виміряні знання були б нічим іншим, як хибою, тобто вони б, очевидно, не відповідали дійсності (Г. Гегель, Ж.-П. Сартр). З іншого боку, коли ми все ж таки здатні відрізнити виправдане знання від явно перекрученого, то й хиба та омана – як це не дивно – можуть постати для нас в окресленнях певної істини, оскільки, знаючи реальний стан речей, ми можемо отримати правильну інформацію про наміри тієї людини, яка цей стан речей подає у спотвореному вигляді. Отже, виходить, що еталонне поняття істини, застосоване для характеристики реальності самої по собі, тобто злите, ототожнене із реальністю, себе не виправдовує, проте поза вмінням розрізнити достовірне та перекручене знання ми ризикуємо взагалі втратити орієнтування у дійсності. Ми опиняємося у класичній ситуації діалектичної суперечливості: істина як еталон і потрібна, і не потрібна нам, вона і має, і не має відношення до дійсності. Розв'язується така ситуація відомими способами: ми повинні розвести і конкретизувати ті лінії логічних зв'язків, що приводять до утворення такої суперечливості. Еталонне, чисте поняття істини нам необхідне для того,

щоб мати у свідомості “чисту якість”, тобто чіткий та надійний орієнтир для здійснення будь-яких розумових дій. Проте цей еталон не є самою дійсністю навіть у її відношенні до знання, він тільки допомагає нам оцінювати дійсність, тобто оцінювати те, якою мірою наші знання кращі або гірші. Маючи такий еталон, ми не повинні вимагати від дійсності збігатись із ним; навпаки, лише маючи такий “чистий еталон”, що не підпадає під плин реальності, ми здатні зауважити у реальності те, що від нього відхиляється, а, значить, зауважити дійсність реальнішою, багатшою порівняно із тим, коли б ми діяли без еталона. Ми не повинні плутати визначення істини як поняття (або визначення поняття істини) та оцінку реального стану наших знань щодо їх якості, тобто виправданості у їх відношенні до дійсності, до наших дій як фізичного, так і інтелектуального планів. Коли ми визначаємо істину як поняття, то тут неодмінно повинні фігурувати ідеальні, абсолютні характеристики, коли ж ми переходимо до оцінки знань через їх відношення до дійсності, поняття істини постає у такій оцінці тільки як мірило, критерій, взірєць, а не як органічна властивість тих реалій знання та пізнання, які є в наявності. “Форма істини лише тоді здатна утримати свій зміст – Істину, – коли вона якимось, хоча б і символічно, має у собі дещо від Істини. Іншими словами, істина з необхідністю повинна бути емблемою деякої вихідної властивості Істини. Або, нарешті, перебуваючи тут та зараз, вона повинна бути символом Вічності” [61, с. 145]; “Істинне – тотожність реальної форми із ідеальною нормою” [8, с. 129]. А це означає, що власне із істиною як поняттям ми реально працюємо тільки на рівні другої рефлексії (або рефлексії рефлексії), на тому рівні, який фіксує, оцінює, впорядковує весь пізнавально-рефлексивний процес. За допомогою чистого поняття істини ми здатні орієнтувати та організовувати нашу інтелектуальну діяльність, унормовувати не дійсність, а форми її подання (у тому числі – у знанні та пізнанні). Навіть тоді, коли ми вживаємо такі вирази, як “істинна людина”, “істинна гра”, “істинний твір”, ми скоріше характеризуємо цим нашу оцінку цих реалій, ніж виражаємо їх власну вічну та завершену сутність .

Здійснений екскурс в історію формування та розвитку філософського розуміння істини демонструє не тільки багатоманітність позицій та підходів у такому розумінні, а й неоднозначність, багатогранність самого явища істини. Як стає очевидним, у цьому явищі наявні елементи: 1) орієнтування у дійсності (це те, що раніше традиційно характеризувалось як відображення дійсності); 2) предметного та смислового конструювання змісту свідомості; 3) виведення змістового наповнення свідомості на рівень ідеальних еталонів; 4) оцінювання дійсності за допомогою означених еталонів. Отже, істина постає перед нами у кількох вимірах: інформативно-орієнтовному, предметно-конструктивному, смислового, цільовому та ціннісному. Але при цьому неодмінною постає така її істотна характеристика, на яку раніше у наших вітчизняних філософських студіях або взагалі, або переважно не звертали належної уваги: істину не можна відірвати від людини: вона постає перед нами, як певна міра і вимога людської присутності у світі, участі людини у вибудовуванні дійсності саме такою, якою вона історично, культурно, інтелектуально та концептуально перед нами здатна розкриватися [4, с. 186–188; 58, с. 112]. За допомогою істини людина ніби довершує природний універсум. У цьому разі істина постає перед нами в екзистенціально-онтологічному окресленні, в якому міра істинності водночас постає і мірою буттєвості, тобто, коли ми прагнемо істини, живемо та діємо в її, так би мовити, аурі, ми перебуваємо при бутті [63, с. 21], коли ж ми опиняємося в іншій ситуації, тоді за висловом М.К. Мамардашвілі: “Диявол грає нами, коли ми не мислимо точно... Точність мислення є моральний обов’язок того, хто є до цього мислення прилученим” [37, с. 130].

Отже, історія філософських окреслень істини засвідчує її багатоаспектність: істина не є явищем одномірним. Навпаки, вона постає перед нами в різних функціях та окресленнях, залишаючись при цьому, як поняття істини, смисловим ядром усіх означених можливих виявлень та вимірів. Образно кажучи, різні ракурси підходів до істини дають її різні окреслення, які не лише не варто протиставляти одне одному, а, навпаки, варто фіксу-

вати, збирати, чітко прописувати задля того, щоб надійно ідентифікувати явище істини в його численних проявах. Варто при цьому також окреслити ту ділянку (поле, “топос”), на якій це явище себе засвідчує. Задля того, щоб істина відбулась, необхідна наявність таких елементів та умов: 1) світ, реальність, наданість (тобто те, що постає, вимальовується перед людиною із її інтелектом); 2) людина із її здібностями, реальною життєвою ситуацією, можливостями, прагненнями тощо (суб’єкт та ініціатор істини); 3) система посередників, що відділяє людину від світу та поєднує із ним (носії та форми людського відношення до дійсності); 4) внутрішня саморефлексія свідомості як на дійсність, так і на власні акти, здійснювані нею задля входження у діалог із дійсністю (інтелектуальний елемент). Якщо знову повернутись до кореспондентської концепції істини, то можна зауважити, що істина мала б передбачати узгодженість всіх названих елементів процесу її здійснення між собою, а не просто відповідність рефлексії та дійсності. Розглянута через таку систему елементів істина окреслюється перед нами як відрефлексовані свідомістю історично здійснені та виправдані способи входження людини у процеси власного самоздійснення. Врахування складності тієї системи елементів, через які відбувається явище істини, уможливорює тепер краще зрозуміти ідейні засади окремих концепцій істини. Так, онтологічний підхід до істини, тобто наполягання на тому, що істина є різновидом “єстини” – фіксації того, що є, і таким, яким воно є, або, в іншому варіанті, – істина закладена в будову світу, – всі ці тези фіксують факт наперед заданості властивостей реальності людині та людському пізнанню. Знакові та комунікативні, прагматичний та праксеологічний, а також історичний підходи передбачають наполягання на тому, що якість та функції посередників людського відношення до дійсності грають у цьому відношенні вирішальну роль. Екзистенціальний підхід протиставляє всім складовим процесу функціонування істини людину із її глибинними можливостями та здібностями. Відповідно логічний та інтенціональний підходи ставлять на перший план можливості рефлексії людської свідомості.

Якщо ми тепер поставимо питання про те, якому ж елементу системи істини належить вирішальна роль, то опинимось в ситуації бажання мати якусь окрему частину як ціле. Проте ми можемо поставити питання інакше: який елемент “запускає” усю систему в дію (при тому, що всі інші елементи також є в наявності)? На це запитання відповідь є достатньо прозорою: таким елементом є свідомість із її здібностями, властивостями, якостями. Це і значить, що до того часу, поки досвід свідомого відношення людини до дійсності не вимагає поняття істини і не спричиняє його появи, істиннісний процес є, але він не усвідомлений, нічим не вимірний і не оцінений. Таким чином, істиннісний процес ніби “запускається” двічі: спочатку є функціонування цього процесу у його необхідних складових, в якому істина наявна як його якість, а потім виникає поняття істини, яке уможливило істиннісний процес стабілізувати, внутрішньо унормувати, спрямувати та стимулювати. Проте тепер істина постає не просто як якість процесу, а як те, що весь цей процес перевершує, оскільки задає йому ідеальні, еталонні цільові спрямування. Усвідомлена та свідомо сповідувана істина стає сенсом, ідеалом і навіть долею людини в її стосунках із світом. Істина веде людину до нових зустрічей із буттям, тобто в кінцевому підсумку істина є істиною буття. Але це є те буття, яке окреслюється з боку людини (до певної міри цей додаток є зайвим, оскільки інших ракурсів відношення до буття, окрім ракурсу людського до нього ставлення, ми просто не знаємо).

1. Августин Бл. *Против академиков.* – М., 1999. 2. Алексеев П.В., Панин А.В. *Теория познания и диалектика.* – М., 1991. 3. Барт К. *Очерк догматики.* – СПб., 1997. 4. Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря.* – М., 1995. 5. Букин В.Р., Ерунов Б.А. *На грани веры и неверия: Философско-психологический очерк.* – Л., 1974. 6. Вальдерведе К. *Философская антропология.* – М., 2000. 7. Васильев Н.А. *Воображаемая логика: Избранные труды.* – М., 1989. 8. Вашестов А.Г. *Джованни Бонавентура и метамофозы схоластического дискурса // Вопросы философии.* – 1993. – № 8. – С.124–131.

9. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I.* – М., 1994. – С.1–73. 10. Гайденко П.П. *Анализ математических предпосылок научного знания в неокантианстве Марбургской школы // Концепции науки в буржуазной философии и социологии (Вторая половина XIX – XX в).* – М., 1973. – С.72–131. 11. Гайденко П.П. *Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Киркегора // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.* – М., 1997. – Разд.: Киркегор об экзистенциальном характере истины. – С.13–207. 12. Гегель Г. *Феноменология духа.* – М., 1959. 13. Гегель Г. *Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики.* – М., 1974. 14. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1.* – М., 1999. 15. Гуссерль Э. *Картезианские размышления.* – СПб., 1998. 16. Гуссерль Э. *Логические исследования. Т.1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука.* – Новочеркасск, 1994. 17. Декарт Р. *Сочинения в 2 т. Т.1.* – М., 1989. 18. Джеймс У. *Прагматическая концепция истины // Джеймс У. Прагматизм.* – М., 1997. – С.283–298. 19. Жид А. *Трактат о Нарциссе (Теория символа) // Пoesия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора.* – М., 1993. – С.444–452. 20. Жильсон Э. *Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* – М.-СПб., 1999. 21. Жоль К.К. *Вступ до сучасної логіки: Навч. посібник.* – К., 1992. 22. Зотов А.Ф., Мельвил Ю.К. *Буржуазная философия середины XIX – начала XX века.* – М., 1988. 23. Керкегор С. *Повторения (опыт экспериментальной психологии).* – М., 1997. 24. Копнин П.В. *Введение в марксистскую гносеологию // Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки.* – М., 1974. – С.7–279. 25. Копнин П.В. *Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования.* – М., 1973. 26. Коррет Э. *Основы метафизики.* – К., 1998. 27. Космодемьянский А.А. К.Э. Циолковский. – М., 1987. 28. Крымский С.Б. *Научное знание и принципы его трансформации.* – К., 1973. 29. Крымский С.Б., Кузнецов В.И. *Мировоззренческие категории в современном естествознании.* – К., 1983. 30. Кун Т. *Структура научных революций.* – М., 2001. 31. Лакатос И. *История науки и её рациональная реконструкция // Структура и развитие науки. Из*

- Бостонских исследований по философии науки. – М., 1978. – С.203–269. 32. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций. – М., 2001. – С.269–454. 33. Лебедев М.В. Эпистемологические основания условие-истинностной концепции значения. – М., 2001. 34. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ad Marginem*'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. – М., 1994. – С.303–323. 35. Лук'янец В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К., 1998. 36. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979. 37. Мамардашвили М.К. “Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...” // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С.126–142. 38. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. – Тбилиси, 1985. 39. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественно-научной гносеологии). – М., 1997. 40. Мигдал А.Б. Пустота – эфир – вакуум // Будущее науки. Международный ежегодник. Вып. 19. – М., 1986. – С.121–137. 41. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994. 42. Паскаль Б. Из “Мыслей” // Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы. – М., 1990. – С.145–267. 43. Пассмор Дж. Сто лет философии. – М., 1998. 44. Петрушенко В. Місце істини у драмі людського буття // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі філософські читання ДДПУ. Вип. 8. – Дрогобич, 1999. – С.19–20. 45. Петрушенко В. Парменид: концептуальний образ. – Львов, 2000. 46. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. 47. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999. 48. Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М., 1993. – С.20–25. 49. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. – К., 1996. 50. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Философия жизни. – К., 1998. – С.15–166. 51. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. 52. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000. 53. Современный философский словарь – М., 1996. 54. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. – М., 1988. – С.581–756. 55. Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М., 1978. 56. Тарский А. Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. – М., 1999. – С.14–177. 57. Татаркевич В. Історія філософії. Т.2. – Львів, 1999. 58. Тиллих П. Систематическое богословие. – СПб., 1998. – Т.1. Часть первая. Разум и Откровение. 59. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. 60. Филатов В.П. Предпосылки познания и проблема их рефлексивного анализа // Проблемы рефлексии в научном познании. – Куйбышев, 1983. – С.31–36. 61. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – Т.1 (1). – М., 1990. 62. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989. 63. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: *Ad Marginem*, 1997. 64. Хайдеггер М. Время и Бытие. – М., 1993. 65. Хесле В. Гении философии нового времени. – М., 1992. 66. Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. – М., 1980. 67. Цоколов С.А. Розуміння істини в конструктивному дискурсі // Гуманістичні реалії істини. – Дрогобич, 1999. – С.122–130. 68. Чудинов Э.М. Природа научной истины. – М., 1977. 69. Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. 70. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М., 1987. 71. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Г. Гегеля (Проблемы тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля). – К., 1964. 72. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. – М., 1993. – С.28–50. 73. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-и томах. Т.1. – М., – С.84–395.