

## ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПОСТМОДЕРНА: ЛОВУШКА ДЛЯ ИСТИНЫ

О постмодерне говорить не буду. Думается, за последние 20 лет он изрядно надоел просвещенной публике. Особенно своими нудными рассказами о «нарративном знании». Поэтому лучше поговорим о том, что видится и что проектируется *за пределами* философствующего постмодернизма. Я имею, в частности, в виду *проект* новой социокультурной парадигмы, о котором я имел честь (или нескромность) заявить за несколько недель до наступления третьего тысячелетия [1]. Проект этот проникнут духом *интервального миропонимания*. В нем содержится пророчество (или робкая надежда?) на то, что новый виток эволюции культурного самосознания наступающей эпохи будет связан с *поворотом* (это слово здесь семантически родственно слову «революция») от релятивного к абсолютному, от плюрализма к монизму, от Коперника к Птолемею. Однако, помня заветы старика Гегеля, мы, конечно, в полной мере отдаем себе отчет в том, что намечающийся поворот (если его реализация действительно входит в планы мирового разума, а последний, как известно, «хитер») не может быть простым возвратом к старому - к прошлым абсолютам (это было бы слишком скучно, если не сказать, тошно); такой поворот непременно произойдет так, что культура в полной мере сохранит все богатство относительного, многообразного, уникального и спонтанного. Только в этом случае он может стать подлинной духовной реформацией.

Но как это возможно? Как это можно помыслить? Имеем ли мы философскую, методологическую базу для осмысления именно такого диалектического «снятия», такого отрицания в эволюции современной культуры? Сама гегелевская диалектика «синтеза противоположностей» здесь совершенно не подходит в виду ее очевидной абстрактности. И все же на поставленные выше вопросы мы решаемся ответить положительно. Здесь, прежде всего, имеются в виду методологические возможности интервальной философии [2], [3], [4]. В данной работе, однако, я не намерен рассказывать об этой философии самой по себе. В рамках заявленной темы вполне естественно сосредоточиться только на *проблеме истины* в свете интервальной методологии [5, с. 95-115]. Не буду я говорить и об упомянутом выше проекте в целом. Речь пойдет лишь о том, как в контексте большого Проекта представить *малый проект спасения истины* в эпоху всеобщей релятивизации и плюрализации знания. Ведь истина – не только понятие эпистемологии, но и важнейшая категория культуры, без которой последняя становится ущербной и неполноценной.

В этом контексте речь пойдет о понятии истины как фундаментальной проблеме философии в целом, - о том понятии, которое в методологическом сознании минувшего столетия - по мере нарастания релятивистских и

плюралистических тенденций - все чаще оказывалось на положении философской Золушки, которая хотя и не переставала исправно делать свое дело, но которой стыдилось за ее нереспектабельный наряд. Однако, как показала практика современного естествознания и многочисленные методологические дискуссии последних десятилетий, без понятия истины ослабевают скрепы рациональности и становится проблематичной сама идея *прогресса науки*. По этой причине данное понятие с неизбежностью становилось объектом философской рефлексии в рамках различных направлений и школ. В последние годы наметилась определенная тенденция искать пути реабилитации истины как гносеологического и социокультурного понятия. И в этом смысле можно, видимо, сказать, что интервальная философия есть одна из методологических программ «спасения истины» в условиях глобальной релятивизации научного познания. Проблема истины не только типична для философских исканий. Возможно, она составляет их скрытый нерв и мотив, будучи связанной с самой потребностью философствования. Великий испанский философ XX века Ортега-и-Гассет полагал, что первоначальное название философии, восходящее к Пармениду, *aletheia* наиболее точно схватывает сущность философского познания. Это слово означает истину, раскрытие, откровение, которое выводит нас непосредственно к реальности в ее первоизданном виде. Разумеется, непотаенность вещи возможна лишь в той степени, в какой бытие в целом прозрачно для мысли и покорно разуму.

#### СПОСОБЫ ГОВОРЕНИЯ ОБ ИСТИНЕ

Истина - типичный предмет философских размышлений. Правда, в XX веке считалось хорошим тоном дистанцироваться от этой темы. Так, Т. Кун утверждал: «Возможно, что есть какой-то путь спасения понятия «истина» для применения его к целям теории, но во всяком случае, не такой, какой мы только что упомянули... Представления о соответствии между онтологией теории и ее «реальным» подобием в самой природе кажутся мне теперь в принципе иллюзорными» [6, с. 259-260]. Б. Рассел, много занимавшийся вопросами логики, исследовал и понятие истины, ибо без этого понятия нельзя построить какую бы то ни было логическую теорию. И все же многие методологи пытались так или иначе отказаться от этого понятия при описании функционирования научного знания.

Человек высказывается о вещах, и если удачно, то при этом говорит истину. Но иногда он также высказывается и об истинности (или ложности) тех или иных человеческих суждений. «Критянин говорит, что все критяне лжецы». Однако это два разных способа говорения, два разных дискурса – о *вещах* и об *истинах*. Можно сказать и так: перед нами два разных уровня – дискурс и метадискурс. Парадокс лжеца обычно усматривают в том, что если следовать высказыванию критянина, то получается: если он говорит правду, то, значит, лжет, а если он лжет, то, значит, говорит правду. Наиболее точно этот парадокс выражается в суждении «Я лгу». На самом деле парадокс возникает из смешения двух уровней, двух способов говорения. Ведь ясно, что выражение «Я лгу», взятое само по себе (как метавысказывание), вообще не имеет никакого смысла, ибо это высказывание отсылает нас к каким-то другим нашим утверждениям и только по отношению к ним оно приобретает предметное содержание.

При этом вполне может случиться, что говорящий высказывает истину на предметном уровне и лжет на метауровне. Подозреваемый на этапе следствия признался в совершении преступления, а на суде отказался от своих показаний, заявив, что он солгал. На самом деле он солгал не на следствии, а на суде. Но случается и наоборот: подсудимый лжет на следствии, а на суде опровергает свои предварительные показания. Очевидно, что ни в том, ни в другом случае никакого парадокса не возникает. Однако когда подсудимый опровергает свои первоначальные утверждения, у судьи может возникнуть законный вопрос: а говорит ли он правду, оценивая как ложь свои предыдущие показания. В этом случае ответчик принужден логикой разговора сделать утверждение, в котором он должен дать оценку своим метавысказываниям на судебном заседании, т.е. перейти на мета-метауровень. И снова он может либо сказать истину, либо солгать. Если он, оспаривая свои метаутверждения, сказал истину, то отсюда следует, что он говорил правду и на предметном уровне («неверно, что неверно, значит, верно»),  $\neg(\neg A) = A$ .

Показания *свидетеля* (с точки зрения их логической валентности) также могут быть истинными или ложными. Однако эти два случая в эпистемологическом отношении не являются симметричными. Они симметричны в том случае, если ложные показания являются результатом *заблуждения* свидетеля. Казалось бы, моральный аспект не имеет прямого отношения к гносеологии. Обычно в логике и в теории познания такие термины, как «ложь» и «заблуждение» не различаются, ибо здесь важны не мотивы, а результат. И все же в некоторых познавательных контекстах могут иметь значение и мотивы. Речь идет о тех случаях, когда мы сталкиваемся с такими понятиями, как «самоочевидность», «вера», «интуиция», «рефлексия». Ложь как осознаваемый гносеологический акт всегда есть результат рефлексии, в то время как высказывание истины может быть безотчетным, интуитивным феноменом. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Когда человек в своей обычной повседневной практике судит о мире, т.е. высказывается о вещах и событиях окружающей реальности, мы имеем дело с особым познавательным актом. Суть его в том, что индивид с содержательной стороны не различает «само обетование дел в мире» и свое высказывание о нем; его «внутренняя картинка» и «реальная ситуация» как бы отождествляются в его сознании. Для него нет различия между тем, что он говорит, и тем, что есть на самом деле. Языковая сторона высказывания (в качестве «посредника») элиминируется из его сознания. Субъект как бы видит истину своими умственными очами. Он абсолютно уверен в том, что он говорит, хотя он может и не иметь ни малейшего представления о понятии «истины». Здесь входит в свои права безотчетная *вера*. В сущности, речь индивида выступает лишь как словесный отчет о том, что ему дано в *живом восприятии*. Человек «здравого смысла» верит в то, что вещи именно таковы, как он их воспринимает, и что события вокруг него именно таковы, каковыми он их видит. Человек подобен здесь нормально функционирующему *прибору*, который исправно фиксирует то, что есть. Показания прибора поэтому есть в некотором смысле «факты бытия». Когда человек рассказывает о том, что он видел или видит, в познавательном плане имеют место три ряда феноменов: событийный ряд, совокупность восприятий, отражающая эти

события, и совокупность высказываний, описывающих восприятия. В акте веры все эти три ряда отождествляются. В результате возникает то, что можно было бы назвать *интуитивным* постижением истины на уровне «самоочевидности». Вера есть неререфлективное принятие того, что мне дано в качестве чего-то фактуального. *Рефлексия* индивида по поводу этой ситуации порождает идею «истины», ибо если вы спросите свидетеля, верю ли то, что он рассказывает, он убежденно скажет: «абсолютная истина». В этом акте метавысказывания мы обнаруживаем спровоцированную нашим вопросом рефлексию индивида по поводу своих слов. То, что было лишь верой, стало «истиной». А если вы спросите индивида, а не ошибается ли он в том, что говорит именно истину, мы заставим его перейти на мета-метауровень и, возможно вызовем некоторое замешательство, некоторое сомнение, потребность «немного подумать» и т.п. Не исключено, что в ответ свидетель скажет, что он «не убежден железно, но ему *кажется*, что дело обстояло именно так, как он рассказал». Эта саморефлексия второго порядка вполне может отличаться от первоначальной рефлексии по степени убежденности. (Хотя это и не обязательно).

Высшая степень убежденности - самоочевидность. «Сущность ее заключается в том, что когда она имеется налицо, мы не можем не верить» [7]. Если мы соглашались с тем, что человеческое «познание» в каком-то смысле возможно и что в этом познании возможна «истина», то в качестве первого шага мы должны обратить внимание на понятие «очевидности». Гуссерль и Рассел приписывают этому понятию серьезный смысл. (Страшно, что марксистская гносеология с ее тягой к «практическому началу» относилась с подозрением к «очевидности». Но разве очевидность не есть начало истины?). «Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы подскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философу, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет» [7].

Еще один важный принцип, который мы должны принять, объясняя, что такое познание и истина, это некий обобщенный «принцип соответствия». Коротко он заключается в том, что если мы нашли истину на уровне очевидности, то она может служить некой «базой» для последующих обобщений в отыскании истины более глубокого порядка. Первичная истина не только служит плацдармом для дальнейшего познавательного движения, но она выступает и гарантом того, что направление выбрано правильно. А это значит, что если ваша более широкая и более глубокая истина не сводится к исходной в «предельном случае», то закономерно возникает сомнение в том, истина ли это вообще. Принцип соответствия, разумеется, противостоит концепции «несоизмеримости» (П.Фейерабенд) и «плюрализма» истин.

После сделанных разъяснений мы можем вновь обратиться к проблеме интуитивной истины. Выше было констатировано, что любая дорефлективная истина выступает как «объективный отчет» о том, что дано наблюдателю. Поэтому если человек говорит «Снег бел», то для него это значит, что по крайней мере в данном случае снег действительно бел. Более того, само высказывание «Снег бел» в

сознании говорящего элиминируется, а в фокусе внимания остается интуитивно схватываемое предметное содержание данного суждения. Поэтому мы можем полагать, что на предметном уровне говорения в стандартных познавательных ситуациях всякое высказывание имеет двойной смысл: оно говорит что-то о мире и одновременно говорит о себе, что оно есть истина. (Очевидно, что этот второй аспект, или уровень, выступает как «невное знание»). Эта особенность интуитивных истин настолько укоренилась в культуре, что предопределила и наше отношение к высказываниям вообще: читая газету или научную статью, мы сознательно или бессознательно исходим из той установки, что каждая фраза выражает истину (по крайней мере «истину с точки зрения автора»). Поэтому, высказывая ту или иную мысль, мы вовсе не обязаны добавлять: «и это – истина». Предполагается, что если что-то утверждается всерьез, то это утверждается как истина. Другими словами, здесь принимается презумпция истинности высказывания. На самом деле, однако, лишь в некоторых контекстах такому правилу можно доверять. В общем случае из высказывания самого по себе мы не имеем оснований делать вывод об его истинности или ложности. Тем самым высказывание резко меняет свой эпистемологический статус: из «посредника» между миром фактов и нами оно превращается в элемент языковой игры. Высказывание само по себе становится лишь феноменом языка, который мы во всех случаях должны проверять на истинность. Наше высказывание теперь нуждается в проверке, в верификации и легитимации. А для этого мы должны, прежде всего, определить, что такое *истина*. Кроме того, мы должны иметь «критерий», «прибор», с помощью которого мы могли бы гарантировано отделить истину от лжи. В этом пункте мы должны от рефлексии познающего субъекта по поводу истины перейти к рефлексии «гносеолога».

В истории познания существуют две стратегии по отношению к высказываемым суждениям. Одна исходит из *презумпции истинности*: человек, который нечто утверждает, не обязан это как-то обосновывать, доказывать, напротив, тот, кто сомневается или отрицает данное суждение, обязан это обосновать. Такая презумпция особенно важна в сфере творческого поиска. Например, во время «мозгового штурма» запрещается критиковать выдвигаемые идеи, иначе это может парализовать сам настрой на «фантазирование» идей. Другая стратегия опирается на *презумпцию гипотетичности* любого высказывания: любое выдвигаемое суждение должно быть обосновано тем или иным признанным способом. (Такие способы фиксируются, например, в требованиях *научной рациональности*). В этом контексте Лейбниц в свое время сформулировал новый «закон логики» – закон достаточного основания. Требование обоснования играет исключительную роль в научном познании. Однако точная наука четко разделяет те суждения, которые могут быть обоснованы (например, теоремы математики), и те суждения, которые принимаются в качестве исходных допущений (например, аксиомы).

Что же такое истина как гносеологическое понятие? Аристотель был одним из первых, кто задумался над этой проблеме. "Снег бел" – истина, если снег бел. Б. Рассел предлагает несколько иную формулировку: "... предложение формы «Это

есть «А» называется «истинным», когда оно вызвано тем, что «А» обозначает» [7]. Например, «... утверждение: «Это (есть) синее» истинно, если оно вызвано тем, что обозначает слово «синее». Оно вызвано тем, что обозначает слово «синее». Это по существу тавтология» [7]. В каком смысле мы имеем здесь дело с тавтологией? Проблема истины есть всегда проблема *выхода за пределы высказывания* во внелингвистическую реальность. Можно ли это сделать, оставаясь на уровне говорения? В строгом смысле слова – нет. Но поскольку определение истины само есть высказывание, то отсюда неизбежность тавтологии. Высказывание « «Снег бел» истинно, если снег бел» может не быть тавтологией, если считать, что его первая часть символизирует *высказывание* как лингвистический феномен, а его вторая часть символизирует высказывание как то, что на интуитивном уровне неотделимо от «фактического». Таким образом в определении истины неявно вовлечены как рефлексивный, так и дорефлексивный уровень говорения об истине.

Рассел попытался устранить тавтологию в определении истины, явно видимую в формулировке Аристотеля. Он вводит в определение идею *денотации*: есть слова и есть то, что эти слова «обозначают» во внелингвистической реальности. Истина предполагает соответствие слова своему денотату. Поэтому у Рассела понятие истины зависит от «смысла (значения)» предложения: «...если два предложения имеют одно и то же значение (смысл), то или оба они истинны или оба ложны; следовательно, то, что отличает истину от лжи, нужно искать не в самих предложениях, а в их значениях». И все же Рассел в конечном счете вынужден признать, что и его определение тавтологично. Почему? Возможно, потому, что идея денотата и понятие «значения» предложения в философском отношении заключают в себе некоторую двусмысленность. Еще Фреге показал, что слово имеет «смысл» (Sinn) и «обозначающее», «значение» (Bedeutung). Значение – это вещи и события в предметном мире. Но тогда, не мудрствуя лукаво, можно дать «ходячее» определение истины: «Если то, что говорится в суждении, соответствует тому, что есть на самом деле (в действительности), то такое суждение есть истина». Короче, *истина есть мысль, соответствующая действительности* (в частном случае фактам). Эта формулировка с философской точки зрения может показаться более ясной и потому более предпочтительной. Однако она сопряжена с некоторыми трудностями и скрытыми допущениями. Во-первых в ней допускается, что мы знаем, что такое реальность (и о какой реальности идет речь), а также что означает слово «соответствие реальности», во-вторых, она предполагает, что мы можем говорить о реальности (или «фактах»), не формулируя это в форме высказывания. Короче, данный подход к определению истины неявно предполагает, что существует некий внешний наблюдатель, который обладает чудесным даром сравнивать наши высказывания и реальное положение дел в мире фактов и связей, устанавливая их соответствие или расхождение. Но в реальной практике познания обычный «смертный» может говорить о реальности только через призму своих представлений о ней, облекая их в систему суждений. Не следует ли отсюда, что истина, скорее, есть соответствие между одними нашими высказываниями и другими?

Но если мы все же примем, что истина есть «соответствие наших знаний реальности», то возникает вопрос, о какой реальности идет речь. Ведь в повседневности мы имеем дело с одним типом реальности, а в научном познании – с другим. Далее: что означает слово «соответствие»? Может ли быть соответствие полным или оно по необходимости лишь «частично», приближенно, условно? Идет ли речь лишь о «структурном изоморфизме» (о котором говорит Рассел)? Нужно ли прибегать здесь к гипотезе о «тождестве бытия и мышления»?

Мы не сможем сдвинуться с мертвой точки в осмыслении проблемы истины, если не будем придерживаться некоторой методологической тактики разделения аспектов предмета обсуждения. Суть этой тактики коротко состоит в том, что сперва мы обращаемся к одной стороне проблемы, предполагая, что остальные стороны мы уже решили, что они нам «более или менее» понятны или мы по крайней мере знаем, как их решить. (Кстати сказать, такая тактика, как правило, применяется в конкретных науках, в частности, математике). Например, математик говорит: «возьмем точку  $x$  на прямой  $AB$ ». При этом неявно предполагается, что мы знаем, как решить эту задачу. Но математик конструктивистского направления может возразить: традиционная математика, пользуясь в данном случае абстракцией актуальной бесконечности, не обладает *эффективными* методами решения этой задачи. И это действительно так. Но если математику традиционного «классического» направления запретить «делать вид», что он умеет эту задачу решать, то мы парализуем многие типы математических рассуждений, дающих тем не менее в конечном итоге нужные результаты. Это значит, что классическая математика в определенных контекстах оказывается достаточно эффективной. Другими словами, для того, чтобы что-то решать, мы что-то другое должны (хотя бы временно) принять за решенное.

Примем в качестве допущения, что феномен истины связан с идеей *адекватности* (соответствия) знания реальности. Будем считать, что нам «понятно», что это значит в принципе. И весь вопрос состоит только в том, что мы пытаемся конкретизировать и уточнить эту идею применительно к различным гносеологическим контекстам. Первая «классическая» модель *соответствия* – это модель *приближения* и приближенности мысли к реальности. В силу сложности и изменчивости мира наши знания никогда не могут «абсолютно соответствовать» реальности, они – лишь «бледная копия», грубая фотография, «карта», приблизительно верная картинка реальности.

В некоторых случаях уместно также говорить об «изоморфизме» знания и объекта. Однако по мере развития науки, всего человеческого познания наши знания становятся все более точными, конкретными, четкими, все более «приближаясь» к оригиналу. Очевидно, что мы никогда актуально не можем похвастаться обладанием «абсолютной истиной». Истина есть бесконечный процесс сближения разума и реальности. Но *момент* абсолютного все же нам обеспечен, ибо, во-первых, всегда есть хотя бы некоторая степень сходства, изоморфизма мысли и предмета, а во-вторых, с каждым новым витком истории мы все ближе и ближе, ибо мы движемся в *правильном направлении*. Истина, так сказать, относительна, но направление абсолютно. Тем самым «крупницы» абсолютной

истины все больше накапливаются в наших знаниях. В итоге: абсолютная истина символизирует собой идею «суммирования» несовершенных, но стремящихся к совершенствованию истин.

Верно ли утверждать, что обозначенная модель истины принадлежит марксистской философии? Мы, конечно, встречаем подобного рода рассуждения у Энгельса, Ленина и многих марксистов в советской философии. И все же следует сказать, что сама по себе данная модель служит некой парадигмальной базой для мыслителей самых разных направлений, напр., для Э. Маха, Брэдли и др. Эту модель по своим истокам можно условно назвать гегелевской, она органично вписывается во весь интеллектуальный климат XIX столетия, для стиля мышления которого был характерен «дух диалектики» с ее категориями текучести, изменчивости, эволюции, развития и непрерывности. Поэтому указанная модель истины, будучи в своей основе одной и той же в разных эпистемологических концепциях, варьировалась лишь в своих акцентах и оттенках.

Известно, что стиль мышления XX века выражал переход от Гераклита к Платону и от догматизма к релятивизму и скептицизму. В физике мы наблюдаем переход от континуальной картины мира к дискретным моделям физической реальности. Самый яркий пример тому - создание квантовой механики с ее понятиями кванта действия и квантовых скачков, с ее поисками элементарных кирпичиков бытия и глобальных структур, постигаемых на языке сверхсложных математических формализмов. Аналогичную картину мы наблюдаем и в биологии: от континуальных моделей в духе дарвинизма наука перешла к принципу дискретности в лице гена и генетического кода (Мендель, Морган, Крик). Здесь нет нужды доказывать, что смена континуальной парадигмы на дискретную по своим последствиям носила революционный характер как в методологии, так и в содержании научных теорий XX столетия. Она привела к мощному рывку в научном познании мира.

Однако возникло противоречие между логикой развития науки, ее стилевыми особенностями и категориальными предпочтениями, с одной стороны, и гносеологическими моделями, описывающими ход человеческого познания, - с другой. В понимании научной истины постепенно обозначились два основных подхода. Первый, традиционный, являлся продолжением методологического сознания XIX века: он-то в основном и закрепился в марксизме. Другой складывался в западной методологии (неопозитивизм, постпозитивизм, постмодернизм) и был связан с принятием посылок абсолютного релятивизма и плюрализма.

#### ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ В ИНТЕРВАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Что касается третьей - дискретной - модели истины, то она в основном была реализована в рамках интервальной философии, начиная с 60-х годов. Следует специально подчеркнуть, что дискретный подход, столь характерный для XX века в отношении ряда ведущих наук, вовсе не был простым возвращением к идее прерывности, ибо он нес с собой принципиально новую систему представлений. Понятие дискретности наполнялось существенно новым содержанием, связанным, в частности, с идеей меры, с мерозадающими структурами самой реальности.



(такими, как квант, ген, атом, морфема и др.). При всем при том, частные науки могли себе позволить использовать новый подход, так сказать, де-факто, не особенно утруждая себя категориальным осмыслением того, что на практике делали ученые, ибо в каждой научной дисциплине дискретный подход проявлял себя в конкретной и специфической форме. Работу категориального, онтологического осмысления могла, взять на себя, очевидно, только философия. Только у нее могли быть и соответствующие методологические и концептуальные средства. При этом она должна была сделать двойную работу: во-первых, дать философское осмысление процессов, происходящих в самой науке, во-вторых, применить этот дискретный подход к самой себе, к решению собственно философских, эпистемологических проблем. Для этого она должна была выработать и соответствующую систему категорий и понятий. Именно на этом пути возникает такое ключевое понятие, как *интервал* в его философском смысле. Категория дискретности сама по себе не выражает и не может выражать все содержательное богатство, которое реально было связано с дискретным подходом в его современной интерпретации. Интервал выражает не только идею дискретности, но и момент целостности, замкнутости, монадности и одновременно многомерности любого объекта познания, а также идею объективной относительности. Интервальный подход вовсе не отбрасывает релятивизм и плюрализм познания. Но при этом он сохраняет главное - правомерность и осмысленность разговора об истине в научном познании. Перед нами модель, которая, выступая в качестве парадигмы познания и прогноза, позволяет по-новому ответить на "вечные" эпистемологические и экзистенциальные вопросы.

Анализ интервальной модели истины связан с отказом от старой модели, в соответствии с которой приближение к истине непрерывно, однонаправлено, постепенно и бесконечно. В связи с этим следует сказать, что интервальность строится на противоположных тезисах: приближение к истине конечно, скачкообразно, разнонаправлено.

I. Дистанция между реальностью и мыслью конечна и преодолевается скачком при нахождении новой модели: в рамках заданного интервала нет зазора между знанием и реальностью. В интервале мысль так близко подходит к реальности, насколько это вообще возможно и насколько это имеет смысл. Критерий максимальных сближений - невозможность дальнейшего приближения. Такой подход предполагает специальное обсуждение самого принципа «тождества мышления и бытия». Как следует понимать здесь «тождество»? Разумеется, вовсе не как некое мистическое онтологическое слияние, а как взаимозаменяемость в рамках заданного интервала абстракции.

Классическая механика, например, является абсолютной истиной в рамках  $V \leq C$ . Весь опыт современной научно – технической цивилизации свидетельствует о том, что человечество ни разу не обнаружило зазор между знанием и реальностью при использовании понятий и законов ньютоновской физики в технологической практике современной цивилизации.

Выработка методологии, направленной на стратегию освоения многомерной топологии мироздания, предопределил, как мы видим, новый подход к пониманию

истины. Интервальная эпистемология связана с отказом от характерных для традиционных подходов презумпций, а именно:

- презумпции *универсальной сущности истины*, т. е. понимания процесса познания как поиска целостной и единой картины мира;
- презумпции *абсолютности*, т. е. существования „абсолютной точки зрения“, с которой открывается „вид“ на всю реальность;
- презумпции *бесконечного и непрерывного приближения* человеческого познания к реальности (к „абсолютной истине“);
- презумпции *абсолютной прозрачности и рациональной постигаемости* мира по отношению к „естественному свету разума“ (Декарт).

Отказ от первой презумпции означает, что в силу гетерогенности и многомерности универсума не существует такой истины, которая бы охватывала все интервалы бытия и была бы справедливой во всех возможных мирах. Развитие естествознания свидетельствует, что даже в рамках одной частной науки, например, физики, нельзя создать единую для всех уровней физической реальности систему понятий, универсальную физическую теорию. Тем более нельзя создать теорию, которая бы охватывала и физику, и биологию, и экономику... Даже философская истина, которая говорит о мире в целом, имеет отношение лишь к какому-то одному аспекту реальности. Онтологический плюрализм „слоев“ и „сегментов“ бытия предполагает плюрализм истин.

Отказ от понятия абсолютного наблюдателя непосредственно ведет к идее равноправия любых *познавательных позиций*, любых интеллектуальных перспектив видения объекта познания. Таким образом, тезис об относительности любой человеческой истины становится фундаментальным принципом гносеологии в контексте по-новому понятой диалектики абсолютного и относительного: речь идет о привязке истины к тем или иным порядкам бытия, тем или иным интервалам реальности. Отказ от третьей презумпции означает, что модель бесконечного и непрерывного приближения познания к реальности заменяется *дискретным подходом*. Весь опыт развития современной науки показывает, что переход от частной теории к более общей (в процессе обобщения) происходит не путем бесконечных уточнений и трансформаций, а резким скачком. Это касается как собственно научных теорий, так и соответствующих научных парадигм.

Что касается классического тезиса об абсолютной прозрачности объекта по отношению к человеческому разуму, то необходимо признать, что в современных научных и прочих познавательных практиках он не находит себе подтверждения. Человечество все чаще сталкивается с такими ситуациями, в которых обнаруживается онтологическая ограниченность самой возможности рационального постижения объекта как некой принципиальной *инаковости*, как иномерности бытия.

Интервальная концепция истины, порывая с традиционными гносеологическими установками, вместе с тем следует принципу *диалектического отрицания* предшествующих подходов, удерживая и переосмысливая все ценное и верное, что составляет самую суть понятия истины. Это относится, в первую

очередь, к таким ее характеристикам, как объективность, относительность, конкретность и проверяемость практикой.

Восходящая к гносеологическим концепциям прошлого модель, согласно которой процесс познания есть бесконечное и непрерывное приближение к истине, верно схватывая историческую направленность познания в целом, приводит тем не менее к парадоксальным следствиям, когда мы пытаемся применить ее к конкретным познавательным ситуациям. В самом деле, если приближение к истине только бесконечно и непрерывно, это значит, что на каждом конкретном этапе дистанция между субъектом и объектом остается *бесконечной*, ни на шаг не приближая нас в *практическом смысле* к цели. А это находится в противоречии с практикой науки.

Данный парадокс разрешим, если принять во внимание интервальную диалектику прерывного и непрерывного в познании, выражающуюся, в частности, в *квантованной природе* научной истины. Процесс согласования мысли с реальностью включает в себя как стадию постепенного сближения, так и нахождение фокуса *максимальной адекватности*. В связи с этим можно выделить *три смысла понятия относительной истины*.

Во-первых, следует иметь в виду историческую изменчивость социокультурных и мировоззренческих оснований познания, расплывчатость, приблизительность, частичную недостоверность наличного массива знаний в каждую данную эпоху. В этом смысле относительная истина означает определенную характеристику того или иного знания в процессе «*эпистемологической фокусировки*» (в частности, в результате движения от неточного и недостаточно достоверного знания к точному и более достоверному). Это постепенное приближение прерывается достижением *максимальной адекватности в рамках применимости данной теории*. Тем самым относительное выявляет в итоге свою абсолютную сторону: «*Всякий раз, когда с определенной степенью точности подтверждается какой-либо закон... можно утверждать, что этот результат в основном является окончательным и никакие последующие теории его не смогут опровергнуть*» [8, с. 13].

Во-вторых, относительной истиной можно назвать то знание, которое должно быть оценено как в высшей степени адекватное, если рассматривать его *внутри интервала* абстракции, но которое обнаруживает свою ограниченность, свою зависимость от конкретных условий, как только мы выходим за границу интервала. Иными словами, речь идет об *относительности к условиям познания*. На примере истории физики видно, что в то время, как метрическая точность (точность измерений), с которой проверяется теория, всегда конечна, а логико-математическая точность теории — бесконечна, гносеологическая точность знания оказывается абсолютной внутри интервала и относительной — при переходе к обобщенной теории, к другой парадигме или интеллектуальной перспективе.

В-третьих, понятие относительной истины символизирует ту гносеологическую ситуацию, при которой в процессе поступательного роста знания обнаруживается возможность приближения знания к более глубокой и универсальной истине в результате скачкообразного перехода от одного интервала к другому, более широкому. Примером этому может служить переход от классической механики к

теории относительности, с одной стороны, и к квантовой механике — с другой. Отсюда следует, что гносеологическая точность знания как мера адекватности интервальна по своему существу: она является хотя и изменяющейся, но тем не менее всякий раз дискретной характеристикой движения человеческого познания, целостной и непрерывной внутри интервала и прерывной при переходе к другому интервалу.

### ОНТОЛОГИЯ РАЗУМА

В философской литературе не редко встречается выражение «онтология разума», однако это понятие никогда не разъяснялось. Что означает это выражение с интервальной точки зрения?

То, что познание (его шаги, методы, стадии и уровни) как-то зависит от *объекта* постижения, от его онтологического устройства, известно в гносеологии давно. В этом смысле и принимался тезис о том, что познавательная стратегия разума так или иначе основывается на природе познаваемой реальности, с которой он имеет дело в своей когнитивной практике. Пытаясь понять окружающий нас мир вещей, мы вынуждены в своей деятельности сообразовываться с особенностями этих вещей. Так, очевидно, что в познании мы должны идти от простого к сложному, от внешнего к внутреннему, от явления к сущности, от следствия к причине, от статике к динамике и т.д. При этом некоторые особенности того или иного объекта научного познания, например, его высокая степень *сложности*, могут вызвать серьезные концептуальные затруднения, потребовать создания качественно новых теорий и т.п. Теоретически можно представить себе такой сверхсложный объект, что это поставит предел возможностям человеческого разума. Здесь возможны два принципиально разных случая. Первый — это потенциальная самонечерпанность разума. Второй — это переход к использованию компьютерных помощников разума. В этом случае многие звенья познавательного процесса передаются «умным машинам». При этом скорость и сложность процессов переработки информации намного превышают возможности разума в принципе. Последний включается в решение задачи лишь на «входе» и на «выходе», в конечном звене. С. Б.Крымский обращает внимание на то, что «... в современной науке все большее распространение получает так называемое «кооперативное мышление», осуществляемое машинно-человеческими системами. А в этих системах, распределяющих функции интеллекта между формально-логическим аппаратом компьютеров и человеческой эвристикой сознания, иначе, чем в классических моделях познания конституируется проблема объективного и субъективного» [9, с. 233]. (Семантика разума всегда будет опираться на так называемый «классический язык описания», который является обобщением человекообразного опыта людей, в то время как для машинного интеллекта само понятие смысла радикально изменяется. Человеческий разум может перестать понимать «машинную часть» содержания как в плане «машинных смыслов», так и в силу исключительной сложности машинных операций).

Кант полагал, что при переходе в познании от *внешнего* к *внутреннему* и от явления к сущности человек сталкивается с качественной границей, непреодолимой для субъекта. Аналогично большие сложности зафиксировали методологи и логики

на этапе перехода от *фактов* к теоретическому общению («проблема индукции»). Можно привести и другие примеры из истории познания, связанные со сложностями движения разума по онтологическим контурам объекта (например, проблема конечного и бесконечного в математике или известные споры номиналистов и платонистов в истории философии по проблеме единичного и общего). Платонисты утверждали, что разум обладает благодаря интеллектуальной интуиции способностью непосредственно усматривать идеальную подоснову мира – сферу сущностей благодаря своему *онтологическому* подобию с этой сферой. Напротив, сенсуалисты были уверены в том, что «нет ничего в интеллекте, чего бы в начале не было в чувствах». Сам по себе наш разум онтологически нейтрален: он есть лишь «*tabula rasa*». Априористы (в особенности Кант) выдвинули другую версию онтологии разума: существуют врожденные, изначальные структуры разума, которые являются необходимыми условиями мыслимости объектов. Между явлениями («вещь для нас») и «вещами в себе» пролегает непреодолимая онтологическая пропасть. Последняя обусловлена, с одной стороны, природой субъекта, с другой – устройством вещей.

В этом же контексте мы сталкиваемся и с еще одной проблемой – с методологией *редукционизма*. Можно ли сводить явление одного уровня бытия к объектам и свойствам другого уровня? (Например, сводить биологические явления к их физико-химическим коррелятам, а социальные явления сводить к их биологической основе и т.п.).

Мы видим, таким образом, что движение разума по разным контурам объекта предполагает некий качественный скачок (например, от конечного к бесконечному или от части к целому) и порождает разного рода концептуальные коллизии, противоречия, парадоксы, апории и т.п. Анализ таких коллизий – это специальная тема исследования. Очевидно, что всякий переход в рамках того или иного «онтологического маршрута» (скажем, от единичного к общему) требует разработки своих специфических методов исследования (абстрагирование, моделирование, обобщение, индукция, анализ, синтез и др.).

Интервальный подход обнаруживает принципиально новую онтологию ума. Дело не только в трудностях, противоречиях и парадоксах сознания. Разум сталкивается с ограничениями в своей деятельности, вызванными структурой самой реальности, ее интервальностью и многомерностью. Классическая гносеология утверждала, что в познании есть трудности, преодолеваемые в процессе исторического развития науки, но нет границ. Однако мы видим, что есть такие познавательные ситуации, при которых каким бы могучим не был наш разум, на каком бы этапе познания он не находился, он не может игнорировать некие «принципы запрета», вытекающие из универсальных порядков бытия. Так, если разум находится в ситуации «изнутри» какого-то интервала, он в этом случае в принципе не может постигать объект «извне», и – наоборот. Метод «черного ящика» иллюстрирует нам этот второй случай. (Это не значит, конечно, что не существует возможность в определенных познавательных контекстах переходить от внутреннего наблюдателя к внешнему, выявлять инвариантные характеристики и соотношения и т.п.). Но в общем случае человек должен отдавать себе отчет в том,

что разум по природе своей интервален и в силу этого не может преодолевать границы, определяемые самой структурой бытия. Мир устроен так, что он может быть исследован, к примеру, одним способом и не может быть исследован другим. С интервальной природой разума связан, в частности, эффект *гносеологической тени*, а также такие методы, как фокусировка, абстрагирование, интервализация (как способ улавливания истины в ситуациях неопределенности) и др.

### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕНЬ

Когда мы попадаем в японский «Сад камней», то какую бы точку обзора мы ни выбрали, всегда найдется хотя бы один камень, невидимый в данной познавательной позиции. Он как бы находится в своего рода познавательной тени, в потаенном месте, укрытом от нашего взора в силу определенной упорядоченности вещей и соответствующей структуры пространства наблюдения. Метафора «Сада камней» позволяет нам понять еще одно свойство топологического характера применительно к объекту познания. Речь идет о феномене «гносеологической тени». Окружающий нас мир устроен так, что видение его в рамках данного интервала абстракции исключает возможность получать о нем информацию в рамках другого интервала. При этом однако предполагается, что субъект познания обладает способностью перейти в этот другой интервал и увидеть мир в новой интеллектуальной перспективе. Однако существуют такие интервалы, которые недоступны субъекту в силу самих законов природы. Как явствует из теории относительности, наблюдатель, желающий изучать объекты за горизонтом светового конуса, лишен возможности в силу неопределенности причинно-следственных связей устанавливать рациональные отношения между прошлым, настоящим и будущим. Антропный принцип в космологии ставит предел в наших поисках позиции, рассчитанной на познание вселенных, существующих «без свидетелей». Ученый-историк никогда не сможет занять такую исследовательскую позицию, которая обеспечила бы ему прямое наблюдение прошлых событий.

Существуют «миры без свидетелей», интервалы, в которых никто не присутствует и не воспринимает реальность «изнутри». Иными словами, в бытии есть сокровенное, недоступное нам, и тому, кто печалится по этому поводу, ничем нельзя помочь. Здесь, пожалуй, стоит заметить, что понятие гносеологической тени имеет мало что общего с традиционным агностицизмом. Начать хотя бы с того, что в рамках интервала абстракции интервальный подход признает возможность абсолютного познания мира. Но суть в том, что существуют три типа реальности – прозрачная (сфокусированная), «окутанная дымкой» (несфокусированная) или затемненная, и потаенная (которая не может быть сфокусирована). Соответственно существуют три типа вещей – вещи, голоса которых доносятся до нас в их первоизданной чистоте, вещи, чьи голоса тонут во всеобщем шуме, и, наконец, вещи навечно безмолвные, о которых нам нечего сказать. Но о чем невозможно говорить, о том следует молчать, не правда ли?

Для интервального понимания процесса познания естественно обращение к тем аспектам познания, которые связаны с ограничением возможностей постижения реальности в связи с онтологическими и эпистемологическими обстоятельствами.

Так, мы говорим об ограничениях познания, связанных с диалектикой внутреннего и внешнего, с явлениями фокусировки и т.п.

В этом контексте и возникает такое важное понятие, как *гносеологическая тень*. Взгляд наблюдателя, созерцающего реальность, всегда преграждают те или иные «камни» из *сада камней*. За этими камнями наблюдателю не видно, что там происходит. Чтобы продвинуться вперед в познании, наблюдатель должен сменить позицию. Но в новой познавательной позиции он опять что-то не будет видеть. Нет такой позиции, в которой мир выглядел бы весь. И дело здесь не просто в том, что мир «велик» и поэтому требуется «движение по контуру мира». Можно сколь угодно долго и методически изучать макромир (ибо он практически бесконечен), но от этого мы не продвинемся ни на йоту в познании микромира, ибо здесь нужна принципиальная смена уровня познания.

Уже в нашей обыденной жизни мы часто сталкиваемся с фактами гносеологической тени. Например, Луна повернута к людям всегда одной и той же стороной. Проходили тысячи лет человеческой истории, но обратная сторона Луны оставалась для человечества зоной гносеологической тени. Смена фаз Луны, так же, как и случаи солнечного и лунного затмения, могут служить частными иллюстрациями гносеологической тени. Познавательный аппарат человека и животных также устроен таким образом, что предполагают феномен тени. Диапазон световых волн, который видит человек, ограничен, так же, как ограничен диапазон звуковых волн. Известно, что у животных зрительный аппарат работает в режиме «поскитного восприятия», птица, напр., не видит весь предмет со всеми его деталями, для нее важны лишь некоторые ключевые, сигнальные раздражители (цвет, форма, подвижность), все остальное разнообразие характеристик предмета для птицы как бы не существует, они образуют как бы серую зону неразличимости. Сколько ни вематривайся, больше не увидишь. Это в чем-то напоминает восприятие вещей на кино- и телеэкране. Детальность «картинки» строго ограничена разрешающей способностью кинескопа. Все остальное - в гносеологической тени. Современные люди, привыкая с детства к сидению у телеэкрана, разучаются в искусстве подробного живого видения реальности. Живая реальность подменяется виртуальной. Это приводит к тому, что затем человек и самую действительность начинает воспринимать по моделям кинореальности. Я уж не говорю о моральной, содержательной стороне дела.

Явление гносеологической тени не связано с агностицизмом непосредственно. Речь идет просто о том, что спор философов: «мир познаваем или непознаваем», слишком огрубляет суть проблемы. Познаваемость сама является *конкретной* характеристикой процесса познания. То, что познаваемо в одном интервале, может быть непознаваемо в другом. Есть такие вещи, которые не нужно знать человеку в том или ином возрасте или в тот или иной период. (Создается впечатление, что современная массовая культура отвращает человечество от космического измерения мира, оставляя его как бы в гносеологической тени).

В истории культуры бывает так, что одна истина отбрасывала тень на другую или вовсе заслоняла ее. Так, известно, что гелиоцентрическая система Аристарха Самосского (конец IV - начало III века до н.э.) появилась более чем за полтора

тысячелетия до учения Коперника. Однако она находилась в тени геоцентрической системы Птолемея. Ситуация коренным образом изменилась с созданием классической механики. Но с этого момента истина Самосского - Коперника заслонила собой истину Птолемея (ее объявили попросту заблуждением). Лишь появление релятивистской физики внесло ясность в этот вопрос как с физической, так и гносеологической точки зрения.

### Список литературы

1. Лазарев Ф.В. Ветхая в треть тысячелетие: проект новой культурной парадигмы – Человек и христианское мировоззрение. Альманах. Вып. 4. - Симферополь, 1999. - С. 34-42.
2. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Структура познания и научная революция. - М., 1980. - 297 с.
3. Кураев В.П., Лазарев Ф.В. Точность, истина и рост знания. - М., Наука, 1988. - 348 с.
4. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. Симферополь, 2000. - 186 с.
5. Лазарев Ф.В., Лебедев С. А. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход. Вопросы философии - 2005 - № 10. - С. 95-115
6. Кун Т. Структура научных революций. - М., 1975. - 311 с.
7. Рассел Б. Человеческое познание - М., 1957. - 4867 с.
8. Л. де Бройль. Революция в физике. - М., 1965. - 372 с.
9. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. - Киев: Курс, 2000. - 187 с.

Поступило в редакцию 18.06.2005