

«ПУТЬ РАЗУМА» И «ПУТЬ ВОЛИ» К ДОСТИЖЕНИЮ ИСТИНЫ

Б.И. ЛИПСКИЙ

Аннотация

Статья посвящена анализу двух подходов к исследованию истины, представленных в истории развития европейской философии. В качестве основания для формирования этих тенденций рассматривается концепция Платона, который придавал истине не только созерцательный, но и деятельностный характер, считая, что ее достижение предполагает участие не только чистого интеллекта, но и определенных волевых усилий. Эта двойственность впоследствии порождает две расходящиеся линии развития, первая из которых акцентирует внимание на интеллектуальной, а вторая – на волевой составляющей платоновской концепции. Представители первого (рационального) направления придают истине преимущественно объективный характер, тогда как представители второго (волевого) стремятся включить в ее содержание субъективные моменты. Сосуществование этих двух концепций прослеживается на протяжении практически всей истории философии Европы. В течение долгого времени преобладающее влияние имела рациональная концепция, достигающая своей максимальной выраженности в философии Гегеля. Реакцией на гиперрационализм гегелевской концепции становится волюнтаристическая философия Шопенгауэра, развиваемая впоследствии Ницше. В течение XX в. влияние волюнтаристического подхода постепенно нарастает, проявляясь в экзистенциально-феноменологической философии. Однако усиление влияния волюнтаристических тенденций приводит к нарастанию в трактовке истины субъективистских тенденций. Нарастание субъективизма, в свою очередь, обуславливает выдвижение на передний план проблемы, которая в классический период имела второстепенный, периферийный характер – это проблема взаимопонимания, коммуникации.

Ключевые слова: волюнтаризм, взаимопонимание, воля, истина, история философии, коммуникация, объективность, разум, рационализм, субъективность.

Липский Борис Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского Государственного университета.

lipsky@list.ru

Цитирование: ЛИПСКИЙ Б.И. (2017) «Путь разума» и «путь воли» к достижению истины // Философские науки. 2017. № 5. С. 56–69.

Первое серьезное исследование истины и путей ее достижения принадлежит Платону. В диалоге «Филеб», характеризуя условия обретения истины, он утверждает: если человек «затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее... вправе ли мы назвать что-либо из этого ясным в смысле точнейшей истины... можем ли мы

вообще получить что-либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?» [Филеб, 59 a,b]. Поэтому он и конструирует интеллигибельный мир чистых сущностей, в котором пребывает истина, и полагает этот мир в качестве действительного объекта познания, гарантирующего обретение истин столь же неизменных и вечных, как и составляющие содержание этого мира эйдетические прообразы всех реально существующих вещей.

Однако истинное знание, как его понимает Платон, не ограничивается простой констатацией «подлинно сущего». Обретение истины для него неразрывно связано со стремлением «воплотить» ее не только в содержании сознания, но и в определенной направленности мысли, в «увлечении души» этой истиной, в желании действовать ради нее. «Как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе, чем со всем телом, — говорит Платон, — так же нужно отворотиться всей душой от всего становящегося... обратить человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена... Вот здесь-то и надо приложить силы» [Государство, 518 e]. Таким образом, Платон стремится придать истине не только *созерцательный*, но и *действенный* характер. В результате платоновская концепция истины оказывается двойственной, поскольку ее достижение предполагает участие не только чистого *интеллекта*, но и *волевых* усилий.

Эта двойственность впоследствии порождает две расходящиеся линии развития, первая из которых акцентирует внимание на интеллектуальной, а вторая — на волевой составляющей платоновской концепции. Расхождение и последующая конфронтация этих направлений обусловлены тем, что представители первого из них (рационального) придают истине преимущественно объективный характер, тогда как представители второго (волевого) пытаются включить в ее содержание субъективные моменты.

Уже Аристотель стремится разработать теорию истины, ориентированную преимущественно на применение рационально-логических процедур, тогда как Плотин, опираясь на волевую составляющую платоновского учения, предполагает волевой импульс в качестве необходимого компонента. В эпоху Средневековья отмеченное расхождение проявляется в учениях Августина и Фомы Аквинского. Августин утверждает необходимость применения для достижения истины волевого усилия, побуждающего нас «памятовать о Боге, искать его и страстно... жаждасть его» [Августин 1969, 594], в то время как Фома, ориентируясь на разум, даже для доказательства бытия Бога прибегает к рациональной аргументации, формулируя свои пять знаменитых доказательств [Фома Аквинский 1969, I q. 2, 3 c].

В XIX в. рациональная и волевая стратегии находят свое выражение в противостоянии философских систем Гегеля и Шопенгауэра.

Разрабатывая свою теоретико-познавательную концепцию, Гегель проводит одну из различительных граней, определяющих специфику теоретического и практического как бесконечно-логического и конечно-реального. Развивая интеллектуальную составляющую платоновской концепции, он окончательно лишает «идеи» даже той тени реальности, какой они еще обладали у самого Платона. «Следует отбросить мнение, — говорит Гегель, — будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении Бога, [если толковать их так], как будто они существующие вещи, но существуют в некоем другом мире» [Гегель 1970, 103].

В гегелевской философии истина обретает характер самоцели и абсолюта, а ее достижение осуществляется не ради какой-то внешней по отношению к истине цели, а исключительно ради самой истины. «Истина, — утверждает Гегель, — есть чистое, развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя* *сущее есть осознанное понятие, а понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее...* Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*» [Гегель 1970, 103]. Отрицая реальность бытия истины, Гегель стремится освободить ее от содержащегося в учении Платона иллюзорного покровов «осязаемости», и сохраняет ее как «само в себе сущее» онтологическое основание теории познания.

Согласно Гегелю, истина достигается благодаря постепенному восхождению сознания к абсолюту в строгом соответствии с логическим законом. Это восхождение осуществляется как чистое самодвижение мысли, поскольку предметом, на который направлена мысль, является понятие, постепенно преобразующееся в ходе прогрессивного развития от несовершенной к все более совершенной и далее к завершенной форме, как к пределу познания. При этом внешний мир рассматривается как побочный продукт саморазвития сознания, как артефакт, необходимый лишь постольку, поскольку, всматриваясь в него, сознание полнее уясняет себе свое собственное содержание. События реальной истории понимаются лишь как внешнее выражение того или иного этапа саморазвития духа, а предметно-практическая деятельность утрачивает самостоятельное значение и становится чуждой человеку.

Отчуждение человека проявляется в том, что в своей исторической практике он преследует не свои собственные, а чужие цели, т.е. выступает как *средство*, которое *мировой разум* использует для прояснения своего собственного содержания. Мировой разум, согласно Гегелю, «хитер». Его «хитрость» как раз и состоит в том, что, экспериментируя, он предоставляет объектам (включая в их число и человека) действо-

вать друг на друга и истощать себя в этом взаимодействии. Однако преследует он при этом исключительно собственные цели. В таком экспериментировании мировой разум имеет право быть расточительным и беспощадным: «Он, — говорит Гегель, — делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты» [Гегель 1993, 97].

Согласно Гегелю, движение мысли всякий раз начинается с осознания того, что предмет мысли оказывается не таким, каким он представлялся сознанию на предыдущей ступени «логической лестницы», ведущей к истине. Подъем на следующую ступень сопряжен с преобразованием представления о предмете. Поскольку же в системе Гегеля предметом познания выступает понятие, т.е. форма мысли, изменение знания о таком предмете неизбежно меняет и сам предмет. Но, если теоретическая деятельность — это преобразование представления о предмете, а практическая — преобразование самого предмета, то в системе Гегеля теоретическое познание предмета оказывается тождественным его практическому преобразованию, а сама практическая деятельность замыкается в пределах мышления.

В системе Гегеля формирование нового знания о предмете одновременно выступает и как формирование самого предмета. Поскольку же таким предметом является понятие, т.е. мысль, составляющая какую-то часть содержания сознания, возникновение нового предмета есть, следовательно, и изменение самого сознания. Поэтому можно сказать, что для Гегеля достижение нового знания есть продуцирование новой формы сознания. «То, что казалось предметом, низведено сознанием до знания о нем... это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность существования форм сознания в ее необходимости» [Гегель 1959, 49].

Имеющееся у человека представление о предмете сначала кажется ему самим предметом, соответственно, он и относится к этому представлению как к предмету. Однако как только он осознает, что это всего лишь представление, отношение к нему меняется. Теперь предметом ему кажется новое представление, в котором раскрывается более глубокая сущность познаваемого, однако и эта иллюзия преодолевается в дальнейшем движении познания. Так, поднимаясь со ступени на ступень, познание достигает вершины, на которой истина раскрывается во всей своей полноте.

Согласно Гегелю, восхождение познания на каждую очередную ступень — это переход к новой форме сознания, при этом знание, которое на предыдущей ступени принималось за истину, обнаруживает свою ограниченность. Таким образом, получается, что достижение

истинного знания — это, по существу лишь средство для продуцирования истинной формы сознания, а конечная цель познавательной деятельности — достижение не столько гносеологически истинного знания, сколько онтологически истинного сознания, которое только само, будучи истинным, способно созерцать истину, т.е. *самое себя*, во всей полноте и абсолютной завершенности.

«Предел, за который сознание не может больше выйти, — констатирует глубокий знаток гегелевской философии Куно Фишер, — есть цель, в которой оно находит покой и удовлетворение... Формы или явления сознания суть как бы оболочки, становящиеся постепенно все более прозрачными, пока не падет последняя оболочка и не явится на свет то, что лежало в основе всех явлений и создавало их... Но что же иное лежало в основе всех этих явлений и создавало их ядро и сущность, как не само сознание, само знание? ...Если само знание сделалось предметом сознания... то тема развития выполнена», — так характеризует он гегелевское понимание прогрессивного развития сознания [Фишер 1933, 228].

После достижения конечной цели — спокойного созерцания абсолютной истины — деятельность сознания прекращается. Истина, таким образом, понимается в системе Гегеля не как средство, помогающее человеку в преобразовании мира, а как абсолютный конечный пункт движения мысли. После достижения этого пункта сознанию уже ничего не остается делать, кроме как удовлетворенно созерцать обретенную истину.

Согласно Гегелю, истина изначально существует в мире как истинное сознание, но существует в имплицитной форме как возможность, которую надо раскрыть, последовательно приближаясь к ней. Поэтому и практика в системе Гегеля выступает не как практика преобразования мира, а как способ обнаружения познавательной деятельности абсолюта. Она не направлена на предметный мир и вообще равнодушна к нему. Ведь ее основная задача — обеспечить переход уже имеющейся в содержании сознания истины из скрытой формы в открытую. Поэтому в практической деятельности выражается не *воля* и стремление человека, преследующего свои реальные цели, а абстрактно-логический закон саморазвития понятия, в то время как «мышление, в качестве чего-то субъективного, лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, ничего со своей стороны к нему не добавляя» [Гегель 1990, 91]. Такое мышление не должно допускать ни малейшего *своеволия*, поэтому оно требует строжайшей *дисциплины ума*, направленной на устранение из него всякой субъективности. «Когда я мыслю, — говорит Гегель, — я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет и предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя» [Гегель 1974, 124].

Так познание в системе Гегеля становится высшей самодовлеющей ценностью, а логика его саморазвития — непреложным законом осуществления реального исторического процесса, который постоянно циклически возвращается к своему истоку, являющемуся одновременно и его завершением. В результате тот «путь разума», на котором Гегель надеется обрести необходимое для жизни истинное знание, приводит человека к достижению успокоения в удовлетворенном созерцании некоего завершенного абсолюта. С высоты этого нового положения человек, наконец, поймет, что все те волнения и страсти, завоевания и лишения, обольщения и разочарования, которые так занимали его сознание прежде, не заслуживают серьезного внимания как нечто суетное и преходящее и в конечном итоге ложное, «ведь Бог, который есть истина, познается нами в этой истине, то есть, как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух» [Гегель 1974, 214].

Та истина, которой, согласно Гегелю, в конце концов, достигает «мировой разум», оказывается полностью лишенной человеческого содержания. Да, собственно, оно в гегелевской системе оказывается, как и сам человек, лишь вспомогательным средством, обеспечивающим самопознание этого самого «мирового разума». Таким образом, имплицитно содержащаяся в платоновской концепции идея абсолютно безличной внечеловеческой истины в философии Гегеля достигает своего максимального выражения.

Корни платоновской теоретико-познавательной традиции состоят в различении бытия и смысла бытия. Платон полагает, что в поисках истины следует ориентироваться на такую реальность, которая не сводится ни к человеку, ни к природе, но существует помимо них, как некое абсолютно совершенное (истинное) бытие. В платоновской философии смысл бытия онтологизируется и выделяется в особый сверхприродный мир. Именно этот мир и выступает в качестве действительного объекта познания. Элементами этого «интеллигибельного» мира выступают не вещи и их отношения, а образы (точнее прообразы) вещей — идеи.

Развитие платоновской традиции представляет ряд попыток связать многообразие жизненных явлений единством абсолютного смысла, который пытались связывать то с самотождественностью божественного откровения, то с силой авторитета, освященного этим откровением, то с незыблемостью нравственного закона, то с универсальностью логических категорий и т.д. Однако, как отмечал, например, Лосев, — даже если теоретические конструкции, которые разрабатывались в русле платоновской традиции, и соответствовали умонастроениям определенных исторических эпох, они, все равно оказывались непригодными для практического осуществления

«в силу своего *абсолютизма*, не допускающего никакой гибкости и живого историзма» [Лосев 1979, 44].

В результате признание Платоном онтологической независимости «интеллигибельного» мира от реального спустя более чем два тысячелетия утрачивает былое влияние. Одновременно нарастает разочарование в традиционной установке на обретение истины путем приобщения к трансцендентному миру чистых смыслов. Следствием этих процессов становится стремление к тому, чтобы отказаться от удвоения мира и отождествить смысл бытия с самим бытием. Кризис традиционных форм объективизма в европейской философии стимулировал возникновение нетрадиционных направлений, выдвигающих на первое место или бессознательную космическую волю, или сознательного, но не теоретизирующего индивидуума. Первое из этих течений проявилось в «философии жизни», второе — в феноменологической философии и в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Общим для обоих этих направлений становится перенос внимания с созерцания чистых сущностей на индивидуализированную жизнедеятельность действительного, преследующего свои реальные цели субъекта. В целом, для данной традиции характерно отрицание существования как особого «интеллигибельного мира», так и существующей независимо от человека абсолютной истины, которая раскрывалась бы перед ним в актах умозрения или откровения.

Провозвестником новой формы этой «волевой» традиции нового можно считать Шопенгауэра, подвергнувшего «абстрактный идеализм» Гегеля резкой критике. При этом главным фактором, определяющим познавательное и практическое поведение человека, провозглашается уже не разум, а чистая воля. «Воля, — говорит Шопенгауэр, — составляет внутреннюю, истинную... сущность человека. Ибо сознание обусловлено интеллектом, а последний... представляет собой функцию мозга, который, вместе с прилегающими к нему нервами и спинным мозгом, — только плод, продукт и даже паразит остального организма» [Шопенгауэр 2001, 165]. Шопенгауэр трактует разум как нечто вторичное и несущественное, не оказывающее серьезного влияния на практическое поведение человека. «Все предшествующие мне философы, — говорит он, — полагали истинную сущность человека... в *познающем* сознании и оттого понимали и изображали “Я”... как нечто, прежде всего, и по существу *познающее, даже мыслящее* и лишь в результате этого вторично и производно *волящее*» [Шопенгауэр 2001, 163].

Действительно, платоновская традиция в своем классическом варианте исходила из безусловного примата разума, который, возвышаясь над волей, обуздывал ее стихийный индивидуализм и подчинял каждого отдельного человека всеобщим идеальным нормам. Поэтому наличие идеи в содержании сознания рассматривалось как основание и стимул для возникновения желания. Неверно, — писал, например,

Плотин, «что в уме, прежде всего, возникает желание... и потом он уже образует идею... напротив, ясно, что в уме должна быть идея коня, прежде чем он пожелает коня, и, следовательно, идея коня в уме есть не следствие, а причина или основание для желания» [Плотин web].

Шопенгауэр изначально отказывается от каких бы то ни было универсальных норм. Поэтому он исходит не из идеи, которая является всеобщей, а из желания, которое всегда остается индивидуальным. Таким образом, Шопенгауэр сближает животное и человека, ставя их в один ряд и полагая, что различие между ними не качественное, а скорее, количественное, «Пропась между ними и нами, — говорит он, — возникает исключительно из различий в интеллекте» [Шопенгауэр 2001, 168]. Расстояние между умным животным и средним человеком, быть может, меньше, чем расстояние между глупцом и гением. Человеческое поведение, как и поведение животного, определяется желанием, самое ничтожное насекомое хочет того, чего оно хочет так же решительно и полно как самый выдающийся титан духа. «Разница заключается лишь в том, *чего* они хотят, то есть, в мотивах, но они уже составляют дело интеллекта. Последний же разумеется как момент вторичный... ограниченный и несовершенный» [Шопенгауэр 2001, 169].

По Шопенгауэру, глубина познания предмета определяется прежде всего силой желания овладеть этим предметом, подчинить его своей воле и интенсивностью осуществления этого желания в действии. Это значит, что способность к познанию прямо зависит от глубины страсти к овладению предметом. Представители прежней философии призывали человека к тому, чтобы в стремлении к высшему слиться с ним, раствориться в нем, полностью отдаться блаженному созерцанию вечных истин. Призыв Шопенгауэра прямо противоположен: человек, утверждая собственную волю, должен овладеть тем, к чему стремится, подняться над ним, чтобы самому стать высшим и создать себе истину по собственной мерке.

Развивая идеи Шопенгауэра, Ф. Ницше приходит к выводу: «Истина», таким образом, не есть нечто, что существует, и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать, и что служит для обозначения некоторого процесса, еще более некоторой *воли к преодолению*, которая сама по себе не имеет конца» [Ницше 1995, 224]. Такая истина, выступает как осуществление субъективной воли. Ее творцом является уже не Абсолютный Разум и не Космическая Воля, а реальный индивид — «сверхчеловек», который, убедившись в изначальной бессмысленности мира, лишённого абсолютной и вечной трансцендентной истины, продолжает жить отныне по своей воле. Но, чтобы жить в мире, лишившемся устойчивых и всеобщих ценностных ориентиров, он должен провести универсальную «переоценку всех ценностей» и расставить новые вехи.

Ницше считает, что главная задача человека состоит в том, чтобы на место дискредитированных абстрактно-всеобщих идеалов поставить свои собственные, субъективные ценностные ориентиры. Кто способен, не оглядываясь на Бога, Мировой Разум или иные абсолюты, самостоятельно устанавливать границы дозволенного, тот и будет «сверхчеловеком» в понимании Ницше. При этом такой «сверхчеловек» вправе пересматривать и передвигать эти границы, если сочтет, что они мешают осуществлению его воли.

Высшим проявлением воли Ницше провозглашает волю к власти, однако ни цели, ни способ осуществления этой воли не оговариваются. Ницшеанская воля к власти совершенно самодостаточна. Она находит высшее удовлетворение в самом по себе расширении своей сферы и усилении своего влияния. Мир при этом превращается в арену стихийного противоборства множества волей, каждая из которых стремится к самоосуществлению наперекор всем другим. Единственным основанием для осуществления воли становится преобладание силы, способность подчинить себе другие воли, сделать их средством собственной реализации. При этом, поскольку ни одна из противоборствующих волей не имеет иного обоснования своих притязаний, кроме собственной самоидентичности, никакое согласование, примирение или сотрудничество между ними невозможны.

Ницше обращается к деятельностному началу пытаясь обнаружить его истоки не за пределами земной жизни человека, а в самом ее «живом потоке», усматривая это начало в реализации субъективной воли отдельного человека. Все традиционные ценности прежней морали, религии, науки (добро, справедливость, Бог, Бессмертная душа, истина и др.) объявляются утратившими смысл. Но ведь именно они выступали как (пусть даже и иллюзорные) интеллектуальные и нравственные ориентиры, обеспечивающие взаимопонимание, взаимосвязь и взаимодействие людей. Человек, лишенный таких ориентиров, остается совершенно одиноким. И, поскольку у такого человека не остается общих с другими людьми мировоззренческих установок, его изолированное самосознание обращается к самому себе и обнаруживает себя как «инстинкт», как непосредственный «голос природы». В результате, естественные влечения человека становятся единственными мотивами человеческих поступков, а человеческая субъективность приобретает биологическую окраску.

Несколько иная форма индивидуалистической традиции в понимании истины представлена в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Хайдеггер опирается, с одной стороны, на мысль Кьеркегора о том, что «истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие», а с другой — развивает идеи Гуссерля, полагавшего, что истина есть специфическое «интеллектуальное переживание». Но если Гуссерль еще пытается

сохранить верность традиционным идеалам европейского объективизма, Хайдеггер, подобно Ницше, склоняется к необходимости «переоценки ценностей». Его метод деструкции традиционной онтологии направлен на то, чтобы «осуществить поворот от философии как исследования к философии как мышлению бытия».

Подчеркивая свою приверженность к платоновской традиции, понимающей истину как *aletheia* (непотаянность, нескрытость), Хайдеггер отмечает, что представление Платона об истине является двойственным, поскольку относится, с одной стороны, к самому бытию, а с другой, — характеризует отношение человека к этому бытию. Для Хайдеггера, как и для Платона, «местом» истины является не суждение разума, а само сущее. В суждении же оно лишь становится «нескрытым для конечного Я». Причем именно для *конечного*, поскольку сущее раскрывается через индивидуальное отношение каждого человека к миру, который он видит с единственной и неповторимой точки зрения. Поэтому в суждении, которое человек считает истинным, «раскрывается» скорее не само бытие, а лишь его переживание этого бытия. Такое переживание, конечно, является наиболее чувствительным для переживающего, поскольку непосредственно затрагивает его. Ни на кого другого это переживание не может оказать такого же глубокого воздействия. Таким образом, связывая раскрытие истины с ее индивидуальным переживанием каждым отдельным человеком, Хайдеггер (как и Ницше) утверждает, что по своему содержанию истина полностью субъективна.

Несмотря на то, что Хайдеггер, как и Платон, признает онтологическое бытие истины, свое внимание он концентрирует не на нем, а на отношении к нему познающего (переживающего) истину человека. То, что высказывание *истинно*, говорит он, «означает, что оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно “дает увидеть” сущее в его раскрытости. *Бытие истинным (истинность)* высказывания должно быть понято как *бытие раскрывающим*» [Хайдеггер 1997, 218]. В познании истины Хайдеггера интересует не столько результат, сколько процесс: не открытие, а *открывание* привлекает его внимание. Истинное высказывание он рассматривает не столько с содержательной, сколько с деятельной стороны, понимая его как процесс «выговаривания», в ходе которого истина буквально создается, творится, подобно тому, как в процессе лепки создается кувшин или в процессе рисования — картина.

В переживании истины бытие «является» нам, подобно тому, как «является» под руками гончара глиняный кувшин. При этом, точно так же как «изготовленное руками ремесленника или художника выступает всякий раз по-своему к своей явленности» [Хайдеггер 1995, 49], переживаемая и высказываемая истина выступает к своей явленности всякий раз по-своему. Такое понимание высказывания в корне

противоположно его пониманию в логическом позитивизме, который акцентирует внимание как раз на результате, на содержании высказывания, отвлекаясь от процесса его *выговаривания* или формирования.

Своеобразие хайдеггеровской концепции истины проявляется, прежде всего, в том, что результат познания — содержание истины — он ставит в полную зависимость от процесса, от индивидуальных особенностей «переживания» истины каждым отдельным человеком. Именно индивидуальные особенности, а не общность форм всецело определяет содержание истины. Это значит, что истина может «выступать к явленности» не только «всякий раз по-своему», но всякий раз и у каждого своя.

Философия Платона как бы удваивает мир, разделяя сущее и существующее и наделяя каждое самостоятельным бытием. Это разделение порождает тенденцию обращения познания непосредственно к сущему, минуя существующее. Из этой тенденции впоследствии вырастают два философских течения, сторонники которых полагают, что непосредственное обращение к сущему должно привести к постепенному рационально-логическому достижению абсолютной «сверхистины». Поскольку на этом пути человек превращается в средство прояснения внутреннего содержания «мирового разума», достижение этой, в сущности посторонней для человека цели должно, в конце концов, привести к полному замиранию жизни.

Практическая бесплодность концепции такой «сверхистины» порождает разочарование в запредельных ценностях «интеллигибельного мира», вследствие чего внимание исследователей переносится от проблематичного бытия сущего к бесспорной самоочевидности бытия существующего, проявляющегося в непосредственности «природного инстинкта» или «интеллектуального переживания». Полагая, что существующее и есть само сущее, «философия жизни», экзистенциализм и другие учения, акцентирующие внимание на «пути воли», переносят акцент с созерцательного на деятельностный аспект платоновской концепции истины.

При противопоставлении неизменной «сверхистины» погруженному в хаос житейской суеты «сверхчеловеку» реальное историческое время распадается на две равно вневременных категории: *вечного* и *мгновенного*, сиюминутного. При этом запредельная «сверхистина» оказывается не в состоянии служить основой реальной человеческой деятельности, а погруженный в субъективность «сверхчеловек», не в состоянии сформировать истину, обладающую устойчивой общезначимостью.

В человеческом сообществе стремление к осмыслению действительности неразрывно связано со стремлением к согласованию деятельности, а теоретическое взаимопонимание выступает основой практического взаимодействия. Следовательно, стремление к истине —

это стремление к взаимопониманию, организующему многообразие индивидуальных действий в контролируемый и направляемый сознанием исторический процесс.

Концепции истины, возвышающие ее до вынесения в трансцендентный мир чистой всеобщности, либо принижающие до погружения в чистую единичность индивидуальных переживаний, не могут быть приняты в качестве организующей основы реального взаимодействия людей. Устремляясь вместе с другими людьми к абсолютной истине как к общей цели, человек утрачивает связь с предметным миром, поскольку цель эта располагается за его пределами. Устремляясь же к реализации своих индивидуальных желаний, он утрачивает связь с другими людьми. В результате философские искания рубежа XX и XXI вв. все в большей степени обращаются к проблеме, которая на протяжении всей предшествующей истории мысли находилась на периферии внимания – к проблеме взаимопонимания или *коммуникации*.

ИСТОЧНИКИ

Августин 1969 – *Августин*. О жизни блаженной IV // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2 / ред.-сост. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. С. 581–605.

Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 1 / отв. ред. М.М. Розенталь. – М.: Мысль, 1970.

Гегель 1959 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IV / пер. с нем. Г. Шпета. – М.: Соцэкгиз, 1959.

Гегель 1990 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц. – М.; Л.: Мысль, 1990.

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1 / отв. ред. Е.П. Ситковский. – М.: Мысль, 1974.

Лосев 1979 – *Лосев А.Ф.* Платоновский идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха / отв. ред. Ф.Х. Кессиди. – М.: Наука, 1979. С. 3–58.

Ницше 1995 – *Ницше Ф.* Воля к власти / под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. – М.: Транспорт, 1995.

Платон 1971 – *Платон*. Филеб / пер. с древнегреческого Н.В. Самсонова // *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. С. 9–88.

Платон 1971 – *Платон*. Государство / пер. с древнегреческого А.Н. Егунова // *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. С. 89–454.

Плотин 2016 – *Плотин*. Эннеады VI. 7. – URL: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm> (дата обращения 28.07.2016).

Фишер 1933 – *Фишер К.* История новой философии. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полумтом. – М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1933.

Фома Аквинский, 1969 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии // Антология мировой философии. Фома Аквинский. Т. 1. Ч. 2 / ред.-сост. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. С. 823–862.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1995. С. 45–66.

Шопенгауэр 2001 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2 // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. / под ред. А.А. Чанышева. Т. 2. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001.

«THE REASON WAY» AND «THE WILL WAY» TO THE ACHIEVEMENT OF TRUTH

B.I. LIPSKY

Lipsky, Boris – D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University.

lipsky@list.ru

Citation: *LIPSKY B.I.* (2017) “The Reason Way” and “the Will Way” to the Achievement of Truth. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp. 56-69.

Summary

The article is devoted to the research of two approaches of the truth, presented in the history of European philosophy. The author considers the Plato's conception of truth as the basis for formation of these tendencies, because Plato gave to the truth not only contemplative, but also the active character, believing, that its achievement assumes participation of not only pure intelligence, but also of certain strong-willed efforts.

This duality generates subsequently two dispersing lines of development, first of which focuses attention on intellectual, and the second – on strong-willed making Plato's concepts. Representatives of the first (rational) direction give the truth mainly objective character whereas representatives of second (strong-willed) aspire to include the subjective moments in its maintenance.

The coexistence of these two concepts is traced throughout practically all history of philosophy of Europe. During long time the rational concept reaching to the maximum expressiveness in philosophy of Hegel had prevailing influence. The voluntaristic philosophy of Schopenhauer, later developed by Nietzsche becomes a reaction to hyper-rationalism of Hegel's concepts.

During XX century influence of the voluntaristic approach gradually accrues, being shown in existential-phenomenological philosophy. However strengthening of influence of voluntaristic tendencies leads to increase in treatment of truth of subjective tendencies. The increase of subjectivity, in its turn, causes promotion on the foreground of a problem which during the classical period had minor, peripheral character, and it is a problem of mutual understanding, communications.

Keywords: voluntarism, mutual understanding, will, truth, philosophy history, communications, objectivity, reason, rationalism, subjectivity.

REFERENCES

Aurelius Augustinus. *De Beata Vita* (Russian translation in: Sokolov V.V. (ed.) (1969) The anthology of world philosophy. Vol. 1. Part 2. Mysl, Moscow, pp. 581-605).

Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Hegels Leben, Werke und Lehre. B. 1 (Russian translation: State socio-economic publishing house, Moscow, Leningrad, 1933).

Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (Russian translation: Rosental M.M. (ed.). (1970) Hegel G.W.F. Science of Logic. In 3 volumes. Vol. 1. Mysl, Moscow).

Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (Russian translation by G. Shpet (1959) in: Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. B. IV. Sotsekgiz, Moscow, 1959).

Hegel G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Russian translation: D.A. Kerimov and V.S. Nersesyants (eds.) (1990). Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mysl, Moscow, Leningrad).

Hegel G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Russian translation: E.P. Sitkovsky (ed.) (1974). Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. B. 1. Mysl, Moscow).

Heidegger M. Being and Time (Russian translation by V.V. Bibihin (1997). Ad Marginem, Moscow).

Heidegger M. 'The Question of technology' (Russian translation in: P.S. Gurevich (ed.) (1995) The new technocratic wave in the West. Progress, Moscow, pp. 45-66).

Losev A.F. (1979) Plato's idealism and its Tragic fate. In: F.Kh. Kessidi. Plato and his epoch. Nauka, Moscow, 1979, pp. 3-58 (in Russian).

Nietzsche F. Der Wille zur Macht (Russian translation: G. Rachinsky, Ya. Berman (eds.) (1995). Nietzsche F. Der Wille zur Macht. Transport, Moscow).

Plato. Fileb (Russian translation by N.V. Samsonov. In: A.F. Losev and V.F. Asmus (eds.) (1971). Plato. Works. In 3 volumes. Vol. 3. Mysl, Moscow, pp. 9-88).

Plato. The State (Russian translation in: A.F. Losev and V.F. Asmus (eds.) (1971). Plato. Works. In 3 volumes. Vol. 3. Mysl, Moscow, pp. 89-454).

Plotin. The Enneads VI. 7 (Russian translation. Available at: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm> (Reference date 28.07.2016)).

Thomas Aquinas. *Summa theologiae* (Russian translation: V.V. Sokolov (ed.) (1969) Anthology of world philosophy. Vol. 1. Part 2. Mysl, Moscow, pp. 823-862).

Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung (Russian translation: Schopenhauer A. Works. 6 volumes. Vol. 2. A.A. Chanyshv (ed.) (2001). TERRA-Book club, Republic, Moscow).